

# **Organisationskultur und Genossenschaften**

**unter besonderer Berücksichtigung des  
Genossenschaftsgründers  
Friedrich Wilhelm Raiffeisen  
und seines Werkes**

**Inauguraldissertation  
zur  
Erlangung des Doktorgrades  
der  
Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät  
der  
Universität zu Köln**

**2013**

**vorgelegt  
von**

**Dipl.-Volksw. Erwin Kubitza  
aus  
Moers**

**Referent: Prof. Dr. Frank Schulz-Nieswandt**

**Korreferent: Prof. Dr. Wolfgang Leidhold**

**Tag der Promotion: 03. Dezember 2013**

*unser Wissen ist Stückwerk*

*aus 1Kor 13,9*

*Bemerkungen zur Zitierweise:*

In dieser Arbeit werden bei wörtlichen Zitaten grundsätzlich alle Hervorhebungen originalgetreu wiedergegeben, ohne dies im Einzelfall besonders zu erwähnen. Lediglich auf Abweichungen wird hingewiesen.

Bei den Internetquellen ohne Autorennachweis sind Seiten mit Inhalten aus „Wikipedia, der freien Enzyklopädie“ im Gegensatz zu anderen Seiten ohne Autorennachweis durch einen entsprechenden Zusatz gekennzeichnet: (Wikipedia).

Wenn nicht anders vermerkt, sind Bibelzitate (einschließlich der Abkürzungen) und Erläuterungen hierzu der Stuttgarter Erklärungsbibel entnommen: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart. Ausgabe im Standardformat 1999. Stuttgarter Erklärungsbibel. Die Heilige Schrift nach der Übersetzung Martin Luthers. Mit Einführungen und Erklärungen. Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984. Herausgegeben von der Evangelischen Kirche in Deutschland.

Zitiert wurde des Weiteren aus der Übersetzung von Hamp, Stenzel, Kürzinger: Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach den Grundtexten übersetzt und herausgegeben von Vinzenz Hamp, Meinrad Stenzel, Josef Kürzinger. 1971. 21. Aufl. Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag.

Obiges gilt nicht für wörtlich übernommene Bibelzitate anderer Autoren. Ferner wird, der Intention dieser Arbeit entsprechend, auf theologische Kontroversen nicht oder allenfalls am Rande eingegangen.

## Inhalt

Bemerkungen zur Zitierweise	3
Inhaltsverzeichnis	4
Verzeichnis der Abbildungen	8
<b>1 Einleitung – Ziel der Arbeit</b>	<b>12</b>
<b>2 Kultur und Organisationskultur</b>	<b>15</b>
2.1 Was ist eigentlich Kultur?	15
2.2 Der Kulturbegriff in der Kulturanthropologie	21
2.2.1 Klassifikationen mit anthropologischer Orientierung	23
2.2.2 Kulturverständnis unter Einbeziehung soziologischer Perspektiven	26
2.3 Unternehmens-/Organisationskultur	29
2.3.1 Übertragung des kulturanthropologischen Kulturbegriffs auf Organisationen	29
2.3.2 Unternehmens-/Organisationskultur aus historischer Perspektive	33
2.3.3 Organisationskultur im Überblick	39
2.3.3.1 Kultur als Variable	42
2.3.3.1.1 Kultur als externe Variable	42
2.3.3.1.2 Kultur als interne Variable	42
2.3.3.2 Kultur als erkenntnisleitende Metapher	45
2.3.3.2.1 Kognitionstheoretische Organisationsanalyse	47
2.3.3.2.2 Symboltheoretische Organisationsanalyse	50
2.3.3.2.3 Psychodynamisch-strukturalistische Organisationsanalyse am Beispiel des Modells von Edgar H. Schein	56
2.3.4 Orientierungsrahmen zur Eingliederung organisationskultureller Überlegungen in einen größeren Zusammenhang	66
<b>3 Das Wahrheitsverständnis (<i>Was ist Wahrheit?</i>)</b>	<b>68</b>
3.1 Wahrheit und Wissenschaft	69
3.1.1 Allgemeine Bemerkungen zum Thema Wahrheit in der Wissenschaft	69
3.1.2 Gliederungsversuche der Einzelwissenschaften	76
3.1.2.1 Differenzierung nach Natur- und Geisteswissenschaften	76
3.1.2.2 Besonderer Status der Sozialwissenschaften	88
3.1.2.3 Differenzierung nach Formal- und Realwissenschaften	95

3.2 Wahrheit und Philosophie	102
3.2.1 Wahrheit in Wissenschaft, Philosophie und Theologie aus der Sicht Paul Tillichs	103
3.2.2 Wahrheitstheorien	110
3.2.2.1 Abbild- oder Korrespondenztheorien der Wahrheit	110
3.2.2.2 Sprachanalytisch orientierte Wahrheitstheorien	111
3.2.2.3 Ausprägungen der Kohärenztheorie der Wahrheit	112
3.2.2.4 Pragmatische Wahrheitstheorien und Konsenstheorien	113
3.2.2.5 Wahrheitstheorien im Überblick	114
3.2.3 Wahrheit im Lichte klassischer Erkenntnistheorien (Rationalismus vs. Empirismus)	116
3.2.4 Verbindung von Empirismus und Rationalismus im Werk Immanuel Kants	121
3.2.5 Wahrheit im Neukantianismus	128
3.2.6 Klassische Erkenntnistheorien und Letztbegründungsversuche	133
3.3 Wahrheit und Theologie	137
3.3.1 Der hebräische Wahrheitsbegriff	137
3.3.2 Die Wahrheit nach christlichem Verständnis	142
3.3.2.1 Ich bin die <i>Wahrheit</i> (Christus die Wahrheit)	142
3.3.2.2 <i>Ich bin</i> die Wahrheit (Ich-bin-Worte Jesu)	146
3.3.2.3 Ich bin <i>die</i> Wahrheit (Die Namen/ Titel Jesu)	150
3.3.2.4 Parallelisierung von „Wahrheit“ und „Wort“	163
3.3.2.5 Parallelisierung von „Wort“ (Logos) und „Weisheit“	168
3.3.2.6 Die Präexistenz Christi	170
3.3.2.7 Die Menschwerdung Christi	177
3.3.2.8 Das Christuslied im Philipperbrief	183
<b>4 Das Menschenbild (<i>Was ist der Mensch?</i>)</b>	<b>200</b>
4.1 Vorbemerkungen zur Natur des Menschen	200
4.2 Der Mensch aus wissenschaftlicher Perspektive	202
4.2.1 Der Mensch aus psychologischer Perspektive	207
4.2.1.1 Das biopsychologische Modell	207
4.2.1.2 Das psychodynamische Modell	210
4.2.1.3 Das behavioristische Modell	216
4.2.1.4 Das kognitive Modell	219
4.2.1.5 Das humanistische Modell	223
4.2.2 Der Mensch aus soziologischer Perspektive	227
4.2.2.1 Der „homo sociologicus“	227
4.2.2.2 Menschenbilder in Organisationen	229
4.2.2.2.1 McGregors Theorien	230
4.2.2.2.2 Basisannahmen über Menschen in Organisationen nach March/Simon	231
4.2.2.2.3 Menschenbilder nach Edgar Schein	231
4.2.3 Der Mensch aus ökonomischer Perspektive	234
4.2.3.1 Der „homo oeconomicus“	234
4.2.3.2 Vom „homo oeconomicus“ zum „homo figurationis“	237
4.2.3.3 Der „homo reciprocus“/der „homo donans“	242

4.2.4 Das Genossenschaftswesen aus anthropologischer Sicht – „homo oeconomicus“, „homo cooperativus“ oder was?	246
4.2.4.1 Genossenschaftliche Prinzipien	250
4.2.4.2 Der genossenschaftliche Förderungsauftrag	253
4.2.4.3 Das genossenschaftliche Förderungsverständnis im Wandel	257
4.2.4.4 Genossenschaftlicher Förderungsauftrag und Menschenbild	261
4.3 Der Mensch aus philosophischer Perspektive	266
4.3.1 Allgemeine Überlegungen zur philosophischen Anthropologie	266
4.3.2 Anthropologische Betrachtungen im Geschichtsverlauf	270
4.3.2.1 Der Mensch in der Antike	272
4.3.2.2 Der Mensch im Mittelalter	275
4.3.2.3 Der Mensch in der Neuzeit	280
4.3.3 Philosophische Anthropologie als selbstständige Disziplin	287
4.3.3.1 Anthropologie bei Max Scheler	291
4.3.3.2 Anthropologie bei Helmuth Plessner	295
4.3.3.3 Anthropologie bei Arnold Gehlen	299
4.3.3.4 Abschließende Bemerkungen zur Anthropologie Schelers, Plessners und Gehlens	303
4.4 Der Mensch aus theologischer Perspektive	308
4.4.1 Allgemeine Überlegungen zur theologischen Anthropologie	308
4.4.2 Der Mensch im Alten Testament	314
4.4.2.1 Die Würde des Menschen	316
4.4.2.2 Die personale Dimension des Menschen	319
4.4.2.3 Die soziale Dimension des Menschen	325
4.4.2.4 Die religiöse Dimension des Menschen	330
4.4.3 Der Mensch im Neuen Testament	334
4.4.3.1 Der Mensch in der Verkündigung Jesu	341
4.4.3.2 Der Mensch bei Paulus	348
4.4.4 Theologie und Tiefenpsychologie am Beispiel der Anthropologie Paul Tillichs	352
4.4.4.1 Allgemeine Überlegungen zur Theologie Paul Tillichs	352
4.4.4.2 „Der Mut zum Sein“	361
<b>5 Organisationskultur und Genossenschaften im Allgemeinen sowie speziell im Zusammenhang mit Werk und Person Raiffeisens</b>	<b>368</b>
5.1 Genossenschaft und Herrschaft	368
5.2 Genossenschaften vor dem Hintergrund der Organisationskulturdebatte	373
5.2.1 Genossenschaften und Organisationskultur im Allgemeinen	373
5.2.2 Gibt es eine spezifische Organisationskultur bei Genossenschaften?	378
5.3 Genossenschaft und Christentum	386
5.3.1 Vorbemerkungen zum Thema Genossenschaft und Christentum	386
5.3.2 Beziehungen des Quäkertums zum Genossenschaftswesen	391

5.3.3 Weitere Berührungspunkte zwischen christlichem Glauben und genossenschaftlichem Gedankengut (Auswahl)	394
5.4 Das Werk Friedrich Wilhelm Raiffeisens unter besonderer Berücksichtigung der Gründerpersönlichkeit	397
5.4.1 Bedeutung der Vorwelt für die Organisationskultur	397
5.4.2 Grundannahmen F. W. Raiffeisens unter Zugrundelegung des Modells von Schein	401
5.4.2.1 Raiffeisen und das Evangelium Jesu Christi	406
5.4.2.2 Raiffeisen und kirchliche Dogmen	416
5.4.2.3 „War denn etwa F. W. Raiffeisen ein ‚Heiliger‘?“	427
5.4.2.4 Das Werk Friedrich Wilhelm Raiffeisens	433
5.4.2.4.1 Ursprünge der Raiffeisen’schen Genossenschaftsidee	437
5.4.2.4.2 Von der Fremdhilfe zur Selbsthilfe	439
5.4.2.4.3 Daten zur Person F. W. Raiffeisens	443
<b>6 Schlussbemerkungen</b>	<b>448</b>
Literaturverzeichnis	452

## Verzeichnis der Abbildungen

Abb. 1	Grundbedeutungen von Kultur	16
Abb. 2	Wiege der abendländischen Kultur: das antike Griechenland	20
Abb. 3	Anthropologisch orientierte Kulturklassifikationen nach Kroeber/Kluckhohn	24
Abb. 4	Kulturkonzept nach Osgood	25
Abb. 5	Kulturkonzepte nach Allaire/Firsirotu	26
Abb. 6	Anstoß zur Entwicklung des Organisationskultur-Konzeptes	33
Abb. 7	„Das glückliche Atom“	35
Abb. 8	Fragen, die vor dem Hintergrund des Organisationskultur-Konzeptes in neuem Gewande thematisiert wurden	37
Abb. 9	Intersections of culture theory and organization theory	39
Abb. 10	Konzeptionelle Ansätze zur Erforschung von Organisationskultur	40
Abb. 11	Hauptrichtungen der Organisationskulturforschung	41
Abb. 12	Instrumentalistisch-funktionalistisches Organisationskulturverständnis	43
Abb. 13	Kultur als externe und interne Variable	44
Abb. 14	Kultur als erkenntnisleitende Metapher	46
Abb. 15	Wahrnehmungszyklus nach Hofbauer	48
Abb. 16	Organisationskultur: ihr Kern und das umgebende Netzwerk	49
Abb. 17	Kontinuum organisationaler Symbole	50
Abb. 18	Symbolische Vermittlung von Werten usw. nach Neuberger	52
Abb. 19	Das Drei-Ebenen-Modell von Schein	56
Abb. 20	Eisbergmodell nach Ruch/Zimbardo, angelehnt an Sigmund Freud	62
Abb. 21	Operationalisierung der Kulturebene der Basisannahmen im Modell von Edgar H. Schein	64
Abb. 22	Orientierungsrahmen zur Einordnung organisationskultureller Ansätze	67
Abb. 23	Ordnung wissenschaftlicher Forschung nach Comte	69
Abb. 24	Wissenschaftsregeln	72
Abb. 25	Verstehen als Horizontverschmelzung	82
Abb. 26	Das deduktiv-nomologische Erklärungsschema	83
Abb. 27	Das Wissenschaftssystem	88
Abb. 28	Gruppen von Sachverhalten in der dem Menschen zugänglichen Wirklichkeit	90
Abb. 29	Hauptgruppen der Wissenschaft	91
Abb. 30	Grundannahmen hinsichtlich der Natur der Sozialwissenschaften nach Burrell und Morgan in der Präsentation von Oxsenbauer und Klofat	94
Abb. 31	Wissenschaftssystematik	95
Abb. 32	Wissenschaftstheoretische Aspekte realwissenschaftlicher Forschung	96
Abb. 33	Charakterisierung von Wissenschaft durch regulative Ideale	100
Abb. 34	Philosophie als Niemandsland zwischen Wissenschaft und Theologie (nach Bertrand Russell)	102
Abb. 35	Positionierung der Philosophie	103

Abb. 36	Tafel der Geltungsansprüche nach Habermas	113
Abb. 37	Wahrheitstheorien	115
Abb. 38	Platons Höhlengleichnis	116
Abb. 39	Verbindung von Empirismus und Rationalismus bei Kant	121
Abb. 40	Urteilsformen und Kategorien nach Kant	123
Abb. 41	Erkenntnistheorie nach Kant	124
Abb. 42	Erkenntnis (Holzschnitt eines unbekanntes Künstlers aus dem 16. Jahrhundert)	128
Abb. 43	Einordnung des Neukantianismus in die philosophischen Strömungen des 19. Jahrhunderts	130
Abb. 44	Illustration des Münchhausen-Trilemmas	133
Abb. 45	Das Münchhausen-Trilemma nach Albert	134
Abb. 46	Die Rettung Israels und der Untergang der Ägypter	137
Abb. 47	Teile des Johannesevangeliums aus dem „Papyros Rylands Greek 457“ mit Vervollständigung und Übersetzung	142
Abb. 48	Illustration einer der Ich-bin-Aussagen Jesu: Ich bin der gute Hirte.	146
Abb. 49	Ich-bin-Worte Jesu	148
Abb. 50	Beispiel für die Quasi-Verschmelzung von Namen (Jesus) und Hoheitstitel (Christus) zum Eigennamen	150
Abb. 51	Jesu Einzug in Jerusalem: Hosianna dem Sohn Davids!	153
Abb. 52	Der Menschensohn	155
Abb. 53	Luther zur Menschwerdung des Gottessohnes	156
Abb. 54	Thomas bekennt Jesus mit dem Gottesnamen Kyrios („Herr“).	157
Abb. 55	Jesus mit der Dornenkrone	159
Abb. 56	Vergil: Aus der vierten Ecloge	160
Abb. 57	Der Name Jesus in hebräischer Schrift	161
Abb. 58	Symbol des Fisches als christliches Glaubensbekenntnis	162
Abb. 59	Dreieinigkeitsikone von Rubljow	170
Abb. 59a	Ausschnitt des hebräischen Bibeltextes von 1Mo 18,1-3	171
Abb. 60	Erschaffung der Eva durch Gott Vater und Christus	174
Abb. 61	Die Hand Gottes	176
Abb. 62	Jesus vor Pilatus (Ausschnitt)	179
Abb. 63	Der Christushymnus	183
Abb. 64	Sören Kierkegaard über die Unkenntlichkeit Jesu in seinem Menschsein	185
Abb. 65	Missionsreisen des Apostels Paulus	187
Abb. 66	Achse der Weltgeschichte nach Jaspers	189
Abb. 67	Radierung von Rembrandt: Christus, dem Volke vorgestellt	192
Abb. 68	Verspottung des Christentums (Gekreuzigter mit Eselskopf)	195
Abb. 69	„Und als der Morgennebel zerrann“ (Heinrich Heine)	196
Abb. 70	Napoleon über Christus	196
Abb. 71	Vorstellungen vom Menschen in der Gegenwart	201
Abb. 72	Mensch sein	202
Abb. 73	Orientierungsrahmen zur Interdisziplinarität im Bereich der Humanwissenschaften	204
Abb. 74	Fragen nach proximatoren Ursachen oder nach Nahursachen im Bereich der Humanwissenschaften	205
Abb. 75	Phrenologische Abbildung der geistigen Funktionen auf Schädelmerkmale	207
Abb. 76	Die Verbreitung der Psychoanalyse	210

Abb. 77	Integration der topographischen und der strukturellen Theorie Freuds	212
Abb. 78	Der Pawlow'sche Hund	216
Abb. 79	Kognitionswissenschaft	219
Abb. 80	Die Bedürfnispyramide nach Maslow	223
Abb. 81	Konzepte des Menschen nach Schulz-Nieswandt	227
Abb. 82	Grundannahmen über Menschen in Organisationen nach March/Simon	231
Abb. 83	Menschenbilder nach Edgar Schein	232
Abb. 84	Visualisierung des „cartesianischen Dualismus“	234
Abb. 85	Visualisierung von „Verkettetsein“ und „Eingebettetsein“	237
Abb. 86	Konzept des personalen „Selbst“	239
Abb. 87	Verhaltenstheoretische Grundlagen	240
Abb. 88	El Greco: Der Hl. Martin und der Bettler	242
Abb. 89	Formen der Reziprozität	244
Abb. 90	Die anthropologische Konzeption des Genossenschaftswesens	246
Abb. 91	Genossenschaftsprinzipien als kulturelle Basiselemente	250
Abb. 92	Beispiele für Anreize und Beiträge ausgewählter Bezugsgruppen im Genossenschaftsbereich	259
Abb. 93	Entwicklung des genossenschaftlichen Förderungsauftrages	260
Abb. 94	Ablaufschema Förderbilanz	262
Abb. 95	Moderner Mensch (Darstellung von Leonardo da Vinci)	266
Abb. 96	Raffael: Die Schule von Athen (Ausschnitt: Sokrates im Gespräch)	272
Abb. 97	Aurelius Augustinus	275
Abb. 98	Schematische Darstellung des ptolemäischen Weltbildes	280
Abb. 99	Das Schwache Anthropische Prinzip als „Filter“	283
Abb. 100	„Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst ...“	308
Abb. 101	„Zwei Dinge erfüllen das Gemüt ...“ (Kant), Gedenkstein an der Königsberger Schlossmauer	310
Abb. 102	Der erste Mensch. Kopf des Adam aus der „Erschaffung“ von Michelangelo, Freskogemälde in der Sixtinischen Kapelle	314
Abb. 103	Die Würde des Menschen im deutschen Grundgesetz	316
Abb. 104	Christliches Verständnis von Arbeit	319
Abb. 105	Michelangelo: Der Sündenfall. Sixtinische Kapelle in Rom	322
Abb. 106	Zwischen Baldachin und Ego-Zentriertheit	325
Abb. 107	„... schuf sie als Mann und Weib“	327
Abb. 108	Bildliche Darstellung des christlichen Glaubensbekenntnisses an der Bronzetür der Klosterkirche Marienthal	334
Abb. 109	Paul Klee: „Ecce ...“ (1940)	336
Abb. 110	Michelangelo: Die Erschaffung Adams	341
Abb. 111	Der grabende Adam (12. Jahrhundert, Kathedrale in Canterbury)	348
Abb. 112	Das Drei-Instanzen-Modell des psychischen Apparats nach Freud	352
Abb. 113	The Mind as an Iceberg	355
Abb. 114	Adam-und-Eva-Schale aus der 1. Hälfte des 4. Jh.	358
Abb. 115	Genossenschaften und Koalitionsteilnehmer als System	372
Abb. 116	Bezugsgruppen der Genossenschaft	373
Abb. 117	Genossenschaftliche Kommunikationssysteme	377
Abb. 118	Ausgangs- und Handlungsziele im Zielsystem von Genossenschaften	379
Abb. 119	Interdependenzen genossenschaftlicher Systemebenen und Managementfunktionen	380
Abb. 120	Entstehung von Genossenschaftskultur (Cooperate Culture)	382

Abb. 121	Georg Friedrich Dasbach – Beispiel eines katholischen Geistlichen im Dienste der Genossenschaft	386
Abb. 122	William King (1786-1865)	391
Abb. 123	Determinanten der Organisationskultur	398
Abb. 124	Vielschichtigkeit der Organisationskultur	401
Abb. 125	Anfang des Markusevangeliums in 3 verschiedenen Versionen	406
Abb. 126	Christi Bergpredigt	407
Abb. 127	Evangelienhandschrift mit den Seligpreisungen der Bergpredigt	410
Abb. 128	Das Verständnis des Evangeliums vom Nächsten: der barmherzige Samariter	412
Abb. 128a	„Die Nächstenliebe“, Relief am Raiffeisendenkmal in Neuwied	413
Abb. 129	Erklärung zur 1600-Jahr-Feier des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel	416
Abb. 130	Unterzeichner der Erklärung zur 1600-Jahr-Feier des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel	418
Abb. 131	Christologie (Entwicklung des kirchlichen Bekenntnisses)	419
Abb. 132	Der Pilatusstein	422
Abb. 133	Marc Chagall: Die weiße Kreuzigung	424
Abb. 134	Raiffeisendenkmal in Neuwied	427
Abb. 135	Friedrich Wilhelm Raiffeisen über „sein Werk“	433
Abb. 136	Backhaus in Weyerbusch, Keimzelle der Raiffeisen’schen Genossenschaftsidee	437
Abb. 137	Alte Bürgermeisterei in Flammersfeld, Grafik Martina Beer 1997	438
Abb. 138	Der Heddesdorfer Darlehenskassen-Verein	439
Abb. 139	Raiffeisen-Geburtshaus in Hamm an der Sieg	443
Abb. 140	Anleitung zur Bildung von Darlehnskassen-Vereinen	445
Abb. 141	Grabstein F. W. Raiffeisens	446

## 1 Einleitung – Ziel der Arbeit

Jedes Werk kann nur eine Momentaufnahme sein, die den erreichten Stand des Denkens zur Diskussion stellen möchte; und im breiten Strom des wissenschaftlichen Fortschritts ist es vielleicht auch nicht mehr als ein Zwischenruf.

P. Bendixen<sup>1</sup>

Die vorliegende Untersuchung geht der Frage nach, welchen Beitrag die Organisationskulturforschung zur Erklärung spezifisch genossenschaftlichen Verhaltens im Allgemeinen, dann aber besonders im Zusammenhang mit dem Werk Friedrich Wilhelm Raiffeisens zu leisten in der Lage ist. Dabei setzt sich die Arbeit zunächst mit dem Kulturbegriff auseinander, thematisiert seine Verwendung in der Kulturanthropologie und überträgt in einem weiteren Schritt den anthropologischen Kulturbegriff auf Unternehmungen bzw. Organisationen bei gleichzeitiger Herstellung von Querverbindungen sowohl zur Kulturanthropologie als auch zur Organisationstheorie.

Eine Differenzierung nach unterschiedlichen Konzepten im Bereich organisationskultureller Forschung kristallisiert zwei Hauptstränge heraus, nach denen Kultur einmal als Variable, zum anderen als eine erkenntnisleitende Metapher begriffen wird. Aus den metaphorischen Kulturdefinitionen wird der psychodynamisch-strukturalistischen Organisationsanalyse auf Basis des Drei-Ebenen-Modells von Edgar Schein besondere Bedeutung zugemessen, da sie geeignet erscheint, den Blick für die Vielschichtigkeit von Organisationskultur zu weiten.

Bezüglich der im Rahmen einer psychodynamischen Interpretation von Organisationskultur bestehenden drei Perspektiven (individuelle, gruppenbezogene, institutionelle) wird in dieser Arbeit auf den prägenden Einfluss von Führergestalten abgestellt und die individuelle Sichtweise zugrunde gelegt. Damit rückt die Persönlichkeit des Genossenschaftspioniers Friedrich Wilhelm Raiffeisen in den Mittelpunkt, der den von ihm ins Leben gerufenen Genossenschaften unübersehbar seinen Stempel aufgedrückt hat.

Nach Schein handelt es sich bei dem, was im allgemeinen Sprachgebrauch unter Kultur verstanden wird, in der Regel um *Manifestationen* von Kultur, die nicht mit der Kultur selbst verwechselt werden dürfen. Diese besteht aus verschiedenen Ebenen mit unterschiedlichen Sichtbarkeitsgraden. In der vorliegenden Ausarbeitung wird der Fokus auf die unsichtbaren und häufig unbewussten Basisannahmen oder Grundprämissen als die untere Ebene im Schein'schen Modell gelegt. Oft können erst aus der Kenntnis dieser grundlegenden Annahmen die auf den höher gelegenen Ebenen angesiedelten bekundeten Werte sowie die diversen Verhaltensweisen und Artefakte richtig gedeutet werden, während der umgekehrte Weg leicht zu Missverständnissen führt. Schein (1984a, 37) ist überzeugt, „dass diese dritte, oft übersehene Ebene das innerste Wesen der Kultur ist [...].“

Aus den sich in gewisser Weise zu einem Weltbild zusammenfügenden Basisannahmen werden wegen ihrer zentralen Bedeutung und der gegenseitigen Verzahnung das Wahrheitsverständnis (Was ist Wahrheit?) und das zugrunde liegende Menschenbild (Was ist der Mensch?) herausgegriffen und näher untersucht. Die Fragen nach der

---

<sup>1</sup> Bendixen, P., Fundamente der Ökonomie, Ökologie und Kultur, Wiesbaden 1991, 11, zit. nach M. Schmidt 1995, 1.

Wahrheitsauffassung und dem vertretenen Menschenbild, und zwar jeweils aus wissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Perspektive, bilden Zentralthemen dieser Arbeit.

Einen breiten Raum nehmen Erörterungen über das Genossenschaftswesen aus anthropologischer Sicht ein, in deren Verlauf der Frage nachgegangen wird, ob es so etwas wie einen „homo cooperativus“ gibt. Im kooperativen Unternehmenstypus wird ein Menschenbild angesprochen (vgl. Hettlage 1990, 27 ff.), das an tief verwurzelte, unerfüllte Vorstellungen von einer vernünftigen, humanen Wirtschaft appelliert, die Anspruch erhebt, Korrektur individualistischer oder kollektivistischer Wirtschaftsauffassungen zu sein. Unter der Bezeichnung „homo cooperativus“ hat dieses Menschenbild in die wissenschaftliche Auseinandersetzung Eingang gefunden. Die Suche nach dem kooperativistischen Sozialcharakter hat eine lange Tradition und war als Gegenentwurf zum „homo oeconomicus“ gedacht. Es wird gezeigt, welche Bedeutung der Interpretation des genossenschaftlichen Förderungsauftrages in diesem Kontext zukommt.

Des Weiteren werden zunächst Genossenschaften im Allgemeinen analysiert, bevor sich der Bezugsrahmen auf das genossenschaftliche Werk Friedrich Wilhelm Raiffeisens unter besonderer Berücksichtigung der Gründerpersönlichkeit selber verdichtet. Am Beginn der diesbezüglichen Darlegungen steht eine Beschäftigung mit der historischen Dialektik der beiden polaren gesellschaftlichen Grundformen von Genossenschaft und Herrschaft. Sodann wird das Menschliche in Genossenschaften betont und in Verbindung mit wichtigen Aspekten der allgemeinen Organisationskulturdebatte gebracht. Im Besonderen wird der Frage nachgegangen, ob es eine spezifische Organisationskultur bei Genossenschaften gibt. Dabei werden Gedanken Lipferts aufgegriffen, der zwischen einem genossenschaftlichen Konkurrenzmanagement und einem genossenschaftlichen Kooperationsmanagement differenziert und dabei das Leistungsbeziehungspotential und dessen Nutzung thematisiert. Neben im Organisationssystem „Genossenschaft“ begründeten Besonderheiten nennt Ringle weitere, in der vorliegenden Arbeit näher beschriebene Spezifika im genossenschaftlichen Kontext, aus denen er eine besondere „Cooperate Culture“ ableitet. Welche Rolle in diesem Zusammenhang das Verhältnis von Genossenschaften und christlichem Glauben spielt, wird in den sich anschließenden Abschnitten dieser Ausarbeitung exemplarisch unter verschiedenen Aspekten vorgetragen.

Nach den allgemeinen Betrachtungen im Zusammenhang mit Organisationskultur und Genossenschaften verengt sich der Blickwinkel auf den Genossenschaftspionier Friedrich Wilhelm Raiffeisen und sein Werk, was durch Ausführungen über die generelle Bedeutung der Vorwelt für die Kultur einer Organisation vorbereitet wird. Bei einem Rückgriff auf das Drei-Ebenen-Kultur-Modell nach Edgar Schein zeigt sich, dass die Wahrheitsthematik eng mit der Frage nach dem Menschenbild verknüpft ist. Bereits Kant führt die Frage nach dem Wissen (Was kann ich wissen?) auf die Frage nach dem Menschen (Was ist der Mensch?) zurück. Noch mehr greifen beide Themen bei Friedrich Wilhelm Raiffeisen aufgrund dessen tiefer Verwurzelung im Christentum ineinander.

Wahrheit und Menschenbild spielen auch in den Basisannahmen nach Edgar Schein eine herausragende Rolle. So heißt es in der deutschen Ausgabe seines Werkes aus dem Jahre 1995 (Schein 1995, 92): „... wie die Wahrheit letztlich zu bestimmen ist und ob sie überhaupt enthüllt oder entdeckt werden kann.“ Die englische Fassung lautet (Schein 1992, 95): „... how truth is ultimately do be determined, and whether truth is revealed or discovered.“ Nun lässt sich *reveal* auch mit *offenbaren* übersetzen, sodass es gemäß dieser Deutung darum ginge, ob es sich um eine (*ge*)*offenbarte* oder um eine *entdeckte* Wahrheit handelt (vgl. auch

Mt 16,17: „[...] Fleisch und Blut haben dir das nicht offenbart, sondern mein Vater im Himmel“).

Im Verlauf dieser Ausarbeitung wird deutlich werden, dass sich F. W. Raiffeisen als gläubiger Christ an die geoffenbarte Wahrheit hielt, d.h. an Gottes Wort, das nach seiner Überzeugung in Jesus Christus Fleisch geworden ist. Für ihn ist Jesus als Bringer der Wahrheit zugleich die Wahrheit selbst. Sie ist auf keinem anderen Weg erreichbar als über das Zeugnis ihres Offenbarers. Ist dies erst einmal klar herausgestellt, lässt sich leicht einsehen, dass Raiffeisen von der von ihm erkannten Wahrheit bezüglich seines genossenschaftlichen Werkes, in dem er Gottes Werk erblickte, weder abzuweichen bereit noch aus Gewissensgründen überhaupt in der Lage war. Es drängt sich das Luther-Wort auf: Ich kann nicht anders. Gott helfe mir.

„Das Besondere, das Ureigenste des Christentums ist es, diesen Jesus als letztlich entscheidend, ausschlaggebend, maßgebend für des Menschen Beziehungen zu Gott, zum Mitmenschen, zur Gesellschaft zu betrachten: in abgekürzter biblischer Formel als ‚Jesus Christus‘.“ (Küng 2012, 22)

Es kann davon ausgegangen werden, dass für Friedrich Wilhelm Raiffeisen die bekannte Aussage Jesu aus dem Johannesevangelium im Mittelpunkt seiner Überlegungen stand (Joh 14,6): „[...] *Ich bin [...] die Wahrheit [...]; niemand kommt zum Vater denn durch mich.*“ Dieses Wort wird in der vorliegenden Untersuchung unter verschiedenen Aspekten beleuchtet bei gleichzeitiger Parallelisierung von „Wahrheit“ und „Wort“ sowie „Wort“ (Logos) und „Weisheit“. Die Exklusivität des Ausspruchs lenkt den Blick auf „offenbarte“ Wahrheiten mit Themen wie „Präexistenz“ und „Menschwerdung Christi“, die in dem Christuslied des neutestamentlichen Briefes an die Philipper unterstrichen werden. Die Bedeutung der Zusammenhänge für das Leben des christlichen Genossenschaftspioniers Friedrich Wilhelm Raiffeisen und sein Werk kann nicht überschätzt werden. Nach seinen eigenen Worten wollte Raiffeisen eine Organisation schaffen, die die christliche Solidarität zur Wahrheit machen sollte, was auch im Kontext des von ihm vertretenen Menschenbildes gesehen werden muss.

Ob Raiffeisen nach Wahrheit oder nach dem Menschen fragt, immer orientiert er sich an der christlichen Botschaft, dem Evangelium, in dem Jesus sich als die Wahrheit vorstellt und aus dem sich für ihn auch die Wahrheit in Bezug auf die Vorstellung vom Menschen erschließt. Verschiedene Themenschwerpunkte dieser Ausarbeitung, die sich mit der Person Friedrich Wilhelm Raiffeisens, seinem Werk und seiner Ausrichtung an christlichen Grundsätzen beschäftigen, geben implizit oder explizit Antwort auf die Fragen „Was ist Wahrheit?“ und „Was ist der Mensch?“. Es erscheint daher geboten, sie gewissermaßen „wie aus einem Guss“ zu behandeln, was in der vorliegenden Arbeit geschieht und, wenn notwendig, an den entsprechenden Stellen der Untersuchung noch näher begründet wird.

## 2 Kultur und Organisationskultur

### 2.1 Was ist eigentlich Kultur?

Es herrscht nirgends ein geklärtter Begriff der Kultur, und man braucht nur irgendein philosophisches Wörterbuch sich anzusehen, um das heillose Durcheinander in den Kultur- oder Zivilisationsbegriffen feststellen zu können.

A. Dempf<sup>2</sup>

Die obige Beurteilung A. Dempfs aus den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts „darf“ nach Hubertus Busche (2000, 69, FN 1) „erst recht für die Gegenwart Gültigkeit beanspruchen.“ Darüber hinaus zählt „Kultur“ derzeit (Busche 2000, 69) „zu den hohlsten Pathoswörtern und Imponiervokabeln, die durch Wissenschaft, Politik und Alltag rauschen.“

In dem von Ansgar und Vera Nünning 2003 herausgegebenen Band „Konzepte der Kulturwissenschaften“ bemerkt Finke (2003, 257): „Die Hauptfrage der Kulturwissenschaft ist die nach dem Verständnis ihres Gegenstands. Vor allen anderen spezifizierenden und generalisierenden, differenzierenden und vergleichenden Fragen muß Kulturwissenschaft eine Frage stellen und beantworten: *die Frage, was Kultur ist*. [Hervorhebung im Original durch Fettdruck, EK] Der Autor stellt fest (Finke 2003, 257): „Wie die klassische Kulturforschung zeigt, ist diese Frage wegen der verwirrenden Komplexität und Vielgestaltigkeit von Kultur außerordentlich schwer zu beantworten [...].“

Folgt man Oskar Negt (1996, 2), dann „ist es heute so, daß der inflationäre Gebrauch des Begriffs ‚Kultur‘ auf ein gebrochenes Selbstverständnis hindeutet, und wir sind darauf verwiesen, nachzufragen, was er auch verdecken soll. Man könnte vielleicht sogar davon sprechen, daß Kultur eine Art Schambegriff geworden ist, als sollte etwas zugedeckt, verschlossen, vielleicht verschlüsselt werden, was sich in Bereichen der unterschlagenen Wirklichkeit so unberührt aufhalten kann, wenn man es wenigstens benennbar macht.“

Hakan Gürses (2000, 3) schließlich betont: „Der Begriff *Kultur* gehört zu den belasteten und ‚amorphen‘ Erscheinungen des gesamteuropäischen Wortschatzes – wie etwa die Wörter ‚Rasse‘, ‚Ideologie‘, ‚Ethnie‘ etc. Einerseits die nahezu unendlichen semantischen Kontexte, in denen er Anwendung fand und findet, andererseits seine unrühmliche Rolle als Gradmesser bei menschenverachtenden politischen und sozialen Praktiken der Vergangenheit wie der Gegenwart (Kolonialismus, Nationalsozialismus, ‚Neo-Rassismus‘, Fremdenfeindlichkeit) machen eine unkritische Rezeption dieses Begriffes problematisch.“

„Hinzu kommt“, so Gürses (2000, 3), „sein aktueller, manchmal durchaus verherrlichender Gebrauch bei politisch brisanten Diskussionen (Multikulturalität, kulturelle Rechte, Kulturkampf, politische Kultur, kulturelle Identität etc.), der ihn entweder ohne jede inhaltliche Bestimmung als Universalbüchsenöffner einsetzt und damit die Konfusion verdichtet – oder aber viele TheoretikerInnen in immer kürzer werdenden Abständen zu Neudefinitionen zwecks Abgrenzung zwingt und damit dem semantischen Pluralismus erneut Tür und Tor öffnet.“

<sup>2</sup> Dempf, A., Kulturphilosophie, München/Berlin 1932, 9, zit. nach Busche 2000, 69.

Während Busche, an den sich die folgenden Ausführungen über die historischen Grundbedeutungen von „Kultur“ anlehnen, beklagt, dass die Kulturvokabel derzeit einen „ungeahnten Kult“ erfahre, begegnet er bei der wissenschaftlichen Klärung des Kulturbegriffs einer „erstaunlichen Unsicherheit“ (vgl. Busche 2000, 69-90).

Bei dem Versuch einer systematischen Erhellung der Begriffsgeschichte von „Kultur“ hat Busche vier historisch nacheinander anzutreffende Grundbedeutungen herausgearbeitet, die einerseits verschiedene Geistesepochen widerspiegeln, andererseits aber alle bis auf den heutigen Tag häufig ohne Abgrenzung durch Zusatzbestimmungen vorzufinden sind, woraus Unklarheiten resultieren.

Das lateinische Wort „cultura“ leitet sich von „colere“ ab, was so viel bedeutet wie bebauen, bearbeiten, pflegen und sich in der agrarisch basierten altrömischen Gesellschaft zunächst auf die Bearbeitung von Grund und Scholle bezog, aber schon früh ins Figürliche übertragen wurde. Von den metaphorischen Deutungsmöglichkeiten war es nicht so sehr die Körperkultivierung (Körperpflege, Körperschmückung), sondern bevorzugt die Geisteskultivierung, die bis ins 18. Jahrhundert verstärkt thematisiert wurde. In allen drei Anwendungsfeldern (Sachkultivierung, Körperkultivierung, Geisteskultivierung) stand das veredelnde Pflegen und Bearbeiten natürlicher Anlagen im Zentrum (Kultur (1) in Abb. 1).

<b>Die historischen Grundbedeutungen von Kultur</b>	
(1)	Kultur, die man betreibt: vervollkommnende Pflege der individuellen Naturanlagen
(2)	Kultur, die man hat: gepflegter Zustand oder hoher Grad erworbener Vervollkommnung
(3)	Kultur, in der man lebt: der charakteristische Traditionszusammenhang von Institutionen, Lebens- und Geistesformen, durch den sich Völker und Epochen voneinander unterscheiden
(4)	Kultur, die man schaffen, fördern und als (nationalen) Besitz verehren kann: die höhere Welt der Werte und Werke in Kunst, Philosophie und Wissenschaft (manchmal auch einschl. Religion)

Abb. 1  
Grundbedeutungen von Kultur  
Quelle: Eigene Darstellung, Inhalt: Vgl. Busche 2000, 69-90.

Die so definierte Kultur (vgl. Busche 2000, 71) stellt eine Kultivierung „von etwas“ dar und erfordert ein ergänzendes Genitivobjekt, was im deutschen Sprachraum zu verschiedenen Zusammensetzungen (Sprachkultur, Gesangskultur, Geisteskultur usw.) geführt hat. „Dagegen gehört“, so der Autor (Busche 2000, 71) weiter, „die absolute Verwendung des Wortes, erst recht ohne erläuternden Kontext, zu den größten Quellen der Verunklarung seiner Bedeutung.“

Fällt das Genitivattribut fort, gelangt man zur zweiten Grundbedeutung (Kultur (2) in Abb. 1). „Kultur“ nach diesem Verständnis (Busche 2000, 76) „bleibt strukturell symmetrisch auf den ersten Begriff abgebildet. Denn je sorgfältiger die *Pflege* der natürlichen Anlagen ist, desto höher ihr Grad an *Gepflegtheit* oder Vervollkommnung. Die *Kultur, die man betreibt* [Kultur (1) in Abb. 1, EK], verhält sich also zur *Kultur, die man hat* [Kultur (2) in Abb. 1, EK], wie der *Aufwand* zum *Ergebnis*, wie die *Tätigkeit* zum *erworbenen dauerhaften Zustand oder Habitus*.“

Und Busche (2000, 76) weiter: „Dass die erworbenen Früchte aus der Pflege unterschiedlichster Tätigkeiten resultieren können, zeigen die noch heute hierher gehörenden deutschen Komposita: Ein Sänger *hat* ‚Stimmkultur‘, wenn er das Singen jahrelang geübt hat, ein Redner ‚Vortragkultur‘, wenn er Artikulation und Sprachgestus zur Meisterschaft gebracht hat, usw.“

Zu dieser sprachlichen Akzentverlagerung von der Tätigkeit auf das Resultat kommt es erst vereinzelt ab dem 17. Jahrhundert, obwohl auch bereits vorher das Ergebnis zugleich mit der Tätigkeit implizit mitzudenken war. Dieser zweite Kulturbegriff war indessen immer noch auf die Kultivierung der Persönlichkeit bezogen. „Geistes- und begriffsgeschichtlich weitaus folgenschwerer [...] ist aber die allmähliche *Übertragung* des gedachten Entwicklungszustands *vom Individuum auf ganze Völker und Epochen*. Aus dieser erneuten Entgrenzung der Kulturmetapher entwickelt sich schließlich die dritte, moderne Grundbedeutung von ‚Kultur‘, und mit deren Siegeszug wird der ganze Begriff noch komplexer und unklarer.“ (Busche 2000, 77)

Kultur, in der man lebt (Kultur (3) in Abb. 1), entsprach im lateinischen Sprachgebrauch der Ausdruck „cultus“, ein Begriff, der für den verfeinerten Zustand ganzer Völker stand. Francis Bacon verwendet dagegen erstmals den Begriff „cultura“, wenn er den gesamtgesellschaftlich fortgeschrittenen Entwicklungsstand von Erfindungen und Entdeckungen bezeichnet. „Es war also“ Busche (2000, 77 f.) zufolge „gerade das Fortschrittspathos der bürgerlichen Frühaufklärung, das mit dem Kulturbegriff jetzt das gesellschaftlich gesteigerte Entwicklungsniveau gegenüber den ‚finsternen Jahrhunderten‘ für sich reklamierte. Hierdurch wurde der Kulturbegriff mit Merkmalen der traditionellen ‚civilitas‘ infiltriert, die sich im Französischen des 18. Jahrhunderts zur Fortschrittsvokabel ‚civilisation‘ ausdifferenzierte.“

In seinem Artikel „Kulturbegriffe und Kulturtheorien“ konstatiert Ort (2003, 21) diesbezüglich: „*Civilitas* (lat. von *civis*: ‚Bürger‘) meint seit dem Humanismus des 16. Jahrhunderts ‚Höflichkeit‘ als Verhaltensstandard des Adels. Noch im 18. Jahrhundert werden ‚Civilisation‘ und (materielle) ‚Kultur‘ weitgehend bedeutungsgleich gebraucht (u. a. von Moses Mendelssohn). Mit Immanuel Kant setzt jedoch eine normative Bedeutungsrestriktion und *moralische Aufwertung von ‚Kultur‘* [Hervorhebung im Original durch Fettdruck, EK] ein, die sie an ‚Bildung‘ bindet und in einen Gegensatz zum französischen Neologismus *civilisation* geraten lässt [...]. ‚Zivilisation‘ unterliegt im Deutschen dabei einer Abwertung zu ‚äußerlicher‘, ‚künstlicher‘ Verfeinerung, während ‚innere‘, ‚organische Bildung‘ und die ‚Idee der Moralität‘ mit ‚Kultur‘ verknüpft bleiben [...].“

Nach Busche (vgl. 2000, 78 f.) übernimmt Herder von der Aufklärung die Sichtweise einer stetigen Vervollkommnung aller Lebens- und Geistesformen und überträgt damit den Zustandsbegriff von Kultur (2) gemäß Abb. 1 auf geschichtliche Kollektive (Kultur (3) in Abb. 1). Schließlich wurden alle Besonderheiten, angefangen etwa von der Wirtschaftsweise bis hin zur Rechtspflege und Religion, der Kultur einer näher bezeichneten Region in einer ganz bestimmten Epoche zugeordnet (vgl. Busche 2000, 79).

Der Autor (Busche 2000, 80) resümiert: „Zu der *Kultur, die man betreibt* (Kultur<sub>1</sub>) [Kultur (1) in Abb. 1, EK], und der *Kultur, die man hat* (Kultur<sub>2</sub>) [Kultur (2) in Abb. 1, EK], ist die *Kultur, in der man lebt* (Kultur<sub>3</sub>) [Kultur (3) in Abb. 1, EK], hinzugetreten. ‚Kultur‘ bezeichnet jetzt *den charakteristischen Traditionszusammenhang von Institutionen, Lebens- und Geistesformen, durch den sich Völker und Epochen voneinander unterscheiden.*“

Busche (2000, 80) spricht von einem „völker- und epochentypische[n] Kosmos innerer und äußerer Formen, in dem Gesellschaften wie in einer zweiten Natur oder Haut wohnen“ und erwähnt den „Versuch von Kroeber und Kluckhohn, die Unzulänglichkeiten aller bisherigen Definitionen durch eine Art Integralformel zu beheben“.

Hier die Definition von Kroeber und Kluckhohn (zit. nach Busche 2000, 80): „Culture consists of patterns, explicit and implicit, of and for behavior acquired and transmitted by symbols, constituting the distinctive achievement of human groups, including their embodiments in artifacts; the essential core of culture consists of traditional (i.e., historically derived and selected) ideas and especially their attached values; culture systems may, on the one hand, be considered as products of action, on the other as conditioning elements of further action.“

Sir Edward Burnett Tylor, gemäß Marvin Harris Autor des ersten ethnologischen Lehrbuchs, definiert Kultur wie folgt (zit. nach Harris 1989, 20): „Kultur – im weiten ethnographischen Sinne des Wortes – ... ist jenes komplexe Ganze, das Wissen, Glauben, Kunst, Moral, Recht, Sitte, Brauch und alle anderen Fähigkeiten und Gewohnheiten umfaßt, die der Mensch als Mitglied einer Gesellschaft erworben hat. Die Art der Kultur verschiedener menschlicher Gesellschaften ist, wenn sie nach allgemeinen Prinzipien untersucht wird, ein Gegenstand, der die Erforschung der Gesetze menschlichen Denkens und Handelns ermöglicht“.

Während also die historische oder ethnologische Variante „Kultur“ sehr weit fasst. „stellt“ Busche (2000, 85) zufolge „die abschließende, vierte Grundbedeutung, die für die deutsche Geistesgeschichte am typischsten werden sollte [Kultur (4) in Abb. 1, EK], erneut eine *Eingrenzung* des Begriffs dar. Sie lebt von dem schlechten Gewissen, das man angesichts der klassischen ‚cultura‘ bei der historischen Nivellierung empfinden mag, derzufolge man alles und jedes ‚Kultur‘ heißt, was nicht bloße Natur ist.“

Diese Kultur, die man schaffen, fördern und als Besitz verehren kann, die höhere Welt der Werte und Werke in Kunst, Philosophie und Wissenschaft also (manchmal auch einschl. Religion), lässt sich nicht auf die bisher thematisierten Bedeutungen zurückführen. „Vielmehr“, so Busche (2000, 86), „wird sie vorgestellt als eine *auratische Teilsphäre* [in der zuletzt geschilderten „Kultur“ (Kultur (3) in Abb. 1), EK], und zwar oberhalb des bloß Zivilisatorischen, Politischen, Wirtschaftlichen und Technischen. Trotz ihres Teilsphärencharakters wird sie ohne Genitivobjekt, oft sogar pathetisch mit dem bestimmten Artikel ‚die Kultur‘ genannt.“

Die Gründe, weshalb sich im Deutschland des 19. und 20. Jahrhunderts dieses Kulturverständnis herausgebildet hat (Busche 2000, 86), „sind komplex und können nicht getrennt werden von jener historischen Dichotomisierung zwischen ‚Zivilisation‘ und ‚Kultur‘, die zunächst als *Unterscheidung* zwischen äußeren Verhältnissen und innerer Bildung sachlich wohlbegründet ist, dann aber ideologisch aufgeladen wird durch ihre politische und nationalistische Stilisierung zu einem *Gegensatz*.“

„Auf dem Nährboden dieser Zweiteilung“, so Busche (2000, 86 f.) weiter, „hätte aber die Vorstellung von einer Kultursphäre namens Kunst, Philosophie und Wissenschaft nicht so gut gedeihen können, wenn nicht als Ferment eine verstärkte öffentliche Orientierung am wirtschaftlichen Produktivitätsdenken hinzugekommen wäre. Kultur wird nämlich jetzt als ein Bereich von Werken, Leistungen und Werten, mithin als etwas zu Schaffendes verstanden, und dies dürfte im Vergleich zur alten ‚cultura‘ eine metaphorische Spiegelung des historischen Übergangs von der Agrar- zur Industriegesellschaft sein.“

Der vergegenständlichende Kulturbegriff bezeichnet ein vom Individuum abgespaltenes Reich herausragender Produkte (man denke etwa an wertvolle Gemälde), wobei deren Erzeuger (Künstler, schöpferische Genies) durchaus „unkultivierte Menschen“ sein können.

Hierzu bemerkt Eliot<sup>3</sup>: „An artist of any kind, even a very great artist, is not for this reason alone a man of culture: artists are not only often insensitive to other arts than those which they practise, but sometimes have very bad manners or meagre intellectual gifts. The person who contributes to culture however important his contribution may be, is not always a ‘cultured person’.“

Neben der oben vorgestellten Hauptaufteilung lassen sich zahlreiche Varianten finden, die auf den beschriebenen Grundverständnissen basieren oder von ihnen ableitbar sind. Welcher Kulturbegriff liegt eigentlich vor, wenn die Rede ist von „Faustkeilkultur“, „La-Tène-Kultur“, „griechischer Kultur“, „abendländischer Kultur“ (vgl. Abb. 2), „Biedermeierkultur“, „Yankeekultur“, „Großstadtkultur“, „Jugendkultur“, „multikultureller Gesellschaft“, „Kulturwissenschaft“, „Kulturbereich“, „Kulturmanager“, „Kulturliebhaber“, „Kulturbetrieb“, „Repräsentanten aus Politik, Wirtschaft und Kultur“, „Medienkultur“, „Kulturhauptstadt“, „Esskultur“, „Streitkultur“, „Kultur der Armut“, „hoher Kulturstufe“? Diese Auswahl ist willkürlich und lässt sich durch weitere Beispiele beliebig fortsetzen.

Negt erkennt ähnliche Bemühungen um den Kulturbegriff gegen Ende des 19./Anfang des 20. Jahrhunderts. Da begegnet man (Negt 1996, 2) „in den akademischen Bereichen sehr viele[n] Leute[n], die sich um Kulturwissenschaft kümmern: Heinrich Rickert, Wilhelm Dilthey, Wilhelm Windelband. [Es wird versucht, EK], nomothetische Wissenschaften, das heißt Gesetzeswissenschaften, Naturwissenschaften methodisch abzugrenzen von den sogenannten idiographischen Wissenschaften. Und Max Weber spricht von der Kulturbedeutung aller gesellschaftlichen Erscheinungen um diese Zeit.“

Nach Negt (1996, 2 f.) werden in gesellschaftlichen Umbrüchen „ganz verschiedene, ja manchmal völlig unvereinbare Dinge leicht mit dem belegt, was auch den durchsichtigsten Interessen noch die Würde einer kulturellen Aura verleiht; Kultur oder der Kulturbegriff sind zu einer Form magischer Praxis geworden. Man bannt, was bannend ist, indem man einen Titel verleiht, einen Namen gibt.“

<sup>3</sup> Eliot, T. S., Notes towards the definition of Culture [1948], London 1972, 23 u. 21, zit. nach Busche 2000, 88.

„Culture is“ nach Alvesson (2003, 3) „[...] a tricky concept as it is easily used to cover everything and consequently nothing. That certain researchers are interested in ‘culture’ – or at least use the term – does not mean that they have very much in common. Frequently ‘culture’ seems to refer to little more than a social pattern, e.g. it refers to surface phenomena rather than explores the meanings and ideas behind them. It could therefore be advocated that in many cases the term should be abandoned in favour of something like ‘informal behaviour patterns’, ‘norm system’, or simply ‘social pattern’. Many people referring to culture seem to do so in a very vague way and it is important to use the concept without losing focus, direction and interpretive depth.“

Busche (2000a, 5) zeigt im zweiten Teil seines Artikels „Was ist Kultur?“, „wie Georg Simmels These von der ‚Tragödie der Kultur‘ auf einer Dramatisierung beruht, die einer unzulänglichen Verknüpfung jener Grundbedeutungen [von „Kultur“, wie sie von Busche vorgestellt wurden, EK] entspringt und zu einer *Überfrachtung* bzw. *Überdehnung* des Kulturbegriffs führt.“



Abb. 2  
Wiege der abendländischen Kultur: das antike Griechenland  
Quelle: Internet-Seite „Kultur“, 1 (Wikipedia). Stand: 02.06.2008.

Nach Busche verknüpft Simmel in seinen Arbeiten zur Kulturdiagnose (Busche 2000a, 5) „alle vier historischen Grundbedeutungen durch folgende Hauptfragestellung: Was bleiben in unserer durch Technik und fortgeschrittene Geldwirtschaft geprägten Kultur<sub>3</sub> [Kultur (3) in Abb. 1, EK], die eine eigendynamisch expansive Teilsphäre von Kultur<sub>4</sub> [Kultur (4) in Abb. 1, EK] produziert, dem Individuum für Chancen, seine eigene Natur durch Persönlichkeitskultivierung (Kultur<sub>1</sub>) [Kultur (1) in Abb. 1, EK] zur ganzheitlichen Vervollkommnung (Kultur<sub>2</sub>) [Kultur (2) in Abb. 1, EK] zu bringen?“

„Simmel fragt also“, um mit Busche (2000a, 5 f.) zu sprechen „nach dem Schicksal der *cultura*

*animi* unter den Bedingungen der modernen, europäisch-amerikanischen Gesellschaften. Entsprechend formuliert seine pessimistische Antwort von der ‚Tragödie der Kultur‘ nicht etwa den drohenden ‚Untergang‘ *einer* Kultur, wie ihn später Spengler für die abendländische prophezeien sollte, sondern die Erschwerung der Kultivierungsmöglichkeiten des Einzelnen.“

Folgt man Busche, so lässt sich konstatieren (Busche 2000, 90) „dass Simmel von der modernen Veräußerlichung und Verflachung des Kulturbegriffs weit mehr übernommen hat, als ihm lieb sein durfte – und das, obwohl er den Begriff der Kultur so reflektiert wie kaum ein anderer Philosoph des 20. Jahrhunderts verwendet.“

## 2.2 Der Kulturbegriff in der Kulturanthropologie

Die Anthropologie ist die einzige Disziplin, die ein konzeptuelles Schema für den ganzen Kontext menschlicher Lebenspraxis bietet ... Sie ist einem Traggestell vergleichbar, auf das man die verschiedenen Fächer einer allgemeinbildenden Erziehung packen kann. Verteilt man die Last gut, so wird sie handlicher und läßt sich leichter tragen.

Frederica De Laguna<sup>4</sup>

Aus den vielen Begriffsbestimmungen von Anthropologie sei exemplarisch die Definition von Mühlmann (1956, 210) herausgegriffen: „Anthropologie kann man kennzeichnen als die Summe der Bemühungen, die auf eine Erkenntnis des Menschen in seinen räumlichen und zeitlichen Bedingungen sowie auf seine Sonderstellung in der Welt des Lebendigen gerichtet sind.“<sup>5</sup>

„An den großen Universitäten der Vereinigten Staaten sind die verschiedenen Orientierungen des Fachbereichs Anthropologie gewöhnlich durch vier Studiengebiete vertreten: Ethnologie (Kultur- oder Sozialanthropologie), Archäologie, Ethnolinguistik und physische Anthropologie“ (Harris 1989, 15 f.). In einer Fußnote bemerkt Harris (1989, 15, FN): „Die amerikanische *Cultural Anthropology* entspricht, grob gesprochen, der deutschen *Ethnologie* [...]. Ihren eigentlichen Forschungsgegenstand bilden die sogenannten ‚primitiven‘, schriftlosen, traditionellen oder ‚naturvölkischen‘ Gesellschaften. Ihr Anspruch ist jedoch, Basis- und Integrativwissenschaft aller Humanwissenschaften zu sein – ein Anspruch, den die deutsche Ethnologie langsam zu teilen beginnt.“

„Kulturanthropologie ist“ in der Definition von Doris Bachmann-Medick (2003, 86) „die Wissenschaft von (fremden) Kulturen, von ihrer Erfahrung, Analyse und Darstellung. Seit den 1970er Jahren ist sie zu einer Leitdisziplin für die Kulturwissenschaften geworden. Sie hat einen umfassenden *cultural turn in den Humanwissenschaften* [Hervorhebung im Original durch Fettdruck, die ersten beiden Wörter zusätzlich durch Kursivdruck, EK] ausgelöst [...], der sich in der sog. ‚anthropologischen Wende‘ in den Sozial- und Geisteswissenschaften [...] ebenso manifestiert wie in einer ‚Anthropologisierung des Wissens‘ [...], in der anthropologischen Wende in den Literaturwissenschaften [...] sowie in der Historischen Anthropologie [...]“

„Im Licht der Kulturanthropologie“, so Bachmann-Medick (2003, 86), „werden in den kulturwissenschaftlichen Einzeldisziplinen [...] gemeinsame, disziplinenübergreifende Forschungseinstellungen entwickelt. Für die noch nicht abgeschlossene Profilierung der Kulturwissenschaften bietet die Kulturanthropologie wichtige konzeptuelle Anstöße, vor allem aber methodische Konkretisierungen. Diese werden dringend benötigt, um die Kulturwissenschaften nicht in die Sackgasse einer Metainstanz bzw. eines abstrakten *umbrella term* laufen zu lassen.“ Damit kommt der hier verwendete Kulturbegriff dem der Kultur (3) in der oben dargestellten Systematik, d.h. der Kultur, in der man lebt, am nächsten. „Die moderne Kulturanthropologie wurde in den 1920er Jahren durch den nach Amerika

<sup>4</sup> Zit. nach Harris 1989, 20.

<sup>5</sup> Vgl. auch Halder/Markl/Bühl 1985.

ausgewanderten deutschen Kulturanthropologen *Franz Boas* [Hervorhebung im Original durch Fettdruck, EK] (1858-1942) in Absetzung von der physischen bzw. biologischen Anthropologie begründet.“ (Bachmann-Medick 2003, 87 f.)

Mit Blick auf die Verwendung des Begriffs „Kulturanthropologie“ führt Sabine Helmers in ihrem Artikel „Beiträge der Ethnologie zur Unternehmenskulturforschung“ Folgendes aus (Helmers 1993, 148, FN 1): „,Ethnology’, ,Anthropology’, ,Cultural Anthropology’, ,Social Anthropology’ im englisch-sprachigen Raum entspricht in etwa dem oder beinhaltet weitgehend das, was im deutsch-sprachigen mit Ethnologie, dem älteren Wort Völkerkunde oder auch mit Kulturanthropologie bezeichnet wird.“

Die Ethnologie oder Völkerkunde „erforscht als Wissenschaft die verschiedenen Ethnien bzw. Völker sowie ihre Kulturen. [...] In anderen Ländern haben sich andere Bezeichnungen für das Fach entwickelt. Das Feld der ethnologischen Forschung wird vor allem im angelsächsischen Bereich mit den Begriffen *cultural anthropology* (USA) und *social anthropology* (Vereinigtes Königreich) beschrieben. Der bedeutende französische Ethnologe Claude Lévi-Strauss nannte sein Programm auch ,strukturelle Anthropologie’.“<sup>6</sup>

Die Erwähnung von Lévi-Strauss gibt Veranlassung, einen kurzen Blick auf die frankophone Sozialanthropologie zu werfen. Von Marcel Mauss, einem bedeutenden Vertreter dieser anthropologischen Richtung und Schwiegersohn des Soziologen Durkheim sowie nach dessen Tod Kopf der „Durkheimschule“ (vgl. Savramis 1977, 23), stammt der bekannte „*Essai sur le don*“, in dem Mauss die Gabe thematisiert, die auch in dieser Arbeit zur Sprache kommt (vgl. u.a. den Abschnitt „Genossenschaft und Herrschaft“). Als Einführung in das Werk von Marcel Mauss schreibt Claude Lévi-Strauss u.a. (zit. nach Krafft-Krivanec 2004, 13): „... nous répondons que cet effort pour comprendre la vie sociale comme un système de relations, qui anime l’*Essai sur le don*, Mauss se l’est explicitement assigné dès le début de sa carrière ...“.

Mit Blick auf den erwähnten Beitrag von Mauss berichtet Krafft-Krivanec (2004, 13): „Unter Berufung auf seine Analyse der Gabe und ihrer Wirkungen befassten sich – neben vielen anderen – Anthropologen wie Claude Lévi-Strauss und Maurice Godelier, aber auch der Philosoph und Soziologe Jean Baudrillard mit den Thesen, die Marcel Mauss bei der Schilderung des *potlatch*-Verhaltens nordamerikanischer Indianergruppen – als einer Extremform der Gabe von Geschenken – [...] formuliert“.

In diesem Zusammenhang betont Schulz-Nieswandt (2001, 101): „Anders als die Gabe, die horizontale Vergesellschaftung durch generalisierte Reziprozität ermöglicht [vgl. die Ausführungen über den „homo reciprocus“/„homo donans“ in dieser Arbeit, EK], haftet dem Potlatsch aber das Thema der Hierarchisierung [...] und somit zugleich das der politischen Organisationsbildung als Herrschaft an. Nach dieser Sicht muß argumentiert werden: Das Potlatsch-Phänomen ist ein Phänomen relativ kleiner Gruppen, deren Egalitätsgrad transformiert wird zu einer leicht stratifizierten Sozialstruktur, etwa die Herausbildung eines Big Man-Gebildes oder eines instabilen Häuptlingtums.“

Im Folgenden wird der Versuch einer Systematisierung von Kulturkonzepten und Kulturbegriffen in der Kulturanthropologie<sup>7</sup> unternommen. Nach einer Erörterung von anthropologisch orientierten Klassifikationen erfolgt neben der Berücksichtigung anthropologischer Forschungserkenntnisse die Einbeziehung soziologischer Perspektiven.

<sup>6</sup> Internet-Seite „Ethnologie“, 1 (Wikipedia). Stand: 12.10.2007.

<sup>7</sup> Vgl. Dormayer/Kettern 1997, 49 ff.

## 2.2.1 Klassifikationen mit anthropologischer Orientierung

Die Anthropologie hat die Menschheit zum Subjekt ihrer Forschung, aber anders als andere Wissenschaften vom Menschen, versucht sie ihr Objekt mittels unterschiedlichster Manifestationen zu erfassen.

Claude Lévi-Strauss<sup>8</sup>

Kroeber/Kluckhohn haben auf der Basis einer umfassenden Literaturanalyse<sup>9</sup> und unter vorwiegender Bezugnahme auf Konzepte der angloamerikanischen Kulturanthropologie rund 170 Definitionen des Begriffes Kultur angeführt, die sie bei Betonung des anthropologischen Aspektes unter Berücksichtigung gewisser Schwerpunkte gemäß Abb. 3 klassifizieren.

Wie die Autoren konzedieren, sind die Zuordnungen zu den jeweiligen Begriffsgruppen nicht unstrittig. Auch seien Überschneidungen unvermeidlich. Dennoch glauben sie einer solchen Klassifikation einen gewissen Nutzen abgewinnen zu können, da hierdurch Divergenzen, aber auch Gemeinsamkeiten sowie Verbindungen zwischen einzelnen Definitionsversuchen aufgezeigt würden. Die Ausführungen und Klassifikationen sind geeignet, einen Eindruck von der Komplexität des Kulturbegriffes zu vermitteln.

Anders geht Kluckhohn in einer Veröffentlichung vor, die er zusammen mit Kelly vorgestellt hat<sup>10</sup> und in der nach *deskriptiven* und *explikativen Kulturkonzeptionen* differenziert wird. Im Zentrum des deskriptiv ausgerichteten Verständnisses steht das, was von einer Kultur sicht-, fühl- und erfahrbar ist, mit anderen Worten: die Aufzählung und Beschreibung materieller und immaterieller kultureller Artefakte. Dagegen untersuchen die explikativen Ansätze die Werte, Grundüberzeugungen, Motiv- und Einstellungsmuster, die das menschliche Verhalten und Handeln bestimmen, sie fragen also nach dem normativen und geistigen Überbau, der die kulturellen Artefakte bedingt.

Ein ähnliches Konzept findet sich bei Osgood, der zwischen "*Perceptas*" und "*Konceptas*" einer Kultur unterscheidet<sup>11</sup>. Dabei versteht er unter "Perceptas" die empirisch konkret zu beobachtenden kulturellen Artefakte sowie wahrnehmbare soziale Verhaltensweisen, Gewohnheiten, Sitten und Rituale, was im Wesentlichen dem deskriptiven Kulturverständnis von Kluckhohn und Kelly entsprechen dürfte. Andererseits subsumiert er unter kulturellen "Konceptas" die Normen und Werte, die aus den beobachteten Gegebenheiten zu erschließen sind. Das wiederum entspricht der explikativen Konzeption von Kluckhohn und Kelly.

<sup>8</sup> Zit. nach Internet-Seite „Ethnologie“, 2 (Wikipedia). Stand: 12.10.2007.

<sup>9</sup> Vgl. Dormeyer/Kettern 1997, 54.

<sup>10</sup> Vgl. Dormeyer/Kettern 1997, 55.

<sup>11</sup> Vgl. Dormeyer/Kettern 1997, 55 f.

**Anthropologisch orientierte Kulturklassifikationen  
nach Kroeber/Kluckhohn**

Deskriptive Ansätze	Hierbei handelt es sich um die umfassendsten Definitionsversuche, bei denen Kultur als eine Gesamtheit begriffen wird, deren charakteristische Inhalte aufgezählt und beschrieben werden.
Historische Ansätze	In diesen Konzepten wird Kultur als von Generation zu Generation tradiert aufgefasst mit Blick auf die überlieferte Kultur als auch auf den Vorgang der Überlieferung.
Normative Ansätze	Der Fokus liegt hierbei auf der Untersuchung des normativen, handlungsregulierenden Charakters einer Kultur.
Psychologische Ansätze	Im Rahmen der psychologischen Konzepte wird Kultur als ein Muster besonderer Regelungen für Problemlösungen begriffen unter Hervorhebung des Lernaspekts, bezogen auf bestimmte kulturelle Gewohnheiten.
Strukturalistische Ansätze	Bei Definitionen dieser Art wird das Phänomen der Kultur auf ein höheres Abstraktionsniveau gehoben, was umfassendere Deutungsmöglichkeiten eröffnet.
Genetische Ansätze	Genetische Betrachtungen weisen eine starke Ähnlichkeit zu den historischen Ansätzen auf. Sie beziehen sich auf die Entwicklung einer Kultur, fragen nach den Ursachen für eine gewisse Entwicklung und richten ihr Augenmerk auch auf die Bedeutung kultureller Symbole.

Abb. 3

Anthropologisch orientierte Kulturklassifikationen nach Kroeber/Kluckhohn

Quelle: Eigene Darstellung, Inhalt: Vgl. Dormayer/Kettern 1997, 54.

Eine Verallgemeinerung der obigen Überlegungen führt zu zwei verschiedenen Zugängen zum Kulturbegriff und damit auch zur Erforschung von Kultur. Zum einen wird versucht, kulturelle Phänomene durch die Beschreibung materieller Kulturgegenstände und die Beobachtung sozialer Verhaltensweisen und Umgangsformen zu verstehen, zum andern erfolgt der Zugang erst durch die Normen, Werte und Überzeugungen, die die beobachteten Tatbestände und Gegebenheiten bestimmen. Abb. 4 fasst die obigen Ausführungen zusammen.

<b>Kultur</b>	
Deskriptive Ausrichtung – Perceptas im Sinne von Osgood	Explikative Ausrichtung – Konceptas im Sinne von Osgood
↓	↓
Beobachtbare Realität bezüglich bestimmten Verhaltens und gewisser Handlungen sowie deren Ergebnissen	Über die jeweiligen Ergebnisse zu erschließende Ursachen des Verhaltens bzw des Handelns
Werkzeuge, Architektur, besondere Gegenstände sowie Sitten, Gebräuche, Sprache, Strukturen, Institutionen usw.	Normen, Einstellungen, gemeinsam geteilte Werte, Überzeugungen etwa weltanschaulicher Art, Motivmuster usw.

Abb. 4  
Kulturkonzept nach Osgood  
Quelle: In Anlehnung an Dormayer/Kettern 1997, 56.

## 2.2.2 Kulturverständnis unter Einbeziehung soziologischer Perspektiven

Our notion of cultural organization is rooted in both anthropology and sociology.

Van Maanen/Barley<sup>12</sup>

Die anthropologischen Ansätze gehen nicht näher auf das Verhältnis von Kultur und Gesellschaft ein. Diesen Mangel versucht eine Systematisierung von Allaire/Firsirotu (vgl. 1984) zu beheben, die sich an eine Typologie von Keesing (vgl. 1974) anlehnt und neben anthropologischen Forschungserkenntnissen auch soziologische Perspektiven einbezieht (vgl. Abb. 5).

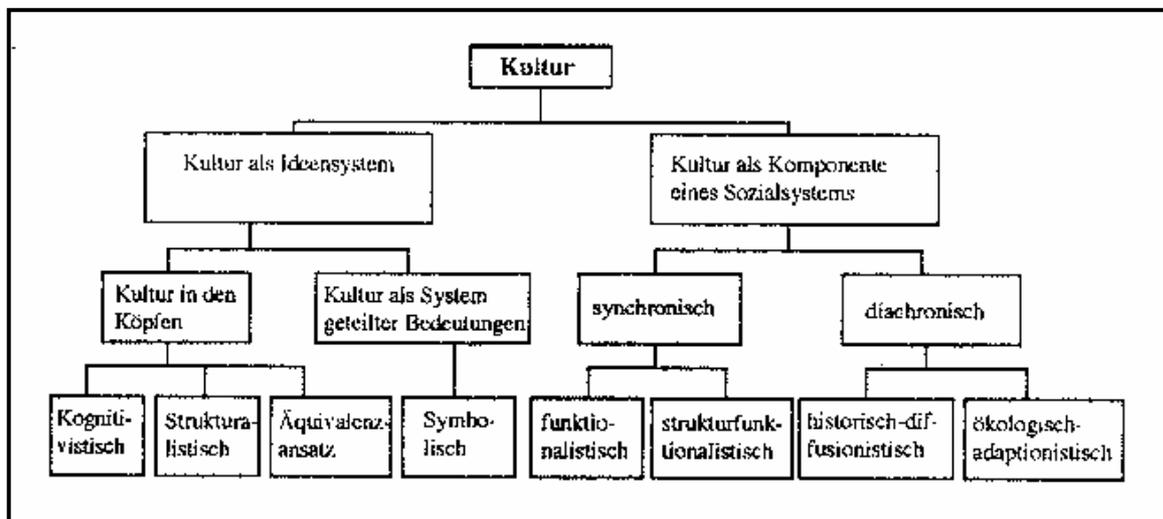


Abb. 5  
Kulturkonzepte nach Allaire/Firsirotu  
Quelle: Drepper 1992, 27.

Geht man mit Parsons davon aus, dass sich zwischen Kultur und Sozialsystem ein Unterschied konstruieren lässt<sup>13</sup>, und konzentriert man sich bei einer auf den Systemcharakter sozialer Verbände abstellenden *soziologischen Sichtweise* auf die *Untersuchung von Interaktionsprozessen und deren Resultaten*, während die *Kulturanthropologie* ihren Schwerpunkt auf *die dem sozialen menschlichen Handeln zugrunde liegenden Bedeutungs- und Sinnmuster* legt, so wird man bei dieser konzeptionellen Trennung von Kultur- und Sozialsystem ein Spannungsverhältnis zwischen diesen beiden Systemen nicht von vornherein ausschließen dürfen, sondern vielmehr annehmen müssen, dass sie sich nicht zwangsläufig in ein gesamtheitlich betrachtetes sozio-kulturelles System harmonisch einfügen werden.

Das Verständnis von Kultur als Ideensystem geht davon aus, dass die Begriffe Kultur und Sozialsystem unterschiedliche Bedeutungsinhalte implizieren. Innerhalb dieser

<sup>12</sup> Maanen Van/Barley 1985, 32.

<sup>13</sup> Die folgenden Überlegungen, insbesondere die Kurzbeschreibungen der einzelnen Schulen, greifen weitgehend auf den Beitrag von Dormayer/Kettern zurück. Vgl. Dormayer/Kettern 1997.

Betrachtungsperspektive unterscheiden Allaire/Firsirotu weiter zwischen Kultur als etwas, das als geistiges Konstrukt „in den Köpfen der Kulturmitglieder“ anzusiedeln ist (kognitivistischer Ansatz, strukturalistischer Ansatz, Äquivalenzansatz), und Kultur als System geteilter Bedeutungen (symbolischer Ansatz).

Der manchmal auch als „ethnographische Schule“ bezeichnete *kognitivistische Ansatz* fasst Kultur als ein System von Erkenntnissen, im Wege von Sozialisationsprozessen erlernte Normen persönlicher Realitätswahrnehmung, Regeln zur Bewertung bestimmter Realitätszustände sowie ganz allgemein als Handlungsvorschriften einer Gesellschaft auf. Kultur wird dabei nicht als ein Konglomerat konkreter sozialer Verhaltensweisen, sondern als ein Element der kognitiven Sphäre menschlicher Individuen begriffen. Es handelt sich hier um kognitive Gemeinsamkeiten, um kollektive Kognitionen.

Der *strukturalistische Ansatz* versteht Kultur als ein System gemeinsamer Symbole, die kumulierte Produkte des menschlichen Geistes sind. Bei der Kulturforschung handelt es sich um eine Reflexion unbewusster Prozesse, auf denen die kulturellen Konkretionen und Artefakte basieren. Grundsätzlich sind diese psychischen Strukturen und Prozesse des Unterbewusstseins bei allen Menschen in gleicher Weise vorzufinden, werden jedoch im Prozess der Kulturentwicklung in unterschiedliche kulturelle Manifestationen transformiert. Entsprechend konzentrieren sich die Forschungsbemühungen dieses Ansatzes auf die Untersuchung eben dieser allgemein gültigen Strukturen des menschlichen Geistes, die sich hinter den realen kulturellen Erscheinungsformen verbergen.

Beim *Äquivalenzansatz* wird Kultur als eine Ansammlung standardisierter kognitiver Prozesse begriffen, die bestimmte Realitätsdefinitionen und Erkenntnisse realer und sozialer Zusammenhänge reflektieren. Funktion der Kultur ist es insbesondere, einen allgemeinen Bezugsrahmen zur Vorhersage des individuellen Verhaltens in sozialen Interaktionen zu schaffen.

Unter der Rubrik „Kultur als System geteilter Bedeutungsinhalte“ findet sich der *symbolische Ansatz*, der auf die semiotische Ebene abhebt; hiernach wird Kultur als Summe der geistigen Produkte begriffen, die in signifikanten Symbolen repräsentiert werden.

Neben die Auffassung von „Kultur als Ideensystem“ tritt ein Verständnis von „Kultur als integriertem Bestandteil eines soziokulturellen Systems“. Hier lassen sich zunächst eine synchronische und eine diachronische Ausrichtung sowie im Rahmen dieser Grundaussrichtungen weitere Untergliederungen vornehmen.

Innerhalb der synchronischen Konzeptualisierung begegnet man einmal dem *funktionalistischen Ansatz*, demzufolge kulturelle Phänomene primär aus ihrer Instrumentalität heraus interpretiert werden und der Kultur als einen funktionalen Apparat zur besseren Bewältigung von Daseinsproblemen auffasst. Zum andern wird unter dieser Rubrik der *struktur-funktionalistische Ansatz* aufgeführt, der gewisse Struktur- und Gleichgewichtsmechanismen beinhaltet, denen die Aufgabe der Aufrechterhaltung eines Gleichgewichtszustandes mit der physisch-materiellen Lebensumwelt zukommt.

Von den zwei im Rahmen der diachronischen Ausrichtung vorgestellten Konzepten begreift der *historisch-diffusionistische Ansatz* Kultur als ein Gefüge von Konfigurationsmustern und Formen menschlichen Zusammenlebens, die aus historischen Bedingungen heraus erklärt und interpretiert werden. Akkulturation und Assimilation, d.h. Anpassung des Sozialsystems an die Kultur und umgekehrt, sind Schlüsselbegriffe, die in diesem Zusammenhang thematisiert

werden. Der andere der hier genannten Varianten, der *ökologisch-adaptionistische Ansatz*, betont die Bedeutung der Umwelt im Kulturentwicklungsprozess, wonach Kultur erst in der aktiven Auseinandersetzung mit der natürlichen Umwelt entsteht.

Lässt man die skizzierten Konzepte noch einmal in umgekehrter Reifenfolge (d.h. beginnend mit den älteren „Sociocultural-System“-Schulen) Revue passieren und legt dabei den Fokus auf die synchronischen Ausrichtungen (vgl. zu den folgenden Zuordnungen u.a. Allaire/Firsirotu 1984, 196), so ragen aus der Reihe bedeutender Kulturanthropologen die Namen *Malinowski* im Zusammenhang mit der funktionalistischen Konzeption sowie *Radcliffe-Brown* in Bezug auf die struktur-funktionalistische Variante heraus.

Folgt man ferner Keesing (vgl. 1974, 77-81), der sich im Bereich der „ideational theories of culture“ auf die drei Richtungen „cultures as cognitive systems“, „cultures as symbolic systems“ und „cultures as structural systems“ konzentriert, so stößt man auf Namen wie *Goodenough* als prominenten Vertreter der kognitiven Variante, *Geertz* im Zusammenhang mit dem symbolischen Ansatz sowie *Lévi-Strauss* in Bezug auf das strukturalistische Konzept. An dieser Stelle sei betont, dass es sich bei den genannten Vertretern der jeweiligen Schulen natürlich um eine *Auswahl*, wenngleich um eine *typische Auswahl* namhafter Kulturanthropologen handelt.

Die oben beschriebene Dichotomie findet sich bei der Übernahme des Kulturbegriffs aus der Kulturanthropologie in Konzepte der Organisationskultur wieder, wie unter dem nun folgenden Punkt „Unternehmens-/Organisationskultur“ näher erläutert wird.

## 2.3 Unternehmens-/Organisationskultur

Es gibt, um mit F. Th. Vischer zu reden, auch auf unserem Gebiete "Stoffhuber" und "Sinnhuber". Der tatsächengierige Schlund der ersteren ist nur durch Aktenmaterial, statistische Folianten und Enqueten zu stopfen, für die Feinheit des neuen Gedankens ist er unempfindlich. Die Gourmandise der letzteren verdirbt sich den Geschmack an den Tatsachen durch immer neue Gedankendestillate.

Max Weber<sup>14</sup>

### 2.3.1 Übertragung des kulturen-anthropologischen Kulturbegriffs auf Organisationen

Der für Volksgruppen entwickelte Kulturbegriff wird von der Organisationskultur-forschung auf Organisationen übertragen; dahinter steht die Vorstellung, dass jede Organisation für sich eine besondere Kultur entwickelt mit spezifischen und unverwechselbaren Orientierungsmustern, die das Verhalten der Mitglieder beeinflussen und auf nachhaltige Weise nach innen und außen prägen (vgl. Schreyögg 1992, Sp. 1525). In dieser Arbeit werden die Begriffe Organisationskultur, Unternehmenskultur, Unternehmungskultur und Firmenkultur synonym verwandt.<sup>15</sup>

Nach P. Ulrich (1993, Sp. 4352) lässt sich die Unternehmenskultur umschreiben „als die Gesamtheit der in der Unternehmung bewußt oder unbewußt kultivierten, symbolisch oder sprachlich tradierten Wertüberzeugungen, Denkmuster und Verhaltensnormen, die sich im Laufe des erfahrungsreichen Umgangs mit den Anforderungen der unternehmerischen Existenz- und Erfolgssicherung nach außen sowie der Sozialintegration nach innen entwickelt und bewährt haben und die deshalb den Unternehmensangehörigen als gültige Formen des Wahrnehmens, Denkens, Urteilens, Sprechens und Verhaltens vermittelt werden“.

Sieht man von wenigen Vorläufern ab, so ist der Begriff der Unternehmenskultur seit Anfang der 80er Jahre des vergangenen Jahrhunderts verstärkt in das Zentrum des Interesses geraten, was als Ausdruck einer gewissen Verunsicherung bezüglich bisher bewährter Denkmuster in Praxis und Theorie des Managements aufgefasst werden kann (vgl. P. Ulrich 1993, Sp. 4352).

Ebers referiert Gedanken Odo Marquards aus dem Jahre 1982 und schreibt (Ebers 1985, 11 f.): „Wenn die 'stoffhubende' Organisationsforschung der sechziger und siebziger Jahre [des vergangenen Jahrhunderts, EK] die Neutralisierung der 'folkloristischen' Managementphilosophien durch akribische, empirisch-quantitative Analyse sein wollte, so ist die Organisationskultur-forschung auch als Rache der neutralisierten, sinnstiftenden Managementphilosophien an dieser Neutralisierung zu verstehen.“

<sup>14</sup> Zit. nach Ebers 1985, 7.

<sup>15</sup> Vgl. Heinen/Dill 1986, 202 und Ulrich 1993, Sp. 4352. Anders dagegen Scholz 1988, 244. Nach Scholz ist die Unternehmenskultur ein Teil der Organisationskultur. Unter Organisationskultur als Oberbegriff subsumiert Scholz neben der Unternehmenskultur die Kultur öffentlicher Verwaltungen, die Universitätskultur, Vereinskultur und Krankenhauskultur.

Zur Organisationsforschung der 60er und 70er Jahre des vorigen Jahrhunderts bemerkt Ebers (1985, 9): „Die Grundüberzeugungen, durch die sich das Forschungsprogramm, dessen Variante u.a. die Kontingenzforschung ist, charakterisieren läßt, entsprangen der Unzufriedenheit mit der Organisations- und Managementlehre, wie sie bis Mitte der fünfziger Jahre vorherrschend war: es wurden Organisationsprinzipien entwickelt, für die Allgemeingültigkeit beansprucht wurde und die den 'one best way' des Organisierens weisen sollten, es wurden Rezepte für gutes Organisieren angeboten, deren einzige Rechtfertigung oft in der Reputation ihres Autors und seiner persönlichen Erfahrung lag.“

„Die Methode“, so Ebers (1985, 9 f.), „die 'Folklore' zu überwinden und der Management- und Organisationslehre Wissenschaftlichkeit zu sichern, bestand nun darin, ihren Aussagen durch empirische Forschung eine breitere Erfahrungsbasis und durch Quantifizierung größere Genauigkeit zu geben. Dieser Trend einte den 'main stream' der Organisationsforschung der sechziger und siebziger Jahre [des vorigen Jahrhunderts, EK] [...]. Unzweifelhaft wurde durch diese neue Art der Forschung die Überprüfbarkeit und Genauigkeit der Aussagen der Organisationsforschung verbessert. Was bei der einsetzenden 'Stoffhuberei' jedoch (bewußt) unter den Tisch fiel, waren Aussagen über die jeweiligen Besonderheiten der untersuchten Einzelfälle und über die internen Prozesse, durch die es zu den in den empirischen Studien gefundenen (Un-)Regelmäßigkeiten von Kontext- und Organisationsstrukturvariablen kam.“

Charakteristisch für die in den 1980er Jahren erfolgte Entwicklung hin zur Organisationskulturforschung ist (Ebers 1985, 11) „die Rückwendung zu den 'sinnfälligen' Gehalten organisatorischer Praxis, zur 'Managementphilosophie', die früher schon die 'Folkloristen' der Management- und Organisationslehre in ihren Arbeiten betont hatten und die die Kontingenzforschung überwinden wollte. Nach einer Zeit der 'Stoffhuberei' scheint das Pendel des Forschungsinteresses zurückzuschwingen, scheinen 'Sinnhuber' sich nun wieder im Aufwind zu befinden.“

Im Anschluss an Kasper muss es auf Basis des Organisationskulturkonzeptes zentrales Anliegen der Organisationsforschung sein (Kasper 1987, 67), „das Sinnsystem (= Kultur) von Organisationen zu entschlüsseln. Denn das Sinnsystem stellt den Schlüssel für das Verständnis und für die Erklärung des Verhaltens und Handelns der Organisationsmitglieder dar.“

Ebers fasst die Kritik am Forschungsprogramm der 60er und 70er Jahre des vergangenen Jahrhunderts wie folgt zusammen (Ebers 1985, 97): „Gemäß dem 'social factist' Forschungsprogramm sollen sich Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Struktur von Organisationen und dem Verhalten ihrer Mitglieder durch die Wirkung unabhängiger Umweltfaktoren erklären lassen. Die Forschung stützt sich dabei empirisch auf großzahlige Vergleiche und methodisch primär auf Befragungen. Erklärungsmuster, Konzept und Methode dieses die Organisationsforschung lange Zeit dominierenden Forschungsprogramms werden jedoch kritisiert, indem auf unbefriedigende empirische Ergebnisse und problematische theoretische Annahmen hingewiesen wird. Die Organisationskulturforschung nimmt diese Kritik auf und stützt damit ihren Anspruch, das bislang dominierende Forschungsprogramm ablösen zu wollen.“

Boschert (vgl. 1996, 54) thematisiert die sich ab Ende der 1970er Jahre formierende Kritik am damals herrschenden Forschungsansatz auf theoretischer und methodologischer Ebene und betont mit Blick auf die neunstufige Skala der Systemkomplexität von Boulding (Boschert 1996, 54), „daß die Perspektive des offenen Systems Erklärungsansätze lediglich bis zur vierten Stufe der Skala[...] zu geben vermag. Organisierte Sozialsysteme dagegen zählen

aufgrund ihres Komplexitätsgrades zur Stufe acht dieser Skala[...] Im Gegensatz zum Individuum, das, als System auf der siebten Komplexitätsstufe angesiedelt, sich vor allem durch das Bewußtsein seiner selbst auszeichnet, wird als entscheidendes Merkmal organisierter Sozialsysteme darüber hinaus die Entwicklung von den Mitgliedern gemeinsam geteilter Systeme von Bedeutungszuweisungen und gemeinsamer Definitionen dessen, was als Realität anzusehen ist, gesehen.“ Da solche Fragestellungen Gegenstand der Organisationsforschung sind, muss diese (Boschert 1996, 54) „über das bis dato verwendete Modell der Organisation als offenes System hinausgehen[...]“

Hierzu Pondy/Mitroff in ihrem Artikel „Beyond Open System Models of Organization“ (Pondy/Mitroff 1979, 9): „All human organizations are level 8 phenomena, but our conceptual models of them (with minor exceptions) are fixated at level 4, and our formal models and data collection efforts are rooted at levels 1 and 2.“

Mit Fankhauser (1996, 74) ist festzustellen, „dass alle systemtheoretischen Ansätze, die sich mit Fragen wie ‚Woraus besteht das System?‘ und ‚Wie funktioniert das System?‘ auseinander setzen, dem ‚social fact paradigm‘ [manchmal auch (siehe oben) als social factist paradigm bezeichnet, EK] zugeordnet werden können.“

Fankhauser (vgl. 1996, 73) unterscheidet in der neunstufigen Skala nach Boulding eine *physikalisch-materielle Ebene* (Woraus besteht das System?), die die Stufen 1-3 mit den Metaphern „Atom, Molekül“ (Stufe 1), „physikalische Reaktion“ (Stufe 2) und „Thermostat“ (Stufe 3) umfasst, sodann eine *biologisch-funktionelle Ebene* (Wie funktioniert das System?), wo die Stufen 4-6 angesiedelt sind mit den Metaphern „Zelle“ als offenes System (Stufe 4), „Pflanze“ (Stufe 5) und „Nervensystem“ (Stufe 6), schließlich gefolgt von einer *sozialen oder Sinnebene* (Welchen Sinn produziert das System?) mit den Metaphern „Mensch“ (Stufe 7), „Gruppe“ (Stufe 8, Entsprechung im Organisationsbereich: Organisationskultur) sowie „Weltall“ (Stufe 9).

In seinem Artikel „General Systems Theory – The Skeleton of Science“ führt Boulding (1956, 203) aus: „The fourth level is that of the ‚open system‘, or self-maintaining structure. This is the level at which life begins to differentiate itself from not-life: it might be called the level of the *cell*.“ „[Scale 4, EK] is“, so Daft (1980, 627), „characterized by throughput (input, transformation, output). [...] Organization models at this scale would include output and performance relationships[...]“

„[Scale 8, EK] level pertains“ laut Daft (1980, 628) „to human beings in groups and to the unique qualities that emerge only in group settings. Value systems, religion, morals, art and music, shared symbols, and other collective manifestations of complex human emotion appear here.“

Neben Anknüpfungspunkten aus der *Organisationstheorie* gab es auch solche aus anderen Disziplinen, beispielsweise aus der individuellen Verhaltensforschung. (Zu den Anknüpfungspunkten in den Bereichen Organisationstheorie, individuelle Verhaltensforschung und Strategisches Management vgl. Scholz 1988, 245 ff.) Die *individuelle Verhaltensforschung*, die im deutschen Sprachraum etwa mit Personalwirtschaftslehre und im amerikanischen Raum mit „organizational behavior“ umschrieben werden kann, brachte verschiedene Führungs- und Motivationstheorien hervor.

Dabei sollte durch Eingriffe in die menschliche Bedürfnisstruktur, die mit Hilfe entsprechender Ansätze thematisiert wurde, die Unternehmensleitung befähigt werden,

persönliches Verhalten so zu beeinflussen, dass die jeweiligen individuellen Ziele die Ziele der Organisation unterstützten. Anfang der 1980er Jahre verbreitete sich indessen immer mehr das Gefühl, trotz vorliegender Strategievorschläge allenfalls die Oberfläche individuellen Verhaltens erforscht zu haben, und auch auf dem Gebiet der Führungstheorien fehlte es an weiterführenden Konzepten.

Des Weiteren ist in diesem Zusammenhang der Bereich des Strategischen Managements zu nennen. Das *Strategische Management* war Ende der 1970er Jahre bestrebt, zu quantitativ fundierten Entscheidungen zu gelangen, und zwar mit Hilfe von formalen Planungssystemen und formalisierten Planungshilfen. Dabei wurde der Anteil nichtmessbarer Variablen auf ein Minimum abgesenkt, und an die Stelle eines gewissen Umfangs von Intuition trat ein neues Scientific Management.

Die empirische Forschung auf diesem Gebiet beschäftigte sich mit dem Nachweis von Effektivität und Effizienz dieser Planungssysteme und -hilfen oder mit der Begründung unternehmerischen Erfolges oder Misserfolges auf Grund quantitativ erfassbarer Entscheidungsgrößen. Zu Beginn der 1980er Jahre trat jedoch eine gewisse Ernüchterung ein. Die Erwartungen, auf diesem Gebiet ausschließlich unter Zugrundelegung numerischer Entscheidungskriterien zu brauchbaren Aussagen zu kommen und Unternehmen sowie die in Frage kommenden Märkte mit Hilfe quantifizierbarer Modelle ausreichend abzubilden, wurden enttäuscht. Zu groß war der Anteil solcher Komponenten, die irrtümlich oder bewusst aus dem Entscheidungsprozess ausgeklammert wurden und unberücksichtigt blieben.

In den drei genannten Bereichen (Organisationstheorie, individuelle Verhaltensforschung, Strategisches Management) gab es Ende der 70er/Anfang der 80er Jahre des vergangenen Jahrhunderts Probleme und Stagnationserscheinungen, sodass man sich verstärkt dem Konzept der Organisationskultur zuwandte, zumal alle drei Forschungsrichtungen Anknüpfungspunkte zu diesem Konzept zu entdecken glaubten.

Zur Motivlage der Manager greifen Prätorius und Tiebler Überlegungen Sandners aus dem Jahre 1988 auf und schreiben (Prätorius/Tiebler 1990, 25): „Eine erste Entwicklungslinie geht von der sich verschlechternden internationalen Wettbewerbssituation US-amerikanischer Unternehmen gegen Ende der siebziger Jahre [des vorigen Jahrhunderts, EK] aus. Die Suche nach den Gründen der wirtschaftlichen Überlegenheit vor allem japanischer Unternehmen, deren Arbeitsproduktivität zu jener Zeit als unerreicht galt, mündete zunächst in der sog. 'Japan-Welle'. Infolge der Suche nach den typischen Merkmalen erfolgreicher Unternehmen stießen die angewandte Universitätsforschung sowie Unternehmensberater auf ein Bündel von Ursachen, sogenannter 'weicher Faktoren', das zunächst eher noch unscharf als Unternehmenskultur bezeichnet wurde [...].“

Nach Ebers (1991, 43) wurde der Aufschwung des Organisationskultur-Themas „getragen vom sich gegenseitig stimulierenden Interesse der Manager und dem der Wissenschaftler, wobei Unternehmensberater, als Mittler zwischen diesen Gruppen, eine in diesem Forschungsgebiet nicht zu übersehende Rolle spielten. Das Gemeinsame der ansonsten unterschiedlichen Motivlagen ist, daß sich der Aufschwung des Themas, sowohl in der Wissenschaft als auch in der organisatorischen Praxis, einerseits aus den Problemen und teilweise enttäuschenden Resultaten überkommener Konzepte und Denkweisen und andererseits aus der Hoffnung speiste, daß das Konzept ‚Organisationskultur‘ einen erfolversprechenden Ausweg aus dieser Lage biete.“

### 2.3.2 Unternehmens-/Organisationskultur aus historischer Perspektive

Der Gegenstand der Unternehmenskultur wird nur dann als neu empfunden, wenn er aus der klassischen betriebswirtschaftlichen Perspektive betrachtet wird.

F. Malik<sup>16</sup>

<b>Bedeutende Autoren, die den Anstoß zur Entwicklung des Organisationskultur-Konzeptes gaben, mit ihren Werken</b>		
<b>Autoren</b>	<b>Veröffentlichung</b>	<b>Erscheinungsort/ -jahr</b>
William G. Ouchi	Theory Z How American Business Can Meet the Japanese Challenge	Reading Mass. 1981
Richard T. Pascale/ Anthony G. Athos	The Art of Japanese Management, Applications for American Executives	New York 1981
Terrence E. Deal/ Allen A. Kennedy	Corporate Cultures, Rites and Rituals of Corporate Life	Reading Mass. 1982
Thomas J. Peters/ Robert H. Waterman	In Search of Excellence, Lessons from America's Best-Run Companies	New York 1982

Abb. 6  
Anstoß zur Entwicklung des Organisationskultur-Konzeptes  
Quelle: Eigene Darstellung, Inhalt: Vgl. Dülfer 1991, 9.

Mit Blick auf die obige Feststellung Maliks betont Lutz von Rosenstiel (1993, 8): „Es kann keine Frage sein, die ‚Unternehmenskultur‘ hat in Wissenschaft und Praxis Konjunktur. Bücher von Wissenschaftlern [...] und Praktikern, von nachdenklichen Theoretikern und handlungsorientierten Unternehmensberatern erscheinen in rascher Folge auf dem kaum noch zu übersehenden Büchermarkt. Übereinstimmend wird die Auffassung geäußert, daß die Kultur eine[r] Unternehm[ung] wesentlich für ihren Erfolg ist. Das sind – zumindest für die Betriebswirtschaftslehre – neue

Töne, denn es wurden – denkt man an klassische Werke dieses Faches [...] – meist ganz andere Faktoren für den Erfolg verantwortlich gemacht. Perspektiven haben sich offensichtlich gewandelt.“

Von Rosenstiel (1993, 8 f.) erinnert an Max Weber: „Sein Konzept der zweckrational konzipierten Organisation prägte – vermittelt und weitergegeben über eine Vielzahl von Büchern von ganz verschiedenen Organisationswissenschaften – das Grundverständnis der Unternehmung in Wissenschaft und Praxis über Jahrzehnte. Unternehmen scheinen demnach als zweckrational konzipierte Organisationen, die bewußt und geplant bei Berücksichtigung der Kriterien von Wirtschaftlichkeit Menschen und Mittel so einsetzen, daß die klar definierten Ziele der Unternehmung in wirtschaftlicher Weise erreicht werden. Der Auftrag an anwendungsbezogene Organisationswissenschaften bestand implizit oder explizit darin, das optimale ‚Wie‘ des Einsatzes der Mittel und Menschen zu erkunden. Zwar war nicht unbekannt, daß Menschen sich gelegentlich in diesem Sinne nicht instrumentieren lassen [...]. Es wurde beschrieben, daß sich zwischen ihnen dort von Liebe und Haß bestimmte Beziehungen bilden, wo derartiges im Plan nicht vorgesehen ist. [...] Aber all diese ‚irrationalen‘ Verhaltensweisen wurden in den klassischen Lehrbüchern der

<sup>16</sup> Zit. nach Schmidt 1995, 5.

Betriebswirtschaftslehre bestenfalls als Marginalien oder in Fußnoten erwähnt, als skurrile, anekdotische oder doch bestenfalls irritierende Randerscheinungen abgetan, denen in keiner Weise der Rang gebührte, das Konzept der zweckrational konzipierten Organisation [...] zu gefährden.“

Hierzu Lattmann (1990, 339, im Original kursiv): „Die wissenschaftliche Betrachtung der Unternehmung richtete sich zuerst auf die durch die Maßnahmen ihrer Leitung geschaffenen Merkmale ihrer Ausformung. In der Folge wurden Vorgänge in ihr erkannt, die ungeplant und teils planwidrig in ihrem sozialen System entstanden. Seit den achtziger Jahren [des vergangenen Jahrhunderts, EK] finden jene unter diesen eine besondere Beachtung, deren Zusammenhang als Unternehmungskultur bezeichnet wird.“

„Als Geburtsjahr des Kulturansatzes in der Organisationsforschung gilt im allgemeinen 1979, in welchem Pettigrews Artikel ‚On Studying Organizational Cultures‘ in ‚Administrative Science Quarterly‘ erschien.“ (Helmers 1993, 152) In dieser Abhandlung bemerkt Pettigrew (1979, 570): „This paper offers a brief and necessarily speculative look at some of the concepts and processes associated with the creation of organizational cultures and, therefore, with the birth of organizations.“ Alvesson (2003, 6) schreibt: „Studies on organizational culture had been conducted since the 1940s but they were sparse and scattered until the ‚corporate-culture boom‘ of the early 1980s.“ Dülfer (vgl. 1991, 8 ff.), der von einer ähnlichen Zeitvorstellung wie Helmers und Alvesson ausgeht, unterscheidet bezüglich der Unternehmens- bzw. Organisationskultur *drei* literarische Diskussionsrunden:

Die *erste* Runde begann Anfang der 80er Jahre des vergangenen Jahrhunderts; Anlass war der Leistungsvorsprung japanischer Unternehmen im Vergleich zu ihren US-amerikanischen Konkurrenten. Umstände, Probleme und präsentierte Lösungsansätze waren dem deutschen Leser kaum zugänglich. Aus dieser ersten Diskussionsrunde seien besonders die Autoren von vier Veröffentlichungen erwähnt, die inhaltlich den Anstoß zur Entwicklung des Organisationskultur-Konzeptes gaben (vgl. Abb. 6).

Ouchi weist 1981 darauf hin, „daß in der japanischen Unternehmenskultur insbesondere Gruppenverhalten und Gruppeneffekte die Funktionsfähigkeit und Wirtschaftlichkeit des Systems beeinflussen. Im Hintergrund stehen Werte, die für die Kontrolle individueller Handlungen und deren Koordination sorgen. Dazu gehören kollektive Verantwortung und ganzheitliche Berücksichtigung des Menschen: Vertrauen, Feinfühligkeit und Intimität.“ (Hobbensiefken 1990, 7)

Auch die ebenfalls 1981 erschienene Schrift von Pascale/Athos ‚The Art of Japanese Management, Applications for American Executives‘ basiert auf einem interkulturellen Vergleich. Der Kulturbegriff wird hier erstmals auf die Mikroebene der Unternehmung projiziert, indem die amerikanische Unternehmung in ihrem gesellschaftlichen Umfeld analysiert und von daher der Begriff der Organisationskultur als einer Subkultur entwickelt wird (vgl. Dülfer 1991, 10).

Die Autoren stützen sich dabei auf das sogenannte 7S-Modell (vgl. Dülfer 1991, 10), das in Zusammenarbeit mit der Beratungsfirma McKinsey entwickelt wurde und zwischen „harten“ und „weichen“ Management-Instrumenten unterscheidet; sie kommen zu dem Ergebnis, dass in den US-amerikanischen Unternehmungen die „harten“ Instrumente verstärkt zum Einsatz kommen, während sich die japanischen Konkurrenten besonders den „weichen“ Instrumenten verpflichtet fühlen.

Auch das Autorenteam Deal/Kennedy (zu „Deal/Kennedy“ vgl. u.a. Dülfer 1991, 10 f.) geht noch von den wirtschaftlichen Erfolgen der japanischen Firmen aus, entwickelt aber seine Vorstellung von „Corporate Culture“ vollständig für die Mikroebene der Unternehmung. Deal/Kennedy entwerfen eine Typologie von Unternehmenskulturen, die sich sowohl am Risikograd der unternehmerischen Aktivitäten wie auch am Informationsrückfluss über den Erfolg der gewählten Strategie orientiert. Wichtige Elemente sind Werte, Helden, Rituale und symbolische Handlungen.

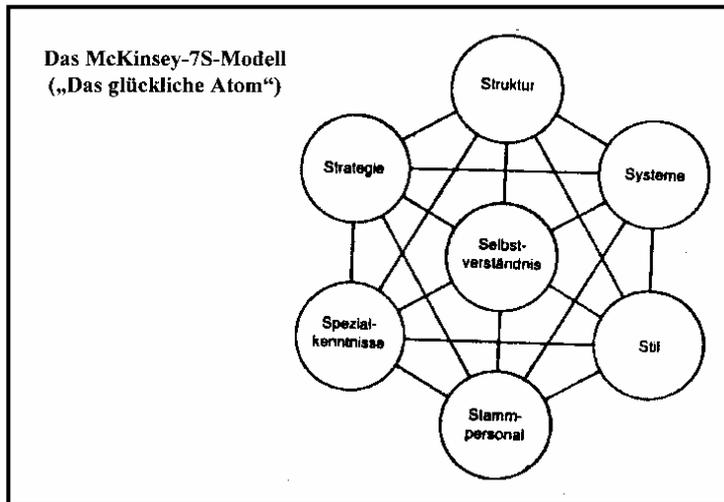


Abb. 7  
„Das glückliche Atom“  
Quelle: In Anlehnung an Peters/Waterman 1994, 32.

„Die Entwicklung von der makro-kulturvergleichenden Analyse zur Praxeologie der Mikro-Kulturgestaltung findet“ Dülfer (1991, 11) zufolge „ihren Abschluß durch die Veröffentlichung von Peters/Waterman. Sie nehmen gar nicht mehr erst auf die japanischen Erfolge Bezug, sondern gehen gleich von dem (von Ouchi zuerst erläuterten) Gedanken aus, daß die Kombination bestimmter Grundsätze und Verhaltensweisen über den Organisationserfolg entscheidet. Anstelle des bei ihren Vorläufern noch erkennbaren defensiv-exkulpativen Tenors vertreten sie einen bewußt

offensiv-optimistischen Ansatz.“

„Gegenstand der empirischen Studie von Peters und Waterman sind“ nach Frese (1985, 5) „62 nordamerikanische Unternehmungen aus verschiedenen Branchen, die in Fachkreisen als erfolgreich galten. Nach diversen Kriterien wurden auf der Grundlage von umfassenden Dokumentenanalysen und Expertenbefragungen die Unternehmungen in 43 ‚sehr erfolgreiche‘ und 19 ‚weniger erfolgreiche‘ aufgeteilt. Mit 21 der erfolgreichen Unternehmungen wurden eingehende und mit 22 weniger intensive Interviews geführt. Sehr gründliche Gespräche fanden außerdem mit 12 der nicht berücksichtigten ‚weniger erfolgreichen‘ Unternehmungen statt, die das Auswahlkriterium knapp verfehlt hatten.“

Frese zufolge unterziehen Peters und Waterman die Schwachstellen der Großunternehmung einer Analyse (Frese 1985, 5): „Ihre zahlreichen Einzelthesen lassen sich zu Aussagen über drei zentrale, die Effizienz behindernde Fehlentwicklungen zusammenfassen: 1. In der Großunternehmung besteht die Tendenz, einseitig die Rationalitätsperspektive zu verfolgen. 2. Großunternehmungen tendieren zu bürokratischen Strukturen. 3. Die individuelle Mitarbeitermotivation wird in der Großunternehmung vernachlässigt. Die erfolgreichen Unternehmungen haben nach Peters und Waterman diese Schwachstellen erkannt und durch die Entwicklung leistungsfähiger Managementsysteme und -strukturen beseitigt.“

Das von den Autoren vorgestellte „McKinsey-7S-Modell“ (vgl. Abb. 7) knüpft mit geringfügigen, formalen Änderungen an das von Pascale/Athos erläuterte 7S-Modell an. Hierzu bemerkt Krüger (1989, 13): „In einprägsamer graphischer Entsprechung ergibt sich daraus das *Atommodell*, das sogar zum Firmenlogo von McKinsey avancierte. Der

Mittelpunkt des Modells, der ‚Atomkern‘, besteht aus dem Selbstverständnis („shared values“), also der Philosophie und Kultur des Unternehmens.“ Inzwischen (vgl. Peters/Waterman 1994, 33) habe das Modell, das „Kollegen das ‚glückliche Atom‘ getauft haben“, offenbar auf der ganzen Welt „Anklang gefunden als sinnvoller Rahmen für das Durchdenken von Organisationsproblemen“.

Neuberger/Kompa (1987, 10) führen in diesem Zusammenhang aus: „Peters und Waterman übernehmen das von der Beratungsfirma McKinsey entwickelte 7-S-Modell, das die Kernidee der neuen Managementlehre auf einen einfachen Nenner bringt. Das Modell faßt 7 Faktoren zusammen, die als Bedingungen für Unternehmenserfolg zu sehen sind. Im Zentrum befinden sich die übergeordneten Unternehmensziele, der Kern der unverwechselbaren Firmenkultur. Die Ziele prägen die anderen ‚harten‘ und ‚weichen‘ Faktoren und werden von ihnen geprägt. Die drei ‚harten‘ der sieben Faktoren sollen für das *amerikanische* Management typisch sein: Structure, Strategies, Systems. Die *Japaner* dagegen bauen mehr auf die drei weichen Faktoren Staffing, Skills, Style“.

Dabei lassen sich die weichen Faktoren (vgl. Neuberger/Kompa 1987, 11) dadurch charakterisieren, dass sie quantitativ nicht erfassbar, technologisch nicht machbar und rational nicht völlig aufzuklären sind. „Die allzuoft vernachlässigten weichen Faktoren sind für die Kultur-Diagnose und Kultur-Gestaltung unverzichtbar [...] Nicht die rationalen Pläne und Strategien, die ausgeklügelten technischen Systeme und die differenzierten Strukturen sind es, die ein Unternehmen groß werden lassen, sondern das Unwägbar, Irrationale, Kreative, Spontane, Dynamische, Menschliche – kurz: die spezifische und ausgeprägte *Kultur* des Unternehmens.“ (Neuberger/Kompa 1987, 11 f.)

Neuberger/Kompa (1987, 12) fragen: „Warum sind die Bestseller der 80er Jahre begehrt als irgendein anderes Managementbuch zuvor?“ und geben die Antwort (1987, 12): „Sie strahlen ungebrochenen Optimismus aus. Im Zeitalter der Reaganomics („angebotsorientierte Wirtschaft“) sprechen sie nach einem Jahrzehnt wirtschafts-, innen- und weltpolitischen Siechtums das wiedererwachte Vertrauen in Amerikas Wirtschaftskraft an. [...]

Zudem besitzen diese Bestseller ohne Zweifel einen hohen Unterhaltungswert: sie sind gespickt mit Namen von Managern und Unternehmen, die jeder kennt, mit drastischen Beispielen, wodurch der komplexe Sachverhalt auf den markanten Punkt hin reduziert wird, und mit Geschichten aus dem Nähkästchen, die dem Leser das Gefühl vermitteln, intensiven Einblick in die entrückten Schaltzentralen der Macht marktbeherrschender Unternehmen zu bekommen.

Beliebt sind die Bestseller auch, weil sie [...] sehr rasch zur Sache kommen: klare Regeln, unkomplizierte Führungshilfen, demonstrative Fallbeispiele sind bewährte Erfolgsrezepte.“

Charakteristisch für die *zweite* Diskussionsrunde war nach Dülfer (vgl. 1991, 12) die Rezeption des Organisationskultur-Konzeptes im deutschsprachigen Raum. Wenngleich der zur Debatte stehende Themenkomplex bereits vorher in einigen Beiträgen behandelt wurde, so wurden die oben genannten amerikanischen Pionierarbeiten doch nicht vor 1983 rezipiert. Erwähnt (vgl. Dülfer 1991, 12) seien erste Veröffentlichungen von Bleicher (1983), Matenaar (1983), Krulis-Randa (1984) und Pümpin (1984).

Besonders die Unternehmensberater griffen die aus Amerika kommenden Gedanken schnell auf und machten sie zur Basis eigener Beratungsprogramme im Rahmen der Unternehmens- bzw. Organisationskultur, wobei der große Durchbruch jedoch erst ab 1985 erfolgte, und zwar

nach Übersetzung der oben zitierten Publikation „In Search of Excellence, Lessons from America’s Best-Run Companies“ von Peters/Waterman, veröffentlicht unter dem deutschen Titel „Auf der Suche nach Spitzenleistungen – was man von den bestgeführten US-Unternehmen lernen kann“.<sup>17</sup>

Was die weitere Entwicklung anbelangt, so bemerkt Krell in ihrem Artikel „Neue Kochbücher, Alte Rezepte. „Unternehmenskultur“ in den 90er Jahren“ (Krell 1995, 248): „Wer bereits Peters und Waterman, Pascale und Athos, Kobi und Wüthrich oder andere pragmatische Klassiker im Schrank stehen hat, für den oder die hält sich der Erkenntniszuwachs in Grenzen. Die Rezepte und die Zutaten sind im wesentlichen gleich geblieben. Insofern lohnt sich die Anschaffung neuer Kochbücher nur bedingt. Abgesehen davon: Das, was sich zunächst so interessant und leicht liest, erweist sich letztlich als schwer verdauliche Kost. Zunächst sind es die vielen konzeptionellen Ungereimtheiten, die unangenehm aufstoßen [...] Schwerwiegender scheint mir, daß das vermeintlich neue Rezept aus vielen Zutaten besteht, die zwar mit Blick auf Japan propagiert werden, sich aber bereits in den Kochbüchern der Promotoren der Werksgemeinschaft und der nationalsozialistischen Betriebsgemeinschaft finden.“

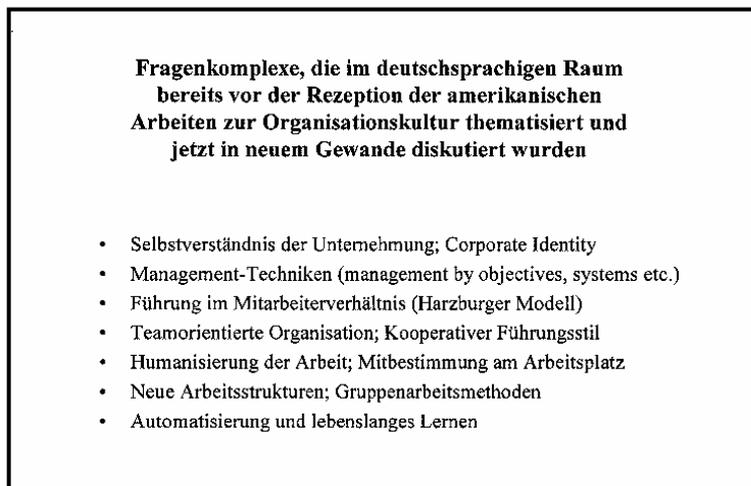


Abb. 8  
Fragen, die vor dem Hintergrund des Organisationskultur-Konzeptes in neuem Gewande thematisiert wurden  
Quelle: Eigene Darstellung, Inhalt: Vgl. Dülfer 1991, 13.

Es hat sich in der Tat gezeigt, dass viele Überlegungen im Zusammenhang mit dem weiten Feld der Organisationskultur bereits in früheren Jahren unter anderem Etikett thematisiert wurden (vgl. in diesem Zusammenhang Abb. 8). Auch können (vgl. Dülfer 1991, 13) positiven Beschreibungen amerikanischer Firmen aus der industriellen Gründerzeit (z.B. IBM, Hewlett/Packard) mühelos entsprechende Berichte deutscher Unternehmen (etwa Krupp oder Bosch) zur Seite gestellt werden. Entsprechend wurden diese Phänomene schon

früh wissenschaftlich bearbeitet. Neben ökonomischen Untersuchungen sind auch die soziologischen Arbeiten Max Webers und dessen Unterscheidung von Zweckrationalität und Wertrationalität zu erwähnen.

<sup>17</sup> 1983, d.h. kurz nach Erscheinen der amerikanischen Ausgabe „In Search of Excellence, Lessons from America’s Best-Run Companies“ bemerkt Carroll (1983, 78) in der Harvard Business Review: „Peters and Waterman seem to recognize that vivid language or example without a serious research underpinning is as useless and inappropriate as is serious research that cannot be clearly described. The conjunctive question thus becomes whether the research was sufficient to justify the lessons or attributes that were drawn from it.“ Und im November 1984 stellt das Magazin BusinessWeek (o.V. 1984a, 46) mit Blick auf das Werk „In Search of Excellence“ von Peters/Waterman die Frage „Who’s excellent now?“ Die Cover Story trägt den Untertitel „Some of the best-seller’s picks haven’t been doing so well lately“. Das Inhaltsverzeichnis (o.V. 1984a, 1) fasst zusammen: „The best-seller *In Search of Excellence* profiled 43 companies as models of business success. Now, two years later, a study by BUSINESS WEEK reveals that 14 of the ‘excellent’ companies are having serious difficulties. Some have gone into decline while following the book’s precepts, suggesting that the vaunted ‘eight attributes of excellence’ may be only eight pretty good ideas that don’t always work“.

Auf betriebswirtschaftlichem Gebiet hat in den 20er Jahren des vergangenen Jahrhunderts Heinrich Niklisch im Rahmen seiner Arbeiten zur Betriebsgemeinschaft Fragen zur Organisationskultur thematisiert.

Es sei indessen daran erinnert (Dülfer 1991, 13), dass zu den „spezifisch deutschen Erfahrungen mit Wertebezug und Gruppenorientierung in der Unternehmung aber auch deren Überziehung zum Zwecke der Vereinheitlichung und Zentralisation in der Zeit des nationalsozialistischen Regimes [gehört]. Begriffe, wie ‚Betriebsführer‘ und ‚Gefolgschaft‘ im Rahmen einer künstlich konfliktfrei konstruierten ‚Arbeitsfront‘ [...] haben nach der Wiedereinführung einer marktwirtschaftlich-freiheitlichen Wirtschaftsordnung zu einer tiefen Abneigung gegen jede ‚Ideologisierung‘ im Betrieb geführt.“

Die *dritte* Diskussionsrunde kann als das Bemühen um eine methodologische Durchdringung unternehmens-/organisationskultureller Perspektiven bezeichnet werden. „Aufgrund der [...] Entwicklung der literarischen Diskussion zur Organisationskultur“, so Dülfer (1991, 15), „konnte allmählich der Eindruck entstehen, daß damit eine Vokabel gefunden wurde, die für alles und jedes in Anspruch genommen werden kann [...]. Es erschien daher immer dringlicher, die vorgetragenen Impressionen, Forschungsergebnisse und Meinungen unter wissenschaftstheoretischen Aspekten zu prüfen und die erkennbaren Theorien methodologisch einzuordnen [...].“

Zum Teil widmeten sich diesem Anliegen auch schon frühere Arbeiten. Exemplarisch seien die Literaturstudie von Smircich sowie die Systematik von Schein genannt, die im Folgenden näher behandelt werden. Diese letzten Bemerkungen leiten daher gleichzeitig zum nächsten Punkt dieser Arbeit über, in dem die „Organisationskultur im Überblick“ dargestellt wird.

### 2.3.3 Organisationskultur im Überblick

Culture may be an idea  
whose time has come.

L. Smircich<sup>18</sup>

Das Konzept der Organisationskultur ist der Kulturanthropologie entliehen (Smircich 1983, 339), „where there is no consensus on its meaning. It should be no surprise that there is also variety in its application to organization studies.“

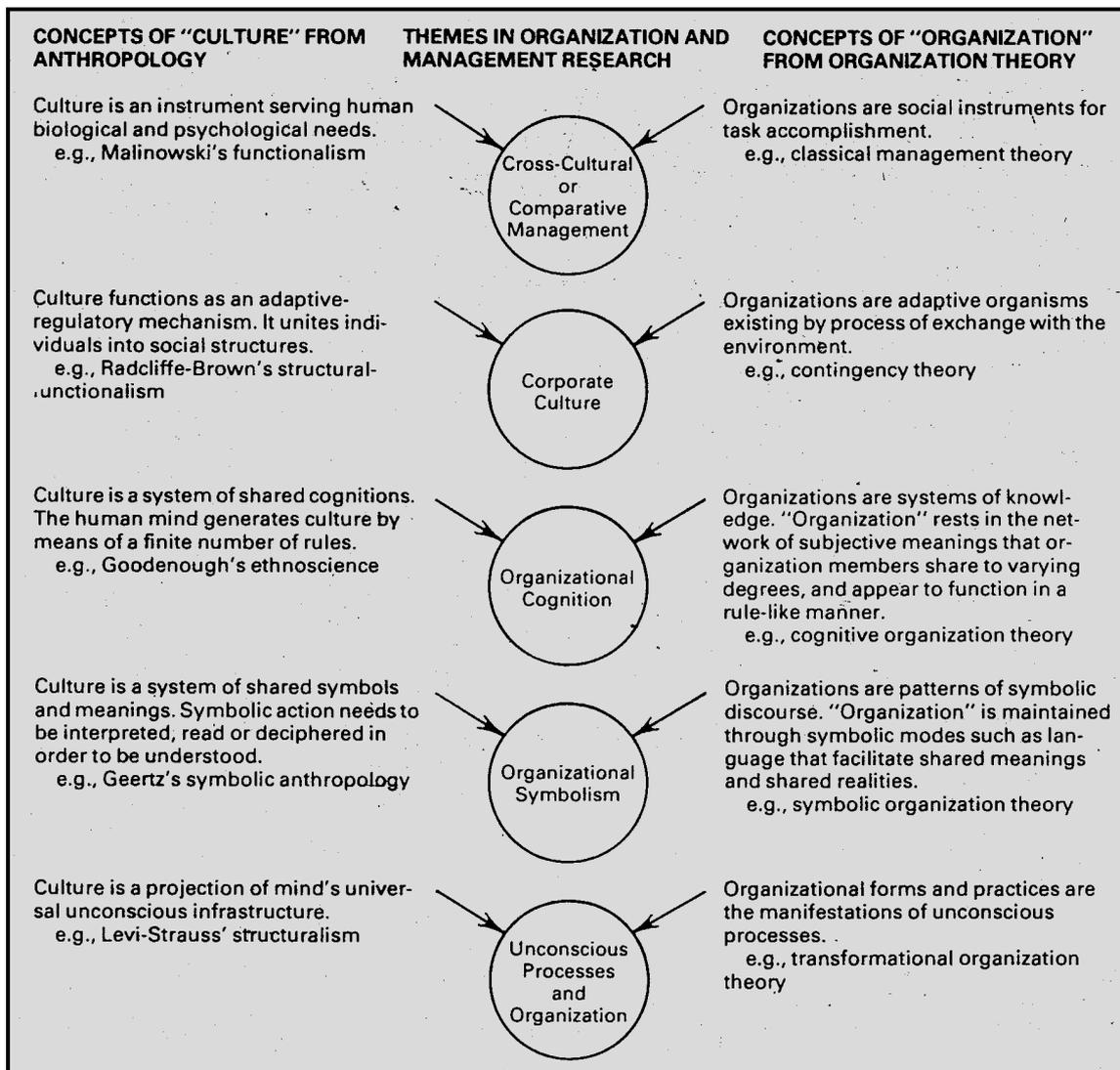


Abb. 9

Intersections of culture theory and organization theory

Quelle: Smircich 1983, 342.

<sup>18</sup> Smircich 1983, 339.

Oder wie Alvesson (2003, 3) formuliert: „A glance at just a few works that use the term ‘organizational culture’ will reveal enormous variation in the definitions of this term and even more in the use of the term ‘culture’.”

Als Kombination der Termini „Organisation“ und „Kultur“ hat sich der Begriff „Organisationskultur“ erst seit relativ kurzer Zeit im wissenschaftlichen Sprachgebrauch eingebürgert (vgl. Franzpötter 1997, 22), wenngleich gewisse Inhalte durchaus nicht neu sind. Smircich (vgl. 1983) unterscheidet in der organisationswissenschaftlichen Diskussion fünf konzeptionelle Ansätze zur Erforschung von Organisationskultur.

Das *Klassifikationsschema Smircichs* basiert auf einer *Verbindung* verschiedener *Konzeptionalisierungen des Begriffes Kultur in der Kulturanthropologie* mit unterschiedlichen *Konzepten in der Organisationstheorie*.

In Abb. 9 werden verschiedenen Ausrichtungen der Organisationstheorie auf der rechten Seite (z.B. klassische Managementtheorie, Kontingenztheorie, diverse interpretative Ansätze, wie kognitive, symbolische und psychodynamische) die entsprechenden kulturanthropologischen Schulen auf der linken Seite zugeordnet, wodurch sich unterschiedliche Forschungsprogramme konstituieren (vgl. Biermann 1994, 86 f.).

<b>Ansätze im Rahmen der Organisationskulturforschung</b>	
1	Kulturvergleichende Managementforschung
2	Instrumentalistisch-funktionalistische Organisationskulturforschung
3	Kognitionstheoretische Organisationsanalyse
4	Symboltheoretische Organisationsanalyse
5	Psychodynamisch-strukturalistische Organisationsanalyse

Abb. 10  
Konzeptionelle Ansätze zur Erforschung von Organisationskultur  
Quelle: Eigene Darstellung, Inhalt: Vgl. Franzpötter 1997, 22.

Die in Abb. 10 dargestellten Konzepte auf dem Gebiet der Organisationskulturforschung weisen gewisse Polaritäten hinsichtlich des zugrunde liegenden Kultur- und Wissenschaftsverständnisses sowie anderer Perspektiven auf.

Abb. 11 orientiert sich an den in der Literatur diskutierten Hauptrichtungen im Rahmen organisationskultureller Forschung und differenziert nach dem Variablenansatz und dem Metaphernansatz. Darauf wird im Folgenden näher einzugehen sein.

	<i>Variablenansatz</i>	<i>Metaphernansatz („root metaphor“)</i>
Kulturverständnis	soziokulturelles System	Ideensystem
Wissenschaftsverständnis	objektivistisch	subjektivistisch
Organisation	hat Kultur	ist Kultur
Erklärungsansatz	funktionalistisch	interpretativ
Zugang	ergebnisorientiert	prozeßorientiert
Ziel	Deskription und Gestaltung	Explication

Abb. 11  
Hauptrichtungen der Organisationskulturforschung  
Quelle: Kaschube 1993, 105.

„Eine Kernfrage der Organisationskulturdiskussion“, betont Sabine Helmers (1993, 160 f.), „betrifft das Verhältnis zwischen ‚Kultur‘ und ‚Gesellschaft‘, also: Haben Unternehmen Kulturen (‚sozio-kulturelle‘ Fraktion) oder sind sie Kulturen (‚ideationale‘ Fraktion)? Die tiefen Gräben, die zwischen Verfechtern der ‚ist‘- und ‚hat‘-Position aufgetan werden, sind nur theoretisch nachvollziehbar. [...] Eine Gesellschaft ‚hat‘ Kultur, also eine additive Verknüpfung, ist aber nach überwiegender moderner ethnologischer Ansicht insofern sinnlos, da alles Gesellschaftliche kulturelle Errungenschaft ist, und per definitionem ist der Mensch ein Kulturwesen, Menschen oder Gesellschaften ohne Kultur [sind] daher undenkbar. Die beiden Großrichtungen der ethnologischen Kultur und der Organisationskulturforschung, die jüngere ‚ideationale‘ und früher dominierende ‚sozio-kulturelle‘ Auffassung [...] lassen sich verallgemeinernd auf zwei Grundfragen zurückführen: auf ‚Wie?‘ und auf ‚Warum?‘.“

Helmers (1993, 161) expliziert: „Die nach dem ‚Wie?‘ fragende symbolisch-interpretative Richtung der ideationalen Fraktion betrachtet Kultur als ein dynamisches Gewebe von Bedeutungen bzw. Sinn, mittels dessen Menschen ihre Erfahrungen interpretieren und ihre Handlungen ausrichten, ein System von allgemein geteilten Symbolen und Bedeutungen. Die nach dem ‚Warum‘ fragende funktionalistische Richtung der sozio-kulturellen Fraktion sieht Kultur als Instrument zur Problemlösung, Umwelтанpassung und Bedürfnisbefriedigung, kulturelle Manifestationen wie Mythen, Institutionen oder Rituale lassen sich mit Blick auf die menschlichen Grundbedürfnisse erklären.“

### 2.3.3.1 Kultur als Variable

Von den in Abb. 10 wiedergegebenen Ansätzen betrachten die ersten beiden Organisationskultur als *eine* von mehreren Variablen im Rahmen konventioneller Forschungsprogramme.<sup>19</sup>

#### 2.3.3.1.1 Kultur als externe Variable

In der *kulturvergleichenden Managementforschung* als dem ersten der dargestellten Konzepte wird Kultur als unabhängige *externe Variable* betrachtet. Man geht davon aus, dass landes- und regionalspezifische Wertorientierungen gewissermaßen in das Unternehmen bzw. die Organisation hineingetragen werden, während die Organisation selbst als *kulturfrei* aufgefasst wird. Die zentrale Fragestellung lautet: Wie verhalten sich Organisationsmitglieder, die von einer bestimmten Landes- oder Regionalkultur geprägt sind im Vergleich zu Organisationsmitgliedern, deren Prägung von einer anderen Landes- bzw. regionalen Kultur bestimmt ist?

Beispiele für Arbeiten im Bereich der kulturvergleichenden Managementforschung sind die Vergleichsstudien zwischen US-amerikanischen und japanischen Unternehmen, wonach bei amerikanischen Firmen eher materialistische und individualistische, in japanischen Unternehmen dagegen eher kollektivistische und ganzheitliche Grundhaltungen identifiziert werden. Die Vertreter der kulturvergleichenden Managementforschung leiten diese vorgefundenen unterschiedlichen Einstellungen aus den Besonderheiten der jeweiligen Landeskultur ab und schließen daraus, dass die nationale Kultur Japans die Herausbildung eines Organisationstyps begünstigt, der gegenüber dem in den Vereinigten Staaten vorherrschenden rational-bürokratischen Organisationstyp durch eine höhere Leistungs- und Innovationsfähigkeit gekennzeichnet ist.

#### 2.3.3.1.2 Kultur als interne Variable

Als nächster Ansatz wird die *instrumentalistisch-funktionalistische Organisationskulturforschung* genannt, die Kultur als *organisationsinterne Variable* behandelt und deren Vertreter im Wesentlichen von den in Abb. 12 wiedergegebenen Annahmen ausgehen.

In dieser zweiten Variante fügt sich Kultur in den bestehenden Systemansatz bzw. den Kontingenzansatz der Organisationstheorie ein, und Kultur stellt eine weitere in der Organisationsgestaltung zu berücksichtigende Komponente dar (vgl. auch Biermann 1994, 86). Oder wie Kaschube (1993, 105) formuliert: „Organisationskultur ist zwar ein Gesamtkonzept, stellt aber letztendlich nur eine Fortführung der kontingenztheoretischen Ansätze der Organisationsforschung dar, da alle Situationsvariablen sich jetzt unter einen Hut bringen lassen.“

---

<sup>19</sup> Im Zusammenhang mit der Erläuterung der einzelnen Ansätze vgl. auch Franzpötter 1997, 22 ff.

<b>Instrumentalistisch-funktionalistische Organisationskulturforschung</b>	
<i>Annahmen</i>	
(1)	Organisationskultur bildet lediglich <i>eine</i> von mehreren organisationsinternen Variablen.
(2)	Organisationskultur besteht aus Teilelementen, die sich zu einem homogenen Ganzen zusammenfassen lassen und sich in Artefakten, Traditionen und kollektiven Verhaltensweisen manifestieren.
(3)	Organisationskultur erfüllt mehrere Funktionen, die für die Zielerreichung von zentraler Bedeutung sind.

Abb. 12

Instrumentalistisch-funktionalistisches Organisationskulturverständnis

Quelle: Eigene Darstellung, Inhalt: Vgl. Franzpötter 1997, 24.

Aus Sicht dieses Ansatzes wird Organisationskultur als etwas prinzipiell Mach- und Gestaltbares aufgefasst. Es gilt lediglich, eine bestehende Ist-Kultur zu identifizieren und nach Wunsch durch geeignete Maßnahmen in Richtung der etwa von der Organisationsleitung angestrebten Soll-Kultur zu verändern.

Diese instrumentalistische Variante in der Organisations- und Unternehmenskulturforschung zeichnet sich durch eine außerordentlich hohe Attraktivität für Managementpraktiker, Personalexperten und Unternehmensberater aus.

*Gemeinsam* ist den beiden bisher diskutierten Ansätzen, dass in ihnen Kultur als *Variable* definiert wird; sie unterscheiden sich dadurch, dass es sich *im ersten Fall* um eine *externe*, *im zweiten* dagegen um eine *interne Variable* handelt, was in der auf Smircich zurückgehenden Darstellung (vgl. Abb. 13) noch einmal veranschaulicht werden soll.

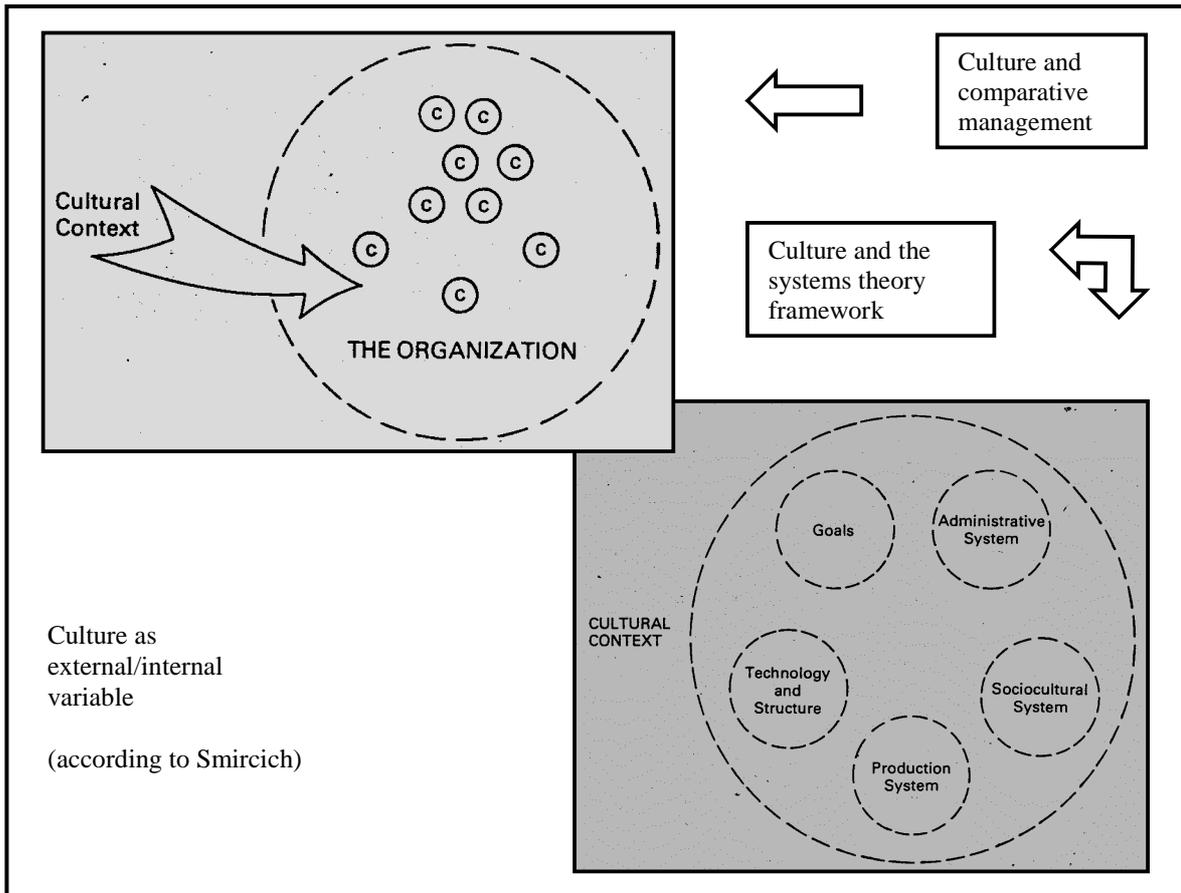


Abb. 13

Kultur als externe und interne Variable

Quelle: Eigene Darstellung, in Anlehnung an Smircich 1983, 343/345.

### 2.3.3.2 Kultur als erkenntnisleitende Metapher

Im Unterschied zum Ansatz der kulturvergleichenden Managementforschung und zur instrumentalistischen Organisationskulturforschung definieren die Vertreter der im Folgenden zu diskutierenden Konzepte (Ansätze 3 – 5 in Abb. 10) Kultur nicht als eine Variable, sondern als eine erkenntnisgenerierende Idee bzw. Metapher (vgl. auch Franzpötter 1997, 25 ff.) oder, um mit Smircich (1983, 348) zu sprechen, „as an epistemological device“.

„Damit wird das instrumentelle Erklären einer Organisation verbunden mit der Metapher der Maschine und das adaptive Erklären verbunden mit der Metapher des Organismus aufgegeben. Menschliches Handeln und soziale Interaktion, die Organisationen konstruieren, sind der epistemologische Ausgangspunkt.“ (Biermann 1994, 91)

Oder wie Neuberger/Kompa (1987, 17) formulieren: „Nach Maschine, Uhrwerk, Organismus, kybernetischem System ist *Unternehmenskultur* eine neue Metapher in der Organisationstheorie. Nur auf den ersten Blick scheint klar, was damit ausgedrückt ist: Kultur ist der ‚Geist‘ oder ‚Stil des Hauses‘, seine ‚Linie‘, sein ‚Charakter‘, sein ‚besonderes Profil‘, kurz: die Summe der Überzeugungen, Regeln und Werte, die das Typische und Einmalige eines Unternehmens ausmachen.“

Des Näheren erläutern und präzisieren die Autoren (Neuberger/Kompa 1987, 22): „Die Weiterentwicklung der Organisationstheorie ist gekennzeichnet durch die Verwendung immer neuer Metaphern. In der Vergangenheit wurden vor allem die Metaphern von Maschine und Organismus bevorzugt, um das komplexe Phänomen der wirtschaftlichen Organisation besser verstehen zu können. Die *Maschinenmetapher* beschreibt zum Beispiel ein Unternehmen als ein Instrument, mit dem ein bestimmtes Ziel erreicht werden soll und dessen einzelne Teile in wohlabgestimmter Anordnung effektiv ineinandergreifen. Diese Vorstellung mag typisch für einen Werksleiter sein, der seinen Betrieb wie eine ‚gut geölte Maschine‘ laufen sehen will. Die *Organismusmetapher* läßt dagegen das Unternehmen als ein System sehen, das innerhalb sich ändernder Umweltbedingungen durch Anpassungsprozesse ums Überleben kämpft.

Andere – wenngleich weniger verbreitete Metaphern – sind dem sozialen Bereich entnommen. So betont die Sicht von Unternehmen als *Theater* die Bedeutung von Rollenspiel, Drehbüchern, Maskerade und Bühnengestaltung; das Bild einer *politischen Arena* hebt Aspekte von Machtnutzung und Interessenkonflikten hervor. Jedes dieser metaphorischen Bilder lenkt die Aufmerksamkeit auf bestimmte, aber jeweils unterschiedliche Merkmale. Jede Organisationstheorie liefert mithin prinzipiell nur eine begrenzte und einseitige Erklärung des Geschehens in Organisationen.“

„Entsprechende Einschränkungen“, so Neuberger/Kompa (1987, 22), „treffen auch auf die Metapher der *Unternehmenskultur* zu, die ebenso wie die Metapher des Theaters oder der politischen Arena die *soziale* Dimension des Unternehmens beleuchtet, aber im Gegensatz zu dieser weitaus vagere Vorstellungsinhalte auslöst. Der Grund dafür ist, daß der Begriff der Kultur sowohl im Alltags- als auch im wissenschaftlichen Verständnis eine Palette höchst unterschiedlicher Bedeutungen aufweist. Dies braucht nicht zwangsläufig ein Manko zu sein, da sich soziale Prozesse und Strukturen, auf die sich der Kulturbegriff bezieht, einer eindeutigen, objektiven und umfassenden Erklärung entziehen.“

Im Einzelnen handelt es sich bei den Ansätzen, die Kultur als eine erkenntnisleitende Metapher begreifen, um die kognitionstheoretische (organizational cognition), die symboltheoretische (organizational symbolism) sowie um die psychodynamisch-

strukturalistische (unconscious processes and organization) Organisationsanalyse, wie in Abb. 14 überblicksartig dargestellt.<sup>20</sup>

<b>Kultur als erkenntnisleitende Metapher</b>	
<i>organizational cognition</i>	Dieser (kognitionstheoretische) Ansatz befasst sich mit dem Wissen, das die Aktionen der Organisationsmitglieder bestimmt; er will die ihrem Handeln zugrunde liegende Grammatik aufdecken.
<i>organizational symbolism</i>	Die symboltheoretische Organisationsanalyse ergründet, wie gemeinsame Interpretationen zustande kommen, sodass koordiniertes Handeln in Organisationen ermöglicht wird.
<i>unconscious processes and organization</i>	Ziel der als psychodynamisch-strukturalistisch etikettierten Organisationsanalyse ist es, die unbewussten Prozesse aufzudecken, die den offensichtlichen und bewussten Prozessen und Modellen der Organisationsmitglieder zugrunde liegen.

Abb. 14  
Kultur als erkenntnisleitende Metapher  
Quelle: Eigene Darstellung, Inhalt: Vgl. Biermann 1994, 88.

<sup>20</sup> Vgl. Smircich 1983, 342 und Biermann 1994, 88.

### 2.3.3.2.1 Kognitionstheoretische Organisationsanalyse

*Kognitionstheoretisch orientierte Forschungsprogramme* begreifen Kultur als ein „System von Regel-Wissen, das sich Individuen und Gruppen in gemeinsamen Erfahrungen aneignen. [...] Ohne je für sich kognitiv operierende, gleichwohl aber interagierende Menschen gäbe es nach kognitionstheoretischer Lesart gar keine ‚Organisation‘, diese wird vielmehr jeweils im Handeln erst hervorgebracht und reproduziert. Diese Hervorbringungen sind an das (weitgehend unbewußte) Wissen, die Orientierungen und die Wahrnehmungsmuster der einzelnen Organisationsmitglieder gebunden.“ (Franzpötter 1997, 25)

„Jede überlegte Handlung hat“ nach Neubauer (2003, 17) „eine kognitive Basis, nämlich Normen, Strategien und Annahmen oder Modelle über die Welt. Die Erfahrungen der einzelnen Organisationsmitglieder werden in organisationalen ‚Gedächtnis-Landkarten‘ (memory maps) gespeichert. Aufgabe der Forscher ist es in dieser Perspektive, die Regeln oder ‚Skripte‘ [...] und Wissensstrukturen herauszufinden.“

Organisationen entstehen nach den Vorstellungen des kognitionstheoretischen Konzeptes „durch sich in sozialer Interaktion herausbildende ‚konsensuelle Bereiche‘ individueller Kognitionen, Erfahrungen, Meinungen, Überzeugungen und Wahrnehmungen, sie existieren gleichsam nur ‚im Kopf‘ der Akteure (als kognitive ‚Regeln‘, ‚Drehbücher‘ und ‚Landkarten‘), und zwar nur so lange, wie diese durch ko-orientiertes Handeln die Strukturen und Regeln ihres Interaktionsbereiches reproduzieren.“ (Franzpötter 1997, 26)

Kognitive Ansätze gehen davon aus, dass menschliches Handeln mittels geistiger Prozesse entscheidend vorbereitet wird (vgl. Fankhauser 1996, 86). „Denken ordnet das Tun. Das Handeln wird durch gewisse Wahrnehmungsraster, Programme etc. gesteuert. Für bestimmte An-Sichten der Wirklichkeit, die selektiv wahrgenommen wird, werden in kollektiver Übereinstimmung ‚innere Modelle‘ des Handelns entworfen bzw. festgelegt.“ (Kasper 1987, 82 f.) Nach einem Konzept, das der Psychologie entstammt, werden diese „inneren Modelle“ auch als Schemata bezeichnet.<sup>21</sup>

„Kognitive Schemata sind nicht das Wissen selbst, sondern die komplexen und unbewussten *Wissensstrukturen*, die als Orientierungseinheiten menschlicher Informationsverarbeitung verstanden werden können. [...] Schemata sind handlungsleitend, d.h. sie bestimmen die Erfahrungsbewertung, die Problemformulierung und -lösung sowie die individuelle Zieldefinition und die Handlungsrountinen [...]. Im Hinblick auf Wahrnehmungsprozesse, die Aufnahme und Verarbeitung von Informationen, das Verstehen, die Problemhandhabung und das Verhalten haben Schemata wichtige Funktionen [...]. Die Schemata bestimmen die aus der Umwelt wahrgenommenen Informationen. Verstanden werden diese Informationen nur, wenn sie in vorhandene Wissensbestände eingeordnet werden können. Falls eine Information nicht verstanden [...] werden kann, so bestimmen die Schemata die Suche nach Zusatzinformationen, ergänzen die fehlenden Informationen schematakonform oder deuten sie um.“ (Fankhauser 1996, 86 f.)

Hofbauer beschreibt in diesem Zusammenhang einen Wahrnehmungszyklus, der in Abb. 15 wiedergegeben ist.

<sup>21</sup> In diesem Zusammenhang vgl. Fankhauser 1996, 86 f. und die dort angegebene Literatur.

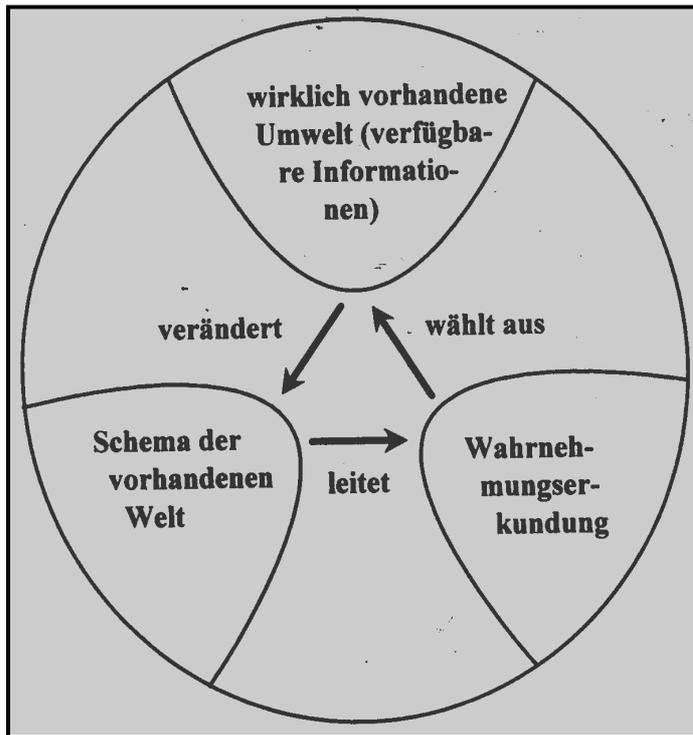


Abb. 15  
Wahrnehmungszyklus nach Hofbauer  
Quelle: Fankhauser 1996, 87.

Der Mensch besitzt viele derartige Schemata, die zur Komplexitätsverringern in umfassendere Orientierungsrahmen, in „cognitive maps“, eingebettet werden (vgl. Fankhauser 1996, 87). Das Handeln in Organisationen wird auf der Basis kollektiver Handlungstheorien geregelt, die als Summe der kognitiven Schemata der Organisationsmitglieder verstanden werden können (vgl. Fankhauser 1996, 88).

Organisationskultur wird aus kognitiver Sicht als ein System von Basisüberzeugungen betrachtet, das ein Raster beschreibt, das die Wahrnehmung der Betriebswirklichkeit strukturiert (vgl. Kasper 1987, 83). Sackmann, die als Vertreterin dieser Richtung ausdrücklich die kognitive Struktur einer Organisation hervorhebt, spricht von Denkmustern oder

„mind sets“: „Zusammen bilden diese Organisationsphilosophie, Wert- und Glaubenssysteme die *kognitive Struktur einer Organisation*, d.h. Denkmuster oder ‚mind sets‘. Diese dienen als *Linse*, die Wahrnehmungen filtert, Interpretationen, Verhalten, Handlungen der Organisationsmitglieder steuert und diese im nachhinein rechtfertigt.“ (Sackmann 1983, 396)

Sackmann bezeichnet die grundlegenden Wert- und Glaubenssysteme einer Organisation mit ihrer Philosophie als Organisationskultur im engeren Sinne oder Kulturkern (vgl. Sackmann 1983, 396). „Dieser Kern wird im Laufe der Zeit operationalisiert und institutionalisiert in Form von offiziellen und inoffiziellen Regeln und Richtlinien. Der Kulturkern einer Organisation wird aufrechterhalten, weiter ausgebildet, weitergegeben und angereichert durch ein wachsendes Netzwerk von ideellem und materiellem Kulturgut, d.h. kulturunterstützenden Symbolsystemen wie *Geschichten, Mythen, Legenden, Riten, Ritualen und Zeremonien* sowie durch die *konkreten Produkte* der Organisation.“ (Sackmann 1983, 396) Nach Sackmann (vgl. dazu Abb. 16) kann die gesamte Organisationskultur als ein (Sackmann 1983, 396) „ineinander verflochtenes Netzwerk um den Kulturkern“ aufgefasst werden.

„Die Darstellung ist“ Neuberger/Kompa (1987, 19) zufolge „deshalb aufschlußreich, weil es Sackmann gelungen ist, in *einer* Abbildung fast alle Konzepte zu integrieren, die in der Unternehmenskulturdiskussion eine wichtige Rolle spielen.“

„Eine der zentralen Konsequenzen des kognitionstheoretischen Forschungsprogramms ist“ Franzpötter (1997, 26) zufolge „die dezidierte Hervorhebung von ‚individuellen‘, und d.h. eben: ‚nicht-einheitlichen‘ Auffassungen und Denkweisen in Organisationen. Die Mitglieder eines Organisationssettings werden als aktiv ihre Realität interpretierende Akteure gesehen und nicht als weitgehend passive ‚Träger‘ organisatorischen Rollenverhaltens. Diese Sichtweise mag vielleicht keine umstürzende Neuigkeit sein, dennoch wird der Stellenwert

individueller Erfahrungs- und Bewußtseinsformen in der Organisationsforschung oft ignoriert. Die Betrachtung von Organisationen als Wissenssysteme eröffnet einen Weg zum Verständnis von Phänomenen individuellen und kollektiven Handelns in Organisationen.“

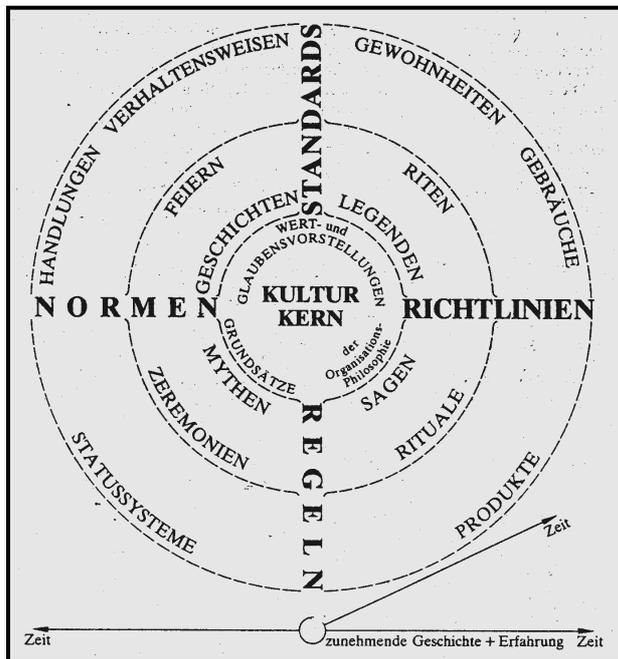


Abb. 16  
Organisationskultur: ihr Kern und das umgebende Netzwerk  
Quelle: Sackmann 1983, 397.

Sieht man von unterschiedlichen Nuancen im Einzelnen ab, so besteht nach Franzpötter (1997, 26) das Gemeinsame und „Charakteristische kognitionstheoretischer Perspektiven [...] in dem Versuch, die epistemische Struktur sozialen Handelns zu erfassen, ihre strukturierende ‚Grammatik‘ zu erkennen und zu analysieren.“

In diesem Zusammenhang führt Schulz-Nieswandt (2008b, 10) aus: „Interaktionen [...] transportieren Bedeutungsinhalte (die Perspektive der Semantik), folgen dabei aber einer Regellogik, die als Syntaktik des sozialen Geschehens entschlüsselt werden kann. Die sozialen Aktionen folgen demnach einer Grammatik.“

Im Mittelpunkt kognitionstheoretisch orientierter Konzepte steht die Frage nach den (Franzpötter 1997, 26) „Spielregeln“ und „Drehbücher(n)“, die das kollektive Handeln der Individuen und Gruppen in Organisationen anleiten“. Schulz-Nieswandt (2008b, 1) zitiert den Althistoriker Hölkeskamp mit den Worten „Die ganze Welt ist eine Bühne“ und bemerkt: „Wenn das so ist, dann funktioniert Gesellschaft nach einem Skript [...], einem Drehbuch.“ Vgl. auch die Berührungspunkte mit der oben diskutierten *Theater*-Metapher.

### 2.3.3.2 Symboltheoretische Organisationsanalyse

Aus der Sicht *symboltheoretischer Forschungsprogramme* werden Organisationskulturen als Bedeutungs- und Symbolsysteme definiert (vgl. Franzpötter 1997, 26). „Um die handlungsorientierenden Bedeutungssysteme zu erklären, versucht der Forscher zu zeigen, in welcher Weise Symbole organisatorischen Handlungen Bedeutung verleihen, [...] wie ein Symbolsystem (z.B. ein sprachliches Symbolsystem) ‚Organisation‘ konstituiert, [...] etc.“ (Franzpötter 1997, 26 f.) Organisationen werden aufgefasst als Systeme „von symbolischen Begriffen, Formen, Kategorien und Bildern, durch die die Akteure ihre Situation definieren und interpretieren.“ (Franzpötter 1997, 27) Zum Kontinuum organisationaler Symbole vgl. Abb. 17.

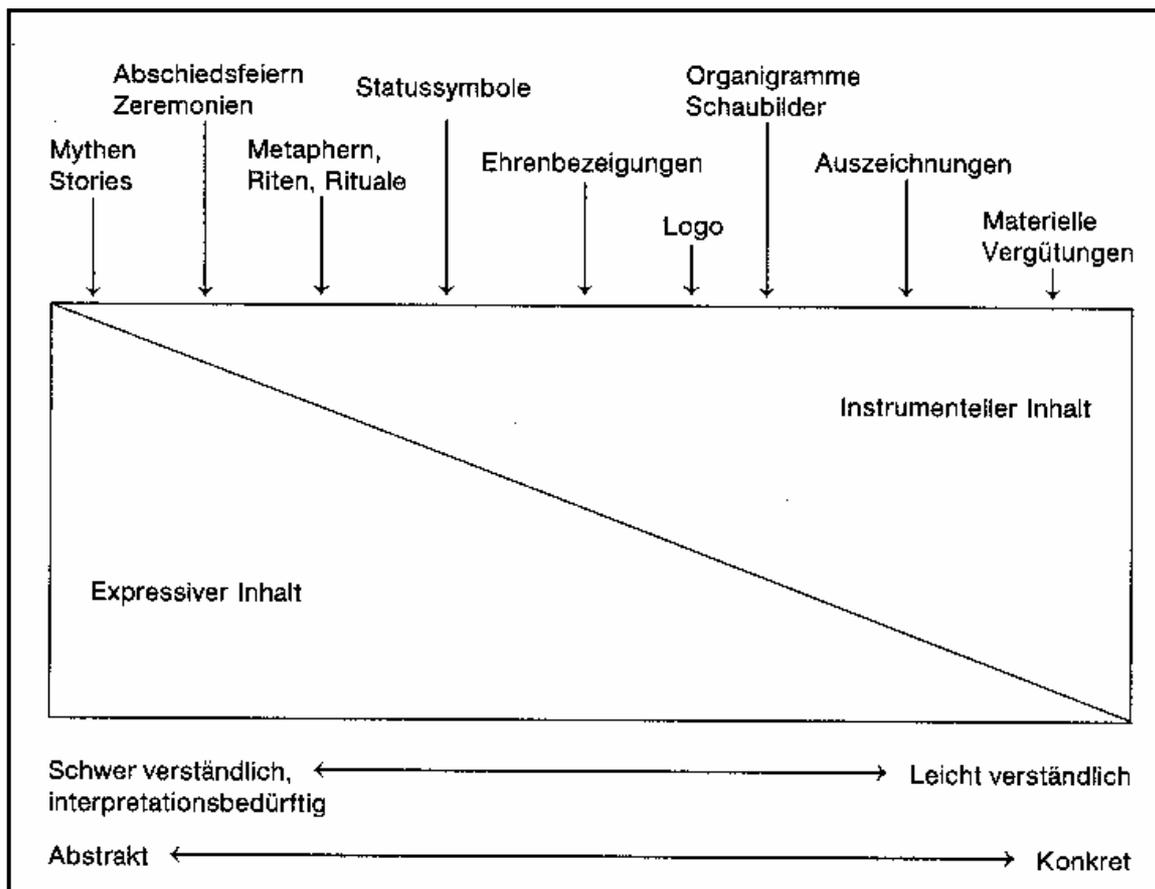


Abb. 17  
Kontinuum organisationaler Symbole  
Quelle: Gussmann/Breit 1987, 110.  
Dort: Vgl. Daft 1983, 203.

„Several journal articles and special issues, books, and international conferences have been devoted to organizational symbolism and to themes within a symbolic perspective, such as culture, myth, and metaphor. An international research network, SCOS (Standing Conference on Organizational Symbolism), channels much of the intellectual interest in Europe on the subject. All these outcomes attest to the extraordinary and energetic attention being given to research that falls under the umbrella of the symbolic perspective.“ (Frost 1985, 5)

Kultur muss nach Auffassung zahlreicher Forscher entschlüsselt werden, und Rüttinger warnt davor, „etwas eher intuitiv Erfahrbares wie Kultur naturwissenschaftlich sezieren zu wollen. Schließlich macht es auch wenig Sinn, Leonardo da Vincis ‚Mona Lisa‘ anhand der Kriterien eines Flächennutzungsplans zu analysieren.“ (Rüttinger 1989, 23)

„Symbol construction serves as a vehicle for group and organizational conceptions. [...] The symbols [...] – the organization’s vocabulary, the design of the organization’s buildings, the beliefs about the use and distribution of power and privilege, the rituals and myths [...] – have significant functional consequences for the organization.“ (Pettigrew 1979, 574 f.)

Nach Dandridge/Mitroff/Joyce (1980, 77) bezieht sich der Begriff „organizational symbolism“ auf jene Aspekte einer Organisation, „that its members use to reveal or make comprehensible the unconscious feelings, images, and values that are inherent in that organization. Symbolism expresses the underlying character, ideology, or value system of an organization. In making this character comprehensible, symbols can reinforce it or can expose it to criticism and modification.“

Die Autoren (Dandridge/Mitroff/Joyce 1980, 77) nehmen folgende Spezifizierung vor: „This character is revealed in such diverse phenomena as: (1) the *stories* and *myths* that an organization deliberately concocts, unconsciously invents, or selects as important factual history. [...]; (2) the kinds of *ceremonies* or *ritualized events* that an organization uses [...]; (3) the *logo* of an organization [...]; and (4) the day-to-day affective and political life of the organization as revealed in the countless *anecdotes* and *jokes* that are constantly passed around organizations.“

Jedes dieser Beispiele ist (Dandridge/Mitroff/Joyce 1980, 77) „‘symbolic‘ in the special sense in which psychologists and anthropologists use the term [...]. Each taps into and is expressive of the ‘deeper layers of meaning‘ that are inherent in all human forms of organization and of culture itself.“

Der Mensch entwickelt und gebraucht Symbole (Kasper 1987, 45), „um die von ihm wahrgenommenen Faktoren in abstrakter Form zu speichern und bei Bedarf als handlungsbestimmende Größe weiterzugeben. Diese nur dem Menschen gegebene Fähigkeit ermöglicht es ihm, Dinge und Ereignisse mit Sinn zu belegen [...]. Durch Symbolisierung verknüpft der Mensch einen Sinnbereich mit einem Sachbereich [...]. Global betrachtet, kann man Symbole als Zeichen mit Bedeutungsinhalten begreifen, die komplexe Kommunikationsinhalte vermitteln.“

Kasper (1987, 45) weist darauf hin, „daß Symbole multivokal (=mehrsinnig) sind und daher [...] in der Handlungswelt mit geläufigen, relativ spezifischen *Be-Deutungen* versehen werden müssen.“ Nach Kasper (1987, 45 f.) müssen Symbole „immer ‘zurecht‘ definiert werden. Symbole werden im Handlungsleben (Alltagshandeln) aber nicht nur aktiv (durch Definitionsprozesse ‘von oben‘), sondern auch passiv (als ‘Deutungsdruck‘) verarbeitet.“ Darüber hinaus entfalten sie (Kasper 1987, 46) „aber auch ‘Eigenwirkung‘: Sie strahlen – unterschwellig, verdeckt, versickernd etc. – auch von sich aus Bedeutungen aus.“ Eine grobe Untergliederung von Symbolen bzw. von Medien symbolischer Vermittlung von Werten usw. ist Abb. 18 zu entnehmen.

<b>Medien symbolischer Vermittlung von Werten, Normen usw.</b>	
<i>Medienart</i>	<i>Beispiele</i>
Sprachliche Medien	Mythen, Anekdoten, Slogans, Mottos, Leitsätze, Geschichten, Parabeln, Legenden, Sagen, Märchen, Grundsätze, Jargons, Lieder, Hymnen, Witze, Sprachregelungen
Interaktionale Medien	Riten, Rituale, Zeremonien, Tabus, Feiern, Festessen, Jubiläen, Konferenzen, Tagungen, Vorstandsbesuche, Beförderungen, Degradierungen, Entlassungen, Pensionierungen
Objektivierte Medien	Statussymbole, Architektur und Design, Abzeichen, Embleme, Geschenke, Fahnen, Preise, Urkunden, Incentive-Reisen, Idole, Totems, Fetische, Kleidung, äußere Erscheinung, Broschüren, Werkszeitungen

Abb. 18  
 Symbolische Vermittlung von Werten usw. nach Neuberger  
 Quelle: Eigene Darstellung, Inhalt aus Kasper 1987, 46.

Von den überblicksartig aufgeführten Symbolen sollen exemplarisch einige der am häufigsten behandelten Sinngrößen in Anlehnung an Kasper (vgl. 1987, 46 ff.) näher erläutert werden. In der Gruppe, in der die Vermittlung von Werten, Normen usw. durch *sprachliche Medien* erfolgt, spielen *Mythen* eine besondere Rolle. Dabei wird der Mythos-Begriff prinzipiell in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht.

Im ethnologischen Sinne kann ein Mythos (Kasper 1987, 47) „als eine aus der Urzeit tradierte, dramatische Geschichte verstanden werden, in der existentielle menschliche Themen behandelt werden (...Geburt, Entstehung von Krankheit, Tod, Übel...)“. Mythen in diesem Sinne sind grundsätzlich magischer Natur, haben aber mehr oder weniger starke Bezüge zur Realität. In einer archaischen Lebensweise wurde versucht, durch Mythen das schutzlose Ausgeliefertsein an eine unbeherrschte Umwelt zumindest in der Vorstellung zu begrenzen. „Solche Mythen“, so Kasper (1987, 47), „müssen geglaubt werden. In den archaischen Stämmen gilt der Mythos als absolut wahr und objektiv. [...] Solche Mythen können nicht entmythisiert bzw. auf einen rationalen Kern argumentativ sozusagen 'abgearbeitet' werden.“

Seiner Bezeichnung gemäß ist der Mythos im a-historischen Sinne (vgl. Kasper 1987, 48) vom historischen Hintergrund losgelöst; er wird nicht als eine für archaische und antike

Kulturen spezifische Form verstanden, sondern als weithin anerkannte, jedoch rational und logisch nicht begründbare Auffassung mit Wahrheitsanspruch. Mythen dieser Art (vgl. Kasper 1987, 48) lassen sich entmystifizieren bzw. enttarnen durch Analyse auf ihren rationalen Kern hin.

„Unabhängig davon, welchen Mythosbegriff man wählt, dienen Organisationsmythen dazu, gegenwärtige und künftige Verhaltensweisen und Handlungen zu bewahren, zu leiten und im nachhinein samt ihren Konsequenzen zu legitimieren. Mythen halten das Wertsystem einer Organisation aufrecht, indem sie es verschleiern. Organisationsmythen werden (bewußt und/oder unbewußt) dazu benutzt, Unsicherheiten und Komplexität innerhalb der Organisation und der Außenwelt zu reduzieren, um sinnvolles Handeln zu ermöglichen.“ (Kasper 1987, 48)

Mythen funktionieren als WahrnehmungsfILTER, durch die alternative Sichtweisen ausgeblendet werden. Kursiert in einer Organisation z.B. der Mythos (Kasper 1987, 49), dass es in ihr „immer rational zugehe, dann wird die persönliche Erfahrung von Irrationalität [...] nicht als Systemdefizit gesehen, sondern als vermeidbares Versagen einer Person.“

Ferner ist auf die Steuerungswirkung von Mythen hinzuweisen (Kasper 1987, 49): „Sie erfolgt nicht über Führung oder 'Sachzwänge', sondern 'über Herzen und Köpfe': Eine bestimmte Sicht der Wirklichkeit wird durch den Mythos für 'normal' erklärt“, sodass die Möglichkeit, anders zu sein, überhaupt nicht mehr in Erwägung gezogen wird.

Ein weiteres sprachliches Medium symbolischer Werte- und Normenvermittlung stellen die *Anekdoten* dar, bei denen es sich um Erzählungen über Aussprüche oder Taten von Personen handelt, denen in der jeweiligen Organisation ein hoher Rang zukommt. Solche Erzählungen werden als wichtig für die Selbstdarstellung einer Organisation angesehen, etwa im Rahmen der betrieblichen/beruflichen Sozialisation neuer Organisationsmitglieder (Kasper 1987, 51), „da sie Werte der Organisation(-sleitung) u.a. 'verkleidet' vermitteln.“

Kasper (vgl. 1987, 51) erwähnt eine Anekdote, die sich auf Abs, den ehemaligen Vorstandsvorsitzenden der Deutschen Bank, bezieht und die seine besondere Spitzenstellung und seine Unvergleichlichkeit hervorheben sollte. Es wird erzählt (Kasper 1987, 51), wie „Abs seinen Namen zu buchstabieren pflegte: 'A wie Abs, B wie Abs, S wie Abs'.“

Oft wird das Selbstverständnis von Organisationen durch *Slogans*, d.h. durch treffende Schlagwörter ausgedrückt, mit deren Hilfe gewisse Werte besonders betont und plakativ hervorgehoben werden sollen. Auf zwei Besonderheiten ist bei Slogans zu achten. Einmal besteht die Gefahr der Produktion von Worthülsen, wobei gewisse Sprachregelungen entsprechende Hinweise geben. So wird gern davon Gebrauch gemacht, „Unterstellte“ durch „Mitarbeiter“ zu ersetzen. Wie Kaspar berichtet, ist bei „Holiday Inn“ (Kasper 1987, 52) „das Wort 'Problem' verboten. Dort heißt es 'Chance'. Auch das Wort 'Angestellter' ist verpönt. Die offizielle Bezeichnung ist 'Angehöriger der Holiday Inn-Mitarbeiterfamilie' [...].“ Mit Blick auf die Wirkung solcher Sprachregelungen schreiben Neuberger und Kompa (1986a, 62): „Die verschleiernde, bewußtseinslenkende, verharmlosende, beruhigende Wirkung solcher Umschreibungen weist darauf hin, daß es nicht (nur) um sachlich-rationale denotative Wortbedeutungen geht, sondern daß dem emotionalen Gehalt eines Begriffes große Bedeutung geschenkt wird.“

Zweitens besteht die Gefahr, dass Slogans durch Gegen-Slogans ins Lächerliche gezogen werden, besonders dann, wenn die Platttheit derartiger Schlagwörter offensichtlich ist.

Rüttinger (1989, 123) bemerkt: „Vor Slogans, die z.B. den unmittelbaren Erfahrungen der Mitarbeiter voll widersprechen, sei ausdrücklich gewarnt. Slogans dieser Art werden zumindest in deutschen Betrieben als Humbug eingestuft und für Verballhornungen freigegeben.“

Es folgen zwei Beispiele (Rüttinger 1989, 123): „In einem deutschen Unternehmen der Großchemie wurde z.B. der Slogan ‚... (Firmenname) denkt weiter‘ propagiert. Innerhalb von Stunden hatten die Mitarbeiter daraus ‚...schläft weiter‘ gemacht. Oder eine bayerische Bank arbeitete jahrzehntelang mit dem Wahlspruch ‚Eine Bank, die Ihr Vertrauen verdient‘; die innere Version lautete: ‚Eine Bank, die an Ihrem Vertrauen verdient‘.“

Die zweite große Gruppe von Medien symbolischer Werte- und Normenvermittlung stellen die *interaktionalen Medien* dar, zu denen u.a. die *Riten* zählen, denen eine große Bedeutung zukommt. Hierbei handelt es sich um (Kasper 1987, 53) „standardisierte Verhaltensabläufe, in denen existentielle Fragen einer Gemeinschaft durch kollektiv reglementiertes Handeln bearbeitet oder bewältigt werden [...]. Riten bestätigen die Existenzgrundlage einer Organisation oder dienen (etwa durch ‚Krisenriten‘) ihrer Erneuerung.“ Sackmann (1983, 402) zufolge finden Riten „meist zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort und mit einer bestimmten Rollenbesetzung statt“.

Nach Neuberger und Kompa (1986a, 63 f.) stellen Organisationsriten „Prozeduren zur Verfügung, mit deren Hilfe heikle oder bedrohliche Themen bearbeitet werden können, für die es keine unstrittige sachliche Lösung geben kann, weil antagonistische Interessen befriedigt oder existentielle Ängste bewältigt werden müssen.“

„Werden Riten formalisiert, d.h., wird die Form wichtiger als der Inhalt, so handelt es sich um *Rituale*, d.h. stilisierte, sich wiederholende soziale Aktivitäten, die durch die Benutzung von Symbolen soziale Beziehungen ausdrücken und definieren. Rituale betonen Status oder Machtsymbole, sie bestätigen existierende Strukturen und Mythen und sind von den Organisationsmitgliedern allgemein akzeptiert.“ (Sackmann 1983, 402)

Nach Gelbrich/Müller (2011, 2) handelt es sich bei Ritualen um „standardisierte Verhaltensweisen, die inszeniert werden, um bestimmte Unternehmensziele zu erreichen. [...] Rituale sind ein wichtiges Erklärungskonzept der Unternehmenskulturforschung [...]“

Zu den *Zeremonien*, ebenfalls aus der Gruppe der interaktionalen Medien, führt Kasper (1987, 55 f.) aus: „Mehrere Riten in Verbindung mit einem einzigen Anlaß oder Ereignis nennt man Zeremonie [...]. Zeremonien dienen dazu, emotionale Erregung in Form von Gefühlen freizulassen. Sie drücken Bräuche und Gewohnheiten der Kultur aus und werden zu bestimmten Gelegenheiten eingesetzt.“

Schließlich kommt aus der Reihe der *objektivierten Medien* den *Statussymbolen* eine besondere Bedeutung zu (Kasper 1987, 57): „Statussymbole sind objektive Gegebenheiten, die verhaltensregulierend wirken. Sie zeichnen aus, grenzen ab, motivieren, ersparen Ringkämpfe, signalisieren Positionen und Befugnisse.“ Als Beispiele für Statussymbole nennt Kasper (1987, 57) „Titel, Möbel, Autos, zugeordnetes Personal, protokollarische Ansprüche etc. Der Besitz oder die Zuschreibung solcher Statussymbole hebt den einzelnen über seine Vergleichsgruppe hinaus.“

Die obige Beschreibung einiger bedeutender Sinngrößen musste zwar selektiv bleiben, sollte aber dennoch eine Ahnung von der Komplexität auf dem Gebiet symboltheoretischer Forschungsprogramme im Rahmen organisationskultureller Perspektiven vermitteln.

Zur Interpretationsvielfalt bei der Verwendung von Symbolen abschließend Alvesson in dem Buch *Understanding Organizational Culture* (Alvesson 2003, 4): „A symbol is rich in meaning – it condensates a more complex set of meanings in a particular object and thus communicates meaning in an economic way. Occasionally, the complexity of a symbol and the meaning it expresses calls for considerable interpretation and deciphering.”

### 2.3.3.2.3 Psychodynamisch-strukturalistische Organisationsanalyse am Beispiel des Modells von Edgar H. Schein

[...] culture is manifested at different levels and can therefore be studied at different levels provided one has understood the deeper levels. In other words, if I understand the pattern of shared basic assumptions of a group, I can decipher its espoused values and its behavioral rituals. But the reverse does not work.

Edgar H. Schein<sup>22</sup>

Symbolsystem	Anekdoten, Architektur, Kleidung, Legenden, Logo, Rituale, Sprache, Umgangsformen
Normen und Standards	Handlungsmaximen, Verhaltensrichtlinien, Verbote, angenommene Werte
Basisannahmen	Grundlegende Annahmen über Wahrheit, Menschenbild, menschliches Handeln, soziale Beziehungen, Umweltbezug, Zeit

Abb. 19  
Das Drei-Ebenen-Modell von Schein  
Quelle: In Anlehnung an Jahns 2002, 212.

„Eine differenzierte Sichtweise der Unternehmenskultur bietet der Ansatz von Edgar H. Schein, der in der Folgezeit in der Forschung, aber auch in der praktischen Anwendung sehr einflussreich wurde. Er schrieb die erste Auflage seines Buches ‚*Organizational culture and leadership*‘ 1985 [...]. Diese Veröffentlichung stieß auf großes Interesse, weil Schein als Sozialpsychologe mit seinem Modell die oberflächliche Analyse der Unternehmenskultur verlässt, die sich nur auf sichtbare

Symbole, Rituale, Kleidung u. a. bezieht, und versucht, mit psychologischen Konstrukten der Komplexität des Phänomens gerecht zu werden.“ (Neubauer 2003, 56 f.)

Eine Analyse von Kultur kann nach Schein auf verschiedenen Ebenen erfolgen (vgl. Abb. 19), wobei Unterscheidungskriterium dieser Stufen der Grad der Wahrnehmbarkeit eines kulturellen Phänomens ist. Einen Teil der Verwirrung bei der Definition von Kultur sieht Schein darin begründet, dass ihre Manifestationsebenen nicht voneinander unterschieden werden.<sup>23</sup>

„An der Oberfläche [obere Stufe im Schein’schen Modell, EK] treffen wir“ Schein (1995, 30) zufolge „auf die Ebene der *Artefakte*. Sie schließt alle Phänomene ein, die man sieht, hört und fühlt, wenn man einer neuen Gruppe mit einer noch unbekanntem Kultur begegnet. Zu den Artefakten zählen die offenkundigen Zeugnisse der Gruppe, wie zum Beispiel die Architektur ihrer räumlichen Umgebung, ihre Sprache, ihre Technologie und Produkte, ihre künstlerischen Werke und ihr Stil, wie er in der Kleidung, der Sprechweise, den Gefühlsäußerungen, den Legenden und Geschichten über das Unternehmen, den Verlautbarungen über Unternehmenswerte und den beobachtbaren Ritualen und Zeremonien zum Ausdruck kommt.“

<sup>22</sup> Zit. nach Schein 1991a, 252.

<sup>23</sup> Hierzu und zu den folgenden Ausführungen vgl. Schein 1984, 38 ff. und 1995, 29 ff.

„Die wichtigste Erkenntnis zu dieser Ebene der Kultur besteht“ nach Schein (1995, 30 f.) „darin, daß sie sich leicht beobachten, aber nur schwer entschlüsseln läßt. Sowohl die Ägypter als auch die Mayas bauten weithin sichtbare Pyramiden, die jedoch in den beiden Kulturen jeweils sehr verschiedene Bedeutung hatten: Grabstätten in der einen, Tempel und Grabstätten in der anderen. Der Beobachter kann also seine Eindrücke beschreiben, aber daraus allein noch nicht rekonstruieren, was diese Dinge in einer bestimmten Gruppe bedeuten oder ob sie überhaupt entscheidende Grundannahmen widerspiegeln.“

Auch in folgendem Zitat warnt Schein vor einer möglichen Fehldeutung von Symbolen (Schein 1990, 111 f.): „The problem with artifacts is that they are palpable but hard to decipher accurately. We know how we react to them, but that is not necessarily a reliable indicator of how members of the organization react. We can see and feel that one company is much more formal and bureaucratic than another, but that does not tell us anything about why this is so or what meaning it has to the members.“

„For example“, so Schein (1990, 112), „one of the flaws of studying organizational symbols, stories, myths, and other such artifacts is that we may make incorrect inferences from them if we do not know how they connect to underlying assumptions [...]. Organizational stories are especially problematic in this regard because the ‘lesson’ of the story is not clear if one does not understand the underlying assumptions behind it.“

Die mittlere Stufe im Schein’schen Modell gibt Auskunft über die *bekundeten Werte* (Maximen, Richtlinien, Verbote). Manchmal werden die vorhandenen Orientierungsmuster (vgl. Schreyögg 1993, 317) zu einer offiziellen Managementphilosophie oder zu Führungsgrundsätzen ausformuliert. „Insgesamt bilden“, so Schreyögg (1993, 317), „die [noch zu besprechenden, EK] Basisannahmen und die daraus fließenden Verhaltensstandards quasi ein Brennglas, das die Prioritäten für das eigene Handeln bündelt, die Wahrnehmung steuert und die Interpretationen für fremdes und eigenes Handeln liefert.“

Auf der unteren Ebene im Schein’schen Ansatz sind die *grundlegenden Prämissen* angesiedelt. Diese Basisannahmen (vgl. Schreyögg 1990, 380) ordnen sich ungeachtet aller Varietät generell nach einigen Grundthemen menschlicher Existenzbewältigung und stehen nicht unabhängig nebeneinander, sondern formieren sich für gewöhnlich zu einer mehr oder weniger stimmigen Gestalt, gewissermaßen zu einem „Weltbild“. „Dieses ‚Weltbild‘ findet zu wesentlichen Teilen in konkretisierten Wertvorstellungen [...] seinen Niederschlag [...].“ (Schreyögg 1992, Sp. 1528)

Exemplarisch (vgl. hierzu Schein 1995, 92 f. sowie Schreyögg 1993, 314 f.) sei im Rahmen von Basisannahmen, d.h. von grundlegenden Orientierungsmustern im Zusammenhang mit der Organisationskultur auf Themen bzw. Fragen verwiesen, die etwa Vorstellungen über die *Wahrheit* enthalten, d.h. es wird thematisiert, wie die Wahrheit zu bestimmen ist. Auf welcher Grundlage wird entschieden, ob etwas wahr oder falsch ist, welche Rolle spielen Traditionen und Autoritäten oder die Wissenschaft?

Wie sind, um einen anderen bedeutenden Themenkreis anzusprechen, das menschliche Dasein und die *immanenten Eigenschaften des Menschen* zu definieren? Wird die menschliche Natur als gut, schlecht oder neutral bezeichnet? Ist sie für immer festgelegt, oder kann sich der Mensch durch eigenes Bemühen oder anderweitige Maßnahmen ändern? Es lässt sich erahnen, dass die entsprechende Beantwortung allein dieser Fragen von erheblichem Einfluss auf die Kultur einer Organisation sein wird, dass andererseits aber die jeweiligen

Vorstellungen über die angesprochenen Themen nicht jedem Organisationsmitglied von vornherein bewusst sein müssen, also im Einzelfall zu ergründen sind. Diese und weitere Grundannahmen im Sinne Scheins sind in Abb. 21 aufgelistet.

Auf die Bedeutung der grundlegenden Prämissen weist Peter Ulrich (1993, Sp. 4359) hin: „Für das Verstehen einer Unternehmenskultur ist nach *Schein* das Erschließen dieser tiefliegenden ‚basic assumptions‘ (Hintergrundüberzeugungen) entscheidend, denn nur auf dieser Ebene sind die fundamentalen Wahrnehmungs-, Denk- und Urteilmuster zu erkennen, die hinter den vertretenen Wertorientierungen (z.B. Managementphilosophie) stehen [...]. Für die beiden tieferen Ebenen ist nur der kognitive Forschungsansatz geeignet, während der obersten Ebene der symbolische Ansatz zugeordnet werden kann. Dieses Mehrebenenkonzept integriert insofern den symbolischen und den kognitiven Ansatz der Kulturforschung.“

„Die Kultur jeder Gruppe läßt sich“ nach Schein (1995, 33) „auf der Basis der drei angesprochenen Ebenen studieren: die Ebene ihrer Artefakte, ihrer Werte und schließlich ihrer Grundprämissen. Wenn man die Struktur der Grundprämissen einer Kultur nicht entschlüsselt, kann man auch die Artefakte nicht richtig interpretieren und die Glaubwürdigkeit der artikulierten Werte nicht angemessen beurteilen. Die Essenz einer Kultur liegt in der Struktur ihrer grundlegenden Annahmen, und erst wenn man diese begriffen hat, erfaßt man auch die Oberflächenschichten und ist imstande, sich wirklich darauf einzustellen.“

An anderer Stelle äußert sich Schein zu den Kulturebenen wie folgt (Schein 1984a, 37): „Strukturell möchte ich zwischen einer *dinglichen* Ebene einer Organisationskultur – dem hörbaren und sichtbaren Teil –, der *Wertebene*, die sich mit den zusammenhängenden und unbewussteren Normen, Sitten, Tabus usw. [befasst, EK], und der *konzeptionellen/kognitiven* Ebene grundlegender, selbstverständlicher *Voraussetzungen* unterscheiden. Ich bin überzeugt, dass diese dritte, oft übersehene Ebene das innerste Wesen der Kultur ist [...].“

Mit Blick auf die Stufe der grundlegenden Voraussetzungen führt Schein (1995, 29) aus: „Viele andere Kulturforscher bedienen sich zur Beschreibung der tiefsten Ebenen lieber des Begriffs ‚Grundwerte‘. Ich ziehe den Ausdruck ‚Grundprämissen‘ oder ‚Grundannahmen‘ vor, weil diese in der Regel als selbstverständlich akzeptiert werden und somit in den Bereich des Nichtverhandelbaren fallen. Über Werte kann man sprechen, und sie sind auch nicht selten Gegenstand der Erörterung. Man kann es akzeptieren, wenn jemand dazu eine andere Auffassung vertritt. Grundprämissen hingegen sind etwas so Selbstverständliches, daß abweichende Meinungen einfach für verrückt erklärt und automatisch abgelehnt werden.“

Oder wie er es in seiner Abhandlung „Coming to a new awareness of organizational culture“ formuliert (Schein 1984, 2): „Taken-for-granted assumptions are so powerful because they are less debatable and confrontable than espoused values. We know we are dealing with an assumption when we encounter in our informants a refusal to discuss something, or when they consider us ‘insane’ or ‘ignorant’ for bringing something up. For example, the notion that businesses should be profitable, that schools should educate, or that medicine should prolong life are assumptions, even though they are often considered ‘merely’ values.“

Sodann differenziert Schein (1984, 2): „To put it another way, the domain of values can be divided into (1) ultimate, non-debatable, taken-for-granted values, for which the term ‘assumptions’ is more appropriate, and (2) debatable, overt, espoused values, for which the term ‘values’ is more applicable. In stating that basic assumptions are unconscious, I am not arguing that this is a result of repression. On the contrary, I am arguing that as certain

motivational and cognitive processes are repeated and continue to work, they become unconscious.”

Schein weist darauf hin, dass die entsprechenden Kategorien auf die vergleichende Studie von Kluckhohn und Strodtbeck aus dem Jahre 1961<sup>24</sup> zurückgehen, die er aber an manchen Stellen ergänzt und ausgebaut habe (vgl. Schein 1995, 91).

In seiner Abhandlung „Culture, Contingency and Capitalism in the cross-national study of organizations“ greift Child die Gedanken Kluckhohns und Strodtbecks auf und schreibt (Child 1981, 325): „Kluckhohn and Strodtbeck assume there are only a limited number of ‘common human’ problems, of which they identify five. Second, they suggest there is a limited range of solutions to these problems. Third, they assume that in any given society the variations in value orientations will be distributed such that a dominant value system can be identified, but that variant value orientations will also be present. [...] The five valuation orientations on which Kluckhohn and Strodtbeck suggest culture-systems differ are:

- (1) Human nature – is it regarded as good, evil or mixed and can it be changed?
- (2) The relationship of man to nature – does this involve mastery over nature, harmony with nature, or subjugation to nature?
- (3) Time orientation – is this to future, present or past?
- (4) Orientation towards activity – is this being, being-in-becoming, or doing?
- (5) Types of relations between people – is the orientation toward individualism, teamwork or hierarchical relations?

Kluckhohn and Strodtbeck applied this conceptual scheme to a study of five cultures, testing the differences and similarities in the rank ordering of the value orientations. All five orientations are potentially relevant to certain aspects of organizational design and behavior.”

Auch Bate stützt sich in seinem Aufsatz (vgl. Bate 1984, 59 ff.) auf die erwähnte klassische Kulturstudie von Kluckhohn und Strodtbeck aus dem Jahre 1961 sowie auf Arbeiten von Kluckhohn aus den Jahren 1963<sup>25</sup> und 1964<sup>26</sup>.

Nach Kluckhohn gibt es „a limited number of basic human problems for which all people at all times and in all places must find some solution“<sup>27</sup>.

„Five ‘life problems’ were singled out as being of crucial importance to all human groups:

1. What is the character of innate human nature? (human nature orientation)
2. What is the relation of man to nature (man-nature orientation)
3. What is the temporal focus of life? (time orientation)
4. What is the modality of human activity? (activity orientation)
5. What is the modality of man’s relationship to other men? (relational orientation)“ (Bate 1984, 61)

Diese Ergebnisse anthropologischer Studien werden auch im Rahmen organisationskultureller Überlegungen verwandt, und es wird unterstellt (Bate 1984, 61), „that here, too, is a limited

<sup>24</sup> Vgl. Kluckhohn/Strodtbeck 1961.

<sup>25</sup> Vgl. Kluckhohn 1963.

<sup>26</sup> Vgl. Kluckhohn 1964.

<sup>27</sup> Kluckhohn 1964, 346, zit. nach Bate 1984, 61.

number of basic problems that are endemic to the process of organization, and for which people have to find solutions“.

Die Verbindung von Kulturanthropologie und Organisationskultur betont Geert Hofstede, indem er sich ausdrücklich auf die Studie von Kluckhohn und Strodtbeck aus dem Jahre 1961 bezieht (Hofstede 1980, Sp. 1172 f.): „Der Beitrag der Kulturanthropologie zum Verständnis von Organisationsphänomenen ist ihr System allgemeiner Konzepte über ‚Kultur‘, die in einer Theorie zur ‚Kultur und Organisation‘ verwendet werden können. So fanden z.B. *Kluckhohn u. Strodtbeck* (1961) fünf fundamentale ‚Wertorientierungen‘, auf denen Kulturen sich unterscheiden:

(1) die menschliche Natur (schlecht oder gut); (2) das Verhältnis des Menschen zur Natur (Unterwerfung oder Beherrschung); (3) die Orientierung zur Zeit (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft); (4) die Aktivität (vom Sein zum Tun); (5) die Art der Verhältnisse zwischen Menschen.“

Der Ansatz von Schein „läßt sich“ Kaschube (1993, 126 f.) zufolge „den gängigen Schemata der zweigeteilten Organisationskulturforchung nicht zuordnen. [...] Schein propagiert einerseits wie Vertreter der interpretativen Sichtweise ein idiographisches Vorgehen mittels Einzelfallstudien unter Einbeziehung der Betroffenen und verzichtet auf Standardisierungen, andererseits bekennt er sich klar zur Intention der Kulturgestaltung und sucht nach vergleichbaren Dimensionen im Sozialisationsprozeß, in Gruppenaufgaben und Umwelтанforderungen, die über die Analyse einzelner Organisationen hinausweisen. Speziell die ‚basic assumptions‘, die unbewußten und verschlüsselten Grundlagen einer Organisationskultur, belegen seine Nähe zum interpretativen Paradigma – auch wenn diese Tiefenstruktur letztlich nur zum Zweck gewöhnlicher Systemsteuerung durchschaut werden soll.“ Neubauer etwa (vgl. 2003, 20) subsumiert das Schein’sche Konzept unter der reflektiert-funktionalistischen Variante des Variablen-Ansatzes.

Dagegen kann nach Franzpötter (vgl. 1997, 30) das Modell von Schein als Metaphern-Ansatz der psychodynamisch-strukturalistischen Organisationsanalyse zugeordnet werden, deren Anspruch es ist, die unbewussten Prozesse in Organisationen aufzudecken. Oder wie es Kaschube (1993, 107) ausdrückt: Der Ansatz von Schein „erklärt die Entstehung von Organisationskultur als eine Interpretation ihrer Organisationsmitglieder (Metaphern-Ansatz), sagt aber andererseits, daß durch gezieltes Einbringen von Interpretationen Kultur gestaltet werden kann. Gemeinsamer Sinn kann dadurch ebenfalls funktional im Interesse der Organisationsleitung sein (Variablen-Ansatz).“

Die vorliegende Ausarbeitung ordnet das Schein’sche Modell gemäß Franzpötter der psychodynamisch-strukturalistischen Organisationsanalyse zu. Kasper referiert im Zusammenhang mit einer psychodynamischen Interpretation von Organisationskultur Gedanken Nebergers und spricht von drei Möglichkeiten (Kasper 1987, 83):

- „1. Eine Person prägt die Organisationskultur auf charakteristische Weise (Führergestalten prägen Organisationskultur, individuelle Sichtweise).
2. Gruppen prägen Organisationskultur (gruppenbezogene Sichtweise).
3. Organisationen nutzen kollektiv entwickelte Institutionen zur Abwehr (institutionelle Sichtweise).“

In dieser Arbeit wird von der individuellen Sichtweise ausgegangen und die Person des Genossenschaftspioniers Friedrich Wilhelm Raiffeisen in den Mittelpunkt gestellt, der den von ihm gegründeten Genossenschaften nicht nur seinen Namen gab, sondern der sie auch nachhaltig geprägt hat. Es sei diesbezüglich auf die Ausführungen im Teil „Das Werk Friedrich Wilhelm Raiffeisens unter besonderer Berücksichtigung der Gründerpersönlichkeit“ und dort insbesondere auf den Unterteil „Bedeutung der Vorwelt für die Organisationskultur“ verwiesen.

Beim Menschen beschreibt die Psychodynamik „das Zusammenspiel von Beziehungsmustern, inneren Konfliktkonstellationen und strukturellen Bedingungen [...] Auf der Grundlage dieser inneren Psychodynamik funktioniert das Erleben und Verhalten eines Menschen.“<sup>28</sup> Für die Tiefenpsychologie gilt: „Die wesentlichen psychischen Prozesse werden als ein Spiel von Kräften verstanden (Psychodynamik), dem Triebe oder sonstige motivationale Prozesse zugrunde liegen, die das menschliche Seelenleben mit spezifischen Energien ausstatten.“<sup>29</sup>

Die Annahme eines dynamischen Unbewussten als Teil des psychischen Lebens unterscheidet die Vorstellungen der Tiefenpsychologie von den Theorien der Kognitionspsychologie und des Behaviourismus. „Der Begriff *Tiefenpsychologie* wurde von Eugen Bleuler eingeführt. Sigmund Freud verwendete [...] [ihn, EK] ab 1913, um zwischen der von ihm begründeten Psychoanalyse und der in der akademischen Psychologie damals vorherrschenden Bewusstseinspsychologie zu unterscheiden. Neben der psychoanalytischen Lehre Freuds begründeten dessen Schüler Carl Gustav Jung und Alfred Adler eigene tiefenpsychologische Schulrichtungen: die Analytische Psychologie (Jung) und die Individualpsychologie (Adler).“<sup>30</sup>

„Die zentrale Vorstellung der Tiefenpsychologie ist, dass 'unter der Oberfläche' des Bewusstseins in den *Tiefenschichten* der Psyche weitere, unbewusste Prozesse ablaufen und eine erhebliche Wirkung auf das bewusste Seelenleben entfalten. Diese Vorstellung hat bereits Vorläufer, z. B. in der Philosophie [...] oder in der Literatur der Romantik. Freud war bekannt als der erste, der diese Annahme systematisch untersuchte und aus seinen Entdeckungen weitreichende Schlüsse für die Funktionsweise des menschlichen Seelenlebens zog.“<sup>31</sup>

Nach den Beobachtungen Freuds wird menschliches Handeln in täglichen Situationen nur zu einem geringen Teil bewusst bestimmt, während der deutlich größere Anteil (etwa 80 %) im Vor- und Unbewussten angesiedelt ist. Oft wird in diesem Zusammenhang das Modell des Eisbergs bemüht, dessen Ursprungsgedanke in den psychodynamischen Vorstellungen Freuds zu finden ist, wenngleich nicht eindeutig geklärt ist, wer dem Schichtungsmodell Freuds (Unbewusstes, Vorbewusstes, Bewusstes) zuerst das Bild eines Eisberges (vgl. Abb. 20) zugeordnet hat.

Indessen ist eine 80/20-Verteilung (mit oder ohne Verwendung des Eisbergmodells) häufig anzutreffen. „Das [hier thematisierte, EK] Pareto-Prinzip, benannt nach dem italienischen Ingenieur, Soziologen und Ökonomen Vilfredo Pareto, besagt [...], dass viele Verteilungen in der Natur einem Skalengesetz, sehr oft einem Potenzgesetz, also einer Pareto-Verteilung

<sup>28</sup> Internet-Seite „Psychodynamik“, 1 (Wikipedia). Stand: 10.10.2008.

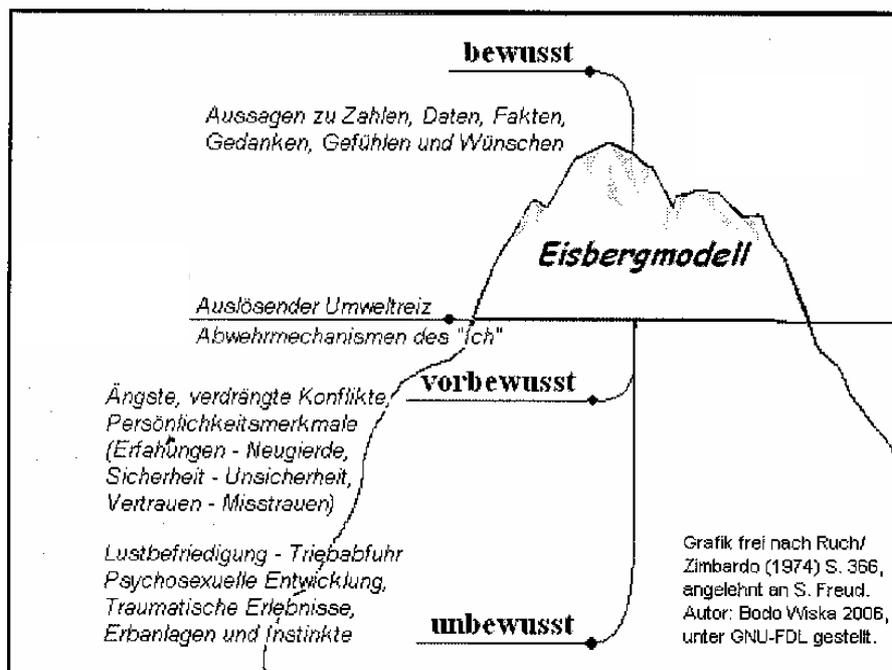
<sup>29</sup> Internet-Seite „Tiefenpsychologie“, 1 (Wikipedia). Stand: 01.02.2009.

<sup>30</sup> Internet-Seite „Tiefenpsychologie“, 1 (Wikipedia). Stand: 01.02.2009.

<sup>31</sup> Internet-Seite „Tiefenpsychologie“, 1 (Wikipedia). Stand: 01.02.2009.

folgen. Diese Größenverhältnisse treffen auch auf das natürliche Auftriebsverhalten eines Eisberges zu.“<sup>32</sup>

„Vilfredo Pareto untersuchte die Verteilung des Volksvermögens in Italien und fand heraus, dass ca. 20 % der Familien ca. 80 % des Vermögens besitzen. [...] Daraus leitet sich das Pareto-Prinzip ab. Es besagt, dass sich viele Aufgaben mit einem Mitteleinsatz von ca. 20 % so erledigen lassen, dass 80 % aller Probleme gelöst werden. [...] Das Pareto-Prinzip kann bei vielen – auch alltäglichen – Fragestellungen beobachtet werden.“<sup>33</sup>



Es ist noch anzufügen, dass in Bezug auf das menschliche Verhalten das ursprünglich genannte Zahlenverhältnis von 10:90 zunehmend einer 20/80-Verteilung gewichen ist, „da sich der Mensch mit seinen Wünschen, Bedürfnissen und Verhaltensweisen im Laufe der Entwicklung verändert hat. Oft wird auch von 10 bis 20 % und von 80 bis 90 % gesprochen, oder von einem Siebtel und sechs

Abb. 20  
Eisbergmodell nach Ruch/Zimbardo, angelehnt an Sigmund Freud  
Quelle: In Anlehnung an Internet-Seite „Eisbergmodell“, 3 (Wikipedia).  
Stand: 24.02.2009.

Siebteln.“<sup>34</sup>

Im Rahmen der Kommunikationstheorie stellt das Eisbergmodell eine wesentliche Säule zur Darstellung und Visualisierung zwischenmenschlicher Kommunikation dar. „Nach der von Watzlawick auf die Kommunikation übertragenen Theorie entsprechen der sichtbare Bereich der Sachebene (rational) und der unsichtbare Bereich der Beziehungsebene (emotional); ist die Beziehungsebene gestört, so hat das nach Watzlawick unweigerlich Auswirkungen auf die Inhaltsebene.“<sup>35</sup>

„Nach Überzeugung des Pantomimen und Hochschullehrers Samy Molcho bewirken die *nonverbalen* und zum größten Teil unbewussten Anteile an unserer Kommunikation über 80 Prozent der Reaktionen unseres Gegenüber und bilden somit einen direkten Bezug zur Psyche des Menschen, seinen Einstellungen, Instinkten und Werten.“<sup>36</sup> Entsprechend gering ist der

<sup>32</sup> Internet-Seite „Eisbergmodell“, 2 (Wikipedia). Stand: 24.02.2009.

<sup>33</sup> Internet-Seite „Paretoprinzip“, 1 (Wikipedia). Stand: 21.02.2009.

<sup>34</sup> Internet-Seite „Eisbergmodell“, 3 (Wikipedia). Stand: 24.02.2009.

<sup>35</sup> Internet-Seite „Eisbergmodell“, 3 (Wikipedia). Stand: 24.02.2009.

<sup>36</sup> Internet-Seite „Eisbergmodell“, 5 (Wikipedia). Stand: 24.02.2009.

verbale und bewusste Teil der menschlichen Kommunikation am gesamten Informationsgehalt einer Aussage.

Der Ansatz von Edgar H. Schein will „den Zusammenhang zwischen den sichtbaren und leicht zugänglichen Manifestationen von Kultur und den verdeckten Anteilen organisatorischen Verhaltens [verdeutlichen]. Das Ebenenmodell soll hier veranschaulichen, dass eine Unternehmenskultur analog zur menschlichen Psyche nur begrenzt sichtbar und bewusst wahrnehmbar ist [...]“.<sup>37</sup>

Hören wir Schein (2003, 31) hierzu selber: „Wer Kultur begreifen will, muss sich vor allem vor allzu vereinfachten Vorstellungen hüten. Es ist verlockend – und auf einer bestimmten Ebene auch zulässig – Kultur als ‚eben unsere Art zu arbeiten‘ zu bezeichnen, als ‚die Riten und Rituale in unserem Unternehmen‘, als ‚Unternehmensklima‘, ‚Belohnungssystem‘, ‚Grundwerte‘ usw. Das sind alles Manifestationen von Kultur, aber sie dürfen nicht mit der Kultur selbst verwechselt werden. Man muss sich vielmehr klar machen, dass Kultur aus mehreren Ebenen besteht und es gerade die tieferen Ebenen [...] sind, die man aufdecken [...] muss.“ Nach Schein reichen die verschiedenen Ebenen der Kultur (Schein 2003, 32) „von den sichtbaren bis zu den unausgesprochenen und unsichtbaren.“

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich vorrangig mit der unteren Kulturebene und den dort angesiedelten grundlegenden Prämissen, die sie gemäß obigem Postulat Scheins zu einem gewissen Teil aufdecken und besonders beleuchten möchte. Dabei legt sie den Fokus auf die beiden Themen „Wahrheit“ und „Menschenbild“ (vgl. dazu die in Abb. 21 wiedergegebene Operationalisierung der Grundannahmen im Modell von Edgar H. Schein). Es wird zu zeigen sein, dass diese beiden Komplexe insgesamt, besonders aber auch im Zusammenhang mit der Person und dem Werk F. W. Raiffeisens eng miteinander verzahnt sind.

Bereits an dieser Stelle soll auf eine Besonderheit in der Übersetzung hingewiesen werden, die für die vorliegende Ausarbeitung nicht ohne Belang ist. So heißt es in der deutschen Ausgabe des Werkes von Schein (1995, 92): „... wie die Wahrheit letztlich zu bestimmen ist und ob sie überhaupt enthüllt oder entdeckt werden kann.“ Die englische Fassung lautet (Schein 1992, 95): „... how truth is ultimately to be determined, and whether truth is revealed or discovered.“ In der Publikation Scheins mit dem Titel „The Role of the Founder in Creating Organization Culture“ sind die entsprechenden Ausdrücke in Anführungszeichen gesetzt (Schein 1983, 16): „... how truth is ultimately to be determined, and whether truth is 'revealed' or 'discovered'“.

Nun kann bekanntermaßen *reveal* auch mit *offenbaren* übersetzt werden, was im Zusammenhang mit Wahrheit Sinn macht, zumal auch in Abb. 21 u.a. von *Religion* und *Dogma* die Rede ist. Dann ginge es also darum, ob es sich um eine (*ge*)*offenbarte* oder um eine *entdeckte* Wahrheit handelt (vgl. auch Mt 16,17: „[...] Fleisch und Blut haben dir das nicht offenbart, sondern mein Vater im Himmel.“). Im weiteren Verlauf dieser Arbeit wird deutlich werden, dass sich F. W. Raiffeisen als gläubiger Christ an die geoffenbarte Wahrheit hielt, d.h. an Gottes Wort, das nach seiner Überzeugung in Jesus Christus Fleisch geworden ist. Ist dies erst einmal klar herausgestellt, lässt sich leicht einsehen, dass er von der von ihm erkannten Wahrheit bezüglich seines genossenschaftlichen Werkes, in dem er Gottes Werk erblickte, weder abzuweichen bereit noch aus Gewissensgründen überhaupt in der Lage war. Ähnliches gilt für das von ihm vertretene Menschenbild.

<sup>37</sup> Internet-Seite „Eisbergmodell“, 4 (Wikipedia). Stand: 24.02.2009.

## **Operationalisierung der Ebene der Grundannahmen von Schein**

### ***Beziehung des Menschen zur relevanten Umwelt (technologische, politische, ökonomische oder sozio-kulturelle)***

- der Mensch kontrolliert die relevante Umwelt, er nimmt auf sie Einfluss
- der Mensch lebt in Harmonie mit der relevanten Umwelt
- der Mensch ordnet sich der relevanten Umwelt unter, er passt sich ihr an

### ***Annahmen über die Wahrheit und die Realität***

#### ***Annahmen über die Wahrheit:***

- wahr ist, was auf Tradition und/oder Religion basiert (Dogma)
- wahr ist, was auf der Weisheit weiser Personen, Führungskräfte etc. beruht
- wahr ist, was aufgrund eines rational-logischen Prozesses erarbeitet wird
- wahr ist das Ergebnis von Verhandlungen, Debatten, Gesprächen etc.
- wahr ist, was sich in der Praxis bewährt
- wahr ist durch wissenschaftliche Methoden erarbeitetes Wissen

#### ***Annahmen über die Zeit:***

- vergangenheits-, gegenwarts- oder zukunftsorientiert
- monochron (Effizienz, seriell, Verhalten ist zeitkontrolliert, zeitliche Koordination) oder polychron (Beziehungen, parallel, Inhalt definiert Zeitgefühl)
- Definition der Zeiteinheiten (Jahre, Monate, Wochen, Tage, Stunden oder Minuten) und der Anzahl Einheiten (Zeithorizont), die für verschiedene Situationen, Aufgaben adäquat sind

#### ***Annahmen über den adäquaten Raum/Abstand zwischen Menschen:***

- intime Distanz zwischen zwei Personen
- allgemeine Distanz zwischen zwei Personen, z.B. im Gespräch
- soziale Distanz in Gruppen
- Distanz gegenüber einer Ansammlung von Menschen, einer grossen Gruppe

#### ***Annahmen über das Wesen des Menschen (Menschenbilder)***

- der Mensch als grundsätzlich böse, gut oder sowohl böse als auch gut
- Ausmass der Individualität und Selbstverwirklichung
- Theorien über die Motivation des arbeitenden Menschen

#### ***Annahmen bezüglich der Handlungen des Menschen***

- handlungsorientiert (Kontrolle der Umwelt, Pragmatismus, aufgabenorientiert, effizienzorientiert), seinsorientiert (Unterordnung des Menschen unter die Umwelt/Natur, Fatalismus, Akzeptanz des Schicksals), prozessorientiert („nicht das Ziel, sondern der Weg ist wichtig“, Selbstverwirklichung und -entwicklung)
- Rangordnung von Arbeit/Familie/individuellen Bedürfnissen bei Mann/Frau

#### ***Annahmen bezüglich zwischenmenschlichen Beziehungen***

- emotional engagiert vs. emotional neutral
- diffus vs. spezifisch (d.h. die Beziehungen beziehen sich auf alle Dimensionen des Lebens wie in einer Familie oder nur auf ganz spezifische wie z.B. die Arbeit)
- universell vs. partikularistisch
- leistungsorientiert vs. auf Status, Hierarchie, Alter etc. ausgerichtet
- Individualismus vs. Kollektivismus

Abb. 21  
Operationalisierung der Kulturebene der Basisannahmen im Modell von Edgar H. Schein  
Quelle: Fankhauser 1996, 96.

Auf diese Zusammenhänge wird ausführlich einzugehen sein, wenngleich bereits hier eine erste Andeutung angebracht erscheint.

### 2.3.4 Orientierungsrahmen zur Eingliederung organisationskultureller Überlegungen in einen größeren Zusammenhang

Als Zusammenfassung und zum Teil Erweiterung der bisherigen Erörterungen zur Organisationskultur sollen Ausführungen von Smircich und Calás zugrunde gelegt werden, die sie in ihrem Aufsatz „Organizational Culture: A Critical Assessment“ im „Handbook of Organizational Communication“ (vgl. Smircich/Calás 1987) veröffentlicht haben.

Darin bündeln sie die zahlreichen und unter verschiedenen Gesichtspunkten dargestellten Konzepte, Ansätze, Perspektiven usw. in drei Gruppen (Smircich/Calás 1987, 232): „With an abundance of culture literature, scholars have used various frameworks to classify research and to create order amidst what appears to be an 'organizational culture chaos.' Three frameworks illustrate different ways of organizing the cultural literature: by anthropological themes, sociological paradigms, and epistemological interest.“

Nach den zwei ersten in der linken Spalte von Abb. 22 (Themes) aufgeführten Ansätzen *hat ein Unternehmen Kultur*. „Überlegungen zur Entwicklung eines theoretischen 'Überbaus' für das Phänomen Unternehmenskultur finden“ laut Prätorius/Tiebler (1990, 31) „in diesem Rahmen relativ wenig Beachtung. Die andere Strömung dagegen [entsprechend den folgenden drei Ansätzen, EK] begreift Organisationskultur nicht als einen von mehreren Gestaltungsparametern der Organisationsführung, sondern als das, womit sich die Organisationstheorie überhaupt und ausschließlich beschäftigen sollte: Kultur dient als neuer erkenntnisleitender Grundbegriff organisationstheoretischer Überlegungen (*das Unternehmen ist Kultur*). Diese Richtung ist weniger auf die Ausrichtung an marktgängige Gestaltungskonzepte geprägt als vielmehr vom Interesse, das Kulturkonzept analysierend anzuwenden.“

„Darüber hinaus beziehen sich“, so Ebers (1991, 40), „organisationskulturelle Ansätze auf verschiedene *Paradigmata* der Organisationsforschung [...]“. In der mittleren Spalte von Abb. 22 (Paradigmatic Perspective) ist neben dem funktionalistischen das interpretative Paradigma ausgewiesen. (Diese gängige Aufteilung haben einige Autoren um radikal-humanistische und radikal-strukturalistische Ansätze erweitert [vgl. Prätorius/Tiebler 1990, 30, FN 11].)

„Und schließlich werden in der Organisationskulturforschung“ nach Ebers (1991, 40) „auch unterschiedliche *Erkenntnisinteressen* [vgl. die rechte Spalte von Abb. 22 (Theory of Knowledge Perspective), EK] verfolgt [...]“. Im Anschluss an Heinrich (1989, 32 f.) hat die kritische Theorie „wichtige Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Grundlagenforschung geleistet, insbesondere die Habermas'sche Lehre von den erkenntnisleitenden Interessen hat hier neue Standards gesetzt. Habermas ordnet den drei Hauptkategorien der Sozialwissenschaft (empirisch-analytische, historisch-hermeneutische und kritisch orientierte Wissenschaft) entsprechende Erkenntnisinteressen zu, nämlich jeweils das technische, das praktische und das emanzipatorische Erkenntnisinteresse.“

„*The technical interest* aims at developing knowledge of causal relationships in order to manipulate and control variables for the sake of accomplishing certain wanted outcomes. *The practical-hermeneutic interest* aims at achieving understanding about human existence – the creation of meaning and communication in order to produce knowledge about wo/man as a cultural being, without any particular concern for the utility of that knowledge. *The emancipatory interest* aims at liberating humans from external and internal repressive forces that prevent them from acting in accordance with their free choices.“ (Alvesson 2003, 8)

<b>Three Frameworks for Analyzing the Organizational Culture Literature</b>		
<b>Themes</b>	<b>Paradigmatic Perspective</b>	<b>Theory of Knowledge Perspective</b>
<i>Cultures as Variables</i>	<i>Culture from a Functionalist Perspective</i>	<i>The Technical Interest</i>
Comparative Management, culture as external variable, synonymous with country	Organizational culture as a management tool	Research guided by an interest in manipulation and control of the natural and social environment
Corporate culture, culture as internal variable, influencing systemic balance and performance		
<i>Culture as Root Metaphor</i>	<i>Culture from an Interpretive Perspective</i>	<i>The Practical Interest</i>
Organizational cognition, organizations as structures of knowledge; shared frames of reference or rules	Organizations viewed as cultures; focus shifts to the processes of organizing as the enactment of cultural development	Research motivated by the desire to understand meaning in a specific situation so that a decision can be made and action taken
		<i>The Emancipatory Interest</i>
Organizational symbolism, organizations as shared meanings; patterns of symbolic discourse		An interest in increasing the level of human autonomy and responsibility in the world
Unconscious processes and organization, organizations as reflections and manifestations of unconscious processes		

Abb. 22

Orientierungsrahmen zur Einordnung organisationskultureller Ansätze

Quelle: In Anlehnung an Smircich/Calás 1987, 234. - Vgl. auch die dort angegebene Literatur.

### 3 Das Wahrheitsverständnis (*Was ist Wahrheit?*)

Die Wahrheit finden wollen ist ein Verdienst, wenn man auch auf dem Wege irrt.

G. Ch. Lichtenberg<sup>38</sup>

Die Frage nach dem, was Wahrheit sei, hat die Menschen von jeher und immer wieder unter neuen Blickwinkeln beschäftigt. Unterschiedlichste Antworten wurden im Verlauf der Geschichte gegeben, die zum Teil nicht nur erheblich voneinander abwichen, sondern sich häufig fundamental widersprachen.

Annahmen über das Wesen der Wahrheit stellen eine wesentliche Prämisse dar, die Kulturen im Allgemeinen und Organisationskulturen im Besonderen prägen. Sie geben Antwort auf die Frage, nach welchen Kriterien entschieden wird, was wahr oder falsch ist. Traditionen können hier ebenso eine Rolle spielen wie Autoritäten. Macht man Entscheidungen über wahr oder falsch von einem Versuch abhängig? Welche Rolle spielt die Wissenschaft?<sup>39</sup>

Schein (1984a, 41) berichtet aus seiner Tätigkeit: „Ich habe z. B. in einer Firma gearbeitet, in der die Suche nach Wahrheit zu ständigen Konflikten, Debatten, Kritik und anderen Störungen führte, was ich aus meiner humanistischen Gruppenperspektive heraus für keinen wirksamen und sauberen Weg des Gruppenverhaltens hielt. Kein Eingriff schien dieses Verhalten zu beeinflussen, und ich lernte schliesslich, dass die Kundengruppe weit mehr damit beschäftigt war zu verfolgen, ob ein vorgeschlagener Handlungsablauf eine wilde Debatte übersteht, als miteinander freundlich umzugehen.“

„Ich betrachtete nun“, so der Autor weiter (Schein 1984a, 41), „ihr Verhalten unter Beziehungsbedingungen: Sie beschäftigten sich mit der Wirklichkeit und Wahrheit, und ihre Voraussetzungen sagten ihnen, dass eine Idee nicht eher durchgeführt werden kann, als dass sie gegenüber skeptischen Angriffen bestehen konnte. Die kulturelle Kraft, die hier wirkte, hatte mit den Voraussetzungen zu tun, wie man die Wahrheit erreicht, und das war wesentlich wichtiger als die Beziehungen untereinander.“ Ähnliches wird uns im Leben Raiffeisens begegnen.

Wegen der Bedeutung, die der Auffassung von Wahrheit im Zusammenhang mit der Organisationskulturdebatte zukommt, wird die Wahrheitsthematik im Folgenden zunächst aus wissenschaftlicher Perspektive genauer beleuchtet, gefolgt von Erörterungen aus philosophischer und theologischer Sicht. Es schließen sich Betrachtungen über die Vorstellungen vom Menschen an, ebenfalls aus wissenschaftlichem, philosophischem und theologischem Blickwinkel.

Sodann wird auf das Wahrheitsverständnis des Genossenschaftspioniers F. W. Raiffeisen eingegangen, und zwar in Verbindung mit dem von ihm zugrunde gelegten Bild vom Menschen, jeweils mit den sich ergebenden Konsequenzen für sein Werk. Zunächst also einige Betrachtungen über den Wahrheitsbegriff in der Wissenschaft.

<sup>38</sup> Aus Seitz o.J., 469.

<sup>39</sup> Zu diesem Absatz vgl. Schreyögg 1992, Sp. 1527 sowie Schreyögg 1993, S. 314 f.

### 3.1 Wahrheit und Wissenschaft

Vor einer Differenzierung nach verschiedenen Wissenschaftsgruppen sollen einige Feststellungen allgemeiner Art erfolgen.

#### 3.1.1 Allgemeine Bemerkungen zum Thema Wahrheit in der Wissenschaft

Der Beginn aller Wissenschaften  
ist das Erstaunen, daß die Dinge  
sind, wie sie sind.

Aristoteles<sup>40</sup>

Die Wissenschaft, sie ist und bleibt,  
was einer ab vom andern schreibt.

Aus Schwarzwäller 1976, 29.

Diese spöttelnde Bemerkung über die Wissenschaft (aus Schwarzwäller) soll so nicht unkommentiert stehen bleiben. Worauf sie indessen hinweisen könnte, ist die Tatsache, dass in wissenschaftlichen Abhandlungen in der Regel zahlreiche Namen auftauchen (Schwarzwäller 1976, 29), „die in langen Fußnoten verzeichnet sind. Fehlen diese, so wird doch beim Lesen rasch deutlich, daß der Verfasser sich ständig auf andere bezieht; manches ist nur dem verständlich, der zuvor bestimmte andere Schriften gelesen hat. In welcher Form auch immer, jedenfalls hat eine wissenschaftliche Veröffentlichung teil an der wissenschaftlichen Debatte, ja ist selbst ein Teil von ihr. Wissenschaftliche Arbeiten haben ihren Ort in der Arbeitsgemeinschaft der Wissenschaftler.“ Anders ausgedrückt (Schwarzwäller 1976, 29): „In der Wissenschaft schreiben Wissenschaftler für Wissenschaftler aus der das Gespräch begründenden gemeinsamen Forschung. *Wissenschaft ist in erster Linie Forschung.*“ (Zur Ordnung wissenschaftlicher Forschung in der Darstellung von Auguste Comte vgl. Abb. 23.)

	Logische Ordnung	Ordnung der tatsächlichen Erkenntnisgewinnung
MATHEMATIK	1	6
ASTRONOMIE	2	5
PHYSIK	3	4
CHEMIE	4	3
BIOLOGIE	5	2
SOZIOLOGIE	6	1

Comte gab dem ganzen Feld der wissenschaftlichen Forschung eine logische Ordnung. Jede Wissenschaft leistet ihren Beitrag zu den ihr folgenden, aber nicht zu den ihr vorausgehenden.

Abb. 23  
Ordnung wissenschaftlicher Forschung nach Comte  
Quelle: Osborne 1997, 141.

<sup>40</sup> Zit. nach Möller o.J.a, 1.

Lassen wir an dieser Stelle einen berühmten Vertreter jener Wissenschaft, die allgemein als Paradebeispiel für Wissenschaftlichkeit angesehen wird, zu Worte kommen, Albert Einstein, Begründer der modernen Physik (zit. nach Oeser 2002, 1): „Wissenschaft als etwas Bestehendes und Abgeschlossenes ist die objektivste Sache, die wir kennen. Aber Wissenschaft, wie sie betrieben wird, Wissenschaft als Ziel, das man verfolgt, ist genauso subjektiv und psychologisch bedingt wie jede andere Art menschlichen Strebens.“ Und Louis de Broglie, ein anderer Nobelpreisträger der Physik, bemerkt (zit. nach Oeser 2002, 1): „Die Wissenschaft ist im Grunde genommen ihrem Wesen und ihren Methoden nach rational, aber ihre erstaunlichsten Leistungen vermag sie nur vermittelt gefährlicher und unerwarteter Gedankensprünge zu vollbringen.“

Es lässt sich zeigen (Oeser 2002, 2), „daß die in den einzelnen Wissenschaften extrem ausdifferenzierten Methoden des rationalen Erkennens und Handelns [...] auf eine einheitliche Grundlage zurückzuführen sind, die immer schon in der vorwissenschaftlichen Alltagserkenntnis vorhanden ist. Denn die wissenschaftliche Erkenntnis ist nicht prinzipiell von der gewöhnlichen Alltagserkenntnis verschieden, sondern stellt nur deren methodische Präzisierung und Systematisierung dar.“ So hat beispielsweise Albert Einstein (Oeser 2002, 2) „sein Modell des wissenschaftlichen Erkenntnisprozesses lediglich als eine Weiterentwicklung der Vorgangsweise der gewöhnlichen Alltagserfahrung angesehen [...]“

Nach Patzelt (vgl. 1986, 1 f.) ist der „gesunde Menschenverstand“ in der Lage, Aussagen zu erarbeiten, die gewissen Kriterien wissenschaftlichen Arbeitens durchaus genügen. Ein „Bedarf an Wissenschaft“ besteht demnach nur dort (Patzelt 1986, 1), „wo man aus gleichwelchen Gründen sich nicht länger mit Common Sense-Aussagen zufriedengeben will.“ So könnte erstens die Komplexität von Aussagenzusammenhängen zu groß sein (Patzelt 1986, 1), „als daß ihre Stimmigkeit auf der Grundlage der Kompetenzen des gesunden Menschenverstandes überprüft werden könnte“. Zweitens sind gewünschte Aussagen vorstellbar über Sachverhalte, die zu kompliziert sind (Patzelt 1986, 1), „als daß innerhalb der Kompetenzen des Common Sense mit ihnen übereinstimmende Aussagen erarbeitet werden könnten“. Und drittens schließlich gibt es Sachverhalte (vgl. Patzelt 1986, 2), an denen der gesunde Menschenverstand überhaupt nicht interessiert ist.

„Wissenschaft wird“ aus der Sicht Patzelts (1986, 2) „dem Common Sense keineswegs in der Weise gegenübergestellt, daß dieser als ‚unzulänglich‘, ‚fehlerhaft‘ oder ‚irrational‘ ausgegeben wird. Vielmehr ist Wissenschaft zu betrachten als eine *Fortsetzung* der Beschäftigung mit Aussagen und Sachverhalten in jenen Fällen, bei denen die Kompetenzen des gesunden Menschenverstandes für eine *erfolgreiche* Auseinandersetzung nicht mehr ausreichen. Sofern Personen erkennen, daß Wissenschaft auf diese Weise die Reichweite ihrer Kompetenzen *vergrößert*, erleben sie Wissenschaft als *Ergänzung* ihres Common Sense; doch sofern Personen wissenschaftliche Aussagen lediglich als anders, nicht aber als überlegen anzusehen vermögen, wird Wissenschaft als (bedrohliche) *Konkurrenz* zum gesunden Menschenverstand begriffen. In jedem Fall *emanzipiert* sich die Wissenschaft vom lediglich durch den gesunden Menschenverstand angeleiteten menschlichen Denken und Handeln, ohne gleichwohl ihre Bindung daran je abzustreifen. Wissenschaft stellt gewissermaßen eine neu erworbene Schicht menschlicher Fähigkeiten dar, deren Grundfeste die Kompetenz des gesunden Menschenverstandes ist. [Hervorhebungen im Original durch Unterstreichung, EK]“

Wenn nun nach den obigen Ausführungen (Oeser 2002, 2) „wissenschaftliche Erkenntnis nichts anderes ist als eine ‚Verfeinerung‘ der gewöhnlichen Alltagserkenntnis, dann bedeutet

das, daß auch die Methoden der Wissenschaft in der gewöhnlichen Alltagserkenntnis bereits als Grundformen oder 'Archetypen' vorgeformt sein müssen. Sonst wäre auch weder die Entstehung noch die ständige Erweiterung der wissenschaftlichen Erkenntnis erklärbar. Denn jede echte Innovation entsteht immer außerhalb des bestehenden wissenschaftlichen Systems und ist auch zumeist erst nur in der natürlichen Verständigungssprache formulierbar, bevor sie durch konstruktive Erweiterung der jeweiligen wissenschaftlichen Fachsprache in ein wissenschaftliches Fachgebiet eingeht.“

So bilden die in der Beschreibung von Dingen und Sachverhalten, der Erklärung von Ereignissen und dem Verstehen von Handlungen thematisierten Erkenntnisoperationen, die bereits in der Alltagserkenntnis praktiziert werden (Oeser 2002, 2), „auch die Grundlage aller wissenschaftlichen Erkenntnisprozesse. In ihrer Grundbedeutung treten sie bereits in jedem komplexeren Erkenntnisprozeß auf und erfahren erst im System der Wissenschaften eine fachspezifische Präzisierung und Einengung ihrer Bedeutung.“

Wahrheit (vgl. Lattmann 1998, 141) gilt in der Wissenschaft als uneingeschränktes Ideal und Leitziel, auch dann, wenn davon ausgegangen wird, dass sie nicht in vollem Umfang erkannt wird. „In der heutigen Zeit genießt Wissenschaft ein hohes Ansehen. Anscheinend ist es eine weitverbreitete Annahme, daß es mit der Wissenschaft und ihren Methoden etwas Besonderes auf sich hat. Wenn eine bestimmte Behauptung, ein Gedankengang oder eine Untersuchung als 'wissenschaftlich' bezeichnet wird, dann soll damit unterstellt werden, daß sie besonders wertvoll oder zuverlässig sei. Aber wenn die Wissenschaft etwas Besonderes bietet, was ist dann dieses Besondere? Was ist die 'wissenschaftliche Methode', die angeblich zu besonders wertvollen oder zuverlässigen Ergebnissen führt?“ (Chalmers 1989, 1)

In der Auseinandersetzung mit Standpunkten „postmoderner“ Autoren, die (vgl. Rapp Wagner 1997, 298) in den „Wahrheitswirkungen“ der Wissenschaft „Machtwirkungen“ erblicken und für die Wissenschaft lediglich ein „Sprachspiel“ unter anderen mit gleicher Geltung darstellt, erinnert Rapp Wagner (1997, 288) an den schon lange geltenden Konsens, den sie wie folgt formuliert: „Wissenschaft ist die rationale und argumentative Verständigung im Wissen über Sachverhalte. Wissenschaftliche Tätigkeit zielt auf intersubjektiv überprüfbare Information über die Wirklichkeit ab. Sie wird durch allgemein anerkannte und bewährte Methoden und Kriterien konstituiert, deren wichtigste Überprüfbarkeit, Allgemeingültigkeit und Objektivität sind.“

„Die grundlegenden Kriterien der Wissenschaft sind“ nach Theimer (1985, 9) „Systematik und Methodik. Die Wissenschaft sammelt Tatsachen und organisiert sie zu Systemen. Dabei folgt sie anerkannten methodischen Regeln [vgl. Abb. 24, EK]. Die Einhaltung oder Nichteinhaltung dieser Regeln unterscheidet die wissenschaftliche Aussage von der unwissenschaftlichen.“

Möller (o.J.a, 1) definiert: „Wissenschaft ist die systematische, methodische, ordnende, erklärende und begründende Untersuchung von allem, was Menschen geistig zugänglich ist, in welcher Form auch immer. Ziel ist, Erscheinungen im materiell-natürlichen, geistigen und kulturellen Bereich zu beschreiben und Gesetze, Zusammenhänge etc. aufzudecken. Und Wissenschaft bedeutet auch die Summe dessen, was auf diesen Wegen von den Menschen an Wissen hervorgebracht wurde.“

<b>Wissenschaftsregeln</b>	
(1)	Wissenschaft muss sich auf ausreichendes Tatsachenmaterial gründen. Sie darf keine einseitige Auswahl treffen. Sachlichkeit und Objektivität, Freiheit von Emotionen und Vorurteilen sind von größter Bedeutung.
(2)	Wichtig ist die Unterscheidung zwischen Daten und Datenverarbeitung, d.h. zwischen Tatsachen und ihrer Deutung oder Erklärung. Erst durch die Deutung, die zur Bildung von Theorien und Systemen führt, wird aus einer Datensammlung eine Wissenschaft. Das deutende Element geht über die unmittelbare Beobachtung hinaus. Ordnende Prinzipien müssen erfahrungsnah bleiben.
(3)	Die vorgenannten Regeln machen die Bedeutung der Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Spekulation, zwischen Wissenschaft und ideologischem Glauben deutlich. Zwar steht in gewissem Sinne die Spekulation am Anfang jeder wissenschaftlichen Fragestellung, doch ist sie nicht die Antwort. Die Ideologie vermengt Daten und Datenverarbeitung; bei ihr geht die Theorie den Tatsachen voraus.
(4)	Wissenschaftliche Aussagen müssen logisch miteinander verbunden sein und dürfen einander nicht widersprechen. Das Prinzip der Eindeutigkeit und der Satz vom zureichenden Grunde müssen erfüllt sein und Zirkelschlüsse vermieden werden.
(5)	Die Wissenschaft muss ggfs. zu einer Revision ihrer Ansichten bereit sein. Sachliche Kritik darf nicht unsachlich beantwortet werden. Freie Diskussion ist unerlässlich und Grundlage wissenschaftlichen Fortschritts. Auch eine herrschende Lehrmeinung darf sich der Kritik nicht verschließen.

Abb. 24

Wissenschaftsregeln

Quelle: Eigene Darstellung, Inhalt: Vgl. Theimer 1985, 9 f.

„Das Suchen und Bewahren der Wahrheit“, so Ulmer (1966, 7), „gilt von alters her als der eigentliche Sinn und Zweck aller Wissenschaft. Auch in unserem alltäglichen Verhalten wird Wahrheit gewonnen und vermittelt, aber hier ist sie nur ein Durchgang für das Handeln. Auch bleibt sie fragmentarisch und verstreut. Die Wissenschaft aber ist der Wahrheit ohne Einschränkung und ohne Vorbehalt zugewandt und hingegeben. Dieses besondere Verhältnis zur Wahrheit ist es, was die Wissenschaften aus dem Umkreis der menschlichen Tätigkeiten heraushebt und sie auszeichnet.“

Der Autor thematisiert in diesem Zusammenhang die besondere Bedeutung der Hochschulen (Ulmer 1966, 7): „Auf der Universität ist diese Tätigkeit noch einmal in besonderer Weise zusammengefaßt. Denn auf ihr wird nicht nur überhaupt Wissenschaft getrieben, sondern die hier versammelten Wissenschaften von Natur, Gesellschaft und Geschichte, Sprache und Kunst, Theologie, Recht und Medizin vertreten die wesentlichsten menschlichen Lebensverhältnisse überhaupt. Indem sie in ihnen allen die Wahrheit suchen, suchen sie für den Menschen die Wahrheit insgesamt, und durch den Blick auf diese eine ganze Wahrheit, in der sich das menschliche Dasein erfüllt, sind sie vereint.“

Aber die Desillusionierung folgt unverzüglich (Ulmer 1966, 7 f.): „Diese Berufung auf das *Pathos der Wahrheit* klingt bekannt und vertraut – und doch, wenn wir ehrlich sind, auch wieder befremdlich. Denn im Alltag der Wissenschaften ist von der Wahrheit in dem einen oder anderen Sinne kaum die Rede. So ist es auch schon lange fraglich geworden, ob es überhaupt dieses reine Suchen der Wahrheit um ihrer selbst willen gibt und ob nicht letztlich alle Wahrheit doch im Dienst des Lebens steht. Und ist nicht auch die Wahrheit als der Vereinigungspunkt aller Wissenschaften schon längst zu einem vagen Phantom geworden, das keine lebenspendende Kraft mehr hat [...]?“

Zum Thema „Wahrheit in der Wissenschaft“ führt Zycinski (1987, 303 f.) aus: „Obwohl das Verlangen nach Wahrheit sicherlich zu den Grundbedürfnissen des Menschen zählt, behaupten gewisse Wissenschaftsphilosophen heute, wenn man von wissenschaftlicher Wahrheit spreche, dann tue man das einzig aus Vorliebe für große Worte und für Pathetik. Wenn man sich mit der Wissenschaftsgeschichte befaßt, sieht man, wie Wissenschaftler die Theorie und die wissenschaftlichen Begriffe, auf denen einst die Hoffnung beruhte, die objektive Wahrheit über die Welt zu kennen, aufgegeben haben. Diese ‚Wahrheit‘ bestand einst im Glauben an das Empyreum und die Sphärenmusik (die es zum Ausdruck bringen sollte). Der Stein des Weisen, das Phlogiston, die Urzeugung, der kosmische Äther und die Epizyklen sind Beispiele für solche erdachte Objekte, die einst in den herrschenden Weltbildern als gewichtige Elemente galten.“

Nach Erweiterung des Horizonts realisierte man, so Zycinski (1987, 304), „daß man zur Erklärung der bekannten Phänomene dieser Elemente nicht bedarf. Nach und nach erkannte man, daß sie dienliche Funktionen ausübten, die in einem gewissen Entwicklungsstadium der Wissenschaft eine Rolle spielten.“

„Zur eigentlichen Entwicklung der modernen Wissenschaft hat [...] in großem Maß der Umstand beigetragen, daß das wissenschaftliche Denken die Oberhand gewann über den Instrumentalismus, worin die Wissenschaft zu einer Art Handwerk verkürzt war, sich bloß an technische Regeln hielt und auf den Wahrheitsgedanken verzichtete.“ (Zycinski 1987, 305)

Zycinski (1987, 311 f.) betont: „Selbst wenn man sich in zahlreichen Bereichen der wissenschaftlichen Reflexion nicht des Begriffs ‚Wahrheit‘ bedient, stellt man darin die vorrangigen Prinzipien der wissenschaftlichen Hypothesen auf, Prinzipien, welche die

tatsächliche Entwicklung der Forschungsprogramme zu erleichtern haben und damit dem Wahrheitsbegriff im klassischen Sinn nahebleiben. Unabhängig von den Sympathien, die man dieser oder jener Schule, diesem oder jenem Forschungszentrum entgegenbringen mag, ist es das Vorhandensein dieser Prinzipien, das es ermöglicht, die wahre Wissenschaft von parawissenschaftlichen Aussagen [...] zu unterscheiden.“

Zum Thema „Wahrheit und Wahrscheinlichkeit“ äußert sich Schlick (zit. nach Oeser 2003, 20) wie folgt: „Die neuere Philosophie und Wissenschaft haben sich längst daran gewöhnt, für die Wirklichkeitserkenntnis nur Wahrscheinlichkeit in Anspruch zu nehmen<sup>41</sup>, und sie können sich damit zufrieden geben in dem Bewußtsein, daß das tägliche Leben, bei dem es sich doch um Glück und Elend, um Dasein und Tod handelt, schon Urteile als sichere Grundlage nimmt, die einen sehr viel geringeren Grad der Wahrscheinlichkeit haben als er der Wissenschaft für ihre Urteile erreichbar ist.“

Und in Folgendem stimmt Schlick (zit. nach Oeser 2003, 20 f.) mit Popper überein: „Alle unsere Wirklichkeitserkenntnisse sind also streng genommen Hypothesen. Keine wissenschaftliche Wahrheit, mag sie historischer Art sein oder der exaktesten Naturforschung angehören, macht davon eine Ausnahme, keine ist im Prinzip vor der Gefahr sicher, irgendwann einmal widerlegt und ungültig zu werden. Wenn es auch zahllose Wahrheiten über die wirkliche Welt gibt, an denen kein Mensch zweifelt, der sie überhaupt kennt: vollkommen kann keine von ihnen den Charakter des Hypothesischen abstreifen.“

Lange Zeit stellte man sich die Wissenschaften als eine Ansammlung (Schwanitz 2002, 464) „von immer mehr Wahrheiten vor, so wie durch die Entdeckung der Erde immer mehr Land erforscht wurde“. Dies änderte sich, als der Wissenschaftshistoriker Thomas Kuhn entdeckte (Schwanitz 2002, 464), dass „der wissenschaftliche Fortschritt sich ganz anders vollzog, als man bisher angenommen hatte. Er bestand [...] aus einer Serie von Legislaturperioden mit wilden Wahlkämpfen und wechselnden Regierungen.“

In seinem Artikel „Fortschrittskonzeptionen in der Wissenschaftstheorie“, in dem u.a. Gedanken Poppers, Kuhns und Lakatos' referiert werden, konstatiert Brühl (2006, 594): „Wissenschaftlicher Fortschritt gilt in unserer Gesellschaft als erstrebenswert, denn wir erwarten, dass mit dem wissenschaftlichen Fortschritt gesellschaftlicher Fortschritt einhergeht. Fragt man jedoch genauer, was wissenschaftlicher Fortschritt ist bzw. woran man ihn feststellen kann, so werden die Antworten wenig eindeutig.“

Nach Kuhn verfügt jede Wissenschaft über eine herrschende Lehrauffassung (Schwanitz 2002, 464), „die auf einer Reihe sich ergänzender Leitbegriffe und Hintergrundannahmen beruht. Diese Annahmen gelten als selbstverständlich, fraglos und als nicht begründungsbedürftig. [...] Ein solches Netzwerk von Führungsbegriffen und Annahmen ist mehr als eine Theorie und weniger als eine Weltanschauung. Kuhn nennt es ein Paradigma [...]. Die meisten Wissenschaftler sind damit beschäftigt, mit ihren Forschungen das herrschende Paradigma zu bestätigen. Sie bilden sozusagen die Regierung und betreiben normale Wissenschaft.“

---

<sup>41</sup> [Der Physiker Ernst Zimmer betont (zit. nach Gottwaldt 1971, 82): „Das den verschiedenen Experimenten zugrunde liegende Gemeinsame ist gar kein Objekt mehr, sondern eine Wahrscheinlichkeitswelle, die in einem mehrdimensionalen Raum schwingt, aus der man alle einzelnen physikalischen Beobachtungen richtig berechnen und dann in jedem einzelnen Fall anschaulich mit Bildern, die sich nur gegenseitig widersprechen, deuten kann. Sie selbst aber kann nicht als Objekt in Raum und Zeit vorgestellt werden.“ Und Jauncey unterstreicht (zit. nach Gottwaldt 1971, 82 f.): „Die Herrschaft des unveränderlichen Gesetzes hat dem Gesetz der Wahrscheinlichkeit Platz gemacht.“, EK]

In der Abhandlung „Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen“ definiert Kuhn (1976, 25) normale Wissenschaft als „eine Forschung, die fest auf einer oder mehreren wissenschaftlichen Leistungen der Vergangenheit beruht, Leistungen, die von einer bestimmten wissenschaftlichen Gemeinschaft eine Zeitlang als Grundlagen für ihre weitere Arbeit anerkannt werden. Heute werden solche Leistungen in wissenschaftlichen Lehrbüchern, für Anfänger und für Fortgeschrittene, im einzelnen geschildert, wenn auch selten in ihrer ursprünglichen Form.“

„Aber immer“, so Schwanitz (2002, 464 f.) in Fortführung seines Bildes von Regierung und Opposition, „gibt es auch eine Minderheit von Nonkonformisten. [...] Natürlich werden sie von der Regierung mit Mißtrauen verfolgt und auf den Pfad der Opposition gedrängt. Da sammeln sie dann immer mehr Fakten und immer mehr Anhänger, bis sie [...] selbst die Regierung übernehmen und nun ihre neue Lehre als wissenschaftliches Dogma etablieren [...]. Kuhn spricht bei einem solchen Vorgang von wissenschaftlichen Revolutionen.“

Mit Blick auf die Entwicklung der Naturwissenschaften schreibt Bochenski (1969, 106 f.): „Gewöhnlich ‚deckt‘ eine früher aufgestellte Theorie zuerst diese neuen Gesetze, d. h. erlaubt sie abzuleiten. Nach einiger Zeit aber genügt sie nicht mehr. Dann wird sie zunächst gewöhnlich etwas verbessert und abgeändert, so daß sie die neuen Gesetze wieder zu decken vermag. Früher oder später kommt aber der Moment, da man sie überhaupt nicht mehr zur Erklärung aller neuen Gesetze heranziehen kann. Trotzdem toleriert man sie noch, solange sie immerhin viele Gesetze zu erklären vermag. Schließlich wird sie aber doch so kompliziert und ungenügend, daß man sie aufgibt, höchstens noch für einen Grenzfall als gültig betrachtet, aber im übrigen nach einer neuen Theorie sucht. Damit beginnt der ganze Prozeß von neuem. Weder in der bisherigen Geschichte der Naturwissenschaften noch in der logischen Analyse ihrer Struktur läßt sich irgend ein Grund für die Annahme finden, daß dieser Prozeß einmal zu Ende kommen soll.“

Seit den Forschungsergebnissen Kuhns, denenzufolge die Vorstellungen von der geradlinigen Wissenschaftsentwicklung aufgegeben werden mussten, „weiß man, daß das Haus der Wissenschaft kein Kloster ist [...]. Vielmehr ist es ein Parlament, das vom Krach der Kontroversen und dem Lärm der Debatten widerhallt; wo die Regierung bombardiert wird mit den Entdeckungen der Opposition, die der Regierungsdoktrin widersprechen, und wo die Regierung die Opposition mit der geballten Feuerkraft des geltenden Paradigmas beschießt [...].“ (Schwanitz 2002, 465)

„Das heißt: Wissenschaft bietet oft keine Sicherheit, sondern Unsicherheit. [...] Sie ist deshalb kontrovers und häufig polemisch. [...] In manchen Fällen waren die Revolutionen, in denen ein neues Paradigma die Regierung übernahm, so spektakulär und die neuen Paradigmen so grundlegend, daß damit wichtige Wissensbestandteile der Menschen neu begründet wurden und Eingang in ihr kulturelles Basiswissen fanden.“ (Schwanitz 2002, 466)

### 3.1.2 Gliederungsversuche der Einzelwissenschaften

Sein und Wissen ist ein uferloses Meer: Je weiter wir vordringen, um so unermesslicher dehnt sich aus, was noch vor uns liegt; jeder Triumph des Wissens schließt hundert Bekenntnisse des Nichtwissens in sich.

Isaac Newton<sup>42</sup>

Die Auffassungen darüber, was unter Wissenschaft zu verstehen ist bzw. was im Einzelnen dazu zählt, divergieren. Uneinheitlich sind auch die Unterscheidungsmerkmale zwischen den Einzelwissenschaften und ihre Zuordnung zu verschiedenen Wissenschaftsgruppen. „Die Frage der *Gliederung der Wissenschaften* wurde“ nach Lattmann (1998, 100) „erst im 20. Jahrhundert aufgegriffen. Die Philosophie HEGELS (1830) dürfte der letzte Versuch gewesen sein, das gesamte menschliche Wissen in einen einheitlichen Zusammenhang zu bringen.“ „In der Systematik der Wissenschaften werden die Geisteswissenschaften den Formalwissenschaften [...] und den Naturwissenschaften [...] gegenübergestellt.“ (Bartel 1990, 54) Die folgenden Ausführungen thematisieren das Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaften.

#### 3.1.2.1 Differenzierung nach Natur- und Geisteswissenschaften

Der Naturwissenschaftler glaubt nur, was er sieht.  
Der Geisteswissenschaftler sieht nur, was er glaubt.

Aus Theimer 1985, 15.

Schwanitz (2002, 460) unterscheidet „zwischen den Naturwissenschaften und allen anderen. Diese anderen wurden früher einmal Geisteswissenschaften genannt. Das war aber nur in Deutschland so [...]. In den angelsächsischen Ländern spricht man [...] nicht von Wissenschaften, sondern nennt die Disziplinen, die sich mit dem Menschen und seiner Kultur befassen, ‚humanities‘; entsprechend spricht man auch bei uns von Humanwissenschaften. Dabei haben sich die Wissenschaften von der Gesellschaft, die Sozialwissenschaften, von den alten Geisteswissenschaften, den Philologien, getrennt, die man jetzt eher Textwissenschaften nennt.“

Zu den Bezeichnungen „Geisteswissenschaften“ und „humanities“ äußert sich der Wissenschaftsrat (2006, 12) indessen wie folgt: „Eine flächendeckende Verkürzung der geisteswissenschaftlichen Fächer oder gar ihre Einschmelzung in eine ‚Kulturwissenschaft‘ stünde am Ende dem Status der Geisteswissenschaften als Wissenschaften entgegen. Gerade dieser mit der Begründung der Geisteswissenschaften verbundene Status als Wissenschaft unter Wissenschaften, der sie schon begrifflich von den angelsächsischen ‚humanities‘ unterscheidet, ist jedoch als positives Erbe des 19. Jahrhunderts zu nutzen. Er markiert in Forschung und Lehre zugleich eine Stärke Deutschlands.“

Der Status als Wissenschaft wird auch in folgendem Zusammenhang betont (Wissenschaftsrat 2006, 13): „Die gesellschaftliche Wirksamkeit allein definiert die Geisteswissenschaften ebenso wenig wie die Natur- oder Ingenieurwissenschaften. Vor einer solchen Reduktion bewahrt die Geisteswissenschaften ihr Status als Wissenschaft unter Wissenschaften, in denen

---

<sup>42</sup> Zit. nach Möller o.J.a, 2 f.

auch das vermeintlich Nutzlose seinen Platz haben muss, sofern dieser dem wissenschaftlichen Dialog zugänglich bleibt – schon weil es das Prinzip von Forschung ausmacht, dass sie ihre spätere wirtschaftliche oder auch gesellschaftliche Verwendbarkeit nicht antizipieren kann.“

Nach Theimer (1985, 11) „scheidet sich [die Wissenschaft] in die Natur- und die Geistes- oder Kulturwissenschaften. Zu den letzteren gehört auch die Geschichts- und Gesellschaftswissenschaft.“ (Bochenski (1969, 131) zufolge sind die Geisteswissenschaften „in gewissem Sinne alle Geschichtswissenschaften“.) „Zwischen der Natur- und der Geisteswissenschaft besteht“ nach Theimer (1985, 11) „ein grundlegender Unterschied der Objekte und Methoden; es ist weder notwendig noch möglich, beide auf einen Nenner zu bringen.“

„Der Titel der 1959 erschienenen These der Zwei Kulturen von C. P. Snow wurde zum Schlagwort: Geisteswissenschaften (englisch *humanities*) und Naturwissenschaften trennen unvereinbare Wissenschaftskulturen [...].“<sup>43</sup> Die Ausarbeitung Snows thematisiert Habermas in seiner Veröffentlichung „Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘“ wie folgt (Habermas 1976, 104): „Seitdem im Jahre 1959 C. P. Snow ein Buch mit dem Titel *The two Cultures* erscheinen ließ, hat von neuem [...] eine Diskussion über das Verhältnis von Wissenschaft und Literatur eingesetzt. Wissenschaft ist dabei im Sinne von *Science* eingeschränkt auf die strikten Erfahrungswissenschaften, während Literatur weit gefasst ist und in gewissem Sinne auch das einschließt, was wir geisteswissenschaftliche Interpretation nennen.“

Snows Feststellung war indessen keine Neuentdeckung (Kanitscheider 2007, 1), „sondern eine Station in der langen Auseinandersetzung zwischen dem, was man im deutschen Sprachraum den nomothetischen und idiographischen Denkansatz nennt, nach einer Unterscheidung, die auf W. Windelband und H. Rickert zurückgeht, welche die methodische Differenz der Erkenntnisgewinnung in beiden Bereichen als unüberwindbar ansahen.“

Auch „Dilthey definierte die Geisteswissenschaften in scharfer Entgegensetzung zu den Naturwissenschaften durch die ihnen eigene Methode des Verstehens, wie sie als Hermeneutik seit Schleiermacher auch außerhalb der Philologie gebräuchlich geworden war. Dilthey suchte sie als ‚Erfahrungswissenschaft der geistigen Erscheinungen‘ beziehungsweise als ‚Wissenschaft der geistigen Welt‘ zu begründen. Sie sollte eine ursprünglich konzipierte ‚Kritik der historischen Vernunft‘ empirisch erweitern.“<sup>44</sup>

Bezüglich der Wortbildung griff Dilthey „Hegels Begriff des Geistes auf. Hegel bezog den Begriff ‚Geist‘ auf das ‚Geistesleben‘ einer Gruppe, eines Volkes oder einer Kultur. Der Begriff ist daher stark an die deutsche idealistische Tradition [...] gebunden.“<sup>45</sup> Nicht zuletzt daraus resultieren Schwierigkeiten bei der Übersetzung in andere Sprachen, wie oben bereits angedeutet. „Übliche Analogie sind *humanities*, (*liberal*) *arts* und *human studies*. Das französische Analogon ist meist *sciences humaines*“<sup>46</sup>; doch begegnet man auch der Bezeichnung „lettres“<sup>47</sup>.

Im Folgenden eine Beschreibung jüngerer Datums: „Das verbindende Element der Geisteswissenschaften ist ihre Beschäftigung mit dem Menschen und seinen zeichenhaften

<sup>43</sup> Internet-Seite „Geisteswissenschaft“, 5 (Wikipedia). Stand: 17.12.2009.

<sup>44</sup> Internet-Seite „Geisteswissenschaft“, 2 (Wikipedia). Stand: 17.12.2009.

<sup>45</sup> Internet-Seite „Geisteswissenschaft“, 2 (Wikipedia). Stand: 17.12.2009.

<sup>46</sup> Internet-Seite „Geisteswissenschaft“, 2 (Wikipedia). Stand: 17.12.2009.

<sup>47</sup> Vgl. Internet-Seite „Geisteswissenschaft. Aus Wiktionary, dem freien Wörterbuch“. Stand: 23.11.2009.

Ausdrucksformen. Über tausende von Jahren haben die Menschen und ihre Kulturen ihre Zeugnisse in der Geschichte hinterlassen. Der menschliche Geist steht hinter den Werken der Weltliteratur genauso wie der Musik.“<sup>48</sup>

Und weiter: „Die geisteswissenschaftlichen Fächer sammeln und bewahren, ordnen und interpretieren die Spuren menschlichen Handelns und Denkens. Von der Antike bis zur Gegenwart. Einsichten und Erkenntnisse, welche die Spurensuche der Geisteswissenschaften zutage fördert, schärfen unser Selbstbild und ermöglichen Entwürfe gesellschaftlichen und kulturellen Zusammenlebens für die Zukunft.“<sup>49</sup>

Derselben Quelle zufolge etablierte sich der Begriff „Geisteswissenschaften“ „im 19. Jahrhundert. Seine Entwicklung ist eng mit den Anfängen der modernen Universität und dem Aufstieg des Bildungsbürgertums verbunden. Die ‚Geisteswissenschaften‘ waren zunächst eine Übersetzung für die ‚moral sciences‘, die der britische Philosoph John Stuart Mill als Abgrenzung zu den ‚natural sciences‘ – also den Naturwissenschaften – definiert hatte. In Deutschland wurde der Begriff durch den Philosophen und Pädagogen Wilhelm Dilthey populär, der den Geisteswissenschaften in den 1880er Jahren ein spezifisches Profil und eine eigene Methodik verlieh.“<sup>50</sup>

Julian Nida-Rümelin (2003, 4) spricht in einem 2003 gehaltenen Vortrag von einem „Zentrum aller Geisteswissenschaften und dieses Zentrum ist das der *menschlichen Intentionalität*.“ Zur Erklärung führt er aus (Nida-Rümelin 2003, 4): „Stellen Sie sich einmal vor [...] hochintelligente Wesen von einem anderen Stern landen hier und betrachten, was auf dieser Erde vor sich geht. Sie haben alle naturwissenschaftlichen Instrumente der Beobachtung und der Analyse zur Verfügung, die man sich nur wünschen kann, auch riesige Rechnerkapazitäten. Diese Wesen stoßen bei ihren Untersuchungen auch auf die menschliche Spezies, diese agieren miteinander, der eine liegt zum Beispiel im Bett und die andere pflegt diese Person, sie geht zum Schrank und holt Medizin raus usw. Dieser Vorgang wird nun von unserem hochintelligenten Außerirdischen haarklein naturalistisch analysiert. Da werden zum Beispiel die Muskeln elektrostatisch genau beschrieben: Was hat sich wann bewegt, in welchem zeitlichem Ablauf, wie sind die Ortsfunktionen, Impulse etc. Wir können uns das beliebig verfeinert vorstellen. Alles wird erklärt, hirneingeschlossene Zustände eingeschlossen. Es ist zu vermuten, dass wenn es ihnen nicht gelungen ist, einzudringen in die Kultur, in der dies stattfindet – einschliesslich Spracherwerb, Erfassung von Intentionen insbesondere –, dass dann in dieser Beschreibung etwas fehlte. Sie würden ratlos sein, was hier eigentlich abläuft, und ratlos bleiben – trotz aller Verfeinerungen der Instrumente der naturalistischen Analyse.“

Nida-Rümelin (2003, 5) zieht folgendes Resümee: „Die Frage ist nun: was bleibt da alles ungeklärt? Es gibt darüber viele komplexe philosophische Debatten [...]; ich meine, *was da fehlt, ist das Erfassen von Intentionalität*. Wenn man das nun hinreichend liberal versteht, dann kann man [...] das meiste, was wir an Aktivitäten aus den Geisteswissenschaften kennen, als eine Form der Auseinandersetzung mit der einen oder anderen Form menschlicher Intentionalität auffassen.“

<sup>48</sup> Internet-Seite „Wissenschaftsjahr 2007. Die Geisteswissenschaften. ABC der Menschheit. Die Geisteswissenschaften“, 1.

<sup>49</sup> Internet-Seite „Wissenschaftsjahr 2007. Die Geisteswissenschaften. ABC der Menschheit. Die Geisteswissenschaften“, 1.

<sup>50</sup> Internet-Seite „Wissenschaftsjahr 2007. Die Geisteswissenschaften. ABC der Menschheit. Die Geisteswissenschaften“, 2 f.

Zum Zusammenwirken von Natur- und Geisteswissenschaften konstruiert Karl-Otto Apel (1985, 309) folgendes Beispiel, das Horster (2005, 35) zitiert: „Nehmen wir z. B. an, die in der Astronomie heutzutage aufgestellten Geräte für den Empfang extraterrestrischer Signale werden plötzlich fündig: Lichtsignale erweisen sich als Träger einer zu entziffernden Nachricht. In diesem Fall kommt es eben zum plötzlichen qualitativen Umschlag eines naturwissenschaftlichen Problems der Beschreibung und nomologischen Erklärung von Daten (sc. Lichtwellen) in ein Problem des hermeneutischen Verstehens, beginnend mit der Entzifferung der Nachricht (Dekodierung der Message), endend möglicherweise mit der Begründung einer neuen, extraterrestrischen Disziplin der Kulturwissenschaften. Es kann dabei natürlich eine Kooperation zwischen der Astronomie bzw. Astrophysik und der neuen Geisteswissenschaft notwendig sein – so wie heute schon zwischen der Geologie bzw. Paläontologie und der Archäologie bzw. Prähistorie. Solche Kooperation hebt jedoch keineswegs die erkenntnistheoretischen und methodologischen Unterschiede auf; im Gegenteil: sie setzt ihre sorgfältige Berücksichtigung gerade voraus.“

Theimer (vgl. 1985, 11) verweist auf Versuche zur Zusammenführung von Natur- und Geisteswissenschaften im 19. und in der 1. Hälfte des 20. Jahrh. „Man hat geschichtliche und politische Gesetze nach Art der Naturgesetze aufgestellt: der Versuch ihrer Anwendung hat zu den politischen Katastrophen unserer Zeit beigetragen. Einen neuen Versuch, die Natur- und Geisteswissenschaften unter einen Hut zu bringen, unternahm die Wiener neopositivistische Schule, die nach ihrer Auswanderung nach Amerika eine *Unification of Science*, vorwiegend am naturwissenschaftlichen Modell orientiert, in Angriff nahm. Das Unternehmen mußte in den vierziger Jahren abgebrochen werden.“ (Theimer 1985, 11)

Nach Zycinski (1987, 303) „waren die Vertreter des Wiener Kreises bestrebt, das Erkenntnismonopol der empirischen Wissenschaften zu legitimieren. Carnap und Neurath vertraten die Auffassung, man könne einzig im Bereich der wissenschaftlichen Forschung von bedeutsamer Erkenntnis und von Wahrheit der Aussagen sprechen. Außerhalb dieses Bereichs gebe es lediglich ein Feld poetischer Eindrücke und sinnloser Pseudoaussagen. Als man sich bewußt wurde, daß die am weitesten entwickelten Strömungen der theoretischen Physik den durch den Wiener Kreis festgelegten Bedingungen, damit eine Wissensdisziplin als wissenschaftlich gelten kann, nicht zu entsprechen vermochten, mußte man sich nach diesen Bedingungen fragen und auf die Absicht verzichten, die Mittel, die zur Wahrheitserkenntnis dienen, normativ festzulegen.“

„Die totalisierende Wissenschaft gehört bereits der Geschichte des Denkens an; diese Auffassung wollte [...] das gesamte menschliche Dasein in den Griff bekommen, indem sie die Grenze zwischen dem Sein und dem Nichts auf dem Dekretweg festsetzte. Heute begegnet man Befürwortern dieser Sicht der Wissenschaft nur noch in theoretisch wenig entwickelten Disziplinen [...].“ (Zycinski 1987, 309 f.) Folgt man Kanitscheider (2007, 1 f.), so „sind die Physiker in Abständen von einer euphorischen Stimmung beseelt, wonach der endgültige Durchbruch hinsichtlich einer einheitlichen Theorie aller Wechselwirkungen vor der Tür steht, was dem Kulturpessimisten höchstens ein müdes Lächeln abringt und mit Hinweis auf die vergangenen gescheiterten Vereinheitlichungsbemühungen als Naivität eines unhistorischen Bewusstseins abgetan wird [...].“ Wenn sich auch laut Kanitscheider (vgl. 2007, 8) die intellektuelle Geographie, das Verhältnis von literarischer und wissenschaftlicher Kultur seit der Diagnose Snows verschoben hat, so besteht dennoch kein Anlass, die Eigenbedeutung des geisteswissenschaftlichen Gegenstandsbereiches in Zweifel zu ziehen.

Der Wissenschaftsrat (2006, 9) führt in seinen Empfehlungen zur Entwicklung und Förderung der Geisteswissenschaften in Deutschland vom 27. Januar 2006 aus: „Seit ihrer Entstehung im

19. Jahrhundert haben die Geisteswissenschaften vielfach Verschiebungen ihrer gesellschaftlichen Funktion erfahren, Stellenwert und Ansehen der Geisteswissenschaften haben manche Konjunkturen durchlaufen. Daran muss erinnert werden, wenn man verstehen will, welcher Wandel sich gegenwärtig vollzieht und worin die zur Formel ‚culture matters‘ geronnene wachsende Bedeutung der Geisteswissenschaften heute ihre Ursache hat.“

Und weiter (Wissenschaftsrat 2006, 9): „Im Jahrhundert ihrer Entstehung fanden sich die Geisteswissenschaften in Deutschland in der komfortablen Situation, dass ihnen sowohl politisch im Zusammenhang mit der Entstehung des Bildungsbürgertums als auch im öffentlichen Erziehungswesen durch den Neuhumanismus eine eminente gesellschaftliche Bedeutung zuerkannt wurde. Diese musste kaum errungen oder durchgesetzt werden, sondern fiel den Geisteswissenschaften als eine ihrer Entstehungsbedingungen zu. Die Entlastung vom Nachweis unmittelbarer gesellschaftlicher Verwertbarkeit verschaffte den Geisteswissenschaften in Deutschland einen historisch einzigartigen Freiraum. Sie nutzten ihn durch die Besinnung auf ihre Eigenlogik und bildeten wissenschaftliche Methoden und Standards aus, die bis heute weltweit als traditionsstiftend und maßstabsetzend [...] gelten.“

Folgt man Theimer (1985, 11), so zeigt sich in den Geisteswissenschaften „nicht nur ein allgemeiner Theorienpluralismus, sondern auch ein Methodenpluralismus. Die Naturwissenschaften kennen den letzteren nicht; eine streng einheitliche Methode ist ihre Grundlage. Dagegen ermangeln sie einer einheitlichen Philosophie. Die naturwissenschaftliche Methode ruht auf einem unter praktischen Gesichtspunkten gebildeten Gemisch vieler Philosophien, wobei sie einige bevorzugt, andere aber nicht verschmäht, wenn ihre Anwendung nützlich ist. Es stört sie nicht, daß diese Philosophien einander widersprechen. Ihre ‚Philosophie‘ ist so widerspruchsvoll wie die Welt, die sie erfaßt. [...] Versucht man, eine widerspruchsfreie monistische Philosophie der Naturwissenschaft zu konstruieren, so entfernt man sich hoffnungslos von der Wirklichkeit.“

Der Autor nennt als herausragende Philosophien, die in der Naturwissenschaft Verwendung finden (Theimer 1985, 11 f.), „Realismus, Empirismus, Rationalismus, Positivismus und Pragmatismus [...]“. Keine dieser Philosophien wird ausschließlich als allumfassendes System verwendet. Stets wird kombiniert. Idealistische Denkweisen von Platon bis Kant sind in den metaphysischen Hintergründen erkennbar, ohne die auch die empirische Wissenschaft nicht auskommt. Die naturwissenschaftliche Methode schöpft aus allen diesen Philosophien. [...] Trotz der philosophischen Uneinheitlichkeit ihrer Grundlagen hat die Naturwissenschaft ein System aufgebaut, das in ihrem Bereich zu einer sprichwörtlichen [...] Sicherheit der Erkenntnis geführt hat. Die naturwissenschaftliche Methode ist ein System von Konventionen, nichts weiter. Aber wo sie aufhört, hört auch die Sicherheit auf.“

Der Wissenschaftsrat (2006, 10) betont, dass die Naturwissenschaften „zum Nachweis ihrer gesellschaftlichen Nützlichkeit gerne auf technische Innovationen, Arbeitsplätze und ökonomisches Wachstum oder auf Gesundheit und höhere Lebenserwartung rekurren.“ „Der Umstand“, so die weitere Argumentation (Wissenschaftsrat 2006, 11), „dass sich der Nutzen der Geisteswissenschaften nur selten unmittelbar erweist, bildet den Anlass für die Rede von der Krise der Geisteswissenschaften. Als Krise der Geisteswissenschaften ist die beschriebene Entwicklung indes falsch analysiert, wiesen und weisen doch ihre wachsenden Forschungs- und Ausbildungsleistungen [...] in die gegenteilige Richtung.“

Das vom „Bundesministerium für Bildung und Forschung“ und der „Initiative Wissenschaft im Dialog“ ausgerichtete Wissenschaftsjahr 2007 wurde unter das Motto „Die Geisteswissenschaften. ABC der Menschheit“ gestellt. In diesem Zusammenhang erläutert

Walter Pape von der Philosophischen Fakultät der Universität Köln (2007, 1): „Wenn man in den Geisteswissenschaften von einer Krise redet, dann betrifft das höchstens die ständige Bereitschaft, Theorien und Modelle in Frage zu stellen und die Grundlage wissenschaftlicher wie alltäglicher Kommunikation, die Sprache(n), auf ihre Leistungsfähigkeit zu überprüfen.“

Was die Anzahl der Veränderlichen anbetrifft, so konstatiert Theimer (1985, 12): „Die Zahl der Variablen ist in der exakten Wissenschaft begrenzt. Mit der Zunahme der Variablen werden auch in der Naturwissenschaft die Ergebnisse immer weniger exakt. Dies ist zum Beispiel in weiten Bereichen der Biologie der Fall. Mit der Zahl der beteiligten Faktoren wächst die Möglichkeit ihrer Kombinationen und die Schwierigkeit, sie voneinander zu unterscheiden.“

Dem stellt Theimer die Situation im Bereich der Geschichts- und Sozialwissenschaften gegenüber (Theimer 1985, 12 f.): „Ist dagegen die Geschichte oder die Gesellschaft das Substrat der Wissenschaft, so ist die Zahl der Variablen viel zu groß, als daß an eine genaue Erfassung wie in der Naturwissenschaft gedacht werden könnte. Das planmäßige Experiment ist unmöglich, die Faktoren lassen sich nicht ausreichend trennen und isolieren. Wenn man will, kann man geschichtliche oder soziale Vorgänge als Experimente auffassen, die der Überprüfung irgendwelcher Theorien dienen. Diese Experimente sind aber, anders als die Laboratoriumsversuche der Naturwissenschaft, nicht genau reproduzierbar, womit ihnen schon eine grundlegende Eigenschaft des wissenschaftlichen Experiments fehlt. [...] Es wird sich schwer Einigkeit darüber erzielen lassen, wieweit die Bedingungen anscheinend ähnlicher geschichtlicher oder gesellschaftlicher Vorgänge identisch sind. Außerdem muß, was heute gilt, hier morgen nicht mehr gelten.“

„Diese Wissenschaften sind deshalb“, so Theimer (1985, 13), „auch nicht zur Voraussage fähig wie die Naturwissenschaft. Diese kann genau voraussagen, was unter bestimmten Bedingungen geschehen wird. Dagegen waren alle geschichtlichen Voraussagen bisher falsch. Eine ‚Futurologie‘ ist wissenschaftlich unmöglich. Das Objekt der Kulturwissenschaften ist der Mensch, dessen Reaktionsmöglichkeiten selbst unter ähnlichen Umständen so vielfältig sind, daß ein Vergleich mit den einfachen Reaktionen der Substrate der Naturwissenschaft hinfällig wird.“

Der Wissenschaftsrat (2006, 11) bemerkt: „Die Differenzierung, ja Fragmentierung der gesellschaftlichen Teilsysteme und die damit einhergehende Relativierung ihrer Geltung lassen jede Berufung auf Ganzheitsideen problematisch erscheinen. Das gilt für ‚die Nation‘ ebenso wie für ‚die Politik‘ oder ‚die Gesellschaft‘: Größen, an deren Existenz sich die Geisteswissenschaften zur Begründung ihrer Nützlichkeit gewöhnt hatten. Aus dieser Einsicht entstand die Diskussion um die Ablösung eines emphatisch verwendeten Begriffs des ‚Geistes‘ zugunsten des Terminus ‚Kultur‘ [...] in den späten 80er Jahren [des 20. Jahrhunderts, EK], die durch die von W. Frühwald et al. 1990 fertig gestellte Denkschrift ‚Geisteswissenschaften heute‘ maßgeblich gefördert wurde. Es kann aber auch nicht übersehen werden, dass sich in die Ausrufung der Kulturwissenschaften das Bestreben mischte, im Begriff der Kultur noch einmal ein Integral zu formulieren, das die Geisteswissenschaften einen sollte, indem es eine gemeinsame Bezugsgröße für ihre Leistungen und Erträge schafft.“

Inzwischen mehren sich nach Ansicht des Wissenschaftsrates (2006, 11) die Zeichen, „dass der Rekurs auf ‚Kultur‘ und die Kulturwissenschaften eine zwar wichtige, jedoch zeitlich begrenzte Stufe in der Begründung der Geisteswissenschaften darstellt.“ Zur Entfaltung dieser Thematik vgl. die entsprechenden Ausführungen in den Empfehlungen des

Wissenschaftsrates zur Entwicklung und Förderung der Geisteswissenschaften in Deutschland vom 27. Januar 2006 (Wissenschaftsrat 2006, 11 ff.).

„Die Wissenschaft vom Menschen und seinen Werken“, so Theimer (1985, 13), „wird [...] anders sein müssen als die Wissenschaft von der Natur. Dilthey (1833-1911) meinte: ‚Die Naturvorgänge *erklären* wir, indem wir sie auf einfache Gesetze zurückführen. Die Kulturvorgänge *verstehen* wir, indem wir ihren Sinngehalt erfassen.‘ Verstehen heißt deuten. Die Deutung kann hier verschieden sein. Kulturwissenschaft ist also notwendig subjektiv.“

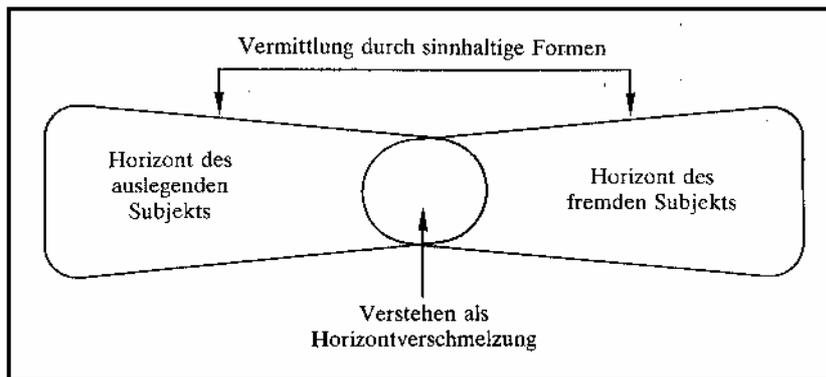


Abb. 25  
Verstehen als Horizontverschmelzung  
Quelle: Wuchterl 1989, 103.

Nach Wuchterl (vgl. 1989, 102) bezieht sich Verstehen auf Manifestationen des Geistes, wobei ein denkender Geist auf die Botschaft eines anderen Geistes trifft, der sich ihm durch sinnhaltige Formen mitteilt (vgl. Abb. 25). „Es stehen sich also“, so der Autor (Wuchterl 1989, 102), „zwei Subjekte (Geister) gegenüber, der Urheber und der Interpret.“

Der Bezug zum anderen Subjekt ist indirekt und über äußere Formen vermittelt.“

Bei dem Verstehensprozess handelt es sich um einen komplizierten Vorgang (Wuchterl 1989, 103), „in welchem das Vorwissen des Interpreten eine ganz entscheidende Rolle spielt. Man sagt, jedes Verstehen setzt ein bestimmtes *Vorverständnis* voraus. Die Gesamtheit aller auf das Problem bezogenen Vorverständnisse bildet den *Verstehenshorizont* des Interpreten beziehungsweise des fremden Subjekts. Der Verstehensakt besteht nun darin, daß beide Horizonte ‚verschmolzen‘ werden [...]“. Das bedeutet, dass die Absichten des anderen Subjekts und ihre Rahmenbedingungen in das Sinngefüge des Interpreten integriert werden.

Ein solches Vorgehen ist durch einen zirkulären Charakter gekennzeichnet, weshalb auch von einem „hermeneutischen Zirkel“ gesprochen wird, wobei einige Autoren den Ausdruck „hermeneutische Spirale“ bevorzugen. Wuchterl (1989, 103) zufolge wird dem Verstehensprozess „im allgemeinen eine spezifische Struktur zugeschrieben, die durch die Schlüsselbegriffe ‚Vorverständnis‘ und ‚hermeneutischer Zirkel‘ [oder im Anschluss an einige Autoren: hermeneutische Spirale, EK] bestimmt ist. Es handelt sich dabei um keinen statischen deduktiven Zusammenhang, sondern um ein ständiges Weiterschreiten von Entwurf zu Entwurf.“

Hans-Georg Gadamer, Heidegger-Schüler und einer der prominentesten deutschen Philosophen des 20. Jahrhunderts, „gilt als Begründer einer universalen Hermeneutik, die sich sowohl gegen den einseitigen Methodologismus der traditionellen Hermeneutik von Friedrich Schleiermacher und Wilhelm Dilthey als auch gegen den Idealismus Georg Wilhelm Friedrich Hegels wendet.“<sup>51</sup> Seine Positionen hat er in dem bekannten Werk „*Wahrheit und*

<sup>51</sup> Internet-Seite „Hans-Georg Gadamer“, 2 (Wikipedia). Stand: 14.12.2009.

*Methode* ausformuliert. Gadamer versteht die Hermeneutik nicht nur als künstliche Lehre, sondern hält Verstehen für eine der Grundlagen des menschlichen Lebens.“<sup>52</sup>

Dabei ist für Gadamer jegliches Verstehen, „gleichgültig, ob es sich um Texte, Kunst- und Bauwerke oder das Gegenüber in einem Gespräch handelt, an die Sprachlichkeit des Seins vor dem Horizont der Zeit gebunden. Dies setzt beim Interpretieren von Werken Offenheit, das Bewusstmachen der eigenen Vorurteilsstruktur sowie die Bereitschaft zum Gespräch bzw. zu[m] reflexiven Auseinandersetzen voraus. Die philosophische Hermeneutik wurde von Gadamer so allgemein fundiert, dass sie auf prinzipiell alle ethisch-ästhetischen Aspekte und Fragen des Lebens Anwendung finden kann. Er schuf eine Theorie der auf dem Denken des 19. Jahrhunderts fußenden ‚Geisteswissenschaft‘, welche die umwälzenden Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaften nicht zu scheuen braucht.“<sup>53</sup>

In seiner Abhandlung „Die Universalität des hermeneutischen Problems“ führt Gadamer (1966, 215) aus: „Warum hat in der heutigen philosophischen Diskussion das Problem der Sprache eine ähnlich zentrale Stellung erworben wie vor etwa 150 Jahren der Begriff des Denkens oder des sich selber denkenden Denkens? Ich möchte mit dieser Frage indirekt auf *die* Frage eine Antwort geben, die wir als die zentrale Frage der Neuzeit, wie sie uns durch die Existenz der modernen Wissenschaft aufgegeben ist, bezeichnen müssen. Ich meine die Frage, wie sich unser natürliches Weltbild, die Welterfahrung, die wir als Menschen haben, sofern wir unsere Lebensgeschichte und unser Lebensschicksal durchleben, zu jener unangreifbaren und anonymen Autorität verhält, welche die Stimme der Wissenschaft darstellt.“

Der Autor fährt fort (Gadamer 1966, 215): „Seit dem 17. Jahrhundert ist das die eigentliche Aufgabe der Philosophie geworden, diesen neuen Einsatz des menschlichen Wissen-Könnens und Machen-Könnens mit dem Ganzen unserer menschlichen Lebenserfahrung zu vermitteln. Das spricht sich in vielem aus und umfaßt auch noch den Versuch, den die heutige Generation zu machen unternimmt, wenn sie das Thema der Sprache, diese Grundvollzugsweise unseres In-der-Welt-Seins, die alles umgreifende Form der Weltkonstruktion, in den Mittelpunkt der Philosophie rückt. Wir haben dabei immer die in den sprachlosen Zeichen erstarrte Aussage der Wissenschaften im Auge und die Aufgabe der Rückbindung der durch sie verfügbar gemachten und in unsere Willkür gestellten gegenständlichen Welt, die wir die Welt der Technik nennen, an die unwillkürlichen und nicht mehr von uns zu machenden, sondern zu ehrenden Grundordnungen unseres Seins.“

Explanans:	1. Nomologische Hypothese(n)	$G_1 \dots G_n$
	2. Randbedingung(en)	$A_1 \dots A_k$
Explanandum:	3. ein aus 1. und 2. ableitbarer Satz E	

Abb. 26  
Das deduktiv-nomologische Erklärungsschema  
Quelle: Raffée 1989, 18.

Mit Blick auf den Begriff des Erklärens führt Oeser (2002, 6) Folgendes aus: „Im wissenschaftlichen wie im vorwissenschaftlichen Bereich ist die Grundstruktur der Erklärung nichts anderes als die Rückführung von Unbekanntem auf Bekanntes. Ein Ereignis gilt in der

vorwissenschaftlichen Alltagserkenntnis bereits als erklärt, wenn ein in anderen Zusammenhängen [...] bekannter Gegenstand, Sachverhalt oder eine Handlung als unmittelbare, natürliche oder konkrete Ur-Sache angegeben werden kann.“

<sup>52</sup> Internet-Seite „Hans-Georg Gadamer“, 2 (Wikipedia). Stand: 14.12.2009.

<sup>53</sup> Internet-Seite „Hans-Georg Gadamer“, 2 (Wikipedia). Stand: 14.12.2009.

Von der vorwissenschaftlichen unterscheidet sich die wissenschaftliche Erklärung (Oeser 2002, 6) „lediglich durch ihre Allgemeingültigkeit, die durch das Aufstellen einer allgemeinen Gesetzesaussage gekennzeichnet ist, die nicht nur für ein bestimmtes Ereignis, sondern für den gesamten Ereignistypus gilt. Dadurch wird ein zufälliges Ereignis zu einem notwendigen oder wahrscheinlichen und ein unvorhersehbares Ereignis zu einem vorhersehbaren gemacht. In der wissenschaftlichen Erkenntnis heißt das, daß jede echte, d. h. korrekte Erklärung auch potentiell eine Prognose sein muß. Für die Korrektheit einer Erklärung ist in jedem Fall die genaue Beschreibung des Ereignisses entscheidend. Denn diese liefert erst das Material für die richtige Erklärung.“

An dieser Stelle soll kurz ein Blick auf das deduktiv-nomologische Erklärungsschema (vgl. Abb. 26) geworfen werden, das auch unter dem Namen Hempel-Oppenheim-Schema bekannt ist. „Nach diesem Schema wird“ laut Raffée (1989, 18 - Hervorhebungen im Original durch Fettdruck) „eine Aussage, die einen gegebenen, zu erklärenden Sachverhalt beschreibt, das *Explanandum*, aus einer erklärenden Aussagenmenge, dem *Explanans*, *logisch abgeleitet* und damit erklärt [...]. Das Explanans beinhaltet dabei zwei verschiedene Arten von Aussagen, nämlich mindestens eine, meist als Wenn-Dann-Aussage formulierte *nomologische Hypothese (Gesetzhypothese)* und mindestens eine singuläre, deskriptive Aussage, der entnommen werden kann, ob die von der Wenn-Komponente der nomologischen Hypothese postulierten Bedingungen faktisch vorliegen, d.h. eine Aussage über die sog. *Antecedenz-, Anfangs- oder Randbedingungen* [...].“

Nach Oeser (2002, 7) setzt die Erklärung im Falle komplexer Kausalzusammenhänge „eine Kausalanalyse voraus, die Haupt- und Nebenursache, unmittelbare und mittelbare, nähere und fernere Ursachen (im räumlichen und zeitlichen Sinn der Entfernung) unterscheidet. Komplexe Erklärungen bestehen dann in der Angabe von Kausalketten oder auch Kausalhierarchien. [...] Das bedeutet, daß Erklärungen ihrer logischen Struktur nach prinzipiell einen unendlichen Erklärungsprozeß zulassen. Daher kann eine Erklärung, insbesondere eine wissenschaftliche Erklärung, keine endgültige Erklärung im absoluten Sinn darstellen. Vielmehr bildet die hierarchische Struktur der Erklärung die reale Entwicklung der empirischen Wissenschaften in einer Schichtenstruktur niedrigeren und höheren Abstraktionsgrades ab.“ So liefert im Anschluss an Oeser (vgl. 2002, 7) das entwicklungsgeschichtlich spätere allgemeine Gravitationsgesetz Newtons eine Erklärung für Galileis Gesetze der Fall- und Wurfbewegung auf der Erde sowie für Keplers Gesetze der Planetenbewegung.

Wenn der Erklärungsbegriff erweitert wird und auch die Erklärung von Handlungen umfasst, kommt er mit dem Begriff des Verstehens in Konflikt: Es zeigt sich (Oeser 2002, 8), „daß der Begriff der Handlung zwei Seiten hat: er besitzt sowohl äußere (physische, beobachtbare) als auch innere (mentale, geistige, nichtbeobachtbare) Bestandteile, von denen jedoch die letzteren die entscheidenden Merkmale sind. Denn von einer Handlung kann nur dann gesprochen werden, wenn sie auf einer mit Bewußtsein getroffenen Entscheidung beruht. [...] Der Begriff des 'Verstehens' bezieht sich zwar primär auf die 'innere', d.h. mentale, geistige Seite menschlicher Handlungen. Da aber diese nicht beobachtbar ist, ergeben sich als realer wahrnehmbarer Bezugspunkt zunächst nur die physischen Äußerungen der Handlung, deren eigentlicher Sinn im Prozeß des Verstehens zu erfragen ist.“

Weil zu den physischen Äußerungen nicht nur die den Handlungsablauf begleitenden, sondern auch jene Äußerungen zählen, die am Ende als Resultate oder Produkte der Handlung erscheinen (Oeser 2002, 8), „kann der Begriff des Verstehens, ohne daß der ursprüngliche

Bezugsrahmen, die bewußte menschliche Handlung, verlassen wird, auch auf das Verstehen eines Kunstwerkes, eines Gemäldes oder Romanes ausgedehnt werden. Dadurch bekommt der Begriff des Verstehens die spezifische Bedeutung von 'Interpretation' und 'Auslegung'."

„Während der allgemeine Begriff des Verstehens sich“ nach Oeser (2002, 8) „auf alle Arten von Zeichen als Äußerungen psychischen Erlebens bezieht, umfasst der Begriff Auslegung nur eine begrenzte Kategorie von Zeichen, nämlich nur jene, welche schriftlich niedergelegt worden sind – einschließlich allerdings auch aller Arten von Dokumenten und Denkmälern, die in schriftähnlicher Form fixiert worden sind. Auf diese Weise wird die Textauslegung zum paradigmatischen Modell für das Verstehen als geisteswissenschaftlicher Methode, die der naturwissenschaftlichen Kausalerklärung gegenübertritt.“

„Diese Gegenüberstellung erfolgt“ Oeser (2002, 8 f.) zufolge „jedoch nur auf Grund methodologischer Differenzierungen, die die Alltagssprachlichen Begriffe 'Erklären' und 'Verstehen' voneinander abgrenzen. Der ursprüngliche Begriffskern von Verstehen und Erklären ist jedoch identisch. Er besteht in jedem Fall in einer Identifikationsleistung. Auch im Prozeß des Verstehens wird wie beim Erklären 'Unbekanntes' auf 'Bekanntes' zurückgeführt. Nur der Modus ist anders. Während bei der Erklärung das erklärungsbedürftige Ereignis auf eine reale 'Ursache' oder auf eine 'objektive' Gesetzmäßigkeit zurückgeführt wird, die alle Fälle gleicher Art umfaßt, d.h. also, daß das Ereignis als Element einer Klasse von gleichartigen Ereignissen erfaßt wird, geschieht das Verstehen einer menschlichen Handlung durch Einordnung ihrer Äußerungen in einen allgemeinen Sinnzusammenhang.“

„Während also bei der Erklärung die Identifikationsleistung von objektiver Art ist, hat das Verstehen subjektiven Charakter, der sich in den psychologischen Kategorien des 'Einfühlens' und 'Nachvollziehens' ausdrückt, die mit dem Begriff des Verstehens ursprünglich verknüpft sind. Dieser subjektive Charakter des Verstehens führt zu einem weiteren Unterscheidungsmerkmal des Begriffspaars 'Verstehen' und 'Erklären'. Während die Erklärung prinzipiell nichts Neues liefert, hat das Verstehen heuristischen Charakter, weil es den Zusammenhang des Ganzen, der mit den einzelnen Ausdrücken intendiert wird, nicht nur reproduzieren, sondern auch verändern und erweitern kann. Dies setzt allerdings auch eine gewisse Unbestimmtheit des Sinnzusammenhanges im ganzen voraus, der erst den Spielraum für derartige schöpferische Freiheit schafft.“ (Oeser 2002, 9)

Oder wie Odo Marquard bemerkt: „Wer erzählt, heißt es, unterbietet das wissenschaftliche Soll der Eindeutigkeit ...“ [Eindeutigkeit aber – ] „... ist in den interpretierenden Geisteswissenschaften kein Ideal, das nicht erreicht wird, sondern eine Gefahr, der es zu entkommen gilt.“<sup>54</sup>

Und Zycinski (1987, 309) formuliert: „Die Grundfrage, die der Mensch sich nach dem globalen Sinn des Lebens<sup>55</sup> und der Welt stellt, kann im Bereich der Naturwissenschaften, die gewisse empirische Aspekte der Wirklichkeit fragmentarisch analysieren, keine erschöpfende

<sup>54</sup> Marquard 1986, zit. nach R. Schmidt o.J., 18.

<sup>55</sup> [Zum Thema „Sinn des Lebens“ vgl. den von Fehige/Meggle/Wessels herausgegebenen Sammelband (März 2002 in 4. Aufl.) mit entsprechenden Quellentexten aus den Bereichen Philosophie, Religion und Literatur. In seinem Beitrag „Der Wille zum Sinn“ schreibt Viktor E. Frankl (2002, 120): „Die freudsche Psychoanalyse hat das ‚Lustprinzip‘ oder, wie wir auch sagen können, den Willen zur Lust in die psychologische Forschung eingeführt. Die Psychologie Alfred Adlers dagegen hat uns gelehrt, dass der Wille zur Macht die Hauptrolle bei der Entstehung von Neurosen spielt. Ich glaube jedoch, dass der Mensch weder vom Willen zur Lust noch vom Willen zur Macht beherrscht wird, sondern von dem, was ich seinen Willen zum Sinn nennen möchte, d. h. von seinem tief verwurzelten Ringen und Kämpfen um einen höheren und letzten Sinn seiner Existenz.“, EK]

Antwort finden. So gut man die chemische Zusammensetzung der menschlichen Tränen kennen kann, steht man doch vor dem Leid nicht weniger machtlos da.“

„Diese Wahrheiten“, so Zycinski (1987, 309), „waren selbst auf dem Höhepunkt der Herrschaft des Szientismus für zahlreiche Naturwissenschaftler evident. So betonte damals Arthur Eddington, daß es sehr gefährlich wäre, die reichen Sinngehalte unserer Welt auf einen Komplex wissenschaftlicher Gegebenheiten zu verkürzen, und er machte die Bemerkung, daß ein Physiker, der seine Frau einzig als ein Elektronenbündel ansähe, in Gefahr geriete, seinen Zivilstand bald zu ändern. [...] Das menschliche Erleben der Familienbande, der Freundschaft oder der Sehnsucht läßt sich weiterhin unmöglich in die Sprache der empirischen Wissenschaften übersetzen [...].“

Den wichtigen Komplex um Sinn und Werte thematisiert Theimer (1985, 13 f.) wie folgt: „Die Naturwissenschaft [...] will nur wissen, ob ein Naturgesetz zutrifft und praktisch anwendbar ist. Ohne Emotionen spricht sie über physikalische, chemische oder astronomische Phänomene. Dagegen ist es unmöglich, über geschichtliche und soziale Phänomene, über Staatsordnung, Leibeigenschaft, Sklaverei, Freiheit, Diktatur, Krieg oder Frieden wertfrei zu sprechen. [...] Der Pluralismus der Theorien und Methoden folgt aus der Natur des Substrats und der Vielfalt der Wertstandpunkte.“

Pape (2007, 1) betrachtet es als eine der bedeutenden Leistungen der Geisteswissenschaften, „nicht nur positives Wissen zu erarbeiten, sondern vor allem die Bedingungen von Wissen und Erkenntnis zu reflektieren.“ „So steht die kritische Erforschung der Sprache und der Kulturen als Ordnungs- und Deutungsformen unserer Welt im Mittelpunkt der Geisteswissenschaften [...]. Diese Kulturen mit ihren Wertvorstellungen, Traditionen und eingeübten Praktiken formen auch die menschlichen Wahrnehmungen und Verhaltensweisen.“ (Pape 2007, 1)

„Nach dem Gesagten“, so Theimer (1985, 14), „beruhen die Geisteswissenschaften stets auf einem gewissen Vorverständnis vorwissenschaftlichen Charakters (Bultmann), mit dem der Gelehrte an sein Thema herangeht. Völlige Voraussetzungslosigkeit ist hier unmöglich.“ „Auch die Naturwissenschaft beruht auf gewissen Voraussetzungen, zum Beispiel dem sensualistischen Erfahrungsprinzip, aber über diese Voraussetzungen besteht Einigkeit und die Erfolge bei der praktischen Anwendung der Naturwissenschaft deuten darauf hin, daß diese Voraussetzungen wirklichkeitsgerecht sind. In der Geisteswissenschaft ist es anders. Schon die Auswahl der Tatsachen wird vom Vorverständnis beeinflusst und die Zahl der Vorverständnisse ist groß.“ (Theimer 1985, 14 f.)

„Die Geisteswissenschaften, so unterschiedlich sie im einzelnen in ihren Methoden und Gegenständen sind, verstehen sich [...] nicht als Kompensations-, Bildungs- oder Orientierungswissenschaften, deren vorrangige Aufgabe es ist, den Menschen in der unüberschaubar gewordenen modernen Welt den Weg zu weisen (Odo Marquard), ihnen Geschichte, Kunst und Literatur im Archiv und Museum zu bewahren und ihnen näher zu bringen. Der ‚Wissenschaftsrat‘, der die Bundesregierung und die Regierungen der Länder berät, hat in seinen ‚Empfehlungen zur Entwicklung und Förderung der Geisteswissenschaften in Deutschland‘ (2006) nachdrücklich festgestellt, daß ‚die Wahrung komplexer Deutungsansprüche gegenüber allen Formen reduktionistischer Globalerklärungen eine systematische Qualität der Geisteswissenschaften [ist], die ihre gesellschaftliche Bedeutung prägt.‘“ (Pape 2007, 1)

An dieser Stelle sei kurz die Situation jenseits des Atlantiks angesprochen (Theimer 1985, 15): „In Amerika unterscheidet man zwischen ‚harten‘ und ‚weichen‘ Wissenschaften. Chemie, Physik und zum Teil die Biologie sind ‚hart‘, die Geisteswissenschaften sind ‚weich‘. Mathematik und Logik sind ‚hart‘, aber eigentlich Formalwissenschaften. Sie haben an sich keine dinglichen Objekte, sondern bilden Systeme aus von ihnen selbst definierten Begriffen. [...] Einstein sagte: ‚Soweit sich die Gesetze der Mathematik auf die Wirklichkeit beziehen, sind sie nicht sicher; soweit sie sicher sind, beziehen sie sich nicht auf die Wirklichkeit.‘“ „Die Logik beschäftigt sich“ nach Theimer (1985, 15) „nicht mit der Wirklichkeit, sondern mit Aussagen über die Wirklichkeit. Sie stellt Regeln für deren Gültigkeit auf. Beispiele sind die Sätze von der Identität, vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten.“

„Der Pluralismus der Theorien und Methoden in den Geisteswissenschaften bedeutet nicht, daß diese unwissenschaftlich sind. Vom Standpunkt des exakten Naturwissenschaftlers mag das so erscheinen, aber da dieser Standpunkt hier nicht angewandt werden kann, muß man den Geisteswissenschaften ihre eigenen Normen zubilligen. Ihre verschiedenen Schulen, ihre Theorien und Methoden gründen auf mühsamer wissenschaftlicher Arbeit bei der Sammlung und Ordnung von Tatsachen. Gelingt ihnen auch kaum ein allumfassendes System wie in den Naturwissenschaften, so enthält doch jede ihrer Schulen einen Anteil an Wahrheit und meist auch praktischer Anwendbarkeit. Jede der Geisteswissenschaften ist mehr ein Mosaik von Systemen als ein einheitliches System, aber obwohl dies wenig befriedigend ist, ist es vielleicht der Natur der Substrate besser angemessen.“ (Theimer 1985, 15 f.)

Resümierend stellt Theimer (1985 16 f.) fest: „Wissenschaft besteht aus Daten und Datenverarbeitung. Der Zweck der Verarbeitung ist die Feststellung von Zusammenhängen und damit die Systembildung. Mit der Zunahme der beteiligten Faktoren und Variablen wird die Systembildung immer schwieriger. Die Rolle der Voraussetzungen, des Vorverständnisses, nimmt mit der Kompliziertheit der Substrate zu. Die Fähigkeit zur Prognose wird geringer. Gemessen am Paradigma der exakten Naturwissenschaft nimmt die Wissenschaftlichkeit mit der Kompliziertheit der Substrate ab. In den Geisteswissenschaften und schon in den komplizierteren Bereichen der Biologie wird die Bildung allgemein anerkannter Gesamtsysteme unmöglich. Wissenschaftliche Regeln lassen sich hier nur für Teil- und Subsysteme erstellen; auch hier nimmt ihre Sicherheit und praktische Anwendbarkeit ab.“

### 3.1.2.2 Besonderer Status der Sozialwissenschaften

Eine der Hauptauseinandersetzungen innerhalb der Soziologie [als einem bedeutenden Zweig der Sozialwissenschaften, EK] bildete ihre theoretische und methodologische Zuordnung zu einer der traditionellen Wissenschaftsbereiche: zu den Geisteswissenschaften oder den Naturwissenschaften.

Aus Reimann u.a. 1979, 72.

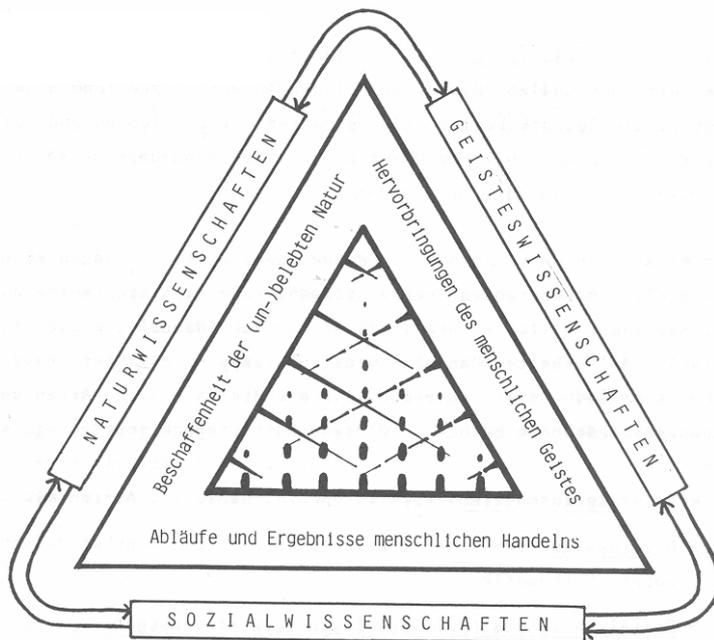


Abb. 27  
Das Wissenschaftssystem  
Quelle: Patzelt 1986, 7.

Patzelt liefert eine Untergliederung, die die Sozialwissenschaften im Wissenschaftssystem besonders berücksichtigt (vgl. Patzelt 1986, 5 ff.).

Unter einem Wissenschaftssystem (vgl. Abb. 27) versteht er (Patzelt 1986, 5) „[d]ie Gesamtheit der nach Erkenntnisinteressen, Forschungsgegenständen und Methoden verschiedenen, doch dieselbe Spielidee teilenden Wissenschaften“.

Dieses so definierte Wissenschaftssystem soll (Patzelt 1986, 6) „nach den Sachverhalten gegliedert werden, über die es in den

Einzelwissenschaften logisch richtige und mit diesen Sachverhalten übereinstimmende Aussagen zu erarbeiten gilt. Eine 'allgemein verbindliche' Gliederung jener Sachverhalte gibt es freilich nicht.“

Die folgenden Erörterungen legen den Fokus zunächst stellvertretend auf die Soziologie, der im Rahmen sozialwissenschaftlicher Disziplinen eine grundlegende Bedeutung zukommt. Folgt man Reimann u.a. (1979, 72), so ist mit der jeweiligen Zuordnung „zugleich eine *erkenntnistheoretische Position* abgesteckt: *Soziologie als Geisteswissenschaft* betrachtet die Gesellschaft als das einmalige und in seinen strukturellen Merkmalen unwiederholbare Resultat eines geschichtlichen Prozesses: die adäquate Methode zur Erforschung dieses Phänomens ist die (phänomenologische) ‚idiographische‘ (die Einmaligkeit beschreibende) Methode mit individualisierendem Charakter; zur Interpretation, Ausdeutung der geschichtlichen Gestalt, aber ebenso der darin handelnden und gehandelt habenden (einmaligen) Individuen und deren Handlungen wird die *verstehende* (hermeneutische) *Methode* verwendet, deren Aussagen *raum-zeitlich begrenzt* und *intersubjektiv nicht ohne weiteres kontrollierbar* sind [...]“

„Soziologie als Naturwissenschaft“, so die Autoren weiter (Reimann u.a. 1979, 72 f.), „betrachtet die Gesellschaft (und entsprechend auch deren Mitglieder und deren soziales Verhalten) als ein gesetzmäßiges Gefüge, ein aufgrund von (sozialen) Gesetzen operierendes System; die gemäße wissenschaftliche Methode einer solchen nomologischen oder nomothetischen (Gesetzes-)Wissenschaft ist die *Erklärung* der Vorgänge aus den Gesetzen (die Erklärung von Ereignissen aus Gesetzesaussagen und Randbedingungen) in *ahistorischer, generalisierender Weise*, die Ergebnisse sind *an der Erfahrung prinzipiell überprüfbar* (falsifizierbar) und *von anderen kontrollierbar* (intersubjektive Kontrolle), *Prognosen sind möglich*. Der entscheidende Unterschied liegt also, etwas vereinfacht gesehen, darin, ob soziale Vorgänge aufgrund von Gesetzen (und Randbedingungen) erklärbar oder wegen ihrer Individualität nur aus dem (mitmenschlichen) Nachvollzug verstehbar sind.“

„Der *neopositivistische* (nomothetische) Ansatz entspricht“ Reimann u.a. (1979, 73) zufolge „einer naturwissenschaftlichen und der *phänomenologische* (idiographische) der geistes- oder kulturwissenschaftlichen (historischen) Orientierung der Soziologie. [...] Festgehalten kann hier werden, daß die Soziologie im Verständnis einer zentralen *Sozialwissenschaft* praktisch auf keine der beiden Methoden verzichten kann. Je nach dem Interpretationszusammenhang wird auf die phänomenologische oder nomologische Methode zurückgegriffen werden müssen. Auf keinen Fall wird die Soziologie sich aber auf eine individualisierende Deskription einmaliger Ereignisse *beschränken* können, ihr Bestreben wird es vielmehr sein, allgemeine Gesetzmäßigkeiten von sozialen Tatbeständen aufzufinden, um mit ihrer Hilfe nicht nur aktuelle Ereignisse zu *erklären*, sondern auch zukünftige *voraussagen* zu können.“

Heckmann und Kröll (1984, 49 f.) betonen: „Für das Verständnis der Herausbildung von Soziologie als Einzeldisziplin in Deutschland ist die *Trennung* von Geistes- und Naturwissenschaften von entscheidender Bedeutung. *Georg Simmel* (1858 – 1918) wie *Max Weber* (1864 – 1920) reflektieren bei ihren Begründungen von Soziologie auf diesen Diskussionszusammenhang. [...] Die Trennung zwischen den methodischen Verfahren ‚Erklären‘ und ‚Verstehen‘ bestimmt das weitere Wissenschaftsbild in Deutschland. An die lebensphilosophische Methodik des Verstehens knüpfen in durchaus differenzierter Weise sowohl *Georg Simmel* als auch *Max Weber* an.“

Max Webers (1978, 9) Definition umfasst den Begriff des „Verstehens“ sowie den des „Erklärens“: „Soziologie (im hier verstandenen Sinn dieses sehr vieldeutig gebrauchten Wortes) soll heißen: eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will. ‚Handeln‘ soll dabei ein menschliches Verhalten (einerlei ob äußeres oder innerliches Tun, Unterlassen oder Dulden) heißen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven *Sinn* verbinden. ‚Soziales‘ Handeln aber soll ein solches Handeln heißen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten *anderer* bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist.“

Einflussreich war lange Zeit (vgl. Patzelt 1986, 6) die aristotelische Aufteilung, die nach menschlichem Denken, menschlichem Handeln und Gegenständen und Weisen menschlichen Gestaltens differenzierte mit entsprechenden Zuordnungen zu den theoretischen, praktischen und poetischen Wissenschaften.

„Heute herrscht vielfach“, so Patzelt (1986, 6), „jene Zweiteilung vor, welche in den Jahrzehnten um die Jahrhundertwende [zum 20. Jahrhundert, EK] die Philosophen Wilhelm Dilthey, Wilhelm Windelband und Heinrich Rickert vorschlugen und begründeten:

wissenschaftliche Aussagen bezögen sich einerseits auf die Sachverhalte der Naturwelt, andererseits auf die vom menschlichen Geist geschaffene und geprägte Kulturwelt, die vor allem als menschliche Geschichte faßbar werde. Wegen der Eigentümlichkeit des Menschen als eines geistbegabten Wesens wurden beide Arten von Forschungsgegenständen für völlig verschieden gehalten, [...] den Naturwissenschaften gehe es um ein 'Erklären', den Geisteswissenschaften um ein 'Verstehen' ihrer Forschungsgegenstände, wobei die Naturwissenschaften auf verallgemeinernde Gesetzaussagen ('generalisierende, nomothetische Orientierung'), die Geisteswissenschaften aber auf Beschreibungen der Besonderheiten der einzelnen Kulturgestalt ('idiographische Orientierung') abzielten.“

Patzelt (vgl. 1986, 6) weist darauf hin, dass beide Differenzierungen auf Eigentümlichkeiten einzelner Wissenschaftsgruppen aufmerksam machen. „Indessen führen sie auch in vielfältige Probleme, da sie wichtigen Forschungszweigen nicht gerecht werden: in der Gliederung des Aristoteles fehlt den Naturwissenschaften, in der Gliederung von Dilthey, Windelband und Rickert den Wissenschaften vom menschlichen Handeln ein angemessener Platz.“ (Patzelt 1986, 6) Die noch näher zu kommentierende Abb. 27 verbindet deshalb beide Gliederungsansätze.

<b>Gruppen von Sachverhalten in der dem Menschen zugänglichen Wirklichkeit</b>	
(1)	Sachverhalte der unbelebten und belebten Natur, die sich im Geschichtsverlauf des Kosmos, der Erde und des Lebens entwickelt haben
(2)	Sachverhalte, die allein das Ergebnis der besonderen Fähigkeiten des menschlichen Geistes sind (Sprachen, Literatur, Logik, Mathematik, Recht, Werkzeuge, Gegenstände des täglichen Gebrauchs, Hervorbringungen der gestaltenden Künste, Bauten, Siedlungsformen)
(3)	Sachverhalte, die sich im Verhalten von Tieren und Menschen ausdrücken sowie in den Ergebnissen des vom menschlichen Geist ermöglichten, sinngelitet wechselseitig aufeinander bezogenen Handelns von Menschen (Handlungspraktiken, Verhaltensrepertoires, Rollen, Organisationen, Institutionen etc.)

Abb. 28

Gruppen von Sachverhalten in der dem Menschen zugänglichen Wirklichkeit

Quelle: Eigene Darstellung, Inhalt in Anlehnung an Patzelt 1986, 6 f.

Gemäß Abb. 28 können drei Gruppen von Sachverhalten unterschieden werden. „Diese drei Gruppen [...] stehen in der Wirklichkeit nicht unverbunden nebeneinander, sondern bilden ein komplexes Gefüge aufeinander bezogener Wechselwirkungen. [...] Menschliche Handlungen und ihre Folgen (bis hin zur Staatenbildung und zum modernen internationalen System mit seinen komplexen Kommunikations-, Verkehrs- und Wirtschaftsnetzen) bauen einerseits auf den im Lauf der Naturgeschichte erworbenen menschlichen Verhaltensrepertoires auf, andererseits auf den Fähigkeiten des menschlichen Geistes zur Bewältigung komplexer

Informationsmengen, zur Sinndeutung, zum Vertrauen und zum Denken und Planen in weitausgreifenden Zeithorizonten. Die Technik bezieht Eigenschaften der unbelebten und belebten Natur auf vom menschlichen Geist angeleitete Handlungszwecke und eröffnet dergestalt vielfältige Handlungsmöglichkeiten.“ (Patzelt 1986, 7 f.)

„Das menschliche Verlangen, über diese Sachverhalte Aussagen zu erzeugen, [...] kann sich einerseits auf Gruppen solcher Sachverhalte richten, bei denen sich 'Natur', 'menschlicher Geist' und 'Verhalten/Handeln' wenig überlappen. Es entstehen dann Forschungszweige, die sich recht klar den drei auf diese Arten von Forschungsgegenständen bezogenen Wissenschaftsgruppen zuordnen lassen“. (Patzelt 1986, 8) Vgl. die Hauptgruppen der Wissenschaft in Abb. 29.

Andererseits beziehen sich wichtige Fragen auf Zusammenhänge zwischen verschiedenen Gruppierungen von Forschungsgegenständen (Patzelt 1986, 8): „Bei ihrer Beantwortung entstehen Wissenschaftszweige, die auf der abgebildeten 'Landkarte' [vgl. Abb. 27, EK] nicht mehr in den Mittelbereichen der Seiten des Dreiecks, sondern an den Ecken oder irgendwo im vom Dreieck umschriebenen Feld zu verorten sind.“

<b>Hauptgruppen der Wissenschaft</b>	
<i>Wissenschaftsgruppe</i>	<i>Einzelwissenschaften (Beispiele)</i>
Naturwissenschaften	Physik, Chemie, Geologie, Astronomie
Geisteswissenschaften	Sprachwissenschaften, Logik, Mathematik
Sozialwissenschaften	Soziologie (Wissenschaft vom 'menschlichen Mit-, Für- und Gegeneinander'), Politikwissenschaft (Wissenschaft von den Prozessen, Strukturen und Inhalten der Herstellung allgemeiner Verbindlichkeit in menschlichen Gesellschaften beliebiger Komplexität), Wirtschaftswissenschaft (Wissenschaft von der menschlichen Produktion, Distribution und Konsumtion)

Abb. 29

Hauptgruppen der Wissenschaft

Quelle: Eigene Darstellung, Inhalt in Anlehnung an Patzelt 1986, 8.

Mit Blick auf die jeweiligen Forschungsgegenstände weist Lattmann (vgl. 1998, 92) auf die Vielfalt an Merkmalen und deren Verbindungen hin. „Wenn diese“, so Lattmann (1998, 92) „ein Ausmass erreichen, das als Überkomplexität bezeichnet werden kann, wird ihre Erfassung im Denken nicht mehr möglich. Schwierigkeiten dieser Art fallen insbesondere in den Sozialwissenschaften an, in deren Gegenstandsbereich alles mit allem verbunden ist. Es entstehen immer wieder Beziehungsnetze mit mehrfachen Vor- und Rückkoppelungen, deren genaue Erfassung auf oft unüberwindliche Schwierigkeiten stösst.“

Abschließend seien in diesem Zusammenhang Betrachtungen zum Wissenschaftsverständnis in den Sozialwissenschaften vorgestellt, die den Ausführungen von Ochsenbauer und Klofat (vgl. 1997, 67-106) zugrunde liegen und auf Arbeiten von Burrell und Morgan zurückgehen. „Zur näheren Kennzeichnung der Dimension ‚Grundannahmen hinsichtlich der Natur der Sozialwissenschaften‘ (Wissenschaftsverständnis)“, so die Autoren (Ochsenbauer/Klofat 1997, 73), „verwenden Burrell und Morgan [...] vier traditionelle Kategorien wissenschaftstheoretischer bzw. -philosophischer Überlegungen: Ontologie, Epistemologie, Menschenbild und Methodologie.“

Die Ontologie befasst sich bekanntlich (Lattmann 1998, 81) „mit dem allgemeinsten und abstraktesten Merkmal von Erscheinungen: mit dem Sein und seiner Bestehensweise.“ Bereits die ersten europäischen Philosophen setzten sich mit ontologischen Problemen auseinander. „Ontologisch bestimmt war auch der innerhalb der Scholastik im 11. Jahrhundert ausgetragene *Universalienstreit*. Die Allgemeinbegriffe wurden von den Nominalisten als bloße Bezeichnungen (*nomina*), von den Realisten als wirklich bestehende Wesenheiten (*realia*) betrachtet. Ontologische Fragestellungen entstanden immer wieder bei der Betrachtung von Erscheinungen.“ (Lattmann 1998, 82)

„Die erste Grundfrage, die“ nach Lattmann (1998, 82) „am Anfang ontologischer Betrachtungen steht, ist, *ob es eine ausserhalb unseres Denkens und unabhängig von ihm bestehende Wirklichkeit* gibt.“ Im Bereich sozialwissenschaftlicher Forschung beinhaltet eine *nominalistische* Position (Ochsenbauer/Klofat 1997, 74), „daß soziale Phänomene nicht unabhängig von den sie konstituierenden Individuen gesehen werden können. Es sind letztendlich individuelle Bewußtseinsakte, welche über die Schaffung von Ideen, Begriffen und ein darauf aufbauendes sinnhaftes Handeln soziale Strukturen und Prozesse ermöglichen. Die ‚soziale Realität‘ ist ohne diese individuellen geistigen und materiellen Aktivitäten nicht existent.“

Auf der anderen Seite steht die *realistische* Position, die (Ochsenbauer/Klofat 1997, 74) „dem Sozialen eine eigenständige ontologische Qualität [zuschreibt]. Soziale Mechanismen und Strukturen sind dem individuellen Bewußtsein quasi ‚vorgelagert‘. Das Soziale ist hier in seinem Wesen einem natürlichen, materiellen Phänomen vergleichbar, dem sich das Individuum anpaßt.“

Viele Erörterungen, die sich mit Fragen der Ontologie beschäftigen, setzen (Feuling 1949, 203) „zu Anfang schon voraus, daß wir das Sein und seine Weisen, seine Arten und Gegebenheiten mit Gewißheit wissen können [...]“. Oder wie Lattmann (1998, 87) formuliert: „Selbst wenn das Bestehen der Wirklichkeit angenommen wird, ist deren *Erkennbarkeit* damit noch nicht gewährleistet.“ Diese Bemerkungen verweisen auf die zweite der von Burrell und Morgan verwandten Kategorien wissenschaftstheoretischer Betrachtungen: auf die Epistemologie. In dem präsentierten Rahmen (Ochsenbauer/Klofat 1997, 75) „wird hinsichtlich der denkbaren epistemologischen Grundannahmen, die dem Sozialwissenschaftler in seiner Arbeit offenstehen, zwischen den Gegenpolen des ‚Positivismus‘ und des ‚Anti-Positivismus‘ unterschieden.“

Von einer als positivistisch apostrophierten Position aus nimmt der Sozialwissenschaftler (Ochsenbauer/Klofat 1997, 75) „den Standpunkt eines Beobachters ein, der nach Regelmäßigkeiten und Kausalgesetzen in der sozialen Realität forscht. Er steht außerhalb der von ihm beobachteten sozialen Welt und ist der Überzeugung, daß wissenschaftliche

Erkenntnis über diese objektive, reale soziale Welt auch in objektiver Weise interindividuell kommunizier- und verwertbar ist.“

Dagegen ist aus einer antipositivistischen Sicht (Ochsenbauer/Klofat 1997, 75) „jede menschliche ‚Erkenntnis‘ geprägt durch die spezifische Identität und persönliche Situation des erkennenden Individuums. Die Beobachterposition des Positivismus wird als nicht sinnvoll betrachtet, ein verstehendes Teilnehmen an den sozialen Phänomenen wird als unabdingbare Voraussetzung einer erfolgreichen ‚wissenschaftlichen‘ Untersuchung sozialer Prozesse gesehen.“

Das jeweils zugrunde gelegte Menschenbild bezeichnet die dritte Kategorie der Basisannahmen hinsichtlich der Natur der Sozialwissenschaften. Bei Menschenbildern handelt es sich um vereinfachte empirische oder normative Aussagen über die Natur des Menschen. Dabei stellt die hier thematisierte Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens ein philosophisches Standardthema dar.

Aus der Perspektive einer deterministischen Position wird das Individuum als ein Verhaltenssystem aufgefasst (Ochsenbauer/Klofat 1997, 75), „welches auf spezielle Stimuli reagiert, die in seiner persönlichen Physis angelegt sind oder sich aus seiner Lebenswelt ergeben [vgl. diesbezüglich in der vorliegenden Arbeit die Ausführungen zum „behavioristischen Modell“ im Teil „Der Mensch aus psychologischer Perspektive“, EK].“

Dagegen vertritt die voluntaristisch orientierte Auffassung eine weitgehende Autonomie menschlicher Handlungen. Das Individuum ist (Ochsenbauer/Klofat 1997, 76) „maßgeblich gekennzeichnet durch einen freien Willen. Seine Lebensäußerungen und Handlungen werden damit zu Ereignissen, die letztendlich nicht im Wege der Ableitung auf Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge im naturwissenschaftlichen Sinne zurückgeführt werden können.“

Die vierte und letzte Kategorie ist die Methodologie. In diesem Zusammenhang weist Fankhauser (1996, 45) auf Folgendes hin: „In der Literatur spricht man statt von Epistemologie auch von *Methodologie*, Wissenschaftslehre, Wissenschaftstheorie oder Erkenntnistheorie. Die genannten Begriffe werden jedoch nicht immer als Synonyme verwendet.“ So bezeichnen z.B. Ochsenbauer und Klofat in ihrer Präsentation des Klassifikationsschemas von Burrell und Morgan die Methodologie als eigenständige Kategorie neben der Epistemologie. Dabei wird eine nomothetische Perspektive einer idiographischen Sicht gegenübergestellt.

Auf Basis einer nomothetischen Position ist man bemüht (Ochsenbauer/Klofat 1997, 76), „soziale Phänomene mit Forschungsinstrumenten zu erfassen, welche denen der Naturwissenschaften gleichen. Operationalisierung, experimentelles Vorgehen oder standardisierte Beobachtung und Befragung im Feld sowie intersubjektiv nachprüfbare Hypothesentests sind charakteristisch für diese Art des wissenschaftlichen Arbeitens.“

Dagegen lässt die idiographische Orientierung (Ochsenbauer/Klofat 1997, 76) „vorzugsweise Methoden der Introspektion und Einfühlung in den Forschungsgegenstand zu. Ausführliche Einzelfallstudien und eine aktive Beteiligung an den untersuchten sozialen Prozessen sind charakteristisch für diese methodische Grundhaltung.“

<b><i>Grundannahmen hinsichtlich der Natur der Sozialwissenschaften nach Burrell und Morgan</i></b>		
<b><i>Kategorien</i></b>	<b><i>Polare Positionen</i></b>	
Ontologie	realistisch	nominalistisch
Epistemologie	positivistisch	antipositivistisch
Menschenbild	deterministisch	voluntaristisch
Methodologie	nomothetisch	idiographisch

Abb. 30  
 Grundannahmen hinsichtlich der Natur der Sozialwissenschaften nach Burrell und Morgan in der  
 Präsentation von Ochsenbauer und Klofat  
 Quelle: Eigene Darstellung, Inhalt: Vgl. Ochsenbauer/Klofat 1997, 67-106.

Abb. 30 gibt noch einmal einen zusammenfassenden Überblick über die von Burrell und Morgan zugrunde gelegten Kategorien wissenschaftstheoretischer Überlegungen mit den jeweiligen polaren Positionen. Dabei wird ein *objektives* Wissenschaftsverständnis durch realistische, positivistische, deterministische und nomothetische Grundannahmen über die Natur der Sozialwissenschaften charakterisiert, während die idealtypische Gegenposition, ein *subjektives* Wissenschaftsverständnis durch nominalistische, antipositivistische, voluntaristische und idiographische Orientierungen gekennzeichnet ist (vgl. Ochsenbauer/Klofat 1997, 76).

### 3.1.2.3 Differenzierung nach Formal- und Realwissenschaften

Der Ehrgeiz, recht zu behalten, verrät ein Mißverständnis: nicht der *Besitz* von Wissen, von unumstößlichen Wahrheiten macht den Wissenschaftler, sondern das rücksichtslos kritische, das unablässige *Suchen* nach Wahrheit.

Popper<sup>56</sup>

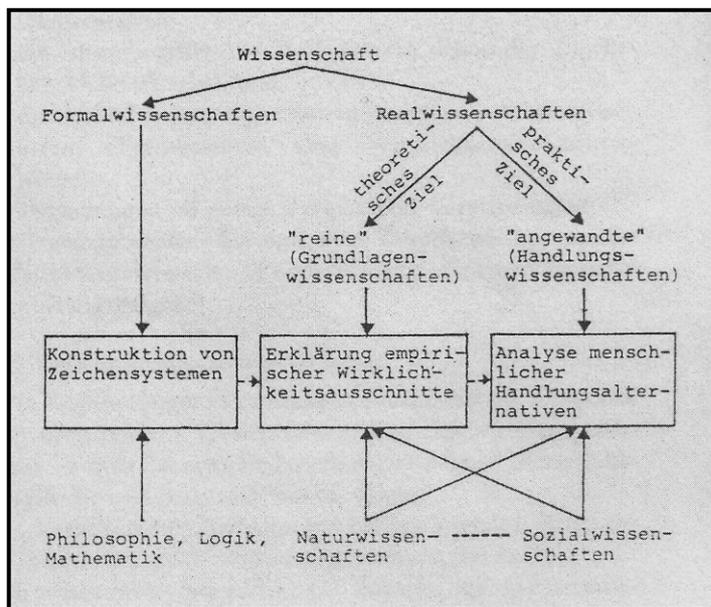


Abb. 31  
Wissenschaftssystematik  
Quelle: Ulrich/Hill 1976, 305.

Die Wissenschaften können nach unterschiedlichen Gesichtspunkten gegliedert werden. „Der Zweck einer solchen Gliederung besteht“ nach Patzelt (1986, 5) „darin, in der Vielfalt der Forschungswege Orientierung zu schaffen und dabei sowohl Gruppen eng verwandter Disziplinen von anderen Wissenschaftszweigen abzuheben, als auch die Verflechtungen der Einzelwissenschaften offenzulegen.“

Tetens (vgl. 1999, 1770) weist indessen darauf hin, wie problematisch Wissenschaftseinteilungen sind, „denn es gibt immer auch Disziplinen, die sich ihnen eigentlich nicht überzeugend fügen.“ „Üblich ist heute“, so der Autor (Tetens 1999, 1769), „die

folgende Einteilung: Es lassen sich zunächst die *Formalwissenschaften* Logik und Mathematik von den *Realwissenschaften* unterscheiden. Die Realwissenschaften lassen sich [...] unterteilen in *Naturwissenschaften* und *Geistes- und Kulturwissenschaften*. In der Wissenschaftssystematik nach Ulrich/Hill (vgl. Abb. 31) sind unter den Realwissenschaften explizit die *Natur-* und die *Sozialwissenschaften* aufgeführt. Die Philosophie erscheint dort unter den Formalwissenschaften. Dagegen schreibt Tetens (1999, 1770): „Die Philosophie ist keine Formalwissenschaft. Aber ist sie deshalb schon eine Realwissenschaft?“ Bertrand Russell bezeichnet die Philosophie als Niemandsland zwischen Wissenschaft und Theologie (vgl. dazu die Ausführungen im Teil „Wahrheit und Philosophie“ in dieser Arbeit).

„Ist die Informatik (Computer Sciences)“, problematisiert Tetens (1999, 1770), „eine Formal-, eine Natur-, eine Technik-, eine Kulturwissenschaft oder von allem ein wenig? Stellt sie einen ganz neuartigen Typus von W[issenschaft] dar oder handelt es sich bei ihr in Wahrheit um einen Verbund von Einzeldisziplinen, die nur durch den gemeinsamen Bezug auf Computer und Algorithmen miteinander verbunden sind? Ist die Psychologie eine Naturwissenschaft

<sup>56</sup> Zit nach Mathweis 1996, vor dem Geleitwort.

oder eine Sozialwissenschaft oder beides? Oder zerfällt sie in Wahrheit in zwei eigenständige W[issenschaften], die naturwissenschaftliche (biologische) Psychologie, die dann möglicherweise einfach Teil der Neuro- und Verhaltensbiologie des Menschen ist, und eine kulturwissenschaftliche Psychologie, die teils experimentell vorgeht, teils hermeneutisch-geisteswissenschaftlich verfährt? Über alle diese Fragen ist man sich unter Wissenschaftlern und Philosophen uneinig, und der Disput darüber ist oftmals einbezogen in die [...] wissenschaftsinterne Polemik um die Wissenschaftlichkeit einzelner Disziplinen.“

Die Realwissenschaften können nach „reinen“ oder Grundlagenwissenschaften und „angewandten“ oder Handlungswissenschaften differenziert werden. Bei den Grundlagenwissenschaften geht es primär um die Erforschung von Wirklichkeitsausschnitten und um die Bildung entsprechender Modelle, während im Zentrum der Handlungswissenschaften (Ulrich/Hill 1976, 305) „die Analyse menschlicher Handlungsalternativen zwecks Gestaltung sozialer und technischer Systeme [steht]. [...] Sie umfassen im technischen Bereich die Ingenieurwissenschaften, im gesellschaftlichen Bereich die angewandten Sozialwissenschaften [...].“ Eine entsprechende Aufteilung visualisiert Abb. 31.

<b>Aspekte realwissenschaftlicher Forschung</b>			
	<i>Zusammenhang</i>	<i>zu lösendes Problem</i>	<i>maßgebliches Kriterium</i>
(1)	Entdeckungszusammenhang	Heuristikproblem	Zweckmäßigkeitkriterium
(2)	Begründungszusammenhang	Induktionsproblem	Wahrheitskriterium
(3)	Verwendungszusammenhang	Relevanzproblem	Nutzenkriterium

Abb. 32  
Wissenschaftstheoretische Aspekte realwissenschaftlicher Forschung  
Quelle: Eigene Darstellung, Inhalt: Vgl. Ulrich/Hill 1976, 306 f.

Während die Formalwissenschaften wegen des fehlenden Realitätsbezuges nur auf ihre logische Wahrheit überprüfbar sind, müssen Realwissenschaften zusätzlich dem Postulat der faktischen Wahrheit genügen (vgl. Ulrich/Hill 1976, 305 f.).

In der realwissenschaftlichen Forschung wird zwischen dem Entdeckungszusammenhang, dem Begründungszusammenhang und dem Verwendungszusammenhang unterschieden (vgl. Abb. 32).<sup>57</sup>

Unter dem *Entdeckungszusammenhang* eines wissenschaftlichen Forschungsprozesses wird die konzeptionelle Basis oder der gedankliche Bezugsrahmen verstanden, in dem der Frage nachgegangen wird, unter welchen Bedingungen Wissenschaftler zu brauchbaren theoretischen Konzeptionen gelangen (Heuristikproblem). Eine zentrale Rolle spielt in diesem Zusammenhang das Zweckmäßigkeitskriterium.

Der *Begründungszusammenhang* zielt auf die Methodik der empirischen Überprüfung. Es geht um die Frage, unter welchen Bedingungen singuläre Beobachtungen überprüft und verallgemeinert werden können (im Wesentlichen Induktionsproblem). Versuche zur Begründung verallgemeinerter empirischer Aussagen sind grundsätzlich dem Wahrheitskriterium zu unterwerfen, soweit dies möglich ist.

Zweck bzw. Verwendung wissenschaftlicher Aussagen werden im Rahmen des *Verwendungszusammenhangs* thematisiert. Es geht darum, welche gesellschaftlichen Funktionen wissenschaftliche Aussagen haben können und sollen (Relevanzproblem). Im Mittelpunkt steht das Nutzenkriterium, das allerdings nur in politischen Konsensgesprächen konkretisiert werden kann.

Am Anfang des wissenschaftlichen Prozesses steht also die Frage, wie überhaupt belastbare Theorien gefunden werden können. Der bekannte Naturwissenschaftler Max Planck äußert sich hierzu wie folgt:<sup>58</sup> „Wer jemals an dem Aufbau irgendeiner Wissenschaft wirklich mitgearbeitet hat, der weiß aus eigener innerer Erfahrung, daß an der Eingangspforte der Wissenschaft ein äußerlich unscheinbarer, aber durchaus unentbehrlicher Wegweiser steht: der vorwärtsschauende Glaube. Es gibt kaum einen Satz, der durch seine Mißverständlichkeit größeres Unheil angerichtet hätte, als der von der Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft. So gewiß das feste Fundament einer jeden Wissenschaft durch das Material gebildet wird, das aus der Erfahrung stammt, ebenso sicher ist, daß nicht das Material allein, auch nicht seine logische Verarbeitung, die eigentliche Wissenschaft ausmacht. Denn das Material ist stets lückenhaft, es besteht immer nur aus einzelnen, wenn auch manchmal sehr zahlreichen Teilstücken. Das gilt von den Messungstabellen der Naturwissenschaften ebenso wie von den Urkunden der Geisteswissenschaften. Daher muß es ergänzt und vervollständigt werden durch Ausfüllung der Lücken, und das geschieht stets nur durch Ideenverbindungen, die nicht aus der Verstandestätigkeit, sondern aus der Phantasie des Forschers entspringen, mag man sie nun als Glaube oder mit einem vorsichtigeren Ausdruck als Arbeitshypothese bezeichnen. Wesentlich ist, daß ihr Inhalt über das in der Erfahrung Gegebene irgendwie hinausgreift.“

Schwarzwaller (1976, 56) macht darauf aufmerksam, dass Planck „etwas als entscheidend herausstellt, was sich der Methode entzieht, oft genug schier ‚unmöglich‘ ist und jeder Rationalität spottet. Und das nicht nur, weil es Teilmoment des vorrationalen Verarbeitungsprozesses im Forscherhirn wäre; gerade im Blick auf die objektiven Gegebenheiten der Physik arbeitet PLANCK etwas heraus, was er selber einmal ‚das irrationale Moment ... , welches der Physik ebenso wie jeder andern Wissenschaft anhaftet‘ nennt. ... ebenso wie jeder – jeder! – andern Wissenschaft! Am Ende auch der Wissenschaftstheorie?“

<sup>57</sup> Zu den wissenschaftstheoretischen Aspekten realwissenschaftlicher Forschung vgl. Ulrich/Hill 1976, 306 f.

<sup>58</sup> Planck, M., Wissenschaft und Glaube, in: Vorträge und Erinnerungen 1969, 247, zit. nach Schwarzwaller 1976, 56.

Des Weiteren führt Schwarzwäller (1976, 56 f.) aus: Planck „verfiel daher auch nicht auf den durch und durch irrationalen und durch nichts zu begründenden oder gar zu legitimierenden Gedanken, die Wissenschaft – wissenschaftlich zu definieren. Genau das aber wird immer wieder von seiten der Wissenschaftstheoretiker unternommen. Dieses Vorgehen ist in jedem Fall irrational, denn es widerstreitet einem logischen Gesetz: Es ist nicht möglich, ein vollständiges und somit gültiges Bild oder Modell dessen zu erstellen, in das man selber als Teil hineingehört. Das Ergebnis ist nämlich in jedem möglichen Fall unvollständig, weil ihm gerade dies fehlt, was dank der Erstellung des Bildes das Original auszeichnet – eben dies, ein solches Bild erstellt zu haben. Es bleibt, anders gesagt, im Original ein Überschuß, es ist in jedem denkbaren Fall aus logischen Gründen reicher als jede noch so minuziöse Darstellung seitens eines Menschen, der mit ins Original hineingehört.“

Tetens (1999, 1768) betont: „Keine Einzelwissenschaft ‚definiert‘ Wissenschaft. W[issenschaft] wird überhaupt nicht definiert, sondern die Idee der W[issenschaft] wird auf immer neue Weise realisiert. Zu fragen ist allein, ob die [...] W[issenschaften] tatsächlich die Idee der W[issenschaft] mit ihren vier regulativen Idealen [vgl. Abb. 33, EK] realisieren, wenn auch möglicherweise ganz anders als die Physik.“

Mit Blick auf die drei genannten Aspekte realwissenschaftlicher Forschung wird der Begründungszusammenhang in der Literatur am intensivsten behandelt, besonders von den Vertretern des Kritischen Rationalismus.<sup>59</sup> Während im Entdeckungszusammenhang thematisiert wird, wie es überhaupt zu einer kreativen Hypothesen-/Modellbildung kommt, steht im Begründungszusammenhang die Frage im Mittelpunkt, wie vorhandene Hypothesen/Modelle auf ihre Richtigkeit oder *Wahrheit* hin überprüft werden können.

Der von Karl R. Popper entwickelte und im deutschsprachigen Raum insbesondere von Hans Albert vertretene Kritische Rationalismus geht von der Zielsetzung aus, den Erkenntnisfortschritt, d.h. die Annäherung theoretischer Aussagen an die Wirklichkeit, zu begründen. Dazu ist neben der Widerspruchslosigkeit von Aussagen („logische Wahrheit“) auch der empirische Gehalt („faktische Wahrheit“) einer Prüfung zu unterwerfen, die intersubjektiv nachvollziehbar ist. Nach Aussagen des Kritischen Rationalismus können Hypothesen nie endgültig als wahr bewiesen, sondern nur vorläufig so lange als richtig beibehalten werden, als sie nicht durch Einzelbeobachtungen falsifiziert (d.h. widerlegt) sind und diese Falsifikation intersubjektiv wiederholbar ist.

Wuchterl (1989, 94) formuliert: „Karl Popper hat [...] an die Stelle der Verifikation die *Falsifikation* als entscheidendes Kriterium gesetzt. [...] Bewährte Hypothesen, das heißt solche, die zwar *falsifizierbar* sind, aber trotz zahlreicher Versuche nicht *falsifiziert* wurden, stellen den Inhalt einer Wissenschaft dar.“<sup>60</sup> „Wissenschaft wird immer eine Suche sein, niemals wirklich eine Entdeckung.“ (Popper, zit. nach Möller o.J.a, 3)

<sup>59</sup> Zum Kritischen Rationalismus vgl. Ulrich/Hill 1976a, 345 f.

<sup>60</sup> Beckermann thematisiert in seiner Einleitung zu den von Prechtel herausgegebenen Grundbegriffen der analytischen Philosophie die Debatte um die Haltbarkeit des empiristischen Sinnkriteriums und schreibt (Beckermann 2004, 4 f.): „Schon Popper hatte sich geweigert, von einem ‚Sinnkriterium‘ zu sprechen, und vorgeschlagen, statt dessen den Ausdruck ‚Abgrenzungskriterium‘ zu verwenden. Sätze, die sich empirisch falsifizieren lassen, sind wissenschaftliche Sätze, bei denen das nicht der Fall ist, gehören nach Popper zwar nicht in den Bereich der Wissenschaften, sind deshalb aber noch lange nicht sinnlos. Doch weniger Poppers Vorschlag zur Güte als vielmehr die Erkenntnis, daß auch zentrale wissenschaftliche Ausdrücke wie ‚Elektron‘ oder sogar ‚Masse‘ den strengen Anforderungen des empiristischen Sinnkriteriums nicht genügen, führte dazu, daß dieses Kriterium im Lauf der 1940er und 1950er Jahre Schritt für Schritt aufgegeben wurde. [...] Wenn Sätze wie ‚Elektronen haben eine Ruhemasse von  $9,109 \cdot 10^{-28}$  Gramm‘ einen Sinn haben, warum sollten dann Sätze wie ‚Gott ist der Schöpfer der Welt‘ sinnlos sein?“

Da der Informationsgehalt einer Hypothese umso größer ist, je allgemeiner die Wenn-Komponente und je präziser die Dann-Komponente ist, sinkt der Informationsgehalt sowohl durch Relativierung der Wenn-Komponente als auch durch eine Verallgemeinerung der Dann-Komponente. „Bei welchem Ausmaß der Relativierung durch Einbau weiterer Bedingungen eine Hypothese als genügend präzise und richtige Aussage über die Wirklichkeit akzeptiert wird, ist ebenso ein Problem des Konsensus zwischen den Forschern wie die Frage, wann eine Hypothese als falsifiziert gelten und verworfen werden soll.“ (Ulrich/Hill 1976a, 346)

Wissenschaftlicher Fortschritt (vgl. Ulrich/Hill 1976a, 346) bleibt letztlich eine Frage der Konvention zwischen dazu legitimierten Personen, und es bedarf einer Art Forschungsethik aller Beteiligten, in deren Zentrum die absolute Bereitschaft zur kritischen und selbstkritischen Überprüfung von Hypothesen einerseits und von empirischen Beobachtungsversuchen andererseits stehen muss. „Damit wird“, so Ulrich/Hill (1976a, 346), „wissenschaftliche Forschung zurückgeführt auf den kritischen, in möglichst rationalem Argumentieren geführten Diskurs zwischen Forschern. [...] Ein wissenschaftslogisches Konzept, das den Erkenntnisfortschritt garantiert, ist undenkbar, weil das Induktionsproblem nicht objektiv lösbar ist. Kein ‚Wahrheitskriterium‘ kann besser sein als die von der Idee der Kritik motivierte Entscheidung des wissenschaftlichen Teams.“

Zu einer im Endergebnis zumindest ähnlichen Erkenntnis gelangt der Konstruktivismus der Erlanger Schule<sup>61</sup>, der, wie andere intersubjektiv orientierte Denkansätze, davon ausgeht, dass Wissenschaftlichkeit keine objektive, vom einzelnen Individuum unabhängig erkennbare Eigenschaft ist, sondern eine in kommunikativer Interaktion herzustellende Übereinkunft zwischen einzelnen Individuen. Grundlage dieser Wissenschaftstheorie ist die Anerkennung der Vernunft aller beteiligten Subjekte.

„Was wahr ist oder falsch, was akzeptiert wird oder nicht, kann nicht nach dem Motto ‚einer gegen alle‘ festgelegt werden, sondern nur im Wege intersubjektiver Verständigung.“ (Kasper 1987, 68) Dabei wird davon ausgegangen (Kasper 1987, 68), „daß alle Mitglieder einer Wissenschaftsgemeinschaft im Prinzip über die gleiche Beurteilungskompetenz von Äußerungen verfügen und daß sie alle an einer Verständigung interessiert sind“.

Die Wissenschaftstheorie der Erlanger Schule stimmt in wesentlichen Punkten mit den von Habermas formulierten Bedingungen der diskursiven Verständigung überein. Abweichend von Habermas, der die Herstellung der sozialen Akzeptanz in den Vordergrund stellt, betonen die Vertreter des Konstruktivismus die Notwendigkeit der individuellen Nachvollziehbarkeit der Argumentation. Doch sei an dieser Stelle daran erinnert, dass die Forderung, Wissenschaft mit vernünftigem Argumentieren zu verbinden, weder von der Erlanger Schule noch von Habermas erfunden wurde, sondern dass die Idee, in Dialogform über Wahrheitsansprüche zu befinden, bereits in der Antike, etwa bei Sokrates, anzutreffen ist. Bei einem wissenschaftlichen Diskurs handelt es sich um eine Form der Kommunikation, die durch Argumentation gekennzeichnet ist und in der problematisch gewordene Geltungsansprüche thematisiert und auf ihre Berechtigung hin überprüft werden.

„Im Gegensatz zu den Kritischen Rationalisten“, so Kasper (1987, 72), „plädieren die Konstruktivisten nicht für eine Methode, die möglichst systematisch Fehler ausschaltet, sondern eben für die erwähnte Diskursmethode. Wahrheit ist nicht (wie bei den Kritischen Rationalisten) die Übereinstimmung zwischen einer objektiven Realität und dem, was in den

<sup>61</sup> Zum Konstruktivismus der Erlanger Schule vgl. Kasper 1987, 68 ff.

sprachlichen Aussagen gemeint ist, sondern über Wahrheit wird im Wege eines qualifizierten Konsenses entschieden (*pragmatisches Wahrheitsmodell*).“ Die Konstruktivisten halten, anders als die Kritischen Rationalisten, für die Naturwissenschaften ein anderes Forschungsmodell für sinnvoll als für die Sozialwissenschaften, für die sie ein auf der Methode des Verstehens basierendes Modell fordern (vgl. Kasper 1987, 72).

Im Verwendungszusammenhang schließlich tritt das Nutzenkriterium in den Vordergrund, was Rebe (vgl. 1991, 13-39) unter der Überschrift „Wissenschaftsentwicklung zwischen Wahrheitsanspruch und Anwendungsorientierung“ am Beispiel der Natur- und Technikwissenschaften thematisiert. Unter Rückgriff auf Überlegungen Peter Janichs führt Rebe (1991, 26 f.) aus: „Nun ist freilich die notwendig selektiv präparierende Vorgehensweise der neuzeitlichen Natur- und Technikwissenschaften über Jahrhunderte vor allem deshalb nicht nur nicht als problematisch, sondern sogar als vorbildlich und die Emanzipation von Hunger, Arbeitsfron und ohnmächtiger Naturabhängigkeit ermöglichend verstanden worden, weil ihre Ergebnisse wieder und wieder den unanfechtbaren Wahrheitstest bestanden haben: die Anwendungstauglichkeit. Beschreibungswissen wurde zu Anwendungswissen, das eigentliche Wahrheitskriterium der Naturwissenschaften wurde der technische Erfolg. Das bedeutet, daß der Anwendungsverzicht den Verzicht auf den (eigentlichen) Wahrheitsbeweis bedeutet, umgekehrt der Nutzen die Wahrheit erweist und die Wahrheitssuche damit notwendig auf den Nutzen(test) gerichtet ist.“

Sodann geht der Autor auf die bekannten negativen Auswirkungen ein (Rebe 1991, 27): „Die in tausendfachen lebenserleichternden, nützlichen Anwendungen manifestierten Erfolge der Natur- und Technikwissenschaften machen ihre Faszination aus; die Krise ihrer Legitimation durch diese Erfolge setzte ein, als die Schädlichkeit der Nebenfolgen ihrer Anwendungen auch öffentlich und politisch wirksam wurde (von der berechtigten Kritik an der *mißbräuchlichen* Anwendung naturwissenschaftlicher Entdeckungen und ingenieurwissenschaftlicher Erfindungen zur Herstellung von Lebensvernichtungs-Apparaturen einmal ganz zu schweigen!). Nun tut Umdenken not: Natur- und Technikwissenschaften sind nicht mehr allein durch ihre Anwendungserfolge legitimierbar. Damit wird die legitimatorische und regulative Orientierung am wissenschaftlichen Wahrheitsbegriff [...] überlagert und ergänzt durch eine Vielzahl von Erwägungen zur Konvivialität sowie zur sozialen und humanen Verträglichkeit.“

Generell stellt sich (Rebe 1991, 24) „in Anbetracht von Orientierungskrise, dem Phänomen schädlicher Nebenfolgen und der Beherrschungskrise“ die Frage, „welchen Legitimations- und Regulationswert die Wahrheitsorientierung überhaupt noch haben kann, da sie das Aufkommen dieser schadensträchtigen Folgen und Begleitumstände von Wissenschaft offenkundig nicht zu verhindern mochte.“

<b>Charakterisierung von Wissenschaft durch regulative Ideale</b>	
	<i>Regulatives Ideal</i>
(1)	der Wahrheit
(2)	der Erklärung bzw. des Verstehens
(3)	der epistemischen Rechtfertigung
(4)	der Intersubjektivität

Abb. 33  
Charakterisierung von Wissenschaft durch regulative Ideale  
Quelle: Eigene Darstellung, Inhalt: Vgl. Tetens 1999, 1764 f.

Zum Wahrheitsanspruch in den Wissenschaften bemerkt Rebe (1991, 24): „Wissenschaft kann in allgemeiner Definition als systematisches, theoriegeleitetes Bemühen um wirklichkeitsentsprechendes Wissen mit Wahrheitsanspruch oder kürzer als systematische, theoriegeleitete Wahrheitssuche beschrieben werden. Damit ist ‚Wahrheit‘ der zentrale Legitimationstopos für Wissenschaft, darüber hinaus auch ihre regulative Hauptidee.“

Tetens (vgl. 1999, 1764 f.) charakterisiert Wissenschaft durch die in Abb. 33 wiedergegebenen regulativen Ideale (Tetens 1999, 1764), „die in vielfachen Bezügen und Abhängigkeiten zueinander stehen.“

Hier soll lediglich kurz auf das Ideal der Wahrheit eingegangen werden. Nach Tetens (1999, 1764) will Wissenschaft „erkunden (erforschen), was alles der Fall ist. Wissenschaftliche Forschung mündet in Meinungen über Sachverhalte in der Welt. Der Inhalt der Meinungen soll mit dem übereinstimmen, was tatsächlich in der Welt der Fall ist.“

Wissenschaft (Tetens 1999, 1764) „darf nicht unkritisch festschreiben, was wir Menschen sowieso schon glauben oder glauben wollen, sie muß vielmehr jede *Täuschung*, jeden *Irrtum*, jedes *Vorurteil* und jede Form eines wie auch immer motivierten *Wunschdenkens* systematisch aufdecken und am Ende zu überwinden versuchen.“

Das rückt das Ideal der Wahrheit in den Mittelpunkt, und zwar (Tetens 1999, 1764) „Wahrheit als Übereinstimmung zwischen [...] Meinungen (Überzeugungen) und der Wirklichkeit“, was „den *realistischen (korrespondenztheoretischen) Wahrheitsbegriff*“ bezeichnet. „Zwar ist dieser Wahrheitsbegriff in der Philosophie [...] umstritten, aber die philosophische Kontroverse um den angemessenen Wahrheitsbegriff hat bisher kaum etwas daran zu ändern vermocht, daß das intuitive Wahrheitsverständnis der Wissenschaftler immer noch am besten durch den realistischen Wahrheitsbegriff artikuliert wird.“

Die letzten Überlegungen leiten über zu den verschiedenen Wahrheitsbegriffen/-theorien, die im folgenden Teil dieser Arbeit unter der Überschrift „Wahrheit und Philosophie“ nach einigen Vorbemerkungen thematisiert werden.

### 3.2 Wahrheit und Philosophie

Während wissenschaftliche Erkenntnisse auf je einzelne Gegenstände gehen, von denen zu wissen keineswegs für jedermann notwendig ist, handelt es sich in der Philosophie um das Ganze des Seins, das den Menschen als Menschen angeht, um Wahrheit, die wo sie aufleuchtet, tiefer ergreift als jede wissenschaftliche Erkenntnis.

Karl Jaspers<sup>62</sup>



Abb. 34  
Philosophie als Niemandsland zwischen Wissenschaft und Theologie (nach Bertrand Russell)  
Quelle: Osborne 1997, 8.

„Das plötzliche Auftreten der Philosophie im untergehenden Griechenland ist nicht nur ein beiläufiges Ereignis, es kennzeichnet vielmehr einen Wandel dieses Volkes, der einem Wandel der Welt gleichkam. Er vollzog sich auf allen Gebieten des Lebens und wurde zum Ausgangspunkt der abendländischen Geschichte.“  
(Bergius 1967, 264)

Indessen bleibt festzuhalten, dass die Philosophie in den vielen Jahrhunderten ihrer Geschichte und von den verschiedenen Autoren und Repräsentanten diverser Institutionen höchst kontrovers beurteilt wurde. So sagt Platon (Timaios, zit. nach Bergius 1967, 267): „Die Philosophie ist das größte Gut, das von Göttern geschenkt, dem sterblichen Geschlecht gekommen ist und je kommen wird.“

Im Mittelalter, besonders in der christlichen Scholastik, wurde sie als Magd der Theologie (*ancilla theologiae*) betrachtet, und mit dem Aufkommen der Wissenschaften, speziell der Naturwissenschaften, verlor sie zunehmend an Bedeutung.

„Der Zusammenbruch des Deutschen Idealismus hatte“ nach Schneiders (1998, 48) „nicht nur zu einer Desavouierung der idealistischen Metaphysik geführt, sondern auch zu einer allgemeinen Geringschätzung der Philosophie, von der diese sich nur allmählich erholte. Die Philosophie [...] geriet als Universitätsphilosophie mehr und mehr ins Abseits; sie wurde zu einer Fachdisziplin unter vielen, und zwar zu einer wissenschaftlich fragwürdigen, in der Universität wie in der Öffentlichkeit wenig respektierten und im Grunde resignierten. Das allgemeine Interesse galt jetzt primär den Naturwissenschaften, die eine anerkannte Exaktheit und Effektivität boten, sowie den ebenfalls aufblühenden historischen Wissenschaften und den mit ihnen verknüpften Problemen des Historismus, d.h. der historischen Relativierung aller nicht-mathematischen Wahrheit.“

<sup>62</sup> Zit. nach Lehmann-Leander 1968, 89.

### 3.2.1 Wahrheit in Wissenschaft, Philosophie und Theologie aus der Sicht Paul Tillichs

Als Theologe versuchte ich  
Philosoph zu bleiben und als  
Philosoph Theologe.

Paul Tillich<sup>63</sup>

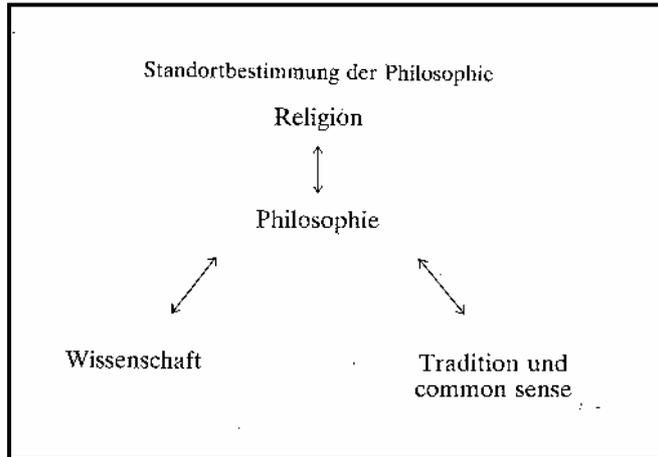


Abb. 35  
Positionierung der Philosophie  
Quelle: Wuchterl 1989, 17.

Da *ein* Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit die Behandlung von Wahrheit auf den drei großen Feldern Wissenschaft, Philosophie und Theologie darstellt, sollen an dieser Stelle, auch mit Blick auf die Charakterisierung der Philosophie als Niemandsland zwischen Wissenschaft und Theologie durch Bertrand Russell (vgl. Abb. 34 und 35), einige Überlegungen über das gegenseitige Verhältnis dieser drei Bereiche angestellt werden (wenn auch im Wesentlichen nur aus der Sicht *eines* Autors).

„Ob Paul Tillich Theologe oder Philosoph gewesen ist, ob der Begriff

„Mut zum Sein“ [vgl. die Ausführungen unter der gleichlautenden Überschrift in dieser Arbeit, EK] wirklich ein philosophischer ist, ist ein grundlegendes Problem der Gesamtbeurteilung seines Werkes. Sein philosophisches Interesse hat sich seit seiner Jugend Kant zugewandt. [...] In seinen jungen Jahren hatte sich die deutsche Philosophie und Erkenntnistheorie neukantianisch zurückgezogen [vgl. den Teil „Wahrheit im Neukantianismus“ in der vorliegenden Ausarbeitung, EK]. Für ihn bedeutete sie jedoch mehr: Wenn sie die Fragen der Menschen nach der Wahrheit, der Wirklichkeit und der Endlichkeit ernsthaft formuliert und Antworten wagt, dann kreist Philosophie um das Sein, dessen Tiefe, Grund, Abgrund und Sinn. Leibnizens philosophische Grundfrage, warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts, impliziert für Tillich immer die weitere Frage, welchen Sinn dieses Sein für uns hat.“ (Steinacker 1984, 158) „Die ontologische Frage“, so Steinacker (1984, 159), „hat in Tillichs Sinn theologische Implikationen [...]. Philosophie und Theologie bedingen einander, und ihr spannungsvolles Gegenüber durchzieht mit wechselnden Verhältnisbestimmungen Tillichs Werk vom Anfang bis in die letzten Vorträge.“

Nach Tillich ist der theologische Gegenstand (Track 1975, 244) „kein Gegenstand im Gesamt wissenschaftlicher Erfahrung. Darum können theologische Aussagen, die Wahrheit beanspruchen, nicht in Konflikt mit wissenschaftlichen Aussagen kommen, die ihrerseits Wahrheit beanspruchen. [...] Die Wissenschaften befassen sich mit bedingten, endlichen Gegenständen, die keine unbedingte Bedeutung beanspruchen können. Deshalb ist das Verhältnis von Theologie und Einzelwissenschaften durch *gegenseitige Indifferenz* [Hervorhebung im Original durch Unterstreichung, EK] gekennzeichnet.“ Obwohl es in der

<sup>63</sup> Zit. nach Schüßler 1997, Buchrückseite.

Geschichte immer wieder Konflikte zwischen Theologie und Wissenschaft gegeben hat, sind diese (Track 1975, 244) „Ausdruck von *unzulässigen Grenzüberschreitungen* [Hervorhebung im Original durch Unterstreichen, EK] von Theologie einerseits und Wissenschaften andererseits. [...] Die Wissenschaft kann nur mit Wissenschaft und der Glaube kann nur mit Glauben in Konflikt geraten. Eine Wissenschaft, die Wissenschaft bleibt, kann nicht einem Glauben, der Glaube bleibt, widersprechen.“

Die Feststellung der gegenseitigen Indifferenz von Glauben und Wissenschaft schließt indessen eine Indienstnahme der Einzelwissenschaften durch die Theologie nicht aus (Track 1975, 245): „Theologie mischt sich nicht in die Forschung und Wahrheitsfindung der Einzelwissenschaften ein, aber sie benützt zur Erfüllung ihrer Aufgabe die Erkenntnisse der Einzelwissenschaften. [...] Die theologische Methode wird in ihrem ‚technischen Element‘ von den Erkenntnissen der Grundlagenwissenschaften bestimmt. Die historische Theologie stützt sich auf die Ergebnisse der Geschichtswissenschaft, um die Bibel und die Kirchengeschichte in ihrem historischen Kontext zu verstehen. Die praktische Theologie benutzt die Erkenntnisse der Human- und Gesellschaftswissenschaften, um die Bedingungen der Möglichkeit der Verwirklichung ihrer Zielsetzungen in einer konkreten Situation zu erkennen.“

Ohne auf Einzelheiten einzugehen, kann im Anschluss an Tillich in der Interpretation Tracks Folgendes festgestellt werden (Track 1975, 256): „Die Einzelwissenschaften [...] können zur Erfassung der Substanz der christlichen Botschaft nichts direkt beitragen. Sie bestimmen den sachgemäßen Frage- und Auslegungshorizont nur indirekt, indem ihre Ergebnisse und Einsichten als Material in die schöpferische Analyse der Zeitsituation eingehen [...].“

Im Zusammenhang mit Wissenschaft und Theologie rückt Westermann (vgl. 1977, 52 ff.) die ersten Kapitel der Genesis in den Blickpunkt (vgl. hierzu auch die Ausführungen unter den Überschriften „Die Wahrheit nach christlichem Verständnis“ sowie „Der Mensch aus theologischer Perspektive“ in dieser Arbeit) und stellt Folgendes fest (Westermann 1977, 53): „Menschenschöpfung und Welterschöpfung sind ursprünglich gesondert gewesen und haben ihre je eigene Traditionsgeschichte; in Gen 1-11 kommen beide in der Weise zusammen, daß die Priesterschrift (P) die Ganzheit der Welt, der Jahwist (J) die Ganzheit des Menschen je in seiner Schöpfungsgeschichte entfaltet.“

„Solches Bemühen um ein umfassendes Reden von der Wirklichkeit der Welt und des Menschen“, fährt Westermann (1977, 53) fort, „verbindet das urgeschichtliche Reden mit der Wissenschaft; sie entspricht in ihrer Zweigliederung der Grundeinteilung in Natur- und Humanwissenschaften.“

Und Westermann (1977, 53) weiter: „Die Naturwissenschaften und Humanwissenschaften haben ihre Grenze darin, daß sie nur partiell reden können. Wenn die Bibel von Gott als dem Schöpfer der Welt und des Menschen redet, der einmal die Welt und den Menschen zu ihrem Ziel und zu ihrem Ende bringt, dann redet sie vom gleichen Tatbestand wie die Wissenschaften, aber in der Weise, daß sie eine Verbindung zwischen dem Anfang und dem Ende und damit in diesem Ganzen einen Sinn sieht, einen Sinn, der im Willen des Schöpfers des Ganzen beschlossen ist.“

Was die Philosophie anbetrifft, so kann zwischen dieser und der Theologie von einem wechselvollen und oft spannungsreichen Verhältnis gesprochen werden (Wendel 2004, 181): „[I]n ihm spiegelt sich das ebenso spannungsgeladene Verhältnis von Glaube und Vernunft. Schon zu Beginn des Christentums gab es auf der einen Seite Theologen, die für eine enge

Verknüpfung von Theologie und Philosophie bzw. Vernunft und Glauben eintraten, und auf der anderen Seite Theologen, die eben diese Verbindung heftig bekämpften.“

Paulus schreibt den Korinthern (1Kor 1,20.21): „Wo sind die Klugen? Wo sind die Schriftgelehrten? Wo sind die Weisen dieser Welt? Hat nicht Gott die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht? Denn weil die Welt, umgeben von der Weisheit Gottes, Gott durch ihre Weisheit nicht erkannte, gefiel es Gott wohl, durch die Torheit der Predigt selig zu machen, die daran glauben.“ Und in 1Kor 3,19 heißt es auszugsweise: „Denn die Weisheit dieser Welt ist Torheit bei Gott.“

Ferner begegnen wir im Brief an die Kolosser dem Rat (Kol 2,8): „Seht zu, daß euch niemand einfange durch Philosophie und leeren Trug, gegründet auf die Lehre von Menschen und auf die Mächte der Welt und nicht auf Christus.“

Andererseits zitiert die Apostelgeschichte Paulus in seiner Areopag-Rede in Athen mit den Worten (Apg 17,26-28): „Und er [Gott, EK] hat aus einem Menschen das ganze Menschengeschlecht gemacht, damit sie auf dem ganzen Erdboden wohnen, und er hat festgesetzt, wie lange sie bestehen und in welchen Grenzen sie wohnen sollen, damit sie Gott suchen sollen, ob sie ihn wohl fühlen und finden könnten; und *fürwahr, er ist nicht ferne von einem jeden unter uns. Denn in ihm leben, weben und sind wir*; wie auch einige Dichter bei euch gesagt haben: Wir sind seines Geschlechts.“

Paulus bedient sich hier der Sprache der Philosophen, so jedenfalls der Hinweis in der Stuttgarter Erklärungsbibel (Kommentar im Anschluss an Apg 17,29): „[...] Paulus drückt den Schöpfungsglauben allerdings den Philosophen gegenüber in deren eigener Sprache aus (V.28a [*Denn in ihm leben, weben und sind wir*, EK] benutzt eine Formulierung der stoischen Philosophie, der Gedanke selbst geht schon auf Plato zurück; V.28b [wie auch einige Dichter bei euch gesagt haben: Wir sind seines Geschlechts, EK] zitiert ein Wort des griechischen Dichters Aratus aus dem 3. Jahrhundert v.Chr.). [...]“

Zum Thema Religion und Philosophie äußert sich G. W. F. Hegel wie folgt (zit. nach Henke 2004, 118): „Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität selbst, Gott und nichts als Gott und die Explikation Gottes. [...] Die Philosophie expliziert daher nur sich, indem sie die Religion expliziert, und indem sie sich expliziert, expliziert sie die Religion. [...] Die Philosophie ist in der Tat selbst Gottesdienst, ist Religion, [...] aber sie ist es auf eigentümliche Weise, unterschieden von der Weise, die man Religion als solche zu nennen pflegt.“

Es sei in diesem Zusammenhang auch auf die johanneische Theologie hingewiesen, deren Logos-Begriff dem philosophischen Sprachgebrauch entlehnt ist. Diese Linie wird etwa durch Justin den Märtyrer fortgeschrieben, der von der christlichen Religion als von der allein sicheren Philosophie spricht (Wendel 2004, 182), „dabei die Wahrheit, die sich in nichtchristlichen, vorrangig griechisch-philosophischen Traditionen entdecken lässt, als logos spermatikos, als Samenkorn der christlichen Wahrheit versteht [vgl. dazu die Ausführungen über die Parallelisierung von Wahrheit und Wort in dieser Arbeit, EK].“

Von sich selbst sagt Justin (Hartmann 2004, 99), „dass er mit verschiedenen Philosophenschulen Bekanntschaft gemacht habe, um schließlich im Platonismus Ruhe zu finden, ehe er durch die Begegnung mit einem alten Mann zum Christentum bekehrt wurde. In seiner Argumentation greift er deshalb vor allem auf popularisierte platonische Gedanken zurück.“

„Justin beschreitet“ Hartmann (2004, 99 f.) zufolge „darin neue Wege, dass er Philosophie so mit Religion verbindet, dass man zwischen Theologie und Philosophie nicht mehr trennen kann. [...] Die Wirkung, die die Apologeten für die Entwicklung innerhalb der Kirche hatten, wird darin zu sehen sein, dass sie in der Begegnung mit der griechischen Philosophie die christliche Religion sprach- und argumentationsfähig machten; in der nicht immer ausgeglichenen und auch nicht vollständig auszugleichenden Spannung zwischen den beiden Traditionen lag ein anregendes Diskussionspotenzial für die Zukunft. Gewicht gewinnt dieses in der Formulierung einer im Judentum so nicht denkbaren verbindlichen Dogmatik.“

„Die Patristik versucht“ nach Semmelroth (1967, 207) „[...] die ganze hellenische Philosophie als Vorbereitung auf die christliche Religion zu deuten. Clemens von Alexandrien setzt die Schriften der griechischen Philosophen parallel zu den mosaischen Büchern.“ Augustin versteht das Christentum (Wendel 2004, 182 f.) als „die Vollendung insbesondere des Platonismus. [Er] scheut sich daher nicht, das Christentum auch als ‚christliche Philosophie‘ zu bezeichnen [...]. Justin, Klemens und Augustinus folgen hier allerdings dem problematischen Schema Beginn – Vollendung: Was in der Philosophie begonnen hat, wird im Christentum erfüllt und vollendet. Diese problematische Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie sollte sich später rächen: Philosophinnen und Philosophen trennten die Philosophie aus Furcht vor Autonomieverlust von der Theologie ab und betonten [...], dass beide niemals zueinander kommen könnten.“ Tertullian etwa setzt die Philosophie mit Unglauben gleich (vgl. Wendel 2004, 183).

„Im Mittelalter spitzte sich der Streit um die Stellung der Vernunft und mit ihr der Philosophie innerhalb der Theologie nochmals zu.“ (Wendel 2004, 183) Doch sind gerade im Mittelalter (Wendel 2004, 185 f.) „auch philosophiehistorisch bedeutsam gewordene Vermittlungsversuche von Philosophie und Theologie bzw. von Glauben und Vernunft zu finden. Ein erster Vermittlungsversuch stammt von Anselm von Canterbury. Anselm strebte danach, das zu Glaubende durch Vernunftgründe einsichtig zu machen und damit vor dem Forum der Vernunft zu verantworten. [...] Anselms Ansatz wurde von Petrus Abaelardus weiterverfolgt [...]. Die von Anselm und Petrus Abaelardus vorgegebene Linie wurde von Albertus Magnus und dessen Schülern weitergezogen. Albertus Magnus ging es um nicht mehr und nicht weniger als die Vermittlung von Philosophie und Theologie, Glaube und Vernunft, insbesondere um die Vermittlung der damals als die Philosophie schlechthin empfundenen Aristotelischen Philosophie und der christlichen Theologie.“

Albert betont die Rolle der Bibel und der Tradition (Wendel 2004, 187 f.): „Die Voraussetzungen der Philosophie sind die Erfahrungen, diejenigen der Theologie dagegen die Hl. Schrift. Philosophie und Theologie sind also ihrem Vorgehen, ihrer Methode nach gleich, ihren Prinzipien nach aber verschieden – hier Erfahrung, dort die Bibel und die Tradition [...]. Diese Linie wird vom Albertschüler Thomas von Aquin [...] zu einem eigenständigen Ansatz entfaltet werden. [...] Die Prinzipien der Theologie sind Thomas zufolge nicht der Vernunft zugänglich, sie sind geoffenbart. Ebenso können bestimmte Glaubensinhalte, nämlich Trinität, Inkarnation, Auferstehung und Erlösung, niemals durch die Vernunft erkannt werden, sondern bedürfen der Offenbarung.“

Neben diesen durch die Vernunft nicht erkennbaren Glaubensinhalten (Wendel 2004, 190) „gibt es aber besondere Inhalte des Glaubens, die durchaus von der Vernunft erkannt werden können – Thomas nennt sie ‚praeambula fidei‘, Voraussetzungen des Glaubens [...]. Zu diesen [...] gehört die Erkenntnis des Daseins Gottes (Deum esse), der Einheit Gottes (Deum unum esse) und weitere Attribute Gottes.“

Nach Thomas folgt die Vermittlung zwischen Vernunft und Glaube (Wendel 2004, 190 f.) „einem hierarchischen Denken: Die Vernunft wird dem Glauben, die Philosophie der Theologie als deren ‚Handlangerin‘ und ‚ancilla‘ untergeordnet, die Vernunft kann niemals erkennen, was der Offenbarung bedarf. Man nennt diese Position auch ‚Stockwerkstheologie‘. Das untere Stockwerk wird von der Philosophie und der natürlichen Vernunft besetzt, das obere von der Theologie und der Offenbarung. Dementsprechend unterscheidet Thomas zwischen einem ‚Licht des natürlichen Verstandes‘ (lumen naturale intellectus) und einem als übernatürlich deklarierten ‚Licht des Glaubens‘ (lumen fidei) bzw. einem ‚Licht der Gnade‘ (lumen gratiae), welches die geoffenbarten Wahrheiten zu erkennen gibt.“

Die dargestellten mittelalterlichen Positionen sind auch in der Neuzeit und der Moderne relevant und „für die Bestimmung des Philosophie-Theologie-Verhältnisses entscheidend geblieben“. (Wendel 2004, 191) Welche Sicht vertritt nun Tillich in diesem Zusammenhang?

„Der Theologe“, so Tillich in der Darstellung Tracks (1975, 257), „als Philosoph argumentierend, trifft keine Entscheidung über die Wahrheit einzelner philosophischer Antworten. Er zeigt nur die unumgänglichen Voraussetzungen auf, die immer dann gemacht werden, wenn man überhaupt philosophiert. Er kritisiert die einzelnen Philosophien nur dort, wo sie solche Voraussetzungen übergehen und dann zu falschen Schlüssen kommen. [...] Tillichs Philosophiedefinition will zeigen, was die philosophischen Grundlagen sind. [...] [Sie] ist also nicht nur die Abstraktion aus den bisherigen bedeutsamsten Formen von Philosophien, sondern erhebt zugleich den Anspruch, den Bereich aufzuzeigen, der denotwendiger Gegenstand jeder philosophischen Bemühung ist, und die Frageweise, die denotwendig jede philosophische Denkbemühung bestimmt [...].“

Diese „grundlegende Philosophiedefinition“ (Track 1975, 257, Hervorhebung im Original durch Unterstreichung) lautet bei Tillich im 1. Band seiner „Systematischen Theologie“ so (Tillich 1987, I, 26): „Es wird daher vorgeschlagen, als Philosophie den Erkenntnisweg zur Wirklichkeit zu bezeichnen, auf dem die Wirklichkeit als solche Gegenstand des Erkennens ist. Wirklichkeit als solche oder Wirklichkeit als Ganzes ist nicht das Ganze der Wirklichkeit, sondern es ist die Struktur, die die Wirklichkeit zu einem Ganzen und daher zu einem möglichen Objekt der Erkenntnis macht. Das Wesen der Wirklichkeit als solcher zu erforschen bedeutet: jene Strukturen, Kategorien und Begriffe erforschen, die beim erkennenden Begegnen mit jedem Bereich der Wirklichkeit vorausgesetzt werden.“

In der langen Geschichte der Philosophie kam keiner der ernst zu nehmenden Philosophen (Track 1975, 257) „an der Frage nach den Strukturen, die Erkenntnis erst ermöglichen, vorbei.“ Oder wie Tillich es ausdrückt (Tillich 1987, I, 26): „Die Frage nach dem Charakter der allgemeinen Strukturen, die Erfahrung erst möglich machen, ist immer dieselbe. Es ist *die* [Hervorhebung im Original durch Unterstreichung, EK] philosophische Frage.“ Nach Track (1975, 257 f.) sind damit „Gegenstandsbereich und Charakter der Philosophie umrissen. Philosophie fragt über das unmittelbar Gegebene hinaus auf die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung und die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenwart eines Seienden.“

„Die Frage nach den Prinzipien (Strukturen) des Erkennens führt“ nach Track (1975, 258) „zur Frage nach den Strukturen des Seins. Die Erkenntnis ist ein Akt, der am Sein teilhat, darum muß jede Analyse der Erkenntnisbedingungen auf eine Seinsauslegung bezogen werden.“ Diese Sicht impliziert die ontologische Grundlegung der Philosophie. „Ontologie ist“, so Track (1975, 258) „der Versuch, Antworten auf die Grundfrage aller Philosophie, auf die Frage nach dem Sein als Sein, zu erhalten.“

An dieser Stelle wird die Beziehung zur Wissenschaft thematisiert (Track 1975, 259): „Eine sinnvolle Verhältnisbestimmung von Philosophie und Einzelwissenschaften muß nach Tillich davon ausgehen, daß der Philosoph das Material zu seiner Bestimmung der allgemeinen Strukturen einerseits aus seiner eigenen vorwissenschaftlichen Schau der Wirklichkeit, andererseits von den Ergebnissen der Einzelwissenschaften erhält. Aus diesem empirischen Material versucht er, die in jedem Seienden wirksamen Strukturen zu erheben. Dabei kritisiert er die Ergebnisse der Einzelwissenschaften nicht, sondern versucht, die von den Einzelwissenschaften in Teilausschnitten der Wirklichkeit herausgearbeiteten allgemeinen Formen und Strukturelemente in seiner Sicht der Strukturen des Seins zu verarbeiten. Er verzichtet aber darauf, ein umfassendes Bild aller Strukturen und aller allgemeinen und besonderen Formen der Wirklichkeit zu geben. Umgekehrt enthält jede Einzelwissenschaft ein philosophisches Element, insofern die Bezugssysteme, in denen die Ergebnisse der Forschungen der Einzelwissenschaften erscheinen, immer auch von der Sicht der im jeweiligen Bereich wirksamen ontologischen Grundstrukturen mitbestimmt sind (ST I,26<sup>64</sup>).“

So weit das Philosophieverständnis Paul Tillichs. Was ist nun zum Verhältnis von Theologie und Philosophie zu sagen? In Band 1 seiner „Systematischen Theologie“ charakterisiert der Autor dieses wie folgt (Tillich 1987, I, 30): „Die Philosophie beschäftigt sich mit der Struktur des Seins an sich, die Theologie mit dem Sinn des Seins für uns.“ Weil diese Formulierung wiederholt Nachfragen evoziert hat, gibt Track hierzu folgende Erläuterung (Track 1975, 263): „Tillich weiß natürlich, daß die Frage nach den Strukturen die Frage nach dem Sinn impliziert. Ihm geht es darum, die verschiedenen Intentionen und Möglichkeiten von Theologie und Philosophie voneinander abzuheben. [...] Natürlich ist jede Erkenntnis von Strukturen (jede philosophische Antwort) auch mittelbar ein Beitrag zur Beantwortung der Sinnfrage. Jede persönliche Situation wird in ihrer Bedeutung auch von den Strukturen und allgemeinen Formen her bestimmt, die in ihr wirksam sind. So beeinflußt die Strukturkenntnis die Deutung des Sinnes einer Situation, aber die Frageweise der Philosophie ist zunächst nicht unmittelbar auf Sinnfindung als solche gerichtet, sondern dient der Erhebung der Strukturen, nur mittelbar wird damit die Beantwortung der Sinnfrage beeinflusst. Systemimmanent ist die Unterscheidung Tillichs korrekt. Wer Tillich kritisieren will, muß seine vorausgesetzte Philosophiedefinition aus den Angeln heben.“

Wegen des Fehlens einer gemeinsamen Basis ist nach Auffassung Tillichs (Track 1975, 265) zwischen „Theologie und Philosophie weder ein Konflikt nötig, noch eine Synthese möglich.“ Die These Tillichs, dass es keinen Konflikt zwischen Theologie und Philosophie gebe, ist häufig kritisiert worden. U.a. wurde hervorgehoben (Track 1975, 266), „daß Tillich die ständigen Konflikte von Theologie und Philosophie, die in ihrer gemeinsamen Geschichte aufgetreten sind, verharmlose. Gegenüber diesem Einwand muß betont werden, daß Tillich selbstverständlich um diese Konflikte weiß. Dieser faktische Zustand kann und darf jedoch nach der Meinung Tillichs nicht daran hindern, die wahren Ursachen für die Konflikte zu untersuchen. Tillich übersieht und verharmlost die faktisch bestehenden Konflikte nicht, er deutet sie nur anders [...]“

Ohne an dieser Stelle auf Einzelheiten einzugehen, läßt sich mit Track (1975, 270) resümieren: „Es ist nach Tillich möglich, eine normative Philosophiedefinition zu entwerfen. Diese Philosophiedefinition wird durch Einsichten begründet, die denotwendig sind. So wie die Theologie normativ als antwortende Theologie charakterisiert werden kann, so kann die Philosophie grundlegend als Ontologie bestimmt werden. Sowohl bei der Bestimmung dessen, was Theologie ist, als auch bei Bestimmung des Wesens der Philosophie macht

<sup>64</sup> [ST I,26 = Systematische Theologie (1987), Band 1, S. 26, EK]

Tillich trotz allen Wissens um den fragmentarischen und fragwürdigen Charakter jeder Erkenntnisbemühung den Versuch, normative und invariant gültige Wesensbestimmungen zu gewinnen.“

„Theologie und Philosophie sind“, so Tillich in der Interpretation Tracks (1975, 270), „nach diesen Wesensbestimmungen unabhängige, voneinander verschiedene Größen. Sie können jedoch sinnvoll aufeinander bezogen werden, da es einen gemeinsamen Gegenstandsbereich und im letzten einen gemeinsamen Ausgangspunkt gibt: die unbedingte Betroffenheit.“

So verschieden die Beurteilung der Philosophie insgesamt ist, so unterschiedlich sind auch die philosophischen Aussagen zur Wahrheitsthematik. Jacob Burckhardt etwa urteilt so: „Sie [die großen Philosophen, EK] bringen die Lösung des großen Lebensrätsels [...] der Menschheit näher, ihr Gegenstand ist das Weltganze von all seinen Seiten [...], sie allein übersehen und beherrschen das Verhältnis des einzelnen zu diesem Ganzen und vermögen daher den einzelnen Wissenschaften die Richtungen und Perspektiven anzugeben.“<sup>65</sup>

Nach Nietzsche ist H. G. Ulrich (1975, 56) zufolge wahr, „was dem ‚Leben‘ dient: ‚Wahrheit ist die Art von Irrtum [Hervorhebung bei Ulrich durch Sperrung, EK], ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. [...]“

Auch Lichtenberg thematisiert das menschliche Irren auf seine Art, wenn er in den Aufsätzen aus dem Göttinger Taschenbuch 5 bemerkt (o.V. 1984, 258): „Wir irren allesamt, nur jeder irret anders.“ Und allgemein bekannt ist der Ausspruch aus Goethes Faust (Seitz o.J., 162): „Es irrt der Mensch, so lang er strebt.“

Lessing (1973, 119) zieht das Streben nach Wahrheit dem Besitz derselben vor, da die reine Wahrheit allein Gott vorbehalten sei: „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatz, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: ‚Wähle!‘ – ich fiel ihm mit Demut in seine Linke und sagte: ‚Vater, gib! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!“

Nietzsche konstatiert (zit. nach H. G. Ulrich 1975, 64 f.): „Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen ... die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, daß sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen.“

Nach Heidegger ist Wahrheit die „Entbergung des Seienden, durch die eine Offenheit west“<sup>66</sup>. Und Unwahrheit ist Heidegger zufolge dadurch möglich, dass der „geschichtliche Mensch im Seinlassen des Seienden das Seiende [...] nicht das Seiende sein lassen [kann], das es ist und wie es ist“<sup>67</sup>.

Wahrheit stellt einen zentralen philosophischen Grundbegriff dar. Das Streben der Philosophen gilt im Normalfall der Wahrheit, auch wenn die Frage danach von ihnen unterschiedlich beantwortet wird.

<sup>65</sup> Weltgeschichtliche Betrachtungen, zit. nach Bergius 1967, 264.

<sup>66</sup> Martin Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit (in: GA 9), 190, zit. nach Zaborowski 2006, 355.

<sup>67</sup> Martin Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit (in: GA 9), 191, zit. nach Zaborowski 2006, 355.

### 3.2.2 Wahrheitstheorien

Dem Wahrheitsproblem (vgl. Gloy 2004, 1) wird in letzter Zeit verstärktes Interesse entgegengebracht. In der Form von Wahrheitstheorien ist es zum Gegenstand z.T. heftiger und kontroverser Diskussionen geworden. Dabei wird zwischen Wahrheitskriterien (Unterscheidungsmerkmalen für die Wahrheit oder Falschheit von Sätzen) und Wahrheitsdefinitionen (Bestimmungen des Wahrheitsbegriffs) unterschieden, die in den einzelnen Theorien unterschiedlich thematisiert werden (Zum kriteriologischen Problem und der Relation von kriteriologischer und definitionaler Frage vgl. Gloy 2004, 41 ff.). Ohne Vollständigkeit zu beanspruchen, sollen die zahlreichen Wahrheitstheorien im Folgenden zu Gruppen zusammengefasst werden.

#### 3.2.2.1 Abbild- oder Korrespondenztheorien der Wahrheit

Trotz großer Variationsbreite innerhalb der auf diesem Gebiet vorgestellten Konzeptionen (vgl. Krijnen 2006, 289) wird den Abbild- oder Korrespondenztheorien eine Vorzugsstellung eingeräumt. „Ob näherhin von ‚Übereinstimmung‘, ‚Korrespondenz‘, ‚Ähnlichkeit‘, ‚Angleichung‘, ‚Isomorphie‘, ‚Widerspiegelung‘, ‚Abbildung‘ u.ä. [beispielsweise im Zusammenhang mit der dialektisch-materialistischen Widerspiegelungstheorie oder der logisch-empiristischen Bildtheorie, EK] die Rede ist, spielt sachlich eine unwesentliche Rolle [...].“ (Krijnen 2006, 289) Zu den verschiedenen Ausprägungen korrespondenz- bzw. abbildungstheoretischer Wahrheitsmodelle vgl. Gloy 2004, 92 ff.

Ausgangs- und Bezugspunkt ist die vielleicht bekannteste und äußerst einflussreiche (Keller 2006, 101) „Auffassung von Wahrheit, die von Aristoteles bis in die Gegenwart wirksam ist [...].“ Die hier zu nennende Adäquations- oder Korrespondenztheorie (Keller 2006, 101) „wird von Thomas von Aquin so vorgestellt und erläutert: ‚Die Wahrheit besteht in der Angleichung (adaequatio) von Verstand (intellectus) und Sache (res) ... Wenn daher die Sachen Maß und Richtschnur des Verstandes sind, besteht Wahrheit darin, dass sich der Verstand der Sache angleicht, wie das bei uns der Fall ist; aufgrund dessen nämlich, dass die Sache ist oder nicht ist, wird unsere Meinung oder unsere Aussage wahr oder falsch. Wenn aber der Verstand Richtschnur und Maß der Dinge ist, besteht die Wahrheit darin, dass die Dinge sich dem Verstand angleichen [...].’“

Mit dieser Theorie lässt sich nach Keller (vgl. 2006, 101) die Doppelbedeutung von „wahr“ erläutern. „Wenn wir etwa von einem ‚wahren Freund‘ oder von ‚wahrer Demokratie‘ sprechen, besagt das, dass dieser Mensch der Idee entspricht, die wir uns von einem Freund machen, oder dass die Gesellschaft mit der Vorstellung übereinstimmt, die wir von Demokratie haben. Weil hier die ‚Sache‘ wahr genannt wird, insofern sie unserer Erkenntnis entspricht, nennt man diese Wahrheit ‚Sachwahrheit‘, bisweilen auch ‚ontische Wahrheit‘ (von griechisch ‚on‘, Seiendes).“ (Keller 2006, 101 f.)

Einen hohen Bekanntheitsgrad hat der ontische Wahrheitsbegriff durch Martin Heidegger erlangt (Gloy 2004, 76): „Unter der Terminologie der Unverborgenheit hat Heidegger dieses Konzept in den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts in die philosophische Diskussion eingebracht und populär gemacht [...]. Heidegger hat dieses Verständnis aus einer Übersetzung und [...] Interpretation des griechischen Wortes für Wahrheit [...] gewonnen.“ Seine Wahrheitsauffassung kann als Entbergungstheorie der Wahrheit bezeichnet werden, da Wahrheit nach ihm die „Entbergung des Seins“ bedeutet (vgl. Ulfing 2003, 463).

Heidegger „stellt“, so Ulmer (1966a, 227 f.), „eine Grundbestimmung der Wahrheit heraus, die er zum zentralen Wesensmerkmal der Wahrheit überhaupt erhebt: das ist die Offenbarkeit [...]. Diese Wesensbestimmung setzt er gegen alle bisherigen Bestimmungen der Wahrheit als die ursprünglichere an, vor allem gegen den Begriff der Wahrheit als Übereinstimmung.“ Doch beschränkt sich die Wahrheitsbestimmung (Ulmer 1966a, 228) „bei Heidegger [...] im wesentlichen auf rein terminologische Unterscheidungen und Festlegungen, die oft nicht einmal den Rang einer Nominaldefinition erreichen.“

### 3.2.2.2 Sprachanalytisch orientierte Wahrheitstheorien

Eine besondere Gruppe bilden die sprachanalytisch orientierten Wahrheitstheorien, die Keller (2006, 103) zufolge „Wahrheit als Eigenschaft von sprachlichen Gebilden verstehen“. Auf große Resonanz ist innerhalb dieser Theoriengruppe die von dem polnischen Logiker A. Tarski vorgelegte Konzeption gestoßen, für die dieser (Gloy 2004, 145) „den Namen ‚semantische Theorie der Wahrheit‘ vorgeschlagen hat“ und (Gloy 2004, 145) „die mit dem expliziten Anspruch auftritt, die [...] unbestimmte Adäquationsformel zu präzisieren“.

In der semantischen Theorie der Wahrheit (Keller 2006, 103) „wird davon ausgegangen, dass ein Satz nur im Ganzen der Sprache zu bestimmen ist, zu der er gehört; statt: ‚Der Satz ‚p‘ ist wahr‘ müsste daher genauer gesagt werden: ‚p‘ ist wahr in S‘, wobei S die jeweilige Sprache bezeichnet, aus der der Satz stammt.“

Tarski selbst (Soames 1987, 257) „hielt seinen Wahrheitsbegriff [...] für epistemisch und metaphysisch neutral“. „Die semantische Definition der Wahrheit (impliziert) keine Bedingungen, unter denen eine Aussage wie *Schnee ist weiß* behauptet werden kann. Sie impliziert nur, daß wir, wenn immer wir diese Aussage behaupten oder verwerfen, bereit sein müssen, die korrelative Aussage *Die Aussage ‚Schnee ist weiß‘ ist wahr* zu behaupten oder zu verwerfen.“ (Tarski, zit. nach Soames 1987, 257 f.)

„In dieser Form können wir die semantische Konzeption der Wahrheit annehmen, ohne eine erkenntnistheoretische Ansicht, die wir gehabt haben mögen, aufzugeben. Wir können naive Realisten bleiben, kritische Realisten, Idealisten, Empiristen oder Metaphysiker – was immer wir vorher gewesen sein mögen. Die semantische Konzeption ist hinsichtlich all dieser Standpunkte völlig neutral.“ (Tarski, zit. nach Soames 1987, 258)

In diesem Zusammenhang sei die sogenannte Redundanztheorie erwähnt (Ulfig 2003, 462 f.): „Die Aussage ‚Es ist wahr, daß Schnee weiß ist‘ bedeutet soviel wie ‚Schnee ist weiß‘. Das Prädikat ‚wahr‘ ist nach Tarski in der Objektsprache überflüssig, in der Metasprache jedoch nützlich, nicht redundant. Wichtigster Vertreter der Redundanztheorie ist F. P. Ramsey.“

„Eine Fortführung dieses Ansatzes ist“ nach Willaschek (2004, 216) „die [auf Strawson zurückgehende, EK] sogenannte performative“ Wahrheitstheorie. „Sie besagt, daß man mit einem Satz des Typs ‚Es ist wahr, daß p‘ keine andere Aussage macht als mit ‚p‘ selbst, wohl aber eine andere Handlung vollzieht, nämlich üblicherweise die des Bestätigens oder Bekräftigens einer vorangegangenen Aussage; ‚wahr‘ ist ein performatives (vollziehendes) Wort.“ Willaschek (2004, 216 f.) Zur daran anknüpfenden sogenannten prosententialen Wahrheitstheorie vgl. Willaschek 2004, 217.

Aus dem Spektrum der sprachanalytisch orientierten Konzeptionen nennt Willaschek noch die Disquotationstheorie der Wahrheit (Willaschek 2004, 218): „Eine Übertragung der Grundidee Tarskis auf natürliche Sprachen stellt die Disquotions- oder Zitat-Tilgungstheorie der

W[ahrheit] dar (nach Quines berühmtem Diktum ‚Truth is disquotation‘): Mit ‚Es schneit ist wahr‘ behauptet man nicht mehr, als daß es schneit; ‚wahr‘ ist lediglich ein sprachliches Mittel zum ‚semantischen Aufstieg‘ von der Objekt- in die Metasprache, um mit Hilfe des Namens eines Satzes (‚Es schneit‘) dasselbe zu sagen wie mit dem benannten Satz selbst. Im Fall natürlicher Sprachen verfügen wir jedoch nicht über eine vollständige Definition des Wahrheitsprädikats [...].“

### 3.2.2.3 Ausprägungen der Kohärenztheorie der Wahrheit

Eine weitere Gruppe von Wahrheitskonzeptionen bilden die verschiedenen Varianten der sogenannten Kohärenztheorie (Keller 2006, 105), „nach der in ihrer einfachsten Form die Wahrheit einer Aussage darin besteht, dass sie sich widerspruchslös mit den übrigen Aussagen eines Systems zusammenfügen lässt.“ Nach Keller (vgl. 2006, 105) begegnet man ihr um die Wende zum 20. Jahrhundert in England in einer idealistischen Philosophie und dann in der entgegengesetzten Position des sogenannten Wiener Kreises.

Keller (vgl. 2006, 105) weist darauf hin, dass die Vorgehensweise des sogenannten Kritischen Rationalismus, nämlich Sätze nur auf die Vereinbarkeit mit anderen Sätzen hin zu überprüfen und sie am Widerspruch zu einer Theorie scheitern zu lassen, an das Kohärenzmodell der Wahrheit erinnere, ohne dass man sich ausdrücklich darauf beriefe. Aber es entspreche ganz der Auffassung O. Neuraths, derzufolge eine Aussage als richtig gelte, wenn sie sich eingliedern ließe (Keller 2006, 105); „wenn sie sich mit dem Gesamt des Aussagesystems nicht in Einklang bringen ließe, sei hingegen sie oder – ‚wozu man sich schwer entschließt‘ – dieses ganze System abzulehnen.“

Die Kohärenzkonzeption der Wahrheit versteht sich als Alternativprogramm zu bestehenden Wahrheitsauffassungen (vgl. Gloy 2004, 168 f.). „Wenn sich das Programm“, so Gloy (2004, 169), „einer Übereinstimmung der Aussagen mit der Welt nicht realisieren läßt, weil die Objekte im Status von Dingen an sich uns unzugänglich sind und alles, was wir von ihnen wissen, immer nur den Status von Erkanntem und Ausgesagtem hat, bleibt nichts anderes übrig, als die Wahrheit in die Übereinstimmung einer Aussage mit allen anderen Aussagen, die über Objekte möglich sind, zu legen.“

Nach B. Russell versagt die Kohärenztheorie der Wahrheit allerdings (vgl. Keller 2006, 105), weil es keinen Beweis für die Singularität eines kohärenten Systems geben könne. Bei mehreren kohärenten Systemen kann nicht entschieden werden, welches von diesen wahr ist. Ein weiterer Einwand Russells bezieht sich auf die Bedeutung des Kohärenzbegriffs (vgl. dazu im Einzelnen Keller 2006, 105).

### 3.2.2.4 Pragmatische Wahrheitstheorien und Konsenstheorien

Bedingung der Kommunikation	Geltungsansprüche		Korrespondierende Intentionen	Gewißheits-erlebnis	Erfahrungsgrundlage
	nicht-diskursiv	diskursiv			
Verständlichkeit	Wahrhaftigkeit		etwas verstehen	nicht-sinnliche Gewißheit	Zeichenwahrnehmung
			jemandem glauben	Glaubensgewißheit	Interaktionserfahrungen mit Personen und deren Äußerungen
		Richtigkeit	von etwas überzeugt sein	x	keine unmittelbare
		(Aus-sagen-) Wahrheit	etwas wissen	x	keine unmittelbare
		x	etwas sehen, wahrnehmen	sinnliche Gewißheit	Ding-Ereigniswahrnehmung

Abb. 36  
Tafel der Geltungsansprüche nach Habermas  
Quelle: Habermas 1973, 222.

Beim pragmatischen Ansatz handelt es sich um eine besonders von amerikanischen Philosophen vertretene Wahrheitskonzeption (Peirce, James, Dewey). „Nach pragmatischer Auffassung ist ein Urteil dann wahr, wenn es sich ‚bewährt‘, d. h. der Lebenserhaltung und der Lebenssteigerung dient und die persönliche Lebensführung positiv beeinflusst (,Bewährungstheorie‘ der Wahrheit).“ (Austeda 1989, 290) Im Zentrum pragmatischer Überlegungen steht das Nützlichkeitsdenken.

Hierzu bemerkt Gloy (2004, 225): „Es versteht sich von selbst, daß vieles wahr ist, was keine nützlichen Folgen hat,

sondern ausgesprochen schädliche oder was hinsichtlich seiner Konsequenzen wertneutral ist, und daß es andererseits viele nützliche Auswirkungen von Annahmen und Vorstellungen gibt, die in keiner Weise wahr genannt werden können.“

Nach den ebenfalls unter dieser Rubrik thematisierten verschiedenen Varianten der Konsenstheorie gilt jede Aussage als wahr (Keller 2006, 106), „die von allen vernünftigen Gesprächspartnern anerkannt wird, worüber alle übereinstimmen oder einen Konsens herstellen.“ Doch wie sich bei der pragmatischen Wahrheitsauffassung die Frage stellen ließ, wer denn entscheide, was nützlich sei, so kann im Falle konsenstheoretischer Überlegungen gefragt werden, wer letztlich darüber befände, was als vernünftig zu gelten habe.

Die vielleicht bekannteste Konsenstheorie der Wahrheit ist die von Jürgen Habermas, die dieser „in eine umfassende Theorie kommunikativen Handelns eingebettet“ (Patzelt 1986, 93) hat. In seinem Aufsatz „Wahrheitstheorien“ definiert Habermas „Wahrheit“ wie folgt (Habermas 1973, 218): „Wahrheit nennen wir den Geltungsanspruch, den wir mit konstativen Sprechakten verbinden. Eine Aussage ist wahr, wenn der Geltungsanspruch der Sprechakte, mit denen wir, unter Verwendung von Sätzen, jene Aussage behaupten, berechtigt ist.“ Berechtigt ist ein Geltungsanspruch, wenn er diskursiv eingelöst werden kann (zu den Geltungsansprüchen im Einzelnen vgl. Abb. 36).

„Die Konsensustheorie der Wahrheit beansprucht“ nach Habermas (1973, 240) „den eigentümlich zwanglosen Zwang des besseren Argumentes durch formale Eigenschaften des Diskurses zu erklären und nicht durch etwas, das entweder, wie die logische Konsistenz von Sätzen, dem Argumentationszusammenhang zugrunde liegt, oder, wie die Evidenz von Erfahrungen, von außen gleichsam in die Argumentation eindringt. Der Ausgang eines Diskurses kann weder durch logischen noch durch empirischen Zwang allein entschieden

werden, sondern durch die ‚Kraft des besseren Argumentes‘. Diese Kraft nennen wir *rationale Motivation*.“

Keller (2006, 106) weist darauf hin, dass „man (K.-O. Apel und ähnlich J. Habermas) eine weiterentwickelte Konsensustheorie auch ‚transzendentalpragmatisch‘ genannt [hat]. ‚Pragmatisch‘, weil Pragmatik in der Semiotik [...] die Beziehungen zwischen Zeichen und Zeichenbenutzern untersucht, während Syntaktik die Relationen der Zeichen innerhalb des Zeichensystems und Semantik die zwischen Zeichen und Bezeichnetem behandelt; bei der Transzendentalpragmatik geht es nämlich um den ‚Diskurs‘, in dem sich die Sprachbenutzer über etwas verständigen. ‚Transzendental‘ nennt sich diese Auffassung, weil sie die Bedingungen erarbeiten will, unter denen ein berechtigter Konsens allein zustande kommen kann, nämlich die ‚ideale Kommunikationsgemeinschaft‘ bei Apel oder der ‚herrschaftsfreie Diskurs‘ bei Habermas, wo [...] das Interesse an der argumentativen Rechtfertigung einer Aussage allem vorgeordnet wird.“

In diesem Zusammenhang ist auch die (vgl. Gloy 2004, 195 ff.) unter der Bezeichnung konstruktivistische Wahrheitstheorie bekannt gewordene Konzeption der Erlanger Schule zu nennen, deren Entwurf von Kamlah und Lorenzen in der Schrift „Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens“ erstmals im Jahre 1967 veröffentlicht wurde. In dem von den Autoren mit interpersonaler Verifizierung paraphrasierten Verfahren betonen diese den auf die Sokratische Dialogik rekurrierenden Begriff der Homologie. Dabei ist dieser Ausdruck nach Gloy (2004, 196) „nur ein anderer Terminus für Konsens. Durch Konsens oder Homologie wird die Wahrheit einer Aussage erwiesen; sie ist Indiz derselben.“

Gloy (vgl. 2004, 199) verweist noch auf die von Kuno Lorenz vorgelegte Publikation mit dem Titel „Der dialogische Wahrheitsbegriff“, die einen „weiterführenden Versuch zur Ausarbeitung der Theorie“ von Kamlah und Lorenzen darstellt. „In dieser Abhandlung“, so Gloy (2004, 199), „geht er von einer Konfrontation von semantischem und pragmatischem Wahrheitsbegriff aus, wobei er unter dem ersteren sowohl die traditionellen Korrespondenztheorien von Platon bis Marx versteht wie auch die formal-logisch präzisierten der analytischen Philosophie [...] und unter de[m] letzteren die sehr heterogenen Modelle von James, Peirce und Habermas.“ Zu Einzelheiten vgl. Gloy 2004, 199 ff.

### **3.2.2.5 Wahrheitstheorien im Überblick**

Die folgende Aufstellung (vgl. Abb. 37) zeigt noch einmal die skizzierten Hauptgruppen von Wahrheitstheorien einschließlich der wichtigsten Varianten bzw. Untergruppen im Überblick.

<b>Wahrheitstheorien im Überblick</b>	
<b>Hauptgruppen</b>	<b>Varianten/Untergruppen</b>
Abbild-/Korrespondenztheorien	Adäquations- oder Korrespondenztheorie nach Aristoteles/Thomas von Aquin als Ausgangs- und Bezugspunkt, Entbergungstheorie von Heidegger mit Betonung des ontischen Wahrheitsbegriffs, Dialektisch-materialistische Widerspiegelungstheorie (Marx), Logisch-empiristische Bildtheorie (Wittgenstein)
Sprachanalytisch orientierte Theorien	Semantische Theorie der Wahrheit nach Tarski, Redundanztheorie (u.a. Ramsey), Performative Wahrheitstheorie (Strawson), Prosententiale Wahrheitstheorie, Disquotations- oder Zitat-Tilgungstheorie (nach Quines Diktum „Truth is disquotation.“)
Ausprägungen der Kohärenztheorie	Varianten in einer idealistischen Philosophie sowie in der entgegengesetzten Position des Wiener Kreises, Ähnlichkeit mit der Vorgehensweise im Kritischen Rationalismus
Pragmatische Theorien und Konsenstheorien	„Bewährungstheorie“/Dominanz des Nützlichkeitsdenkens (Peirce, James, Dewey), Konsenstheorien/Transzendentalpragmatik (Habermas, Apel), Konstruktivistische Wahrheitstheorie (Erlanger Schule, Kamlah und Lorenzen), Weiterführender Versuch zur Ausarbeitung dieser Theorie durch Kuno Lorenz (dialogischer Wahrheitsbegriff/Konfrontation von semantischem und pragmatischem Wahrheitsbegriff)

Abb. 37

Wahrheitstheorien

Quelle: Eigene Darstellung, Inhalt: Vgl. den zugehörigen Textteil und die dort angegebene Literatur.

### 3.2.3 Wahrheit im Lichte klassischer Erkenntnistheorien (Rationalismus vs. Empirismus)

Seht ihr den Mond dort stehen? –  
Er ist nur halb zu sehen,  
Und ist doch rund und schön!  
So sind wohl manche Sachen,  
Die wir getrost belachen,  
Weil unsre Augen sie nicht sehn.

M. Claudius (1973, 118)

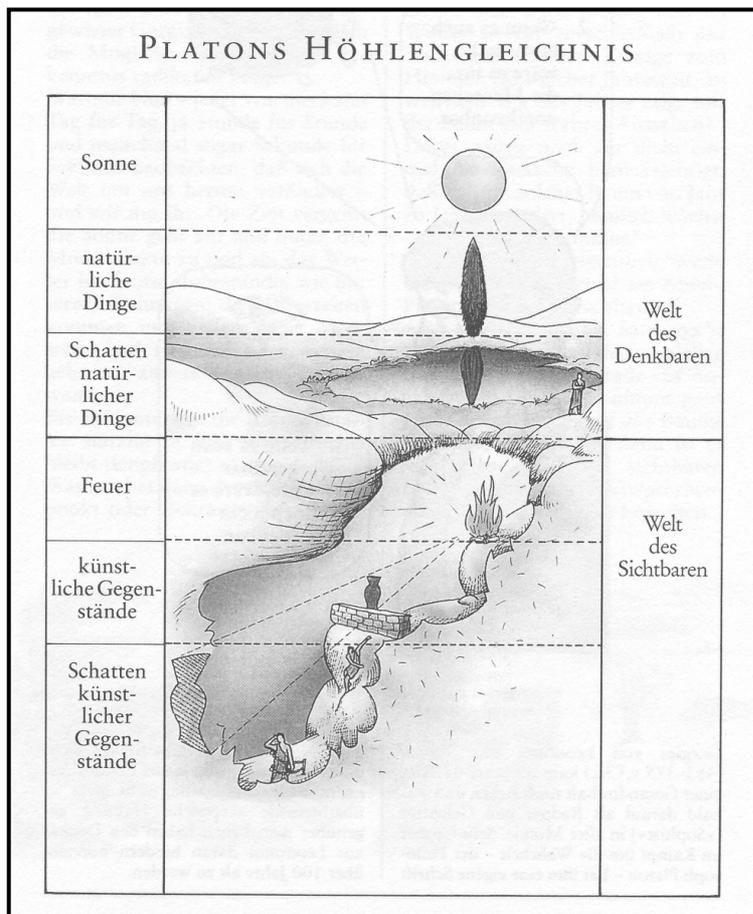


Abb. 38  
Platons Höhlengleichnis  
Quelle: Wittschier 1994, 49.

In welchem Verhältnis stehen Erkenntnis und Wahrheit? „Die Erkenntnisfrage ist“ nach Feuling (1949, 203) „die Frage, ob wir Wahrheit wissen können. Daß die Frage nach der Wahrheit Frage nach dem Sein ist, nach dem Sein der Menschen und der Dinge, nach dem Sein der Ursachen und Gründe, das bezweifelt niemand. Wo sich Zweifel melden, gehen sie nur darauf, ob diese Frage nach dem Sein der Dinge und der Gründe für uns lösbar sei, ob wir Gewißheit haben können, daß wir wahrhaft wissen, das heißt wahres Sein erfassen und dieser Seinerfassung sicher sind.“

Bei genauerer Betrachtung des Kriteriums der Gewissheit ist zu konstatieren (Müller/Kappes 2004, 71): „Sind wir uns eines ausgesagten Sachverhalts gewiss, so meint dies, dass wir ausreichend gute Gründe haben, die Aussage für wahr zu halten und bereit sind, ihre Wahrheit gegen mögliche Bestreitungen

zu rechtfertigen. Gewissheit als Moment der universalen Rechtfertigbarkeit gehört so notwendig zu jedem erhobenen Wissensanspruch hinzu, denn wofür ich keine hinreichenden Gründe, keine Rechtfertigung angeben kann, davon kann ich auch nicht behaupten, es zu wissen.“

Bezeichnet man mit Müller/Kappes (2004, 68) „die Gesamtheit unserer Erkenntnisse als unser Wissen“, so (Müller/Kappes 2004, 71) „kann man festhalten, dass Wahrheit und Rechtfertigbarkeit (Gewissheit) jeweils notwendige Bedingungen von Wissen sind.“ Noch

einmal Müller/Kappes (2004, 74 f.), die darauf hinweisen, „dass von einer Aussage zu sagen, sie drücke aus, was jemand erkannt hat bzw. weiß, gleichzeitig bedeutet zu sagen, die Aussage sei wahr. Denn es ist unmöglich, dass eine falsche Aussage das Wissen einer Person ausdrückt.“

Mit Blick auf die Kriterien Wahrheit und Gewissheit (Rechtfertigbarkeit), die oben als notwendige Bedingungen für Wissen bezeichnet wurden, bemerken Müller/Kappes (2004, 71): „Ob sie allerdings zusammengenommen auch hinreichende Bedingungen für Wissen [...] sind, scheint spätestens seit den berühmten Fallbeispielen des französischen Philosophen Edmund L. Gettier (1963 veröffentlicht) mehr als fraglich geworden zu sein.“

Beckermann (2004, 8) betont: „Gettiers Entdeckung von Fällen, in denen wir nicht von Wissen sprechen würden, obwohl die drei Bedingungen des traditionellen Wissensbegriffs – Wissen = gerechtfertigte, wahre Überzeugung – alle erfüllt sind, war ein überaus wichtiges Ergebnis. Und die an diese Entdeckung anschließende Diskussion hat die Erkenntnistheorie ein erhebliches Stück weiter gebracht. Zum Thema „Standardanalyse von Wissen und das Gettier-Problem“ vgl. die Ausführungen von G. Ernst in seinem Buch „Einführung in die Erkenntnistheorie“ aus dem Jahre 2007, 69 ff.

Wenn auch noch nicht als geschlossene, ausdrücklich so bezeichnete Disziplin, so tritt die Erkenntnistheorie doch ihrer Problematik nach bereits in der griechischen Antike auf. In den Synthesen von Platon und Aristoteles erreicht laut Wuchterl (2000, 45) „nicht nur die griechische Philosophie ihren Höhepunkt, sondern beide Leistungen bleiben für die gesamte Philosophiegeschichte wichtige Orientierungsmarken und Bezugspunkte. Der englische Philosoph A.N. Whitehead hat es pointiert so ausgedrückt, dass die gesamte europäische Philosophie nach Platon nur auf Fußnoten zu dessen Philosophie bestehe.“

In seinem Höhlengleichnis (vgl. Abb. 38) veranschaulicht Platon<sup>68</sup>, „dass der gewöhnliche Mensch im Alltag wie in einer Höhle lebt. Denn die Dinge, die er als real wahrnimmt, sind Platons Ideenlehre zufolge in Wahrheit nur Schatten und Abbildungen des wahren Seienden. Die Höhle im Gleichnis steht für unsere sinnlich wahrnehmbare Welt, der harte Aufstieg des Höhlenbewohners für den Weg der Seele hinauf bis zur Erkenntnis des tatsächlichen Zentrums des Seins: der Idee des Guten, die im Gleichnis durch die Sonne verkörpert ist. Es geht im Höhlengleichnis also darum, die Denkkraft nicht auf das sinnlich Wahrnehmbare der uns unmittelbar umgebenden Welt zu lenken, sondern auf das, was hinter dieser Welt steht, beziehungsweise auf den ideellen Ursprung dieser Welt.“<sup>69</sup>

Spricht man aus heutiger Sicht von klassischen Erkenntnistheorien (M. Kern 1974, 563), „so ist damit in zeitlicher Einordnung ein ausgewählter Bereich der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts gemeint. Die grundlegenden Ideen dieser neuzeitlichen erkenntnistheoretischen Konzeptionen lassen sich ihrerseits bis in die griechische Antike zurückverfolgen.“

Aus den philosophischen Schulen beider Jahrhunderte kristallisieren sich zwei erkenntnistheoretische Grundhaltungen heraus: der *klassische Rationalismus* einerseits und der *klassische Empirismus* andererseits.

Nach Vorstellungen des klassischen Rationalismus ist Erkenntnisgewinnung nur mit den Mitteln vernunftgemäßer Einsicht erzielbar; die Vernunft wird zur einzig möglichen Quelle der Erkenntnis erhoben, wogegen der klassische Empirismus die Beobachtung als Quelle und

<sup>68</sup> Zu den verschiedenen Deutungen des Höhlengleichnisses vgl. Wuchterl 1989, 192 ff.

<sup>69</sup> Internet-Seite „Höhlengleichnis“, 2 (Wikipedia). Stand: 05.10.2009.

endgültige Instanz jeder Wahrheit betrachtet (zum klassischen Rationalismus sowie zum klassischen Empirismus vgl. M. Kern 1974, 563 ff.).

Als Begründer der neuzeitlichen Philosophie gilt der Franzose René Descartes (1596-1650) (vgl. Schwanitz 2002, 420). „In Europa“, so Schwanitz (2002, 419), „wird vieles zweimal erfunden, zum ersten Mal in Griechenland, in Athen, und zum zweiten Mal im Europa der frühen Neuzeit: z.B. die Demokratie, das Theater und auch die Philosophie.“

„Die Aussagen der Philosophie sollten“, beschreibt Schwanitz (2002, 420) die Überlegungen Descartes’, „so grundlegend und logisch so unerbittlich sein wie die der Mathematik. Um für diese Grundlegung Platz zu schaffen, zweifelte er [Descartes, EK] erst einmal an allem. Und schon hatte er das Fundament aller Fundamente, den Sockel der neuzeitlichen Philosophie [...] gefunden [...].“ Dieses Fundament war nach Schwanitz (2002, 420) „der Schluß: Wenn ich an allem zweifle, kann ich doch nicht daran zweifeln, daß ich zweifle.“

„Das bot“, so der Autor (Schwanitz 2002, 420 f.), „Sicherheit. Das neue Prinzip war das Ich oder das Subjekt. Jede Negation muß mit sich eine Ausnahme machen: Die Demokratie kann nicht über sich selbst abstimmen lassen; der Magen darf sich nicht selbst verdauen; der Vielfraß darf sich nicht selber fressen; der Richter kann sich nicht selbst verurteilen; kurzum: Das Ich kann sich nicht selber wegdenken.“

„Und so sprach Descartes den berühmtesten Satz der Philosophiegeschichte: ‚Je pense, donc je suis.‘ [...] Das war revolutionär. Bisher waren die Philosophen mit ihren Überlegungen immer von der Welt der Objekte ausgegangen. Descartes aber verlegte den Start seines philosophischen Hindernislaufs ins Bewußtsein. Von da aus stürzt er sich auf die materielle Welt, steckt sie in Brand und brennt mit dem Feuer der Gedanken alles hinweg, was nicht unbedingt denkwürdig ist, bis er schließlich nur noch das in Händen hält, was sich mathematisch messen läßt: Ausgedehnthet, Gestalt, Bewegung und Zahl. Den Rest – Geschmack, Geruch, Wärme und Farbe – erklärt er zu subjektiven Würzstoffen, die erst das menschliche Bewußtsein der materiellen Suppe hinzufügt. [...] Von da an geht ein Riß durch den ehemals ganzheitlichen Kosmos: Im reflexiven Bruch mit der Welt der Objekte kommt sich das Subjekt als Würzkoch der Realität auf die Schliche [...]. Ab jetzt stehen sich Subjekt und Objekt gegenüber. [...] Subjektivierung des Ich und Objektivierung in der Wissenschaft gehören zusammen.

Das nannte man dann Dualismus [...] [zum „cartesianischen Dualismus“ vgl. die Visualisierung durch Schulz-Nieswandt in Abb. 84, EK]. Und weil Descartes der Verstandestätigkeit ihre Eigenständigkeit gegenüber der Welt beließ, wurde er zum Gründungsvater des Rationalismus (Betonung der Vernunft).“ (Schwanitz 2002, 421 f.)

Hervorzuheben ist (o.V. 1986, 22) „die prinzipielle Wendung, die *Descartes* durch den Ausgang aller Besinnung vom Subjekt herbeiführte; denn von ihr ist der ganze Charakter der neuzeitlichen Philosophie bestimmt, so sehr der Sinn und die Methode ihrer ‚subjektiven‘ Begründung auch abgewandelt werden mochte. Es ergab sich daraus einerseits eine neue Fassung der alten philosophischen Probleme, andererseits eine Reihe von neu zu stellenden Fragen, die vor allem damit zusammenhingen, wie die ‚Subjektivität‘ des Subjekts gedacht werden müsse, damit die ‚Objektivität‘ der Wissenschaft, aber auch die der moralischen Normen begreiflich würde.“

„Ausschließlich aus angeborenen, allgemein feststehenden Begriffen und Sätzen glaubten Descartes und die Okkasionalisten, Spinoza, Leibniz und Wolff zur Erkenntnis des Weltzusammenhangs gelangen zu können“, während „für Bacon, Locke, Berkeley und Hume

als einzige Quelle unseres gesamten Wissens“ die Erfahrung zu gelten hatte. (Friedlein 1992, 222)

Die Anhänger des Rationalismus (Friedlein 1992, 222) „hatten auf jenen Grundlagen ihre großen metaphysischen Systeme aufgebaut. Aber der dogmatische Charakter und die Verschiedenartigkeit dieser Systeme sowie die mannigfachen Widersprüche darin mußten die Gültigkeit der rationalistischen Ergebnisse in Zweifel stellen.“

„Da auch der *Empirismus* [Hervorhebung im Original gesperrt, EK] seinerseits zu einem Verzicht auf die Erkenntnis der objektiven Welt geführt hatte, nachdem Hume die objektive Gültigkeit der Erkenntnis verneint hatte, war die Unmöglichkeit, auf eine dieser Erkenntnisarten allein ein objektiv gültiges Wissen zu gründen, dargetan.“ (Friedlein 1992, 222)

Die Gegenüberstellung beider Positionen wird sinngemäß oft so formuliert: „Ein Rationalist legt seiner philosophischen Welterklärung vor allem rationale Schlussfolgerungen zu Grunde, während ein Empirist nur Hypothesen akzeptiert, die sich auf sinnliche Wahrnehmung zurückführen lassen. Nicht gemeint ist also, dass Rationalisten die sinnliche Erfahrung als Erkenntnisquelle generell ablehnen würden – und Empiristen die Vernunft. Tatsächlich sind in den Texten rationalistischer Philosophen auch empiristische Elemente zu finden und umgekehrt.“<sup>70</sup>

Zum Thema „Erfahrung“ bemerkt Fischbeck (2001, 1): „Unsere unmittelbare Wirklichkeit ist das, was wir sinnlich wahrnehmen, aber wir sind gebildet genug, um zu wissen, daß es vieles 'gibt', was wir nicht sinnlich wahrnehmen können, was aber meßbar ist, z. B. die elektromagnetischen Wellen, die das Handy empfängt oder aussendet.“

Sodann gibt er (Fischbeck 2001, 2) „die höchst einfache und nur scheinbar triviale Definition“: „Wirklich ist, was auf *uns* wirken kann.“ (Fischbeck 2001, 2) Er verweist darauf (Fischbeck 2001, 2), „daß dies eine relationale und epistemische Wirklichkeitsdefinition ist und keine ontologische. Eine ontologische Definition würde vom Seienden als solchem reden. Relational ist diese Definition, weil sie auf *uns* (Menschen, EK) bezogen ist und epistemisch deshalb, weil sie fast tautologisch verlangt, daß Wirklichkeit auf uns wirken, d. h. für uns irgendwie erfahrbar sein muß.“

Fischbeck (2001, 2) unterscheidet zwei Typen von Erfahrung: „Erfahrung durch *Beobachtung* und Erfahrung durch *Beteiligung*“ und stellt zur Erfahrung durch Beobachtung fest (Fischbeck 2001, 2 f.): „Als Mensch, als in der Welt seiendes Ich, als *res cogitans* beobachte ich die mich umgebende Wirklichkeit, die *res extensa*. [...] Das ist die Cartesianische Grundhaltung der neuzeitlichen Wissenschaft, die unsere ganze wissenschaftlich-technische Kultur von Grund auf prägt. [...] Wirklich ist, was in diesem präzisen Sinne beobachtet werden kann. Wir nennen dies zusammengefaßt die *objektive Realität*. [...] Was so festgestellt wird, ist allgemein gültiges, objektives Wissen. Was so erfahren wird, nenne ich die *Faktenwirklichkeit*.“

Der Erfahrung durch Beobachtung wird die Erfahrung durch Beteiligung gegenübergestellt und damit der Austausch von Informationen angesprochen, wobei Fischbeck (2001, 3) unter Information alles versteht, „was *Bedeutung* trägt, jede irgendwie geartete materielle Struktur, die eine Bedeutung codiert. So ist auch das Streicheln der Mutter Information und die zum Gruß erhobene Hand. Information hat also eine Doppelstruktur aus Code und Bedeutung, und

<sup>70</sup> Internet-Seite „Rationalismus“, 1 (Wikipedia). Stand: 18.09.2009.

sie ist [...] eine *Beziehungsgröße*. [...] Der Code gehört der oben beschriebenen Faktenwirklichkeit an. Die Beziehung wird durch die Bedeutung hergestellt, die vom Sender und Empfänger *verstanden* werden muß, sonst ist es keine Beziehung.“

Bedeutungen bilden im Anschluss an Fischbeck (2001, 3) „eine Sprache, in der sie sich gegenseitig definieren. Bedeutungen sind unabhängig vom materiellen Code, sie haben einen eigenständigen kategorialen Status, denn man kann ein und dieselbe Bedeutung semiotisch und physikalisch völlig verschieden codieren, und die Bedeutung geht ihrer Codierung logisch voraus.“

„Seit 2 500 Jahren abendländischer Geistesgeschichte nennt man diesen Status *ideell*. Information hat damit eine materiell-ideelle Doppelstruktur aus materiellem Code und ideller Bedeutung, aus Syntax und Semantik [...].“ (Fischbeck 2001, 3) Im Unterschied zur oben beschriebenen Faktenwirklichkeit ist die „semantische, die Bedeutungsebene einer Kommunikation [...] ihre *Beziehungswirklichkeit*. Der Code der kommunizierten Information ist materiell-faktisch und kann *empirisch* festgestellt werden. Die Bedeutungen aber kann man nicht messen, sie sind *transempirisch*, man kann sie nur durch Beteiligung *verstehen*.“

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die durch empirische Beobachtung erfahrbare Faktenwirklichkeit nicht die ganze Wirklichkeit darstellt, da durch Beteiligung an Kommunikation zusätzlich Beziehungswirklichkeiten erfahren werden. Wenngleich jede Beteiligung mit Beobachtung verbunden ist, so geht sie doch darüber hinaus und ist transempirisch (vgl. diesbezüglich Fischbeck 2001, 4).

Im Anschluss an Schurz lässt sich der grundlegende Unterschied zwischen empiristischen und rationalistischen Strömungen wie folgt charakterisieren (Schurz 2006, 13): „Für Empiristen sind jene Sätze, welche sich *apriori* – also allein durch den Verstand und mit rationaler Gewissheit – begründen lassen, eingeschränkt auf die sogenannten *analytischen* Sätze, deren Wahrheit auf Logik und begrifflichen Konventionen beruht. Solche Sätze besitzen keinen Realgehalt – sie sagen nichts über die wirkliche Welt aus; dies tun nur *synthetische* Sätze. Für Rationalisten gibt es dagegen auch apriorisch begründbare Sätze mit Realgehalt, sogenannte *synthetische* Sätze *apriori*.“<sup>71</sup> Der Hinweis auf „synthetische Sätze a priori“ leitet über zum nächsten Abschnitt.

---

<sup>71</sup> Schurz (2006, 13) weist darauf hin, dass „sowohl Descartes’ wie Kants Versuche, apriorische Prinzipien der Erfahrungswissenschaft zu begründen, von der weiteren Entwicklung der Naturwissenschaft widerlegt [wurden]. Die Entwicklung der modernen Wissenschaftsphilosophie ist auf das engste mit der Einsicht in die *Uneinlösbarkeit* des fundamentalistischen Erkenntnisprogramms verbunden.“ Vgl. in diesem Zusammenhang die sich anschließenden Erörterungen unter dem Punkt „Verbindung von Empirismus und Rationalismus im Werk Immanuel Kants“ in der vorliegenden Arbeit.

### 3.2.4 Verbindung von Empirismus und Rationalismus im Werk Immanuel Kants

Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand könnte keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.

Immanuel Kant<sup>72</sup>



Abb. 39  
Verbindung von Empirismus und Rationalismus bei Kant  
Quelle: In Anlehnung an Osborne 1997, 109.

Was den Stand der Philosophie zur Zeit Immanuel Kants anbetrifft, so konstatiert Friedlein (1992, 222): „Die beiden Richtungen der neueren Philosophie, der Rationalismus und der Empirismus, die sich durch die entgegengesetzte Auffassung vom Wesen der Wirklichkeit und vom Ursprung der Erkenntnis unterschieden, hatten sich seit ihrem Auftreten scharf voneinander getrennt. Sie hatten auf eigenen Wegen eine gesonderte Entwicklung genommen, und ihr Verhältnis hatte sich zu einem immer schrofferen Gegensatz zugespitzt.“

„Sollte nun die philosophische Erkenntnis jemals wieder eine sichere Grundlage erhalten, so konnte dies nur dadurch geschehen, daß die Voraussetzungen beider Richtungen eingehend geprüft wurden. Dies mit seinem Kritizismus geleistet zu haben [vgl. Abb. 39, EK] ist das große Werk Kants.“ (Friedlein 1992, 223)

Oder wie Harald Holz (1991, 7) darlegt: „Philosophiehistorisch sah sich Kant vor die Aufgabe gestellt, zwischen den beiden einander strikt entgegengesetzten Auffassungen des Empirismus, vertreten vor allem durch D. Hume, und des Rationalismus, vertreten durch die von Chr. Wolff bestimmte Schulphilosophie, eine mittlere Position zu finden, die beide Standpunkte jeweils unter einem besonderen Blickwinkel als (wenigstens) teilweise

<sup>72</sup> Zit. nach Höffe 2005, 214.

berechtigt anzuerkennen vermochte, zugleich jedoch eine beide umfassende und sie erst begründende Basis für alles weitere Philosophieren darstellen konnte.“

„Methodischer Einstiegspunkt“, so Holz (1991, 7), „wurde für Kant bekanntlich die Frage nach der Möglichkeit *synthetischer Urteile a priori* [vgl. Abb. 39, EK], also von Urteilen, die ihren Geltungsgehalt nicht durch bloße ‚Analyse‘ der in den Begriffen von Urteilssubjekt und -prädikat, z. T. noch ganz unausdrücklich, enthaltenen weiteren Merkmale gewinnen, sondern in deren Setzung eine echte Synthese oder Zusammenfügung und Vereinigung von zuvor prinzipiell getrennten, unverbundenen Gehalten stattfindet.“

In seiner „Kritik der reinen Vernunft“ fragt Kant (vgl. Wuchterl 1986, 148 f.), wie Mathematik (transzendente Ästhetik), Physik (transzendente Analytik) und Metaphysik als Wissenschaft (transzendente Dialektik) möglich seien. Dabei werden Fragen, die Bedingungen von Möglichkeiten betreffen, als *transzendental*, ihre Beantwortung als *Transzendentalphilosophie* bezeichnet.

Hierzu bemerkt Wuchterl an anderer Stelle (Wuchterl 2000, 134 f.): „In der Transzendentalphilosophie werden Begriffe und Prinzipien, die allgemeine und notwendige (‘apriorische’) Aussagen ermöglichen, systematisch untersucht. Der Begriff ‚transzendental‘ soll einerseits den kritiklosen Umgang mit Aussagen über Transzendentes (z.B. über Gott) einschränken, andererseits aber deutlich machen, dass die Philosophie die Wirklichkeit in dem Sinne transzendiert, dass sie über die *Bedingungen* der Wirklichkeit und nicht über diese selbst spricht; letzteres bleibt Aufgabe der Wissenschaften.“

Oder Friedlein (1992, 229): „Reine Vernunft nennt Kant das unabhängig von aller Erfahrung, d.h. a priori in uns liegende Erkenntnisvermögen. Alle seine Funktionen sind transzendental (nicht zu verwechseln mit transzendent – über die Erfahrung hinausgehend). Kant meint mit transzendental etwas vor der Erfahrung Liegendes, Apriorisches, nicht etwas über die Erfahrung Hinausgehendes. [...] Die Kritik der reinen Vernunft ist die Untersuchung dieser transzendentalen Funktionen des Erkenntnisvermögens.“

„Nach Kant“, so Höffe (2005, 214), „wirken bei jeder Erkenntnis zwei gleichberechtigte Vermögen zusammen, die Sinnlichkeit und der Verstand [...] Bei beiden Erkenntnisvermögen und zusätzlich bei der sie vermittelnden Urteilskraft entdeckt Kant erfahrungsfreie Elemente. In der Sinnlichkeit stößt er auf die ‚reinen‘, das heißt nicht durch Erfahrung erworbenen, ‚Anschauungsformen‘ Raum und Zeit, beim Verstand auf die ‚reinen Verstandesbegriffe‘, die ‚Kategorien‘ (Kant gewinnt sie aus der Urteilstafel) und bei der Urteilskraft auf die ‚transzendentalen Schemata‘ und die Grundsätze des reinen Verstandes [...].“

Friedlein (1992, 229) hält zunächst fest, „daß jede Erkenntnis das Ergebnis eines Denkaktes, also immer ein Urteil, d.i. die Verknüpfung von zwei Begriffen, ist. Eine bloße Wahrnehmung, in der noch keine Begriffe enthalten sind, ist noch keine Erkenntnis. Die Frage nach der Entstehung der Erkenntnis deckt sich also mit der nach der Entstehung oder Bildung von Urteilen.“

Kant (vgl. Friedlein 1992, 229 f.) unterscheidet zwischen *analytischen* Urteilen, deren Prädikatsbegriff im Subjektbegriff bereits enthalten ist und die deshalb ohne hinzutretende Erfahrung a priori aus dem Subjektbegriff abgeleitet werden können (Erläuterungsurteile), und *synthetischen* Urteilen, deren Prädikatsbegriff noch nicht im Subjektbegriff enthalten ist und die daher dem Subjektbegriff einen neuen Prädikatsbegriff beifügen und eine inhaltliche Wissenserweiterung ermöglichen (Erweiterungsurteile).

Zur Spezifizierung der Urteile führt Friedlein (1992, 234) aus: „Wie sich aus den empirischen Anschauungen die reinen Formen der Anschauung finden lassen, indem ihre konstanten Elemente (Raum und Zeit) hervorgehoben werden, so müssen sich die Denkformen auffinden lassen, wenn man die einzelnen Denkvorgänge (Urteile) auf ihre Grundeigentümlichkeiten hin untersucht. Jedes Urteil drückt nun aus eine gewisse Quantität, Qualität, Relation und Modalität.“

Und Friedlein (1992, 234 f.) weiter: „Diese Urteilsarten, als reine, apriorische Urteilsformen, können nur dadurch möglich sein, daß im Verstande ihre *apriorischen Prädikate (d.h. Prädikatsformen)* [Hervorhebung im Original gesperrt, EK] vorhanden sind. Diese aber sind die *zwölf Kategorien* [Hervorhebung im Original gesperrt, EK].“ Vgl. dazu im Einzelnen Abb. 40.

<i>Tafel der Urteilsformen</i>	<i>Tafel der Kategorien</i>
<b>1. QUANTITÄT</b>	
Allgemeine	Einheit
Besondere	Vielheit
Einzelne	Allheit
<b>2. QUALITÄT</b>	
Bejahende	Realität
Verneinende	Negation
Unendliche	Limitation
<b>3. RELATION</b>	
Kategorische	Inhärenz und Subsistenz (Substanz und Akzidens)
Hypothetische	Kausalität und Dependenz (Ursache und Wirkung)
Disjunktive	Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und dem Leidenden)
<b>4. MODALITÄT</b>	
Problematische	Möglichkeit/Unmöglichkeit
Assertorische	Dasein/Nichtsein
Apodiktische	Notwendigkeit/Zufälligkeit

Abb. 40  
Urteilsformen und Kategorien nach Kant  
Quelle: Höffe 2005, 215.

„Kant erkannte, daß die Möglichkeit der sicheren Geltung von Mathematik und Naturwissenschaft unerklärbar ist, wenn man unsere Erkenntnis als Abbildungsvorgang deutet. Dann würde in unseren Vorstellungen eine fertige, zufällig vorgefundene Welt reproduziert werden und ihre Inhalte wären nicht denknotwendig, sondern könnten auch ganz anders beschaffen sein.“ (Wuchterl 1986, 149)

„Um das Dilemma zu lösen“, so Wuchterl (1986, 149), „kehrte Kant das Verhältnis einfach um: nicht die fertige Welt schreibt unseren Wissensinhalten die Struktur vor, indem sie die Vorlage der Bilder darstellt, sondern unser Geist, das autonome Subjekt, prägt gewissen unstrukturierten Vorgaben, den Dingen an sich, seine Form auf und läßt aus der Synthesis aus Subjekt und Ding an sich die Welt der Erscheinungen entstehen.“

Nicht die *Natur* vermittelt *uns* Gesetze, sondern *wir* schreiben der *Natur* die Gesetze vor. Wie Kopernikus [Kant spricht von einer „kopernikanischen Wendung“ in der Denkungsart, EK] die Bewegungen der Gestirne als Scheinbewegungen identifizierte, so erkennt Kant in dem wissenschaftlich Erkannten nur Erscheinungen einer Welt der Dinge an sich, der wir uns durch reine Vernunft nicht nähern können.“

„Diese kopernikanische Umkehrung der Blickrichtung ebnete aber den Weg zu einsichtigen Deutungen eben dieser Erscheinungen. Weil allen Menschen die gleiche räumliche Anschauungsform gegeben ist, konstruieren wir in der *Geometrie* die gleichen

Gesetzmäßigkeiten. Die (euklidische) Geometrie entfaltet die denknotwendige und allgemeingültige Struktur des Raumes, welche vom Subjekt den Dingen an sich aufgeprägt wurde. Entsprechendes gilt für die reine Anschauungsform der Zeit und für die *Arithmetik*. In der Zahlenlehre schlägt sich die in allen Subjekten gleichartige Zeitform nieder, das Nacheinander der in innerer Anschauung gegebenen Einheiten.“ (Wuchterl 1986, 149 f.)

Daneben verfügt der Mensch über die oben beschriebenen, von Kant als Kategorien bezeichneten Denkformen (Wuchterl 1986, 150): „Das in Raum und Zeit sinnlich vorgegebene Anschauungsmaterial der Wahrnehmung wird kategorial zur allgemeingültigen Erfahrung objektiviert; ihm werden die Kategorien [vgl. Abb. 40 und 41, EK] der Substanz, der Kausalität usw. aufgeprägt. Damit ist auch die *Objektivität der Naturwissenschaften* erklärt. In der Physik legt unsere Vernunft also gerade das in die Natur hinein, was wir als Naturgesetz, z. B. als universales Kausalitätsgesetz, aus ihr herauszulesen meinen.“

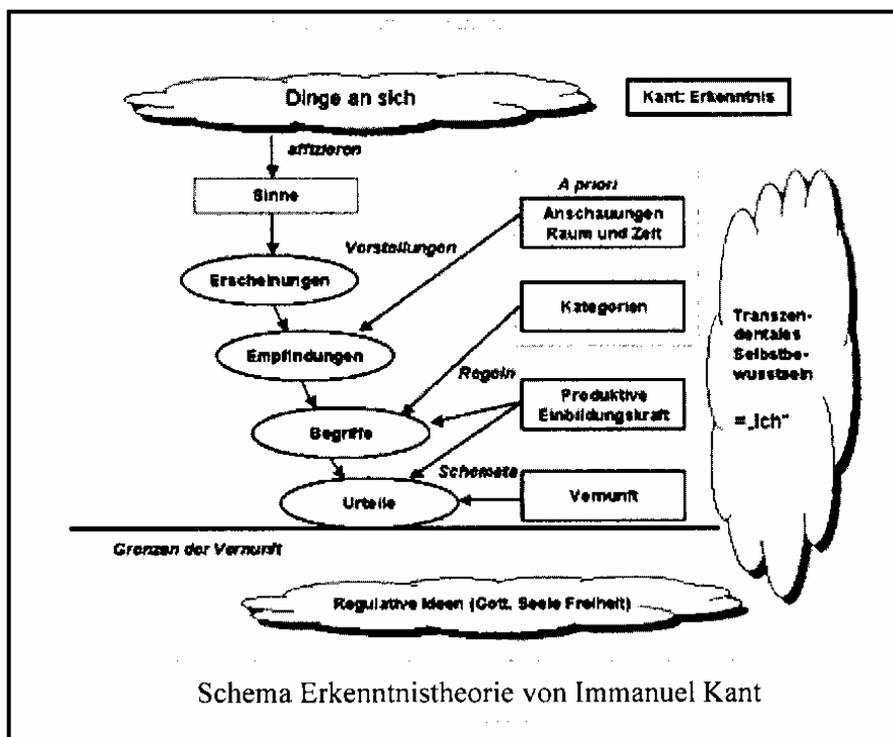


Abb. 41  
Erkenntnistheorie nach Kant  
Quelle: Internet-Seite „Immanuel Kant“, 6 (Wikipedia). Stand: 12.05.2008.

„Wenn der Verstand“, so Friedlein (1992, 226), „die Kategorien auf die *Formen der Anschauung* (Raum und Zeit) [Hervorhebung im Original gesperrt, EK] anwendet, so vermag er a priori gewisse synthetische Urteile zu bilden, welche die *Formen* [Hervorhebung im Original gesperrt, EK] der möglichen Gegenstände, ihrer Beziehungen zueinander und die Bedingungen ihrer Existenz zum Ausdruck bringen. Das sind die ‚Grundsätze des reinen Verstandes‘

oder – da sie ja die Formen der Naturerkenntnis darstellen – die ‚Grundsätze der reinen Naturwissenschaft‘.“<sup>73</sup>

<sup>73</sup> Zu den synthetischen Sätzen a priori vgl. die FN am Schluss des Abschnittes „Wahrheit im Lichte klassischer Erkenntnistheorien (Rationalismus vs. Empirismus)“ sowie die folgenden Bemerkungen (Patzig 1988, 25 ff.): „Von [der] kantischen Frage nach der Möglichkeit apriorischer synthetischer Sätze ist die weitere philosophische Reflexion fasziniert, ja geradezu beherrscht worden. Es gibt wohl kein philosophisches Problem, das in gleicher Weise alle philosophischen Richtungen der Neuzeit, auch der Gegenwart, im Bereiche der Erkenntnistheorie beschäftigt. Die verschiedenen Schulen können oft gerade durch ihre Antworten auf diese kantische Frage charakterisiert werden. Wolfgang Stegmüller hat Recht, wenn er die Frage nach den synthetischen Urteilen a priori eine ‚Schicksalsfrage der Philosophie‘ nennt. [...] Die Auseinandersetzung mit Kant ist in unserem Jahrhundert [im 20. Jh., EK] durch zwei extreme Positionen gekennzeichnet. Die an Husserl anknüpfenden Vertreter der *phänomenologischen* Philosophie haben Kants Thesen noch radikalisiert. [...] Andererseits wurde

Wuchterl beschäftigt sich in seinem Buch über Probleme, Grundbegriffe und Einsichten auf dem Gebiet der Philosophie im 4. Teil mit der Metaphysik und führt darin aus (Wuchterl 1989, 205 f.): „Kant schreibt in seiner ‚Kopernikanischen Wende‘ dem Subjekt Anschauungs- und Denkformen zu, die, wie beim Betrachten der Welt durch eine farbige Brille, die unzugängliche Welt der Dinge an sich zu Gegenständen unserer Erfahrung formt. So stellt seine Lehre in bezug auf die *metaphysica generalis* (als Lehre von dem Seienden als solchem) eine folgenreiche *Neubegründung* dar. Die Geltung der Mathematik ergibt sich aus der von allen Menschen gleichartig an die Dinge an sich herangetragenen Raum-Zeit-Struktur, die Geltung der Physik ist eine Folge der Gleichartigkeit der Kategorien. Innerhalb der theoretischen Philosophie bleibt neben den mathematisch-naturwissenschaftlichen Analysen der Erfahrungswelt allein die transzendente Frage nach der Möglichkeit solcher gegenständlicher Erkenntnis.“

„Die menschliche Vernunft“, so Friedlein (1992, 227), „begnügt sich aber nicht mit der Erfahrung. Sie ist immer bestrebt gewesen, diese zu überschreiten und zu dem Gegebenen, dem Bedingten, das Unbedingte zu suchen.“ Fragen nach Gott, Seele, Freiheit und dem Weltganzen bewegen den Menschen von jeher.

Mit Blick auf die *metaphysica specialis* führt Düsing (2004, 290) aus: „So erweist die Deduktion der Kategorien, dass diese für uns objektive Bedeutung in Bezug auf Erscheinungen in Raum und Zeit haben, nicht aber darüber hinaus. Darin liegt zugleich eine entschiedene Restriktion ihres Geltungsbereichs; für an sich Seiendes überhaupt und insbesondere für dasjenige intelligible Seiende, das die ‚*metaphysica specialis*‘ behandelt, haben sie keine objektiv-reale, Erkenntnis gewährende Bedeutung.“ Zur „*Metaphysica specialis*“ vgl. auch die Ausführungen Coreths in seiner Abhandlung „Was ist philosophische Anthropologie?“ (vgl. Coreth 1969, 253).

Höffe (2005, 211) zufolge entwickelt Kant „eine neue Methode, die transzendente Vernunftkritik. Mit ihr macht er die Philosophie von fremden Vorbildern, der Mathematik (Rationalismus) und der Naturwissenschaft (Empirismus), frei und begründet eine methodisch autonome Philosophie. Nach Erscheinen der *Kritik* nennt ein bedeutender Vertreter der deutschen Aufklärung, Moses Mendelssohn (1729-1786), den von ihm verehrten Kant einen ‚Alleszermalmer‘ der Metaphysik. In Wahrheit überwindet Kant nur deren überlieferte Gestalt und begründet mit seinem kritischen Gesamtwerk eine neue Metaphysik.“

„Unter Berufung auf das Faktum der Sittlichkeit und auf das Pflichtbewußtsein gelang es Kant, den Bereich möglicher Erfahrung zu überschreiten und eine ‚Metaphysik der Sitten‘ zu entwickeln. Der Mensch ist nicht nur Naturwesen, wie es Realisten und Naturalisten behaupteten, sondern auch Vernunft- und Geistwesen, wie es im Idealismus gelehrt wurde. Hatte die Metaphysik der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ den Kosmos als Entwurf des vor allem durch Kausalität geordneten Ganzen stehen lassen und auch die Seele und Gott nur als regulative Ideen bestimmt, so identifizierte die ‚Metaphysik der Sitten‘ das schöpferische Vermögen der Ideen als das intuitiv praktische Vermögen von *Freiheit, ohne das Sittlichkeit nicht denkbar sei*. Wegen des Widerstreits zwischen der zur Tugend strebenden Sittlichkeit und den die Glückseligkeit suchenden Neigungen bedarf es weiterer Ideen der praktischen Vernunft: die *Unsterblichkeit der Seele* – denn ohne diese Bedingung kann die Einheit aus

---

von den Vertretern des *logischen Positivismus* in der Frühphase schon der bloße Begriff eines synthetischen Urteils a priori als widersinnig angesehen.“ Ferner Möller (o.J., 7): „Mir ist nicht ganz einsichtig, wieso mathematische Urteile synthetische Urteile a priori sein sollen. [...] Nach Hirschberger halten heute die meisten Mathematiker die Sätze der Mathematik für analytisch.“

Tugend und Glück wegen unseres kurzen Lebens nicht realisiert werden – und *die Existenz Gottes*, eines letzten Urhebers der Natur und des höchsten Gutes, das wir in unserem sittlichen Verhalten fördern sollen.“ (Wuchterl 1986, 151 f.)

Das führte Kant (Wuchterl 1986, 152) „zu den drei ‚Postulaten der praktischen Vernunft‘, der Freiheit, der Unsterblichkeit der Seele und der Existenz Gottes. Weil diese von absoluter Gewißheit sind, reicht die Geltung der praktischen Vernunft weiter als die der theoretischen; es besteht ein ‚Primat der praktischen Vernunft‘.“ Der moralische Vernunftglaube steigt auf zum Unbedingten: zu Gott, Freiheit und Unsterblichkeit.

Patzig (1988, 17) interpretiert die kantische Position wie folgt: „Der erste Teil der Metaphysik ist *Metaphysik der Erfahrung*, d.h. Metaphysik der Natur; er ist in seinem Ergebnis ambivalent. Der Vernunft wird ihr Anspruch bestätigt, über Gegenstände auch ohne Erfahrung objektiv gültige Aussagen zu machen. Aber dies gilt nur unter der Klausel, daß die Gegenstände, von denen das gilt, eben deshalb nur Erscheinungen (Gegenstände möglicher Erfahrung), nicht ‚Dinge an sich‘, sein können. Der zweite Teil der Metaphysik, die *Metaphysik der Sitten*‘ ist, wenn man so will, ebenfalls im Ergebnis ambivalent. Dem Vernunftglauben wird das Recht bestätigt, den Bereich möglicher Erfahrung zu überschreiten. Zugleich wird ihm aber alle Hoffnung genommen, den Inhalt dieses Glaubens jemals als eine beweisbare Erkenntnis gesichert zu sehen.“

Hierher gehört das bekannte Diktum Kants (zit. nach Wuchterl 1986, 151): „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.“ Vielleicht erinnerte sich der aus pietistischem Hause stammende Königsberger Philosoph bei diesem Ausspruch an Hebr 11,1.3.6: „*Es ist aber der Glaube eine feste Zuversicht auf das, was man hofft, und ein Nichtzweifeln an dem, was man nicht sieht.* Durch den Glauben erkennen wir [man beachte: „erkennen“ wir, EK], daß die Welt durch Gottes Wort geschaffen ist, so daß alles, was man sieht, aus nichts geworden ist. Aber *ohne Glauben ist's unmöglich, Gott zu gefallen*; denn wer zu Gott kommen will, der muß glauben, daß er ist und daß er denen, die ihn suchen, ihren Lohn gibt.“

„Es ist übrigens zu betonen, daß Kant die Existenz Gottes keineswegs geleugnet hat. Er hat nur behauptet: Auf die Frage, ob Gott existiert, könne die theoretische Vernunft weder eine positive noch eine negative wissenschaftlich begründete Antwort geben.“ (Weissmahr 1983, 18)

„Die agnostische These hinsichtlich der Gotteserkenntnis ist“ nach Weissmahr (1983, 17) „die logische Folge der erkenntnistheoretischen Position Kants. Allgemeingültige und notwendige theoretische Erkenntnis, die allein Anspruch auf Wissenschaft zu erheben vermag, ist nach Kant nur als Synthese der Sinneswahrnehmung und des durch die Kategorien bestimmten Begriffes möglich. Der Realitätsgehalt unserer Erkenntnis kann deshalb nur von der (sinnlichen) Anschauung, ihre begriffliche Bestimmtheit dagegen nur von dem Verstand bzw. von seinen Kategorien herkommen. Aus dieser Grundthese ergibt sich: Wir Menschen können mit theoretischer Gewißheit nur das behaupten, was unserer (Sinnes-)Erfahrung zugänglich ist. Kant ist sich zwar dessen bewußt, daß die den letzten Grund von allem suchende menschliche Vernunft mit Notwendigkeit die Idee der absoluten Wirklichkeit, die Idee Gottes entwirft.“

Was die Transzendentalphilosophie in der Gegenwart anbelangt, so bemerkt Holz (2009, 17): „Es scheint [...], daß die Transzendentalphilosophie, in einem relativ weiten Sinne verstanden, – nämlich nicht auf die historische Form des Kantischen Denkens und seiner sich daran

bindenden Nachfolger eingeschränkt, sondern das zentrale Anliegen Kants aufnehmend und grundsätzlich von seiner ersten geschichtlich bedingten Erscheinungsform lösend – , es scheint, daß eine solche Art von Transzendentalphilosophie mit Recht die legitime Nachfolgerin der älteren Metaphysik hinsichtlich der zentralen Stellung in der Philosophie zu werden vermag. Dies mag jedenfalls für die Sache gelten, auch wenn in der gegenwärtigen Diskussion dieser Anspruch natürlich keineswegs unbestritten war und ist.“<sup>74</sup>

**Exkurs:** Mit Blick auf die *kantischen Apriori-Formen* deutet die *Evolutionäre Erkenntnistheorie* (vgl. hierzu etwa Patzelt 1986, 59 ff.) die ontogenetischen Apriori als phylogenetische Aposteriori, was Patzelt (1986, 64) wie folgt exemplifiziert: „Unsere apriorische Wahrnehmung des Raumes verdankt sich unserem Gleichgewichtsorgan, über dessen ‚Weltbild‘ sich die Erfahrung keines Menschen hinwegsetzen kann. Dieses Gleichgewichtsorgan aber entwickelte sich einerseits als ‚Abbildung‘ der irdischen Schwerkraft und andererseits in Passung an die Lebensumstände der Primaten, deren zu uns sich verzweigende Gattung ausgestorben wäre, hätte ihr Weltbildapparat nicht dafür gesorgt, daß die meisten Individuen dieser Gattung ohne Unfälle sich von Ast zu Ast schwingen konnten. Gattungsgeschichtlich also zweifellos eine Erkenntnis a posteriori, ist für jeden Einzelnen die Raumwahrnehmung natürlich eine Erkenntnis a priori.“

Im Zusammenhang mit dem Terminus der Kategorie spricht Patzelt von einem Kategorienmodell der Erkenntnis. Dabei unterscheidet er vor dem Hintergrund der Evolutionären Erkenntnistheorie drei Schichten von Kategorien (Patzelt 1986, 76): „Was in jeder Schicht als ‚auswählender und ordnender Gesichtspunkt‘ verwendet wird, soll ganz allgemein ‚Kategorie‘ genannt werden. [...] Zunächst wirken die ‚angeborenen Lehrmeister‘ ordnend: die im Lauf der Evolution in den Weltbildapparat ‚eingebauten‘ und zur Aufrechterhaltung der Passung zwischen Lebewesen und Umwelt geeigneten Fähigkeiten einer perspektivischen Informationsaufnahme und Informationsverarbeitung dienen als ‚Anschauungsformen a priori‘ [Hervorhebungen im Original durch Unterstreichung, EK].“

„Ordnernd wirken“ nach Patzelt (1986, 76) „sodann die ‚kulturellen‘ bzw. ‚anerzogenen Lehrmeister‘: die innerhalb einer Kultur alltagspraktisch bewährten Wissensbestände, die als selbstverständlicher Gemeinbesitz von Generation zu Generation weitergegeben werden und deren Benutzung von jedem Heranwachsenden ab einem bestimmten Zeitpunkt als seinen Status als Erwachsener begründende Kompetenz verlangt wird.“

Hiervon kann sich das Individuum (Patzelt 1986, 76 f.) „innerhalb gewisser Grenzen persönlich emanzipieren; ergänzende und konkurrierende, neu- und andersartige Ordnungsmöglichkeiten können zur Deutung aufgenommener Informationen verfügbar werden. [...] Wo [...] unter einer Vielzahl von Personen über solche neuen Anschauungsformen Konsens hergestellt wird und sie sich beim Erwerb von Erkenntnissen [...] bewähren, dort akzeptiert man sie als ‚geistige Bereicherung‘ und verwendet sie oft als *wissenschaftliche Theorien* [Hervorhebung im Original durch Unterstreichung, EK].“

Die Aussagen der Evolutionären Erkenntnistheorie können hier nicht ausdiskutiert werden. Zur Evolutionsbiologie vgl. die Ausarbeitung Christian Vogels „Evolutionenbiologie im kulturellen und sozio-ökonomischen Kontext des Menschen“ (Vogel, Ch. 1991); zur Kritik der Evolutionären Erkenntnistheorie vgl. den Artikel „Wahrheit und Evolution“ von Reinhard Löw (Löw 1987). – Ende des Exkurses

<sup>74</sup> Des Näheren vgl. Holz 2009, 2009a, 2009b, 2009c.

### 3.2.5 Wahrheit im Neukantianismus

Wer sich auf den Neukantianismus einläßt, betritt ein weites Feld.<sup>75</sup>

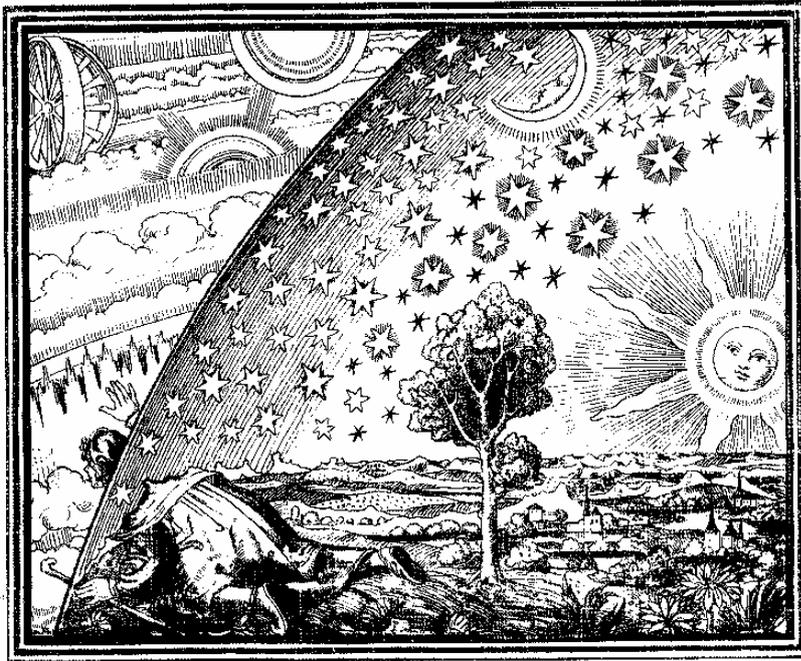


Abb. 42  
Erkenntnis (Holzschnitt eines unbekanntes Künstlers aus dem 16. Jahrhundert)  
Quelle: Kriz/Lück/Heidbrink 1990, Titelseite.  
(Der Holzschnitt stellt den Durchbruch des Menschen durch das Himmelsgewölbe und die Erkenntnis neuer Sphären dar.)

Komplexität noch erhöhen dürfte.

Ohne ins Detail zu gehen, wird man aber sicher Krijnens folgender allgemein gehaltener Feststellung zustimmen können (Krijnen 2006, 287): „Der Neukantianismus zeichnet sich nicht zuletzt dadurch aus, daß er in einer ganz bestimmten Weise auf Kant zurückgreift. Dazu gehört u.a., daß die ‚Erkenntnistheorie‘ [...] im System der philosophischen Disziplinen den Primat innehat. Dieser Primat der Erkenntnistheorie ist besonders dadurch bedingt, daß die Erkenntnistheorie qua theoretische Geltungsreflexion den letzten Geltungsgrund jedweder Erkenntnis eruiert [vgl. Abb. 42, EK]. Die Bestimmung und Begründung dieses allgemeinsten Geltungsgrundes bildet zwar nicht die einzige, jedoch die logisch erste Aufgabe der Philosophie. Thematisiert die Philosophie die Geltung theoretischer Behauptungen, dann thematisiert sie freilich deren ‚Wahrheit‘.“

Engelhard und Heidemann teilen die Geschichte der systematischen Kant-Rezeption in fünf Phasen ein (Engelhard/Heidemann 2004, 3), „in eine idealistische, nach-idealistische, neukantianische, phänomenologisch-existenzphilosophische sowie analytische Phase, an die sich die Kant-Rezeption der Gegenwartsphilosophie anschließt.“

Diesen Standpunkt vertritt auch Schulz-Nieswandt, wenn er schreibt (Schulz-Nieswandt 2008, 66 f.): „Nun ist die Genealogie der Kanttradition – vor allem das komplizierte Verästelungssystem des Neukantianismus [...] – komplex und kompliziert. Zum Teil geht es um subtile erkenntnistheoretische Differenzen.“

Oder wenn er in seinem Werk „Sorgearbeit, Geschlechterordnung und Altenpflegeregime in Europa“ im Rahmen der Kanttradition zwischen Neukantianismus, Neokantianismus und Postkantianismus unterscheidet (vgl. Schulz-Nieswandt 2006, 18), was die

<sup>75</sup> Zit. nach Internet-Seite zum Thema „Neukantianismus“, 1.

Etwa seit Mitte des 19. Jahrhunderts bis in die 20er Jahre des 20. Jahrhunderts war der Neukantianismus (Krijnen 2006, 287) „eine sehr einflußreiche, um die Jahrhundertwende gar die diskursbestimmende philosophische Strömung in Deutschland (mit entsprechenden Ausstrahlungen ins Ausland).“ Seit Ende der 1980er Jahre ist das Interesse an neukantianischer Philosophie Krijnen (vgl. 2006, 287) zufolge wieder deutlich angestiegen.

Nach Engelhard/Heidemann (2004, 5) ist Neukantianismus „die Sammelbezeichnung für die in Deutschland dominierende philosophische Strömung etwa zwischen 1870 und 1920, die [...] das Ziel verfolgt, die Philosophie als strenge Wissenschaft durch die Grundsätze der Kantischen Erkenntnistheorie neu zu fundieren. [...] Allerdings beschränkt sich der Neukantianismus nicht auf Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, wie oft behauptet wird; seine philosophischen Intentionen erstrecken sich ebenfalls auf die Ethik sowie die Begründung der Kultur- bzw. Geisteswissenschaften[...].“

Friedlein (1992, 318) konstatiert in diesem Zusammenhang: „Um die Mitte des 19. Jahrhunderts bahnt sich überall eine *Wendung zu Kant* [Hervorhebung im Original gesperrt, EK] an, der mit seinem Gegensatz zwischen Ding an sich und Erscheinung die Problematik des Verhältnisses zwischen Wirklichkeit und Bewußtsein vorweggenommen, sein Erkenntnisideal dem der exakten Naturwissenschaft angeeignet, die theoretisch-synthetische Leistungsfähigkeit der Vernunft in den Vordergrund gestellt, schließlich die individuelle Freiheit des modernen Menschen unter dem Thema ‚Autonomie der sittlichen Persönlichkeit‘ verteidigt hatte.“

Unter Neukantianismus lässt sich (vgl. Krijnen 2006, 287) vielerlei subsumieren. Oft (so auch hier) steht diese Bezeichnung „in erster Linie für die sich seit Ende der siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts formierenden beiden Schulen von *Marburg* (Cohen, Natorp, Cassirer u.a.) und *Südwestdeutschland* (Windelband, Rickert, Lask, Bauch, Cohn u.a.). Denn anders als die Anfänge der Bewegung enthalten diese beiden Schulen deren ausgereifte Lehrstücke.“ (Krijnen 2006, 287)

Etwa ab den 50er Jahren des 19. Jahrhunderts (vgl. Sieg 1994, 32) verlor die Philosophie für die Wissenschaften ständig an Bedeutung. Im Deutschland des Nachmärz waren nur noch wenige bereit, ihr den Platz einer bestimmenden Universalwissenschaft zuzuweisen, was nicht zuletzt auf die rasante Ausbreitung der Einzelwissenschaften zurückzuführen war. „Ließ sich um 1830 der Stand der Wissenschaften von einer einzigen Person noch annähernd überschauen – man denke an das Beispiel Goethes – so war dies zwei Jahrzehnte später nicht mehr möglich. Jede Philosophie, welche wie die Hegelsche den Einzelwissenschaften lediglich den Rang philosophischer Hilfsdisziplinen zubilligte, erschien hoffnungslos obsolet.“ (Sieg 1994, 32)

Um die Bedeutung ihres Faches herauszustellen, entschloss man sich in Kreisen der Universitätsphilosophie u.a. zur Schaffung einer neuen philosophischen Disziplin, der Erkenntnistheorie (vgl. Sieg 1994, 32). Hier muss angefügt werden, dass die Bezeichnung Erkenntnistheorie für eine selbstständige Disziplin zwar erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts geprägt wurde, die Probleme und Fragestellungen indessen, die hier thematisiert werden, beschäftigen die Denker seit den Anfängen der Philosophie (vgl. Ulfig 1997, 109).

Der Aufstieg des Terminus Erkenntnistheorie begann in einer Situation, die von Schnädelbach (2004, 10 f.) so beschrieben wird: „Nach dem Ende des deutschen Idealismus, das stets mit Hegels Tod im Jahr 1831 in Zusammenhang gebracht wird, waren Philosophie und Wissenschaft gänzlich auseinandergetreten. Es hatte sich nämlich ein tiefgreifender Wandel

im Wissenschaftsverständnis vollzogen, den die ‚Philosophen‘ genannten Wissenschaftler nicht selbst eingeleitet hatten und den sie weder zu steuern noch gar zu verhindern vermochten. Seit dem Beginn der Neuzeit hatte Konsens darüber bestanden, daß die Wissenschaft ein System sein müsse – möglichst nach dem Vorbild der Euklidischen Geometrie; darin sollte alles Wissen in einem durchgängigen Begründungszusammenhang enthalten sein. Der Metaphysik kam dabei die Aufgabe zu, die ersten Prinzipien von Wissen überhaupt bereitzustellen. Mindestens seit dem frühen 18. Jahrhundert aber hatte sich neben der einen, ‚Philosophie‘ genannten Wissenschaft das herausgebildet, was wir heute ‚Einzelwissenschaften‘ nennen [...], d.h. wissenschaftliche Disziplinen, die zwar häufig noch den Ausdruck ‚Philosophie‘ im Titel führten, im übrigen aber auf den systematischen Zusammenhang mit dem großen Singular längst verzichtet hatten.“

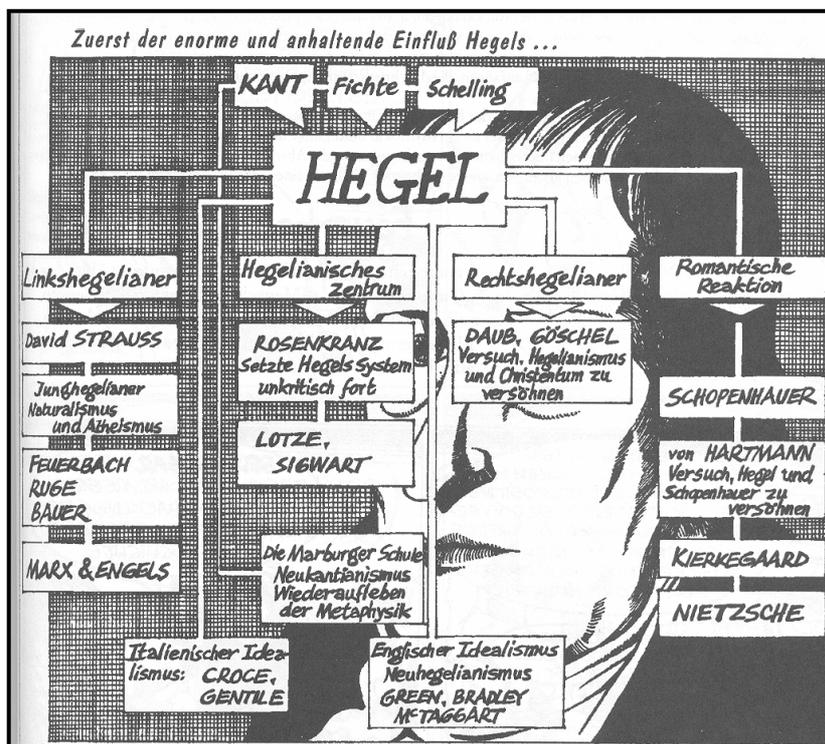


Abb. 43  
Einordnung des Neukantianismus in die philosophischen Strömungen  
des 19. Jahrhunderts  
Quelle: Osborne 1997, 123.

Diese Entwicklung führte im philosophischen Bereich zu einer tiefen Identitätskrise. Eine Möglichkeit (Schnädelbach 2004, 12 f.), „die Philosophie zu rehabilitieren und sie in den Kreis der seriösen Wissenschaften zurückkehren zu lassen, war ihre Neudefinition als Erkenntnistheorie, und die fand in der Tat seit den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts statt – keineswegs eingeleitet von den spätheidelistischen Systemphilosophen, die es damals immer noch gab, sondern von philosophischen Naturwissenschaftlern wie F.A. Lange, Helmholtz, Du Bois-Reymond. Sie kritisierten den

unkritischen und ideologischen Umgang mit den Ergebnissen der naturwissenschaftlichen Forschung durch die damals sehr populären und einflußreichen Autoren, die eine neue, angeblich wissenschaftlich fundierte Weltanschauung für das breite Publikum propagierten und damit ein bestimmtes philosophisches Bedürfnis bedienten. Hier erinnerte man sich an Kant und sein Programm einer Kritischen Philosophie, und in der Koalition mit professionellen Philosophen, zu denen auch Eduard Zeller gehörte, entstand so erst die sogenannte Kantbewegung und dann der Neukantianismus [...], der in verschiedenen Spielarten die deutsche Universitätsphilosophie bis in die zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts beherrschte.“ Zur Einordnung des Neukantianismus in die posthegelianischen Philosophieströmungen des 19. Jahrhunderts vgl. Abb. 43.

„Die Popularisierung Kants“ war nach Sieg (1994, 34 ff.) „mit einem allgemeinen Aufschwung der Universitätsphilosophie verbunden [...]. Ein Hochschullehrer tat sich bei der

Verbreitung der Kantischen Philosophie besonders hervor: Kuno Fischer. [...] Im Mittelpunkt der Lehrveranstaltungen stand die Philosophiegeschichte, in der Kant eine zentrale Stellung zugewiesen wurde, unterteilte doch Fischer die Entwicklung der Philosophie in zwei Perioden: eine Zeit vor und eine nach Kant. [...] Die Frage, wie sich die Philosophie neben den erfolgreichen Einzelwissenschaften legitimieren könne, beschäftigte ihn in einem Vortrag des Jahres 1860 [...]. Dieses Gebiet sah Fischer in der Erkenntnistheorie [...].“

Ähnlich (vgl. zu diesem Absatz Sieg 1994, 36 f.) argumentierte der Philosophieprofessor Eduard Zeller in seiner Heidelberger Antrittsvorlesung, in der er sich mit Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie auseinandersetzte. Der Hegelianer Michelet nannte Zeller geringschätzig einen „Neokantianer“ und prägte damit einen Ausdruck, der der einflussreichsten Bewegung in der Universitätsphilosophie des Kaiserreichs ihren Namen geben sollte.

Beachtung fand in diesem Zusammenhang (vgl. Sieg 1994, 37) eine Schrift des Fischer-Schülers Otto Liebmann, die dieser 1865 unter dem Titel „Kant und die Epigonen“ veröffentlichte und in der er alle nachkantischen Systeme einer negativen Kritik unterzog. „Die am Ende jedes Kapitels stereotyp wiederholte Wendung ‚also muß auf Kant zurückgegangen werden‘ erlangte sogar sprichwörtliche Berühmtheit.“ (Sieg 1994, 37)

Klaus Christian Köhnke, der über den Neukantianismus promovierte, schreibt (Köhnke 1986, 348): „Und so bestimmte die Philosophie nicht allein darüber, was im einzelnen als wissenschaftlich zu gelten habe, sondern in den Augen Liebmanns bestand sogar eine Identität von Wissenschaft und Philosophie auf der einen und Apriorismus auf der anderen Seite. Ausschließlich die in seinem resp. im neukantianischen Sinne betriebene Philosophie durfte den Anspruch der Wissenschaftlichkeit erheben, während alle früheren und alle konkurrierenden Richtungen von vornherein durch bloße Definition dem Verdikt der Unwissenschaftlichkeit unterlagen.“

Bald „wich die Forderung, auf Kant zurückzugehen, [...] der Forderung, über ihn hinauszugehen.“ (Schneiders 1998, 51) „Vor allem aber“, so Schneiders (1998, 51), „konnte die Orientierung an Kant, für den es neben dem Faktum der Wissenschaft z.B. auch das ganz andere Faktum des Sittengesetzes gegeben hatte, nicht bei der Erkenntnistheorie stehenbleiben; sie mußte sich, wenn auch selektiv, auch anderen von Kant behandelten Problembereichen, z.B. der Ethik und Ästhetik, z.T. sogar der Religions- und Staatsphilosophie, zuwenden [...]. Im wesentlichen orientierte der Neukantianismus sich jedoch an Kants drei Kritiken (unter Vernachlässigung der Kritik der teleologischen Urteilskraft) und verstand aus dieser Sicht die Philosophie als ein System von Disziplinen, nämlich Erkenntnistheorie, Ethik und Ästhetik.“

An dieser Stelle sollen Fragen thematisiert werden, die mit dem Wahrheitsaspekt in Verbindung gebracht werden. „Kants epochale Bedeutung für die Philosophie liegt“ Krijnen (2006, 287 f.) zufolge „in der Weise, in der er das Geltungs- oder Wahrheitsproblem der Erkenntnis löst: durch seine transzendente Wendung. Diese ist im Kern eine begründungstheoretische Angelegenheit, eine Antwort auf die Frage nach der objektiven Geltung subjektiver Leistungen.“

Und Krijnen (2006, 288) weiter: „Den Marburger und südwestdeutschen Neukantianern ist gewiß zuzubilligen, daß sie Kants Gedanken des Transzendentalen aufgreifen. [...] So gesehen liegt der Beitrag der Neukantianer zum Problem der Wahrheit ganz allgemein in der

Weise, in der sie Kants transzendente Wendung aufgreifen, modifizieren und in Auseinandersetzung mit alternativen Angeboten positionieren.“

In diesem Zusammenhang bemerkt Sandkühler (o.J., 1): „*Wir fangen mit dem Denken an. Das Denken darf keinen Ursprung haben außerhalb seiner selbst.* Es ist unübersehbar, daß dieser Satz Folgen für Naturbegriffe und das Verständnis der Naturwissenschaften hat. Er steht im Mittelpunkt des epistemologischen Programms, das unter dem Namen ‚Neukantianismus‘ Epoche gemacht hat. Sein Autor ist Hermann Cohen, der ihn 1902 in seiner *Logik der reinen Erkenntnis* schreibt.“

Nach Sandkühler bezieht sich die Aussage Cohens auf ein Problem (Sandkühler o.J., 1), „das von Kant artikuliert wurde und das in der kantischen Tradition immer wieder gelöst werden sollte. Ebenso offensichtlich ist, daß Cohens Aussage in ihrer Radikalität einen Bruch mit zwei für Kant charakteristischen Prinzipien bedeutet. Denn erstens werden die Gegenstände der Erkenntnis – also etwa die Natur – nicht mehr durch feststehende apriorische Formen konstituiert, sondern durch ein offenes, dynamisches System von Urteilen; und zweitens bleibt vom Realismus der Dinge, wie sie an sich selbst sind, nichts mehr übrig. Hier zeigt sich, was ‚Neukantianismus‘ – und zwar nach dem Selbstverständnis dieser Bewegung selbst – bedeutet: Mit Kant über Kant hinaus.“

Wuchterl (1995, 108) äußert sich bezüglich der Punkte, die über Kant hinausgehen, wie folgt:

„- einmal wird alles Erkennen als Prozeß gedeutet, in dem das Erkannte nicht *entdeckt* oder *begriffen*, sondern *erschaffen, konstituiert* wird;  
- zum anderen läßt dieser Vernunftprozeß keinen Raum für die intellektuelle Anschauung [...]; der Neukantianismus kennt *kein materiales Apriori*.“

„Wie bedeutsam der Neukantianismus bis zum ersten Weltkrieg war, zeigt die Tatsache, daß kaum eine philosophische Neuerung ohne direkte oder indirekte Einflüsse durch Neukantianer zu finden ist. Auch die entstehende Phänomenologie und die sich weiterentwickelnde Lebensphilosophie müssen in der Auseinandersetzung mit dem Neukantianismus gesehen werden.“ (Wuchterl 1995, 109)

Bei vielen Denkern (Wuchterl 1995, 109) „können Bezüge zum Neukantianismus entdeckt werden, sei es in dem Sinne, daß analoge Fragestellungen aufgegriffen werden, sei es im Sinne einer direkten Abhängigkeit in der einen oder anderen Richtung. *Diltheys* Versuch, die Geisteswissenschaften als Wissenschaft zu begründen, *Webers* und *Simmels* analoges Unternehmen des Aufbaues einer wissenschaftlichen Soziologie können im Zusammenhang mit Rickerts Frage gesehen werden, wie Geschichte als Wissenschaft möglich ist und welche Struktur eine ‚*historische Logik*‘ aufweisen muß.“

Trotz vielfältiger Auffächerung in einzelne Richtungen, die sich z.T. sogar gegenseitig bekämpften, läßt sich der Neukantianismus im Anschluss an Holzhey/Renz (vgl. 1999, Pkt. 8) als der Versuch einer Erneuerung der Kantischen Transzendentalphilosophie und deren Ausbau zu einer umfassenden Philosophie der Kultur interpretieren, wobei als der originellste Ansatz kulturphilosophischer Erörterungen, der zugleich über den Neukantianismus hinausführt, die *Philosophie der symbolischen Formen* von Ernst Cassirer gelten kann. Wie die Neukantianer Natorp und Windelband aus der Marburger bzw. südwestdeutschen Schule erachtet Cassirer (Holzhey/Renz 1999, Pkt. 8) „die Hinwendung zur Kultur als Ausdruck eines vertieften Verständnisses der Kantischen ‚Revolution der Denkart‘“.

### 3.2.6 Klassische Erkenntnistheorien und Letztbegründungsversuche

Sicheres Wissen ist uns versagt.  
 Unser Wissen ist ein kritisches Raten;  
 ein Netz von Hypothesen;  
 ein Gewebe von Vermutungen.

Popper<sup>76</sup>



Abb. 44  
 Illustration des Münchhausen-Trilemmas  
 Quelle: Internet-Seite „Münchhausen-  
 Trilemma“, 1 (Wikipedia). Stand: 23.06.2008.  
 (Münchhausen zieht sich aus dem Sumpf. –  
 Zeichnung von Theodor Hosemann)

Charakteristisch für die Position klassischer  
 abendländischer Erkenntnistheorie ist die  
 unmittelbare Verbindung von Wahrheit und  
 Gewissheit menschlichen Erkennens (vgl.  
 Kappelhoff 2000, Internet-Ausdruck, 11).  
 „Trotz der voneinander differierenden Wege“,  
 so M. Kern (1974, 565), „auf denen man nach  
 klassischer Konzeption zur Erkenntnis gelangen  
 kann, weisen Rationalismus und Empirismus  
 eine Reihe *charakteristischer Gemeinsamkeiten*  
 [Hervorhebung im Original durch Fettdruck,  
 EK] auf. So ist jede dieser philosophischen  
 Richtungen sehr optimistisch hinsichtlich der  
 grundsätzlichen Erkenntnismöglichkeiten, die  
 den Menschen gegeben sind. Beide haben durch  
 ihren *epistemologischen Optimismus*  
 [Hervorhebung im Original durch Fettdruck,  
 EK] die Geburt der modernen Wissenschaften  
 wesentlich inspiriert.“

Die hier angesprochene und den klassischen  
 Erkenntnislehren sowohl des Rationalismus als  
 auch des Empirismus zugrunde liegende  
 Offenbarungstheorie der Wahrheit gilt  
 allerdings nur (M. Kern 1974, 565), „wenn die  
 erzielten Ergebnisse an irgendwelche *sicheren*  
*Gründe oder letzte Gegebenheiten*  
 [Hervorhebung im Original durch Fettdruck,

EK] angebunden werden können, an ein Fundament mit zweifelsfreier Wahrheitsgarantie“,  
 was nach einer von Albert stammenden Formulierung der Suche nach dem archimedischen  
 Punkt für den Bereich der Erkenntnis entspricht (vgl. M. Kern 1974, 565).

Anders ausgedrückt wird hier der Fragenkomplex der Letztbegründungsversuche thematisiert.  
 Verlangt man nun (wie die Klassiker) für alles eine zureichende Begründung, so leuchtet  
 unmittelbar ein, dass auch solche Erkenntnisse begründungsbedürftig sind, die zuvor als letzte  
 sichere Grundlage gegolten haben und worauf man eine bestimmte Auffassung zurückgeführt  
 hat (vgl. M. Kern 1974, 565). Andererseits mag es vorkommen, dass (M. Kern 1974, 565)  
 „Aussagen zur Begründung herangezogen werden, die sich vorher selbst schon als  
 begründungsbedürftig erwiesen haben.“ Schließlich kann das Begründungsverfahren an  
 irgendeinem Punkt abgebrochen werden. Hans Albert, Anhänger des von Popper begründeten

<sup>76</sup> Popper 2002, XXV – 2. Satz im Original kursiv.

Kritischen Rationalismus, hat im Zusammenhang mit dem Begründungsdenken von einem „Münchhausen-Trilemma“ (vgl. Abb. 44 und 45) gesprochen.

„Die fehlgeschlagenen Versuche, zu einer sicheren Begründung von Erfahrungserkenntnis zu gelangen, lassen nur eine Schlußfolgerung zu: Die für das abendländische Denken konstitutive Kopplung von Wahrheit und Gewißheit in der Erkenntnistheorie muß aufgegeben werden.“ (Kappelhoff 2000, Internet-Ausdruck, 12)

Der Kritische Rationalismus (vgl. Kappelhoff 2000, Internet-Ausdruck, 13) verzichtet zwar auf das Prinzip sicherer Begründung, hält aber an einem realistisch interpretierten Verständnis von Erkenntnis fest und begreift Wahrheit weiterhin als regulative Idee; Ziel der Wissenschaft ist das Aufsuchen vorläufig bewährten Wissens und Annäherung an die Wahrheit durch wissenschaftlichen Fortschritt.

Nach Popper können wissenschaftliche Theorien (Schurz 2006, 15) „beliebig weit über die Erfahrung hinausgehen, wenn sie nur an ihr überprüfbar sind. Überprüfung sollte sich [...] in Form von möglichst strengen *Falsifikationsversuchen* vollziehen. Dabei berief sich Popper auf die logische *Asymmetrie* von *Verifikation* und *Falsifikation* [...]“. Hiernach können Hypothesen (Schurz 2006, 15) „durch keine endliche Menge von Beobachtungen verifiziert werden, aber bereits durch ein einziges Gegenbeispiel falsifiziert werden [...]“.

<b>Das Münchhausen-Trilemma nach Hans Albert</b>	
<b>Variante</b>	<b>Erläuterung</b>
Infinites Regress	Für die Gültigkeit jeder Begründung muss eine weitere Begründung gefunden werden, ohne jemals an ein Ende zu gelangen.
Logischer Zirkel	Zur Begründung von Aussagen wird auf diese selbst oder auf Implikationen in diesen zurückgegriffen, was einen logischen Fehlschluss darstellt.
Abbruch des Begründungsverfahrens	Das Begründungsverfahren wird an irgendeiner Stelle unter Berufung auf eine sichere Erkenntnisquelle (unmittelbare Evidenz, Intuition etc.) abgebrochen.

Abb. 45

Das Münchhausen-Trilemma nach Albert

Quelle: Eigene Darstellung, Inhalt: Vgl. Schmidt-Leukel 1999, 80.

„Im Unterschied zur antiken Skepsis“, so Schmidt-Leukel (1999, 80 f.), „wollen die modernen Kritiker des beweisorientierten Vernunftverständnisses [...] nicht auf eine vollständige Urteilsenthaltung hinaus. Es geht auch nicht um die Preisgabe der Verpflichtung auf die Wahrheit als dem zentralen Grundgedanken von Rationalität. Sie betonen vielmehr die Auffassung, daß der *Besitz von Wahrheit* und die *Wahrheitsgewißheit* (d.h. objektiv sicheres Wissen) *nicht identisch* sind. Wenn Wahrheit in der Übereinstimmung von Behauptung und Sachverhalt besteht, dann kann jemand im Besitz einer wahren Überzeugung sein, ohne dies sicher zu wissen. [...] Das heißt konkret: Rationalität setzt die Einsicht in die prinzipiell unüberwindliche Irrtumsanfälligkeit des Menschen voraus.“

Oder wie Popper es ausdrückt, wenn er den Kritischen Rationalismus als Lebenseinstellung beschreibt, „die zugibt, dass ich mich irren kann, dass du recht haben kannst und dass wir zusammen vielleicht der Wahrheit auf die Spur kommen werden“<sup>77</sup>.

Immer, wenn man eine Erkenntnis erlangen will, geht man gemäß Popper von Vermutungen aus (Wuchterl 1989, 97): „Am Anfang steht der kreative Entwurf eines logisch widerspruchsfreien Systems von Hypothesen.“ „Mit anderen Worten“, schreibt Schneiders (1998, 179), „alle wissenschaftliche Wahrheit ist vorläufig, im Grunde nur eine bisher bewährte Hypothese, die vom Forscher selbst und der Gemeinschaft der Forscher immer wieder überprüft werden muß (Fallibilismus).“

„Popper entwickelte das Abgrenzungskriterium der Falsifizierbarkeit vor allem als Gegenkonzeption zum Begriff der Verifikation, die von den Vertretern des logischen Empirismus als Kriterium für die Bestimmung der Wissenschaftlichkeit einer Theorie und, anders als Poppers Kriterium, auch als Sinnkriterium vertreten wurde. An die Stelle der Verifikation einer empirischen Theorie setzte Popper, der von einem grundsätzlichen Fallibilismus (Fehlbarkeit des Wissens) ausging, den Begriff der Bewährung, die immer dann gegeben ist, wenn der Versuch der Falsifikation einer Theorie misslungen ist. Eine empirische Theorie kann nach Popper nur dann wissenschaftlich sein, wenn sie geeignet ist, durch Aussagen über mögliche oder tatsächliche Beobachtungen widerlegt zu werden. Eine Theorie mit dieser Eigenschaft ist falsifizierbar. Das Kriterium der Falsifizierbarkeit ist eines der Herzstücke des von Popper begründeten Kritischen Rationalismus.“<sup>78</sup>

Nach eigener Aussage kam Popper zu seinen Überlegungen durch die Relativitätstheorie Einsteins. „Bis dahin bestand die überwiegende Auffassung, dass eine Theorie wie die Newtons unumstößliche Naturgesetze beschreibt. An der Wahrheit und der Endgültigkeit dieser Theorie bestand über 200 Jahre lang kein Zweifel. Sie war schließlich millionenfach durch Beobachtungen bestätigt und hatte auch nicht-triviale Prognosen ermöglicht. Einstein hatte nicht nur eine geniale Theorie entwickelt, sondern auch das traditionelle Wissenschaftsverständnis erheblich verunsichert. Besonders beeindruckt war Popper von Einsteins Vorschlägen, die Theorie mit von Einstein formulierten qualifizierten Experimenten zu überprüfen, also mit Beobachtungen Prognosen zu untersuchen, die zu einer Falsifikation der Theorie hätten führen können.“<sup>79</sup>

Das Verhältnis vom klassischen zum Kritischen Rationalismus (im Folgenden in der Abkürzung K.R.) beschreibt Hans Albert als Vertreter des Kritischen Rationalismus wie folgt: „Der ‚K.R.‘ unterscheidet sich von dem ‚Klassischen Rationalismus‘ in folgender Weise: Der Klassische Rationalismus, zu dem man sehr viele frühere philosophische Anschauungen

<sup>77</sup> Internet-Seite „Kritischer Rationalismus“, 1 (Wikipedia). Stand: 11.06.2008.

<sup>78</sup> Internet-Seite „Falsifizierbarkeit“, 2 (Wikipedia). Stand: 14.12.2006.

<sup>79</sup> Internet-Seite „Falsifizierbarkeit“, 2 (Wikipedia). Stand: 14.12.2006.

rechnen kann, geht im allgemeinen darauf aus, alle Positionen erkenntnistheoretischer, ethischer, rechtsphilosophischer usw. Art zu begründen, so daß die Wahrheit der betreffenden Problemlösungen sichergestellt ist. Das heißt, Gewißheit und Wahrheit versucht er miteinander zu verbinden in einer Weise, daß die Problemlösungen, die angeboten werden, unrevidierbar sind. Das kommt in allen möglichen philosophischen Auffassungen zum Ausdruck: in empiristischen Positionen bestimmter Art, in rationalistischen usw. Der ‚K.R.‘ wendet sich gegen diese fundamentale These, daß man alles begründen muß, und setzt dagegen das Prinzip der allgemeinen Kritik. Das bedeutet nicht, daß der ‚K.R.‘ Argumentationen ablehnt, er argumentiert auch für seine Positionen; aber er glaubt nicht, daß man jemals unrevidierbare Problemlösungen, die der Kritik nicht mehr offenstehen, geben muß, und auch geben kann.“<sup>80</sup>

Ergänzend zu den Erörterungen in diesem Abschnitt wird auf die Ausführungen über den Kritischen Rationalismus im Teil „Wahrheit und Wissenschaft“ in der vorliegenden Ausarbeitung verwiesen.

---

<sup>80</sup> Zit. nach Kuhlmann 1981, 41.

### 3.3 Wahrheit und Theologie

Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich auf die christliche Theologie und das neutestamentliche Wahrheitsverständnis. Vorbereitet werden sie durch eine Thematisierung des hebräischen Wahrheitsbegriffs, wobei u.a. auf Aussagen der Heiligen Schrift zurückgegriffen wird. „Kein anderer Text der Weltliteratur lässt sich so weit zurückverfolgen wie die Bibel und kein anderes antikes Buch kann eine solch erstaunliche Geschichte aufweisen. Und obwohl die Bibel so alt ist, bleibt ihre Botschaft doch mehr als aktuell.“ (Schick/Gleßmer 2000, 154)

#### 3.3.1 Der hebräische Wahrheitsbegriff

Gott ist die Wahrheit. Wer die Wahrheit sucht,  
der sucht Gott, ob es ihm klar ist oder nicht.

Edith Stein<sup>81</sup>

Die biblisch-hebräische Auffassung von Wahrheit als Vertrauen wird besser verstanden, wenn einige Grundzüge hebräischen Denkens vorangestellt werden (vgl. Scharrer 2000, 16 ff.). Dabei ist es nützlich (Scharrer 2000, 16), „sich das grundsätzlich andere 'Aroma' des hebräischen Gottesglaubens im Vergleich zur griechischen theoria zu verdeutlichen.“

So ist etwa bei Platon (Scharrer 2000, 16) „das to hen, das Eine, das Unendliche, das Gute, Schöne, Wirkliche schlechthin, die Idee der Ideen, von den Schattenbildern der Vorfindlichkeit, in der wir leben, meilenweit entfernt.“ Dagegen bringt im Hebräischen das zentrale Glaubensbekenntnis im 5. Buch Mose Gott unmittelbar mit der Errettung aus einer sozialgeschichtlichen Unterdrückungssituation in Verbindung.



Abb. 46  
Die Rettung Israels und der Untergang der Ägypter  
Quelle: von Carolsfeld o.J., 101.

Im Deuteronomium heißt es (5Mo 26,5-9): „Dann sollst du anheben und sagen vor dem HERRN, deinem Gott: Mein Vater war ein Aramäer, dem Umkommen nahe, und zog hinab nach Ägypten und war dort ein Fremdling mit wenig Leuten und wurde dort ein großes, starkes und zahlreiches Volk. Aber die Ägypter behandelten uns schlecht und bedrückten uns und legten uns einen harten Dienst auf. Da schrien wir zu dem HERRN, dem Gott unserer Väter. Und der HERR erhörte unser Schreien und sah unser Elend, unsere Angst und Not und führte uns aus Ägypten mit mächtiger Hand und ausgerecktem Arm und mit

<sup>81</sup> Zit. nach Lüke 2012b, 2.

großem Schrecken, durch Zeichen und Wunder, und brachte uns an diese Stätte und gab uns dies Land, darin Milch und Honig fließt.“ (Vgl. Abb. 46.)

„Gott als Befreier, Exodus-Tradition. Dies ist grundlegend für das Verständnis des hebräischen Gottesglaubens. Und dieses Bekenntnis zu dem befreienden Gott wird bekanntlich in den Schöpfungsberichten dann gleichsam kosmologisch ausgeweitet [...] Von daher können wir einen Zugang finden durch die existentielle Betroffenheit, die dann ausgeweitet wird auf alle Kreaturen. Exodus, Gott als Befreier, kosmologische Ausweitung im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht in Gen. 1 – allein in diesem zentralen Unterschied wird das andere Aroma des hebräischen Gottesglaubens verständlich. Diese Tendenz wird durch das hebräische Reden von Wahrheit noch verstärkt.“ (Scharer 2000, 17)

Sprachlich beleuchtet Scharer (vgl. 2000, 17) die Begriffe *ämät*, übersetzt mit Wahrheit, *ämuna*, das sowohl mit Vertrauen als auch mit Wahrheit übersetzt werden kann, und *aman*, was so viel bedeutet wie feststehen, tragfähig sein; dabei hebt er die gemeinsame Wurzel *aman* sowohl für *ämät* (Wahrheit) als auch für *ämuna* (Vertrauen, Wahrheit) hervor. Zur Verdeutlichung zieht der Autor das verdeutschte „Amen“ am Gebetsende heran und verweist auf Luthers Auslegung dieses Begriffes im Kleinen Katechismus (Scharer 2000, 17): „'Amen. Das ist gewißlich wahr'. Gewißlich wahr, Gewißheit, vertrauensvolle Wahrheit – dahinter steckt dieses hebräische Verständnis von *aman*.“

In diesem Zusammenhang thematisiert auch von Soden (1951, 7 f.) „das uns allen aus der Gebetssitte vertraute Wort Amen. Die ursprüngliche, konkrete Bedeutung des hebräischen Wortstamms ist uns im Gebrauch des Verbums noch mehrfach deutlich. Es bezeichnet je nach der Verbalform das Stützen, Tragen oder Gestützt-, Getragen-werden, das aktive oder mediale Festhalten, Festsein, das Feststellen und Feststehen. Es bezeichnet z. B. einmal die Türpfosten, mehrfach in einem prägnanten Sinn die Amme oder den Wärter eines Kindes, das getragen wird, davon übertragen den Erzieher oder Vormund. Im Medium und Passivum gewinnt es dementsprechend die Bedeutung von Festigkeit und Dauerhaftigkeit, bezeichnet z.B. dauernde Nachkommenschaft, aber auch anhaltende Krankheit, beständig fließendes Wasser.“

„Auch von Personen“, so von Soden (1951, 8), „die in ihrer politischen Stellung feststehen und nicht wanken, wird es wie unser deutsches Wort ‚feststehen‘ gebraucht. Von da aus entwickelt sich die Bedeutung der Verlässlichkeit z. B. eines Dieners, Boten, Zeugen, Ehegatten und der Unverbrüchlichkeit eines Wortes, Vertrages, Gesetzes, und so kommt es zur Bedeutung einerseits der Treue von Personen und andererseits der Wahrheit von Aussagen, sofern man sich eben auf die betreffenden Personen oder die bezüglichen Aussagen verlassen, sich darauf stützen, sich daran halten kann. Eben dieses Sichverlassen, das Vertrauen, das Glauben ist dann der Sinn der dem hebräischen Verbum eigenen Kausativform: fest sein lassen – als fest ansehen und behandeln.“

Der Autor greift an dieser Stelle eine Passage aus dem Alten Testament auf und bemerkt (von Soden 1951, 8): „Das berühmte Wort des Propheten Jesaias an den zwischen Krieg und Unterwerfung schwankenden König Ahas, das Luther im Anschluß an die Vulgata prächtig übersetzt: ‚Glaubet ihr nicht, so bleibt ihr nicht‘, ist im Hebräischen ein Wortspiel mit verschiedenen Formen unseres Stammes und wäre etwa nachzuahmen: ‚Wenn ihr euch nicht an mich haltet, so könnt ihr euch nicht halten‘ (Jes. 7, 9).“

Ganz allgemein ist nach Scharer Erkenntnis ohne Vertrauen nicht möglich (Scharer 2000, 15), „denn jeder Beobachtungssatz enthält schon eine verborgene Theorie. Auch der kleinste

Beobachtungssatz 'Hier steht ein Pult' setzt eine Theorie von Zeit, von Raum, von Gegenständen wie Pulten bereits voraus. Das ist die Transzendenz der Beobachtung. Unsere Beobachtungen sind immer theoriegetränkt.“

Und Scharrer (2000, 15 f.) weiter: „Wer also lebt, denkt, spricht, in Systemen sich bewegt, erkennt, solange er sich darin bewegt, praktisch einen Vertrauensvorschuß an. Jedes Denken setzt Vertrauen in die Tragfähigkeit des Denksystems voraus. Jedenfalls solange man sich innerhalb des Systems bewegt. Steigt man aus, setzt dies Vertrauen in die Tragfähigkeit des Kritikersystems voraus. Vertrauen ist der Ermöglichungsgrund der Vernunft.“

Selbst wenn man z.B. über eine Brücke gehe (vgl. Scharrer 2000, 16), setze man Vertrauen etwa in die Gültigkeit der Gesetze der Statik, die Fähigkeiten der Bau- und anderen Arbeiter, die Festigkeit des Materials voraus. „Wir können nicht gehen, nicht einen Schritt, ohne zu vertrauen. So gesehen sind Wahrheit und Vertrauen kein Gegensatz. Und deshalb ist es faszinierend zu entdecken, daß diese Einheit von Wahrheit und die verschiedenen Aspekte [...] in dem hebräischen Entwurf von 'Wahrheit als Vertrauen' mitgedacht werden.“ (Scharrer 2000, 16)

Scharrer verweist darauf, dass Naturgesetze nicht verifizierbar seien, und bemerkt (Scharrer 2000, 17): „Genau dies ist hebräisch gedacht.“ Sodann zitiert er K. Koch (1965, 53) mit den Worten (zit. nach Scharrer 2000, 17): „Selbst die Wahrheit etwa des Satzes: 'So lange die Erde steht, wird nicht aufhören Saat und Ernte, Sommer und Winter, Tag und Nacht' enthält, israelitisch gesehen, eine starke Dosis Vertrauen. Denn hundertprozentig ist es nicht beweisbar, daß die Naturgesetze morgen genauso gelten wie heute.“ Dazu Scharrer (2000, 17): „Ganz im Sinne der modernen Wissenschaftstheorie, aber von einem Alttestamentler formuliert.“

Von den vielen Blickrichtungen, aus denen die Aussage „Wahrheit als Vertrauen“ betrachtet werden kann, kommt dem sozialen Aspekt eine große Bedeutung zu. So bemerkt Scharrer (2000, 20): „Wahrheit als Tat, das ist völlig un-griechisch und auch uns fremd. Wir sind gewohnt zu formulieren: 'die Wahrheit sagen', die Hebräer: 'die Wahrheit tun'. In dieser Tradition ist dann auch der Satz Jesu zu verstehen: 'Was heißt ihr mich Herr, Herr und tut nicht, was ich euch sage?' Auch hier ist die Einheit von Reden und Tun typisch hebräisch gefordert. Das heißt gleichsam: Was nützen die höchsten theologischen Worte und Prädikate und ihr folgt mir in eurem Tun nicht nach.“

Ähnlich auch von Soden (1951, 9): „Für den hebräischen Wahrheitsbegriff ist es daher vor allem charakteristisch, daß die Wahrheit nicht nur wie bei uns gewußt, gesagt, gehört und gegebenen Falles verkannt, verhüllt, verleugnet werden kann, sondern daß sie getan wird, daß sie geschieht. Und zwar handelt es sich dabei nicht um die Folgerung, die das Tun aus einem erkannten Sachverhalt zöge, sondern um völlig freies Handeln von Personen an Personen. An den Stellen, an denen vom Tun der Wahrheit die Rede ist, ist stets gemeint die Erfüllung, die Gewährung und Bewährung dessen, was einer vom anderen erbittet oder erwartet, dessen er sich vom anderen versieht, also der Erweis der Treue, die Erfüllung des Vertrauens.“

Dies kann nach Scharrer im Lichte der modernen Sprach- und Handlungsphilosophie neu verstanden werden (Scharrer 2000, 20): „Dort wird nicht nur das non-verbale Verhalten als wichtiges Element erkannt. Auch durch *Worte* können wir etwas *tun*. Worte können befreiend wirken oder sie können blockieren. Dies entspricht dem hebräischen Wortverständnis.“

Der bedeutende Erforscher der hebräischen Bibel Walter Zimmerli (1972, 121 f.) formuliert (zit. nach Scharrer 2000, 20): „[...] Wahr reden ist ein Stehen in der Treue, die sich dem Nächsten verbunden weiß und von der Tat und ihrer Wirkung auf den Nächsten nicht absehen kann. Der kalte, von aller Wirkung auf den Nächsten absehende, nur sach- und nicht menschbezogene Wahrheitsfanatismus dürfte kaum als die biblische Wahrheitsforderung angesprochen werden.“ Und Scharrer (2000, 20 f.) ergänzt: „Wahrheit als Tat ist somit auf die Gemeinschaft bezogen. Sie ist nicht abstrakt, sondern relational ausgerichtet. Sie ist daher mit 'Gerechtigkeit' [...] verbunden, interpretiert zuweilen auch diesen Begriff.“

Resümierend stellt Scharrer (2000, 21) fest: „Wahrheit als Vertrauen ist so auf Ort, Zeit, Situation und kommunikative Zuwendung bezogen. Sie umfaßt subjektive Wahrhaftigkeit, faktische Richtigkeit und ist zugleich zukunftsbezogen. Dies ist der entscheidende Unterschied des hebräischen zum griechischen zeitlosen Wahrheitsbegriff.“

K. Koch (vgl. 1965, 55) weist darauf hin, dass die Geschichtsbezogenheit des biblisch-hebräischen Wahrheitsverständnisses darin begründet sei, dass die wichtigste Wahrheit, die es zu erkennen gelte, die Wahrheit der Wege Gottes sei. „Die in Auschwitz ermordete Philosophin und Karmelitin, [die Jüdin, EK] Edith Stein, hat die Begriffe Wahrheit und Gott so zusammen gedacht: 'Gott ist die Wahrheit. Wer die Wahrheit sucht, der sucht Gott, ob es ihm klar ist oder nicht.'“ (Lüke 2012b, 2)

In diesem Zusammenhang erläutert Scharrer, dass es im Hebräischen kein Äquivalent für das Wort 'Geschichte' gebe (Scharrer 2000, 21 f.), „sondern was wir Geschichte nennen, heißt im Hebräischen 'Wege', 'Werke'. Das heißt: Die Anordnung dieser Wege und Werke auf der Zeitstrecke ergibt den Zeitpfeil, den Richtungspfeil, das Zukunftsbezogene, was wir dann eben 'Geschichte' nennen. Und diese Wege, in einer Linie ausgezogen, zeigen eine Wegweisung. Durch diese letzte Zuspitzung der Wege Gottes umschließt Wahrheit als Vertrauen Geschichtlichkeit. Denn dieser Gott Jahwe ist keine abstrakte platonische Idee, sondern der geschichtlich wirksam Handelnde.“

Und von Soden (1951, 10) formuliert: „Das Eigentliche des hebräischen Wahrheitsbegriffes ist somit einerseits seine zeitliche Gerichtetheit, sein spezifisch geschichtlicher Charakter. Es handelt sich immer um etwas, das sich ereignet hat oder ereignen wird, nicht um etwas, das von Natur ist, so ist und so sein muß. Wirklichkeit und Wahrheit wären hier insoweit schlechterdings nicht zu unterscheiden, sondern Wahrheit ist die als Geschichte gesehene Wirklichkeit. Wahrheit ist nicht etwas, was irgendwie unter oder hinter den Dingen liegt und durch Eindringen in ihre Tiefe, ihr Inneres gefunden würde; sondern Wahrheit ist das, was sich in der Zukunft herausstellen wird. Der Gegensatz zur Wahrheit wäre sozusagen nicht eigentlich die Täuschung, sondern wesentlich die Enttäuschung [...].“

„Zum anderen ist“ nach von Soden (1951, 11) „hervorzuheben, daß Wahrheitsfragen für den Hebräer nicht eigentlich Fragen über das So- und Anderssein von Dingen sind, sondern Fragen über das Sein oder Nichtsein des daran interessierten Menschen selbst. Er erfaßt im Wahrheitsgedanken nicht ein Struktur- oder Funktionsverhältnis, sondern ein Schicksal, eine Lebensführung. Damit ist gegeben, daß Wahrheit grundwesentlich für die Bibel nicht ein Gedachtes, sondern ein Gewolltes, nicht ein Erkanntes, sondern ein Erreichtes ist, auch wo ihr jeweiliger Inhalt in einer Erkenntnis besteht oder darauf beruht. Wenn dem aber so ist, so modifiziert sich für den Hebräer die Frage nach der Gewißheit der Wahrheit. Über sie entscheidet nicht irgendein induktiver oder deduktiver Beweisgang, sondern nur der Fortgang des Geschehens.“

Den Gott des Volkes Israels beschreibt Scharrer (2000, 22) so: „Er schafft Zukunft. Diese grundlegende Unterscheidung etwa zu einer Gottesvorstellung, die auf platonischem Boden aufbaut, oder allgemein menschlicher Vorstellung entspricht, zeigt sich schon an der sogenannten Namensnennung – eigentlich müßte man sagen: Namensverweigerung – in Ex. 3,14“.

Die zitierte Bibelpassage steht im Kontext mit dem bevorstehenden Auszug der Israeliten aus Ägypten, also jenem Ereignis, das oben als grundlegend für das Verständnis des hebräischen Gottesglaubens bezeichnet wurde, und lautet (2Mo 3,14): „Gott sprach zu Mose: *Ich werde sein, der ich sein werde*. Und Gott sprach: So sollst du zu den Israeliten sagen: ‚Ich werde sein‘, der hat mich zu euch gesandt.“

Die Erläuterung dieser Stelle in der Stuttgarter Erklärungsbibel (Kommentar im Anschluss an 2Mo 3,15 auszugsweise) unterstreicht noch einmal das oben Gesagte zum israelitischen Gottesglauben: „In einer Welt, in der man mit vielen Göttern rechnet, muß Gott sich mit seinem *Namen* kundmachen. Aber der Name ist mehr als ein bloßes Unterscheidungszeichen; er sagt etwas aus über das Wesen seines Trägers. Der Name des Gottes Israels (wahrscheinlich Jahwe) kann als ‚Satzname‘ verstanden werden, der aussagt: ‚Er wird sein‘ im Sinne von: ‚er wird beständig (für euch) dasein‘. [...] Erst durch die Befreiung aus Ägypten und den Bund vom Sinai wird Israel im vollen Sinne ‚Gottes Volk‘. Mit dem Jahwe-Namen verbindet sich für Israel das Bekenntnis, daß es seine ganze Existenz dem Gott verdankt, der es aus Ägypten herausgeführt hat, und die feste Zuversicht, daß er auch in Zukunft, so wie in dieser Rettungstat, für sein Volk ‚beständig dasein würde‘.“

„Wenn von Jahwe geredet wird, sind“ nach Scharrer (2000, 22) „gleichsam ‚Zuordnungsregeln‘ im Spiel. Der Ausdruck stammt von Rudolf Carnap, einem führenden Theoretiker der Empirismus-Diskussion, der forderte, theoretisch-abstrakte Begriffe müßten durch Zuordnungsregeln mit der empirischen Basis verbunden werden. Wenn man diesen Gedanken überträgt, dann könnte man sagen, daß von Jahwe gleichsam mit Zuordnungsregeln von seinem geschichtlichen Handeln geredet wird [nach Scharrers eigener Übersetzung, EK]: ‚Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten, aus dem Sklavenhaus, herausgeführt hat‘.“

„Durch diese Relativsätze wird das Entscheidende ausgedrückt. Gott definiert sich durch seine Geschichtstaten. Gerade hier liegt das völlig Unplatonische, das Dynamische, die Offenheit für zukünftiges Handeln. Hier ist Wahrheit Vertrauen auf den, der in der Geschichte gehandelt hat und sich weiter wirksam erweisen wird.“ (Scharrer 2000, 22)

„Wahrheit als Vertrauen gipfelt im Verlassen auf Jahwe. [...] Dieses Vertrauen ist keine statische absolute Sicherheit, sondern muß dynamisch den Weg Jahwes mitgehen. Dabei werden immer alte Vorstellungen, Bilder, Fixierungen weggerissen. Vertrauen ist dynamisch[...].

Dies beginnt schon in Gen 12 mit Abram, für Paulus ja das Vorbild des Glaubens, der alte Bindungen aufgeben mußte, und zieht sich hinein in die neutestamentlichen Nachfolgesprüche Jesu[...] (vgl. Matth.8,21).“ (Scharrer 2000, 23)

### 3.3.2 Die Wahrheit nach christlichem Verständnis

Im Folgenden sollen neutestamentliche Aussagen zur Wahrheit vorgestellt werden, wie sie uns insbesondere im johanneischen und paulinischen Schrifttum begegnen.

#### 3.3.2.1 Ich bin die *Wahrheit* (Christus die Wahrheit)

[...] Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich.

Joh 14,6<sup>82</sup>

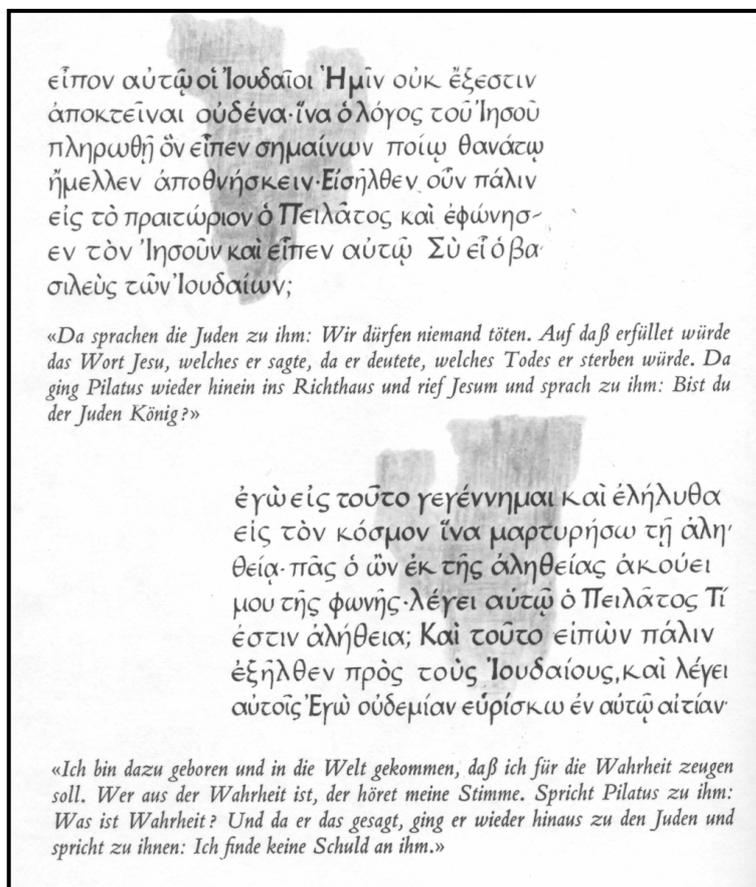


Abb. 47  
Teile des Johannesevangeliums aus dem „Papyrus Rylands Greek 457“ mit Vervollständigung und Übersetzung  
Quelle: In Anlehnung an Bamm 1961, 62.

Mit den Bemerkungen zum hebräischen Wahrheitsverständnis sind wir praktisch nahtlos zum neutestamentlichen Wahrheitsbegriff übergegangen, wie er sich etwa bei Johannes findet.

Die abgebildeten vervollständigten und übersetzten Bibelpassagen (vgl. Abb. 47) stellen Auszüge aus dem Passionsbericht nach Johannes im Zusammenhang mit den beiden Seiten eines Papyrusfundes aus dem 20. Jahrhundert dar.

Hierzu erläutert Bamm (1961, 62): „Der Papyrus wurde 1920 von dem englischen Forscher Grenfell in Ägypten erworben. Er kam in die John Rylands Library in Manchester, wo er die Katalognummer ‚Papyrus Rylands Greek 457‘ erhielt. Im Jahre 1935 entdeckte man, daß die Textreste zum Johannesevangelium gehörten.“

Es handelt sich um Johannes 18:31 bis 33 und 37 bis 38.“

Hans Küng (2012, 31) berichtet: „[D]as älteste Fragment des Johannes-Evangeliums [...] liegt heute im Original in der John-Rylands-Bibliothek in Manchester, stammt aus dem Beginn des 2. Jahrhunderts und weicht mit keinem Wort von unserem gedruckten griechischen Text ab.“

<sup>82</sup> Dort kursiv.

Und Bamm weiter (1961, 63): „Von diesem Text enthält der kostbare Papyrus nur einzelne Worte, aber die Textstelle ist [...] ohne Schwierigkeit zu identifizieren. Aus der Beschaffenheit des Papyrus und aus dem Ductus der Schrift läßt sich feststellen, daß das Dokument aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts stammt.“

In dem unteren der beiden Texte beschreibt Jesus seine Mission wie folgt: Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit zeugen soll. Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme (vgl. Joh 18,37). Das wiederum veranlasst Pilatus zu der bekannten Frage: Was ist Wahrheit?, eine Frage, die Jesus im 14. Kapitel des Johannesevangeliums (Joh 14,6) so beantwortet: „[...] *Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich.*“ „Auch in den anderen johanneischen Wahrheitsaussagen (4, 23f; 8, 32; 17, 17. 19) hat man“ nach Blank (1963, 168) „den christologischen Charakter der Wahrheit immer mitzuhören, auch wenn er nicht ausdrücklich hervorgehoben wird.“

In der Festschrift zum siebzigsten Geburtstag Martin Heideggers formuliert Schlier, bezogen auf das Johannesevangelium (Schlier 1959, 195): „Das Wort, dessen Glanz die Wahrheit als Gabe ist, ruft in seinem Glanz das Leben hervor, das zugleich für die Menschen Licht ist. Im mächtigen Glanz des ursprünglichen Wortes geht das gelichtete Leben als die Wahrheit auf. [...] [Wahrheit] aber ist im Johannesevangelium, das die griechische und hebräische Grundbedeutung zu einer neuen Einheit eint, formal gesprochen das Unverborgene und Feststehende als das Gerechte und Gültige. Das ursprüngliche Wort, das Gott ist, läßt die Gabe des gelichteten Lebens als das Offenbar-Ständige und Gültig-Gerechte erscheinen.“

“[I]n Jesus und Pilatus“, so von Soden (1951, 6), „treten einander zwei verschiedene Wahrheitsbegriffe, zwei Begriffe von Wahrheit und Wirklichkeit gegenüber, der der Juden und der der Griechen, der des orientalischen und der des hellenistischen Geistes. Unsere eigene Geschichte steht unter dem Einfluß dieses doppelten Wahrheitsbegriffes, des biblisch-religiösen und des griechisch-philosophischen, ihrem Gegensatz und ihrer Verbindung. Diese im Christentum zur komplexen, spannungsreichen Einheit gewordene Doppelheit des Orients und des Hellenentums bestimmt uns geistesgeschichtlich gesehen ja überhaupt auf allen Lebensgebieten.“

„Das Neue Testament“, erläutert von Soden (1951, 6 f.), „ist selbst das Symbol dieser Verknüpfung. Es ist ein griechisches Werk, original griechisch, nicht übersetzt, und hat Griechen zu Christen gemacht; aber es ist von hellenistischen Juden geschrieben, von Menschen, die in orientalischer Tradition wurzelten und für die das Alte Testament die unbezweifelte Offenbarung aller Wahrheit der Erkenntnis und des Tuns war. Das Alte Testament aber lasen diese Männer nicht in seiner hebräischen Originalsprache, sondern in griechischer Übersetzung, und das Neue Testament ist, historisch gesehen, nichts anderes als die griechische Fortsetzung des ins Griechische übersetzten Alten.“

„Wie kaum ein zweiter christlicher Denker nimmt“ nach Enders (2006, 301) „Sören Kierkegaard das neutestamentliche Verständnis von Wahrheit als eine Selbstaussage Jesu Christi nach Joh 14,6 ernst [...]. Daher versteht Kierkegaard die Wahrheit primär und zentral als eine Selbstprädikation Jesu, genauer als Bezeichnung des Seins bzw. der Person Jesu Christi, einschließlich ihres gesamten irdischen Lebensweges. Dieses Grundverständnis von Wahrheit entfaltet Kierkegaard vor allem in seiner Schrift *Einübung im Christentum*.“

„Christi Leben auf Erden“, so Kierkegaard (2005, 213), „jeder Augenblick dieses Lebens war die Wahrheit; worin liegt nun also die Grundverwirrung in der Frage des Pilatus? Sie liegt darin, daß er überhaupt darauf kommen kann, Christus so zu fragen; denn indem er Christus dies fragt, verrät er sich selber, macht er von sich selber offenbar, daß ihm das Leben Christi nicht gezeigt hat, was Wahrheit ist – wie sollte ihm dann aber Christus mit Worten deuten können, wenn das, was die Wahrheit ist: Christi Leben, ihm die Augen für die Wahrheit nicht geöffnet hat?“

In diesem Zusammenhang weist Enders (2006, 302, FN 4) allerdings darauf hin, dass Kierkegaard voraussetzt, „daß Pilatus das johanneisch bezeugte Selbstverständnis Jesu, die Wahrheit selbst, in eigener Person, zu sein, gekannt und geteilt hätte. Demgegenüber zeigt die Frage des Pilatus nach dem Wesen der Wahrheit jedoch, daß dieser gerade nicht wußte, was die Wahrheit ist.“

Anders von Soden, der diesbezüglich bemerkt (von Soden 1951, 5 f.): „Wer das Evangelium kennt, weiß, daß es keine Charaktere schafft in den Gestalten, die es sich um Jesus bewegen läßt; sie alle reflektieren nur die Erscheinung des menschengewordenen Gottes. So ist auch die Frage des Pilatus nicht der Ausdruck allgemeiner Skepsis, als welcher sie in der Regel genommen wird, sondern durchaus die dialogische Entgegnung auf das vorhergehende Wort Jesu: ‚Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit zeuge; jeder, der aus der Wahrheit ist, hört meine Stimme.‘ Was heißt hier Wahrheit, was ist mit Wahrheit gemeint? fragt Pilatus, der nach der Darstellung des Evangelisten die politische Unverdächtigkeit Jesu feststellen möchte. Er bekommt freilich keine Antwort; denn seine Frage beweist ja, daß er nicht aus der Wahrheit ist, – er hat die Stimme Jesu nicht gehört.“

„Aber worin besteht diese ‚Wahrheit‘?“, fragt Hermann Diem (1966, 179) in einer Abhandlung unter der Überschrift „Die Wahrheit in der Theologie“. „Sie läßt sich nach dem Kontext des Johannesevangeliums kurz dahin zusammenfassen, daß wir gerade nicht, wie Max Weber voraussetzt, ‚das Schicksal haben, in einer gottfremden, prophetenlosen Welt zu leben‘. Diese Wahrheit ist primär ein Faktum, d. h.: sie ist dadurch wahr, daß sie sich in Jesus selbst ereignet hat, indem Gott in ihm Mensch geworden ist. So ist Jesus als der Bringer der Wahrheit zugleich die Wahrheit selbst. Beides läßt sich nicht voneinander trennen. Es ist darum dasselbe, wenn er hier zu Pilatus sagt: ‚Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit *zeugen* soll‘, oder wenn er an anderen Stellen sagt: ‚Ich *bin* der Weg, die Wahrheit und das Leben‘, ‚Ich *bin* das Licht der Welt‘, ‚Ich *bin* die Auferstehung und das Leben‘, oder ‚Wer *mich* sieht, der siehet den *Vater*‘.“

Paul Tillich (zit. nach Zahrnt 1989, 22) spricht von einem „Mittlerdienst zwischen dem ewigen Kriterium der Wahrheit, wie sie im Bilde Jesu als des Christus anschaulich ist, und der wechselnden Erfahrungen von Individuen und Gruppen, ihrer sich ändernden Fragestellungen und ihrer Kategorien zur Wahrnehmung der Wirklichkeit. Wird die Mittlernaufgabe der Theologie abgelehnt, wird die Theologie selber abgelehnt. Denn das Wort Theologie schließt als solches die Vermittlung ein, nämlich zwischen dem Mysterium, welches theos ist, und dem Verstehen, welches logos ist“.

An dieser Stelle soll kurz ein Blick auf das Verhältnis der beiden Grundtypen Aufstiegs- und Abstiegschristologie geworfen und dabei auf Ausführungen Kesslers (2009, 384) zurückgegriffen werden: „In der neueren Theologie wurde die Frage nach dem sachgemäßen Ansatz der Christologie oft unter der etwas mißverständlichen Alternative Christologie ‚von oben‘ oder ‚von unten‘ erörtert. Christologie *von oben* (Abstiegs- oder Deszendenztyp) meint meist das Verfahren der hellenistisch-abendländischen Lehrtradition: Einsatz beim ewigen

Gottessohn und der Inkarnation bzw. den zwei Naturen in der einen Person des Gottmenschen. Christologie *von unten* (Aufstiegs- oder Aszendentzyp) meint demgegenüber: Einsatz beim geschichtlichen Menschen Jesus, den die synoptischen Evangelien [...] zeigen.“

„Die Geschichte Jesu Christi“, so Kessler (2009, 385), „beansprucht, Gottes Geschichte mit uns Menschen zu sein. Hinter dieses Bekenntnis kommt auch ein christologischer Ansatz ‚von unten‘ nicht mehr zurück. *So gilt es gerade, in dem ‚Unten‘ der Geschichte des Menschen Jesus den Gott wahrzunehmen, der sich uns von seinem ‚Oben‘ her selber zuwendet und mitteilt.* [...] Darum sind beide Blick- und Argumentationsrichtungen, die von unten und die von oben, richtig verstanden, *transparent aufeinander.* [...] Christologie von unten wird umgriffen und sachlich (theo-logisch) begründet durch die Christologie von oben, gibt dieser aber erst ihre konkrete Inhaltlichkeit und Bestimmtheit. Christologie von oben entwirft jenen im ‚Unten‘ der Geschichte Jesu selbst aufscheinenden umfassenden Verstehensrahmen, in dem diese Geschichte in ihrer eigensten inneren (Theo-)Logik und Konsequenz als das Geschehen der liebenden Selbstentäußerung und wesentlichen Selbstmitteilung Gottes an die Menschen wahrgenommen werden kann.“

Joh 14,6 kombiniert einen konkreten Begriff (Weg) mit zwei Abstraktionen (Wahrheit, Leben). In diesen drei Begriffen kommen Person und Aufgabe Jesu prägnant zum Ausdruck. Da in dieser Arbeit „Christus als die Wahrheit“ ausführlich thematisiert wird, soll hier kurz auf die beiden anderen Begriffe (Weg, Leben) eingegangen werden.

Für den frommen Juden stellt das mosaische Gesetz den Weg zum Heil dar, und gerade wenn man die herausragende Bedeutung des Gesetzes im Judentum bedenkt, wird der hohe Anspruch Jesu deutlich, der in der Weg-Metapher begründet ist. Wenn das Ziel des Weges die Gemeinschaft mit Gott ist, spricht Jesus hier unmissverständlich aus, dass nur durch ihn der Zugang zu Gott möglich ist. Mit anderen Worten: Wer zu Gott kommen will, muss an Jesus Christus glauben und ihm folgen. Joh 10,27 beschreibt die Nachfolge Christi mit den Worten: „*Meine Schafe hören meine Stimme, und ich kenne sie, und sie folgen mir*“. Nachfolge impliziert, ein Leben nach dem Vorbild Jesu zu führen (Joh 13,15): „*Ein Beispiel habe ich euch gegeben, damit ihr tut, wie ich euch getan habe.*“

Unmittelbar im Anschluss an Joh 10,27 wird bereits der andere der hier zu behandelnden Begriffe (Leben) angesprochen (Joh 10,28): „*und ich gebe ihnen das ewige Leben [...]*.“ Noch in einem anderen Ich-bin-Wort stellt sich Jesus als das Leben vor (Joh 11,25 f.): „[...] *Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, der wird leben, auch wenn er stirbt; und wer da lebt und glaubt an mich, der wird nimmermehr sterben.* [...]“ Nach Joh 1 ist nicht nur der Mensch gewordene Gott Vergegenwärtigung des Lebens, sondern bereits der Logos, das Wort, das als Sohn Gottes *ewig* beim Vater ist (Joh 1,4): „In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen.“ Gott ist als Wort Ursprung und Garant des Lebens, und das Schöpfersein Gottes wird von den Exegeten nicht nur als einmaliges Geschehen aufgefasst, sondern ist fortlaufend, sodass die Leben spendende Kraft des Logos alles Geschaffene erfüllt. Neben diesen Hinweisen ist Leben im Zusammenhang mit Jesus ein zentraler Begriff im johanneischen und paulinischen Schrifttum, worauf hier nicht näher eingegangen wird.

### 3.3.2.2 *Ich bin die Wahrheit (Ich-bin-Worte Jesu)*

Darum habe ich euch gesagt, daß ihr sterben werdet in euren Sünden; denn wenn ihr nicht glaubt, daß ich es bin, werdet ihr sterben in euren Sünden.

Joh 8,24



Abb. 48  
Illustration einer der Ich-bin-Aussagen Jesu:  
Ich bin der gute Hirte.  
Quelle: Lortz 1962, zwischen 32 und 33.

In einem Streitgespräch mit seinen jüdischen Zeitgenossen äußert sich Jesus (Joh 8,23 f.): „[...] Ihr seid von unten her, ich bin von oben her; ihr seid von dieser Welt, ich bin nicht von dieser Welt. Darum habe ich euch gesagt, daß ihr sterben werdet in euren Sünden; denn wenn ihr nicht glaubt, daß ich es bin, werdet ihr sterben in euren Sünden.“ Das veranlasste seine Zuhörer zu der Frage (Joh 8,25): „[...] Wer bist du denn? [...]“

Mit den Worten „wenn ihr nicht glaubt, daß ich es bin“ assoziiert der schriftkundige Jude Jes 43,10 f.): „[...] damit ihr wißt und mir glaubt und erkennt, daß ich's bin. [...] *Ich, ich bin der HERR, und außer mir ist kein Heiland.*“ Wenn Jesus nun von sich sagt: Ich bin es!, dann stellt er sich in die Reihe dieses Jesaja-Wortes und ähnlicher Aussagen im Alten Testament.

Die alttestamentlich-hebräischen Überlegungen (vgl. die Ausführungen über den hebräischen Wahrheitsbegriff in dieser Arbeit) entsprechen den neutestamentlich-christologischen Aussagen (vgl. Scharer 2000, 24), wie sie uns im Johannesevangelium begegnen. Hierzu Diehl (2000, 10): „Wenn [...] Christus sich in den Abschiedsreden [...] als ‚die Wahrheit‘ bezeichnet, so liegt in diesem [...] ‚Ich-bin-Wort‘ hohe johanneische Theologie vor: durch diese Selbstprädikation erweist sich Jesus als der, der ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ ist. Der Weg zum Vater führt nur über ihn.“

Scharer (2000, 24) ergänzt: „Für Israeliten wie Hellenisten sind ‚Ich-bin-Worte‘ Formelaussagen für Offenbarung“ und zitiert diesbezüglich Goppelt (1965, 93) mit den Worten (zit. nach Scharer 2000, 24): „*Die Wahrheit, die zuverlässige und eigentliche Wirklichkeit, ist Gott selbst.*“

„Diese personale Wahrheit schwebt nicht in einer platonischen Ideenwelt, sondern begegnet als konkreter Mensch Jesus in unserer geschichtlichen Wirklichkeit. Dies ist nur hebräisch zu verstehen: Wahrheit, Weg, Leben. Die Wahrheit ist ein Weg, ist gang-bar, ist leb-bar. Eine Weg-Weisung, nicht ein abstraktes Satzgebilde.“ (Scharer 2000, 24)

Ebenfalls bei Johannes finden wir in Vers 57 des 8. Kapitels seines Evangeliums folgende Bemerkung der Juden in einem Gespräch mit Jesus (Joh 8,57): „Da sprachen die Juden zu ihm: Du bist noch nicht fünfzig Jahre alt und hast Abraham gesehen? Einen Vers später folgt die Erwiderung Jesu (Joh 8,58): „Jesus sprach zu ihnen: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Ehe Abraham wurde, bin ich.“ Hier überrascht die Antwort Jesu: „bin ich“ (und nicht etwa, wie man erwarten könnte, „war ich“ oder ähnlich).

Bevor hierauf noch genauer einzugehen ist, sollen ähnliche Wendungen aufgegriffen werden, wie sie bei Johannes vorzufinden sind. In Vers 24 desselben Kapitels ist zu lesen (wie bereits zitiert, hier nur noch einmal der Vollständigkeit halber) (Joh 8,24): „Darum habe ich euch gesagt, daß ihr sterben werdet in euren Sünden; denn wenn ihr nicht glaubt, daß ich es bin, werdet ihr sterben in euren Sünden.“ In dem Kommentar zu diesem Vers heißt es in der Stuttgarter Erklärungsbibel (Kommentar im Anschluss an Joh 8,24 auszugsweise): „*Daß ich es bin* ohne nähere Bestimmung, in einem umfassenden und absoluten Sinne gebraucht, findet sich auch noch in V. 28; 13,19.“

Die in der obigen Bemerkung genannten Bibelstellen im Neuen Testament lauten (Joh 8,28): „Da sprach Jesus zu ihnen: Wenn ihr den Menschensohn erhöhen werdet, dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin [...]“ sowie (Joh 13,19): „Jetzt sage ich’s euch, ehe es geschieht, damit ihr, wenn es geschehen ist, glaubt, daß ich es bin.“

Auf zwei der obigen Zitate aus dem Johannesevangelium reflektiert Schlier, wenn er schreibt (Schlier 1959, 202): „So kann der Glaube das Tor und die Feste der Erkenntnis sein. Immer ist der Glaube das Ja, mit dem der Sehende und Hörende sich dem zuletzt unbegründbaren Selbstentscheid der Wahrheit und also ihrer Herrschaft und Freiheit übergibt. Immer ist er die unableitbare, unerforschliche Grundentscheidung für das ‚Ich bin‘ ([Joh] 8, 24; 13, 19) der Wahrheit, in der der Glaubende die schmale [...] Pforte [...] durchschreitet.“

Erwähnt sei auch die Begegnung Jesu mit der Samariterin am Jakobsbrunnen. In Kapitel 4 des Johannesevangeliums lesen wir (Joh 4,25): „Spricht die Frau zu ihm: Ich weiß, daß der Messias kommt, der da Christus heißt. Wenn dieser kommt, wird er uns alles verkündigen.“ Der folgende Vers enthält die Entgegnung Jesu (Joh 4,26): „Jesus spricht zu ihr: Ich bin’s, der mit dir redet.“

An dieser Stelle soll nun auf die Bedeutung dieses „*Ich bin*“ (oder ähnlich) eingegangen werden, das oft in Zusammenhängen und Wendungen auftaucht, wo man es so nicht ohne weiteres erwartet (ins Auge stechend z.B. in der Bemerkung: Ehe Abraham wurde, *bin* ich).

In dem Gespräch mit der Frau am Jakobsbrunnen sagt Jesus mit den Worten „Ich bin’s“ zunächst, dass er der Messias bzw. Christus sei. „Doch weisen diese Worte zugleich weit über alles hinaus, was Inhalt der landläufigen Messiaserwartung war [...]“ (Kommentar der Stuttgarter Erklärungsbibel im Anschluss an Joh 4,26) In Joh 8,58: „[...] Ehe Abraham wurde, bin ich.“ sieht der Kommentar im Anschluss an Joh 8,59 (auszugsweise) „eine bewußte Bezugnahme auf 2Mo 3,14 [...]“. Kontext dieser Bibelstelle im Alten Testament ist der bevorstehende Auszug der Israeliten aus der ägyptischen Sklaverei (vgl. 2Mo 3). Mose fragt Gott, was er sagen solle, wenn man ihn nach dem Namen des Gottes fragen würde, der ihn zur Errettung der Israeliten gesandt habe (vgl. 2Mo 3,13). Dazu Vers 14 (2Mo 3,14): „Gott sprach zu Mose: *Ich werde sein, der ich sein werde*. Und sprach: so sollst du zu den Israeliten sagen: ‚Ich werde sein‘, der hat mich zu euch gesandt.“

Bei anderen Übersetzern lautet diese Stelle so: „Gott entgegnete dem Moses: ‚Ich bin, der ich bin!‘ Er fuhr fort: ‚So sollst du zu den Israeliten sprechen: Der ‚Ich bin‘ hat mich zu euch gesandt.‘“<sup>83</sup> In diesem Licht müssen die Aussagen Jesu mit der Wendung „Ich bin“ (oder ähnlich) als Hinweise auf seine *Göttlichkeit* und *Präexistenz* verstanden werden.

Entsprechend sieht die Bibelexegese in Worten wie: *Ich bin* das Brot des Lebens, *Ich bin* der gute Hirte (vgl. Abb. 48) und anderen Ich-bin-Aussprüchen Jesu (vgl. Abb. 49) die *Göttlichkeit Christi* angedeutet.

<b>Ich-bin-Worte Jesu als Hinweise auf seine Göttlichkeit</b>	
<i>Ich bin</i> das Brot des Lebens	Vgl. Joh 6,35.
<i>Ich bin</i> das Licht der Welt	Vgl. Joh 8,12.
<i>Ich bin</i> die Tür/ <i>Ich bin</i> der gute Hirte	Vgl. Joh 10,7-11.
<i>Ich bin</i> die Auferstehung und das Leben	Vgl. Joh 11,25.
<i>Ich bin</i> der Weg und die Wahrheit und das Leben	Vgl. Joh 14,6.
<i>Ich bin</i> der Weinstock	Vgl. Joh 15,5.

Abb. 49  
Ich-bin-Worte Jesu  
Quelle: Eigene Darstellung.

Dabei zählen zu den Ich-bin-Worten *im engeren Sinn* entsprechende Aussagen im Johannesevangelium (Ich bin + Bildwort [z.B. Weinstock] + ein erklärender Nachsatz), also nicht Ich-bin Aussagen in anderen biblischen Texten und solche ohne Bildwort im Johannesevangelium. Unter dieser Voraussetzung handelt es sich gemäß Abb. 49 um sieben Ich-bin-Worte. Nach Scholl (vgl. 2004, 254) ist sieben die Zahl der Vollkommenheit, was Bibelexegeten als Hinweis auf das durch Jesus Christus angebotene volle Heil verstehen.

„Die sieben Ich-bin-Worte des Johannesevangeliums“, so Söding (o.J., 1), „sind Spitzensätze neutestamentlicher Christologie. Sie akkumulieren aber keine Hoheitstitel, sondern beschreiben in starken Worten und klaren Symbolen die Heilsbedeutung Jesu. [...] Die Basis der Ich-bin-Worte ist die alttestamentliche Offenbarungsformel Gottes: ‚Ich bin‘. [...] In Jesus offenbart Gott sich selbst.“

<sup>83</sup> Exodus 3,14 – nach der Übersetzung von Hamp, Stenzel, Kürzinger: Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach den Grundtexten übersetzt und herausgegeben von Vinzenz Hamp, Meinrad Stenzel, Josef Kürzinger. 1971. 21. Aufl. Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag.

Und Söding (o.J., 1 f.) weiter: „Die Ich-bin-Worte sind eminente Selbst-Identifikationen Jesu, die seine Gottessohnschaft voraussetzen und seine absolute Heilsbedeutung zur Sprache bringen. [...] Im Gegensatz zu den Gleichnissen Jesu, die mit einer Fülle farbiger Bilder aus der Alltagswelt arbeiten, konzentriert sich die Metaphorik des Johannesevangeliums und speziell der Ich-bin-Worte auf ganz wenige, aber zentrale Symbole wie ‚Brot‘, ‚Licht‘, ‚Tür‘, ‚Hirt‘, ‚Weg‘, ‚Weinstock‘ und Urworte wie ‚Leben‘ und ‚Wahrheit‘. Diese Symbole sind als Archetypen tief in der Religionsgeschichte verwurzelt, haben aber allesamt auch starke Anklänge in der alttestamentlichen Theologie. Die Archetypik macht die Ich-bin-Worte zu Brücken zwischen Religionsgeschichte und Biblischer Theologie[...].“

Ergänzend kann gesagt werden, dass sich Jesus durch die Ich-bin-Aussprüche einmal als der bevollmächtigte und einzige Gesandte Gottes offenbarte, wie im Altertum ein Gesandter seine Mission mit den Worten einleitete: „Ich bin gekommen ... ich bin der und der.“ Dann folgte die zu überbringende Botschaft. So stand auch hinter der Botschaft Jesu der Wille seines Vaters. Zum anderen stellte sich Jesus mit diesen Worten als Heiland und Retter vor, wie sich Gott dem Mose vor dem Auszug aus Ägypten durch die Offenbarungsformel (vgl. 2Mo 3,14 und die obigen Ausführungen) vorstellte. Beides zusammenfassend sind die Ich-bin-Worte Ausdruck des hoheitsvoll-göttlichen Anspruchs Jesu, Gesandter seines Vaters und Gottes Sohn zu sein.

Ringleben (vgl. 2008, 149) stellt eine Verbindung her zu den Worten „Ich aber sage euch“, die Jesus als Ausdruck seiner Vollmacht wiederholt gebraucht [vgl. auch Mk 5,41 und Lk 7,14: ich sage dir, EK] und mit denen er zugleich sagt, wer er ist. Hierin ist notwendig das oben thematisierte „Ich bin“ eingeschlossen (Ringleben 2008, 149, FN 76): „Das hat Joh in den sog. ‚Ich bin‘-Worten in grundsätzlicher Weise theologisch zum Ausdruck gebracht; cf. z.B. 6,35; 8,12; 9,5; 10,7.12 [wohl 11, EK]; 11,25; 14,6.“

„Dieses ‚Ich‘-Sagen“, so Ringleben (2008, 149), „ist das Ich-Sagen dessen, der weiß, dass er ‚der Sohn‘ ist, und insofern ist dies redende ‚Ich‘ nicht nur sein Ich; ‚mit‘ ihm spricht Gottes Ich (Mk 1,11). Das aber bedeutet: ‚Ich sage euch‘ heißt zugleich immer: ich höre von Gott meinem Vater, was ich sage. In dem ‚ich aber sage euch‘ bestimmt Gott selber sich neu als sprechendes Ich – am Orte Jesu.“

„Im griechischen Judentum ist“ laut Söding (o.J., 1) „aus der alttestamentlichen Offenbarungsformel abgeleitet worden, dass Gott allein alles Sein gebührt, dass nur er im vollen Sinn des Wortes ‚Ich‘ sagen kann (Philo von Alexandrien).“

Unter Zugrundelegung des „Ich“ verknüpft Schwarzwäller Altes und Neues Testament, wenn er von Gott spricht (Schwarzwäller 1976, 294), „der im emphatischen Sinne ‚Ich‘ sagt und tatsächlich sagen kann: ‚*ICH* bin Jahwe, dein Gott ...‘, ‚*ICH* habe dich erlöst ...‘ usw. Eben dieses alles entscheidende *ICH* begegnet im Neuen Testament wieder: ‚*ICH* aber sage euch‘, ‚*ICH* bin der Weg und die Wahrheit und das Leben ...‘, ‚*ICH* bin gekommen ...‘ etc. Demgemäß ist um Gottes willen im Neuen Testament alles bezogen auf den, der in so herausragender Weise *ICH* zu sagen die Kompetenz hat, die Kompetenz hat heraus aus der Wort-Tat-Einheit in einem bis zum bitteren Ende gehenden Leben, hinter dessen Ende ein so rätselvoller Triumph erfahren wird.“

### 3.3.2.3 Ich bin *die* Wahrheit (Die Namen/Titel Jesu)

Und in keinem andern ist das Heil,  
auch ist kein anderer Name unter dem  
Himmel den Menschen gegeben,  
durch den wir sollen selig werden.

Apg 4,12<sup>84</sup>

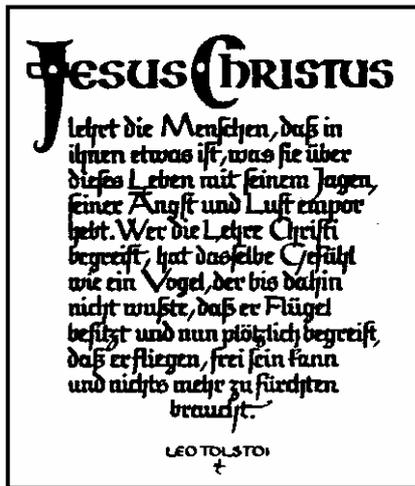


Abb. 50  
Beispiel für die Quasi-  
Verschmelzung von Namen  
(Jesus) und Hoheitstitel (Christus)  
zum Eigennamen  
Quelle: Osterwald 1979, 29.

Von dem in Apg 4,12 bezeichneten Namen wird an anderer Stelle ausgesagt (Phil 2,9-11): „Darum hat ihn auch Gott erhöht und hat ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist, daß in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und alle Zungen bekennen sollen, daß Jesus Christus der Herr ist, zur Ehre Gottes, des Vaters.“ Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Besprechung des „Christusliedes“ in dieser Arbeit.

Im antiken Verständnis ist der Name nicht etwas Beliebigen, er stellt vielmehr einen Hinweis auf das Wesen dar, wobei Name und Benanntes in einem ontischen Verhältnis stehen. So wird im Alten Testament der Name Gottes gepriesen, aber auch gefürchtet, denn er ist Zeichen göttlicher Gegenwart. Von Jesus heißt es in Hebr 1,4: „und ist so viel höher geworden als die Engel, wie der Name, den er ererbt hat, höher ist als ihr Name.“

Hans-Joachim Kraus (1983, 147) führt in diesem Zusammenhang aus: „Das Dasein Gottes steht fortan unter diesem ganz bestimmten Namen, der ihn kennzeichnet und ihn von allem anderen, was ist und sein mag, unterscheidet. Und wiederum beruht alle wirkliche Bekanntschaft mit ihm und also jede tatsächliche Erkenntnis Gottes darauf, daß Jesus sich bekanntmacht [vgl. hierzu auch die Ausführungen im Abschnitt „Ich bin die Wahrheit (Ich-bin-Worte Jesu)“ in dieser Arbeit, EK]. Das urchristliche Bekenntnis ‚Kyrios Jesus‘ (1.Kor. 12,3) zeigt das Geheimnis der Namensidentität von Jahwe und Jesus an.<sup>85</sup> Jesus ist der Name gegeben, der über alle Namen ist (Phil. 2,9). Vor ihm erfüllt sich die universale Proskynese, die nach Jes. 45,23 – Jahwe gilt (Phil. 2,10f.).<sup>86</sup>“ In einer an dieser Stelle angebrachten Fußnote 7 erläutert der Autor auf Seite 148: „M.E. zeigt die Übertragung der universalen Proskynese vor Jahwe (Jes. 45,23) auf Jesus am deutlichsten an, daß der ‚Name über alle Namen‘ (Phil. 2,9) der Jahwe-Name ist. Von hier aus wäre dann auch die Namensidentifikation von Jesus und Jahwe bei *Luther* zu verstehen: ‚Fragst du, wer er ist? Er heißt Jesus Christ, der Herr Zebaoth!‘“

<sup>84</sup> Im Original bis auf das erste Wort kursiv.

<sup>85</sup> [Hierzu Fußnote 6 des Autors auf Seite 148: „Bestritten u.a. von H. Conzelmann, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments (1967) 102f.“, EK]

<sup>86</sup> [Jes 45,23 f.: „[...] Mir sollen sich alle Knie beugen und alle Zungen schwören und sagen: Im HERRN habe ich Gerechtigkeit und Stärke. [...]“ – Phil 2,10 f.: „daß in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und alle Zungen bekennen sollen, daß Jesus Christus der Herr ist, zur Ehre Gottes, des Vaters.“, EK]

In diesen Zusammenhang gehört auch, dass Gott sich als das A und das O vorstellt (Offb 1,8): „*Ich bin das A und das O, spricht Gott der Herr, der da ist und der da war und der da kommt, der Allmächtige.*“ Ferner heißt es in Offb 21,6, ebenfalls auf Gott bezogen: „[...] Ich bin das A und das O, der Anfang und das Ende. [...]“

Fast gleichen Inhalts sind die Worte in Offb 22,13, die sich diesmal aber auf Jesus beziehen: „*Ich bin das A und das O, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende.*“ Das wird verständlich, wenn man davon ausgeht, dass Gott in Christus wirkt und Christus als Sohn Gottes Teil der Gottheit ist, sodass auf ihn die gleiche Bezeichnung zutrifft wie auf Gott.

Diese Aussage wird im Alten Testament an verschiedenen Stellen vorbereitet, so in Jes 48,12.13: „Höre mir zu, Jakob, und du, Israel, den ich berufen habe: Ich bin's, ich bin der Erste und auch der Letzte. Meine Hand hat die Erde gegründet, und meine Rechte hat den Himmel ausgespannt. Ich rufe, und alles steht da.“ Denkt man dabei an das „Und Gott sprach“ (vgl. 1Mo 1,3) und beachtet die Gleichstellung von Gott und Jesus, so wird hier (lediglich in einem anderen sprachlichen Gewande) die Mitwirkung Jesu bei der Schöpfung thematisiert.

In Bezug auf zentrale Aussagen dieser Arbeit ist die Feststellung interessant, dass man im nachbiblischen Judentum eine dem A und O ähnliche, aber vom hebräischen Alphabet herrührende Abkürzung zur Ehre Gottes bevorzugte: Man nahm den ersten Buchstaben, das Aleph („A“), den mittleren, das Mem („M“), und den letzten, das Taw („T“), und gelangte so zu dem Wort „Ämät“, was mit Wahrheit übersetzt wird und eine zutreffende Beschreibung des Wesens Gottes darstellt (vgl. hierzu die Ausführungen zum biblischen und besonders zum hebräischen Wahrheitsbegriff in der vorliegenden Arbeit).

Bezüglich der sich auf Jesus beziehenden Hoheitstitel, die die Bibelexegese als Hinweise auf die Göttlichkeit Jesu deutet, seien Bezeichnungen wie Messias/Christus, Sohn Davids, Menschensohn, Sohn Gottes, Herr, König, Heiland/Retter/Erlöser erwähnt und kurz beleuchtet. „Während es für Davidsson etwa 20, für Gottessohn (Sohn) 75, für Menschensohn 80 neutestamentliche Belege gibt, wird Herr (Kyrios) etwa 350mal und Christus gar rund 500mal für Jesus gebraucht.“ (Küng 2012, 264)

„So entstand“ gemäß Küng (2012, 264) „aufgrund des implizit (einschlussweise) christologischen Redens, Handelns und Leidens Jesu selbst die explizite (ausdrückliche) neutestamentliche ‚Christologie‘.“ Da es sich bei dieser Arbeit nicht um eine theologische Darlegung handelt, stützen sich die Ausführungen (nicht nur, aber zum großen Teil) auf die impliziten und expliziten Erläuterungen der Stuttgarter Erklärungsbibel, thematisieren also nicht die z.T. kontrovers geführte Debatte um die jesuanischen Würdetitel aus historischer Perspektive.

Zwei Stellen finden sich im Neuen Testament, in denen von Jesus als von dem *Messias* im Sinne jüdischer Erwartung gesprochen wird. In Joh 1,41 wird gleich die deutsche Übersetzung mitgeliefert: „Der [Andreas, EK] findet zuerst seinen Bruder Simon und spricht zu ihm: Wir haben den Messias gefunden, das heißt übersetzt: der Gesalbte.“ Die zweite Passage verweist zugleich auf die aus dem Griechischen abgeleitete Entsprechung von Messias (Joh 4,25): „Spricht die Frau zu ihm: Ich weiß, daß der Messias kommt, der da Christus heißt. Wenn dieser kommt, wird er uns alles verkündigen.“ Zu der Entgegnung Jesu „Ich bin's, der mit dir redet“ vgl. die Ausführungen im Abschnitt „*Ich bin die Wahrheit* (Ich-bin-Worte Jesu)“ in dieser Arbeit.

Der Hinweis in Joh 4,25 „der da Christus heißt“ führt uns zu einem Titel, der dem Christentum seinen Namen gab (Apg 11,26): „[...] In Antiochia wurden die Jünger zuerst Christen genannt.“<sup>87</sup> Die Bezeichnung „*Christus*“ findet sich im Neuen Testament in zwei Ausprägungen. Zunächst wird sie im Sinne eines Hoheitstitels (Messias, Gesalbter) gebraucht und in dieser Verwendung manchmal mit einem Artikel versehen, so etwa in Mt 2,2: „und er [König Herodes, EK] ließ zusammenkommen alle Hohenpriester und Schriftgelehrten des Volkes und erforschte von ihnen, wo der Christus geboren werden sollte.“

Sodann begegnet uns die Bezeichnung „Christus“ ähnlich wie ein Eigenname und oft zusammen mit dem Namen „Jesus“, wie in Röm 3,22: „Ich [Paulus, EK] rede aber von der Gerechtigkeit vor Gott, die da kommt durch den Glauben an Jesus Christus zu allen, die glauben. [...]“ So stellt die Quasi-Verschmelzung von „Jesus“ und „Christus“ zum Eigennamen (vgl. hierzu Abb. 50 sowie den Abschnitt „Die Menschwerdung Christi“ in dieser Arbeit) zugleich ein christliches Glaubensbekenntnis dar.

Zu diesem Punkt führt Paul Tillich in Band II seiner Systematischen Theologie aus (Tillich 1987, II, 107 f.): „Die erste Aufgabe, die die Christologie zu leisten hat, ist die Deutung des Namens ‚Jesus Christus‘ im Lichte des Berichtes von Caesarea Philippi. Es muß deutlich gemacht werden, daß Jesus Christus nicht ein Eigenname ist, der aus einem ersten und einem zweiten Namen besteht. Er ist vielmehr die Verbindung von einem Eigennamen – dem Namen eines bestimmten Menschen, der in den Jahren 1-30 in Nazareth lebte – mit dem Titel ‚der Christus‘ [...]. ‚Der Christus‘ – hebräisch der Messias – ist der von Gott ‚Gesalbte‘, der dazu bestimmt ist, die Herrschaft Gottes in Israel und in der Welt aufzurichten. Darum muß der Name ‚Jesus Christus‘ verstanden werden als ‚Jesus, der der Christus genannt wird‘ oder ‚Jesus, der der Christus ist‘ oder ‚Jesus als der Christus‘ oder ‚Jesus der Christus‘. Aus dem jeweiligen Zusammenhang ergibt sich, welche dieser interpretierenden Bezeichnungen anzuwenden ist. Aber eine von ihnen sollte immer angewandt werden, um den ursprünglichen Sinn des Namens ‚Jesus Christus‘ lebendig zu erhalten – nicht nur im theologischen Denken, sondern auch in der kirchlichen Praxis. [...] ‚Jesus Christus‘ bedeutet, ursprünglich und bleibend: ‚Jesus, der der Christus ist‘.“

Hans Küng (2012, 22) schreibt: „Das Besondere, das Ureigenste des Christentums ist es, diesen Jesus als letztlich entscheidend, ausschlaggebend, maßgebend für des Menschen Beziehungen zu Gott, zum Mitmenschen, zur Gesellschaft zu betrachten: in abgekürzter biblischer Formel als ‚Jesus Christus‘.“

Was die Bezeichnung Messias anbetrifft, so verbinden sich im Frühjudentum mit dem Namen David häufig Hoffnungen auf das Erscheinen eines Messias und mit diesem die Erwartung auf Wiederherstellung des Königtums in Israel, wobei der Name David symbolhaft für Macht und Beständigkeit des Reiches Israel steht. Mt 1,1 erwähnt die Bezeichnungen „Jesus Christus“ und „*Sohn Davids*“ unmittelbar hintereinander: „Dies ist das Buch von der Geschichte Jesu Christi, des Sohnes Davids [...]“

Generell ist im Neuen Testament Sohn Davids ein geläufiger Name für Jesus, der sich in der Apokalypse mit den Worten vorstellt (Offb 22,16): „Ich, Jesus, habe meinen Engel gesandt, euch dies zu bezeugen für die Gemeinden. Ich bin die Wurzel und das Geschlecht Davids, der

<sup>87</sup> Küng (2012, 17) fragt: „Ob man sich überhaupt noch erinnert, dass das nach der Apostelgeschichte in Antiochien aufgekommene Wort, als es zuerst in welthistorischem Zusammenhang gebraucht wurde, eher ein Schimpfname als ein Ehrenname war?“ Er erwähnt (vgl. 2012, 17 f.) den römischen Gouverneur in Bithynien, *Gajus Plinius II.*, dessen Freund *Cornelius Tacitus*, den Biographen des Kaisers Claudius, *Sueton*, und den jüdischen Geschichtsschreiber *Flavius Josephus* mit sich auf Christus/die Christen beziehenden Bemerkungen.

helle Morgenstern.“ Hier ist neben dem Hinweis auf das Geschlecht Davids die Bezeichnung als Morgenstern von Bedeutung, der in der alten Welt als Zeichen der Herrschaft galt (vgl. Kommentar in der Stuttgarter Erklärungsbibel im Anschluss an Offb 22,17 auszugsweise).

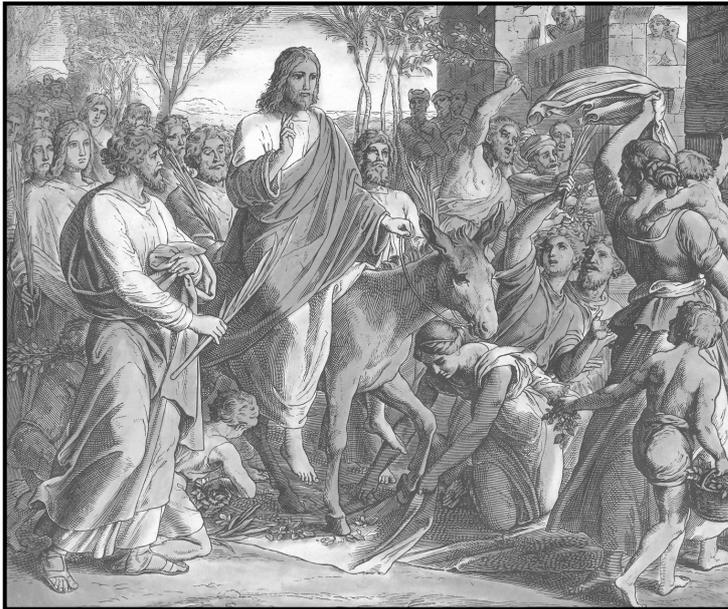


Abb. 51  
Jesu Einzug in Jerusalem: Hosanna dem Sohn Davids!  
Quelle: von Carolsfeld o.J., 287.

Besonders am Palmsonntag erinnert man sich an den im Evangelium nach Matthäus überlieferten Ruf der Menge beim Einzug Jesu in Jerusalem (Mt 21,8 f.): „Aber eine sehr große Menge breitete ihre Kleider auf den Weg; andere hieben Zweige von den Bäumen und streuten sie auf den Weg. Die Menge aber, die ihm voranging und nachfolgte, schrie: *Hosianna dem Sohn Davids! Gelobt sei, der da kommt in dem Namen des Herrn! Hosanna in der Höhe!*“ Jesu Einzug auf einem Esel (vgl. Abb. 51) kommentiert Küng (2012, 63) so: „Nicht das weiße Pferd des Siegers, nicht das Symboltier der Herrschenden reitet er, sondern das Reittier der Armen und Machtlosen.“

Das „Ausbreiten der Kleider hat“ nach Ratzinger (2011, 20 f.)

„Tradition im Königtum Israels (vgl. 2 Kön 9,13). Die Pilger, die mit Jesus nach Jerusalem gekommen sind, lassen sich von der Begeisterung der Jünger anstecken; sie breiten nun ihre Kleider auf der Straße aus, auf der Jesus einzieht. Sie reißen Zweige von den Bäumen und rufen Worte des Psalms 118, Gebetsworte der Pilgerliturgie Israels, die in ihrem Mund zu einer messianischen Proklamation werden: ‚Hosanna! Gesegnet sei er, der kommt im Namen des Herrn! Gesegnet sei das Reich unseres Vaters David, das nun kommt. Hosanna in der Höhe!‘ (Mk 11,9f; vgl. Ps 118,25f).“

Zum Hosanna-Ruf, der sich von einem ursprünglichen Bitt- immer mehr zu einem Jubelruf gewandelt hatte, bemerkt Benedikt XVI. (Ratzinger 2011, 21): „Wohl schon zur Zeit Jesu hatte das Wort auch messianische Bedeutung angenommen. So können wir im Hosanna-Ruf einen Ausdruck der vielschichtigen Empfindungen der mit Jesus gekommenen Pilger und seiner Jünger erkennen: Freudiger Lobpreis an Gott im Augenblick dieses Einzugs; Hoffnung, dass die Stunde des Messias angebrochen sei und zugleich Bitte darum, dass das Königtum Davids und in ihm das Königtum Gottes über Israel neu sich ereigne.“

Matthäus berichtet (Mt 21,10 f.): „Und als er in Jerusalem einzog, erregte sich die ganze Stadt und fragte: Wer ist der? Die Menge aber sprach: Das ist Jesus, der Prophet aus Nazareth in Galiläa.“ Hierzu Ratzinger (2011, 23): „Von dem Propheten aus Nazareth hatte man irgendwie gehört, aber er schien Jerusalem nichts anzugehen, man kannte ihn nicht. Die Menge, die Jesus am Stadtrand huldigte, ist nicht dieselbe Menge, die seine Kreuzigung forderte. In dieser doppelten Nachricht vom Nichterkennen Jesu, das Gleichgültigkeit und

Erschrecken zugleich ist, deutet sich schon etwas von der Tragödie der Stadt an, die Jesus mehrmals, am schärfsten in seiner eschatologischen Rede, angekündigt hat.“

Paulus stellt in seinem Brief an die urchristliche Gemeinde zu Rom einen Aspekt der Davidssohnschaft heraus, der das wahre Menschsein Jesu betont. Bezogen auf Jesus schreibt er (Röm 1,3): „[...] der geboren ist aus dem Geschlecht Davids nach dem Fleisch“ und bezieht damit Stellung gegen all jene Auffassungen, die das wahrhaftige Menschsein Jesu leugnen.

Ringleben (2008, 328 f.) führt hierzu Folgendes aus: „Der eine Überlieferungsstrang betont den genealogischen Zusammenhang: Jesus gehört zur Nachkommenschaft Davids [...]. Mit dieser Annahme wird die alte jüdische Messianologie, dergemäß der König der Heilszeit ein Nachkomme Davids sein wird [...], für die menschliche Abkunft Jesu in Anspruch genommen [...].“

Neben der Bezeichnung Sohn Davids findet sich im Neuen Testament oft der Name *Menschensohn* für Jesus (vgl. Abb. 52). Hierzu des Näheren Ratzinger (2007, 371): „Menschensohn – dieses geheimnisvolle Wort ist der Titel, den Jesus am häufigsten gebraucht, wenn er von sich selbst redet. Allein im Markus-Evangelium kommt das Wort Menschensohn 14-mal im Munde Jesu vor. Ja, im ganzen Neuen Testament ist das Wort ‚Menschensohn‘ nur im Munde Jesu zu finden, mit der einen Ausnahme der Vision des sterbenden Stephanus, dem die Schau des offenen Himmels geschenkt wird: ‚Siehe, ich sehe den Himmel geöffnet und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen‘ (Apg 7,56).“

Ratzinger (vgl. 2007, 371 f.) spricht mit Blick auf die moderne Exegese von einem Friedhof einander widersprechender Hypothesen (Ratzinger 2007, 372): „Man unterscheidet gemeinhin drei Gruppen von Menschensohn-Worten. Die erste Gruppe bestehe aus Worten über den kommenden Menschensohn, in denen Jesus aber sich nicht selbst als diesen Menschensohn bezeichne, sondern diesen Kommenden von sich selber unterscheide. Die zweite Gruppe werde von Worten über das irdische Wirken des Menschensohnes gebildet, die dritte spreche von seinem Leiden und Auferstehen.“ Vgl. dazu im Einzelnen Ratzinger 2007, 372 ff.

Hier soll auf diesen Begriff in dem Sinne eingegangen werden, wie er im Buch Daniel Verwendung findet, d.h. nachdem er sich verselbständigt hat und nicht mehr einen Nachkommen Adams oder die Zugehörigkeit zum Menschengeschlecht meint, sondern ein himmlisches Wesen bezeichnet.

Im Vergleich zur Bezeichnung Davidssohn, die als Hinweis auf das Menschsein Jesu gedeutet wird, soll der Name Menschensohn Jesus als wahren Gott beschreiben, dessen Macht ewig ist und nicht vergeht und dessen Reich kein Ende hat, wie es im Buch Daniel (vgl. Dan 7,14) dargelegt wird.

Nach Ringleben (2008, 325 f.) „hat der Ausdruck ‚Menschensohn‘ im Munde Jesu einen qualifizierten Sinn für sein Selbstverständnis. [...] [I]m Zusammenhang mit Jesus bedeutet der Begriff nicht (wie auch im Aramäischen; cf. Dan 7,13f) einfach ‚Mensch‘, sondern etwas Spezifisches, mit ihm wesentlich Verbundenes.“

Des Weiteren betont der Autor (Ringleben 2008, 326): „Aus Jesu Menschenleben, als *Weg* begriffen, erklärt sich auch der eigentümliche Sinn, den das Wort ‚Menschensohn‘ in seinem Reden von sich *als* diesem annimmt. [...] Damit ist auf den eigentlichen Sachverhalt hingedeutet, der in seinem strukturellen Sinn systematisch zu begreifen ist: Jesus hat sich

selber mit ‚dem Menschensohn‘ (indirekt) identifiziert, und er hat sich zugleich davon unterschieden. Die Vermutung ist mehr als wahrscheinlich, dass dies auffällige Selbstverständnis sachlich mit seinem besonderen Verständnis von Gott als seinem himmlischen Vater und dessen Weg mit ihm engstens zusammenhängt.“



Abb. 52  
Der Menschensohn  
Quelle: Flusser 1968, 99.

Zusammenfassend lässt sich feststellen: Die Titel *Davidsson* und *Menschensohn* sollen die *Doppelnatur Christi als wahrer Mensch und wahrer Gott* zum Ausdruck bringen, wie sie in den Evangelien bezeugt wird und Grundbestandteil christlicher Lehre ist.

„Die Christologie der neutestamentlichen Schriftsteller, auch der Evangelisten selbst, baut“ nach Ratzinger (2007, 371) „nicht auf dem Titel *Menschensohn* auf, sondern auf den schon im Leben Jesu anfanghaft gebräuchlichen Titeln *Messias (Christus)*, *Kyrios (Herr)*, *Sohn Gottes*. Die Menschensohn-Prädikation ist das Typische für Jesu eigene Worte; ihr Inhalt wird in der apostolischen Verkündigung auf die anderen Titel übertragen, der Titel selbst nicht übernommen.“

Neben den Namen *Davidsson* bzw. *Sohn Davids*, *Menschensohn* oder *des Menschen Sohn* findet sich, wie angedeutet, für Jesus der Hoheitstitel *Gottessohn* bzw. *Sohn Gottes*. So beginnt das zeitlich erste der vier Evangelien des Neuen Testaments mit den Worten (Mk 1,1): „Dies ist der Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohn Gottes.“

Im Evangelium nach Matthäus (ähnlich auch in den Evangelien nach Markus und Lukas) wird berichtet, dass bei Jesu Taufe eine Stimme vom Himmel zu vernehmen ist, die spricht (Mt 3,17): „[...] *Dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe*.“ Hier bestätigt also Gott als Vater selbst die Sohnschaft, ebenso wie auf dem Berg der Verklärung in Anwesenheit von Petrus, Jakobus und

Johannes sowie von Mose und Elia aus der jenseitigen Welt (Mt 17,5): „[...] *Dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe; den sollt ihr hören!*“

Auch Jesus selbst stellt seine Gottessohnschaft heraus, z.B. dadurch, dass er Gott als „mein Vater“ (aramäisch „abba“) anspricht (vgl. Mk 14,36) und damit eine der Familiensprache entstammende Anrede verwendet, die im Gebet der Juden nicht gebräuchlich war. Der jüdische Autor Joachim Jeremias berichtet in diesem Zusammenhang (zit. nach Ratzinger 2011, 183): „Während es in der jüdischen Gebetsliteratur keinen einzigen Beleg für die Anrede Gottes mit Abba gibt, hat Jesus Gott (mit Ausnahme des Kreuzesrufes Mk 15,34 par.) immer so angeredet.“ Und Jeremias weiter (zit. nach Ratzinger 2011, 183 f.): „Es wäre für jüdisches Empfinden unehrerbietig und darum undenkbar gewesen, Gott mit diesem familiären Wort anzureden. Es war etwas Neues und Unerhörtes, dass Jesus es gewagt hat, diesen Schritt zu vollziehen. Er hat so mit Gott geredet wie das Kind mit seinem Vater ... Das Abba der Gottesanrede Jesu enthüllt das Herzstück seines Gottesverhältnisses.“

Und Küng (2012, 208) ergänzt: „Jesus scheint nach den vorliegenden Zeugnissen Gott stets mit ‚Abba‘ angeredet zu haben. Nur so erklärt sich der nachhaltige Gebrauch dieser ungewöhnlichen aramäischen Gottesanrede selbst in griechisch sprechenden Gemeinden.“

Die Gottessohnschaft Jesu geht auch aus dem Zeugnis seiner Jünger hervor. Nach Matthäus fragt Jesus seine Jünger (Mt 16,15-17): „[...] Wer sagt denn ihr, daß ich sei? Da antwortete Simon Petrus und sprach: *Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn!* Und Jesus antwortete und sprach zu ihm: Selig bist du, Simon, Jonas Sohn; denn Fleisch und Blut haben dir das nicht offenbart, sondern mein Vater im Himmel.“ Anmerkung: In diesem Gespräch Jesu mit seinen Jüngern findet sich eine interessante Verwendung der Bezeichnungen *Menschensohn* und *Gottessohn*: Jesus stellt nämlich zunächst die Frage, was die *Leute* sagen, dass der *Menschensohn* sei? (Vgl. Mt 16,13.) Auf die Frage, was die *Jünger* sagen, antwortet Petrus, dass er *des lebendigen Gottes Sohn* sei. (Vgl. Mt 16,16.)

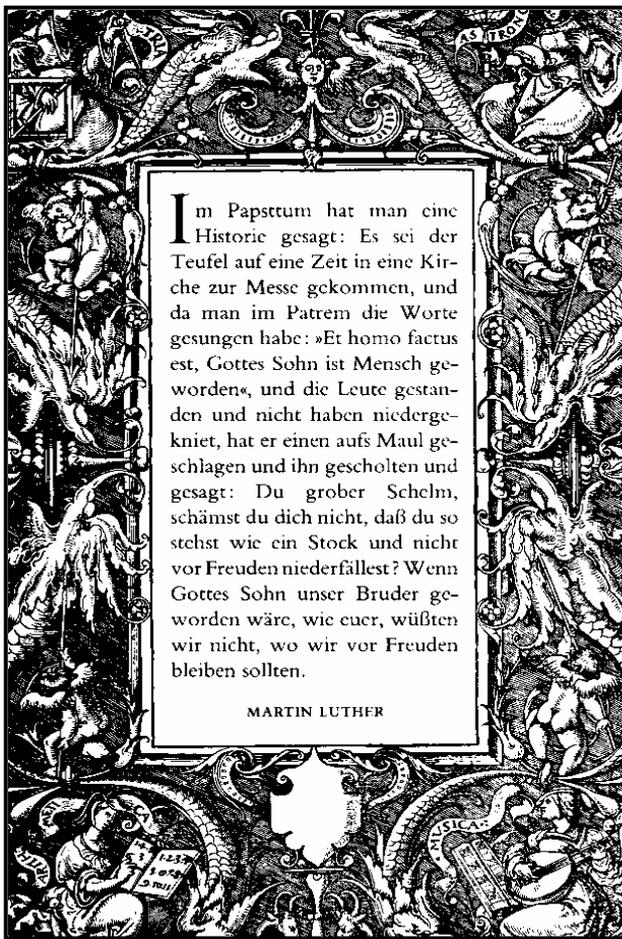


Abb. 53  
Luther zur Menschwerdung des Gottessohnes  
Quelle: Borchers 1978, 12.

In Verbindung mit der Gottessohnschaft ist ein Aspekt besonders hervorzuheben, nämlich die *Ursprungsbeziehung zwischen Vater und Sohn*. Sie wird unter anderem mit Hilfe von einem Wort aus dem 2. Psalm (vgl. Ps 2,7) ausgesagt: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich *gezeugt*. Dahinter steht die Überzeugung, dass Jesus Gott und selbst Mitschöpfer ist. Wenn Jesus, so die weitere Argumentation, vom Vater wie alles andere *geschaffen* wäre, dann wäre er *Geschöpf* und hätte einen Anfang. Gottes Sohn (vgl. Abb. 53) ist dagegen *ewig*, d.h. *ohne Anfang und ohne Ende*, wesensgleich mit dem Vater, *gezeugt* und nicht *geschaffen*.

Nach christlicher Überzeugung gibt es ohne das Bekenntnis zum *Gottessohn Jesus Christus* keine Gemeinschaft mit Gott dem Vater (1Joh 2,23): „Wer den Sohn leugnet, der hat auch den Vater nicht; wer den Sohn bekennt, der hat auch den Vater.“

Ein weiterer Würdetitel für Jesus ist die bereits erwähnte Bezeichnung *Herr*.<sup>88</sup> In der Tat zählt die Überzeugung „Herr (ist) Jesus“ zu den ältesten Glaubensaussagen der Christenheit. Paulus schreibt der urchristlichen Gemeinde in Rom (Röm 10,9): „Denn wenn du mit deinem Munde bekennt, daß Jesus der Herr ist, und in deinem Herzen glaubst, daß ihn Gott von

den Toten auferweckt hat, so wirst du gerettet.“ Im Johannesevangelium wird von dem

<sup>88</sup> Vgl. hierzu auch die einleitenden Bemerkungen in diesem Abschnitt sowie den Teil „Das Christuslied im Philipperbrief“.

Bekenntnis des Thomas berichtet (Joh 20,28): „Thomas antwortete und sprach zu ihm [Jesus, EK]: *Mein Herr und mein Gott!*“ (Vgl. Abb. 54.) Jünger (1975, 357) fasst zusammen: „Herr ist Jesus' lautet das Fundamentalbekenntnis des christlichen Glaubens (1 Kor. 12,3; Röm. 10,9; 14,11; Phil. 2,11).“

Im Alten Testament, und zwar in der ältesten griechischen Übersetzung, der Septuaginta, findet sich der Name „Kyrios“, die griechische Bezeichnung für das deutsche Wort „Herr“, häufig, wobei er sich manchmal auf Menschen, zum überwiegenden Teil allerdings auf den Gott Israels bezieht.



Abb. 54  
Thomas bekennt Jesus mit dem Gottesnamen Kyrios („Herr“).  
Quelle: o.V. 2008, 26.

Dagegen trifft man in der hebräischen Fassung des Alten Testaments relativ selten auf die Bezeichnung „Adonai“, das hebräische Wort für „Herr“. Überwiegend findet sich hier der hebräische Eigenname Gottes „Jahwe“ (JHWH, das so genannte Tetragramm). (Vgl. 2Mo 3,13.14.)

Der göttliche Eigenname „Jahwe“, den die Juden in

späterer Zeit sich auszusprechen scheuten, wurde in der Septuaginta nicht übernommen, vielmehr findet man hier die Bezeichnung „Kyrios“, also „Herr“. Auch in deutschen Bibelübersetzungen Luthers und anderer findet sich anstelle des ursprünglichen Gottesnamens der Titel „Herr“. Manchmal begegnet man in der Lutherübersetzung der Doppelung „Herr HERR, wobei „Herr“ für „Adonai“ und „HERR“ für „Jahwe“ steht.

In diesen Zusammenhang gehört auch der aramäische Gebetsruf „Maranata“, der mit „Unser Herr, komm!“ oder „Unser Herr kommt!“ übersetzt wird. Er wird von Paulus im 1. Brief an die Korinther erwähnt und in der Apokalypse aufgenommen (Offb 22,20): „*Es spricht, der dies bezeugt: Ja, ich komme bald. Amen, ja, komm, Herr Jesus!*“ Hierbei entsprechen die letzten Worte dem im frühchristlichen Gottesdienst gebräuchlichen Ruf „Maranata“.<sup>89</sup>

Die Bezeichnung „Herr“ bezieht sich praktisch auf alle Bereiche christlicher Lehre und Glaubenspraxis. Sie ist im Christentum so selbstverständlich geworden, dass sich vermutlich viele gar nicht der Tragweite dieses Begriffs und der Bedeutung, die er für die urchristlichen Gemeinden gehabt hat, bewusst sind, zumal er in einigen Fällen auch lediglich als respektvolle Anrede für Jesus, den Meister und Lehrer, verwendet wurde. Überwiegend jedoch kommt in der Verwendung des Titels „Herr“ oder „Kyrios“ das Bekenntnis zur Göttlichkeit Jesu zum Ausdruck.

<sup>89</sup> Zum Gebetsruf „Maranata“ vgl. 1Kor 16,22 und Offb 22,20 sowie die diesbezüglichen Kommentare.

Eng verbunden mit dem Namen Herr ist der Titel *König*, dem wir als Bezeichnung Jesu in verschiedenen Zusammenhängen begegnen. Im Neuen Testament wird das Königtum Jesu in unterschiedlicher Weise zur Sprache gebracht. Der Bericht über die *Geburt Jesu* nach Matthäus lässt die Weisen aus dem Morgenland fragen (Mt 2,2): „Wo ist der neugeborene König der Juden? Wir haben seinen Stern gesehen im Morgenland und sind gekommen, ihn anzubeten.“ Nachdem die Weisen das Jesuskind gefunden hatten, „fielen [sie] nieder und beteten es an und taten ihre Schätze auf und schenkten ihm Gold, Weihrauch und Myrrhe“ (aus Mt 2,11).

„Das mit *anbeten* übersetzte Wort [...] bezeichnet eine Huldigung durch völliges Sich-niederwerfen, die [...] nur Gott zusteht, aber ebenso Jesus zuteil wird [...].“<sup>90</sup> Dies ist ein Hinweis auf die Göttlichkeit Jesu, dem eine Ehrbezeugung nach der Art des persischen Hofzeremoniells entgegengebracht wird. Durch die Praktizierung der Proskynese (des Kniefalls), die seit Alexander dem Großen zum festen Bestandteil hellenistischen Herrscherkultes gehört, soll zum Ausdruck gebracht werden, dass der so Geehrte einer übermenschlichen Sphäre entstammt.

Aufschlussreich ist diesbezüglich der Bericht über die Versuchung Jesu, demzufolge Jesus sagt (Mt 4,10): „[...] Weg mit dir, Satan! denn es steht geschrieben [...]: „*Du sollst anbeten den Herrn, deinen Gott, und ihm allein dienen.*“ Matthäus fährt fort (Mt 4,11): „Da verließ ihn der Teufel. Und siehe, da traten Engel zu ihm und dienten ihm.“, vollzogen also etwas an Jesus, wovon dieser zuvor gesagt hatte, dass es allein Gott zukäme: man diene ihm.

Innerhalb der *Leidensgeschichte* finden sich Hinweise auf das Königtum Jesu unter verschiedenen Aspekten. Das Neue Testament berichtet, dass Jesus nach der Verurteilung zum Tode von den Soldaten verspottet wird: Nach Matthäus (Mt 27,28-30) legten sie Jesus „[...] einen Purpurmantel an und flochten eine Dornenkrone und setzten sie ihm aufs Haupt und gaben ihm ein Rohr in seine rechte Hand und beugten die Knie vor ihm und verspotteten ihn und sprachen: Gegrüßet seist du, der Juden König! und spien ihn an und nahmen das Rohr und schlugen damit sein Haupt.“

Trotz Spott und Hohn findet hier ungewollt eine Königskrönung statt: Purpurmantel, Dornenkrone, Rohr als Zepter, Proskynese, spöttische Huldigung unter ausdrücklicher Verwendung des Königstitels verweisen auf eine Krönung in Niedrigkeit und Leiden, die nach christlichem Verständnis die Erfüllung prophetischer Voraussagen, etwa nach Jesaja 53, darstellen (vgl. Abb. 55).

Die Erniedrigung kulminiert in der Kreuzigung Jesu. Nach Johannes 19 fragt Pilatus die Juden (Joh 19,15.16): „[...] Soll ich euren König kreuzigen? Die Hohenpriester antworteten: Wir haben keinen König als den Kaiser. Da überantwortete er ihnen Jesus, daß er gekreuzigt würde.“ Der Evangelist berichtet weiter (Joh 19,19.20): „Pilatus aber schrieb eine Aufschrift und setzte sie auf das Kreuz, und es war geschrieben: Jesus von Nazareth, der König der Juden. [...] Und es war geschrieben in hebräischer, lateinischer und griechischer Sprache.“ Damit waren die jüdischen Hohenpriester nicht einverstanden. Sie wandten sich mit den Worten an Pilatus (Joh 19,21.22): „[...] Schreib nicht: Der König der Juden, sondern, daß er gesagt hat: Ich bin der König der Juden. Pilatus antwortete: Was ich geschrieben habe, das habe ich geschrieben.“

<sup>90</sup> Auszug aus der Erläuterung im Anschluss an Mt 2,12.

Ringleben (2008, 585) führt in diesem Zusammenhang aus: „Messias' und ‚König' waren traditionell verbunden [...]. Pilatus nimmt das verbal auf [...], ohne wirklich daran zu glauben [...]. In dieser Zweideutigkeit, aber mit tiefem theologischen Sinn (cf. Joh 18,36 u. 37) erscheint der Königstitel dann – durch Pilatus veranlasst [...] – als titulus über dem Kreuz [...].“

Bibelexegeten deuten die Tatsache, dass die Kreuzesaufschrift in drei Sprachen abgefasst ist, nämlich in der Volkssprache (Hebräisch, gemeint ist eigentlich Aramäisch), der Amtssprache (Lateinisch) und der Verkehrs- und Handelssprache (Griechisch), als einen Hinweis auf die Universalität des Königtums Jesu und seines Opfers: Jesus Christus herrscht als König vom Kreuz aus und bietet die durch sein stellvertretendes Leiden und Sterben bewirkte Erlösung allen Menschen an.

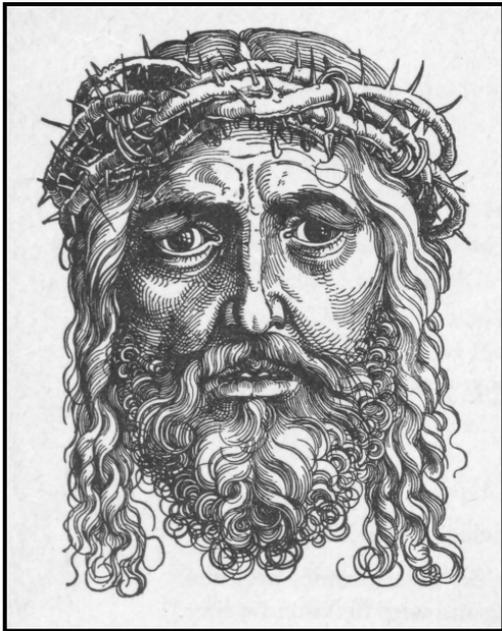


Abb. 55  
Jesus mit der Dornenkrone  
Quelle: Brüggeboes unter Mitarbeit von  
Geiger/Balkenhol 1967, 6.

Mit dem Königtum Jesu verknüpft ist die Vorstellung vom *Reich Gottes*. Nathanael, einer der ersten Jünger Jesu, kommt zu der Aussage (Joh 1,49): „Rabbi, du bist Gottes Sohn, du bist der König von Israel!“ Doch das Königsein Jesu, das wird in allen Evangelien deutlich, findet seinen Ausdruck nicht in äußerer Macht- und Prachtentfaltung: Jesus wird in einem Stall geboren, wächst im Haus eines Zimmermanns auf, hat während seines Wirkens nichts, worauf er sein Haupt betten kann (vgl. Mt 8,20), zieht auf einem Esel in Jerusalem ein, wird von den Soldaten als König „verspottet“ und stirbt als „König“ am Kreuz.

Jesus selbst hat darauf hingewiesen, dass sein Reich nicht von dieser Welt sei (Joh 18,36): „[...] *Mein Reich ist nicht von dieser Welt*. Wäre mein Reich von dieser Welt, meine Diener würden darum kämpfen, daß ich den Juden nicht überantwortet würde; nun aber ist mein Reich nicht von dieser Welt.“

Trotz dieser und anderer Selbstbezeugungen begegnet man immer wieder politisch orientierten Deutungen des Königtums Jesu, so etwa in Apostelgeschichte 17, in der gegenüber den Anhängern Jesu folgende Anklage erhoben wird (Apg 17,6.7): „[...] Diese, die den ganzen Weltkreis erregen, sind jetzt auch hierher [nach Thessalonich, EK] gekommen; die beherbergt Jason. Und diese alle handeln gegen des Kaisers Gebote und sagen, ein anderer sei König, nämlich Jesus.“

Nach Markus spricht Jesus vom herbeigekommenen Reich Gottes (Mk 1,15): „[...] *Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium!*“ Die ersten Christen sahen in Jesus Christus das Gottesreich angebrochen und waren der Überzeugung, dass Jesus gegenwärtig unter ihnen, d.h. in seiner Gemeinde herrsche.

Darüber hinaus weiß die Bibel von einem kommenden Reich Gottes. Bereits in dem wohl bekanntesten christlichen Gebet, dem Vaterunser, impliziert die Bitte „Dein Reich komme“ (vgl. Mt 6,10) die Erwartung eines zukünftigen Gottesreiches.

Auch Hinweise in der Apokalypse, etwa in Offenbarung 11, sind zukunftsgerichtet (Offb 11,15): „[...] es erhoben sich große Stimmen im Himmel, die sprachen: *Es sind die Reiche der Welt unseres Herrn und seines Christus geworden, und er wird regieren von Ewigkeit zu Ewigkeit.*“ Schließlich betont Offenbarung 19 in einer Zukunftsvision des apokalyptischen Sehers die herausgehobene Stellung Jesu und dessen besondere Königswürde als „König aller Könige“ (vgl. Offb 19,16).

Vor einigen Jahrzehnten wurde das Christkönigsfest, das am letzten Sonntag des Kirchenjahres begangen wird, in den christlichen Festtagskalender eingeführt (König 2011, 1), „um in einer Zeit großer Unsicherheit nach dem ersten Weltkrieg Christus als den wahren König des Himmels und der Erde herauszustellen. Damit sollte ein starker Kontrast zu all den wechselnden Herrschaften dieser Welt geschaffen werden. Vor allem war daran gedacht, gegen die Diktaturen in der Sowjetunion, die sich mehr und mehr Menschen verachtend gaben und die Religion blutig verfolgten, ein Gegengewicht zu setzen. Auch dem Faschismus, der damals in Italien mit Mussolini bereits an die Macht gelangt war und in Deutschland immer stärker wurde, sollte durch das Königtum Christi ein Gegenbild gerechter Herrschaft entgegengesetzt [werden].“

*Aus der vierten Ecloge*

Nun ist gekommen die letzte Zeit nach dem Spruch der Sibylle;  
Neu entspringt jetzt frischer Geschlechter erhabene Ordnung.  
Schon kehrt wieder die Jungfrau, Saturn hat wieder die Herrschaft,

Schon steigt neu ein Erbe herab aus himmlischen Höhen.  
Sei nur dem nahenden Knaben, mit dem die eisernen Menschen  
Enden, und allen Welten ein goldenes Alter erblühet –  
Gnädig sei ihm, du Helferin, Reine! schon herrscht dein Apollo!

Jener empfängt das Leben der Gottheit, schauet die Götter  
An und Heroen vereint, wird selber von ihnen geschauet.  
Friedlichen Erdkreis regiert er mit Kraft, vom Vater ererbet.

Abb. 56

Vergil: Aus der vierten Ecloge

Quelle: In Anlehnung an Buck/Böhler 1980, 56.

Ein weiterer Würdetitel für Jesus ist *Heiland*. Für Tillich (vgl. dazu auch die Ausführungen im Teil „Theologie und Tiefenpsychologie am Beispiel der Anthropologie Paul Tillichs“ in dieser Arbeit) ist laut Zahrnt (1989, 19) *Heilung* „das Wort, das die wichtigste Seite der christlichen Erlösungsbotschaft für unsere Zeit ausdrückt, und ‚Heiland‘ für ihn daher der zeitgemäßeste Titel für Jesus Christus. Tillich versteht sich selbst in seiner theologischen und philosophischen Arbeit als ein ‚Therapeut‘.“

Die Namen *Heiland*, *Erlöser* oder *Retter* sind die deutsche Übersetzung des griechischen

Wortes *Soter*, eine Bezeichnung, die bei den Griechen seit dem 5. vorchristlichen Jahrhundert sowohl für die als Retter vor Gefahren geltenden Götter als auch für solche Menschen Verwendung findet, die sich als Wohltäter und Förderer der Kultur, aber auch als Feldherren und Herrscher einen Namen gemacht haben. *Soter* wird in hellenistischer Zeit häufig als Bezeichnung für die Könige benutzt und stellt bei den Ptolemäern und Seleukiden einen Bestandteil des Könignamens dar. Unter römischer Herrschaft erscheint der Name *Erlöser* oder *Heiland* als Titel römischer Statthalter.

Schließlich verbindet sich mit der Bezeichnung *Soter* im Hellenismus die Erwartung eines Weltenherrschers und der Herbeiführung eines Zeitalters des Friedens. Vergil spricht im vierten seiner Hirtengedichte (Eklogen, entstanden zwischen 42 und 39 vor unserer Zeitrechnung) in Verbindung mit dem „goldenen Zeitalter“ von der Geburt eines göttlichen

Kindes (vgl. Abb. 56), eine Voraussage, die man auf den römischen Kaiser Augustus bezieht, dessen Regierungszeit von vielen als ein goldenes Zeitalter betrachtet wird. Der Gedanke an einen Weltherrscher kommt auch darin zum Ausdruck, dass der im 2. Jahrhundert n.Chr. lebende römische Kaiser Hadrian als „soter tou kosmou“ (Weltheiland) bezeichnet wird.

Die Ankündigung des römischen Dichters Vergil, den Tertullian eine „anima naturaliter Christiana“ (eine von Natur aus christliche Seele) nennt, wird in der frühen Christenheit und noch bei Dante als Hinweis auf die Geburt Christi gedeutet.<sup>91</sup>

Bereits im Namen „Jesus“ (vgl. Abb. 57) kommt der Aspekt der Errettung zum Ausdruck (Mt 1,21): „Und sie [Maria, EK] wird einen Sohn gebären, dem sollst du [Josef, EK] den Namen Jesus geben, denn *er wird sein Volk retten von ihren Sünden.*“ Der Name Jesus bedeutet (vgl. Burgstahler/Kahn 1974, 107) *Heilbringer, Heiland, Retter, Erlöser*. Das biblische Namen-Lexikon nach Meister (1991, 186) führt im Zusammenhang mit der Bedeutung des Namens Jesus Folgendes aus: „Vgl. das Wortspiel: ‚ . . . Denn Er wird sein Volk **erretten** von ihren Sünden‘ (Matth. 1, 21); ‚Und es ist in keinem andern das Heil, denn auch kein anderer Name ist unter dem Himmel, der unter den Menschen gegeben ist, in welchem wir **errettet** werden müssen‘ (Apostelg. 4, 12). Die Verhöhnungen am Kreuze: ‚**Rette** dich selbst!‘ ‚Andere hat Er **gerettet**, sich selbst vermag Er nicht zu **retten**‘ (Matth. 27, 40. 41; Mark. 15, 30. 32); ‚Andere hat Er **gerettet**; Er **rette** sich selbst!‘; ‚**Rette** dich selbst und uns!‘ (Luk. 23, 35. 39) erinnern an die Bedeutung des Namens Jesu.“

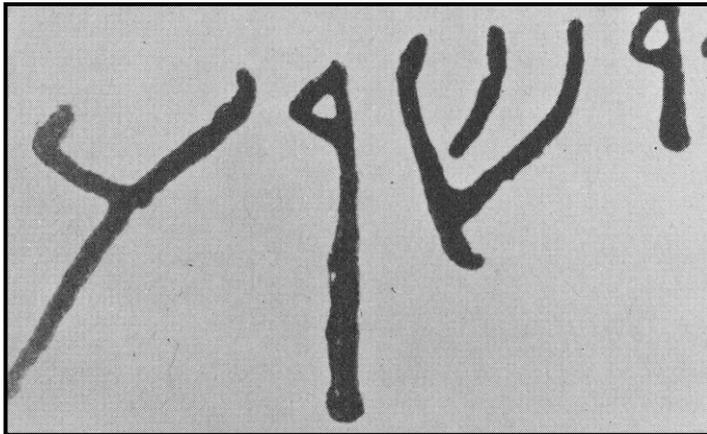


Abb. 57  
Der Name Jesus in hebräischer Schrift  
Quelle: Flusser 1968, 7.

Im 2. Kapitel des Lukasevangeliums finden sich auf engstem Raum mehrere Titel für Jesus, die Auslegern biblischer Schriften zufolge dessen Göttlichkeit zum Ausdruck bringen (Lk 2,11): „*denn euch ist heute der Heiland geboren, welcher ist Christus, der Herr, in der Stadt Davids.*“

Das ausdrückliche Bekenntnis zu Jesus als dem Heiland der Völker bringt Simeon zum Ausdruck (Lk 2,29-32): „*Herr, nun läßt du deinen Diener in Frieden fahren, wie du gesagt hast; denn meine Augen haben deinen Heiland gesehen, den*

*du bereitet hast vor allen Völkern, ein Licht, zu erleuchten die Heiden und zum Preis deines Volkes Israel.*“

Schließlich ist in diesem Zusammenhang ein frühes Erkennungszeichen unter den Christen zu erwähnen, das gleichzeitig ein komprimiertes Glaubensbekenntnis darstellt und in dem *Symbol des Fisches* zum Ausdruck kommt. Dazu erläutert Green (1973, 29): „Das griechische Wort für Fisch ist *ichthus*, und jeder dieser Buchstaben steht für ein Wort: *Iesous Christos Theou Huios Soter*, ‚Jesus Christus, Sohn Gottes, Retter‘. *Jesus*, die historische Person. *Christus*, der langerwartete jüdische Messias, von dem die Propheten geweissagt hatten. *Sohn*

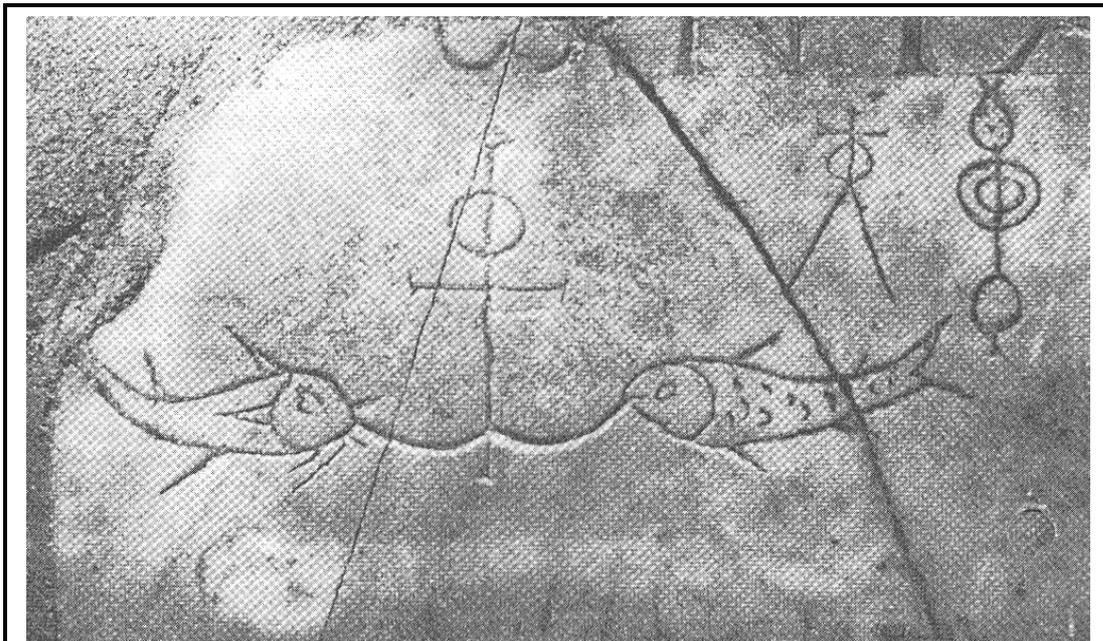
<sup>91</sup> In diesem Kontext und zur hermeneutischen Vorgehensweise vgl. Buck/Böhler 1980, 34 ff. und die dort angegebene Literatur.

*Gottes*, er war nicht nur Mensch, sondern brachte Gott in diese Welt. *Retter*, er errettet die Menschen von Sünde und Tod.“

In einer Katakombe entdeckte man eine Zeichnung (vgl. Abb. 58), in der mit einem Kreuz Fische verbunden waren. Jeder mit dem christlichen Glauben Vertraute erkannte in dem Fischsymbol die besondere Bedeutung, wie sie oben erläutert ist (vgl. Dietrich 1970a, 4).

Möglicherweise ist in der „Darstellung noch ein anderer Bildwert enthalten: Das Kreuz scheint unten erweitert zu einem Angelhaken. Der gekreuzigte und zum Leben erstandene Heilbringer ist zugleich der Menschenfischer. So konnte um das Jahr 350 nach Christus ein um die Menschen besorgter Gemeindeleiter (Cyrill von Jerusalem) schreiben: ‚Jesus nimmt dich an die Angel, Mensch, nicht um dich sterben zu lassen, sondern damit du durch den Tod das Leben erlangst.‘“ (Dietrich 1970a, 4)

Der Fisch als Symbol würde demzufolge unterschiedliche Bedeutungen haben (Dietrich 1970a, 4): „Das eine Mal wäre also mit dem ‚Fisch‘ Christus gemeint, das andere Mal der Christ. Beide Deutungen kommen zusammen in einer dritten, die meint, die ‚kleinen Fische‘ der Christen sollten dem ‚großen Fisch‘ Christus nachgestaltet werden, dem erstgeborenen Sohne Gottes sollten die nachgeborenen Söhne Gottes folgen. ‚Wir werden Fischchen nach unserem Fisch Jesus Christus‘, schrieb ein Mann (Tertullian), der sich in der Bildsprache der frühen Christen auskannte, für den aber diese Bildzeichen die Kraft hatten, über das Sichtbare hinauszudeuten.“



I	(ἠσοῦς)	<i>Jesus</i>
X	(χριστός)	<i>Christus</i>
Θ	(θεοῦ)	<i>Gottes</i>
Υ	(υἱός)	<i>Sohn</i>
Σ	(σωτήρ)	<i>Heilbringer</i>

Der Fisch wurde so zum Wahrzeichen derer, die von Jesus Christus das Heil empfangen und das Heil austeilen an die Welt.  
Das Zeichen des Fisches enthält ein Bekenntnis, das dem Anfang des Markusevangeliums entspricht.

Abb. 58  
Symbol des Fisches als christliches Glaubensbekenntnis  
Quelle: Eigene Darstellung,  
Bild und Text aus: Dietrich 1970a, 4.

### 3.3.2.4 Parallelisierung von „Wahrheit“ und „Wort“

Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dasselbe war im Anfang bei Gott. Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist.

Joh 1,1-3

An dieser Stelle soll noch auf einen anderen Zusammenhang hingewiesen werden, der die nächsten Darlegungen bestimmen wird. Im 17. Kapitel des Johannesevangeliums spricht Jesus (bezogen auf seinen Vater) (Joh 17,17): „[...] *dein Wort ist die Wahrheit.*“

Nun ist Jesus nach christlicher Überzeugung das Fleisch gewordene Wort Gottes und damit auch die Wahrheit. Im ersten Kapitel des Johannesevangeliums lesen wir zu Beginn (Joh 1,1): „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.“ Etwas später folgt im gleichen Kapitel der auf Jesus bezogene Satz (Joh 1,14): „*Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.*“

Hierzu Schlier (1959, 195): „Dort, wo das Johannesevangelium zum erstenmal von der Wahrheit redet, berührt es sogleich den Ort und Grund ihres Wesens. Dieser ist nach 1, 14 das Wort, das ‚Fleisch‘ ward. Sein Glanz ist erfüllt von Wahrheit. Das ‚fleischgewordene‘ Wort ist aber nur eine Form des Wortes, das im Anfang ‚bei Gott‘ und ‚Gott‘ war (1, 1f.). So ist die Wahrheit der Abglanz dieses ursprünglichen Wortes.“

Lüttgert sagt in seinem Buch „Die johanneische Christologie“ (zit. nach Blank 1963, 168, FN 16): „Weil Jesus der Zeuge der Wahrheit ist, so ist er ein König ... Für ihn (sc. Johannes) gibt es ein Reich der Wahrheit nur, weil es einen König der Wahrheit gibt, einen, dem der Besitz der Wahrheit Macht gibt über alle die, die wie er aus der Wahrheit sind ... Die Wahrheit ist er, weil er das Wort Gottes ist. Denn Gottes Wort ist die Wahrheit.“

Senner (2006, 139) verweist in diesem Zusammenhang auf Thomas von Aquin, der „die Frage [stellt], warum es nicht heißt ‚Im Anfang war das Wort Gottes‘, sondern nur ‚Wort‘ gebraucht wird. Er beantwortet sie, indem er ‚Wahrheit‘ und ‚Wort‘ parallelisiert: ‚Wenn es auch viele ‚Wahrheiten‘ durch ‚Teilhabe‘ gibt, so doch nur eine absolute Wahrheit, die durch ihr Wesen Wahrheit ist, nämlich das göttliche Sein selbst, durch welche Wahrheit alle Worte wahr sind. [...] es gibt auch [nur] ein absolutes Wort, durch dessen Teilhabe alle sprechend genannt werden, die ein Wort haben. Das aber ist das göttliche Wort, das durch sich selbst das über alle Worte erhobene Wort ist.‘“

Mit Blick auf die Verwendung des Ausdruckes „Wort Gottes“ heißt es bei Eicher (1977, 521 f.): „Der Ausdruck ‚Wort Gottes‘ bezeichnet dabei in offensichtlicher Schwebelage sowohl das ewige Wort, den *logos asarkos*, und das inkarnierte Wort, den *logos ensarkos*, als auch das verkündigte, geschriebene oder in der Tradition überlieferte Wort Gottes.“

Das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Wort Gottes formulierten die am 24. Mai 1934 zusammengekommenen deutschen Vertreter der lutherischen, reformierten und unierten Bekenntnisgemeinden in der Barmer „Theologischen Erklärung“ folgendermaßen: „Wir bekennen uns angesichts der die Kirche verwüstenden und damit auch die Einheit der deutschen evangelischen Kirche sprengenden Irrtümer der Deutschen Christen und der gegenwärtigen Reichskirchenregierung zu folgenden evangelischen Wahrheiten: *Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.*“<sup>92</sup>

Des Weiteren zitiert Senner (2006, 139 f.) den Aquinaten mit den Worten: „[...] und die Wahrheit ist durch Jesus Christus gemacht worden. [...] [Christus] ist durch sein Wesen die ungeschaffene Wahrheit, die ewig ist und nicht gemacht, sondern vom Vater gezeugt. Durch ihn aber sind alle geschaffenen Wahrheiten, die Teilhabe und Widerschein der ersten Wahrheit sind [...].“

Zur Verknüpfung von „Wahrheit“ und „Wort“ („Logos“) schreibt Söding (2003, 62): „Jesus setzt auf die Wahrheit und das Christentum auf den Logos. Dass es Offenbarung gibt, kann die Vernunft zwar postulieren, aber nicht deduzieren. Johannes [...] denkt von Gott her: Inbegriff der Offenbarung ist der Logos. Indem der Glaube dies glaubt, verweist er auf den Primat der Vernunft; er entlastet die Vernunft von der Selbstüberforderung, die Religion in ihre Grenzen zu weisen, und sichert im Gottsein Gottes die Absolutheit der Wahrheit, von der jeder Vernunftgebrauch ausgehen muss, will er nicht selbstwidersprüchlich sein. Zugleich bewahrt ein Glaube, der Joh 1,1 [Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort., EK] bejaht, die Theologie vor der Versuchung, sich von der Philosophie loszusagen [...].“

Zum Thema „Philosophie im Christentum“ führt Schönborn im Zusammenhang mit Joh 1 Folgendes aus (Schönborn 1987, 342): „Vom Logos Gottes heißt es bei Johannes, er sei ‚das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet‘ (Joh 1,9). Ohne dieses Wort ist die Rolle, die die Philosophie im Christentum spielt, schwer verständlich. Der christliche Glaube geht von einem grundsätzlichen Universalismus aus: dem Glauben an den *einen* Gott, den *einen* Schöpfer, folgt die Überzeugung von der wesentlichen ‚Einheit des Menschengeschlechts‘, von der wesentlichen Gleichheit aller Menschen, der Universalität des menschlichen Geistes, seiner Wahrheitsfähigkeit und der grundsätzlichen Möglichkeit der Gotteserkenntnis. Daher gibt es überall *logoi spermatikoi*, Samen des einen göttlichen Logos [...].“

Nach dieser Auffassung lassen sich allenthalben in der Philosophie Wahrheitskeime finden, und man begegnet Versuchen (Schönborn 1987, 342), „in den verschiedenen [vorchristlichen, EK] Philosophien bereits Elemente einer ‚praeparatio evangelica‘, einer Vorbereitung des Evangeliums zu entdecken. Hinter diesem Bemühen um eine positive Beurteilung der vorchristlichen Philosophien steht nicht ein vordergründiges apologetisches Anliegen, sondern die grundsätzliche Überzeugung, daß die Wahrheit *eine* ist und daß sie überall, zumindest spurenhaf, zu finden ist.“

Anlässlich seines Bayernbesuches im September 2006 stellt Benedikt XVI. folgende Bezüge zwischen christlichem Glauben und griechischem Fragen her und knüpft dabei an den Prolog des Johannesevangeliums an: „Den ersten Vers der Genesis [...] abwandelnd, hat Johannes den Prolog seines Evangeliums mit dem Wort eröffnet: Im Anfang war der Logos. [...] Logos ist Vernunft und Wort zugleich – eine Vernunft, die schöpferisch ist und sich mitteilen kann,

<sup>92</sup> Auszug aus der Barmer „Theologischen Erklärung“, zit. nach Rang unter Mitarbeit von Schließke 1966, 241, dort Hervorhebung durch Sperrung.

aber eben als Vernunft. Johannes hat uns damit das abschließende Wort des biblischen Gottesbegriffs geschenkt, in dem alle die oft mühsamen und verschlungenen Wege des biblischen Glaubens an ihr Ziel kommen und ihre Synthese finden. Im Anfang war der Logos, und der Logos ist Gott, so sagt der Evangelist. Das Zusammentreffen der biblischen Botschaft und des griechischen Denkens war kein Zufall. Die Vision des heiligen Paulus, dem sich die Wege in Asien verschlossen und der nächtens in einem Gesicht einen Mazedonier sah und ihn rufen hörte: Komm herüber und hilf uns (Apg 16, 6-10) – diese Vision darf als Verdichtung des von innen her nötigen Aufeinanderzugehens zwischen biblischem Glauben und griechischem Fragen gedeutet werden.“ (Benedikt XVI. 2006, 2 f.)

Benedikt (2006, 3) fährt fort: „Dabei war dieses Zugehen längst im Gang. Schon der geheimnisvolle Gottesname vom brennenden Dornbusch [vgl. u.a. die Ausführungen über die Ich-bin-Worte Jesu in dieser Arbeit, EK], der diesen Gott aus den Göttern mit den vielen Namen herausnimmt und von ihm einfach das ‚Ich bin‘, das Dasein aussagt, ist eine Bestreitung des Mythos, zu der der sokratische Versuch, den Mythos zu überwinden und zu übersteigen, in einer inneren Analogie steht. Der am Dornbusch begonnene Prozeß kommt im Innern des Alten Testaments zu einer neuen Reife während des Exils, wo nun der landlos und kultlos gewordene Gott Israels sich als den Gott des Himmels und der Erde verkündet und sich mit einer einfachen, das Dornbusch-Wort weiterführenden Formel vorstellt: ‚Ich bin‘. Mit diesem neuen Erkennen Gottes geht eine Art von Aufklärung Hand in Hand, die sich im Spott über die Götter drastisch ausdrückt, die nur Machwerke der Menschen seien (vgl. Ps 115) [in diesem Zusammenhang vgl. auch die Rede des Paulus auf dem Areopag in Athen gemäß Apg 17,22 ff., EK]. So geht der biblische Glaube in der hellenistischen Epoche bei aller Schärfe des Gegensatzes zu den hellenistischen Herrschern, die die Angleichung an die griechische Lebensweise und ihren Götterkult erzwingen wollten, dem Besten des griechischen Denkens von innen her entgegen zu einer gegenseitigen Berührung, wie sie sich dann besonders in der späten Weisheits-Literatur vollzogen hat.“

„Heute“, so Benedikt (2006, 3) weiter, „wissen wir, daß die in Alexandrien entstandene griechische Übersetzung des Alten Testaments – die Septuaginta – mehr als eine bloße [...] Übersetzung des hebräischen Textes, nämlich ein selbständiger Textzeuge und ein eigener wichtiger Schritt der Offenbarungsgeschichte ist, in dem sich diese Begegnung auf eine Weise realisiert hat, die für die Entstehung des Christentums und seine Verbreitung entscheidende Bedeutung gewann.“

Karl Ludwig Schmidt (1982, 219) thematisiert die Frage: „warum hat überhaupt das *Christentum* inmitten von vielen wirkungskräftigen Religionen und Kulturen und popularphilosophischen Systemen *sich durchsetzen* und zwar auf die Dauer allein durchsetzen können?“ und kommt zu folgendem Ergebnis (K. L. Schmidt 1982, 219): „Als Antwort bietet sich dies an: das klassische Griechentum und auch das klassische Römertum mit ihrem starken Wirklichkeitssinn und ihrer hellen Lebensauffassung waren äußerlich und innerlich in der Zeit der Religionswende zusammengebrochen. [...] Als das Christentum in Erscheinung trat, ist jedenfalls die antike Welt gebrochen. Sie wirft sich in ihren verschiedensten Schichten den orientalischen Kulturen in die Arme, weil man nach Erlösung lechzt, wie sie dort angeboten wird. Gebrochen ist diese antike Welt auch darin, daß die Philosophie auf die Lösung der allgemeinen und der besonderen wissenschaftlichen Fragen immer mehr verzichtet und sich mit einer popularphilosophischen Ethik begnügt.“

Noch einmal Söding (2003, 62): „Niemand, der von der Theologie Jesu sich prägen ließe, braucht auch *Gotthold Ephraim Lessing* zu widersprechen, der – die ganze Moderne vorwegnehmend – bekennt, vor die Wahl gestellt, ‚alle Wahrheit‘ oder den ‚immer regen

Trieb nach Wahrheit, obschon mit [dem] Zusatze, mich immer und ewig zu irren', vorzuziehen, ‚mit Demut' das zweite wählte: ‚Vater, gib! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!'<sup>93</sup> Aber er wird den Versuch unternehmen, aufzuzeigen, dass die unablässige Suche nach Wahrheit nicht aus einer metaphysischen Unsicherheit zu resultieren braucht, sondern aus der johanneischen Verheißung, dass es der Geist Jesu ist, der die Glaubenden ‚in die ganze Wahrheit führen wird' (Joh 16,13).“

Den christlichen Universalismus nennt Schönborn als Grund, weshalb die Kirche nie mit der Philosophie brechen werde; er zitiert Justin<sup>94</sup> mit den Worten: „Was auch immer die Denker und Gesetzgeber jemals Treffliches gesagt und gefunden haben, das ist von ihnen nach dem Teilchen des Logos, das ihnen zuteil geworden war, durch Forschen und Anschauen mit Mühe erarbeitet worden. Da sie aber nicht das Ganze des Logos, der Christus ist, erkannten, so sprachen sie oft einander Widersprechendes aus.“

In seiner Abhandlung „Was bedeutet das Wort Christi: ‚Ich bin die Wahrheit'?“ schreibt Hans Urs von Balthasar (1987, 352 f.): „Alle Dinge hatten Momente der Wahrheit in sich (die Kirchenväter nannten sie ‚samenhafte *logoi*', Fragmente der Gesamtwahrheit), Momente, die ihnen wahrhaft zukamen, sofern sie hinbezogen waren auf eine zu ziehende Summe von Wahrheit, die dann auch, nach Gottes Plan, in der Welt- und Menschwerdung des Logos gezogen wurde [...]. Zu diesen Wahrheitsfragmenten gehören die Leben, Schmerzen und Tode aller Einzelwesen [...], gehören alle guten Sitten zwischen Menschen, gehören auch alle religiösen und philosophischen von ihnen ausgedachten Systeme, sofern sie sich bemühen, auf den Zielpunkt der absoluten Wahrheit sich hinzubewegen. Sie haben vielleicht sehr verschiedene Wahrheitsgehalte, die einer Prüfung und Unterscheidung durch die Gesamtwahrheit bedürfen, aber was in ihnen auf diese hinzielt, wird in sie eingeborgen werden. Was wirklich ‚Leben' auf Gott hin in sich hat, was ernsthaft auf dem Weg zu Gott ist, das ist jetzt schon in Dem, der von sich sagt: ‚Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben' (Joh 14,6).“

„Alles menschliche Erkennen ist“ laut Schönborn (1987, 343) „Teilhabe am Logos Gottes. Deshalb kann es nie eine scharfe und trennende Grenze zwischen dem Bemühen der ‚heidnischen' und dem der christlichen Philosophen geben; beide gebrauchen dieselbe Vernunft, die vom einen und selben Logos erleuchtet wird.“

„Die christliche Denktradition wird dies auf verschiedene Weise philosophisch zu artikulieren suchen. Bei Augustinus etwa in der Form der Illuminationslehre, nach der alle Wahrheitserkenntnis durch das Einstrahlen und Einfließen des göttlichen Lichtes in uns geschieht, durch den ‚magister interior', den Logos Christus, der in *jedem* Erkennen der ‚innere Lehrer' ist, bei Christen wie bei Heiden. Bei Thomas von Aquin wird diese Überzeugung reflektiert in seiner Lehre von der Intelligibilität des Seins einerseits, von der Vernunft als Teilhabe an der göttlichen Erkenntnis andererseits.“ (Schönborn 1987, 343)

Pieper (2001, 431) bemerkt zur mittelalterlichen Philosophie, dass diese „eine nicht nur von Mönchen und Klerikern betriebene, sondern auch von der Theologie her thematisch bestimmte ‚christliche Philosophie' sei“, und weist darauf hin, dass es dabei um zwei verschiedene Dinge gehe (Pieper 2001, 431): „um die Struktur christlicher Philosophie überhaupt, und um den Vorrang der theologischen Fragestellung innerhalb dieser Struktur“.

<sup>93</sup> Die theologischen Fehden. Eine Duplik (1778), in: Werke IV: Philosophie/Theologie, bearb. V. F. Fischer, Zürich 1965, 296f., zit. nach Söding 2003, 62.

<sup>94</sup> Justin, Apologie II, 10 (BKV 12,150), zit. nach Schönborn 1987, 343.

Des Weiteren argumentiert der Autor (Pieper 2001, 431): „Die Bauform ‚christlicher Philosophie‘ kann im Ernst nur erörtert werden, wenn eine Voraussetzung als gültig angenommen ist [...]. Es ist die Voraussetzung, daß in Christus dem Menschen eine Auskunft zuteil geworden ist, die das Ganze der Welt und des Daseins betrifft und also, laut Definition, den Philosophierenden angeht und die außerdem kraft eines übermenschlichen Wahrheitsanspruchs gilt.“

Bei Anerkennung dieser Voraussetzung (Pieper 2001, 431) „kommt auch die Aufgabe der ‚Verknüpfung‘ zu Gesicht, die Frage zum mindesten, auf welche Weise die *geglaubte* Auskunft über Welt und Dasein zusammenzudenken sein könnte mit der *gewußten* Auskunft über die gleiche vor Augen liegende Welt und das gleiche menschliche Dasein.“

Pieper (2001, 431 f.) konstatiert: „Wenn es dem Menschen darum zu tun ist, aus der Fülle und aus der uneingedämmten Energie des geistigen Lebensimpulses zu existieren, was so viel heißt, wie zu existieren im Angesicht von schlechterdings Allem, was in seine Reichweite kommt – dann ist es völlig unmöglich, die Verknüpfung von *fides* und *ratio* nicht wenigstens zu versuchen. Dies nicht zu versuchen ist, wohlzubedenken, unmöglich unter der Voraussetzung, daß er beides, das Geglaubte wie das Gewußte, gleichermaßen als wahr, das heißt, als eine zutreffende Auskunft über Wirklichkeit akzeptiert.“

Diese Verknüpfung umfasst nach Pieper (2001, 432) zwei Teilaufgaben: „zunächst die *Deutung* der göttlichen Auskunft, die dem Menschen in der Weise von Bild, Gleichnis und Begebenheit sowie in der Ausdrucksform einer bestimmten Kultur entgegentritt“, sowie ferner (Pieper 2001, 432) die formelle „*Zuordnung* dieser Deutung zu dem Ganzen der natürlichen Welt- und Daseinskenntnis“.

Pieper (2001, 436) kommt zu folgendem Resümee: „Die ‚christliche Philosophie‘ ist nicht eine mehr oder weniger abseitige, durch ein spezielles (‚religiöses‘) Interesse Einzelner bedingte Sonderform philosophischer Betätigung. Sie ist *die* einzig mögliche Gestalt von Philosophie – *wenn* es wahr ist, daß der Logos Gottes in Christus Mensch geworden ist, und *wenn* unter ‚Philosophie‘ das verstanden wird, was die großen Beginner des europäischen Philosophierens (Pythagoras, Platon, Aristoteles) darunter verstanden haben.“

Es wird auf die Unmöglichkeit verwiesen (Pieper 1986, 122), „irgendeinen mittelalterlichen Autor zu verstehen, wenn nicht bedacht wird, daß zu den Fundamenten seines Denkens über die Welt und den Menschen die völlig unangezweifelte Überzeugung gehört, es sei in eben jenem Ereignis der Inkarnation eine Wahrheit zugänglich geworden, die an wirklichkeitsaufschließender Kraft mit keiner menschlichen Einsicht vergleichbar ist und die sehr genau den Gegenstand betrifft, mit welchem der Philosophierende es zu tun hat.“

Zur Verknüpfung von Glauben und Wissen bemerkt Pieper (2001, 436): „Die Denker des Mittelalters haben die mit dem Begriff einer ‚christlichen Philosophie‘ unmittelbar gegebene Verknüpfung von *fides* und *ratio* zum ersten Mal als Aufgabe formuliert und mit einer unvergleichlichen gedanklichen Energie in Angriff genommen. Niemand, der heute an der Bewältigung dieser unendlichen Aufgabe mitzuwirken versucht, kann sich davon dispensieren, das anspruchsvolle und vielgestaltige Paradigma der mittelalterlichen Philosophie zu bedenken. Aber er wird auf die gestellten Fragen [...] seine eigene Antwort zu geben haben.“

### 3.3.2.5 Parallelisierung von „Wort“ (Logos) und „Weisheit“

Der Menschensohn ist gekommen, ißt und trinkt; so sagen sie: Siehe, was ist dieser Mensch für ein Fresser und Weinsäufer, ein Freund der Zöllner und Sünder! Und doch ist die Weisheit gerechtfertigt worden aus ihren Werken.

Mt 11,19

In der sich innerhalb des Frühjudentums entwickelnden Lehre von der „Weisheit“ (hebräisch: Hakma, griechisch: Sophia) findet das griechische Gedankengut vom Logos als Weltvernunft und Ordnungsprinzip eine Parallele. Neben Hinweisen im 3. Kapitel des Buches Baruch findet man entsprechende Ausführungen vor allem in den zur Weisheits-Literatur des Alten Testaments zählenden Büchern „Sprüche Salomos“, „Weisheit Salomos“ und „Jesus Sirach“.

Hier seien noch einmal bereits an anderer Stelle in dieser Arbeit thematisierte Gedanken Benedikts XVI. in Erinnerung gerufen, die er während seines Deutschlandaufenthalts im Jahre 2006 äußerte (Benedikt XVI. 2006, 3): „So geht der biblische Glaube in der hellenistischen Epoche [...] dem Besten des griechischen Denkens von innen her entgegen zu einer gegenseitigen Berührung, wie sie sich dann besonders in der späten Weisheits-Literatur vollzogen hat.“

Im frühjüdischen Schrifttum wird die Weisheit nicht als abstraktes Prinzip, sondern *als personale Größe* verstanden, die vor aller Zeit mit Gott gegenwärtig war, so etwa in den Sprüchen Salomos (Spr 8,22.23): „Der HERR hat mich schon gehabt im Anfang seiner Wege [zum Vergleich: Im Anfang war das Wort (der Logos), EK], ehe er etwas schuf, von Anbeginn her. Ich bin eingesetzt von Ewigkeit her [zum Vergleich: dessen Ausgang von Anfang und von Ewigkeit her gewesen ist, aus Mi 5,1, EK], im Anfang, ehe die Erde war.“

Dabei ist die personale Weisheit nicht nur vor aller Schöpfung, sondern Bedingung derselben (Spr 8,29.30): „[...] als er die Grundfesten der Erde legte, da war ich als sein Liebling [ursprüngliche Übersetzung Luthers: der Werkmeister, EK] bei ihm; ich war seine Lust täglich und spielte vor ihm allezeit“.

In dem im 1. Jahrhundert v.Chr. entstandenen Buch der Weisheit Salomos ist im 7. Kapitel (vgl. Weish 7,26) von der Weisheit als von einem Abglanz des ewigen Lichts und einem Spiegel göttlichen Wirkens sowie einem Bild der Güte Gottes die Rede. Ähnlich spricht der Schreiber des Hebräerbriefes von Jesus Christus (Hebr 1,3): „Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens [...]“.

In den Sacherklärungen (S. 75) der Stuttgarter Erklärungsbibel heißt es: „Die Weisheit kann *als Person* gedacht werden. Vor aller Schöpfung war sie bei Gott, und durch sie wurde alles geschaffen (Spr 8,22-31; Weish 8,2f; Sir 24,1-6). Durch sie offenbart sich Gott den Menschen und ruft sie zu einem vollkommenen, erfüllten Leben (Spr 1,20-33; 8,1-21.32-36; 9,1-6). Die Weisheit sucht Wohnung auf Erden und findet sie in Israel (Sir 24,7-13; vgl. Bar 3,15-38). ‚Sie ist ein Hauch der göttlichen Kraft und ein reiner Strahl der Herrlichkeit des Allmächtigen; ... ein Abglanz des ewigen Lichts und ein fleckenloser Spiegel des göttlichen Wirkens und ein Bild seiner Güte‘ (Weish 7,25f). Der jüdische Philosoph Philo von

Alexandria bezeichnet die Weisheit als den ‚erstgeborenen Sohn Gottes‘, als ‚Bild Gottes‘, als ‚Anfang der Schöpfung‘.“

Im Neuen Testament wird gelegentlich ein Zusammenhang zwischen Weisheit und Jesus Christus hergestellt und Jesus, ähnlich wie in der Weisheitslehre des Frühjudentums, als die Peron gewordene und auf der Erde erschienene Weisheit dargestellt, so etwa im Evangelium nach Matthäus (Mt 11,19): „Der Menschensohn ist gekommen, ißt und trinkt; so sagen sie: Siehe, was ist dieser Mensch für ein Fresser und Weinsäufer, ein Freund der Zöllner und Sünder! Und doch ist die Weisheit gerechtfertigt worden aus ihren Werken.“

Der Kommentar der Stuttgarter Erklärungsbibel hierzu lautet (Kommentar im Anschluss an Mt 11,19): „[...] Der *Menschensohn* auf der Anklagebank ‚dieses Geschlechts‘! *Und doch* (V.19b): Es ist Gottes *Weisheit* selbst, die in Jesus Mensch geworden ist, die *Werke* Jesu [...] bestätigen es.“

Hierzu noch einmal die Sacherklärungen (S. 75 f.) der Stuttgarter Erklärungsbibel: „So wurden in der Beschäftigung mit der göttlichen Weisheit im Judentum die Bilder und Begriffe bereitgestellt, mit deren Hilfe die ersten Christen die Würde Jesu Christi erfassen und angemessen ausdrücken konnten (vgl. Joh 1,1-18; Kol 1,15-18; Hebr 1,1-3; [...]); denn in Jesus Christus ist Gottes Weisheit in Person auf Erden erschienen (vgl. Mt 11,19.28-30; Lk 7,35; 11,49; 1 Kor 1,18-25).“

Diese Weisheit, die gemäß den obigen Darlegungen vor aller Schöpfung da war und durch die alles geschaffen wurde, ist in Jesus persönlich auf den Plan getreten (Sacherklärungen der Stuttgarter Erklärungsbibel, S. 76): „Indem jedoch nicht von der ‚Weisheit‘, sondern vom ‚Wort‘ gesprochen wird, ist bewußt jener Begriff (nämlich griechisch *logos*) gewählt, der in der damaligen Philosophie die alles durchwaltende göttliche Weltvernunft bezeichnet. Diese steht in Jesu Person vor aller Welt da. Auf diese Weise wird der Anspruch Jesu auch der nichtjüdischen Welt gegenüber deutlich gemacht.“

Schließlich ein weiterer Rückgriff auf die Sacherklärungen der Stuttgarter Erklärungsbibel (S. 76): „Im Unterschied zu den religiösen und philosophischen Spekulationen jener Zeit, auf die das Lied [der Prolog zum Johannesevangelium, EK] Bezug nimmt und denen es seine Bilder und Begriffe entleiht, wird in ihm betont, daß das ‚Wort‘ (die Weisheit), das in Jesus ein Mensch wurde, nicht ein Geschöpf – und sei es auch das erste und vornehmste –, sondern selbst *Gott* ist (Joh 1, 1f; vgl. 1,18; 20,28; 1 Joh 5,20) und daß es in Jesus ein Mensch von Fleisch und Blut wurde (1,14).“

„Als konkrete geschichtliche Person besitzt Jesus eine *Anschaulichkeit*, die ewigen Ideen, abstrakten Prinzipien, allgemeinen Normen, gedanklichen Systemen abgeht. [...] Als konkrete geschichtliche Person besitzt Jesus eine *Vernehmbarkeit*, der gegenüber Ideen, Prinzipien, Normen und Systeme als stumm erscheinen. [...] Als konkrete geschichtliche Person zeigt Jesus eine *Realisierbarkeit*, wogegen Ideen oft als unerreichbare Ideale, Normen als unrealisierbare Gesetze, Prinzipien und Systeme als wirklichkeitsferne Utopien erscheinen.“ (Hans Küng 2012, 284 ff.)

„Eine konkrete geschichtliche Person hat“, so Küng (2012, 285), „ihren unverwechselbaren Eigennamen. Und der Name Jesus – oft mit Mühe und in Scheu ausgesprochen – kann eine Macht, einen Schutz, eine Zuflucht, einen Anspruch bedeuten, weil er gegen alle Unmenschlichkeit, Unterdrückung, Unwahrhaftigkeit und Ungerechtigkeit für Menschlichkeit, Freiheit, Gerechtigkeit, Wahrheit und Liebe steht.“

### 3.3.2.6 Die Präexistenz Christi

Jesus sprach zu ihnen: Wahrlich,  
wahrlich, ich sage euch: Ehe  
Abraham wurde, bin ich.

Joh 8,58

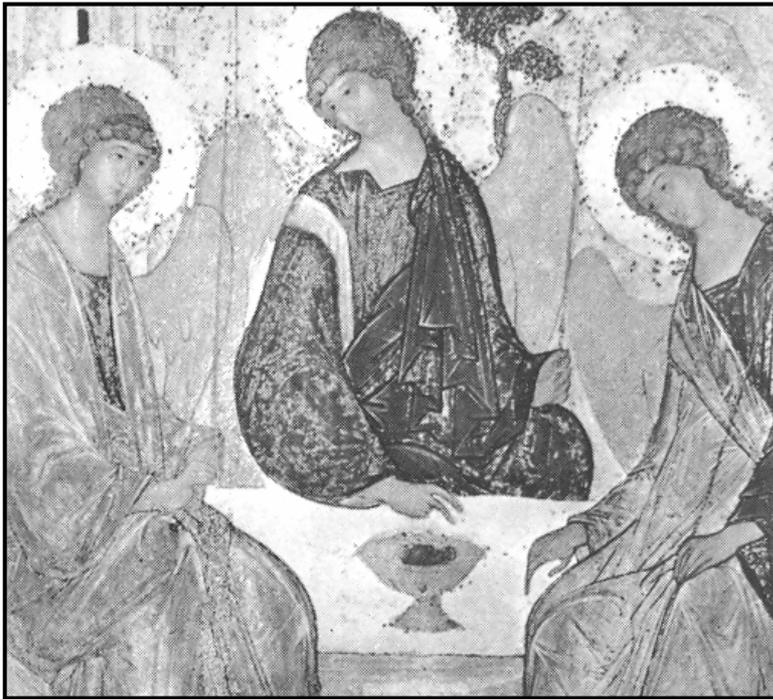


Abb. 59  
Dreieinigkeitsikone von Rubljow  
Quelle: Leonhardt 2004, 151.

Der obige Vers ist dem Johannesevangelium entnommen, über das Ratzinger (2007, 277) schreibt: „Es zeigt uns [...] den, der Jesus war, und zeigt uns so gerade den, der nicht nur war, sondern ist; der immerfort im Präsens sagen kann: Ich bin. ‚Ehe Abraham wurde, *bin ich*‘ (Joh 8,58).“ Und etwas später heißt es (Ratzinger 2007, 280): „So wird klar, dass die Reden Jesu im Johannes-Evangelium nicht Streitigkeiten über vorgeschobene metaphysische Fragen sind, sondern die ganze Dynamik der Heilsgeschichte in sich tragen und zugleich in der Schöpfung verwurzelt sind. Sie verweisen letztlich auf den, der von sich einfach sagen kann: Ich bin.“

Dieser Teil hat in der vorliegenden Arbeit eine komplettierende Funktion, da Angaben zur Präexistenz Christi mehr oder weniger ausgeprägt in allen Abschnitten über Jesus Christus enthalten sind. Ausgangspunkt soll mit Blick auf die oben zitierte Bibelpassage (Joh 8,58) und im Zusammenhang mit den Abb. 59 und 59a die Begegnung Abrahams im Hain Mamre sein (1Mo 18,1-3): „Und der HERR erschien ihm [Abraham, EK] im Hain Mamre, während er an der Tür seines Zeltes saß, als der Tag am heißesten war. Und als er seine Augen aufhob und sah, siehe, da standen drei Männer vor ihm. Und als er sie sah, lief er ihnen entgegen von der Tür seines Zeltes und neigte sich zur Erde und sprach: Herr, hab ich Gnade gefunden vor deinen Augen, so geh nicht an deinem Knecht vorüber.“ Vgl. Abb. 59a.

Hier fällt auf, dass zunächst von *drei* Männern die Rede ist, Abraham aber im *Singular* sagt: Herr, hab ich Gnade gefunden vor *deinen* Augen, so geh nicht an *deinem* Knecht vorüber. Ähnliches findet sich in den nachfolgenden Versen (Kommentar bei 1Mo 18,22): „Das Nebeneinander von Dreien und Einem – *die Männer/der HERR* – setzt sich fort [...]. Erst mit Vers 22 [...] findet eine Trennung statt [...].“

In der Erläuterung der Stuttgarter Erklärungsbibel (Kommentar im Anschluss an 1Mo 18,5 auszugsweise) heißt es in diesem Zusammenhang: „Der Erzähler läßt es in der Schweben, ob

Gott mit zwei Begleitern auftritt oder sich in einer Dreiheit von Boten verkörpert. Die Kirchenväter haben in der Dreiheit der Boten das Geheimnis der göttlichen Dreieinigkeit angedeutet gefunden.“ An den zitierten Bericht aus Gen 18 knüpft auch die Dreifaltigkeitsikone Andrej Rubljows (vgl. Abb. 59) an, die als die bekannteste und berühmteste unter den russischen Ikonen gilt.

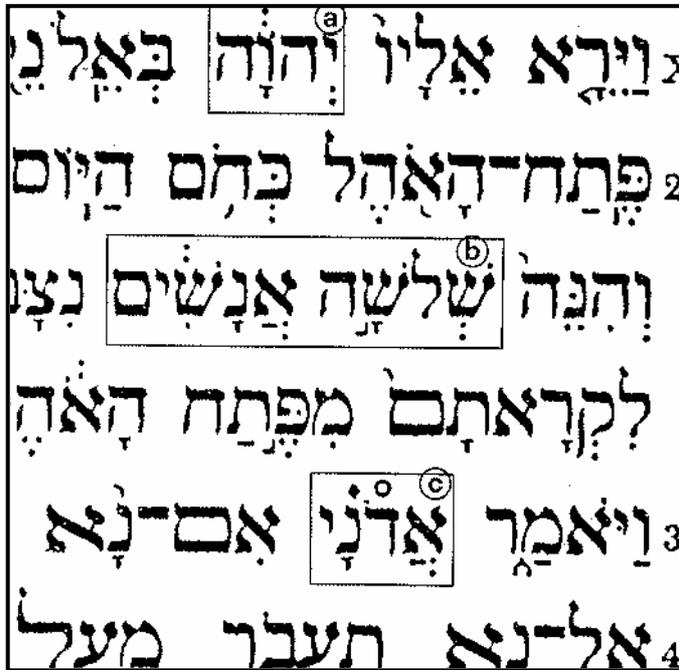


Abb. 59a  
Ausschnitt des hebräischen Bibeltextes von 1Mo 18,1-3  
[a] JHWH, b) 3 Männer, c) Adonai]  
Quelle: Iloff 1990, 43.

Dazu Ludolf Müller (1982):  
„Dargestellt ist auf der Ikone die heilige Dreifaltigkeit unter der Gestalt der 'drei Männer', die nach dem Bericht von 1. Mose 18 dem Abraham im Hain Mamre erschienen sind. Schon seit der Mitte des ersten Jahrtausends haben christliche Theologen die Meinung vertreten, daß in den drei Engeln die dreifaltige Gottheit selbst dem Abraham erschienen sei. [...] Ein griechischer Theologe schrieb im 12. Jahrhundert: 'Welchem Gast bereitest du (Abraham) den Tisch? Der Dreifaltigkeit selbst!' Aber auch in Luthers Bibelübersetzung wird die Geschichte so gedeutet, wenn in einer Randglosse zu 1. Mose 18 erklärt wird: 'Vor einem fällt er (Abraham) nieder und redet auch als mit einem und doch mit dreien. Da ist die Dreifaltigkeit in Gott angezeigt.'“

„Nicht nur die Dreizahl der 'Männer' oder Engel, die Abraham besuchen“, so L. Müller (1982) weiter, „und nicht nur der Wechsel zwischen 'Du' und 'Ihr' in der Anrede dieser Männer durch Abraham gibt dem in 1. Mose 18 berichteten Geschehen seine theologische Bedeutung. Die Geburt des Sohnes, die Abraham und Sara hier verheißt wird, weist über Isaak hinaus auf den *einen* fernen Nachkommen Abrahams, Christus (Gal. 3,16) und so ist die Erscheinung der drei Engel bei Abraham in gewisser Hinsicht der Beginn der Fleischwerdung des ewigen Sohnes Gottes in Jesus Christus.“

„Da Andrej Rubljow mit der Darstellung dieser Szene etwas vom Wesen der göttlichen Trinität mitteilen wollte, hat er“ nach Ludolf Müller (1982) „alles historisch Zufällige weggelassen und sich auf das beschränkt, was in jener Szene sinntragend war, was auf das Wesen der Gottheit, auf die Einheit der drei Gestalten und auf die Eigenheit einer jeden von ihnen hinwies. Darum fehlen auf unserer Ikone Abraham und Sara [...]“

„Die Lehre von der Dreieinigkeit (Trinität) Gottes stellt“, so Leonhardt (2004, 136), „eine Besonderheit der christlichen Theologie gegenüber nichtchristlichen Auffassungen von Gott dar. [...] [Sie] unterscheidet sich dadurch von allen philosophischen Gotteslehren, dass sie aus Überlegungen zur Gestalt Jesu Christi und seiner theologischen Bedeutung hervorgegangen ist. Von da aus ist sie zu Aussagen vorgedrungen, die auf das innere Geheimnis der Gottheit hinweisen wollen.“

Berger zitiert Hegel und schreibt (Berger 2004, 201): „,Wer die Dreieinigkeit nicht kennt, hat nichts vom Christentum verstanden‘ (G.W.F. Hegel). Die Wahrheit dieses Satzes bestätigt sich auf jeder Seite. Freilich bedürfte es, um diesen Satz heute im Sinne des Neuen Testaments zu verstehen, zweier Kategorien, die derselbe G.W.F. Hegel nachhaltig zerstört hat: der Kategorie der Geschichte und der der Kirche.“<sup>95</sup>

„Der christliche Glaube ist unabdingbar mit dem trinitarischen Bekenntnis zu Gott als dem Vater, Sohn und Heiligen Geist verknüpft. Dieses Bekenntnis bildet seit der alten Kirche die Grundregel christlicher Bekenntnisse und kann als Summe christlichen Glaubens angesehen werden.“ (von Stosch 2006, 53)

„Es wurde“, so von Stosch (2006, 53 f.), „nicht am Schreibtisch der Theologen ersonnen, sondern ist bereits in der frühesten liturgischen Praxis der Kirche nachweisbar. Im Letzten entspringt es aus der Erfahrung Jesu Christi, die nicht anders als durch Ausbildung der trinitarischen Rede von Gott angemessen gewürdigt werden kann.“

Nach von Stosch (vgl. 2006, 54) brachte die Erfahrung des „Anspruchs und Zuspruchs in der Person Jesu“ die Jünger dazu (von Stosch 2006, 54), „ihn als das Person gewordene Zusage Gottes, ja als Gott selbst zu bekennen. Jesu Selbstunterscheidung vom Vater, auf dessen Königsherrschaft er verwies, erlaubte es nicht, ihn mit seinem himmlischen Vater zu identifizieren. Seine Inanspruchnahme der Autorität des Vaters und seines Willens bei gleichzeitiger unvermittelter Vertrautheit mit ihm verbot es, ihn vom Vater zu trennen. Zugleich bestand die konstitutive Erfahrung der Jüngergemeinschaft darin, dass der Geist Jesu Christi sie auch nach seinem Tod zusammenführte und es ihnen ermöglichte, das Lebenswerk Jesu lebendig zu halten (Pfingstereignis).“

Es war und ist deshalb (von Stosch 2006, 54) „unabdingbar, das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus in einen trinitarischen Bezugsrahmen zu stellen. Gott offenbart sich einerseits im Fleisch gewordenen Zusage seiner Liebe (Sohn/Logos) und ergreift andererseits die Herzen der Menschen mit seiner Liebe, so dass sie diese Zusage der Liebe erleben und für andere Wirklichkeit werden lassen können (Hl. Geist).“

Indes sind den theologischen Bemühungen Grenzen gesetzt (von Stosch 2006, 59): „Da Gott als *id quo maius cogitari non potest* zu bestimmen ist, gerät jede theologische Erklärung, die versucht, sein Wesen einsichtig zu machen, an notwendige Grenzen. Das trinitarische Wesen wird deshalb von der kirchlichen Tradition als *mysterium stricte dictum* festgehalten, um die Begrenztheit menschlichen Denkvermögens an dieser Stelle ausdrücklich zuzugeben. Festzuhalten ist, dass Gott als Einheit in Vielheit zu denken ist, dass also weder die Einheit in die geordnete Vielheit noch die Vielheit in die Einheit aufgelöst werden darf.“

„Differenz und Andersheit bedrohen also“ nach von Stosch (2006, 59) „nicht die Einheit und Einfachheit Gottes, sondern sind für sie konstitutiv. Theologische Reflexion kann versuchen, diesen Sachverhalt durch begriffliche Anstrengungen einsichtig zu machen, gerät dabei aber immer in die Gefahr, entweder tritheistisch oder modalistisch missverstanden zu werden.“

Ludolf Müller (1982) weist noch auf eine Besonderheit der Dreifaltigkeitsikone hin, wenn er bemerkt: „*Ein* Gegenstand ist den drei Gestalten gemeinsam, aber dem Sohn doch in besonderer Weise zugeordnet: der Kelch auf dem Tisch. [...] In dem Kelch liegt der Kopf

<sup>95</sup> Zur Trinitätslehre Hegels vgl. Splett 1965. Vgl. auch Küng 1970 (Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie).

eines Tieres – offenbar ist es der Kopf des von Abraham geschlachteten Kalbes, das ein Hinweis ist auf das Opfer des Sohnes. [...] Die Liebe der trinitarischen Gottheit vollendet sich im Opfer.“

Die Bedeutung des Opfers thematisiert auch Mühling-Schlapkohl (o.J., 4): „Die Engel gruppieren sich um den Tisch, der Element einer Doppelszene ist: Zum einen handelt es sich um den Gastmahlstisch Abrahams, zum anderen um einen Opferaltar, deutlich zu erkennen an der Vertiefung für die Altarreliquien an der Vorderseite und an dem Opferkelch auf dem Tisch, in dessen Mitte ein Kalbskopf liegt. Damit ist die soteriologische Relevanz der Erscheinung der Trinität angedeutet: Zur Rettung der Menschen veranstaltet der Dreieinige Gott ein Heilsereignis, dessen Mittelpunkt das Opfer des Sohnes, des in Ewigkeit gemästeten Kalbes (das als Opfergabe in seiner Farbe nachgetönt wurde), an die Menschen ist. Die Darstellung des Opfers als Kalb ist dabei primär durch die Abrahamserzählung Gen 18,7 motiviert, hat aber durchaus bewusst doppeldeutigen Charakter.“

Nach Leonhardt (2004, 151) ist es umstritten, ob es sich bei dem Tier, dessen Kopf abgebildet ist, „um ein Kalb oder um ein Lamm handelt; letzteres steht im Neuen Testament für die zum Heil der Menschen geschehene Hingabe Christi am Kreuz [...]“. „Sollte auf der Ikone [...] ein Lamm abgebildet sein“, so Leonhardt (2004, 151), „würde die [...] Identifikation des am Kreuz sterbenden Christus mit dem in Jes 53 erwähnten Lamm als dem zur Schlachtbank geführten Opfertier aufgegriffen (vgl. Act 8,32).“

Zur Kelchmetaphorik führt Leonhardt (2004, 151) aus: „Der im Alten Testament gelegentlich als Sinnbild des göttlichen Gerichtsvollzugs verstandene *Kelch* (Kelch des Zornes Gottes: Jes 51,22) wird im Neuen Testament dadurch zum Symbol des den Menschen von Gott geschenkten Heils, dass Christus den Kelch des Leidens und Todes am Kreuz stellvertretend auf sich nimmt: ‚[Jesus] sprach: Abba, mein Vater, alles ist dir möglich; nimm diesen Kelch von mir; doch nicht, was ich will, sondern was du willst!‘ (Mk 14,36). Auf die sündenvergebende Kraft der Hingabe Christi weist das Kelchwort bei der Einsetzung des Abendmahls hin: ‚Und er nahm den Kelch und dankte, gab ihnen den und sprach: Trinket alle daraus; das ist mein Blut des Bundes, das vergossen wird für viele zur Vergebung der Sünden.‘ (Mt 26,27f).“

„Ausgangspunkt des Glaubens an die Dreieinigkeit Gottes sind also Erfahrungen mit Gott. Dieser heilsgeschichtlichen oder auch *ökonomischen* Rede von der Trinität steht die *immanente* Rede gegenüber. Während die heilsökonomische Trinität die geschichtlichen Erfahrungen mit dem dreieinigen Gott in den Blick nimmt, geht es bei der immanenten Trinität um das innere Leben Gottes.“ (von Stosch 2006, 54)

Woher weiß nun ein Mensch etwas über das innere Leben Gottes? Dazu von Stosch (2006, 54): „Die Verwegenheit, etwas über das innere Leben Gottes auszusagen, rührt aus dem Vertrauen, dass Gott sich nicht anders offenbart, als er ist. Gott – so vertrauen Christen – ist kein Schauspieler, sondern er zeigt sich den Menschen so, wie er an sich ist. Deshalb ist das Vertrauen angemessen, dass die (an der Offenbarung in der Heilsgeschichte orientierte) ökonomische Trinitätslehre dem (in der immanenten Trinitätslehre zur Sprache kommenden) Wesen Gottes entspricht.“

Von Stosch (2006, 55) gibt „zu bedenken, dass in der Erkenntnisordnung – also in epistemischer Hinsicht – immer die ökonomische Trinitätslehre Priorität hat, weil wir nur aufgrund der göttlichen Offenbarung etwas über das Wesen Gottes sagen können. Zugleich gründet die ökonomische Trinitätslehre in ontischer Hinsicht – also in der Seinsordnung – in

der immanenten Trinität. Denn nur wenn Gott immer schon dreieinig ist, kann er sich auch als solcher offenbaren.“

Die christliche Bibelexegese sieht die Trinität bereits im ersten Vers der Heiligen Schrift angesprochen. In 1Mo 1,1 heißt es: „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde.“ Dabei steht das Wort Gott (Elohim) in einer Pluralform. Elohim kann die numerische Mehrzahl (Götter oder die Göttlichen) bedeuten, aber auch einen Hoheitsplural darstellen. Wenn der Gott Israels gemeint ist, wird der entsprechende Satz mit einem Verb im Singular (hier: „schuf“) konstruiert. Aus der Sicht des Neuen Testaments kann man Elohim als den Dreieinigigen Gott in Vater, Sohn und Heiligem Geist verstehen.

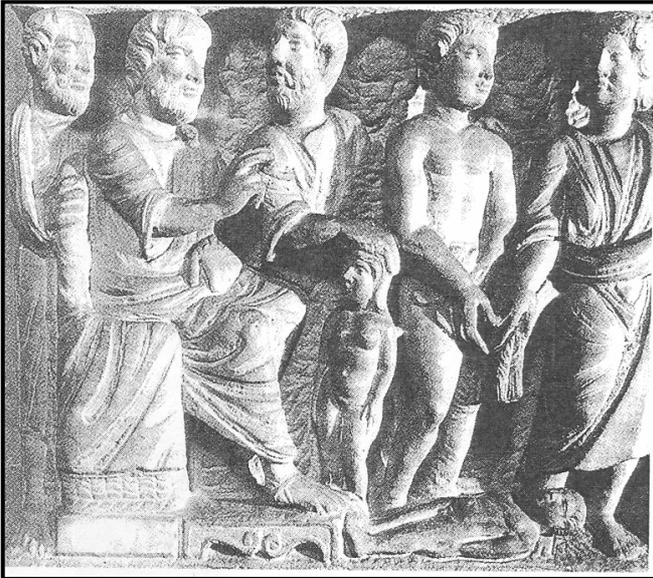


Abb. 60  
Erschaffung der Eva durch Gott Vater und Christus  
Quelle: Piétri Ch. und L. 1996, 281.

„Nicht nur in der Trinitätslehre, sondern auch in der Christologie [...] geht es um die theologische Bedeutung der Gestalt Jesu Christi. Jedoch haben Trinitätslehre und Christologie einen jeweils unterschiedlichen Zugang: Während die *Trinitätslehre* das *Verhältnis Jesu Christi (und des Heiligen Geistes) zu Gott* behandelt, fragt die *Christologie* nach dem *Verhältnis von Gottheit und Menschheit in der geschichtlichen Person Jesus von Nazareth* [...].“

(Leonhardt 2004, 136)

Überschneidungen in der Darstellung beider Themen lassen sich nicht vermeiden.

Jesu Einbindung in die Schöpfung der Welt wird an verschiedenen Stellen in der Heiligen Schrift bezeugt, so beispielsweise in Kol 1,15-17: „Er [Christus, EK] ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene

vor aller Schöpfung. *Denn in ihm ist alles geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare*, es seien Throne oder Herrschaften oder Mächte oder Gewalten; es ist alles durch ihn und zu ihm geschaffen. Und er ist vor allem, und es besteht alles in ihm.“

Oder wie es im Brief an die Hebräer heißt (Hebr 1,1 f.): „*Nachdem Gott vorzeiten vielfach und auf vielerlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, hat er in diesen letzten Tagen zu uns geredet durch den Sohn*, den er eingesetzt hat zum Erben über alles, durch den er auch die Welt gemacht hat.“

Im Folgenden soll ein Blick auf die in den ersten beiden Genesis-Kapiteln wiedergegebenen Schöpfungsberichte geworfen werden, aus denen der erste Vers (1Mo 1,1) bereits oben im Zusammenhang mit der Trinitätslehre thematisiert wurde. Die Berichte weisen deutliche Unterschiede in der Darstellungsweise auf und verwenden unterschiedliche Gottesnamen.

Im ersten Schöpfungsbericht (1Mo 1,1-31 und 2,1-4a) lautet die Gottesbezeichnung Elohim („Götter“ oder „die Göttlichen“ – vgl. diesbezüglich auch die obigen Ausführungen zur

Trinität sowie die Bemerkung über die oft nicht zu vermeidenden Überlappungen bei der Behandlung der Themen „Christologie“ und „Trinität“). Aus dem Plural und etwa der Aussage: Lasset *uns* Menschen machen, ein Bild, das *uns* gleich sei (vgl. 1Mo 1,26) schließen Bibelexegeten auf das *Einssein Christi mit Gott auch in der Schöpfungstat* (vgl. Abb. 60).

Nach Georg Kraus (1983, 66 f.) beschreibt die klassische Schöpfungsdarstellung gemäß Gen 1,1-2,4a „in nüchterner Sprache und strenger Systematik den Schöpfungsvorgang: In einem ‚Sechstage-Werk‘ ruft Gott durch sein Wort [u.a., EK] die Lebewesen in einer bestimmten Reihenfolge ins Dasein. Zuerst läßt er die Pflanzen entstehen; dann kommen die Tiere (beginnend mit den Wassertieren über die Vögel zu den Landtieren); zuletzt schafft Gott den Menschen als Mann und Frau.“

Im Zentrum des ersten Berichtes steht Gottes schöpferisches Tun, das sich allein aufgrund des gebietenden Wortes vollzieht. Der durch das *Wort Gottes* zustande kommende Schöpfungsakt stellt ein Sprachgeschehen dar, was verdeutlichen soll, dass Wort und Tat bei Gott identisch sind (Ps 33,6.8.9): „Der Himmel ist durch das Wort des HERRN gemacht [...]. Alle Welt fürchte den HERRN, und vor ihm scheue sich alles, was auf dem Erdboden wohnt. Denn *wenn er spricht, so geschieht's; wenn er gebietet, so steht's da.*“

Was das *Fleisch gewordene Wort Gottes* anbetrifft, so sei auf Joh 1,1-3 in Verbindung mit Joh 1,14 verwiesen: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dasselbe war im Anfang bei Gott. Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist.“ (Joh 1,1-3) „*Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.*“ (Joh 1,14)

Während der erste Schöpfungsbericht, der der Priesterschrift zugerechnet wird, die Erschaffung von Universum, Erde, Natur und des Menschen beschreibt, beschränkt sich der zweite Schöpfungsbericht (1Mo 2,4b-25), der nach dem hier verwendeten Gottesnamen zum Jahwisten gehört, auf den Menschen sowie auf die Tiere und Pflanzen. Indem in bildhafter Weise geschildert wird, wie Gott zuerst den Menschen schuf und dann alles zum Dienst des Menschen bereitete, beschreibt der Jahwist *Gottes formendes Tun*, was in einer gleichsam handwerklichen Aktion zum Ausdruck kommt.

Die Schöpfungsgeschichte gemäß Gen 2,4b-25 „verwendet“, so Georg Kraus (1983, 66), [...] „tiefgründige Bilder. Nach ihr schafft Gott zuerst den Menschen als Mann, und zwar aus Erde und göttlichem Atem; dann läßt Gott die Pflanzen wachsen; hierauf bildet er die Tiere aus der Erde und schließlich die Frau aus einer Rippe des Mannes.“

„In der Sicht des Jahwisten ist der Mensch“ Georg Kraus (1983, 66) zufolge „der Mittelpunkt eines Kreises, um den herum die Pflanzen und Tiere geschaffen werden. Konkret nimmt der Mensch eine mehrfache Sonderstellung ein: Der Mensch ist ein Kulturwesen, das den Garten Eden zu bebauen und zu erhalten hat; der Mensch ist ein Sprachwesen, das allen Tieren den Namen gibt; der Mensch ist ein ethisches Wesen, das durch den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse vor die freie Entscheidung gestellt ist.“

Während Gott also einerseits *stofflos* durch sein machtvolles Wort schafft, macht oder gestaltet er andererseits *stoffbezogen*, also aus der geschaffenen Materie: In der Schöpfung aus dem Nichts („*creatio ex nihilo*“) wird seine vollkommene *Weltüberlegenheit*, im „Machen“ und „Handeln“ seine *Weltzugewandtheit* beschrieben.

„Der Gedanke einer Schöpfung aus dem Nichts stellt einen völligen Bruch dar mit der in der antiken Philosophie vertretenen Auffassung, die Welt sei ohne Anfang (Aristoteles). Jetzt gilt: Gott hat durch einen Willensakt *alles* geschaffen. Er hat nicht etwa einen vorgefundenen chaotischen Urstoff nach der Art eines Baumeisters zu einem geordneten Kosmos gestaltet (Platon), sondern er hat als Kreator, als Erzeuger, sogar die Materie ins Sein gerufen. Alles existiert nur unter der Voraussetzung des einen Schöpfergottes, der seiner Kreatur – dem Menschen – personhaft gegenübersteht.“ (Spierling 2005, 161)

Die Erschaffung der Welt aus dem Nichts durch Gottes Wort thematisiert Hebr 11,3 wie folgt: „Durch den Glauben erkennen wir, daß die Welt durch Gottes Wort geschaffen ist, so daß alles, was man sieht, aus nichts geworden ist.“

Befindet sich im ersten Schöpfungsbericht das *Wort* Gottes im Zentrum, so wird im zweiten Bericht die Wirksamkeit seiner *Hand* (vgl. Abb. 61) betont, wie es etwa im 8. Psalm ausgedrückt wird (Ps 8,7): „Du hast ihn [den Menschen, EK] zum Herrn gemacht über deiner Hände Werk [...]“ oder in Jesaja 64 (Jes 64,7): „Aber nun, HERR, du bist doch unser Vater! Wir sind Ton, du bist unser Töpfer, und wir alle sind deiner Hände Werk.“



Abb. 61  
Die Hand Gottes  
Quelle: Kehl 1988, Buchvorderseite.

Wie ein Töpfer „formt“ Gott den Menschen, er *macht* ihn aus Erde vom Acker (vgl. 1Mo 2,7). Auch in anderen Wendungen kommt die Tätigkeit der göttlichen Hand zum Ausdruck: Gott *pflanzt* einen Garten (vgl. 1Mo 2,8), er *baut* ein Weib (vgl. 1Mo 2,22), Hinweise, die als Bilder für die göttliche Zuwendung zum Menschen und sein Verhältnis zu seiner Schöpfung gedeutet werden.

Was nun die *Fleischwerdung des göttlichen Wortes*, d.h. die *Menschwerdung Gottes* betrifft, so erblicken Bibelexegeten in dem Bild, dass Gott ähnlich wie ein Mensch handelt, eine Selbsterniedrigung Gottes, wie sie sich in der Menschwerdung Christi vollzieht und in dem von Paulus zitierten Christuslied zum Ausdruck kommt (Phil 2,7): „*sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward den Menschen gleich und der Erscheinung nach als Mensch erkannt.*“ Vgl. die Ausführungen unter der Überschrift „Das Christuslied im Philipperbrief“.

Im Zusammenhang mit der Präexistenz Christi sei auch das hohepriesterliche Gebet Jesu im 17. Kapitel des Johannesevangeliums erwähnt, dessen 5. Vers lautet (Joh 17,5): „Und nun, Vater, verherrliche du mich bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war.“

Schließlich geht Paulus von der *Präsenz Christi im alttestamentlichen Heilsgeschehen* aus, wenn er im Zusammenhang mit dem Auszug der Israeliten aus Ägypten den Gläubigen in der Gemeinde zu Korinth schreibt (1Kor 10,4): „und haben alle denselben geistlichen Trank getrunken; sie tranken nämlich von dem geistlichen Felsen, der ihnen folgte; der Fels aber war Christus.“

### 3.3.2.7 Die Menschwerdung Christi

Und das Wort ward Fleisch und wohnte  
unter uns, und wir sahen seine  
Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des  
eingeborenen Sohnes vom Vater, voller  
Gnade und Wahrheit.

Joh 1,14

„Der Mensch Jesus ist ein *Geschöpf*, Teil der großen, in Milliarden Jahren gewordenen Schöpfung Gottes; was er bringt und bedeutet, berührt den gesamten Kosmos. Jesus ist ein *Mensch*, Glied der einen und doch so zerrissenen Menschheitsfamilie, die Liebe und Leid kennt und sich nach wahren Glück oder Heil sehnt; was mit Jesus in die Menschheitsgeschichte kommt, betrifft alle Menschen, nimmt ihre Ängste und Hoffnungen auf.“ (Kessler 2009, 244)

„Konkret“, so Kessler (2009, 244), „ist Jesus von Nazareth *Jude*, aufgewachsen in den Überlieferungen seines jüdischen Volkes und – selbst wenn er sie sprengt – ohne sie nicht zu verstehen. Der Glaube Israels an den einen lebendigen Gott ist auch sein Glaube. Auch seine Jünger und die ersten ‚Christen‘ (Messiasleute: Apg 11,26) waren Juden. Sie lasen die Geschichte Jesu ‚gemäß den Schriften‘, d.h. in der Tradition des Glaubens und der Hoffnung Israels, auch wenn sie diese dabei neu interpretieren mußten. Ihr Bekenntnis, Jesus sei der ‚Christus‘ (der Messias = der Gesalbte), und ebenso die meisten anderen tragenden Bilder und Begriffe, die sie zur Erfassung von Gestalt und Geschichte Jesu gebrauchten, entstammen dem AT [Alten Testament, EK]. *Das AT ist nicht bloß vorbereitende Vorgeschichte Jesu, sondern eine innere Voraussetzung, ja eine bleibend konstitutive Dimension Jesu und des Christusglaubens.*“

Blank (vgl. 1963, 166) verweist darauf, dass „der johanneische Wahrheitsbegriff die entscheidenden Momente der hebräischen *emeth*, im Sinne von Gültigkeit, Begründetheit und absoluter Verlässlichkeit (Glaubwürdigkeit)“ [vgl. die Darlegungen zum hebräischen Wahrheitsbegriff in dieser Arbeit, EK] und des griechischen Wahrheitsverständnisses: „Wahrheit ist das, was wirklich ist und weil es ist, erkennbar; Wahrheit als Wesensstruktur der Erkennbarkeit von Seiendem“ in sich vereinigt.

Der Autor (Blank 1963, 166 f.) wählt als Ausgangspunkt Joh 1,14, „weil die Aussage ohne Umweg zur Sache führt. Dort heißt es zunächst, daß der Logos Fleisch geworden ist und unter uns zeltete. Von ihm bekennt der im ‚Wir‘ zusammengeslossene Kreis: ‚Und wir schauten seine Herrlichkeit, wie (sie) dem Eingeborenen vom Vater her (eignet).‘ [...] der Gnade und der Wahrheit voll [...] 1, 17 stellt das durch Moses gegebene Gesetz und die durch Jesus Christus ‚gewordene‘ Gnade und Wahrheit einander gegenüber. In 1, 17b wird so 1, 14c-d nochmals präzisiert. Gnade und Wahrheit sind ‚geworden‘ [...]; sie haben sich ereignet. Wann und wo? Durch und in Jesus Christus. Das bloß gegebene und angeordnete Gesetz ist durch das Ereignis von Gnade und Wahrheit in Jesus Christus überboten.“

„Die Wahrheit“, betont Schlier (1959, 197 f.), „ist für unser Evangelium [gemeint ist das Johannesevangelium, EK] ‚Fleisch‘ geworden. Sie ist der Mensch Jesus. Und alles, was das Evangelium über sie sagt, ist aus der Begegnung mit diesem Menschen als der Wahrheit gewonnen. Das meint nicht, daß sich die Wahrheit auf Jesus beschränkt. Denn dieser ist nach

dem Evangelium ausdrücklich als das ursprüngliche Wort, das bei Gott und Gott ist, und in dem Leben und Licht schlechthin aufgehen, erfahren. Wo immer und wie immer Lichtung des Lebens geschieht, waltet das Wesen der Wahrheit aus dem ursprünglichen Wort. Aber in Jesus, sagt unser Evangelium, ist die Wahrheit in die Welt geboren und bezeugt sich irdisch-menschlich so in ihm, daß er zugleich ihr Zugang geworden ist.“

„In ihm“, so der Autor (Schlier 1959, 198), „hat sie sich einzig zu ihrer reinen, vollen und endgültigen Gestalt gesammelt, als in ihrem Zeugen ausgesprochen und den Weg zu sich aufgetan [die nachfolgend in diesem Zusammenhang zitierten Bibelstellen beziehen sich auf das Johannesevangelium, EK]. ‚Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit Zeugnis gebe‘ (18, 37). ‚Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben‘ (14, 6). Jesus ist das Selbstzeugnis und die Selbsteröffnung der Wahrheit, die als der Glanz des ursprünglichen Wortes das Leben aufgehen läßt im Licht.“

Blank (1963, 167) resümiert: „Die Aussagen [Joh] 1, 14, 17 stellen bereits die christologische Fassung des johanneischen Wahrheitsbegriffes klar heraus. [...] Durch diese christologische Fassung ist der johanneische Wahrheitsbegriff als Offenbarungswahrheit bestimmt. Aber diese Offenbarungswahrheit ist radikal an ihren Träger gebunden; nicht nur in dem Sinne, daß das Wort Jesu für Johannes selbstverständlich Wahrheit enthält als Wahrheit der Aussage dieser Person, sondern auch daß diese Wahrheit der Offenbarung, auch als Aussage oder Lehre, ihren wesenhaften Seinsgrund in ihrem Träger selbst besitzt. Die Wahrheit der Offenbarung ist nur zusammen mit ihrem Träger, der Person Jesu, gegeben, der selbst ‚die Wahrheit‘ ist [...]. Ohne diesen personalen Grund ist Wahrheit bei Johannes nicht zu verstehen.“

Semmelroth (1967, 203 f.) konstatiert: „Christus wird im Neuen Testament das Telos der Geschichte und damit aller Religionen, Ende und Vollendung aller suchenden Wege zu Gott. Er sagt von sich bei Johannes: Ich bin *der* Weg, *die* Wahrheit und *das* Leben! [...] Alle Religionen sind Versuche der Menschen von unten nach oben, streben aus der Endlichkeit in das Unendliche, sind Versuche der Menschen, von sich aus dem göttlichen Mysterium irgendwie näherzukommen, es zu fassen und zu begreifen. In Christus aber offenbart sich Gott selbst.“

Und Semmelroth (1967, 205 und 207) weiter: „Auf alles Fragen [...] gibt die Offenbarung des Vaters, der in seinem Sohn sich selbst erschließende Gott, die Antwort. Alles Suchen endet in Christus. [...] Er ist das Ende aller Religionen, d. h. all dessen, was der Mensch von sich aus tun kann, weil hier Gott selbst handelt, weil ER sich offenbart und dem Menschen öffnet. Christentum ist der Glaube an diesen sich offenbarenden Gott, ist das Ergreifen seiner ausgestreckten Hand und das neue Leben mit IHM und in IHM. [...] Im Christentum erkennt der Mensch demütig an, er kann sich niemals selbst erlösen, kann die Erlösung von Schuld und Leid nie durch Kult oder Magie oder auch Opfer erzwingen. Gott selbst kann allein den Menschen herausheben aus Schuld und Leid.“

Es wurde bereits der Versuch der Patristik erwähnt (Semmelroth 1967, 207), die „hellenische Philosophie als Vorbereitung auf die christliche Religion zu deuten.“ Semmelroth (1967, 205) an anderer Stelle: „Die Kirche glaubt mit Paulus: alles Geschaffene ist auf Christus hin geschaffen. Und so finden wir in diesem weltweiten Gemisch mannigfache Ansätze und dämmernde Ahnungen der Wahrheit als Vorbereitung auf die christliche Botschaft [...].“

Küng (2012, 40 f.) bemerkt: „Was macht das Christentum zum Christentum? Man mag es von den modernen Humanismen, von Weltreligionen oder vom Judentum unterscheiden: das

unterscheidend Christliche ist immer dieser Christus, der[...] identisch ist mit dem geschichtlichen Jesus von Nazaret. Jesus von Nazaret als der Christus, als der letztlich Ausschlaggebende, Entscheidende, Maßgebende, ist das, was das Christentum zum Christentum macht.“

Nach Galli (1967, 213 f.) ist die christliche Religion „in dem, was Jesus Christus betrifft, unerbittlich, kann von ihm nicht abgehen, ist aber im übrigen vielleicht die ärmste aller Religionen. Es ist das eine Armut, die wir nicht gerne anerkennen und die doch vielleicht auch ein Teil unseres Reichtums wäre: die Wahrheit Jesu Christi verwirklicht sich, muß sich konkretisieren in verschiedenen Kulturen, in verschiedenen Riten. Die Kulturen und Riten bringen die Völker schon mit. Das Christentum soll sie nicht zerstören, nicht durch eigene Formen ersetzen, sondern aufnehmen.“

„Die Armut [des Christentums, EK] besteht“ Galli (1967, 214) zufolge „darin, daß es [...] auf kein bestimmtes ‚System‘, auch auf kein theologisches ‚System‘, auf keine bestimmte Kulturform, auf keine bestimmte Gesellschaftsordnung, auf kein bestimmtes ausgebildetes Ritual verpflichtet ist. Zwar muß es sich in solche Formen stets verleiblichen, aber keine dieser Formen wird je ‚die‘ christliche Form sein.“

Schlier (1959, 200) betont: „Damit, daß die Wahrheit in Person und Existenz Jesu sich gesammelt und ausgesprochen hat, ist ihre Anwesenheit in der Geschichte im Prinzip endgültig gesichert. Die Geschichte ist nun prinzipiell aus ihrer ständigen und notwendigen Dialektik von ‚Entbergung und Verbergung‘ durch die Fleischwerdung des Logos gerissen und zur anwesenden Wahrheit befreit. Ihre Dialektik ist an *einem* Ort zur Ruhe gekommen und kommt dort immer wieder an ihr Ende.“

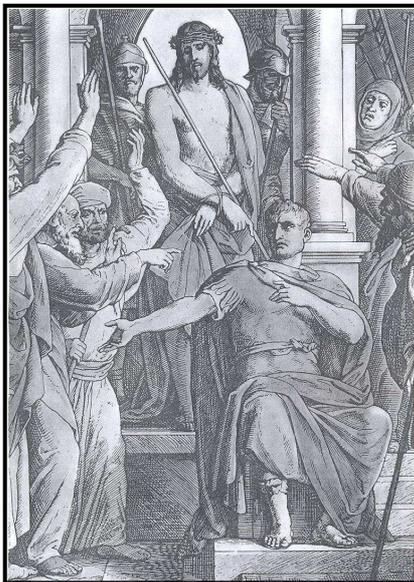


Abb. 62  
Jesus vor Pilatus (Ausschnitt)  
Quelle: von Carolsfeld o.J., 299.

„Daher laufen“ nach Blank (1963, 167) „auch alle Fragen nach dem Was, dem Inhalt der Offenbarung, die Jesus bei Johannes verkündet, notwendig auf die eine Frage nach dem Wesen dieses Jesus von Nazareth hinaus. Das Glaubensproblem ist das Problem des Glaubens an Jesus Christus, daß Er der Gottgesandte ist, der Sohn Gottes, der Menschensohn, der Messias, der Retter der Welt [vgl. die Ausführungen zu den Hoheitstiteln Jesu in dieser Arbeit unter der Überschrift ‚Ich bin *die* Wahrheit (Die Namen/Titel Jesu)‘, EK]. Alle diese Prädikate gründen zuletzt in der einen Aussage, daß er der fleischgewordene Logos Gottes ist. Das bedeutet aber, daß die Menschwerdung und somit die Menschlichkeit des Herrn die entscheidende Offenbarungsaussage Gottes ist, nicht irgendetwas an ihr. Nicht die Prädikationen ‚machen‘ Jesus zu diesem und jenem, sondern Jesus Christus gibt den Prädikationen, die ja z. T. schon vor ihm und außerhalb seiner vorhanden waren, erst ihren eigentlichen Sinn und Gehalt.“

Blank (1963, 167 f.) fragt: „Warum?“ und gibt die Antwort: „Weil sich im Eingeborenen der unweltliche und unsichtbare Gott selbst ‚ausgesagt‘ hat ([Joh] 1, 18 [...]). Damit ist gegeben: Die Person Jesu Christi erklärt sich nicht von sich selbst oder von anderen, ihr vorgegebenen historischen Kategorien her. [...] Jesus Christus ist jene Person, an

der jeder Versuch, sie aus sich selbst, d. h. aus allgemein menschlichen Voraussetzungen (historischer, psychologischer, philosophischer, anthropologischer Art) verstehen und erklären zu wollen, notwendig scheitern muß.“

Joh 1,18 erläutert die Stuttgarter Erklärungsbibel (Kommentar im Anschluss an Joh 1,18) wie folgt: „[...] Nachdem der Evangelist in V. 17 [...] den Unterschied zwischen der alten und der neuen, jetzt angebrochenen Zeit herausgestellt hat, unterstreicht er mit V. 18, den Prolog abschließend, noch einmal die Einmaligkeit und Einzigartigkeit der in Jesus Christus geschehenen Offenbarung. Es ist gesamtbiblische Überzeugung: Kein Mensch kann Gott sehen (vgl. 2Mo 33,18.20). So wahr dies ist und für die Dauer dieser Weltzeit bleiben wird, so erregend und herausfordernd ist die Behauptung von einer jetzt geschehenen, unüberbietbaren und exklusiven Selbsterschließung dieses Gottes in dem *Eingeborenen, der (selbst) Gott ist* (vgl. V. 1; 20,28; 1Joh 5,20). [...]“

Schlier (1959, 200 f.) betont: „Pilatus [vgl. Abb. 62, EK] fragt in der bekannten Szene unseres Evangeliums [des Johannesevangeliums, EK] zwar noch: ‚Was ist Wahrheit?‘ ([Joh] 18, 38). Er meint, die Wahrheit sei ein ‚Was‘. Er merkt nicht, daß er vor der Wahrheit in Person steht [...]. Dadurch, daß die Wahrheit jetzt Wahrheit in Person ist, kommt auch ihr ursprünglicher Anspruchscharakter wieder zu Tage und geht nicht mehr verloren [...]. Wahrheit als solche, die zu verantworten ist, – dies ihr Wesen läßt sich nicht mehr aus den Herzen tilgen. Von ihm wird auch kein Denken mehr dispensiert.“

Zurück zu Blank (1963, 168): „Um Jesus ‚verstehen‘ zu können (soweit dergleichen überhaupt möglich ist), muß man notwendig Gott hinzunehmen, da letztlich nur die innere Relation Jesu Christi mit Gott, des Sohnes mit dem Vater, erkennen läßt, wer Jesus ist. Dieses ist sachlich gemeint, wenn etwa Joh 8, 40 Jesus sich selbst bezeichnet als ‚Menschen, der ich zu euch die Wahrheit rede, die ich von Gott gehört habe‘; oder auch 18, 37, wo er es als den Zweck seines Geboren- und Gekommenseins, d. h. der Inkarnation und so wiederum seiner persönlichen Anwesenheit in der Welt, bezeichnet: [die Wahrheit zu bezeugen, EK]. Hier steht die Wahrheit nur scheinbar Jesus als eine Art selbständiger Größe gegenüber; in Wirklichkeit hat man natürlich zu verstehen, daß die Wahrheit auf keinem anderen Weg als über das Zeugnis ihres Offenbarers erreichbar ist, und dieses Zeugnis ist bei Johannes das Selbstzeugnis Christi. Wenn sich also Jesus hier als den Zeugen der göttlichen Wahrheit bezeichnet, dann ist es dasselbe, wie wenn er sagt, daß er die Wahrheit sei.“ „In ihm“, so der Autor weiter (Blank 1963, 168), „ist die Wahrheit präsent; er ist der geschichtliche Ort der Wahrheit, und sein Selbstzeugnis ist seinem Inhalte nach die Aussage dieser Präsenz.“

Mit Blick auf die Frage, in welcher Weise diese Wahrheit zu erfahren sei, findet Schlier (1959, 201) es „zunächst überraschend, daß sie sich ‚sehen‘ läßt. ‚Und wir sahen seinen (des fleischgewordenen Wortes) Glanz, voll Gnade und Wahrheit‘ ([Joh] 1, 14). Dieses ‚Sehen‘ nimmt den als Wahrheit wahr, in dem verborgen sie sich zeigt. Es ist die Entgegennahme und Annahme ihres Zeichens in ihm. Solche Wahrnehmung geschieht aber zugleich im ‚Hören‘. Die Wahrheit in Jesus zeigt sich ja in der Weise der Selbstbezeugung. Der Ausweis der Wahrheit ist eine Aussage. Ihre Zeichen und Zeugnisse sind dasselbe. Beide werden in der Wahrnehmung empfangen. Die Wahrheit *gibt* sich zu erkennen im eindringlichen Wort ihrer Erscheinung. Sie läßt sich [...] im Sehen und Hören nur in die Erkenntnis bergen. Diese Bergung kommt zustande, indem sich ihr Wort oder Zeichen in uns so Raum schafft, daß sie selbst unser Lebensraum wird, indem das Wort unsere und wir seine ‚Bleibe‘ werden. [...] ‚Wenn ihr in meinem Wort bleibt, ... werdet ihr die Wahrheit erkennen‘ ([Joh] 8, 31 f.). Wenn sich uns die Wahrheit [...] zu Gesicht und Gehör bringt und wir uns ihr sehend und

hörend erschließen, in ihr verweilend sie in uns weilen lassen, haben wir sie erkennend erfahren.“

Blank geht der Frage nach dem „letzten sachlichen Grund des johanneischen Wahrheitsbegriffes“ nach und konstatiert (Blank 1963, 169): „Er ist ein doppelter. Der erste Grund liegt in der Aussage des Prologs: ‚Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und das Wort war Gott. Dieses war im Anfang bei Gott‘ (1, 1f). Danach ist Wahrheit die [...] in der ewigen und immer schon gewesenen Ursprünglichkeit Gottes erfolgte Selbstaussage Gottes im Wort, das deswegen, als absolute, unendliche und restlos adäquate Selbstaussage Gottes, selber göttlichen Wesens ist. Im ewigen göttlichen Wort hat Gott sich in aller Ewigkeit immer schon in sich selbst geoffenbart, ist er immer schon die Wahrheit.“

„Der zweite Grund für den johanneischen Wahrheitsbegriff liegt“, so Blank (1963, 169 f.) weiter, „in der Aussage: ‚Das Wort ward Fleisch‘ (1, 14). Damit wird die ‚veritas Dei in se‘ zur ‚veritas quoad nos‘, ohne aufzuhören, in sich selbst die Wahrheit zu bleiben. Die Wahrheit Gottes ereignet sich als Geschichte. Daß die Wahrheit selbst in Jesus Christus geschichtlich wurde, zeigt die eschatologische Stunde, die Offenbarung als eschatologisches Heilsgeschehen an. Nun gibt es Wahrheit in der Welt, die absolute Wahrheit, als geschichtlich gewordene, wie es sie so vorher nicht gab. Die Verbindung aber zwischen der ‚veritas Dei in se‘ und der eschatologischen Offenbarungswahrheit quoad nos liegt *in dem Wort selbst* [Hervorhebung im Original gesperrt, EK]. Über den Logos, über Jesus Christus, erfolgt der tatsächliche Übergang der Wahrheit aus dem göttlichen, unweltlichen, ‚ewigen‘ in das geschichtliche, irdisch-welthafte, menschliche Sein.“

„Wahrheit ist also bei Johannes personal begründet und ihrem Inhalt nach als göttlich bzw. christologisch definiert. Sie hat als Heilsereignis eschatologischen und soteriologischen Charakter. Sie ist Gottes freie Heilsgabe an den Menschen.“ (Blank 1963, 170) „Die gläubige Annahme des Offenbarungswortes Jesus Christus aber ist die Wahrheitstat des Menschen (3, 21), durch die Gottes Wahrheit seine, des Menschen, Wahrheit wird.“ (Blank 1963, 170)

Mit Blick auf das Johannesevangelium (die nachfolgend in diesem Zusammenhang angeführten Bibelpassagen beziehen sich auf Joh) expliziert Schlier (1959, 196): „Die Wahrheit behauptet sich nicht nur gegen die Macht der Lüge. Sie ist auch ihre Krisis. Sie ist immer aufdeckende Wahrheit. Darin waltet die Überlegenheit des Ursprünglichen, dem sie sich verdankt. Sie reißt das Dunkel der Unwahrheit nicht nur auf, sondern sie stellt diese als solche ans Licht und ‚richtet‘ sie (vgl. 3, 19ff.; 16, 8ff.). Ihr Gericht ist aber gemäß ihrem Wesen Überführung in die Freiheit, in der sie selbst ihr Wesen hat. ‚Die Wahrheit wird euch frei machen‘ (8, 32).“

Auch Blank (vgl. 1963, 170) weist darauf hin, dass zum Wesen der Wahrheit nach dem Johannesevangelium die Freiheit gehört. „Das bedeutet, Wahrheit ist von ihrem Ursprunge her nicht nur auf Erkenntnis, sondern zugleich auf Ethos, nicht nur auf Licht, sondern zugleich auf Leben und auf Liebe hingeordnet. Ihrer Offenbarungs- und der damit gegebenen Erkenntnisstruktur ist wesenhaft verbunden ihre Freiheits- und ethische Struktur. Beides ist nicht voneinander zu trennen. Wenn es daher [Joh] 8, 32 heißt: ‚Und ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch freimachen‘, dann ist hier die Wahrheit in ihrem gnadenhaften Heilscharakter, als die den Menschen befreiende göttliche Heilsmacht gemeint.“ (Blank 1963, 170)

„Der Grund dafür liegt“ nach Blank (1963, 170) „darin, daß die Wahrheit selbst zugleich Gnade ist, d. i. Freiheit. Die lichte Freiheit Gottes, welche die Wahrheit ist, kann allein den

Menschen frei machen. Sie befreit ihn von der Sklaverei der Sünde; denn ‚wer die Sünde tut, ist Sklave der Sünde‘ ([Joh] 8, 35). Daß aber auch hier nicht allgemein an Wahrheit zu denken, sondern Wahrheit in ihrem christologischen Sinn aufzufassen ist, zeigt [Joh] 8, 36: ‚Wenn nun der Sohn euch frei macht, dann seid ihr wirklich Freie.‘ Die Erkenntnis der Wahrheit, die den Menschen befreit, ist darum nichts anderes als die Anerkennung des Sohnes, der Glaube an ihn und die mit dem Glauben zugleich immer vermittelten Gaben von Erkenntnis, Leben, Gnade, Freiheit.“

Daraus folgert Blank (1963, 171), „daß die menschliche Stellungnahme zur Wahrheit gleichfalls ethisch belangvoll ist. Nicht im rein moralischen Sinn, sondern weil in der Stellungnahme zur Wahrheit der Mensch in einer umfassenden Weise über sich selbst verfügt, zu seinem eigenen Heil oder Unheil. Gerade weil der Mensch der eschatologischen Wahrheit gegenübersteht, wenn er Christus bzw. Christi Worten und Werken begegnet, gewinnt seine Stellungnahme eine außerordentlich große, ja absolute Tragweite; es geht dann nämlich um sein ewiges Heil selbst. In dieser Weise ist die Stellungnahme zur Wahrheit immer sittlich qualifiziert.“

Stockhausen weist in ihrer Publikation „Die Inkarnation des Logos – der Angelpunkt der Weltgeschichte“ resümierend darauf hin (vgl. Stockhausen 1998, 81), dass philosophiegeschichtlich der Mythos immer das Schema der Entwicklungsgeschichte des Geistes aus der Materie darstelle. Der Geist herrsche „über die Materie durch ihre Unterwerfung oder Tötung – meist in der Gestalt von Göttern.“

„Die griechische Philosophie“, so Stockhausen (1998, 81) weiter, „hat die Konsequenz aus dieser Dialektik gezogen: weil der Geist in dieser Unterwerfung immer von der Materie abhängig bleibt, denken PLATON und ARISTOTELES einen Geist, der aus sich selber ist – absolut und vollkommen und ewig. Er kann aber die Materie nicht geschaffen haben, denn sie ist in sich unvollkommen – im Widerspruch zum Geist. So bleibt ihr Ursprung in der griechischen Philosophie ein für immer ungelöstes Rätsel: der vollkommene Geist in einem sterblichen, unvollkommenen Körper – ein unlösbarer Widerspruch.“

Nach Stockhausen (vgl. 1998, 81) löst erst die Menschwerdung Gottes, d.h. die Inkarnation des Logos in einen menschlichen Körper diesen Widerspruch auf (Stockhausen 1998, 81) „und offenbart in ihrem Dogma, daß die Materie im Ursprung der Schöpfung nicht wesentlich sterblich und unvollkommen war, sondern erst durch die Sünde accidentell ‚gefallen‘ ist und sterblich wurde. In seinem Erscheinen als ‚Erlöser‘ überwindet Christus den alten Widerspruch in doppelter Weise: Er offenbart den ursprünglich ewigen Charakter der Materie und öffnet den Weg zu ihrer Befreiung und Versöhnung mit dem Schöpfer durch seinen eigenen Tod am Kreuz stellvertretend für die gefallene Schöpfung.“ Stockhausen (1998, 81) spricht in diesem Zusammenhang von einer „philosophisch und geschichtlich beispiellose[n] Leistung“.

### 3.3.2.8 Das Christuslied im Philipperbrief

So hat er, obwohl er Gottes Sohn war, doch an dem, was er litt, Gehorsam gelernt. Und als er vollendet war, ist er für alle, die ihm gehorsam sind, der Urheber des ewigen Heils geworden, genannt von Gott ein Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks.

Hebr 5,8-10

**Er, der in göttlicher Gestalt war,  
hielt es nicht für einen Raub,  
Gott gleich zu sein,  
sondern entäußerte sich selbst  
und nahm Knechtsgestalt an,  
ward den Menschen gleich  
und der Erscheinung nach als  
Mensch erkannt.  
Er erniedrigte sich selbst  
und ward gehorsam bis zum Tode,  
ja zum Tode am Kreuz.  
Darum hat ihn auch Gott erhöht  
und hat ihm den Namen gegeben,  
der über alle Namen ist,  
daß in dem Namen Jesu sich beugen  
sollen aller derer Knie,  
die im Himmel und auf Erden  
und unter der Erde sind,  
und alle Zungen bekennen sollen,  
daß Jesus Christus der Herr ist,  
zur Ehre Gottes, des Vaters.**

Abb. 63  
Das Christuslied  
Quelle: Eigene Darstellung, Text gemäß Phil 2,6-11, dort kursiv.

nicht mehr behandelt.

Die zweite Stufe bezieht sich auf Christi Menschwerdung, d.h. auf sein Erscheinen auf Erden. Auch dieser Punkt wird bereits an anderen Stellen thematisiert (ausführlich im Teil „Die Menschwerdung Christi“), hier aber noch einmal aufgegriffen und komplettiert. Paulus drückt das so aus (Phil 2,6.7): *„Er, der in göttlicher Gestalt war, hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein, sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward den Menschen gleich und der Erscheinung nach als Mensch erkannt.“*

Ausgangspunkt der folgenden Erörterungen ist der paulinische Brief an die Gemeinde zu Philippi, die erste christliche Gemeinde, die Paulus auf europäischem Boden gegründet hat (vgl. Apg 16,11-15). Die Ausführungen in diesem Teil der Arbeit fassen viele bereits diskutierten Gesichtspunkte zusammen, gehen aber in einigen Aspekten darüber hinaus.

In dem im 2. Kapitel des Briefes an die Philipper wiedergegebenen Christuslied (vgl. Abb. 63) werden die einzelnen Stufen des Christusgeheimnisses geschildert.

Dabei unterscheidet Paulus zwar die verschiedenen Seinsweisen, doch geht es immer um den geschichtlichen Christus in der Einheit seiner konkreten Person.

Das Christuslied beginnt mit einer Stufe, die auf die Präexistenz Christi Bezug nimmt. Die diesbezüglichen Überlegungen bilden einen eigenen Abschnitt der vorliegenden Arbeit und werden deshalb an dieser Stelle

In seiner Erklärung des Philipperbriefes hebt Barth (vgl. 1947, 58 ff.) auf das Gottgleichsein Jesu ab und schreibt (1947, 59 f.): „Er sah dieses sein eigenstes, sozusagen natürliches Wesen, sein Gottgleichsein ‚*nicht als Beute an*‘.<sup>96</sup> [...] Das Seinige ist eben sein Gottgleichsein. Er könnte darauf die Hand legen, seinen Besitz behaupten und verteidigen wie ein Räuber seine Beute. [...] Christus macht aus seinem Gottgleichsein kein [...] *Noli me tangere!* Er bedarf dessen nicht, weil er seines Gottgleichseins *sicher* ist. Eben darum kann er sich der ‚*Gottesgestalt*‘, wie es nachher heisst, auch entäussern.“

Der bereits mehrfach angesprochenen Menschwerdung Gottes in Jesus Christus entspricht in dem Christuslied u.a. das Annehmen der „Knechtsgestalt“, wobei der Begriff der „Knechtsgestalt“ direkt mit dem der anfänglichen „göttlichen Gestalt“ kontrastiert. Außerdem erinnert er an Jes 53,2.3: „[...] Er hatte keine Gestalt und Hoheit. Wir sahen ihn, aber da war keine Gestalt, die uns gefallen hätte. Er war der Allerverachtetste und Unwerteste, voller Schmerzen und Krankheit. [...]“

Josef Ratzinger (2011, 73) stellt eine Verbindung her zur Fußwaschung gemäß Joh 13 und schreibt: „Was der Philipper-Brief in seinem großen Christus-Hymnus sagt – dass Christus in der Gegengebärde zu Adam, der versucht hatte, aus Eigenem nach der Gottheit zu greifen, umgekehrt aus seiner Gottheit heraus absteigt ins Menschsein, ‚Knechtsgestalt annahm‘ und gehorsam wurde bis zum Tod am Kreuz –, das ist hier in einer einzigen Gebärde sichtbar gemacht. [Joh 13,4.5: „da stand er vom Mahl auf, legte sein Obergewand ab und nahm einen Schurz und umgürtete sich. Danach goß er Wasser in ein Becken, fing an, den Jüngern die Füße zu waschen, und trocknete sie mit dem Schurz, mit dem er umgürtet war.“, EK] Jesus stellt in einer Zeichenhandlung das Ganze seines Heildienstes dar. Er entkleidet sich seines göttlichen Glanzes, er kniet sich sozusagen vor uns nieder, er wäscht und trocknet unsere schmutzigen Füße, um uns tischfähig zu machen für Gottes Hochzeitsmahl.“

Das Annehmen der Knechtsgestalt implizierte, dass der Gottessohn „den Menschen gleich und der Erscheinung nach als Mensch erkannt“ wurde. Er tritt aus dem himmlischen Bereich in die Sphäre der Menschen, in die Geschichte ein. Von diesem Menschsein und den damit verbundenen Unannehmlichkeiten berichten die Evangelien, so z.B. nach Matthäus (Mt 8,20): „[...] *Die Füchse haben Gruben, und die Vögel unter dem Himmel haben Nester, aber der Menschensohn hat nichts, wo er sein Haupt hinlege.*“ Das Verspüren von Hunger, Durst, Müdigkeit, Furcht und Schmerz sind Ausweise des wirklichen Menschseins Jesu.

Zum Verhältnis von Gottgleichsein und Gottesgestalt führt Barth (1947, 60) aus: „So also, sagt Paulus, stellt sich Christus nicht zu seinem Gottgleichsein, dass er sich an die *Gottesgestalt* klammerte, an sie gebunden wäre. Er ist so sehr Gott gleich, dass er aus seinem Gottgleichsein in keiner Weise einen Gegenstand krampfhafter Behauptung machen muss, nicht weil er es auch aufgeben könnte, sondern weil sein Besitz [...] ausser Frage steht. Wessen man unbedingt sicher ist, darauf braucht man nicht mit jener Räubergebärde die Hand zu legen.“

Und Barth (1947, 60 f.) weiter: „So gibt der Sohn Gottes sein Gleichsein mit dem Vater zwar nicht preis, nicht auf, wohl aber *frei*. Er ist Gott fortan gleich in der Verborgenheit der Knechtsgestalt. Er ist in *Demut* der Höchste. [...] Christus, Gott gleich *seiend*, braucht sich darin nicht zu behaupten, daran nicht zu klammern, kann auf das diesem Sein entsprechende Erscheinen und Gelten auch verzichten, ohne dieses Sein preiszugeben, ja um es gerade *so* (V

<sup>96</sup> Hier und bei allen weiteren Zitaten aus dem Buch „Erklärung des Philipperbriefes“ von Karl Barth erfolgen Hervorhebungen durch Kursivdruck anstelle der gesperrten Schreibweise im Original. Kursivdruck im Original wird unverändert übernommen.

9 f) zur Geltung zu bringen. Das ist's was er tatsächlich tut, das ist sein nun zu beschreibender Weg: *Er entäusserte sich selbst* (jener Gestalt) *und nahm Knechtsgestalt an, wurde den Menschen gleich.*“

Barth hebt besonders hervor, dass Jesus sich *selbst* der göttlichen Gestalt entäußerte (Barth 1947, 61): „Es ist also nicht ein Schicksal, das über ihn kommt. Nicht einmal der Wille des Vaters wird namhaft gemacht als Grund dafür, dass er jenen Verzicht vollzieht. Er *will* es so. In souveräner göttlicher Freiheit *legt* er die *Gottesgestalt*, alle Erkennbarkeit seines Seins *ab* [...]. Er begibt sich dahin, wo nur er selbst sich so kennt, wie der Vater ihn kennt. Es ist nun wirklich Sache des Vaters, ihn in der Unerkennbarkeit, in die er sich begibt, zu offenbaren. Aber der Schritt dahin, in die Unkenntlichkeit, in das Inkognito ist ganz und gar in ihm selbst begründet.“

Kierkegaard betont die Nichtigkeit des Menschen gegenüber Gott als dem Unendlichen und bemerkt, dass sich der Unendliche der Knechtsgestalt Christi bedienen müsse, um sich dem Menschen mitzuteilen, ohne ihn zu überwältigen; zu seiner Äußerung über die Unkenntlichkeit Jesu in seinem Menschsein vgl. Abb. 64.

SÖREN KIERKEGAARD:

Und somit ist es Unkenntlichkeit, und zwar die absolute Unkenntlichkeit; wenn man Gott und zugleich ein einzelner Mensch ist ... Er war wahrhaft Gott und darum *in dem Maße* Gott, daß er in der Unkenntlichkeit war, so daß nicht Fleisch und Blut, sondern genau das Gegenteil von Fleisch und Blut ihn dem Petrus zu erkennen gab.

Abb. 64

Sören Kierkegaard über die Unkenntlichkeit Jesu in seinem Menschsein  
Quelle: Eigene Darstellung, Text zit. nach Flusser 1968, 147.

In dem in Abb. 64 wiedergegebenen Zitat bezieht sich Kierkegaard auf Mt 16: „Er [Jesus, EK] fragte sie: Wer sagt denn ihr, dass ich sei? Da antwortete Simon Petrus und sprach: *Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn!* Und Jesus antwortete und sprach zu ihm: Selig bist du, Simon, Jonas Sohn; denn Fleisch und Blut haben dir das nicht offenbart, sondern mein Vater im Himmel.“ (Mt 16,15-17)

Pascal (zit. nach Rhoton 1976, 10) bemerkt: „Es wäre [...] nicht gerecht gewesen, wenn er in seiner Weise erschienen wäre, also vollkommen göttlich und absolut fähig, alle Menschen zu überzeugen; aber es wäre auch nicht gerecht gewesen, wenn er so verborgen gekommen wäre, daß er von denen nicht hätte erkannt werden können, die ihn ernsthaft suchen ...“

Dazu Barth (1947, 61 f.): „Der Gottesgestalt hat er sich selbst entäussert, indem er unsre Gestalt annahm. Die ganze Freiheit, die ganz königliche Souveränität des Gottgleichen selbst ist der Grund dieses Inkognito. Wir werden es wohl unterlassen müssen, es durchbrechen zu wollen. Der Wille Gottes selbst widersetzte sich uns dabei. Fleisch und Blut kann und darf und wird uns nicht offenbaren, wer dieser ist.“

Paulus schreibt den Galatern (Gal 4,4.5): „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und unter das Gesetz getan, damit er die, die unter dem Gesetz waren, erlöste, damit wir die Kindschaft empfangen.“ Mit diesem Satz „verkündet der Apostel

Paulus [...], daß das Erscheinen Christi auf Erden der Sinn des Weltgeschehens sei.“ (Bamm 1961, 7) Paulus „verstehet Jesus Christus als das Heilsereignis schlechthin, als die *eschatologische* [im Original gesperrt, EK] (d. h. am Ende der Zeit sich ereignende, die Welt- und Menschheitswende bedeutende) Gottestat, durch welche die Menschheit von den widergöttlichen Mächten [...] errettet wird. [...] Das ganze Leben und geschichtliche Wirken Jesu wird dabei auf die beiden Tatsachen seiner Sendung ins ‚Fleisch‘, d. h. in die geschichtliche Menschenwelt, und seines Kreuzestodes konzentriert [...].“ (Wendland 1961, 143)

„Die abendländische Zeitrechnung – v. Chr./n. Chr. – will bezeugen, daß Gott in die Zeit eingetreten ist. Alle beobachtbaren Ereignisse müssen auf ihn hin interpretiert werden [...]. Geschichte ist Heilsgeschichte, also ein sinnvolles Ganzes, keine Ansammlung neutraler Tatsachen.“ (Spierling 2005, 162)

Hans Küng (2012, 34 f.) schreibt: „Wenn sich [...] die Daten des Lebens Jesu wie viele Zeitpunkte der alten Geschichte nicht mit letzter Genauigkeit errechnen lassen, so ist es geradezu denkwürdig, [...] dass [...] dieser eine Mensch den Lauf der Welt in einer Weise verändert hat, dass man nicht ohne Grund die Weltjahre nach ihm zu datieren begonnen hat – den Herrschenden der Französischen Revolution ebenso wie denen der Oktoberrevolution und der Hitlerzeit nachträglich ein Ärgernis.“

Und Hugo Rahner kommt in seinen Ausführungen zum Sinn der Geschichte zu folgendem Ergebnis (H. Rahner 1959, 3): „Denn das entscheidende Ereignis der Weltgeschichte ist die Tatsache, daß das Wort Gottes Mensch wurde und sich so in der *Fülle der Zeiten* in unsere Weltgeschichte einfügte, daß seitdem bereits ‚das Ende der Zeiten über uns gekommen ist.‘ (1 Kor 10, 11) Darin aber zeichnet sich [...] der äußerste Rahmen aller christlichen Sinndeutung der Menschengeschichte ab: alles, was geschah, war ‚geschaffen auf Christus hin‘ (Kol 1, 16), und alles, was geschieht und geschehen wird, ist von Christus her durchschaubar [...].“

Der Autor an anderer Stelle (H. Rahner 1959, 12): „Das *Ewige im Menschen* ist nicht nur seine Offenheit ins Transzendente, sondern die in Christus dem Gottmenschen in diese Zeit eingebrochene Ewigkeit. Christliche Geschichtsdeutung ist daher wesentlich aufbauend auf der Offenbarung Gottes, die durch Christus den Kreislauf des Weltgeschehens aufgesprengt hat: also zugleich Erwartung und Gestaltung des Reiches Gottes.“ Nach H. Rahner (1959, 3 f.) ist „alles Fragen nach dem Sinn der Geschichte heimlich oder offen, gewollt oder verschwiegen, immer nur die eine Frage: ‚Was dünkt euch von Christus?‘ (Mt 22, 42).“

Die zitierte Aussage des Apostels Paulus im Brief an die Galater enthält nach Bamm (1961, 7) „eine Wahrheit, die Geschichte gemacht hat, aber diese Wahrheit ist nicht Gegenstand der Wissenschaft der Geschichte. Die Tatsache zwar, daß Paulus feststellt, daß die Zeit erfüllt war, und die Wirkungen, die seitdem von dieser Wahrheit ausgegangen sind, sind Gegenstand der historischen Forschung, nicht aber diese Wahrheit selbst.“

Die paulinische Aussage, so Bamm (1961, 10 f.) weiter, „ist eine Wahrheit, die das Walten Gottes in der Geschichte bezeugt. Man kann hundert Beweise dafür erbringen, wie sehr die geschichtlichen Tatsachen dieser Wahrheit entsprechen. Man darf nur nicht den Fehler machen, diesen Beweisen wissenschaftlichen Charakter zuzusprechen. Sie können nichts weiter für sich beanspruchen als ihre eigene Evidenz.“

Bamm (1961, 11) weist auf die sich von der historischen Wissenschaft selbst gesteckten Grenzen hin: „Jeder Historiker weiß, daß der Eintritt des Christentums in die Welt auf eine

erstaunliche Weise vorbereitet gewesen ist. Nur erlaubt ihm seine eigene Wissenschaft nicht, in diesem Sachverhalt den Willen Gottes festzustellen. Die Wissenschaft kann nur sagen, daß er mit ihren Methoden nicht erfaßt wird.“

Bamm (1961, 11 f.) lenkt den Blick auf die damalige Weltlage und fährt fort:

„Wahrscheinlich hat Paulus mit seinem Ausspruch zunächst nichts anderes gemeint, als daß die Zeit der Erfüllung für das gekommen war, was die Propheten des Alten Testaments geweissagt hatten. Aber sein Ausspruch gilt in einem viel weiteren Umfang, einem Umfang, den Paulus selbst zu seiner Zeit noch gar nicht hat übersehen können. Er wäre sicherlich erstaunt gewesen, hätte man ihm auseinandergesetzt, daß die Eroberungen Alexanders des Großen eine wichtige Voraussetzung seiner eigenen Erfolge in der Verbreitung der christlichen Lehre seien.“

Der Autor (Bamm 1961, 13) ruft in Erinnerung, dass der Raum, in dem die Christianisierung in der Antike begann, das Römische Reich war: „Es war eine Welt römischer Macht und römischen Rechtes. Aber die Kultur dieses Reiches war griechisch. Nach Beendigung der schrecklichen Bürgerkriege des 1. Jahrhunderts vor Christi Geburt durch Cäsar hatte Augustus der Welt die Pax Romana, den Römischen Frieden, gebracht. [...] Nur innerhalb dieses Rahmens sind die erstaunlichen Entfernungen, die die Apostel zurückgelegt haben [vgl. Abb. 65, EK], überhaupt zu verstehen.“

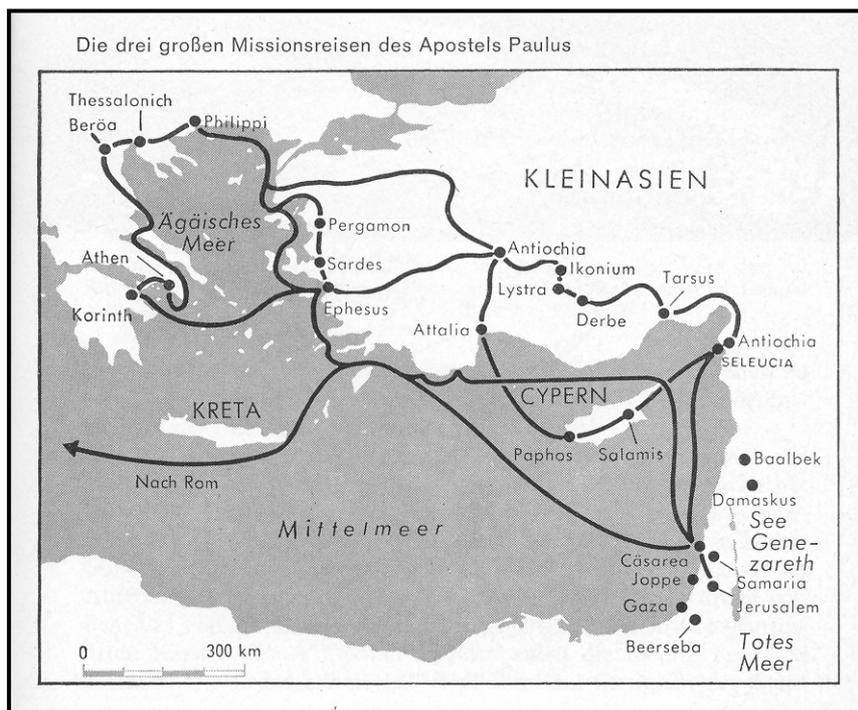


Abb. 65  
Missionsreisen des Apostels Paulus  
Quelle: Schoeps 1968, 161.

Es hat zu keiner anderen Zeit in der gesamten Geschichte des Altertums einen Zustand der politischen Verhältnisse gegeben, in dem „das möglich gewesen wäre, was die Apostel gegen die Mitte des ersten Jahrhunderts an Missionstätigkeit geleistet haben. [...] Dabei ist für die Anfänge der Verbreitung des Christentums die äußerliche Sicherheit des Lebens und Reisens noch nicht einmal das wichtigste gewesen. Weit wichtiger waren die inneren Voraussetzungen. Es ist ein durch die griechische Zivilisation seit

Jahrhunderten vorbereitetes Feld, in das die Apostel den Samen der neuen Lehre gesenkt haben.“ (Bamm 1961, 14)

Ferner war der von der griechischen Philosophie bereits entwickelte hohe moralische Stand von Bedeutung (Bamm 1961, 15 f.): „Diejenigen der zehn Gebote, die moralische

Vorschriften enthalten, kann man alle schon in der Morallehre des Sokrates nachweisen. Sogar das christlichste aller Gebote, die Nächstenliebe, hat schon Sokrates gelehrt und gelebt.“

Während seines Deutschland-Besuches im September 2011 formuliert Benedikt XVI. (2011, 3): „Die Kultur Europas ist aus der Begegnung von Jerusalem, Athen und Rom – aus der Begegnung zwischen dem Gottesglauben Israels, der philosophischen Vernunft der Griechen und dem Rechtsdenken Roms entstanden. Diese dreifache Begegnung bildet die innere Identität Europas.“

Kurzum (Bamm 1961, 16): „Dieses Römische Reich griechischer Kultur, das der neuen Lehre zu erobern die Apostel aus [...] Jerusalem ausgezogen sind, ist eine Welt gewesen, die sie erwartet hat. Für den Kern der neuen Lehre, daß Gott seinen Sohn geschickt habe, die Welt zu erlösen, hat diese politische und kulturelle Lage keine Bedeutung gehabt. Für den historischen Erfolg des Christentums in seinen Anfängen sind diese Voraussetzungen in hohem Maße wirksam gewesen.“ Von den Historikern kann man etwas über den Ablauf der Geschichte erfahren, die erwähnte Feststellung im Galaterbrief dagegen will etwas über deren Sinn aussagen (vgl. Bamm 1961, 16).

Mit der Verbreitung des Christentums hat sich das philosophische Denken des Abendlandes<sup>97</sup>, nicht zuletzt durch die paulinische Theologie, deutlich gewandelt. Auch bei Übernahme und Weiterbildung tradierter Denkmittel erfahren die alten Begriffe durch den Einfluss des Christentums notwendigerweise eine Veränderung.

„Die neuen Grunderfahrungen des Einbruchs des Göttlichen in die Zeit, die in den Evangelien ihre unmittelbare Darstellung, im paulinischen Denken ihre theologische Auslegung erhalten, geben aller künftigen Philosophie ihr eigentümliches Gepräge, denn alle Philosophie ist von nun an christliche Philosophie; selbst wenn sie antichristlich ist wie die Nietzsches, bleibt sie an das Christentum gebunden.“ (Brecht 1976, 239)

Hierzu schreibt J. Pieper (1986, 121) Folgendes: „Hegel hat, indem er vom Untergang der ‚heidnischen‘ Philosophie spricht, das eigentlich Entscheidende ausgesprochen: im Mittelalter setzt sich die christliche Philosophie der heidnischen entgegen. Eine radikalere Abgrenzung und Unterscheidung ist nicht leicht zu denken. Dieser Einschnitt ist unvergleichlich tiefer als etwa der Einschnitt, der die jonische Naturphilosophie von der des Sokrates und Platon trennt. Der Schritt von Thales zu Sokrates oder von Platon zur Stoa kann deswegen nicht verglichen werden mit dem Schritt von Thales, Sokrates, Platon, der Stoa einerseits zu Origenes, Augustin, Anselm, Thomas andererseits, weil sich im letzteren Fall zwischen den beiden Zeiträumen ein bestimmtes Ereignis zugetragen hat – nicht auf dem Felde der Begriffe und Ideen, sondern auf dem Felde des im striktesten Sinn Geschichtlichen; nicht im Bereich des Denkens über die Realität, sondern im Bereich der Realität selbst.“

Pieper (vgl. 1986, 121) konzidiert im Weiteren, dass es auch in der Antike Ereignisse von außerordentlicher Bedeutung und nachhaltigem Einfluss auf die menschliche Existenz gegeben habe, stellt jedoch schließlich fest (Pieper 1986, 121 f.): „Das geschichtliche Ereignis aber zwischen Antike und Mittelalter, das hier zur Rede steht, ist von solcher Art, daß es durch sich selbst und notwendigerweise das Denken über die Wirklichkeit im Ganzen und über den Sinn des menschlichen Daseins, und das heißt: die Philosophie, von Grund auf betreffen und verändern muß – so daß die mittelalterliche Philosophie nicht begriffen werden kann rein als eine [...] Fortsetzung der antiken Philosophie oder als eine bloße ‚neue Epoche‘

<sup>97</sup> Zu dieser Thematik vgl. Brecht 1976, 239 f.

in der Geschichte des menschlichen Denkens. Es dürfte niemandem verborgen geblieben sein, daß ich hier von dem Ereignis spreche, welches die Fachsprache der Theologen mit dem Wort ‚Inkarnation‘ bezeichnet.“

Für das Verständnis mittelalterlicher Philosophie ist es nach Pieper (1986, 122) nicht gleichgültig, „ob einer sagt: ‚Alle Geschichte geht zu Christus hin und kommt von ihm her‘ [dies sind die Worte, mit denen Karl Jaspers die Hegelsche Grundauffassung umschreibt] – oder ob er, wie Jaspers selber, der Meinung ist, der ‚tiefste Einschnitt‘ und ‚die Achse der Weltgeschichte‘ [vgl. Abb. 66, EK] liege ‚in dem zwischen 800 und 200 stattfindenden geistigen Prozeß‘ des fast gleichzeitigen Erscheinens von Lao-tse, Konfuzius, Buddha, Zarathustra, Isaias, Parmenides, Heraklit, Platon.“

Bezüglich der „Achsenzeit“ verweist Peter Kern (1986, 13 f.) auf Forschungsergebnisse von Weizsäcker und bemerkt: „Carl Friedrich von Weizsäcker hat zeigen können, daß Geschichte in ‚Ebenen‘ und ‚Krisen‘ verläuft [...]. Diejenige Ebene, die uns hinsichtlich der Ethik der Nächstenliebe (und darin eingeschlossen: des Vernunft-Begriffes) noch heute bestimmt, wurde in jenem Zeitraum zwischen 800 und 300 vor Chr. erreicht, den Karl Jaspers als ‚Achsenzeit‘ bestimmt (1949) – eine Entwicklungsstufe, auf die in der modernen Ethik-Diskussion zunehmend Bezug genommen wird [...]. Bei aller Vielfalt der geistesgeschichtlichen Strömungen der Achsenzeit ist das Gemeinsame einerseits die radikale Selbständigkeit des Einzelnen im Vernehmen einer neuen Qualität ethischer und religiöser Ansprüche und Möglichkeiten – das Vernehmen der Vernunft, die die zerstörerische Angst/Furcht überwindet – , andererseits die Ausweitung des Geltungsbereiches dieser Ethik von der jeweiligen Bezugsgruppe auf prinzipiell alle Menschen.“



Abb. 66

Achse der Weltgeschichte nach Jaspers

Quelle: Eigene Darstellung, in Anlehnung an Osborne 1997, 10.

Und weiter heißt es (Peter Kern 1986, 14): „Der Anspruch, dieser neuen Ethik notfalls bis zum Opfer des eigenen Lebens zu folgen, ist so radikal, daß zunächst und dann auch in der seitherigen Geschichte immer nur wenige Einzelne ernst damit machten. Daß ihre Befolgung

grundsätzlich möglich ist, bezeugen in ihrem Erscheinungsbild so unterschiedliche Gestalten wie Sokrates für die Antike und Jesus für das Christentum.“

Wenn nun Jaspers im obigen Zitat von der Hegel'schen Grundauffassung spricht, so wird dabei an etwas für das Christentum ganz Spezifisches gedacht, das Glasenapp (1963, 208) so beschreibt: „Das Christentum unterscheidet sich von allen anderen großen Religionen dadurch, daß es seinen Stifter in viel höherem Maße als diese in den Mittelpunkt seiner gesamten Lehre stellt, indem es ihm eine für das ganze kosmische Geschehen entscheidende Bedeutung beimißt. Jesus der Christus (griechisch: Christos, der Gesalbte, eine Wiedergabe des hebräischen ‚Messias‘) ist für die Kirche nicht der Urheber oder Wiederentdecker metaphysischer und ethischer Lehren, wie Buddha und Konfuzius, nicht der Gesandte eines sich ihm offenbarenden Gottes, wie Mohammed, nicht eine der vielen Inkarnationen des Weltenherrn, in welcher dieser der Menschheit göttliche Weisheit verkündet, wie Krishna, sondern er ist Gott selbst, der den großen Wendepunkt im Weltprozeß herbeigeführt hat [...].“

Die Bedeutung für das gesamte kosmische Geschehen in der Aussage Glasenapps findet ihre Begründung im Neuen Testament, wenn etwa im Kolosserbrief von Christus wie folgt gesprochen wird (Kol 1,15-17): „Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor aller Schöpfung. Denn *in ihm ist alles geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare*, es seien Throne oder Herrschaften oder Mächte oder Gewalten; es ist alles durch ihn und zu ihm geschaffen. Und er ist vor allem, und es besteht alles in ihm.“

Betrachtet man nun den von Glasenapp angeführten Wendepunkt im Weltprozess, so wird hier aus historischer Perspektive eine Periode *nach* der „Achsenzeit“ thematisiert, doch möchte D. Böhler diese gerne bis auf 30 n.Chr. ausweiten (D. Böhler 1981, 52 f.): „In der von Karl Jaspers so genannten ‚Achsenzeit‘ der frühen Geistes- und Ethikgeschichte (zwischen 800 und 300 v.Chr., wohl besser bis 30 n.Chr.) ist es in den Hochreligionen und der griechischen Philosophie zur Infragestellung der archaischen und mythischen Sittlichkeit der Institutionen gekommen [...]. Die emanzipatorisch gesonnenen Sophisten und SOKRATES einerseits, JESUS andererseits kehrten das Geltungsverhältnis zwischen Institutionen und Mensch um, indem sie jene dem menschlichen Urteil unterstellten. Durch seine Predigt vom Reich Gottes, und damit durch die Grundlegung der Eschatologie – die vor allem AUGUSTINUS entwickelte und für das mittelalterliche und damit auch für das neuzeitliche Denken bewahrte –, gab Jesus indirekt den Anstoß zu der Einsicht in die grundsätzliche Spannung zwischen etabliertem Ethos und idealer Moral [...].“

Auch in folgender Bemerkung nennt D. Böhler „Achsenzeit“ und „Beginn der abendländischen Zeitrechnung“ in einem Atemzug (D. Böhler 1981a, 31 f.): „Durch eine sprachpragmatische Besinnung [...] können wir auch die wichtigste ethische Errungenschaft der ‚Achsenzeit‘ und des Beginns der abendländischen Zeitrechnung philosophisch einholen: JESU CHRISTI radikale Infragestellung der [...] nicht durch Vernunftgründe vermittelten Autorität der Institutionen, die er an der heiligsten Institution seines Volkes, dem Sabbat, durchgeführt hat.“

Mit Blick auf das Verhältnis Mensch zu Institution heißt es (D. Böhler 1981a, 32): „JESUS hat eine ethische Revolution vollzogen, indem er [wie bereits dargelegt, EK] das Geltungsverhältnis von Institution und Mensch umkehrte. Denn in archaischen Kulturen [...] sind es die heiligen Institutionen, die als solche Gültigkeit haben und die ihrerseits den Menschen [...] eine bloß abgeleitete Würde und Geltungsfähigkeit vermitteln. Demgegenüber betont JESUS am Beispiel des heiligen Sabbat, daß diese von Gott eingesetzte und durch das

dritte Gebot als Wille Gottes verbindlich gemachte Institution nicht etwa als solche und daher absolut gelte, sondern nur als Institution für den Menschen, die daher dem menschlichen Urteil unterstellt sei. Ein solches Beurteilen der Institutionen nimmt JESUS in Anspruch, wenn er das Korn sammeln und das Heilen von Krankheiten am Sabbat rechtfertigt – also sogar Dinge, die man ebensogut an anderen Tagen hätte tun können.“

Exemplarisch sei in diesem Zusammenhang aus dem Markusevangelium zitiert (Mk 2,23.24.27.28): „Und es begab sich, daß er [Jesus, EK] am Sabbat durch ein Kornfeld ging, und seine Jünger fingen an, während sie gingen, Ähren auszuraufen. Und die Pharisäer sprachen zu ihm: Sieh doch! Warum tun deine Jünger am Sabbat, was nicht erlaubt ist? Und er sprach zu ihnen: Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbats willen. *So ist der Menschensohn ein Herr auch über den Sabbat.*“

Hierzu Ringleben (2008, 203): „Weil nach 27 [Mk 2,27, EK] der Sabbat ‚um des Menschen willen‘ geschaffen ist, sollte man annehmen, dass die Folgerung lauten müsste: Daher ist also der Mensch freier Herr über den Sabbat. Das ist hier wohl auch impliziert [...], aber grundsätzlich schon dadurch begrenzt, dass 1. ja Jesus als der ‚Herr‘ seiner Jünger [...] der eigentliche Durchbrecher des Sabbat-Gebotes ist und 2. der Mensch nicht Herr seiner selbst ist.“

Ringleben (2008, 203) weiter: „Die bei allen drei Evangelisten übereinstimmende Formulierung vom ‚Menschensohn‘ (d.h. Jesus) als Herrn des Sabbats (Mk 2,28; Mt 12,8; Lk 6,5) markiert aber die Antithese immer noch mit unüberbietbarer Schärfe.“ An dieser Stelle ist folgende Fußnote angebracht (Ringleben 2008, 203, FN 368): „Das tödliche Ärgernis für die Pharisäer (cf. Mk 3,6) löst vielmehr schon Jesu eigener Anspruch, selbst ‚Herr‘ auch über den Sabbat zu sein, notwendig aus. Dass es durch ihn auch andere (die Jünger) sein sollen, kommt als empörende Folge noch hinzu.“

Küng äußert sich zum Gebot der Sabbatheiligung wie folgt (Küng 2012, 93 f.): „Jesus hat notorisch die Sabbatruhe verletzt. Nicht nur das Ährenraufen seiner Jünger am Sabbat hat er geduldet, sondern auch wiederholt am Sabbat geheilt. Und damit verletzte er das noch heute in der jüdischen Frömmigkeitspraxis fühlbarste [...] Gebot: das Unterscheidungsmerkmal Israels gegenüber der Heidenwelt! Und zwar tat er es nicht nur bei Lebensgefahr, sondern wo er leicht anders gekonnt hätte. Keine einzige seiner Heilungen hätte nicht ebenso am nächsten Tag erfolgen können. [...] Es werden nicht nur Ausnahmen von der Regel zugestanden, sondern die Regel selbst wird in Frage gestellt. [...] Bei Jesus [...] ist der Sabbat nicht mehr religiöser Selbstzweck, sondern der Mensch ist Zweck des Sabbats. Am Sabbat soll nicht nichts, sondern das Rechte getan werden: und wenn schon Tiere gerettet werden dürfen, dann erst recht Menschen.“

Verwiesen sei diesbezüglich auch auf Kol 2,16: „So laßt euch nun von niemandem ein schlechtes Gewissen machen wegen Speise und Trank oder wegen eines bestimmten Feiertages, Neumondes oder Sabbats.“

Ratzinger (2007, 374 f.) warnt indessen vor Beliebigkeit: „Dass der Sabbat für den Menschen da ist und nicht der Mensch für den Sabbat, ist nicht einfach Ausdruck einer modern-liberalen Position, wie wir sie spontan aus dem Wort herauslesen. [...] Im ‚Menschensohn‘ wird der Mensch offenbar, wie er eigentlich sein sollte. Vom ‚Menschensohn‘, vom Maßstab Jesu her, ist der Mensch frei und weiß den Sabbat recht als Tag der Freiheit von Gott her und für Gott zu gebrauchen. ‚Der Menschensohn ist Herr über den Sabbat‘ – die ganze Höhe von Jesu Anspruch, der das Gesetz vollmächtig auslegt, weil er selbst das Urwort Gottes ist – diese

Höhe wird hier sichtbar. Und es wird sichtbar, welche Art von neuer Freiheit dem Menschen überhaupt damit zukommt – eine Freiheit, die nichts mit bloßer Beliebigkeit zu tun hat.“

Zurück zu D. Böhler (1981a, 32): „Zudem spitzt JESUS die Reich-Gottes-Hoffnung und die damit verbundene universalmenschheitliche Moral Israels im Sinne eines Evangeliums vom Reich Gottes und einer Liebesmoral zu. [...] Das Friedens-, Liebes- und Gerechtigkeitsreich Gottes war für JESUS die noch in der Zukunft stehende und schon mit seiner Lebenspraxis anbrechende neue Welt. Im Blick auf diese neue Welt kann er die selbstgenügsamen Autoritäten und Gesetzlichkeiten, die den Menschen zum Mittel machen, durch zeichenhaftes Handeln überwinden.“



Abb. 67  
Radierung von Rembrandt: Christus, dem Volke  
vorgestellt  
Quelle: Flusser 1968, 127.

So viel zur Erniedrigung Christi in der Menschwerdung. Die äußerste Erniedrigung im Tode (vgl. Abb. 67) drückt das Christuslied so aus (Phil 2,8): „*Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz.*“

Diese Selbsterniedrigung und die damit bewirkte Erlösung durch den stellvertretenden Opfertod Jesu am Kreuz gehören zu den zentralen christlichen Botschaften.

Ausleger neutestamentlichen Schrifttums finden in den Passionsberichten darüber hinaus zahlreiche Hinweise auf die Erfüllung alttestamentlicher Prophezeiungen sowie Aussagen Jesu über das Selbstverständnis seines Auftrages.

In seiner Abhandlung über den Philipperbrief führt Barth zu der äußersten Erniedrigung Christi im Tode (weiter unter Rückgriff auf den Christushymnus) Folgendes aus (Barth 1947, 62): „Aber Paulus ist noch nicht zu Ende: *Indem er in seiner Haltung als ein Mensch erfunden wurde, demütigte er sich*

*selbst, wurde gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz.* Diese Worte stehen in einem gewissen Gegensatz zum Vorausgehenden. Der Gottgleiche verzichtet darauf, sich selbst als solcher geltend zu machen [...]. So der erste Satz. Nun der zweite: Dieser den Menschen gleich Gewordene, in seiner Haltung als ein Mensch Erfundene tut als solcher denselben Schritt in die Tiefe noch einmal.“

„Er“, so der Autor weiter (Barth 1947, 62), „steht auch nicht etwa auf der *Höhe* des Menschentums, wieder nicht dort, wo die Leute von Philippi zu stehen scheinen, nicht dort, wo um Ehre, Recht und Geltung gestritten wird, sondern: er demütigte sich selbst.“

In diesem Zusammenhang verweist Barth auf Kierkegaard, der über dieses Thema eine Aufzeichnung folgenden Inhalts hinterlassen hat (zit. nach Barth 1947, 62 f.): „Christus erniedrigte sich *selbst* – nicht er *wurde* erniedrigt. O unendliche Erhabenheit, von der mit kategorischer Notwendigkeit gilt: es war im Himmel, auf Erden, im Abgrund keiner, der ihn erniedrigen konnte. Er erniedrigte sich selbst. Darin liegt ja Christi unendlicher qualitativer Unterschied von jedem Menschen, dass er bei jeder Erniedrigung, die er erleidet, unbedingt selber einwilligen, approbieren muss, dass er dieser Erniedrigung sich unterwerfen will. Dies ist die unendliche Erhabenheit über das Leiden, aber zugleich das qualitativ unendlich intensivere Leiden.“

Barth greift den Passus im Christushymnus auf, demzufolge Jesus gehorsam bis zum Tode war, und bemerkt dazu (Barth 1947, 63): „Paulus interessiert sich, wenn man die Stelle im Zusammenhang liest, nicht dafür, *wem* Christus in seiner Selbstdemütigung als Mensch, in seinem Heruntersteigen auch von aller menschlichen Höhe gehorcht, sondern für das Faktum, *dass* er gehorcht, für die Haltung der Unterwerfung und Abhängigkeit, in die er sich begibt. ‚Er ward gehorsam‘ blickt zurück auf das Annehmen der Knechtsgestalt V 7 [...].“

Der Autor fährt fort (Barth 1947, 63): „Dass diese der Entäusserung des Gottgleichen entsprechende Demütigung des nun den Menschen Gleichen bis zum *Tode* ging, das ist ihre *vorletzte* – ,bis zum Tode am *Kreuz*‘, dem *Verbrechertode*, das ist ihre letzte und tiefste Stufe.“

Eine besondere Bedeutung kommt dem Gehorsam Jesu zu, der z.B. in den bekannten Worten zum Ausdruck kommt (Mt 26,39): „[...] *Mein Vater, ist's möglich, so gehe dieser Kelch an mir vorüber; doch nicht wie ich will, sondern wie du willst!*“ Die heilsnotwendige Dimension des Gehorsams Jesu stellt Paulus im Brief an die Römer heraus (Röm 5,19): „Denn wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die Vielen zu Sündern geworden sind, so werden auch durch den Gehorsam des Einen die Vielen zu Gerechten.“

„Man versteht V 7 und 8“ nach Barth (1947, 63) „am besten nicht als eine zusammenhängende Reihe, sondern als zwei auf verschiedener Höhe gezogene, im Grund denselben Vorgang beschreibende Parallelen. Was dem Menschen Jesus widerfährt in seiner Demütigung, das ist nur der Reflex dessen, was dem Gottgleichen widerfährt in seiner Entäusserung. Der Kreuzestod ist doch nur die Explikation der Fleischwerdung. Da, auf Golgatha, kommt es zur Erscheinung, zum Ausbruch, was Fleischwerdung, was Bethlehem bedeutet. Und dieser, dieser bis zum Tod am Kreuz sich selbst Demütigende, dieser doppelt, auch in seiner Humanität sich Verbergende, dieser ist das himmlische Haupt seiner Gemeinde!“

Paulus schreibt den Galatern (Gal 3,13.14): „*Christus aber hat uns erlöst von dem Fluch des Gesetzes, da er zum Fluch wurde für uns; denn es steht geschrieben (5.Mose 21,23): ‚Verflucht ist jeder, der am Holz hängt‘. Und in 1Petr 2,24.25 heißt es: ‚der unsre Sünde selbst hinaufgetragen hat an seinem Leibe auf das Holz, damit wir, der Sünde abgestorben, der Gerechtigkeit leben. Durch seine Wunden seid ihr heil geworden.‘* Oder wie es der 2. Korintherbrief ausdrückt (2Kor 5,21): „Denn er hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm die Gerechtigkeit würden, die vor Gott gilt.“

Hans-Joachim Kraus formuliert in seiner „Systematischen Theologie“ (Hans-Joachim Kraus 1983, 419): „Das Kreuz des Christus Jesus ist die Tat der Liebe Gottes, *die den Abgrund der Entfremdung und Feindschaft des Menschen überwindet*. [...] In der Hingabe des Lebens am Kreuz wird das Geheimnis der Inkarnation erhellt: Der Abgrund der Trennung und Entfremdung wird überbrückt: Gott wird Mensch. Das Dasein des Jesus von Nazareth ist das Ende der Gottverlassenheit und Gott-losigkeit der Welt. [...] Nichts liegt mehr zwischen Gott und dem Menschen. Das Recht des Schöpfers wurde in der Weise vollstreckt, *daß der richtende Gott im Gekreuzigten als der an unserer Stelle Gerichtete sich offenbart*. Gott erniedrigt sich und richtet – mit dem Akt der Selbsterniedrigung – den sich selbst erhöhenden, sich transzendierenden Menschen. Er vollstreckt das Recht des Schöpfers an seinen Geschöpfen und begnadigt als der Richter, indem er für das verwirkte Leben seiner Menschen den Christus Jesus als den an unserer Stelle Gerichteten hingibt. [...] Das stellvertretende Opfer des Christus ist *die Befreiung*. Niemand kann – was die letzten und entscheidenden Fesseln betrifft – sich selbst befreien.“

Josef Ratzinger (zit. nach Hans-Joachim Kraus, 420, FN 6) spricht von einer „Revolution“: „Für den, der genauer zusieht, drückt sich in der Kreuzestheologie der Schrift wahrhaft eine Revolution aus gegenüber den Sühne- und Erlösungsvorstellungen der außerchristlichen Religionsgeschichte, wobei freilich nicht zu leugnen ist, daß im späteren christlichen Bewußtsein diese Revolution weitgehend wieder neutralisiert und selten in ihrer ganzen Tragweite erkannt worden ist.“

Zum Kreuzestod Jesu führt Werbick (1995, 226) aus: „Wer sich vom fleischgewordenen Logos vor die Notwendigkeit stellen und in die Möglichkeit rufen läßt, das Geheimnis Gottes zu denken, wie es in diesem Logos *sich selbst* ausgesprochen hat, der wird vor der Konkretheit dieses Logos ‚im Fleisch‘ – der Konkretheit der Lebensgeschichte Jesu Christi und seines Sterbens – nicht zurückweichen dürfen. Er wird sich auch vom Kreuz Jesu Gott zu denken geben lassen. Gott ist so, daß dieses Kreuz ihn nicht verbirgt oder unglaubwürdig macht; er ist so, daß das Kreuz ihn in den Augen des Glaubens erst eigentlich entdeckt, glaubwürdig und *denk-würdig* macht. Hans Urs von Balthasar hat diese christliche Grundüberzeugung theologisch ernst zu nehmen versucht, indem er am Kreuz Jesu Christi ablesen und von ihm her denken wollte, wie Gott Liebe ist; indem er aber auch geradezu umgekehrt Gott, der in diesem Sinn Liebe ist, gedacht hat als den am Kreuz in seinem Wesen sich zur Geltung Bringenden und so das Heil der Menschen Wirkenden. Das Kreuz zeigt, *wie* Gott Liebe ist; und weil Gott *so* Liebe ist, deshalb ist das Kreuz Heilsereignis [...].“

Werbick (1995, 226) weiter: „H. U. von Balthasar vertritt christologisch eine neuchalkedonische Position: Jesu menschliches Leben – und das heißt eben auch: sein Sterben – spricht das göttliche Wort, ist die fleischgewordene Gottesbotschaft, in der der Logos – die ‚zweite göttliche Person‘ – Gott ausspricht. Das Gott antwortende, Gott (dem Vater) gehorsame Menschsein Jesu von Nazaret spricht Gott aus; an seiner menschlichen ‚Antwort haben wir das Wort‘ göttlicher Selbstmitteilung. ‚Zwischen der menschlichen Natur und der göttlichen Natur Christi herrscht keine Diskrepanz: Was Gott von sich aussagen will, ist in dieser Menschensprache voll und exakt ausgesagt.‘ So ist nun Gottes Wort ‚nicht mehr abstraktes Gesetz, es ist dieser Mensch. Alles was Gott der Welt zu sagen oder zu geben hatte, hat in diesem Menschen Raum gefunden.‘ Es ist mit letzter Prägnanz ausgesprochen nicht nur in dem, was er sagte, sondern im ‚Zeugnis der ganzen Person‘ [...].“

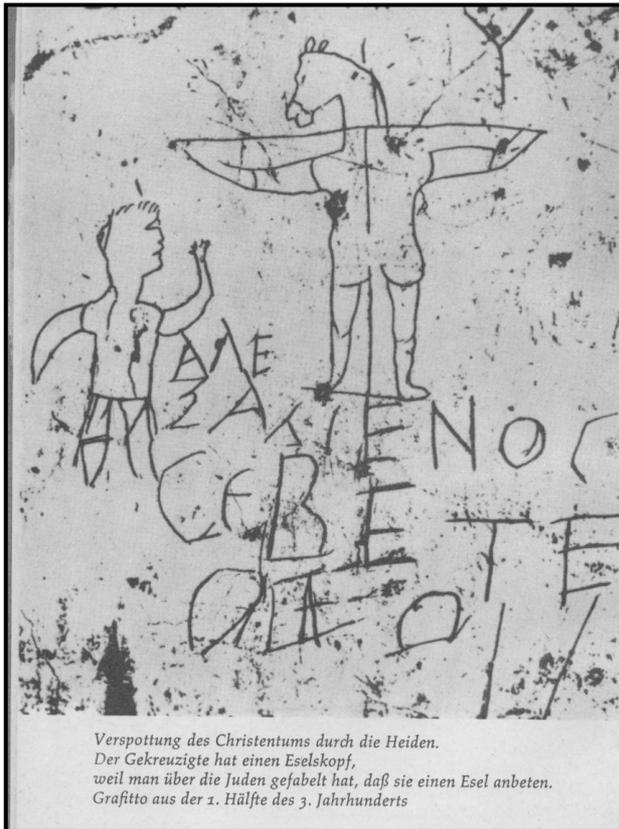


Abb. 68  
Verspottung des Christentums  
(Gekreuzigter mit Eselskopf)  
Quelle: Flusser 1968, 14.

In unterschiedlichen Zusammenhängen (z.B. gläubige Verehrung, Verspottung, philosophische Betrachtung) wurden Kreuz und Kreuzigung durch die Jahrhunderte immer wieder thematisiert (vgl. Abb. 68), dieses Kreuz, von dem Paulus den Korinthern schrieb (1Kor 1,18): „Denn *das Wort vom Kreuz ist eine Torheit denen, die verloren werden; uns aber, die wir selig werden, ist's eine Gotteskraft.*“

Die Stuttgarter Erklärungsbibel kommentiert diesen Vers wie folgt (Kommentar im Anschluss an 1Kor 1,18): „Das *Wort vom Kreuz* ist die Botschaft von Gottes Eingehen in menschliche Schuld und Not durch den Tod Jesu. Am *Kreuz* aufgehängt zu werden, galt als qualvollste und schimpflichste Art der Todesstrafe. Die Botschaft, daß die Menschen durch den Tod eines Gekreuzigten von Gott gerettet (*selig*) werden, mußte daher als völlig unsinnig (*Torheit*) erscheinen. Für den aber, der einmal erkannt hat, daß Gott gerade durch diesen schimpflichen Tod die Menschen in der Schuld und Not ihrer Gottferne erreicht, wird diese Botschaft zum unüberholbaren Ausdruck für die Tiefe und die Kraft der Liebe Gottes.“

Paulus fährt fort (1Kor 1,22-25): „Denn die Juden fordern Zeichen, und die Griechen fragen nach Weisheit, wir aber predigen den gekreuzigten Christus, den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit; denen aber, die berufen sind, Juden und Griechen, predigen wir Christus als Gottes Kraft und Gottes Weisheit. Denn die Torheit Gottes ist weiser, als die Menschen sind, und die Schwachheit Gottes ist stärker, als die Menschen sind.“

Auch hierzu die Kommentierung in der Stuttgarter Erklärungsbibel (Kommentar im Anschluss an 1Kor 1,25): „*Juden* und *Griechen* stehen modellartig für zwei verschiedene menschliche Weisen, nach Gott zu fragen. Die eine besteht im Suchen nach aufweisbaren *Zeichen* für Gottes Wirken in der Geschichte, die andere im Mühen um eine vertiefte Welterkenntnis (*Weisheit*), die zu Gott führt. Für beide Wege ist die Botschaft vom *gekreuzigten Christus* [...] unannehmbar: für die einen ist das Kreuz als Zeichen der Ohnmacht ein Skandal (so wörtlich für *Ärgernis*), eine Anfechtung, an der sie zu Fall kommen; für die anderen ist diese Botschaft einfach Unsinn (V.23). Für die aber, denen Gott die Einsicht schenkt, daß nicht sie den Weg zu Gott suchen müssen, sondern Gott den Weg zu ihnen und ihrer Not gegangen ist, wird Gottes Handeln im Kreuz zur rettenden *Kraft* und wirklichen *Weisheit* (V.24f).“

Aus der Feder des zum christlichen Glauben konvertierten Juden Heinrich Heine stammen die folgenden Verse, die seinem gesellschaftskritischen Werk „Deutschland. Ein Wintermärchen“ entnommen sind (vgl. Abb. 69):

*„[...] Und als der Morgennebel zerrann,  
Da sah ich am Wege ragen,  
Im Frührotschein, das Bild des Manns,  
Der an das Kreuz geschlagen.*

*Mit Wehmut erfüllt mich jedes Mal  
Dein Anblick, mein armer Vetter,  
Der du die Welt erlösen gewollt,  
Du Narr, du Menschheitsretter! [...]*

*Zu deinem Malheur war die Buchdruckerei  
Noch nicht in jenen Tagen  
Erfunden; du hättest geschrieben ein Buch  
Über die Himmelsfragen.*

*Der Zensor hätte gestrichen darin,  
Was etwa anzüglich auf Erden,  
Und liebend bewahrte dich die Zensur  
Vor dem Gekreuzigtwerden. [...]*

*Geldwechsler, Bankiers hast du sogar  
Mit der Peitsche gejagt aus dem Tempel –  
Unglücklicher Schwärmer, jetzt hängst du am Kreuz  
Als warnendes Exempel!“*

Abb. 69

„Und als der Morgennebel zerrann“ (Heinrich Heine)

Quelle: Heine 1974, 115 f.

Im Folgenden die Sicht Napoleons bezüglich Christus und dessen Tod (vgl. Abb. 70):



Abb. 70

Napoleon über Christus

„Dies ist es, was ich am meisten bewundere und was mir die Göttlichkeit Christi unbedingt beweist. Ich selbst habe Massen zu begeistern vermocht, die für mich in den Tod gingen. Aber doch war meine Gegenwart nötig, der elektrische Funke meines Blickes, meine Stimme, mein Wort, um das heilige Feuer in den Herzen zu entzünden. Sicherlich besitze ich das Geheimnis jener magischen Kraft, welche die Menschen hinreißt, aber ich kann es auf keinen anderen übertragen; keinem meiner Generäle habe ich es mitteilen können, auch besitze ich nicht das Geheimnis, meinen Namen und die Liebe zu mir in den Herzen der Menschen zu verewigen [...]. So war es auch mit Cäsar und Alexander. [...]

Welche Kluft ist zwischen meinem Elend und dem ewigen Reiche Christi, der geliebt, angebetet und gepredigt wird in der ganzen Welt! Ist denn Christus gestorben? Heißt dies nicht viel mehr ewig leben? Das eben ist der Tod Christi. Nicht der Tod eines Menschen, sondern eines Gottes.“

Napoleon Bonaparte

Quelle: Eigene Darstellung,

Bild und Text entnommen: Dietrich (Hrsg.) 1970b, 1 und 2, dort: Foto: Ölskizze von J. L. David, Text: zitiert nach Alfred Dedo Müller, Prometheus oder Christus, Leipzig 1948, S. 71.

Ähnlich wie Napoleon äußerte sich Rousseau (zit. nach Rhoton 1976, 12): „Der Tod des Sokrates, der gelassen philosophierend inmitten seiner Freunde starb, scheint das Beste zu sein, was man sich wünschen kann. Aber Jesu Sterben, wie er sein Leben unter furchtbaren Qualen aushauchte, mißhandelt, beschimpft und angeklagt von einer ganzen Nation, war das Entsetzlichste, was man sich vorstellen kann. Sokrates segnete tatsächlich den weinenden Scharfrichter, der ihm den Giftbecher reichte. Aber Jesus, inmitten qualvoller Marter, betete für seine unbarmherzigen Peiniger. War das Leben und Sterben des Sokrates das eines Weisen, so war das Leben und Sterben [Jesu, EK] das eines Gottes.“

Zum Kreuzesthema äußert sich H. Küng (2012, 280) wie folgt: „Der Christ steht vom Kreuz Christi her nicht stumm da, ohne Antwort, obwohl gerade hier vor allem Formelhaften zu warnen ist. Der Christ steht nicht stumm da, wenn er den Gekreuzigten sprechen lässt. Was hat er zu sagen?“ Aus der folgenden Argumentation soll *ein* Gedanke besonders herausgegriffen werden (Küng 2012, 281): „Wer mit Jesus gehen will, der nehme nicht Jesu Kreuz auf sich, auch nicht irgendein Kreuz, sondern sein eigenes Kreuz [...] und folge ihm nach. Nicht in mönchischer Askese oder in romantischem Heroismus außerordentliches Leid suchen, ist christlich. Sondern – was wegen seiner öfteren Wiederkehr meist schwieriger ist als ein heroischer Akt – das *gewöhnliche*, das normale, das alltägliche und gerade hier dann freilich oft übergroße Leid ertragen: das ist dem an den Gekreuzigten Glaubenden aufgetragen. Also das *Kreuz des Alltags!*“

„Wie wenig erbaulich und selbstverständlich das gemeint ist“, so Küng (2012, 281), „wird jedem klar, der erfahren hat, wie oft der Mensch sich vor seinem eigenen Kreuz, all seinen täglichen Verpflichtungen, Forderungen, Ansprüchen, Versprechen in Familie und Beruf zu drücken oder sein Kreuz abzuschieben oder zu verdrängen versucht. Von daher wird das Kreuz Jesu zu einem Kriterium für selbstkritisches Erkennen und selbstkritisches Handeln.“ Zu weiteren Bezügen in diesem Zusammenhang vgl. u.a. Küng 2012, 281 ff.

Bisher wurden aus dem Christushymnus Selbstentäußerung, Annahme der Knechtsgestalt und Gehorsam Jesu bis zum Kreuzestod thematisiert (Phil 2,6-8): „*Er, der in göttlicher Gestalt war, hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein, sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward den Menschen gleich und der Erscheinung nach als Mensch erkannt. Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz.*“ Doch stellen Selbsterniedrigung und Kreuzestod nicht den Abschluss dar; sie sind vielmehr die Voraussetzung für die Wiedereinsetzung in die göttlichen Rechte (Phil 2,9): „*Darum hat ihn auch Gott erhöht [...]*“.

Christi Erhöhung wird im Neuen Testament unter verschiedenen Aspekten dargestellt. Im Johannesevangelium wird bereits der Kreuzestod als Erhöhung gedeutet (Joh 3,14.15): „Und wie Mose in der Wüste die Schlange erhöht hat, so muß der Menschensohn erhöht werden, damit alle, die an ihn glauben, das ewige Leben haben.“ Und in Joh 12,32.33 heißt es: „*Und ich, wenn ich erhöht werde von der Erde, so will ich alle zu mir ziehen.* Das sagte er aber, um anzuzeigen, welchen Todes er sterben würde.“ Johannes betont das Paradoxon des Kreuzestodes, der aus menschlicher Perspektive vollständiges Scheitern bedeutet, in heilsgeschichtlicher Sicht jedoch Erhöhung und Grund der Erlösung der Menschheit darstellt.

Ratzinger (2011, 311) bemerkt in diesem Zusammenhang: „Und denken wir daran, dass nach Johannes der Ort der ‚Erhöhung‘ Christi sein Kreuz ist und dass unsere immer wieder nötige ‚Himmelfahrt‘, unser Aufsteigen, um ihn zu berühren, Mitgehen mit dem Gekreuzigten sein muss.“

Darüber hinaus schreibt Paulus der Gemeinde zu Rom, dass Jesus (Röm 1,4) „[...] eingesetzt ist als Sohn Gottes in Kraft durch die Auferstehung von den Toten.“ Für Paulus ist die Auferstehung Jesu ein zentrales heilsgeschichtliches Ereignis (1Kor 15,17): „Ist Christus aber nicht auferstanden, so ist euer Glaube nichtig, so seid ihr noch in euren Sünden“. Und Bischof Wolfgang Huber (2007, 1 – dort im Fettdruck) sagt in seiner Osterpredigt am 08. April 2007, damals Vorsitzender des Rates der EKD: „Dass Jesus Christus der Sohn Gottes ist, zeigt sich daran, dass er am Ostermorgen von den Toten auferstanden ist. Deshalb darf man auf dem Weg zum christlichen Glauben nicht bei Karfreitag stehen bleiben, an dem Christus gekreuzigt wurde.“

Hans Küng (2012, 239) gibt zu bedenken: „Jene *Passionsgeschichte* mit katastrophalem Ausgang – warum hätte sie schon in das Gedächtnis der Menschheit eingehen sollen? – wurde nur überliefert, weil es zugleich eine *Ostergeschichte* gab, welche die Passionsgeschichte (und die dahinter stehende Aktionsgeschichte) in einem völlig anderen Licht erscheinen ließ.“

Küng thematisiert die Bedeutung des Osterglaubens für die Urchristenheit, für die gilt (Küng 2012, 240), „dass der christliche Glaube steht und fällt mit dem Zeugnis von Jesu Auferweckung, ohne die die christliche Predigt leer und leer auch der Glaube ist[...]. Damit erscheint Ostern [...] nicht nur als Keimzelle, sondern auch als bleibender konstitutiver Kern des christlichen Glaubensbekenntnisses. Schon die ältesten christologischen Kurzformeln [...] sind[...] konzentriert auf Jesu Tod und Auferweckung.“ Der Gemeinde zu Korinth schreibt Paulus (2Kor 5,15): „Und er [Jesus, EK] ist darum für alle gestorben, damit, die da leben, hinfort nicht sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist.“

Folgt man Küng (2012, 241), so hält Paulus „die Auferweckung des Gekreuzigten in unerbittlicher Entschiedenheit für die Mitte der christlichen Predigt. Die Auferweckungsbotschaft [...] gehört schon zu den ältesten Schichten des Neuen Testaments. Sie ist allen neutestamentlichen Schriften ohne Ausnahme gemeinsam. Sie erweist sich als für den christlichen Glauben zentral und zugleich als grundlegend für sämtliche weiteren Glaubensaussagen.“

Apg 2,33 besagt: „Da er nun durch die rechte Hand Gottes erhöht ist [...]“ und bezieht sich dabei auf Jesu Rückkehr zu seinem Vater. Der Märtyrer Stephanus (Apg 7,55.56) „[...] sah die Herrlichkeit Gottes und Jesus stehen zur Rechten Gottes und sprach: Siehe, ich sehe den Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen.“ Jesus hierzu kurz und knapp über sich selbst (Joh 16,28): „Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen; ich verlasse die Welt wieder und gehe zum Vater.“ Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Erhöhung Christi in der Kreuzigung, der Auferstehung und der Rückkehr zum Vater besteht.

Ratzinger (2011, 306) verweist darauf, „dass die Jünger voll Freude waren, als der Herr endgültig von ihnen gegangen war“, dass sie sich jedenfalls (Ratzinger 2011, 306 f.) „nicht verlassen fühlen. Dass sie Jesus nicht als weit von ihnen in einen unzugänglichen Himmel entschwunden ansehen. Sie sind offenbar einer neuen Gegenwart Jesu gewiss. Sie sind sich gewiss [...], dass er gerade jetzt auf eine neue und machtvolle Weise bei ihnen gegenwärtig ist. Sie wissen, dass ‚die Rechte Gottes‘, zu der er ‚erhöht ist‘, eine neue Weise seiner Gegenwart einschließt, dass er nun unverlierbar bei ihnen ist, so wie eben nur Gott uns nahe sein kann.“

„Das Neue Testament – von der Apostelgeschichte bis zum Hebräer-Brief – hat“ nach Ratzinger (2011, 308) „den ‚Ort‘, an den Jesus mit der Wolke gegangen ist, im Anschluss an

Ps 110,1 als Sitzen (oder Stehen) zur Rechten Gottes beschrieben. [...] Damit ist nicht ein ferner kosmischer Raum angesprochen, an dem Gott sozusagen seinen Thron aufgerichtet und auf diesem Thron auch Jesus einen Platz gegeben hätte. Gott ist nicht in einem Raum neben anderen Räumen. Gott ist Gott – er ist Voraussetzung und Grund aller Räumlichkeit, die es gibt, aber nicht selbst einer davon. Gott steht zu allen Räumen als der Herr und der Schöpfer. Seine Gegenwart ist nicht räumlich, sondern eben göttlich. ‚Zur Rechten Gottes sitzen‘ bedeutet Teilhabe an dieser Raummächtigkeit Gottes.“

Oder um noch einmal Benedikt XVI. zu Worte kommen zu lassen (Ratzinger 2011, 309): „Der scheidende Jesus geht nicht irgendwo hin auf ein fernes Gestirn. Er geht in die Macht- und Lebensgemeinschaft mit dem lebendigen Gott ein, in Gottes Raumüberlegenheit. Darum ist er nicht ‚weggegangen‘, sondern nun immer von Gottes eigener Macht her bei uns und für uns da. In den Abschiedsreden des Johannes-Evangeliums sagt Jesus gerade dies zu seinen Jüngern: ‚Ich gehe und ich komme zu euch‘ (14,28). Hier ist das Besondere des ‚Weggehens‘ Jesu, das zugleich sein ‚Kommen‘ ist, wunderbar zusammengefasst, und damit ist zugleich das Geheimnis von Kreuz, Auferstehung und Himmelfahrt ausgelegt. Sein Weggehen ist gerade so ein Kommen, eine neue Weise der Nähe, bleibender Gegenwart [...].“

„Weil Jesus beim Vater ist“, so Ratzinger (2011, 309), „ist er nicht fort, sondern in unserer Nähe. Nun ist er nicht mehr an einer einzelnen Stelle der Welt [...], nun ist er für alle – die ganze Geschichte hindurch – und allerorten mit seiner raumüberschreitenden Macht gegenwärtig und rufbar.“

Das Christuslied endet mit dem Hinweis auf den Namen, durch den Gott Jesus auszeichnete (Phil 2,9-11): „[...] und hat ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist, daß in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und alle Zungen bekennen sollen, daß Jesus Christus der Herr ist, zur Ehre Gottes, des Vaters.“

Vgl. in diesem Zusammenhang die Ausführungen im Teil „Ich bin *die* Wahrheit (Die Namen/Titel Jesu)“. Dort wurde bereits auf das besondere Verständnis des Namens in der Antike und speziell auf die Bedeutung des Jesus von Gott gegebenen Namens hingewiesen. An dieser Stelle noch einige ergänzende Bemerkungen. So heißt es im Brief an die Epheser, dass Gott Christus eingesetzt hat (Eph 1,21) „über alle Reiche, Gewalt, Macht, Herrschaft und alles, was sonst einen Namen hat, nicht allein in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen.“

Kol 2,14.15 stellt heraus: „Er hat den Schuldbrief getilgt, der mit seinen Forderungen gegen uns war, und hat ihn weggetan und an das Kreuz geheftet. Er hat die Mächte und Gewalten ihrer Macht entkleidet und sie öffentlich zur Schau gestellt und hat einen Triumph aus ihnen gemacht in Christus.“ Der Name, der Jesus von Gott gegeben wurde, ist „Herr“; dabei bedeutet die Herrschaft Christi die universelle Gültigkeit des göttlichen Heilswillens.

Schließlich stellt das Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn eine Ehrenbezeugung für den Vater dar (Phil 2,11): „und alle Zungen bekennen sollen, daß Jesus Christus der Herr ist, zur Ehre Gottes, des Vaters.“ Das zeigt an, dass das rechte Gottesverhältnis und die rechte Gottesverehrung nur durch und in Jesus Christus geschieht (Kol 2,9.10): „Denn in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig, und an dieser Fülle habt ihr teil in ihm, der das Haupt aller Mächte und Gewalten ist.“

#### 4 Das Menschenbild (*Was ist der Mensch?*)

Über Natur oder Wesen des Menschen (vgl. hierzu Schein 1995, 113 f.) gibt es unterschiedliche Auffassungen. So wird in manchen Gesellschaften der Mensch als von Grund auf schlecht begriffen, in anderen dagegen als im Grunde gut und in wieder anderen als gemischt oder neutral, fähig sowohl zum Guten als auch zum Schlechten. Eng damit verknüpft ist die Frage, ob es dem Menschen möglich ist, sich aus eigener Kraft und mit eigenem Willen zu verändern bzw. zu vervollkommen, etwa indem er hart an sich arbeitet, oder ob das Schlechte oder Gute als unwiderruflich angeboren zu gelten hat und so hinzunehmen ist. Solche und ähnliche Fragen die menschliche Natur betreffend werden auch unter der Rubrik „Menschenbilder“ thematisiert.

##### 4.1 Vorbemerkungen zur Natur des Menschen

Zu keiner Zeit der Geschichte ist sich der Mensch so problematisch geworden wie in der Gegenwart. Wir besitzen eine naturwissenschaftliche, eine philosophische und eine theologische Anthropologie, die sich nicht umeinander kümmern. Eine einheitliche Idee vom Menschen aber besitzen wir nicht. Die immer wachsende Vielheit der Spezialwissenschaften, die sich mit dem Menschen beschäftigen, verdeck[t] überdies weit mehr das Wesen des Menschen, als daß sie es erleuchte[t].

Max Scheler<sup>98</sup>

Die Bezeichnung „Natur des Menschen“ wird nicht einheitlich, sondern von verschiedenen Autoren unterschiedlich verwandt. Rapp Wagner (1997, 44) versteht unter Natur oder Wesen des Menschen „die feststehenden natürlichen Gegebenheiten der menschlichen Art oder in anderen Worten: die anthropologischen Konstanten. Das Wesen des Menschen ist das, was vor aller Kultur und aller Setzung konstant bleibt. Zur menschlichen Natur gehört die biologische Ausstattung des Menschen mit seiner Instinktoffenheit, Sprachbegabtheit und grossen Lernfähigkeit. Aus der Instinktungebundenheit des Menschen folgt seine Erziehungsbedürftigkeit und -fähigkeit.“

„Die Lebensweise des Menschen“, so die Autorin (Rapp Wagner 1997, 45), „ist sozial; er ist existentiell auf seine Mitmenschen angewiesen, so dass man sagen kann: der Mensch ist ein soziales Wesen, ein geselliges Wesen oder ein Gemeinschaftswesen. Er hat die Möglichkeit, zu denken, ein Bewusstsein über sich selbst und eine Vernunft auszubilden. Jeder einzelne Mensch entwickelt sich zu einem unverwechselbaren, einmaligen Individuum. Er muss aber zu den der menschlichen Natur entsprechenden gefühlsmässigen, kognitiven, praktischen und sozialen Fähigkeiten herangebildet werden. So stellt die menschliche Natur immer auch etwas zu Verwirklichendes in Anspruch [...]. In diesem Sinne verstanden, beinhaltet das Wesen des Menschen eine teleologische Komponente.“

Greift man das obige Zitat Max Schelers auf, so lässt sich in der Tat feststellen, dass die gegenwärtigen Vorstellungen vom Menschen vielfältig und zum Teil sehr unterschiedlich sind. Hierauf geht Schraud in einem Artikel unter der Überschrift „Der Kampf um die Seele“ aus dem Jahre 1979 ein (Schraud 1979, 76-83), aus dem sich die in Abb. 71 zusammengefassten Hauptströmungen herauslesen lassen.

---

<sup>98</sup> Zit. nach Cassirer 1960, 36.

<i>Unterschiedliche Vorstellungen vom Menschen in der Gegenwart</i>	
<i>Bild vom Menschen</i>	<i>entsprechende Forschungsrichtung</i>
Der Mensch als sprachbegabter Affe, ein unausgereiftes Zufallsprodukt der Evolution	Anthropologie, besonders die neodarwinistische
Der Mensch als komplizierte Ratte	Verhaltensforschung
Der Mensch als Verhaltensautomat, steuerbar durch Reize von außen	Strömung in der modernen Psychologie
Der Mensch als Produkt eines Fragebogens	Persönlichkeitspsychologie
Der Mensch als interessanter Schaltplan, im Computer simulierbar	Informationspsychologie
Der Mensch als Organapparat, beliebig reparierbar	jene hochtechnisierte, auch ‚Ingenieurmedizin‘ genannte Schulmedizin
Der Mensch als biochemischer Apparat, chemisch beliebig beeinflussbar	die mit Stimmungsdrogen arbeitende Psychiatrie
Der Mensch als elektrochemisches Klavier	Gehirnforschung
Der Mensch als Spielball seiner Hormone	Biochemie
Der Mensch als Ersatzteillager von Aminosäuren	Genetik
Der Mensch, zur Anpassung verurteilt	Annahmen in der Soziologie
Der Mensch als Sumpf der Verdrängungen	Tiefenpsychologie
Der Mensch als Glückspilz	Humanistische Psychologie
Der Mensch als psychophysisches Verkehrssystem	Psychosomatik

Abb. 71  
 Vorstellungen vom Menschen in der Gegenwart  
 Quelle: Eigene Darstellung, Inhalt: Vgl. Schraud 1979, 82.

Analog zum Vorgehen in dem die *Wahrheitsthematik* betreffenden Teil dieser Arbeit soll im Folgenden auch die *Frage nach dem Menschen* aus wissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht betrachtet werden.

## 4.2 Der Mensch aus wissenschaftlicher Perspektive

Die Frage aller Fragen für die Menschheit – das Problem, das allen anderen zugrunde liegt und von tieferem Interesse ist als jedes andere – ist die Bestimmung der Stellung des Menschen in der Natur und seiner Beziehungen zum gesamten Kosmos. Woher kommen wir? Wo liegen die Grenzen unserer Macht über die Natur, und wo die Grenzen ihrer Macht über uns? Welcher Zukunft gehen wir entgegen? Das sind die Probleme, die sich jedem, der in diese Welt geboren wird, immer wieder neu und mit unvermindertem Gewicht stellen.

Thomas H. Huxley<sup>99</sup>

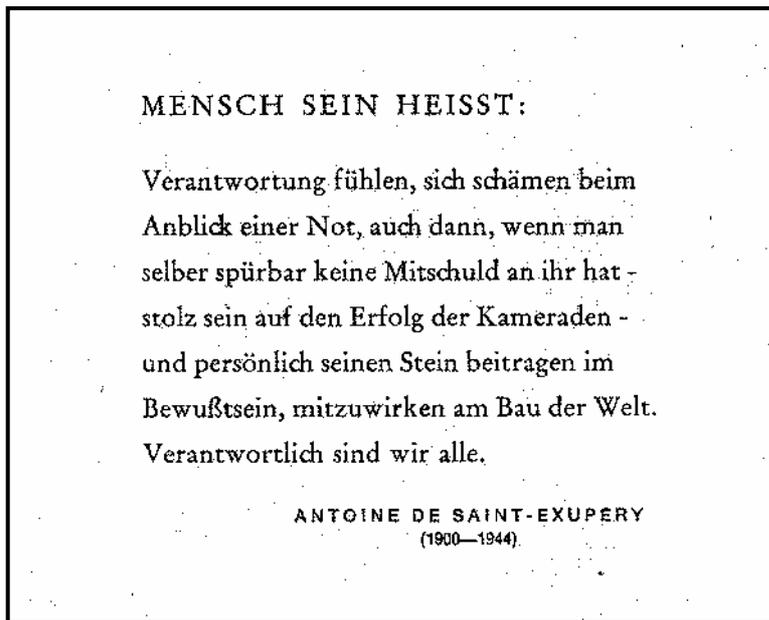


Abb. 72  
Mensch sein  
Quelle: o.V. o.J. (Wissen und Bildung. Band X), 1154.

„Die verschiedenen Dimensionen des Menschseins [vgl. Abb. 72, EK] sind“ nach Schoberth (2006, 36) „Gegenstand der Forschung in vielen Wissenschaften, oft auch ohne daß dabei der Begriff ‚Anthropologie‘ gebraucht würde. Aber auch der Titel selbst erscheint in sehr unterschiedlichen wissenschaftlichen Kontexten [...]. Für die letzten Jahrzehnte etwa läßt sich eine rasche Folge beobachten, in der sich Soziologie, Psychologie, Ökonomie und Biologie den Rang einer anthropologischen Leitwissenschaft streitig machen. Dieser Rangstreit ist auch gar nicht bündig zu entscheiden, da die verschiedenen Disziplinen über

keine gemeinsame Ebene verfügen, auf denen diese Differenz argumentativ ausgetragen werden könnte.“

Schoberth (vgl. 2006, 41) zufolge ist eine definatorische Festlegung dessen, was Anthropologie ist, nicht möglich; vielmehr handele es sich hierbei um ein Feld mit durchlässigen Grenzen. Was für eine Bestimmung des Menschseins bedeutsam sei, ließe sich im Vorhinein nicht fixieren, sondern sei selbst ein Thema anthropologischer Reflexion.

Schiefenhövel/Vollmer/Vogel (1992, 8) beziehen sich auf von Weizsäcker und betonen, „daß es ‚ein herrschendes Paradigma einer umfassenden wissenschaftlichen Anthropologie bisher nicht gegeben‘ hat, wie Carl Friedrich von WEIZÄCKER feststellt; es gab und es gibt nur ‚zersplitterte Einzelwissenschaften mit anthropologischen Fragestellungen‘. Die Schwierigkeit, wissenschaftliche Disziplinen zu benennen, die mit dem Menschen zu tun

<sup>99</sup> Zit. nach Schiefenhövel/Vollmer/Vogel 1992, 7.

haben, liegt nicht etwa darin, daß es solche Disziplinen nicht gäbe, sondern vielmehr in der Tatsache, daß es recht viele davon gibt.“

Schoberth (vgl. 2006, 41) verweist auf die von Hans-Georg Gadamer und Paul Vogler herausgegebene „Neue Anthropologie“, ein siebenbändiges enzyklopädisch angelegtes Werk mit einer reichhaltigen Auswahl von Beiträgen aus den verschiedensten Wissenschaftsbereichen. Gerade diese umfangreiche Sammlung verdeutliche die disziplinäre Vielfalt und verstärke den Eindruck des Diffusen und Fragmentarischen; sie sei ein Beleg für die Uneinlösbarkeit einer Integration anthropologischer Forschungen, da nahezu jeder Beitrag seine eigene Sprache spreche und seinen Gegenstand auf unterschiedliche Weise beleuchte.

Was der „philosophischen Anthropologie“, der „biologischen Anthropologie“ etc. ihr jeweils besonderes Gepräge gebe, sei nicht, so Schoberth (vgl. 2006, 40), Teildisziplin einer allgemeinen Anthropologie; vielmehr lege das jeweilige Fach den Rahmen für die anthropologischen Überlegungen sowie die im Einzelnen anzuwendenden Methoden fest und bestimme, was überhaupt als Gegenstand der Untersuchungen ins Blickfeld komme.

Auch Schiefenhövel/Vollmer/Vogel (vgl. 1992, 12) weisen auf das Werk von Hans-Georg Gadamer und Paul Vogler hin und bezeichnen es als einen „bewundernswerten Versuch“ der Herausgeber, „eine in gewissem Sinne vollständige *Neue Anthropologie* vorzulegen“. Das Ergebnis seien über 3000 Seiten in sieben Bänden, von denen sich die ersten 2 Bände mit Biologischer Anthropologie, je ein Band mit Sozial-, Kultur- und Psychologischer Anthropologie sowie zwei weitere Bände mit Philosophischer Anthropologie beschäftigten.

„Kein einzelner“, so das Team (Schiefenhövel/Vollmer/Vogel 1992, 13), „hätte diese Bände schreiben können. Rund 80 Autoren können aber unmöglich so viel voneinander wissen, daß sie ein zusammenhängendes oder gar homogenes Werk erstellen können. Das Ergebnis ist deshalb eher ein reichhaltiges Nachschlagewerk, das kaum jemand durchzulesen oder als Ganzes zu verarbeiten vermag.“

Trotz dieser Vielfalt ist versucht worden, die Interdisziplinarität im Bereich der Humanwissenschaften zu strukturieren und einen gewissen Orientierungsrahmen zu entwickeln, der sich erschließt, „wenn anhand des Rasters der Vier Grundfragen der biologischen Forschung (*nach Nikolaas Tinbergen: Verursachungen [ = Ursache-Wirkungsbeziehungen bei den Funktionsabläufen], Ontogenese, Anpassungswert, Phylogenese*) gefragt wird und gleichzeitig die Bezugsebenen (*vergleiche Nicolai Hartmann; z.B. Zelle, Organ, Individuum, Gruppe*) berücksichtigt werden“<sup>100</sup>, auf die sich die Fragen beziehen (vgl. Abb. 73).

Dem Rahmen aus Grundfragen und Komplexitäts- oder Bezugsebenen lassen sich alle anthropologischen Spezialbereiche zuordnen; er ist geeignet, als Grundlage für eine konsistente Vernetzung und Strukturierung ihrer Ergebnisse zu dienen.

Die Grundfragen werden unterteilt in Fragen nach den *unmittelbaren* Zusammenhängen (den *proximaten* Ursachen oder den *Nahursachen*) [(1), (2)] und Fragen nach den *grundlegenden* Zusammenhängen (den *ultimaten* Ursachen oder den *mittelbaren* oder *Letztursachen*) [(3), (4)]. Auf dem Gebiet unmittelbarer Zusammenhänge werden Ursache-Wirkungs-Beziehungen bei den Funktionsabläufen (1) sowie ontogenetische Zusammenhänge (2) diskutiert, während bei den grundlegenden Zusammenhängen die Frage nach dem jeweiligen Anpassungswert (3)

<sup>100</sup> Internet-Seite „Anthropologie“, 3 f. (Wikipedia). Stand: 27.03.2007.

gestellt wird, d.h. etwa Kosten und Nutzen von Verhaltensweisen untersucht werden, und phylogenetische Themen (4) erörtert werden.<sup>101</sup>

<b>Bezugsrahmen zur Interdisziplinarität im Bereich der Humanwissenschaften</b>				
	<i>Verursachungen</i>	<i>Ontogenese</i>	<i>Anpassungswert</i>	<i>Phylogene</i>
Atom/Molekül				
Zelle				
Organ				
Individuum				
Gruppe				
Gesellschaft				

Abb. 73

Orientierungsrahmen zur Interdisziplinarität im Bereich der Humanwissenschaften

Quelle: In Anlehnung an Internet-Seite „Anthropologie“, 4 (Wikipedia). Stand: 27.03.2007.

Die Frage nach Ursache-Wirkungs-Beziehungen bei den Funktionsabläufen sowie die nach der Ontogenese, d.h. die ersten beiden der in dem Bezugsrahmen genannten Fragen (Verursachungen, Ontogenese) werden in allen Humanwissenschaften berücksichtigt.<sup>102</sup> Auf sie soll im Folgenden besonders eingegangen werden.

So ist bezüglich der Untersuchung unmittelbarer Zusammenhänge darauf hinzuweisen, dass Kenntnisse auf dem Gebiet basaler Komplexitätsebenen zwar Voraussetzung für ein Verständnis höherer Ebenen sind, doch reichen sie zum Verständnis komplexer Verhaltensmuster oder persönlicher Erlebnisse nicht aus, da das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile.<sup>103</sup>

Anmerkung<sup>104</sup>: „Die Bereiche der vier *Grundfragen* [im Original Fettdruck, EK] sind eng miteinander verschränkt. Ein ‚entweder oder‘ durch kontrastierende Theorienbildungen kommt der Realität weniger nahe, als ein ‚sowohl als auch‘. Wenn man nur die unmittelbaren Zusammenhänge untersucht und die grundlegenden unterbewertet oder außer Acht läßt (od. vice versa), dann bleiben viele Lebensphänomene unerklärlich und viele Theorien unzulänglich.“ Erwähnt werden in diesem Zusammenhang beispielhaft Fragen, die sich mit Themen wie Kindes- und Erwachsenensexualität, Brutpflege und Sozialverhalten beschäftigen.<sup>105</sup>

<sup>101</sup> Vgl. Medicus/Gruppe Humanethologie in der Max-Planck-Gesellschaft o.J.

<sup>102</sup> Vgl. Medicus/Gruppe Humanethologie in der Max-Planck-Gesellschaft o.J.

<sup>103</sup> Vgl. Medicus/Gruppe Humanethologie in der Max-Planck-Gesellschaft o.J.

<sup>104</sup> Medicus/Gruppe Humanethologie in der Max-Planck-Gesellschaft o.J.

<sup>105</sup> Vgl. Medicus/Gruppe Humanethologie in der Max-Planck-Gesellschaft o.J.

	Fragen nach unmittelbaren Zusammenhängen in den Humanwissenschaften	
	(1) Verursachungen (Ursache-Wirkungs-Beziehungen bei den Funktionsabläufen)	(2) Ontogenetische Zusammenhänge
Beispiele für Fragestellungen	Wie „funktionieren“ Erleben und Verhalten auf der chemischen, physiologischen, neuroethologischen, psychischen u. sozialen Ebene?	Was bewirken wann/welche (a) inneren Programmschritte u. (b) Umwelteinflüsse?
Beispiele für wissenschaftliche Fachgebiete mit Hinweisen auf die Bezugsebenen: Atom-, Molekül-, Zell-, Gewebe-, Organ-, Individuums-, Gruppen-, Gesellschaftsebene	<p><i>At, Mol:</i> Biochemie,</p> <p><i>Ze, Gew, Org:</i> Neurophysiologie, N.-biologie,</p> <p><i>Org, Ind:</i> Neuroethologie, N.-psychologie, Neurologie, Verhaltensphysiologie, V.-genetik, V.-endokrinologie, V.-immunologie, Chronobiologie, Psychosomatik, Psychiatrie,</p> <p><i>Ind, Gr:</i> Ethologie, Soziobiologie, Verhaltensökologie, Psychologie, Pädagogik, Theorien der Psychotherapie, Urgeschichte,</p> <p><i>Ges:</i> Soziologie u. Politologie, Rechts-, Wirtschafts-, Geistes-, Geschichts- u. Kulturwissenschaften</p>	<p><i>Org, Ind:</i> Entwicklungsneurologie, Neurobiologie,</p> <p><i>Ind, Gr:</i> Ethologie, Entwicklungspsychologie, Theorien der Psychotherapie</p>
Die Beispiele für Fragestellungen gelten mutatis mutandis für Biowissenschaften, Psychologie, Sozial- und Kulturwissenschaften.		

Abb. 74

Fragen nach proximatoren Ursachen oder nach Nahursachen im Bereich der Humanwissenschaften

Quelle: Eigene Darstellung, Inhalt: Vgl. Medicus/Gruppe Humanethologie in der Max-Planck-Gesellschaft o.J.

Abb. 74 bezieht sich auf die ersten beiden Grundfragen, die, wie oben dargelegt, in allen Humanwissenschaften aufgegriffen werden. Sie zeigt die Disziplinen-Vielfalt und die geistes- und erfahrungswissenschaftliche Orientierung, die Basis für die Herausbildung eines fächerverbindenden Konsenses und Ausgangspunkt für eine Systematik der Humanwissenschaften sein kann. Was die erkenntnistheoretische Perspektive anbelangt, so müssen die Antworten zu den Bezugsebenen und den Grundfragen widerspruchsfrei zusammenpassen; durch Inkonsistenzen können neue Diskussionsbereiche gefunden und ggf. falsche Vorstellungen aufgedeckt werden.<sup>106</sup>

„Was, wer ist der Mensch? Diese Frage nach der *Conditio humana* steht auch im Zentrum der humanethologischen Forschung.“<sup>107</sup> Dabei hat sich die Humanethologie „von der Tierethologie aufgrund methodisch-theoretischer Besonderheiten ihrer Fragestellungen abgetrennt und sich interdisziplinär Richtung Psychologie, Psychiatrie und Anthropologie ausgerichtet“<sup>108</sup>. Aus dem in Abb. 74 aufgelisteten wissenschaftlichen Fächerkanon sollen im Rahmen dieser Arbeit Psychologie, Soziologie und Wirtschaftswissenschaft herausgegriffen werden, d.h. der Mensch wird einer Betrachtung aus psychologischer, soziologischer und ökonomischer Perspektive unterzogen. Ferner wird die Frage nach der Existenz eines „homo cooperativus“ aufgeworfen.

---

<sup>106</sup> Vgl. Medicus/Gruppe Humanethologie in der Max-Planck-Gesellschaft o.J.

<sup>107</sup> Gesellschaft für Anthropologie. AG Humanethologie o.J.

<sup>108</sup> Forschungsgruppe Verhaltensbiologie des Menschen 2000.

### 4.2.1 Der Mensch aus psychologischer Perspektive

Auf dem Gebiet der Psychologie findet man (Zimbardo 1992, 5) „nicht die eine allumfassende *Theorie*, die das menschliche Verhalten in seiner ganzen Vielfalt und Komplexität erklären könnte – vielleicht wird es sie auch nie geben. Es besteht nicht einmal Einigkeit darüber, welche *Perspektive* oder Sichtweise vom Menschen eine solche Theorie einzunehmen hätte. Sollte sie sich strikt auf das direkt beobachtbare ‚offene‘ Verhalten konzentrieren, oder sollte sie das ‚Innenleben‘, wie etwa Gedanken, Erinnerungen und Vorstellungen, zum Kern des Interesses machen?“

Solche und ähnliche Fragen, die sich im weitesten Sinne auf die Prämissen oder Voraussetzungen besonderer psychologischer Theorien beziehen, werden von einigen Autoren (Zimbardo 1992, 5) „das *verborgene Menschenbild* der Psychologie genannt, weil sie in der Regel in den spezifischen Theorien selbst nicht mehr thematisiert werden.“

Zimbardo (1992, 5) verwendet „dafür den Begriff *Modelle des Menschen* [...]. Es handelt sich um das *biopsychologische*, das *psychodynamische*, das *behavioristische*, das *kognitive* und das *humanistische* Modell.“ Hierauf soll im Folgenden kurz eingegangen werden.

#### 4.2.1.1 Das biopsychologische Modell

Zwar mag in einem Menschenkind  
sich beides auch vereinen;  
doch daß es zwei Gewerbe sind,  
das läßt sich nicht verneinen.

Goethe<sup>109</sup>

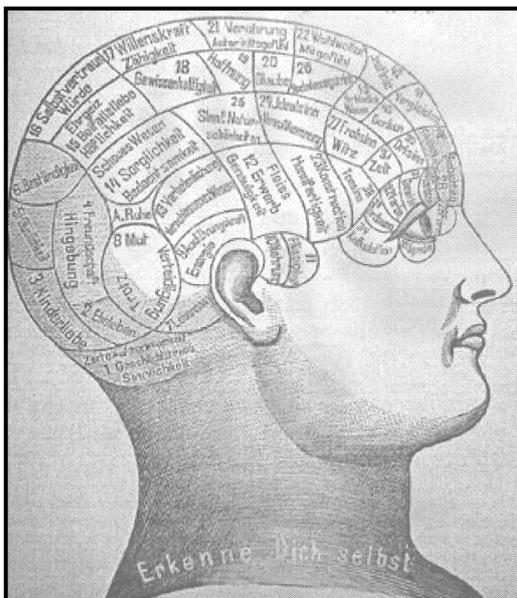


Abb. 75  
Phrenologische Abbildung der geistigen Funktionen auf Schädelmerkmale  
Quelle: Internet-Seite „Philosophie des Geistes“, 1 (Wikipedia). Stand: 07.07.2007.

In seinem Artikel „Komplementarität in der Biologie und ihr anthropologischer Hintergrund“ führt Vogel (1972, 152) aus: „Die Wissenschaften sind in der Gegenwart durch das Nebeneinander zweier fundamental verschiedener Denkweisen gekennzeichnet, durch einen Gegensatz, der seinen Ausdruck gemeinhin in der Scheidung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften findet. Er ist ein zentrales anthropologisches Problem, denn es scheint an der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnisapparates zu liegen, daß zwischen zwei Seinsbereichen, an deren Wirklichkeit niemand zweifelt, eine Diskrepanz besteht.“

Das biopsychologische Menschenmodell (vgl. Zimbardo 1992, 5) thematisiert Forschungen auf den Feldern der Biologischen und der Physiologischen Psychologie. „Vier Grundannahmen charakterisieren“ nach Zimbardo (1992, 6) „den biopsychologischen Ansatz. (a) Psychologische Phänomene – menschliches

<sup>109</sup> Zit. nach Vogel 1972, 152.

Verhalten, Erleben und Bewußtsein – können anhand von physikalischen und biochemischen Prozessen verstanden werden. (b) Es läßt sich auf menschliches Verhalten folglich das allgemeine Prinzip des *Reduktionismus* anwenden, daß komplexere Phänomene durch Reduktion auf die ‚kleineren‘, spezifischeren Phänomene ‚niedrigerer‘ Ebenen befriedigend erklärt werden können [...]. (c) Jegliches Verhalten und Verhaltenspotential wird durch körperliche Strukturen und zum großen Teil durch ererbte Prozesse bestimmt. (d) Erfahrung kann das Verhalten verändern, indem sie die zugrundeliegenden Strukturen und Prozesse modifiziert.“

Die meisten Biopsychologen sind auf dem Gebiet der Neurowissenschaft tätig. Zimbardo (vgl. 1992, 101) zufolge handelt es sich bei der Neuropsychologie um ein Teilgebiet im Bereich der Biologischen Psychologie (Zimbardo 1992, 101), „das sich mit dem Verhalten in Abhängigkeit von der Aktivität des Gehirns und des Nervensystems befaßt. Sie sucht nach den *neuronalen Grundlagen* [...] von Gedanken, Gefühlen und Handlungen und stellt die Frage, welche Rolle die Gehirnmechanismen beim normalen und gestörten Verhalten spielen.“

Menschliches Verhalten basiert (vgl. Zimbardo 1992, 105) auf Aktivitäten von Neuronen, d.h. Grundbausteinen des Nervensystems. Ihre Tätigkeit besteht in dem Empfang und der Verarbeitung von Informationen und/oder deren Weiterleitung an andere Körperzellen.

Auf dem Gebiet der Neurowissenschaften<sup>110</sup> wird neben der Durchführung von Grundlagenforschung „auch medizinischen Fragestellungen nachgegangen, indem nach Ursachen und Heilungsmöglichkeiten von Nervenkrankheiten geforscht wird [...]. Darüberhinaus liefern die Neurowissenschaften auch Anstöße für die wissenschaftliche Untersuchung von Begriffen wie Bewusstsein, Gedächtnis, Seele, Geist, Emotionen etc.“<sup>111</sup>

„Das Problem des Bewusstseins“, so der Philosoph Thomas Metzinger<sup>112</sup>, „bildet heute – vielleicht zusammen mit der Frage nach der Entstehung unseres Universums – die äußerste Grenze des menschlichen Strebens nach Erkenntnis.“

Viele Forscher stehen vor dem Problem, „wie es prinzipiell möglich sein kann, dass aus einer bestimmten Anordnung und Dynamik von Materie Bewusstsein entsteht. Die Vertreter der These, dass das Bewusstsein rätselhaft sei, argumentieren, dass selbst eine lückenlose Aufklärung sämtlicher physiologischer Gehirnprozesse diese Frage nicht beantworten könne. Es scheine unklar, warum ein Mensch nicht einfach funktionieren könne, ohne dass er es bewusst erlebt. Die Vorstellbarkeit dieser Situation lege offen, dass das Phänomen des Bewusstseins aus naturwissenschaftlicher Sicht noch nicht verstanden sei. Und schließlich scheint es anders als bei anderen Problemen ungeklärt, anhand welcher Kriterien eine Lösung des Problems als solche erkennbar sein könnte.“<sup>113</sup>

Obwohl das Rätsel des Bewusstseins in der Philosophie schon lange bekannt war, geriet es „in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts unter dem Einfluss des Behaviorismus und der Kritik von Edmund Husserl am Psychologismus weitgehend in Vergessenheit. Dies änderte sich nicht zuletzt durch Thomas Nagels 1974 veröffentlichten Aufsatz *What is it like to be a bat?* Nagel argumentierte, dass wir nie erfahren würden, wie es sich anfühlt, eine Fledermaus zu sein. Diese subjektiven Fakten seien aus der Außenperspektive der Naturwissenschaften

<sup>110</sup> Vgl. Internet-Seite „Neurowissenschaften“, 1 (Wikipedia). Stand: 25.10.2007.

<sup>111</sup> Internet-Seite „Neurowissenschaften“, 1 (Wikipedia). Stand: 25.10.2007.

<sup>112</sup> Zit. nach Internet-Seite „Bewusstsein“, 2 - dort kursiv (Wikipedia). Stand: 26.10.2007.

<sup>113</sup> Internet-Seite „Bewusstsein“, 2 f. (Wikipedia). Stand: 26.10.2007.

nicht erforschbar. Heute teilen viele Philosophen die Rätselthese [...]. Es gibt allerdings auch Philosophen, die hier kein Rätsel erkennen wollen [...].“<sup>114</sup>

„Große Aufmerksamkeit hat in den letzten Jahren [...] die Suche nach neuronalen Korrelaten des Bewusstseins erfahren. Mit der Hilfe von bildgebenden Verfahren ist es möglich, die neuronalen Aktivitäten im Gehirn zu messen und zu visualisieren: Derartige Methoden erlauben es zumindest in Ansätzen zu untersuchen, welche Aktivitäten im Gehirn vorkommen, wenn eine Person etwas wahrnimmt, fühlt oder denkt. Dabei kann man feststellen, dass bei geistigen Prozessen nicht alle Bereiche des Gehirns gleichmäßig aktiv sind. Vielmehr scheinen mit spezifischen geistigen Prozessen oft auch spezifische neuronale Prozesse verbunden zu sein.“<sup>115</sup> (Vgl. Abb. 75: Bereits in der Phrenologie wurden geistige Aktivitäten und Fähigkeiten indirekt mit gewissen Gehirnstrukturen in Verbindung gebracht dadurch, dass man ihnen gewisse Schädelregionen zuordnete. Franz Josef Gall bemühte sich im ausgehenden 18. Jahrhundert um die Korrelation mentaler Fähigkeiten mit bestimmten Bereichen des Gehirns, doch konnte sich seine Phrenologie in Ermanglung jeglicher Daten nicht durchsetzen.<sup>116</sup>)

Trotz der erwähnten „Fortschritte befindet sich die Suche nach neuronalen Korrelaten des Bewusstseins noch in einem weitgehend spekulativen Stadium. Zwar sind in einigen Teilbereichen sehr gut bestätigte Ergebnisse erzielt worden [...]. Andererseits besteht jedoch eine große Uneinigkeit in Bezug auf die Interpretation dieser Ergebnisse. Zudem betreffen diese Fortschritte nur Teilbereiche wie Gesichts- und Formwahrnehmung oder den motorischen Output. Bei höheren kognitiven Funktionen wie dem Denken gibt es nur wenige allgemein akzeptierte Ergebnisse.“<sup>117</sup>

Die Neurowissenschaften unterhalten Beziehungen zu einer Reihe anderer Fachbereiche, von denen exemplarisch die Philosophie des Geistes, die Kognitionswissenschaft und die Psychologie genannt seien.<sup>118</sup>

<sup>114</sup> Internet-Seite „Bewusstsein“, 3 (Wikipedia). Stand: 26.10.2007.

<sup>115</sup> Internet-Seite „Geist“, 10 (Wikipedia). Stand: 13.10.2007.

<sup>116</sup> Vgl. Internet-Seite „Neuronales Korrelat des Bewusstseins“, 1 f. (Wikipedia). Stand: 26.09.2007.

<sup>117</sup> Internet-Seite „Neuronales Korrelat des Bewusstseins“, 2 (Wikipedia). Stand: 26.09.2007.

<sup>118</sup> Vgl. Internet-Seite „Neurowissenschaften“, 1 (Wikipedia). Stand: 25.10.2007.

### 4.2.1.2 Das psychodynamische Modell

Wir alle „sprechen“ Freud, ob korrekt oder nicht. Er ist und bleibt unvermeidlich.

Peter Gay<sup>119</sup>

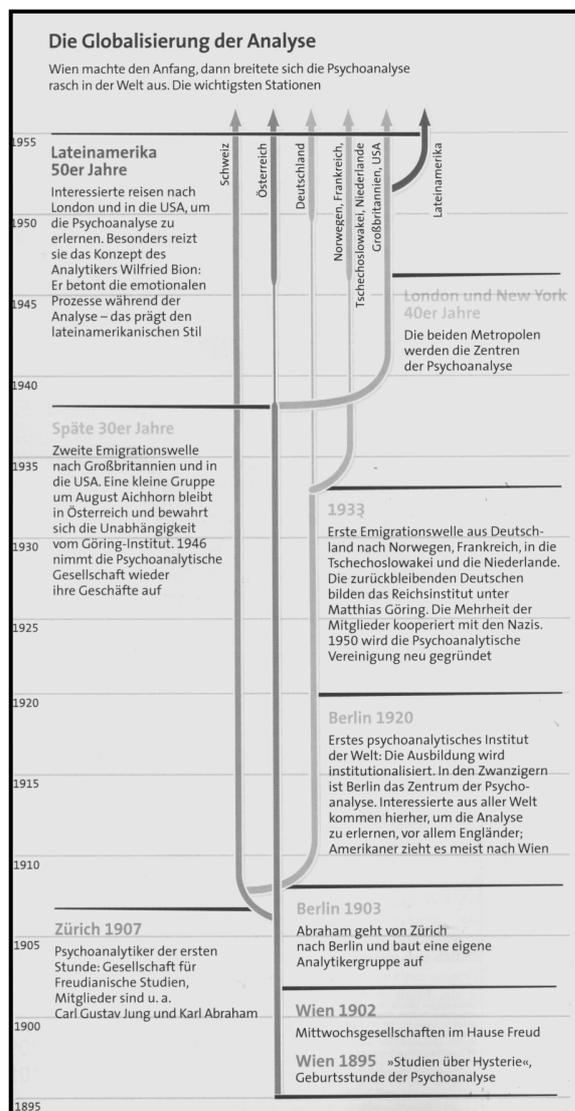


Abb. 76  
Die Verbreitung der Psychoanalyse  
Quelle: o.V. 2006, 56.

Das psychodynamische Menschenmodell soll hier am Beispiel der Arbeiten Freuds erläutert werden. Als man vor kurzem resümierend auf das 20. Jahrhundert zurückblickte (Stölzl 2006, 10), „spielte der Name Sigmund Freud eine herausragende Rolle. Er hatte mühelos den großen Verlierer Karl Marx an Vitalität übertroffen. Freuds Werk, die Psychoanalyse, mochte noch so umstritten sein, über ihre epochale Bedeutung war man sich einig. [...] Im frisch erschienenen Buch *Sigmund Freud* von Micha Brumlik steht: Er ‚schuf nicht mehr und nicht weniger als eine neue Anthropologie, eine neue Lehre vom Menschen, die ... universale und überzeitliche Gültigkeit beanspruchen muss‘. [...] Die Literaten der ersten Jahrhunderthälfte, von André Gide bis D. H. Lawrence, haben ihn als neuen Christoph Kolumbus besungen. Thomas Mann sah in ihm den ‚Ritter mit erzenem Blick‘, der sich furchtlos in die finstersten Seelenabgründe hinuntergewagt habe.“

Auf einen besonderen Aspekt weist Stölzl hin, wenn er schreibt (Stölzl 2006, 10): „Der englische Dichter Wystan Hugh Auden prägte das Wort von Freud als Meinungsklima und bewies damit einen guten Instinkt. Denn mit dem Handwerkszeug der Wissenschaftsgeschichte allein ist Freuds Wirkung überhaupt nicht zu fassen. Wer sich auf Freuds Spuren begibt, der stellt im Gegenteil fest, dass seine Breitenwirkung oft im krassen Gegensatz zur exakten Kenntnis seiner Theorie stand.“

Der Autor hebt hervor, dass es nicht möglich sei (Stölzl 2006, 10), „zwischen wissenschaftlicher und unwissenschaftlicher Wirkungsgeschichte sauber zu unterscheiden. Freuds Thesen und Begriffe haben alles Denken über die *conditio humana* infiltriert, sie haben die Medizin wie die Literatur, die bildende Kunst wie die Politik und die Alltagssprache durchwandert und ihre Spuren hinterlassen. Nichts blieb danach so, wie es vorher gewesen war.“

<sup>119</sup> Zit. nach Storr o.J., Buchrückseite.

„Wörter wie [...] Unbewusstes, Hemmung, Phobie, Trieb, Konflikt, Neurose, hysterisch oder Vaterkomplex flossen in viele Sprachen ein und wurden undefiniert. [...] Mit dem Unbewussten, das sprachlich auch ins Unterbewusste changiert, geht man genauso lässig um wie mit dem Bild vom Verdrängen, das das alte Kulturwort des Vergessens längst aus dem Feld geschlagen hat. Statt eines Vorbildes geistert das Über-Ich durch die Familiensagas. [...] Neurotisch ist gängiger Schimpfwort-Standard im Geschlechterkampf. Und auch das Trauma ist ein Allerweltswort geworden. Wenn jemand etwas herausrutscht, was er lieber nicht gesagt hätte, ist es allzu schnell eine freudsche Fehlleistung.“ (Stölzl 2006, 18 ff.)

Als Geburtsstunde der Psychoanalyse kann das Jahr 1895 gelten, in dem die *Studien über Hysterie* (Freud gemeinsam mit Breuer) erschienen. Freud arbeitete seine Theorien aus und korrigierte sie im Laufe seines Lebens immer wieder (zur Verbreitung der Psychoanalyse seit 1895 vgl. Abb. 76). Er fand viele Anhänger, von denen hier nur Jung, Adler, Ferenczi, Breuer und Abraham genannt seien.

Lakotta (2006, 162) zufolge trafen die Gedanken Freuds auf „glühende Bewunderer und Feinde: Wie Marx und Einstein, die beiden anderen jüdischen Weltgenies, wird Freud zur Hassfigur der Nationalsozialisten. Arier hatten nichts Vergleichbares vorzuweisen: ‚Gegen seelenzerfasernde Überschätzung des Trieblebens. Für den Adel der menschlichen Seele‘, heißt es bei der Bücherverbrennung, die Freud aus dem Londoner Exil verfolgte. ‚Ich übergebe der Flamme die Schriften des Sigmund Freud.‘“

„Der Philosoph Karl Jaspers warf der Psychoanalyse ‚totalitären Charakter‘ vor, weil sie versuche, ‚das Ganze des Menschseins‘ durch ‚eine auf wenige Annahmen sich stützende Triebtheorie‘ zu erklären. Sein Kollege Adorno hielt sie für die einzige kritische Wissenschaft, die ‚im Ernst den subjektiven Bedingungen der objektiven Irrationalität nachforscht‘. Apo-Kommunarden lasen Freud – und feierten ihn als Revoluzzer der Seele.“ (Lakotta 2006, 162)

Trotz jahrzehntelanger Ablehnung durch die akademische Psychologie (Kriz/Lück/Heidbrink 1990, 155) „ist psychoanalytisches Gedankengut aus fast allen Bereichen der Psychologie, aber auch aus Soziologie, Medizin und mehreren Geisteswissenschaften nicht wegzudenken.“ Wenngleich die Psychoanalyse nicht ausschließlich Freuds Werk ist, so kann er dennoch als ihr Begründer und prominenter Vertreter gelten.

Freud „hat seine Lehre nicht ‚aus einem Guß‘ entwickelt“. (Kriz/Lück/Heidbrink 1990, 156) Einschließlich der voranalytischen Zeit lassen sich vier bis fünf Phasen in Freuds Schaffen ausmachen (in diesem Zusammenhang vgl. Kriz/Lück/Heidbrink 1990, 156 ff.). An die *voranalytische Zeit* schließt sich die *Phase der Traumatheorien* an, in der Freud von der Annahme ausging, neurotische Störungen seien die Folge von Vergewaltigungserlebnissen in der Kindheit, was sich als unhaltbar erwies. Schließlich unterstellte Freud frühkindliche Phantasien (Kastrationsangst, Penisneid bei Mädchen u.ä.). Im Jahre 1900 begegnen wir in Freuds „Traumdeutung“ erstmals die *Aufteilung der menschlichen Persönlichkeit in verschiedene Bereiche*, und zwar in unbewusste (ubw), vorbewusste (vbw) und bewusste (bw), weshalb man hier von der *Phase der topographischen Theorien* spricht. Freud entwickelte ferner eine differenzierte Phasentheorie der kindlichen Entwicklung und die Technik der analytischen Behandlung (Couch, Assoziationen der Patienten usw.).

Erst sehr viel später (etwa um das Jahr 1923, als Freud bereits über sechzig Jahre alt war) begann mit der Entwicklung der bekannten Persönlichkeitstheorie mit den Bereichen „Es“,

„Ich“ und „Über-Ich“ die *Phase der strukturellen Theorie*. Unter dem Eindruck des 1. Weltkrieges modifizierte Freud seine Triebtheorie. „Eros“, der Lebenstrieb, und „Thanatos“, der Todestrieb, haben nach Freud ihren Sitz im „Es“ und beeinflussen als Gegenspieler das menschliche Wollen. Als Gewissensinstanz stellt sich das „Über-Ich“ der unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung entgegen. Ort und Schauplatz dieser Kämpfe ist das „Ich“. Nach Freud gibt es verschiedene Mechanismen, speziell die Verdrängung als besondere Form der Abwehr, was besagen will, dass Menschen unangenehme Pflichten, eigene Fehler etc. „vergessen“. Doch ist die Verdrängung in den seltensten Fällen vollständig, sodass Erinnerungsreste verbleiben, die als Ansatzpunkte für psychoanalytische Gespräche dienen können. Auch Traum Inhalte oder die in aller Munde befindlichen „Freud’schen Fehlleistungen“ wie Versprechen, Vergreifen usw. sind Anzeichen für die Mächtigkeit des „Es“.

Da Freud frühere Theorien nie widerrufen hat, lösen sich die einzelnen Phasen nicht ab, sondern ergänzen und durchdringen sich. So ist das „Es“ der strukturellen Theorie weitgehend unbewusst, eine Bezeichnung, die der topographischen Theorie entstammt, doch lassen sich auch beim „Ich“ unbewusste und vorbewusste Anteile feststellen. Die sogenannte „neue Topik“ Freuds visualisiert die Verbindung von topographischer und struktureller Theorie (vgl. Abb. 77).

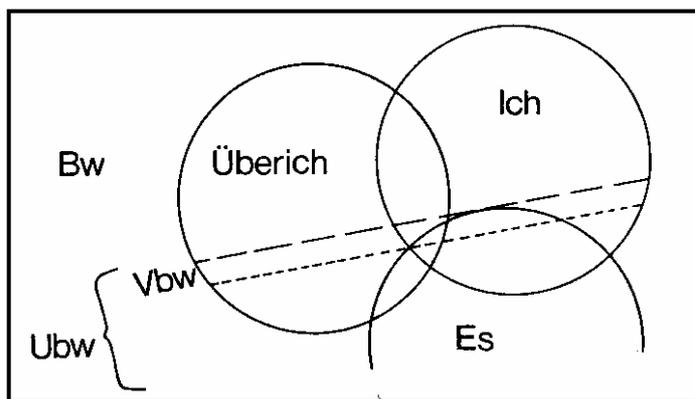


Abb. 77  
Integration der topographischen und der strukturellen  
Theorie Freuds  
Quelle: Kriz/Lück/Heidbrink 1990, 157.

„Der Ödipuskomplex ist Freuds bekanntestes und umstrittenstes Modell. Aus seiner Selbstanalyse schloss er, dass sich jeder kleine Junge in die Mutter verliebe und den Vater töten wolle – ähnlich wie Ödipus in der griechischen Mythologie. Der Königssohn wird von seinem Vater Laios ausgesetzt, weil diesem prophezeit wurde, sein Sohn werde ihn töten und seine Frau Iokaste heiraten.“ (o.V. 2006, 42)  
„Trotz aller Vermeidungsstrategien kommt es genau so: Ödipus tötet Laios, löst das Rätsel der Sphinx und erhält zum Dank Königin Iokaste zur

Frau. Freud benannte seinen berühmtesten Komplex nach dem Königssohn. Die Verliebtheit in die Mutter und die Eifersucht gegen den Vater habe er zuerst bei sich entdeckt [...].“ (Riedl 2006, 66)

Schwanitz (2002, 476 f.) führt hierzu Folgendes aus: „Das Ich ist die Instanz der Rationalität und des Realismus. Was aber nicht dazu paßt, spaltet es ab und verdrängt es, indem es es verschlüsselt. Zu diesem Zweck hat ihm Freud noch einen weiteren Gehilfen beigegeben: das *Über-Ich*. Es enthält das Ich-Ideal, also das Ich, wie es gerne sein möchte. Ich-Ideale werden von außen durch Übernahme gesellschaftlicher Normen verinnerlicht. [...] Gleichzeitig wird ihm mit dem Unbewußten aber etwas Eigenes abgespalten [...].“

Was da abgespalten wird, sind nach Schwanitz (2002, 477) die „Triebe, Wünsche und Lüste, die die Gesellschaft nicht erlaubt. Da man sie am Erwachsenen ja nicht mehr wahrnehmen kann, schaut Freud bei den kleinen Kindern nach, was die so treiben, um von da aus auf die verschlüsselten Wünsche des Unbewußten hochzurechnen: Also Kinder [...] phantasieren

sich die Welt nach ihren Wünschen zurecht; schreien wutentbrannt, wenn ihnen etwas fehlt; [...] stellen sich gerne vor, sie seien die Größten; tyrannisieren alles und jeden, wenn sie es können; lehnen alle Verantwortung ab und würden am liebsten – wenn sie Knaben sind – ihren Vater erschlagen und mit ihrer Mutter schlafen. Zumal dieser letzte Wunsch hat es Freud angetan. Da im griechischen Mythos König Ödipus von Theben dieses Experiment tatsächlich durchführt, nennt Freud die daraus entstehende seelische Schuldverknötung den Ödipus-Komplex.“

„Ödipus“, so Schwanitz (2002, 477), „durchbricht ein gesellschaftliches Zentraltabu – das Inzestverbot –, auf dem die Ordnung der Familie beruht: Würden die Söhne ihre Mütter heiraten wie Ödipus, dann ließen sich die Generationen nicht mehr auseinanderhalten; man wüßte nicht, wer Vater, Söhne und Ehemänner sind; die Grundkategorien der Familie würden einstürzen und jegliche Hierarchie als Voraussetzung der Autorität würde unmöglich gemacht. Weil dieses Tabu das Grundmolekül der Gesellschaft, die Familie, ermöglicht, kann Freud seine Psychologie zu einer ganzen Gesellschaftstheorie erweitern [...].“

Freud erhob die *Libido* zum Welterklärungsmodell (vgl. in diesem Zusammenhang Riedl 2006, 60 ff.). Seine humanistische Bildung prägte ihn und erklärt die griechischen Namen seiner Theorien und Modelle. Nach Eros, dem griechischen Gott der Liebe, benannte Freud den Lebenstrieb, worunter er die sexuellen und die Selbsterhaltungstrieb zusammenfasste, denen er den destruktiven Todestrieb Thanatos gegenüberstellte.

Ausgehend von den Erfahrungen in der riesigen geschlossenen Anstalt der Pariser Salpêtrière (vgl. Riedl 2006, 65 f.), wo er Schüler des Nervenarztes Jean Martin Charcot war (Riedl 2006, 66), „setzte Freud seinen ersten Schritt, mit dem er zu einer lebenslangen Expedition in die Sphären der Triebe und der sexuellen Leidenschaft aufbrach.“

Nach Riedl (2006, 66) hatte der „Seelenforscher aus Wien [...] die Büchse der Pandora nicht geöffnet. Längst hatten viele andere Wissenschaftler in sie hineingelugt. Aber er war der Einzige, der ein geradezu universelles System der Libido aufstellen konnte und es nach sehr fragmentarischen Anfängen immer mehr konkretisierte, verfeinerte und schließlich zu einer kulturtheoretischen Weltformel ausweitete. Die Libido allein, behauptete Freud, sei die Triebfeder menschlichen Handelns. Ihre verdrängten Kräfte wirkten im Verborgenen, sie verursachten die neurotischen Leiden [...].“

Nach Freud gibt es drei Möglichkeiten (Wellek 1962, 126), „mit der Libido fertigzuwerden: 1. den *geraden Weg* – das Sichausleben – [...] das ‚Abreagieren‘. Das muß [...] nicht immer eine unmittelbar sexuelle Betätigung sein; andere körperliche Betätigungen und Strapazen – Arbeit und Sport aller Art, Marschieren, Tanzen usw. – tun es auch. Voraussetzung für die Abreaktion ist es, daß man sich diesen geraden Weg leisten kann, vor allem: daß er nicht unter einem ‚Tabu‘ der Gesellschaft [...] steht [...].“

Wenn der gerade Weg nicht gegangen werden kann, bleibt (Wellek 1962, 126) „zunächst -2.- der direkte Verzicht durch sogenannte *Verdrängung* der Triebregungen und Triebziele. Diese werden als unerwünscht – weil sozial gefährdend und riskant – aus dem Gesichtskreis des Bewußtseins verbannt und abgetan. Ist aber die Libido stark [...], so werden Verdrängungen in sehr großem Ausmaße nötig, und es läßt sich denken, daß das nicht immer gut geht. Wenn es aber schief geht, dann ist der Effekt – die Neurose.“

„Im günstigsten Falle aber“, so sinngemäß die Argumentation Freuds (Wellek 1962, 126), „gibt es noch ein sozusagen sekundäres Ventil – an Stelle der gradlinigen Abreaktion –, und

das ist -3.- die sogenannte *Sublimierung* der Triebe, das heißt ihre ‚Erhöhung‘ beziehungsweise Verwandlung in ‚höhere‘, geistige Strebungen und Bestrebungen, Ehrgeize und Aktivitäten, in denen sich [...] die Libido verbraucht und verausgabt, entlädt. [...] Wenn ein Körper aus dem festen Aggregatzustand unter Überspringung des flüssigen direkt in den gasförmigen übergeht, so nennt man das in der Physik und Chemie Sublimierung. Die Libido, der Trieb, etwas Materielles (in dieser Auffassung!) verwandelt sich also senkrecht in das Gas der Geistigkeit [...], und *das* heißt Sublimieren.“ (Wellek 1962, 126)

Je mehr Freud sich mit philosophischen Aussagen beschäftigte (Marcuse 1962, 68), „um so ängstlicher riegelte er sich bewußt gegen die Philosophie ab, die ihm, wie den meisten Naturwissenschaftlern der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, bare Phantastik war. Als Professor Putnam von Harvard auf dem ersten psychoanalytischen Kongreß eine Arbeit über ‚Die Wichtigkeit der Philosophie für die weitere Entwicklung der Psychoanalyse‘ vorgelesen hatte, machte Freud die Bemerkung: ‚Putnams Philosophie erinnere ihn an ein dekoratives Schaustück; jeder bewundert es, niemand faßt es an.‘“

Doch setzte Freud nach Marcuse (1962, 69) „die philosophische Tradition fort in einem sehr konkreten Aufbau des Menschen, dem er sowohl sein Emotionales wie auch sein Rationales gab. Was Schopenhauer grämlich den ‚blinden Willen‘ genannt hatte, Nietzsche in verliebter Verzückung ‚Leben‘, Bergson heiter ‚élan vital‘ – nannte Freud in kühler Distanz das ‚Es‘.“

Freud betrachtete, so Marcuse (1962, 69), das Leben als „ein Schlachtfeld, auf dem die Gegner ihre Kämpfe nie endgültig austragen. Egoismus und ‚Es‘ bilden, unbeschadet ihres Konflikts, die Bundesgenossenschaft ‚Eros‘. Dagegen steht die Macht, die sie beide gefährdet: Destruktion, Tod. Thanatos gegen Eros: das waren die wesentlichen Züge in Freuds Bild vom Menschen.“

„In der Psychoanalyse gehen Therapie der geplagten Kreatur und Erklärungsmodell für den Prozess der Zivilisation Hand in Hand. ‚Jede psychoanalytische Behandlung ist ein Versuch, verdrängte Liebe zu befreien, die in einem Symptom einen kümmerlichen Kompromissausweg gefunden hat‘, postulierte Freud und fügte später hinzu, die Psychoanalyse unterscheide sich von den Lehren der großen Philosophen einzig dadurch, ‚dass sie die beiden dem Narzissmus so peinlichen Sätze von der psychischen Bedeutung der Sexualität und von der Unbewusstheit des Seelenlebens nicht abstrakt behauptet, sondern an einem Material erweist, welches jeden Einzelnen persönlich angeht‘.“ (Riedl 2006, 66)

Die Freud'sche Sexualtheorie wurde nicht von allen im Bereich der Psychoanalyse oder auf einem ihr verwandten Gebiet Tätigen geteilt. Prominentes Beispiel ist Carl Gustav Jung, dessen Psychologie nach Stevens (o.J., 6) „im allgemeinen als *Analytische Psychologie* bezeichnet [wird], um sie von der *Psychoanalyse* Freuds und der rein akademischen *Experimentalpsychologie* zu unterscheiden“. (Die von Alfred Adler vertretene Richtung ist unter dem Namen *Individualpsychologie* bekannt.)

Persönlich begegneten sich Freud und Jung zum ersten Mal im Jahre 1907 (vgl. Lohmann 2006, 75). „Der rund zwanzig Jahre ältere Freud hielt Jung, der Freuds Schriften schon früh gelesen hatte, sofort für einen idealen Verbündeten, der ihm auf Augenhöhe gegenübertrat.“ (Lohmann 2006, 75) Aus der Sicht Freuds war Jung (Lohmann 2006, 75) „potenziell in der Lage, die Isolation der Psychoanalyse, die in ihren frühen Jahren zunächst einmal eine rein jüdische Angelegenheit war, zu durchbrechen. In den folgenden Jahren avancierte Jung rasch zum designierten ‚Erben‘ und ‚Thronfolger‘ Freuds. Allerdings zeigte sich, dass Jung zunehmend eigene Wege ging.“

So empfand Jung (Lohmann 2006, 75) „Freuds Trieb- und Sexualtheorie als ‚zersetzend‘, während er selbst einem ‚ganzheitlichen‘ Bild des menschlichen Seelenlebens nahe stand. [...] Zu den sachlichen Differenzen kamen wachsende persönliche Animositäten, die 1913 schließlich zum offenen Bruch führten. 1933 schlug Jungs Rachestunde, als er den neuen nationalsozialistischen Machthabern nahe legte, die Psychoanalyse als ‚jüdische‘ Psychologie zu verbieten, und eine ‚germanische Seele‘ propagierte, die seinem ‚ganzheitlichen‘ Ideal am ehesten zu entsprechen schien.“

Im Zusammenhang mit dem hier skizzierten psychodynamischen Menschenmodell vgl. auch die Ausführungen unter dem Punkt „Theologie und Tiefenpsychologie am Beispiel der Anthropologie Paul Tillichs“ in dieser Arbeit.

### 4.2.1.3 Das behavioristische Modell

Menschen sind [aus behavioristischer Sicht, EK] grundsätzlich weder gut noch böse, sondern sie reagieren einfach auf die Umweltgegebenheiten [...].

Zimbardo (1992, 7)

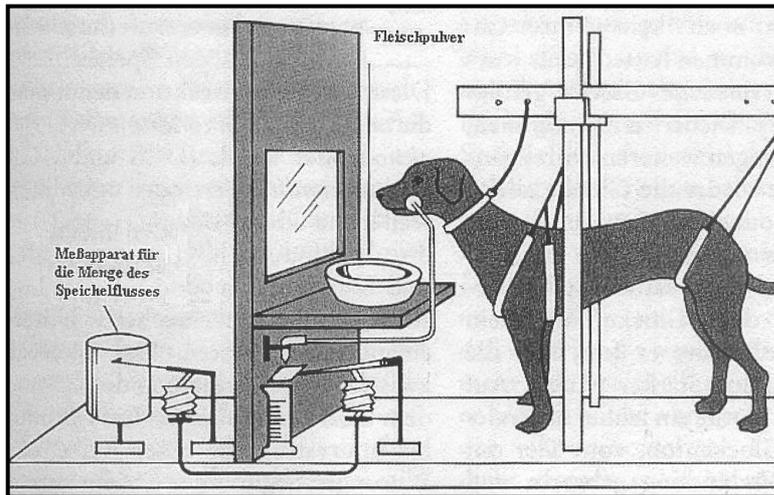


Abb. 78  
Der Pawlow'sche Hund  
(Pawlow gilt als Vater der Verhaltenspsychologie und Vorläufer des Behaviorismus.)  
Quelle: Internet-Seite „Klassische Konditionierung nach Pawlow“, 4.

In behavioristischer Perspektive (vgl. Zimbardo 1992, 7) richtet sich das Forschungsinteresse besonders auf das sichtbare äußere Verhalten, dessen Beziehungen zu gegebenen Umweltreizen des Individuums untersucht werden; biochemische Abläufe oder angenommene innere Beweggründe stehen dagegen nicht im Fokus. Nach Kriz/Lück/Heidbrink (1990, 229) werden die Individuen im Behaviorismus gewissermaßen „um den Verstand gebracht“.

„Das vorrangige Ziel der behavioristischen Analyse besteht darin, zu verstehen, wie

bestimmte *Stimuli* (Reize) in der Umwelt bestimmte *Reaktionen* ‚bedingen‘. Was für den Behavioristen untersuchenswert ist, läßt sich im Englischen gut als *ABCs of psychology* ausdrücken: *antecedent* conditions that precede the behavior, the *behavioral* response, and the *consequences* that follow it.“ (Zimbardo 1992, 7)

„Wenn sich ein Mensch ärgert“, expliziert Wuchterl (1989, 52), „kann man bestimmte körperliche Verhaltensweisen beobachten. Diese stellen nach behavioristischer Auffassung den eigentlichen Gegenstand der Psychologie dar. Das Psychische wird dabei durch eine logische Konstruktion von Verhaltenskomplexen ersetzt. Was *innerlich* abläuft, ist nicht objektivierbar und keinen kontrollierenden Instanzen zugänglich.“

Der Behaviorismus „wurde nach wichtigen Vorarbeiten durch Edward Thorndike von John B. Watson zu Beginn des 20. Jahrhunderts begründet und in den 1950er Jahren vor allem von Burrhus Frederic Skinner gleichermaßen popularisiert wie radikalisiert. Als Vorläufer des Behaviorismus können Iwan Petrowitsch Pawlow und seine Experimente zur Konditionierung von Verhalten angesehen werden. [...] In den USA waren die Verfechter des Behaviorismus jahrzehntelang die einflussreichsten Verhaltensforscher an den Universitäten und entschiedene Gegner der zeitgleich aufkommenden psychoanalytischen Richtungen.“<sup>120</sup>

<sup>120</sup> Internet-Seite „Behaviorismus“, 1 (Wikipedia). Stand: 27.10.2007.

„Watson kritisierte vor allem die Methode der *Introspektion* (Selbstbeobachtung), die er dafür verantwortlich machte, daß sich die Psychologie seiner Zeit in einer Fülle spekulativer Fragen verstrickt hatte.“ (Kriz/Lück/Heidbrink 1990, 153) In diesem Zusammenhang führt Wuchterl (1989, 53) aus: „Ohne Zweifel erlebt jeder Mensch Seelisches, wenn auch die inneren Vorgänge im *anderen Menschen* nicht auf gleiche Weise kontrolliert werden können wie die äußerlich wahrnehmbaren Vorgänge innerhalb des Hauses des *Nachbarn*. Die Möglichkeit, eigenes Seelisches zu erleben, heißt *Introspektion*. Der Behaviorismus ist nicht in der Lage, diese sinnvoll zu interpretieren. Man kann aber ein Problem nicht dadurch lösen, daß man es durch einseitige Definitionen einfach ignoriert.“

In der Einleitung zu seinem 1919 erschienenen Buch „Psychology from the standpoint of a behaviorist“ schreibt Watson (zit. nach Kriz/Lück/Heidbrink 1990, 153): „Der Leser wird keine Diskussion des Bewußtseins finden und auch nicht Begriffe wie Empfindung, Wahrnehmung, Aufmerksamkeit, Vorstellung, Wille usw. Diese Worte haben einen guten Klang; aber ich habe festgestellt, daß ich auf sie verzichten kann. (...) Offengestanden weiß ich nicht, was sie bedeuten. Ich glaube auch nicht, daß irgend jemand sie in stets übereinstimmender Weise zu gebrauchen vermag.“

Nach der Definition Schönplugs (2006, 321) ist der Behaviorismus „seinem Ursprung nach eine deterministische und materialistische Theorie. Er behandelt das Automatenhafte am Verhalten der Lebewesen. Zahlreiche Behavioristen sind davon überzeugt: Empfindsamkeit für Reize, Verhaltenssequenzen und Wirkungen von Lohn und Strafe haben ihre körperlichen, insbesondere neuronalen Grundlagen.“

In den Augen klassischer Behavioristen sind Menschen (Zimbardo 1992, 7 f.) „grundsätzlich weder gut noch böse, sondern sie reagieren einfach auf die Umweltgegebenheiten; dementsprechend können sie durch ‚Arrangements‘ von Umweltreizen in der einen oder anderen Richtung gelenkt werden. Wenn auch die Vererbung der Wirksamkeit von Umwelteinflüssen Grenzen setzt, so nehmen Behavioristen doch an, daß das, was wir werden, größtenteils das Ergebnis der *Umwelt*, nicht der Vererbung ist.“

Watson (vgl. Zimbardo 1992, 8) recurriert u.a. auf ein Lernkonzept Pawlows, demzufolge eine ursprünglich nur durch Nahrung ausgelöste physiologische Reaktion auch durch einen anderen Reiz (z.B. Licht- oder Tonsignal) erfolgt, wenn die Darbietung von Nahrung und entsprechendem Signal mehrfach gekoppelt auftritt (vgl. Abb. 78). Nach Kriz/Lück/Heidbrink (1990, 153 f.) erkannte Watson, „daß er mit der Konditionierung ein ausgezeichnetes Beispiel für eine objektive Methode zur Untersuchung klassischer Forschungsprobleme der Psychologie gefunden hatte.“

Watsons Interesse galt nach Zimbardo (1992, 8) der „Beziehung, die zwischen der Reaktion und dem Umweltreiz entstanden war. Er wandte sich gegen den damals vorherrschenden Glauben an die Bedeutung von *Instinkten*; nicht beobachtbaren ererbten Mechanismen, die Persönlichkeit und Verhalten erklären sollten. [...] Die Behavioristen waren die ersten Psychologen, die das methodische Prinzip formulierten, daß nur das unmittelbar beobachtbare, overt Verhalten der Gegenstand der Psychologie sein dürfe. Innere ‚mentale‘ Ereignisse seien der Wissenschaft nicht zugänglich und gehörten deshalb nicht zum Forschungsgegenstand.“

Skinner und andere Behavioristen stellten die Behauptung auf (Zimbardo 1992, 8), „auch bei der Erklärung des beobachtbaren Verhaltens strikt auf Annahmen über innere, nicht unmittelbar sichtbare Vorgänge und Merkmale verzichten zu können.“

„Die dem beobachtbaren Verhalten zugrunde liegenden physiologischen Vorgänge gelten dem Behavioristen als uninteressant, aus seiner Sicht gehören sie zum Aufgabengebiet der Physiologen. Der Behaviorist konzentriert sich ausschließlich auf Prozesse, die sich zwischen Organismus und Umwelt abspielen. Der Organismus selbst wird vom klassischen Behavioristen als Black-Box betrachtet.“<sup>121</sup>

Im weiteren Verlauf entwickelten sich die so genannten Lerntheorien (Kriz/Lück/Heidbrink 1990, 154) „zur zentralen theoretischen Grundlage des Behaviorismus [...] Die praktische Anwendbarkeit lerntheoretischer Erkenntnisse, die schon *Watson* im Blick gehabt hatte, wurde vor allem von Burrhus F. *Skinner* [...] forciert. So wurde *Skinner's operante Konditionierung* (Verstärkungslernen) zu einer wichtigen Grundlage für pädagogische (,Programmierter Unterricht') und klinische Anwendungen (,Verhaltenstherapie'). Zum Unterschied zur ,klassischen' Konditionierung (*Pawlov*) wird bei der operanten Konditionierung nicht die verhaltensauslösende Reizsituation manipuliert, sondern die auf das Verhalten folgende Konsequenz, die ,Verstärkung'.“

Folgt man Schönplüg (2006, 324), so hat die behavioristische Lernpsychologie „bis 1960 eine Spitzenstellung innerhalb der Psychologie erlangt. Von einer breiten experimentellen Forschung getragen, begab sie sich an die exakte Beobachtung und an die Aufstellung von Gesetzen des Verhaltens; so versprach sie eine Psychologie nach den Maßstäben der modernen Naturwissenschaft. [...] Freilich erschöpfte sich die behavioristische Lernforschung nach ihrer Blütezeit in hoch spezialisierten Untersuchungen. [...] So stagnierte schließlich die behavioristisch ausgerichtete Lernforschung.“

„Hinter der Reduktion aller psychischen Phänomene auf beobachtbares Verhalten [...] steht“ Kriz/Lück/Heidbrink (1990, 155) zufolge „offensichtlich die Auffassung, man könne der Natur ihre Gesetze ,ablauschen'. Mit dem ,Bewußtsein' wird allerdings auch das spezifisch Menschliche aus der Psychologie herausdefiniert“.

„Ab den 1960er und 1970er Jahren wurde der Behaviorismus zunehmend vom Kognitivismus als vorherrschendem Forschungsparadigma in der Psychologie abgelöst. Dazu trugen u.a. die Entwicklung des Digitalcomputers und seine Verwendung als Modell für das menschliche Gehirn sowie Erkenntnisse aus der Ethologie bei, denen zufolge Vererbung doch einen größeren Erklärungswert für gegenwärtiges Verhalten [hat]. [...] Auch die verheerende Rezension von *Skinner's Buch Verbal Behavior* durch Noam Chomsky, in dem Skinner den radikal-behavioristischen Ansatz auf das Sprechverhalten anwandte, steht für den damals (unter Psychologen und Linguisten) beginnenden Zweifel an der Tragfähigkeit des Behaviorismus und die Wende zum Kognitivismus [...].“<sup>122</sup>

<sup>121</sup> Internet-Seite „Behaviorismus“, 2 (Wikipedia). Stand: 27.10.2007.

<sup>122</sup> Internet-Seite „Behaviorismus“, 4 f. (Wikipedia). Stand: 27.10.2007.

#### 4.2.1.4 Das kognitive Modell

Menschen reagieren [nach dem kognitiven Modell, EK] nicht auf die Realität, wie sie als objektiv beschreibbare materielle Welt vorliegt, sondern wie sie sich ihnen als subjektive Realität darstellt.

Zimbardo/Gerrig (1999, 13)

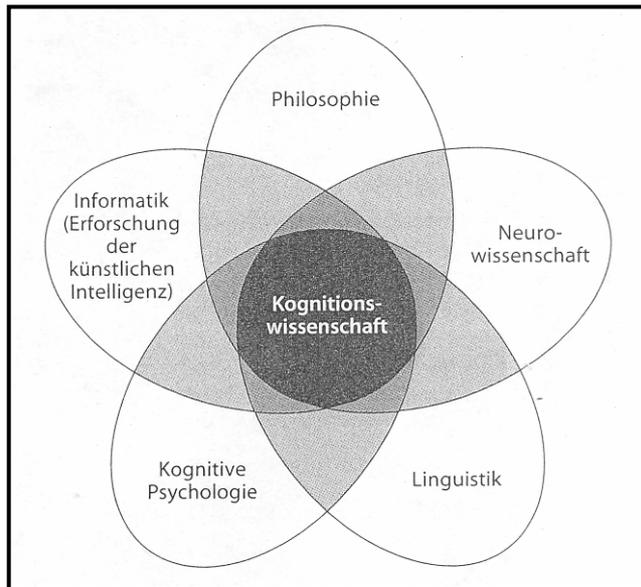


Abb. 79  
Kognitionswissenschaft  
Quelle: Zimbardo/Gerrig 1999, 277.

Die letzten Bemerkungen über den Behaviorismus leiten über zum kognitiven Menschenmodell. Wie der Name sagt, befasst sich dieser Ansatz mit den Kognitionen (vgl. Zimbardo 1992, 8), worunter sämtliche Abläufe und Strukturen subsumiert werden, die man im Allgemeinen als „geistig“ etikettiert, „also etwa die Prozesse des Wahrnehmens, Schlußfolgerns, Erinnerns, Denkens, Problemlösens und Entscheidens und die Strukturen des Gedächtnisses, der Begriffe und Einstellungen“. (Zimbardo 1992, 8 f.)

„Mit seiner klassischen Feststellung ‚Cogito, ergo sum‘ (Ich denke, also bin ich) erkannte der Philosoph René Descartes (1596-1650) an, daß ein Gefühl persönlicher Identität davon abhängt, daß man sich der eigenen Denkprozesse

bewußt ist. Es ist das *Denken*, das bei Verletzungen moralischer Richtlinien ‚Schuld‘, bei ungehörigen oder törichten Taten ‚Scham‘ und bei Erfolgen ‚Stolz‘ in uns entstehen läßt.“ (Zimbardo 1992, 304)

Die Erforschung des Denkens wird gegenwärtig in den umfassenden Ansatz der Kognitionswissenschaft eingeordnet (vgl. Abb. 79), die „meist als ein interdisziplinäres Unternehmen zwischen Psychologie, Neurowissenschaft, Informatik, Linguistik und Philosophie verstanden [wird]. Sie hat damit nicht den Status einer klassischen Einzelwissenschaft, sondern wird oft nach Werner Tack als ‚Interdisziplin‘ bezeichnet.“<sup>123</sup>

Was die Psychologie anbetrifft, so konstatiert Schönplflug (2006, 329): „Nicht selten liest man, in der Psychologie habe sich eine wissenschaftliche Revolution, eine ‚kognitive Wende‘ ereignet. Oft wird 1967 als Jahr dieser Wende genannt. In diesem Jahr erschien ein Buch von Ulric Neisser (deutsch 1974) mit dem Titel ‚Kognitive Psychologie‘. Der Autor beschreibt den Menschen als geistiges Wesen, das durch eigenes Zutun Einsichten gewinnt, Vorstellungen erzeugt und Pläne entwickelt. Dazu braucht es äußerer Anstöße nicht; geistige Prozesse können sich selbst in Gang setzen. Neissers Buch dokumentiert die Wiederbelebung der psychologischen Erforschung geistiger Prozesse, insbesondere der Wahrnehmung und der Aufmerksamkeit, des Denkens und des Gedächtnisses sowie der Sprache. Der Titel des

<sup>123</sup> Internet-Seite „Kognitionswissenschaft“, 1 (Wikipedia). Stand: 26.10.2007.

Buches trägt bei zur Verbreitung der Begriffe ‚Kognition‘ und ‚kognitiv‘ (lat. *cognitio*: Erkennen) sowie zur Durchsetzung der Bezeichnung ‚Kognitive Psychologie‘.“

Andere Autoren heben in diesem Zusammenhang die besondere Bedeutung einer Arbeit aus dem Jahre 1960 hervor, deren deutsche Übersetzung 1973 erschien. So schreiben Kriz/Lück/Heidbrink (1990, 222): „Vertreter des klassischen Behaviorismus sind heute selten geworden. Anfang der sechziger Jahre [des vergangenen Jahrhunderts, EK] öffnete sich der Behaviorismus *mentalistischen* Konzepten, in den USA erfolgte die ‚*kognitive Wende*‘. Einen wesentlichen Anstoß zu dieser Wende hat das Buch ‚Plans and the structure of behavior‘ von G.A. Miller, E. Galanter und K. Pribram (1960) gegeben [...]“

Es gibt Forscher<sup>124</sup>, die „der kognitiven Wende (engl.: *cognitive revolution*) den Charakter einer wissenschaftlichen Revolution [absprechen]. Der behavioristische Ansatz wurde demnach [...] nicht im Sinne Poppers falsifiziert, er ertrank nicht in einem ‚Meer von Anomalien‘ (im Sinne Kuhns) und er war kein ‚degenerierendes Forschungsprogramm‘ im Sinne Lakatos‘. Auslöser der Kognitiven Wende war [...] vielmehr ein (soziologisch zu erklärender) Wechsel der Interessen der Forscher.“

In kognitiver Perspektive geht man davon aus (Zimbardo/Gerrig 1999, 13), „daß es die Prozesse der Informationsverarbeitung sind, die festlegen, wie ein Individuum sich verhalten wird. Zwar setzt die Verarbeitung logischerweise die Aufnahme (Input) von Informationen aus der Umwelt voraus, doch wird menschliches Handeln nicht als direkte Reaktion auf diesen Input angesehen. Zwischengeschaltet ist der *aktive* Prozeß der Kognition bzw. Informationsverarbeitung, bei dem die Person z. B. die Umwelt aktiv nach denjenigen Informationen absucht, die sie für eine bestimmte Entscheidung braucht.“

„Diese subjektive Konstruktion“, so Zimbardo/Gerrig (1999, 13) weiter, „ist der ‚proximale‘ Input für die Handlungsentscheidungen und -ausführungen, also für den Output des informationsverarbeitenden Systems. Sie ist zwischen die Handlung und die aus der Umwelt wirkenden ‚distalen‘ Stimuli geschaltet.“

„Man kann demzufolge festhalten, dass Kognitionen all die internen Vorstellungen sind, die sich ein Individuum von der Welt (subjektive Realität) und sich selbst *konstruieren* kann (im Sinne des Radikalen Konstruktivismus).“<sup>125</sup>

Sie können als Abläufe der Informationsverarbeitung begriffen werden, die etwas darüber aussagen, „was Individuen über sich selbst, ihre (soziale) Umwelt, ihre Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft denken. Kognitionen können Emotionen (Gefühle) beeinflussen und/oder durch sie beeinflusst werden.“<sup>126</sup>

„Die moderne Kognitive Psychologie steht“ nach Schönflug (2006, 329) „in der Tradition des menschlichen Geistes.“ Der Autor weist indessen auf die unterschiedliche Deutung des Geistbegriffes hin (Schönflug 2006, 329): „Oft ist es eine materialistische Deutung. Danach ist Geist ein Informationen verarbeitender Mechanismus mit Sitz im Nervensystem. [...] Der ursprüngliche Entwurf des Kognitivismus ist freilich rationalistisch. Er bejaht die Annahme eines eigenständigen und freien Geistes [...]“

<sup>124</sup> Internet-Seite „Kognitive Wende“, 1 (Wikipedia). Stand: 03.08.2007.

<sup>125</sup> Internet-Seite „Kognition“, 1 (Wikipedia). Stand: 09.10.2007.

<sup>126</sup> Internet-Seite „Kognition“, 1 (Wikipedia). Stand: 09.10.2007.

An dieser Stelle soll kurz auf die Begriffe „kognitiv“ und „kognitivistisch“ eingegangen werden (Schöpfling 2006, 330): „Kognitivistisch nennt man Theorien, die den Menschen als freies und vernünftiges Wesen betrachten. Im Sinne des Rationalismus sind sie voluntaristisch und indeterministisch. Unter Kognitivismus versteht man also eine theoretische Richtung. Kognitiv nennt man alle Theorien, die sich mit Kognition, d.h. mit Erkenntnisleistungen (Wahrnehmen, Erinnern, Denken) befassen. [...] Einige kognitive Theorien bzw. Kognitionstheorien sind zugleich kognitivistisch; im Sinne des Rationalismus betrachten sie Wahrnehmen, Erinnern und Denken, dazu das Wollen und Handeln als frei und vernunftgeleitet.“

Als kognitivistische Ansätze (vgl. hierzu auch die definatorischen Anmerkungen bei der Diskussion des „humanistischen Modells“) thematisiert Schöpfling (2006, 329 f.) den „Strukturalismus nach Jean Piaget (1896-1980) sowie die Gestaltpsychologie nach Wolfgang Köhler (1887-1967) und Max Wertheimer (1880-1943)“.

„Strukturalismus und Gestalttheorie unterscheiden sich“ nach Schöpfling (2006, 330) „wiederum in ihrer Haltung zur Ontogenese und Phylogenese. Piaget erklärt, wie der Mensch im Laufe seines Lebens in der Auseinandersetzung mit seiner Umwelt Wissen aufbaut. Die Gestalttheorie will dagegen vermitteln, wie sich im Erleben und Handeln des Menschen Ordnungstendenzen (Tendenzen zur guten Gestalt) ausprägen, die von Natur gegeben sind und des individuellen Lernens nicht bedürfen.“

Eine zentrale Rolle spielt Schöpfling (2006, 330) zufolge bei Piaget „der Aufbau der menschlichen Intelligenz. Was ist Intelligenz? Eine innere Darstellung der physikalischen und sozialen Welt. [...] Piaget zeigt, wie sich Weltbilder aufbauen – beginnend mit einfachen, konkreten Vorstellungen bis hin zu formalen, abstrakten Ideen. Dabei werden Begriffe gebildet und in Zusammenhänge gebracht. Es wachsen Gedankengebäude, kognitive Strukturen. Weltbilder, Gedankengebäude, kognitive Strukturen sind freilich anderer Art als die Gegenstände der Wirklichkeit, die sie darstellen. Es sind Gebilde aus Zeichen. Der Mensch baut sie auf, um in der Welt zu bestehen. In diesem Sinne nennt Piaget seine Lehre ‚Strukturalismus‘.“

Aus der Sicht von Gestalttheoretikern wie Wertheimer und Köhler wird davon ausgegangen (Schöpfling 2006, 334), „dass die Organisation der Wahrnehmung völlig selbsttätig verläuft. Es ist eine der Wahrnehmung selbst innewohnende Kraft, welche die Ausgliederung von Figuren sowie die Gruppenbildung treibt. [...] Wertheimer und Köhler sprechen von einer Eigendynamik, einer dynamischen Selbstorganisation der Wahrnehmung. Anders ausgedrückt: Im Prozess der Wahrnehmung inbegriffen ist eine Tendenz ‚zur guten Gestalt‘.“

Zimbardo (vgl. 1992, 9) weist darauf hin, dass sich Wilhelm Wundt, als er sein psychologisches Labor an der Universität Leipzig eröffnete, bei der Untersuchung von Empfindungen der Methode der Introspektion bediente, einer Vorgehensweise, bei der eine Person, während sie bestimmte subjektive Erfahrungen macht, über eben diese Erfahrungen berichtet.

Trotz desselben Phänomenbereichs (Zimbardo 1992, 9) „spielt die Introspektion in der Methodik der modernen Kognitiven Psychologie nur eine beiläufige Rolle, weil sich die Fragestellungen verschoben haben und weil sich bei dieser Form der Selbstbeobachtung kognitiver Prozesse eng gezogene Grenzen gezeigt haben.“

„Ein ernsthaftes Problem der Introspektionsmethode wird offensichtlich, wenn wir uns klarmachen, daß viele oder sogar die meisten unserer mentalen Prozesse nicht einmal *unserer eigenen* bewußten Introspektion zugänglich sind.“ (Zimbardo 1992, 305)

Fragen, für deren Beantwortung sich die gegenwärtige Kognitionspsychologie interessiert, sind etwa (vgl. Zimbardo/Gerrig 1999, 13), wie Menschen Reize aus der Umwelt interpretieren, wie sie sich aufgrund von Erwartungen und Erinnerungen entscheiden und wie aktuelle Erlebnisse Erinnerungen verzerren können.

Kriz/Lück/Heidbrink (1990, 224) weisen darauf hin, dass im Zusammenhang mit der Erkenntnis der Außenwelt „nicht nur deren objektive Struktur wichtig [ist], sondern ebenso die Ausformung der subjektiven bzw. kognitiven Struktur des Erkennenden, die den Prozeß der Informationsaufnahme, -verarbeitung und -speicherung steuert. Individuen können demzufolge in bezug auf identische Ausschnitte der Realität ganz unterschiedliche interne Repräsentationen entwickeln.“

„Unterschiedliche Innenwelten“, so die Autoren (Kriz/Lück/Heidbrink 1990, 224), „sind ihrerseits wiederum verantwortlich für idiosynkratische Rekonstruktionen neuer Außenweltinformationen. Hiermit ist keine neue Erkenntnis ausgedrückt, sondern ein Phänomen umschrieben, mit dem wir in unterschiedlichsten Situationen konfrontiert sind. Man denke etwa an Mißverständnisse, die sich daraus ergeben, daß identischen Begriffsbezeichnungen unterschiedliche Begriffsdeutungen zugrundegelegt werden (verwiesen sei hier nur auf die Verwendung der Begriffe ‚Demokratie‘ und ‚Freiheit‘ in politischen Diskussionen).“

„Zu den Beobachtungsstrategien der Kognitiven Psychologie gehört es“ Zimbardo (1992, 9) zufolge, „Situationen zu schaffen, in denen Unterschiede in den Reaktionsweisen auf unterschiedliche kognitive Prozesse hinweisen. Kognitionspsychologen sind also [...] durchaus am offenen Verhalten interessiert; sie benutzen es als Zugang zu nicht direkt beobachtbaren kognitiven Strukturen und Prozessen, die der eigentliche Gegenstand der Theoriebildung sind.“

Die Entwicklung objektiverer Untersuchungsmethoden hatte zur Folge, dass „auch manche zunächst behavioristisch orientierte Forscher zu einer kognitiven Position übergewechselt [sind]. [...] Die Ansätze dieser Forscher verbinden den behavioristischen Anspruch einer strengen Forschungsmethodik mit der theoretischen Einsicht, daß eine angemessene Verhaltensanalyse ohne Einbeziehung der kognitiven Prozesse und Bedingungen unmöglich ist.“ (Zimbardo/Gerrig 1999, 14)

#### 4.2.1.5 Das humanistische Modell

Das Individuum verfügt potentiell über unerhörte Möglichkeiten, um sich selbst zu begreifen und seine Selbstkonzepte, seine Grundeinstellung und sein selbstgesteuertes Verhalten zu verändern [...].

Carl Rogers<sup>127</sup>

<b>E Bedürfnisse der Selbstverwirklichung</b>
15. <b>Einfluß:</b> Die Umwelt den eigenen Ideen entsprechend gestalten. Macht (direkt/indirekt) ausüben. 14. <b>Interesse:</b> Interessante, neugierigerregende, herausfordernde Aufgaben haben. 13. <b>Selbst-Verwirklichung:</b> Die eigenen Fähigkeiten zur Geltung bringen und steigern. 12. <b>Kennen, Wissen, Verstehen (Selbstqualifikation):</b> Erforschen, erfahren, lernen, erkennen, analysieren, systematisieren, verstehen. 11. <b>Erzielung von Erfolgen (Achievement):</b> Ziele erreichen, Aufgaben erfüllen, Leistung erbringen.
<b>D „Ich“-Bedürfnisse</b>
10. <b>Selbst-Schätzung:</b> Vertrauen in die eigenen Fähigkeiten; ein solides und positives Selbstbild. 9. <b>Rang, Würde und Rolle:</b> Den eigenen Fähigkeiten entsprechende Rollen wahrnehmen und Rang (Status) haben. 8. <b>Anerkennung:</b> Befördert, gelobt, anerkannt, gewürdigt werden, als wichtig empfunden werden, das Interesse anderer auf sich lenken.
<b>C „Soziale“ Bedürfnisse</b>
7. <b>Identifikation:</b> Sich hinter die Ziele einer Organisation stellen; sich einer sozialen Einheit zugehörig fühlen. 6. <b>Beziehungen:</b> Gute Beziehungen zu Mitmenschen, z. B. zu Vorgesetzten, Kollegen, Mitarbeitern, Kunden usw., zu haben.
<b>B. Sicherheitsbedürfnisse</b>
5. <b>Übersicht:</b> Klare Verständlichkeit des Systems, die Gesetze und der Regeln. 4. <b>Wirkungsfähigkeit:</b> Verfolgbarkeit und Brauchbarkeit der unentbehrlich wichtigen Mittel und Werkzeuge. 3. <b>Sicherheit:</b> Freiheit von der Angst vor Verlust schon errungener Vorteile oder noch offener Möglichkeiten.
<b>A Körperliche (Physiologische) Bedürfnisse</b>
2. <b>Milieu:</b> Befriedigendes Milieu: Licht, Temperatur, Sauberkeit usw. 1. <b>Grundbedürfnisse:</b> Genügend Essen, Trinken, Schlafen, Kleidung usw., ein zufriedenstellendes Gehalt.

Abb. 80  
Die Bedürfnispyramide nach Maslow  
Quelle: Heidack 1983, 50.

Wenngleich davon ausgegangen werden kann (vgl. Zimbardo/Gerrig 1999, 14), dass das *kognitive* Menschenmodell heute dominierend in der wissenschaftlichen Psychologie ist, so haben dennoch auch Varianten einer humanistischen Orientierung in den letzten Jahren verstärkt an Bedeutung gewonnen.

„Die humanistische Psychologie“, so Schönflug (2006, 331), „gehört zu der Familie *kognitivistischer* [Hervorhebung durch EK] Theorien.“ „Kognitivistisch nennt man“ im Anschluss an Schönflug (2006, 330) „Theorien, die den Menschen als freies und vernünftiges Wesen betrachten. Im Sinne des Rationalismus sind sie voluntaristisch und indeterministisch.“

„Die manchmal als ‚dritte Kraft‘ bezeichnete Humanistische Psychologie ist vor allem in der Persönlichkeitspsychologie und in der Klinischen Psychologie seit den 50er Jahren [des 20. Jahrhunderts, EK] als gewichtige Alternative zum Pessimismus des psychodynamischen Modells und zum Umweltdeterminismus des behavioristischen Modells entwickelt worden.“ (Zimbardo/Gerrig 1999, 14)

Von Bedeutung für diese Bewegung<sup>128</sup>

war die 1962 von Psychologen und Psychotherapeuten gegründete AHP, die American Association for Humanistic Psychology.

<sup>127</sup> Kernthese Carl Rogers' in der Humanistischen Psychologie, zit. nach Internet-Seite „Humanistische Psychologie“, 1 (Wikipedia). Stand: 22.12.2007, dort kursiv.

<sup>128</sup> Vgl. Internet-Seite „Humanistische Psychologie“, 1 (Wikipedia). Stand: 22.12.2007.

Aus humanistischer Perspektive sind Menschen (Zimbardo 1992, 10) „aktive Wesen, von Natur aus gut und fähig, ihren eigenen Weg zu wählen. Sie streben nach dem Guten und nach der Verwirklichung ihrer Möglichkeiten. [...] In scharfem Gegensatz zu den Behavioristen konzentriert sich die Humanistische Psychologie auf die *phänomenale* (vom Subjekt erlebte) Welt, nicht auf die objektive Welt, wie sie von externen Beobachtern [...] gesehen wird. Darin gleicht sie dem kognitiven Modell; sie unterscheidet sich von ihm jedoch dadurch, daß es ihr nicht um die detaillierte ‚Zerlegung‘ innerer Prozesse in Schritte der Informationsverarbeitung und deren Anbindung an beobachtbare Verhaltensaspekte geht, sondern um die Art und Weise, wie innere Prozesse zu neuen Einsichten und Wertorientierungen führen.“

Weltanschauliche Wurzeln<sup>129</sup> hat die humanistische Psychologie u.a. im Humanismus und darauf aufbauend im Existentialismus (u.a. Martin Heideggers) sowie in der Phänomenologie Edmund Husserls.

Der Hinweis auf den Humanismus als Wurzel der humanistischen Psychologie legt die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Humanismus nahe, zumal der Ordoliberalismus als theoretisches Fundament der Sozialen Marktwirtschaft auf einem humanistisch-liberalen Menschenbild basiert und die Gründer/Mitbegründer des Ordoliberalismus einem christlichen Umfeld entstammen. Dazu Georg Kraus (1983, 42): „In den letzten zwei Jahrhunderten gibt es verschiedene Weltanschauungen, z. B. Liberalismus, Marxismus, Existentialismus, die völlig um den Menschen kreisen. Diese Humanismen, d. h., diese nur am Humanum, am Menschlichen interessierten Weltanschauungen verstanden und verstehen sich zum Teil als Widerspruch zum christlichen Glauben. Aber sind Humanismus und Christentum wirklich Gegensätze, die sich ausschließen?“

Hier die Antwort des Autors (Georg Kraus 1983, 42): „Faktisch kann man feststellen, daß diese Humanismen so manche Grund- und Wertvorstellungen vertreten, die sie unbewußt oder stillschweigend vom Christentum übernommen haben. Prinzipiell kann man die These wagen: Wenn sich das Christentum wirklich an der ursprünglichen biblischen Botschaft orientiert, sind Christentum und Humanismus keine Gegensätze; Christentum ist vielmehr die Sorge um das ganzheitliche Wohl aller Menschen; Christentum ist letztlich ein optimaler Humanismus.“

In diesem Zusammenhang führt Hans Küng (2012, 299) Folgendes aus: „Christen sind nicht weniger Humanisten als alle Humanisten. Aber sie sehen das Menschliche, das wahrhaft Menschliche, das Humane, sie sehen den Menschen und seinen Gott, sehen Humanität, Freiheit, Gerechtigkeit, Leben, Liebe, Frieden, Sinn von diesem Jesus her, der für sie der konkret Maßgebende, der Christus ist. Von ihm her meinen sie nicht einen beliebigen Humanismus vertreten zu können, der einfach alles Wahre, Gute, Schöne und Menschliche bejaht. Sondern einen wahrhaft *radikalen Humanismus*, der auch das Unwahre, Ungute, Unschöne und Unmenschliche zu integrieren und zu bewältigen vermag: nicht nur alles Positive, sondern auch – und hier entscheidet sich, was ein Humanismus taugt – alles Negative, selbst Leiden, Schuld, Tod, Sinnlosigkeit.“

„Die erste ausgearbeitete Humanistische Psychologie geht auf Abraham Maslow zurück. Sein Konzept wurde später insbesondere von Carl Rogers [...] aufgenommen und für den praktischen Bereich weiterentwickelt.“<sup>130</sup> Als weitere Persönlichkeiten, die das humanistische

<sup>129</sup> Vgl. Internet-Seite „Humanistische Psychologie“, 1 (Wikipedia). Stand: 22.12.2007.

<sup>130</sup> Internet-Seite „Humanistische Psychologie“, 1 (Wikipedia). Stand: 22.12.2007.

Modell entscheidend mitgeprägt haben (vgl. Zimbardo/Gerrig 1999, 537), sind Rollo May und Charlotte Bühler zu nennen.

Zu den Kernthesen<sup>131</sup> Humanistischer Psychologie zählen die Überzeugung, dass der Mensch mehr als die Summe seiner Teile ist, sowie die Feststellung, dass er in zwischenmenschlichen Beziehungen lebt, dass er bewusst lebt und seine Wahrnehmungen schärfen und dass er schließlich frei entscheiden kann.

Motive, Motivation, Bedürfnisse und ähnliche Begriffe spielen im Rahmen der Humanistischen Psychologie eine herausragende Rolle. „Bedürfnisse kann man“ mit Heidack (1983, 49) „als elementare und generelle Gefühle von Mangelempfindungen und Mangelerscheinungen für einen schon bestimmten und abgrenzbaren Bereich feststellen. Es gibt insgesamt gesehen nicht nur ein Bedürfnis, sondern eine Vielzahl von Bedürfnissen, von denen unter Umständen eines besonders wirksam wird. Diese Wirksamkeit hat man versucht, in Bedürfnisschemata oder Bedürfnisklassifizierungen einzuordnen. Das wohl bekannteste und auch *in der Praxis am weitesten verbreitete Schema* ist das *Hierarchiekonzept von Bedürfnissen* oder die *Bedürfnispyramide* von A. H. Maslow (1908-1979) [vgl. Abb. 80, EK].“

Das Bedürfniskonzept nach Maslow basiert auf folgenden Annahmen (vgl. Heidack 1983, 51): Die nicht gleichrangigen Bedürfnisse werden in einer unter dem Dringlichkeitsaspekt abgestuften „Pyramide“ angeordnet. Je nach gegebener Situation dominiert ein Bedürfnis das Gesamtverhalten des Menschen, während andere Bedürfnisse nicht so dringlich erscheinen und daher vernachlässigt werden. Nach Befriedigung eines Bedürfnisses lässt die entsprechende Spannung nach, und ein Bedürfnis höherer Ordnung tritt an dessen Stelle. Das Konzept besteht prinzipiell aus fünf Bedürfnisklassifikationen, die in Abb. 80 noch weiter untergliedert wurden. Die „Pyramide“ wird von zwei Grundbedürfnissen überlagert, dem intellektuellen Bedürfnis (Wunsch nach Wissen und Verstehen) und dem ästhetischen Bedürfnis (Wunsch nach Perfektion und Schönheit).

In aufsteigender Rangfolge lassen sich die fünf Bedürfniskategorien (gewissermaßen die Stufen der „Pyramide“) wie folgt beschreiben<sup>132</sup>: Ausgehend von den körperlichen Grundbedürfnissen (Essen, Trinken, Schlaf, Wärme etc.), folgt die Kategorie der Sicherheitsbedürfnisse (Wohnung, Gesundheit, Arbeit, Gesetze, Ordnung, Versicherungen etc.). Es schließen sich an die Bedürfnisse nach sozialen Beziehungen (Partnerschaft, Freundeskreis, Liebe, Kommunikation, Fürsorge etc.). Wieder eine Stufe höher angesiedelt sind die Bedürfnisse nach sozialer Anerkennung (Karriere, Macht, Geld, Wohlstand, Status etc.). Ganz oben in der Hierarchie steht das Bedürfnis nach Selbstverwirklichung (Talententfaltung, Individualität, Welterklärung etc.).

„Die unteren drei Stufen (und auch Teile der vierten) nennt man [...] Defizitbedürfnisse. Diese Bedürfnisse müssen befriedigt sein, damit man zufrieden ist, aber wenn sie erfüllt sind, hat man keine weitere Motivation in dieser Richtung mehr (wenn man nicht durstig ist, versucht man nicht zu trinken). Wachstumsbedürfnisse können demgegenüber nie wirklich befriedigt werden. Diese treten auf der fünften Stufe auf, teilweise aber auch schon auf der vierten. Beispiel: Ein Maler zeichnet zur Selbstverwirklichung, sein Bedürfnis nach Kreativität ist nicht nach einer bestimmten Anzahl Bildern gestillt.“<sup>133</sup>

<sup>131</sup> Vgl. Internet-Seite „Humanistische Psychologie“, 1 (Wikipedia). Stand: 22.12.2007.

<sup>132</sup> Vgl. Internet-Seite „Maslowsche Bedürfnispyramide“, 1 (Wikipedia). Stand: 17.10.2007.

<sup>133</sup> Internet-Seite „Maslowsche Bedürfnispyramide“, 1 (Wikipedia). Stand: 17.10.2007.

Gemeinsam ist den humanistischen Ansätzen (Zimbardo/Gerrig 1999, 537) „das besondere Interesse an der Integrität der individuellen Persönlichkeit, die Betonung der Rolle der bewußten Erfahrung und der Glaube an das Entwicklungspotential des Menschen“.

Es würde überraschen, wenn die obigen Vorstellungen ohne Kritik geblieben wären. So ist etwa im Bedürfniskonzept Maslows unbestritten, dass der Befriedigung von Grundbedürfnissen gegenüber der anderer Bedürfnisse Vorrang gebührt. Fraglich ist allerdings (Heidack 1983, 51), „ob die *Bedürfnisse höherer Ordnung* in einer Rangskala, wie es Maslow tut, anzuordnen sind, und ob bereits befriedigte Bedürfnisse keine Motivation mehr bewirken.“

Ein von Alderfer entwickeltes Konzept (vgl. Zerche/Schmale/Blome-Drees 1998, 169) verspricht sich aus der Zusammenfassung der fünf Maslow'schen Kategorien zu lediglich drei Bedürfnisstufen eine bessere empirische Überprüfbarkeit. In dem so genannten ERG-Modell steht „E“ für Existence und bezieht sich auf die physiologischen und materiellen Grundbedürfnisse. „R“ für Relatedness fokussiert den sozialen Bezug und umfasst Bedürfnisse wie Zuwendung und menschliche Nähe. „G“ schließlich steht für Growth und thematisiert Wachstumsbedürfnisse wie Wertschätzung und Selbstverwirklichung.

Alderfer (vgl. Rosenstiel 1992, 370) geht in seinem Konzept von 4 Prinzipien aus. Es handelt sich dabei (1) um die *Frustrations-Hypothese*, derzufolge ein nicht befriedigtes Bedürfnis dominant wird, (2) um die *Frustrations-Regressions-Hypothese*, wonach im Falle der Nichtbefriedigung eines Bedürfnisses das hierarchisch niedrigere Bedürfnis dominant wird, (3) um die *Befriedigungs-Progressions-Hypothese*, nach der durch die Befriedigung eines Bedürfnisses das hierarchisch höhere Bedürfnis aktiviert wird und (4) um die *Frustrations-Progressions-Hypothese*, die besagt, dass die Nichtbefriedigung eines Bedürfnisses zur Persönlichkeitsentwicklung beitragen und zur Aktivierung höherer Bedürfnisse bzw. zu höheren Anspruchsniveaus führen kann.

Durch eine differenzierte Anwendung dieser Prinzipien leitet Alderfer gewisse Grundaussagen ab; dabei geht sein Modell im Gegensatz zum Maslow'schen Konzept „nicht davon aus, daß Bedürfnisse auf höheren Bedürfnisstufen erst dann wirksam werden, wenn alle Bedürfnisse der darunterliegenden Bedürfnisstufen befriedigt sind. Vielmehr ist Alderfer der Ansicht, daß alle Bedürfnisstufen gleichzeitig verhaltensrelevant sein können und Menschen sehr unterschiedlich auf die Befriedigung von Bedürfnissen reagieren können.“ (Zerche/Schmale/Blome-Drees 1998, 171)

Von den anderen Punkten sei lediglich noch die Kritik an dem Begriff der Selbstverwirklichung thematisiert. Man bezeichnet ihn oft als „eine Leerformel, da es für den selbstverwirklichten Menschen keine Norm, kein Schema, keinen Vergleichsmaßstab geben soll, somit alles hineingepackt werden kann, was man als positiv betrachtet.“ (Heidack 1983, 51) „Was genau ist Selbstverwirklichung?“, fragen Zimbardo/Gerrig (1999, 539). „Ist es eine angeborene Neigung, oder kommt sie durch den kulturellen Kontext zustande?“

Indessen sei daran erinnert, dass humanistische Ansätze gewissermaßen einen Gegenpol zur pessimistischen Sichtweise der Psychoanalyse bilden, „denn sie betonen die gesunden Kräfte in der menschlichen Persönlichkeit, das natürliche Streben nach Wachstum [...]. Wer möchte aber schon über Theorien richten, die ein derart positives Bild des Menschen entwerfen?“ (Zimbardo/Gerrig 1999, 539)

## 4.2.2 Der Mensch aus soziologischer Perspektive

„Ist der Mensch ein im Grunde unsoziales und egoistisches Wesen, das zum sozial verträglichen Miteinander gezwungen werden muss? Ist er das sozial bestimmte Wesen, das sich in seinem Handeln an den institutionellen Vorgaben und moralischen Imperativen der Gesellschaft ausrichtet? Oder muss man davon ausgehen, dass der Mensch zwar immer auf seinen eigenen Vorteil bedacht handelt, in seinem Tun aber ebenso durch eine tief verankerte soziale Orientierung auf seine Mitmenschen und deren Interessen geprägt ist?“ (Huinink 2001, 86)

### 4.2.2.1 Der „homo sociologicus“

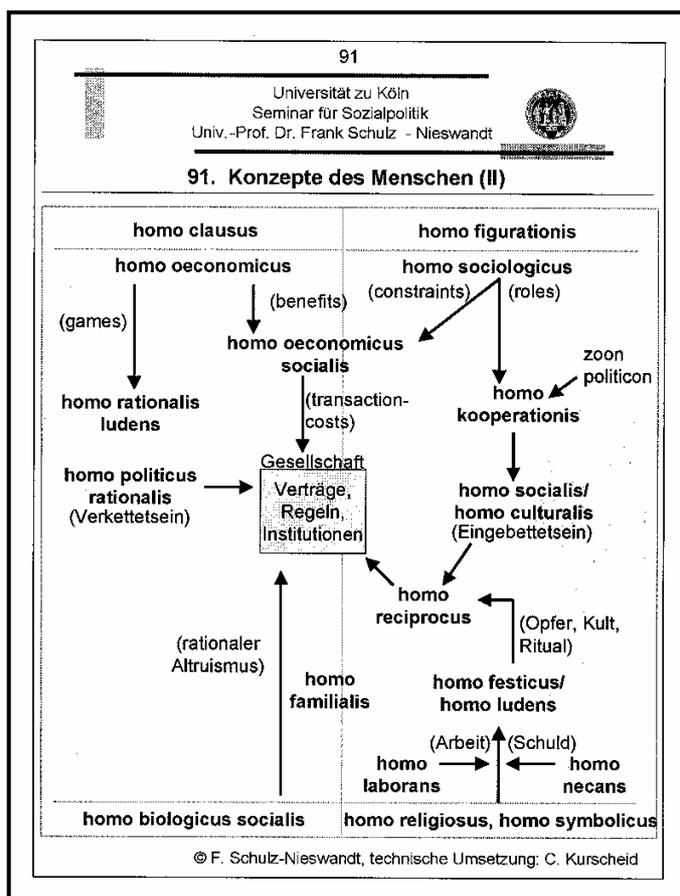


Abb. 81  
Konzepte des Menschen nach Schulz-Nieswandt  
Quelle: Schulz-Nieswandt o.J., 91.

homo sociologicus lernt, verinnerlicht und spielt seine Rollen mit der gedämpften Freude desjenigen, der das größte Glück in der Minimierung der Differenz von Soll und Ist findet“.

Amann (1986, 257) verweist auf „den Kern der Dahrendorfschen Überlegungen: die Rolle ist das Bindeglied zwischen der Struktur der Gesellschaft und dem Handeln des einzelnen, allerdings auf eine ganz spezifische Weise – die *Bezugspersonen* bzw. *Bezugsgruppen*, an

Um den Menschen als gesellschaftliches Wesen zu analysieren, wurde der Begriff des „homo sociologicus“ geprägt, und zwar von Ralf Dahrendorf, „der ihn 1958 mit der Untersuchung *Homo Sociologicus* als ‚Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle‘ vorlegte und erfolgreich in der deutschen Soziologie etablierte. Der *homo sociologicus* ist nach ihm das Gesamt seiner sozialen Rollen, die ihrerseits von Normen [...], von Erwartungen und von (belohnenden, bestrafenden) sozialen Sanktionen anderer (auch: des Rollenträgers selbst) geprägt werden.“<sup>134</sup> Zur Einordnung des homo sociologicus in das Geflecht verschiedener Menschenkonzepte vgl. die in Abb. 81 wiedergegebene Visualisierung durch Schulz-Nieswandt.

Nach Weise (1989, 148) bringt „der homo sociologicus in vorausgehendem Gehorsam seine Bedürfnisse in Übereinstimmung mit den gegebenen und stabilen Systemzwängen [...] der

<sup>134</sup> Internet-Seite „Homo sociologicus“, 1 (Wikipedia). Stand: 24.10.2007.

denen der einzelne sich orientiert [...], repräsentieren ‚die‘ Gesellschaft durch ihre Verhaltens- bzw. Rollenerwartungen und können deren Durchsetzung im Bedarfsfalle durch Sanktionen Nachdruck verleihen.“

„Zur Beschreibung der Modellwelt“, so Weise (1989, 150), „genügen Begriffe wie Normen, Sanktionen, Rollen, Interaktionen; Begriffe, die sich auf den Menschen selber beziehen, sind redundant. Der Mensch selbst kann entfallen, er wird ersetzt durch Sinnbezüge und Erwartungen: Wir haben den funktionierenden homo sociologicus vor uns, von dem man nicht genau weiß, ob er überhaupt vorhanden ist, den ruhigen Untermieter normierter Räume, die eine Gesellschaft nach Funktionserfordernissen zur Verfügung stellt.“

Im Anschluss an Huinink (2001, 88) ist der homo sociologicus „der voll sozialisierte Mensch, dessen Handlungen durch die Verhaltenserwartungen, die mit seinen sozialen Positionen bzw. Rollen verknüpft sind, bestimmt sind. Er scheint keinen eigenen Willen zu kennen, kann und muss daher auch keine autonomen Entscheidungen treffen [...]. Der homo sociologicus tut, was er tun soll.“

Damit wirft das so charakterisierte Menschenmodell ein Problem auf: „die Frage nach dem Widerspruch zwischen dem von Anderen beeinflussten Rollenhandeln einerseits und der Autonomie (Willensfreiheit) des Individuums andererseits. Es geht also um das nicht erst seit dem 19. Jahrhundert (dort z. B. von Hegel, Marx und Tönnies) erwogene Paradox zwischen Notwendigkeit und Freiheit des menschlichen Willens. Zugespitzt: Was bleibt, wenn man vom Menschen ‚an sich‘ den *homo sociologicus* abzieht? ‚Der Mann ohne Eigenschaften‘ (nach Robert Musil)? Dahrendorf prägte dafür die viel zitierte, ironische Formel von der *ärgerlichen Tatsache der Gesellschaft*.“<sup>135</sup>

Ärgerlich ist die Tatsache der Gesellschaft, weil wir ihr nicht entkommen können. Da Rollen Zwangscharakter haben, können wir uns ihr nicht ungestraft entziehen. Grundlegend ist, dass der Einzelne sein Verhalten an der Zustimmung oder Ablehnung anderer orientiert.<sup>136</sup> Oder wie Claessens formuliert (zit. nach Schulz 1974, 197): „Gesellschaft ist Ärgernis, weil sie uns zwar durch ihre Wirklichkeit entlastet und vielleicht überhaupt erst die Ausdrucksmöglichkeiten des Lebens gibt, weil sie aber andererseits uns stets und überall mit unüberschreitbaren Wällen umgibt, in denen wir uns einrichten, die wir bunt bemalen und bei geschlossenen Augen fortdenken können, die jedoch unverrückt bestehen bleiben.“

Die Persönlichkeit des homo sociologicus ist nach Weise (1989, 153) „vollständig wegsozialisiert; befrachtet und niedergedrückt durch soziale Zwänge, welche er vollkommen internalisiert und wertmäßig überhöht hat, bewegt er sich in einer Welt der guten Sitten, der sittlichen Pflicht, des Anstands, der Billigkeit, der Erwartungen seitens der Mitmenschen, der Anforderungen des Gesellschaftssystems, der Scham und Pein – und kennt nur Sanktionen: endogen-psychische und exogen-straftende. Handeln nach eigenen Nutzensvorstellungen bei Entschädigung der anderen [wie der homo oeconomicus, EK]? ‚Wer bin ich, und was hab‘ ich, daß ich frei handeln könnte?‘ Spätestens nach dieser Antwort entlassen ihn mitleidige Soziologen überhaupt aus ihrer theoretischen Welt – sie kommen ja auch ohne ihn aus.“

<sup>135</sup> Internet-Seite „Homo sociologicus“, 1 (Wikipedia). Stand: 24.10.2007.

<sup>136</sup> Vgl. Internet-Seite zum Thema „Soziale Rolle“.

#### 4.2.2.2 Menschenbilder in Organisationen

Im Folgenden sollen einige Menschenkonzepte/-bilder, wie sie im Rahmen von Organisationstheorien entwickelt wurden, etwas genauer betrachtet werden. Nach Weinert (1984, 117) sind Menschenbilder „eine Art ‚implizite Persönlichkeitstheorien‘. Es sind Typologien von Menschen, die implizite entwickelt, aufgestellt und später verfestigt wurden, und die dazu dienen, durch Typisierung, Abstraktion und Verallgemeinerung die Vielfalt von real existierenden Wesensmerkmalen, Wesensinhalten und Verhaltensmustern für die jeweilige Person überschaubarer zu machen, zu vereinfachen, zu ordnen.“

„Als Problem der Wissenschaft und Praxis finden sich Menschenbilder bereits seit den ersten Überlieferungen über die Entstehung der Welt. Menschenbilder werden entwickelt, da Wissenschaft und Praxis ohne komplexitätsreduzierende Verallgemeinerungen nicht bestehen können (*Aristoteles*).“ (Zerche/Schmale/Blome-Drees 1998, 172)

Es gibt eine Fülle sogenannter „Mensch-Modelle“, doch „beschreiben diese Annahmen nicht alle ein einheitliches und unumstrittenes Bild der Natur des Menschen, sondern sie clustern sich in verschiedene Konstellationen, von denen jede eine andere Betrachtungsweise bzw. ein anderes Bild der Natur des Menschen reflektiert. Jede Konstellation von Annahmen wurde dabei als Theorie über die menschliche Natur bezeichnet.“ (Weinert 1984, 118)

Bei der Erforschung menschlichen Handelns und Verhaltens in Organisationen (Stahle 1980, Sp. 1302) „bedienen sich Organisationstheoretiker wie -praktiker implizit oder explizit des Konstrukts ‚*Menschenbild*‘. Organisationstheoretische Aussagen enthalten Annahmen über *Eigenschaften, Bedürfnisse, Motive, Erwartungen* und *Einstellungen* von Organisationsmitgliedern. Das Insgesamt der Annahmen eines organisationswissenschaftlichen Aussagesystems über den Menschen in Organisationen wird als *Menschenbild einer Organisationstheorie* bezeichnet.“

„Alle wissenschaftlichen Disziplinen“, so Stahle (1980, Sp. 1302), „die sich mit individuellem Verhalten, wirtschaftlichem und sozialem Handeln in Organisationen beschäftigen, versuchen zur Modell- und Theoriebildung die *Komplexität* der Realität durch die Konstruktion von bestimmten *Idealtypen* oder -modellen menschlichen Handelns zu reduzieren [...]“. „In der US-amerikanischen Organisationsliteratur wird Menschenbildern unter dem Stichwort ‚*Models of Man*‘ große Beachtung geschenkt.“ (Stahle 1980, Sp. 1306)

„Menschen in Organisationen werden“ im Anschluss an Heidack (1983, 42 f.) „in ihrem Verhalten weniger als Persönlichkeit, sondern von daher, wie sie sich als Organisationsmitglieder verhalten, gesehen. Dem liegen bestimmte Vorstellungen und Erwartungen zugrunde, die man grundsätzlich vom Verhalten des Menschen im Betrieb und in Organisationen hat: Es ist das ‚*Bild vom anderen*‘, das auch die grundsätzliche Einstellung vom Mitarbeiter zur Zusammenarbeit prägt: das Menschenbild. [...] Die für die betriebliche Praxis bedeutsamste Unterscheidung hierbei sind zwei Einstellungen: *das pessimistische und das optimistische Menschenbild*, das McGregor in seinem weltberühmt gewordenen Buch ‚*Die menschliche Seite des Unternehmens*‘ (1970) in der *Theorie X und der Theorie Y* kennzeichnet.“

#### 4.2.2.1 McGregors Theorien

Das Leben, die Entwicklung, auch die der Kultur und der Gesellschaft und der Sitte und der sozialen Normen hätten gar nicht entstehen können, wenn nicht auch der einfachste und unreflektierteste Mensch in gewissen Situationen bereit wäre, Verantwortung zu übernehmen.

Hans Jonas<sup>137</sup>

Gemäß *Theorie X* (vgl. von Rosenstiel 1992, 138) zeichnet sich der Mensch grundsätzlich durch eine angeborene Abneigung gegenüber der Arbeit aus, die er vermeiden wird, wann immer er kann. Seine Bereitschaft, Verantwortung zu übernehmen, ist gering, sein Sicherheitsbedürfnis sehr ausgeprägt. Er zeigt kaum berufliche Ambitionen und zieht es vor, dirigiert zu werden. Aus diesem Grunde muss er kontrolliert werden und damit fremdbestimmt einen Beitrag zur Erreichung des Organisationszieles leisten.

McGregor kam zu dem Ergebnis (vgl. Thom 1990, 6), dass dieses Bild vom Menschen der damaligen amerikanischen Managementliteratur zugrunde lag. Er identifizierte es auch bei seiner Auswertung von Führungsgrundsätzen in amerikanischen Unternehmungen und als Resultat zahlreicher Befragungen von Managern.

Dieses negative Menschenbild, so McGregor, entspreche indessen nicht den tatsächlichen Bedürfnissen der Mitarbeiter; vielmehr trage es maßgeblich dazu bei, dass viele Fähigkeiten des Menschen nicht genutzt würden. Mit seiner Theorie Y präsentierte er eine Gegenposition zur Theorie X (vgl. Thom 1990, 6 f.).

Nach den Annahmen der Theorie Y (vgl. Thom 1990, 7) ist der Mensch sehr wohl bereit, sich auch bei der Arbeit voll einzusetzen. Warum sollte es hier anders sein als bei Spiel und Sport, wo man sich freiwillig oft erheblichen Anstrengungen und Mühen unterzieht? Mangelnder beruflicher Ehrgeiz und geringe Verantwortungsbereitschaft seien das Resultat negativer Erfahrungen und keinesfalls angeboren. Unter entsprechenden Umständen suche der Mensch sogar Verantwortung.

Das Erreichen von Zielen in der Unternehmung sei nicht nur durch Kontrolle und Androhung von Sanktionen möglich; vielmehr sei der Mitarbeiter durchaus in der Lage, sich selbst zu steuern und zu kontrollieren. Die Realisierung institutioneller Vorgaben müsse nicht mit der Verwirklichung menschlicher Bedürfnisse konfliktieren. Ein Vorgesetzter, der sich an dem Menschenbild der Theorie Y orientiere, werde seinen Mitarbeitern Verantwortung übertragen und sie fördern. Die aus dieser Theorie abzuleitenden Prinzipien sind die der Integration. Ihre Beachtung schafft Bedingungen, unter denen Organisationsmitglieder ihre eigenen Ziele dann am besten erreichen, wenn sich ihre Anstrengungen auf den Erfolg der Organisation richten.

---

<sup>137</sup> In einem Interview vor der Verleihung des „Friedenspreises des Deutschen Buchhandels“ 1987, zit. nach Thom 1990, 6.

#### 4.2.2.2 Basisannahmen über Menschen in Organisationen nach March/Simon

Zur Überwindung „diese[r] dualistische[n] Auffassung von pessimistisch und optimistisch für das Menschenbild im Unternehmen [...] gehen March/Simon (1958 bzw. 1970) von drei unterschiedlichen Grundannahmen über menschliches Verhalten, das in Organisationen typisch ist, aus.“ (Heidack 1983, 44)

Abb. 82 stellt die grundlegenden Vorstellungen von Menschen in Organisationen den organisationstheoretischen Ansätzen in Abhängigkeit von den jeweiligen Menschenbildern gegenüber.

Grundannahmen über Menschen in Organisationen	Organisationstheoretische Ansätze bei diesen Menschenbildern
I. Organisationsmitglieder als passive Instrumente	Klassische Organisationstheorie (wissenschaftliche Betriebsführung, Taylor u.a., Managementlehre)
II. Organisationsmitglieder mit eigenen Einstellungen, Werten und Zielen, müssen zur Teilnahme motiviert werden	Bürokratiemodelle (Bürokratismus), Entscheidungen zur Partizipation, Konflikt in Organisationen
III. Organisationsmitglieder als Entscheidungsträger und Problemlöser nicht nur unter rationalen Gesichtspunkten	Entscheidungsfindung und Problemlösung, Planung und Innovation in Organisationen

Abb. 82  
Grundannahmen über Menschen in Organisationen nach March/Simon  
Quelle: In Anlehnung an Heidack 1983, 44.

#### 4.2.2.3 Menschenbilder nach Edgar Schein

Von weiteren Klassifikationen menschlichen Verhaltens sei im Folgenden stellvertretend die Typologie von Edgar Schein beschrieben, der in seinem 1980 erschienenen Buch „Organisationspsychologie“ Bilder eines rational-ökonomischen, eines sozialen, eines sich selbst verwirklichenden sowie eines komplexen Individuums porträtiert.<sup>138</sup>

<sup>138</sup> Zur genaueren Charakterisierung dieser Persönlichkeitskonzepte vgl. u.a. Zerche/Schmale/Blome-Drees 1998, 173 ff. und Schwarz 1984, 206 ff.

<b>Kennzeichnung von Menschentypen durch Edgar Schein</b>	
<i><b>Menschentyp</b></i>	<i><b>Beschreibung</b></i>
der rational- ökonomische Mensch (rational- economic man)	Dem Persönlichkeitskonzept des rational-ökonomischen Menschen liegen Annahmen aus der Philosophie des Hedonismus zugrunde. Die Motivstruktur eines solchen Individuums entspricht weitgehend klassischen Verhaltensannahmen der ökonomischen Theorie (Eigennutzorientierung, Rationalverhalten). Sein Streben folgt wirtschaftlichen Erfolgskriterien und ist durch materielle Anreize motiviert.
der soziale Mensch (social man)	Dagegen erhält der soziale Mensch eine starke Motivation durch soziale Bedürfnisse; sein Identitätsgefühl leitet er von seinen Beziehungen zu anderen ab. Auf soziale Kräfte innerhalb einer Arbeitsgruppe reagiert er stärker als auf Anreize und Kontrollen von Leitungsinstanzen. Zur Entwicklung dieses Persönlichkeitskonzeptes haben wesentlich die Ergebnisse der Hawthorne-Studien beigetragen.
der sich selbst verwirklichende Mensch (self-actualizing man)	Der sich selbst verwirklichende Mensch strebt nach Autonomie, Unabhängigkeit und Entwicklung spezifischer Fertigkeiten und Fähigkeiten. Er ist selbstmotiviert und selbstkontrolliert; von außen kommende Anreize und Kontrollen empfindet er als Einschränkung und innere Bedrohung. Das Bild des nach Selbstentfaltung und -bestätigung trachtenden Individuums stützt sich auf Arbeiten von McGregor, Maslow und Agyris.
der komplexe Mensch (complex man)	In der Regel verhalten sich die Menschen differenzierter, als die Vorstellungen der oben diskutierten Konzepte suggerieren. Der komplexe Mensch kann als umfassendes Modell verstanden werden, das alle Charakterisierungen vorheriger Persönlichkeitskonzepte einschließt. Es korrespondiert mit jener Theorie, die in dem Menschen ein Wesen sieht, dessen motivationale Struktur äußerst vielfältig angelegt ist und die in ihrer Zusammensetzung nicht konstant ist, sondern im Zeitablauf und als Folge situativer Gegebenheiten zahlreicher Wandlungen fähig ist.

Abb. 83

Menschenbilder nach Edgar Schein

Quelle: Eigene Darst., Inhalt: Vgl. u.a. Zerche/Schmale/Blome-Drees 1998, 173 ff. und Schwarz 1984, 206 ff.

In Abb. 83 ist an erster Stelle der rational-ökonomische Mensch aufgeführt, dessen Motivstruktur weitgehend klassischen Verhaltensannahmen der ökonomischen Theorie entspricht. Wegen der Bedeutung des Menschenbildes, wie es sich aus wirtschaftlicher Sicht darstellt, soll das entsprechende Konzept im Folgenden einer genaueren Betrachtung unterzogen werden.

### 4.2.3 Der Mensch aus ökonomischer Perspektive

Ohne Wirtschaftlichkeit schaffen wir es nicht, ohne Menschlichkeit ertragen wir es nicht.

Artur Wollert<sup>139</sup>

„Die vorherrschende ökonomische Theorie thematisiert die gesellschaftliche Produktion von Wohlfahrt durch Bezugnahme bzw. Rekurs auf die subjektiven Präferenzen, wie sie sich am Markt artikulieren. Ob dieser ‚Präferenzutilitarismus‘ den Ansprüchen einer Theorie der (gestaltenden) Gesellschaftspolitik genügt, wird sowohl in der deutschen Lehrmeinung als auch in der britischen Lehrmeinung – also in der *Weisser*-Schule ebenso wie in der *Titmuss*-Schule – bezweifelt.“ (Schulz-Nieswandt 1990, 273)<sup>140</sup>

„Keine systematische Lehre von der Sozialpolitik kommt“ Schulz-Nieswandt (1991, 99) zufolge „ohne – implizite oder explizite – anthropologische Grundlegung aus.“ Zu den bekanntesten Konzeptualisierungen menschlichen Verhaltens, nicht nur im Bereich der Wirtschaft bzw. der Wirtschaftswissenschaften, zählt das Modell des „homo oeconomicus“.

#### 4.2.3.1 Der „homo oeconomicus“

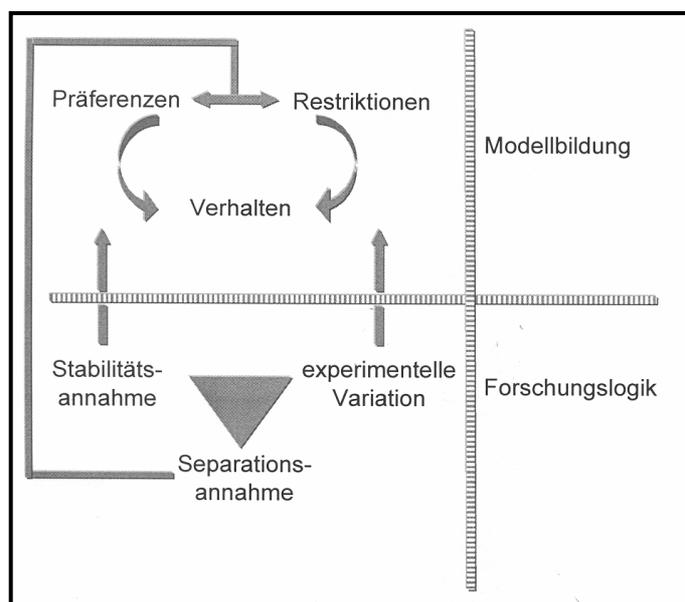


Abb. 84  
Visualisierung des „cartesischen Dualismus“  
Quelle: Schulz-Nieswandt o.J., 59.

In ihrem Aufsatz „Ist das Modell des Homo Oeconomicus ‚unpsychologisch‘?“ verstehen Frey und Stroebe den „homo oeconomicus“ als ein Individuum (Frey/Stroebe 1980, 82), „dessen Handeln durch positive und negative *Anreize* bestimmt wird und dessen *Reaktionen* auf Veränderungen dieser Anreize *stabil, systematisch* (d.h. in diesem Sinne ‚rational‘) und deshalb *voraussagbar* sind. [...] Die Aussagen beziehen sich nicht auf eine bestimmte Person zu einem bestimmten Zeitpunkt, sondern auf eine ‚Masse‘ von Individuen. Im ökonomischen Modell wird [vgl. Abb. 84, EK] streng zwischen Präferenzen und von außen auferlegten Einschränkungen unterschieden [...]“

Schulz-Nieswandt (1995, 175 f.)

formuliert wie folgt: „Die Grundstruktur des ökonomischen Modells menschlichen

<sup>139</sup> Zit. nach Bleicher 1994, 80.

<sup>140</sup> Zu wissenschaftstheoretischen Aspekten im Bereich der Ökonomie vgl. auch Schulz-Nieswandt/Heidenreich 1992.

Verhaltens, das heute den Anspruch auf allgemeine Sozialtheorie stellt, ist ein dualistisches: Unterschieden [...] werden einerseits die Präferenzen der Menschen (Anordnung der gewünschten Dinge im Sinne ihrer relativen Vorzugswürdigkeiten), andererseits ein Satz von Restriktionen. Grundlage der Präferenzordnung ist eine Nutzenfunktion, d.h. eine Funktion, die einen Zusammenhang erstellt zwischen den als gegeben unterstellten – nutzenspendenden – Zielen des Akteurs und eben dem Nutzenniveau. Unterstellt wird die Verhaltensregel der Nutzenmaximierung (unter externen Bedingungen). Allein das ist rational (zweckrational): Rationale Akteure verfolgen Ziele und wollen ihr Nutzenniveau auf der Basis der nutzenspendenden Ziele maximieren.“

Mit Blick auf die umfassende Anwendbarkeit dieses Modells bemerken Frey/Stroebe (1980, 94): „Das Menschenbild, das als ‚homo oeconomicus‘ bezeichnet wird, ist [...] weder psychologisch noch ökonomisch noch soziologisch. Dieses Verhaltensmodell des Menschen ist vielmehr allen Sozialwissenschaften gemeinsam.“

Zur Aussagekraft des „homo oeconomicus“-Konzepts finden sich konträre Auffassungen, deren Begründungen unterschiedlich sind. Explizit thematisieren Frey und Stroebe in der erwähnten Abhandlung zwei Standpunkte (Frey/Stroebe 1980, 82 f.): „Gemäß der ersten Auffassung ist der homo oeconomicus eine völlig unzureichende Figur, die das Verhalten des Menschen nicht adäquat erfassen kann. Der homo oeconomicus, der sich bei seinen Entscheidungen vom Prinzip der Maximierung des eigenen Nutzens leiten läßt, ist ein Zerrbild, das der Komplexität des menschlichen Handelns nicht gerecht wird und vor allem nicht dem Stand der heutigen Psychologie entspricht. Das Fehlen psychologischer Elemente im ökonomischen Menschenbild wird bedauert, und es wird gefordert, daß die Erkenntnisse der Psychologie in die Ökonomik eingeführt werden. Das psychologische Modell menschlichen Verhaltens sei der ökonomischen Betrachtung weit überlegen; die Mängel des homo oeconomicus könnten nur durch Einführung psychologischer Elemente behoben werden.“<sup>141</sup>

Auf entschiedene Ablehnung stößt das Konzept des homo oeconomicus etwa bei Vertretern der verhaltenswissenschaftlichen Marketingtheorie. Frey und Stroebe zitieren Kroeber-Riel mit den Worten: „Rationalität ist ein typisch ökonomisches Konstrukt, zur vereinfachenden Beschreibung ökonomischen Verhaltens entworfen, für die verhaltenswissenschaftliche Analyse des tatsächlichen Konsumentenverhaltens jedoch nicht geeignet.“<sup>142</sup>

„Auch die zweite Auffassung innerhalb der Ökonomik ist zwar der Meinung, daß der homo oeconomicus nicht dem Menschenbild der modernen Psychologie entspricht, betrachtet dies aber gerade als den entscheidenden Vorteil des ökonomischen Modells. Der homo oeconomicus wird als das bei weitem beste Abbild menschlichen Verhaltens angesehen. Der Psychologie wird hingegen unterstellt, daß ihr Verhaltensmodell von der Irrationalität individueller Entscheidungen ausginge und damit Verhaltensvorhersagen unmöglich mache. Dieser Einschätzung entsprechend wird die Folgerung gezogen, daß eine Einführung psychologischer Elemente unnötig oder gar schädlich sei.“ (Frey/Stroebe 1980, 83) Hierzu Meckling (zit. nach Frey/Stroebe 1980, 83): „It is difficult to infer much of anything about social behaviour from the psychological model of man that is not trivial or false ...“.

Schulz-Nieswandt (1998a, 145) bemerkt, dass „auch der Ökonom, der den ‚Worst case‘ eines ‚homo oeconomicus‘ mit eindimensionaler eigensinn-orientierter Nutzenfunktion zur

<sup>141</sup> Alfred Marshall betrachtete die Nationalökonomie gar als einen Sonderzweig der Psychologie (vgl. Schmölders 1972, 139).

<sup>142</sup> Zit. nach Frey/Stroebe 1980, 83.

methodisch ertragreichen Verhaltensprognose modelliert, weiß, daß der empirische Mensch multiple und widersprüchliche Zielentwürfe seines Denkens und Handelns hat. Nimmt man den Tatbestand zur Kenntnis, daß Menschen oberhalb ihrer marktbezogenen Konsumgüterpräferenzordnungen von Themen und Grundhaltungen intrapersonal organisiert sind (jedenfalls, wenn man etwa aus der Sicht einer psychoanalytisch orientierten Charakterkunde oder einer entwicklungspsychologisch fundierten Theorie der Persönlichkeit argumentiert), die nicht nur eigensinnorientierte Parameter des Denkens und Handelns zulassen (aus der Ego-Zentriertheit der ökonomischen Analyse rationaler Menschen folgt nicht zwingend eine Egoismus-Hypothese), dann versucht der durchschnittliche empirische Mensch eine innere Balance zwischen Eigensinn und Gemeinsinn, zwischen Eigeninteresse und sozialer Bindung zu erzielen.“

Wie nun „die Gewichtung in diesem polaren Spannungsfeld vorgenommen wird“, hängt nach Schulz-Nieswandt (1998a, 145) weitgehend „von der Wahrnehmung und Erwartungsbildung der Person in Hinsicht auf die sozialen Bezugsgruppen und die Gesellschaft ab. Das eigene Zielstreben ist eben nicht unabhängig von der Wahrnehmung und Interpretation der mitmenschlichen Gesellschaftsumwelt.“ In seiner Laudatio zum 80. Geburtstag von Werner Wilhelm Engelhardt spricht Schulz-Nieswandt (2006a, 84) von „unterkomplexen Systeme[n] eines *homo oeconomicus*“ (die der Jubilar ablehnt).

„Der Egoismusgrad der Person“, so Schulz-Nieswandt (1998a, 145) zugespitzt [nach eigener Aussage, EK] [...], ist folglich auch eine kognitiv vermittelte Reaktion auf den erwarteten Altruismusgrad der relevanten sozialen Kreise, mit denen die Person interdependent ist. Lebensgeschichtlich entwickelt sich dieser Zusammenhang auch zu einer motivational vermittelten Interdependenz.“

„Die ökonomische Relevanz dieser sozialpsychologischen Überlegung ist“ dem Autor zufolge (Schulz-Nieswandt 1998a, 146) „evident: Die subjektive Erwartung von ‚Free-rider‘-Verhaltensmustern (angesichts der Nutzendiffusion kollektiv bereitgestellter Güter) anderer Personen führt zur rationalen Anpassung des eigenen Verhaltens. Wollen Gesellschaften dieses Problem des kollektiven Handelns, das, spieltheoretisch präzise modelliert, im Kontext der Theorie öffentlicher Güter hinreichend abgehandelt worden ist, vermeiden oder zumindest wohlfahrtssteigernd reduzieren, so muß man in die Reziprozität und in das Vertrauenskapital der Gesellschaft investieren.“

#### 4.2.3.2 Vom „homo oeconomicus“ zum „homo figurationis“

Die Wissenschaft vom Menschen hat Verpflichtungen übernommen, die sie gegenwärtig nicht erfüllen kann.

Kardiner/Preble 1974, 12<sup>143</sup>

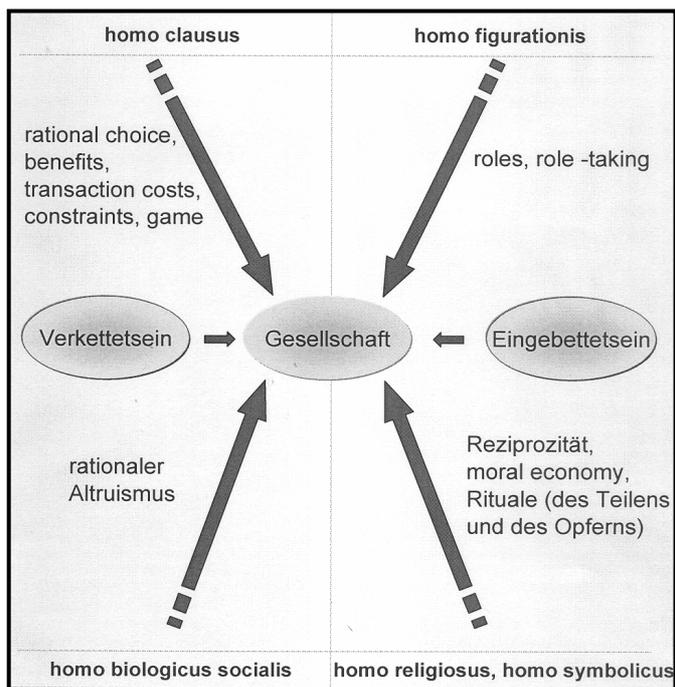


Abb. 85  
Visualisierung von „Verkettetsein“ und „Eingebettetsein“  
Quelle: Schulz-Nieswandt o.J., 90.

„Vom 'homo oeconomicus' zum 'homo figurationis'“, so lautet die Teilüberschrift eines Artikels von Frank Schulz-Nieswandt, in dem dieser grundlegende Gedanken zur theoretischen Fundierung einer Sozialökonomie formuliert (vgl. Schulz-Nieswandt 1995).

„Dazu wird“ dem Autor zufolge (Schulz-Nieswandt 1995, 166) „allerdings deutlich zu machen sein, wie zunächst die ökonomische Standardtheorie [...] zur Erklärung menschlichen Verhaltens (die hohe Forschungsbeiträge ermöglicht und dazu geführt hat, daß die Ökonomie zu den formal präzisen Sozialwissenschaften gehört) erweitert werden muß, damit man überhaupt von einer Sozialökonomie wird sprechen können. [...] Zu diesem Zweck kommt man um die Thematisierung einiger philosophischer, insbesondere

erkenntniskritischer, sowie um die Klärung anthropologischer Grundfragen nicht umhin.“

In seinen Ausführungen zur lebenslagenwissenschaftlichen Fundierung der Sozialwissenschaften bemerkt Schulz-Nieswandt (1996a, 335 f.): „Da Gesellschaft nur als soziale Relation der Individuen zu verstehen ist, so ist auch das Individuum nur in seinen sozialen Relationen zu definieren. Das beraubt [es] nicht seiner Individualität, sondern konstituiert überhaupt erst Personalität.“

Der Soziologe Norbert Elias (Wolfgang Jäger 1995, 86) „plädierte für eine alle Bereiche des menschlichen Daseins einbeziehende, übergreifende ‚Menschenwissenschaft‘ und wollte dafür ‚eine umfassende Theorie der menschlichen Gesellschaft, genauer gesagt, der Menschheitsentwicklung‘ erarbeiten, ‚die als integrierender Bezugsrahmen für die verschiedenen speziellen Gesellschaftswissenschaften dienen‘ könne.“

<sup>143</sup> Zit. nach Schulz-Nieswandt 1997, V.

Es war Elias' grundlegendes Bemühen (Baumgart/Eichener 1991, 41), „die in den Sozialwissenschaften vorherrschende Trennung in eine subjektivistisch auf das Individuum und eine objektivistisch auf die Gesellschaft gerichtete Betrachtungsweise zu überwinden. Seine menschenwissenschaftlichen Konzepte beziehen sich stattdessen auf Menschen im Plural, d.h. auf offene, gegenseitig aufeinander ausgerichtete Menschen, die durch Interdependenzketten verschiedener Art miteinander verbunden sind. Die Figurationen, die Menschen miteinander bilden [zum „homo figurationis“ vgl. Abb. 85, EK], von familiären bis zu zwischenstaatlichen, bestimmen mit ihrer immanenten Dynamik in hohem Maße die individuelle Lebensführung.“

„Elias“, so Baumgart/Eichener (41 f.), „kritisiert sowohl kollektivistische Theorien, in denen Gesellschaften als eigenständige Systeme verstanden werden, die unabhängig von den sie bildenden Menschen bestehen, als auch individualistische Ansätze der Gegenwartssoziologie, wonach gesellschaftliche Prozesse lediglich die Folge planmäßiger und unplanmäßiger Handlungen einzelner Menschen (homines clausi, Monaden, isolierte Atome) darstellen und mit Hilfe individual-psychologischer Analysen (Reduktionismus) und allgemeiner Gesetze erklärt werden könnten. Statt von den einzelnen Individuen oder von gesellschaftlichen Gegebenheiten jenseits der Individuen her zu denken, gilt es in Elias' Modell der sozialen Wirklichkeit die Vielheit der Menschen, die vielfältigen Grade und Arten ihrer Abhängigkeiten und ihrer Angewiesenheit aufeinander zu erfassen.“

Schulz-Nieswandt (1996a, 334) bemängelt, dass „die ökonomische Theorie hinsichtlich des Individuums kein Konzept des personalen ‚Selbst‘ kennt.“ (Vgl. Mind-Map gemäß Abb. 86.) Nach Auffassung des Autors (Schulz-Nieswandt 1996a, 334) „hat die Sozialpolitik die Aufgabe, die Personalität der menschlichen Existenz zu fördern, indem sie die Ressourcen, die zur personalen Existenz erforderlich sind, bereitzustellen hilft.“ Er plädiert dafür (vgl. Schulz-Nieswandt 1996a, 335), den rationalen Akteur als „homo figurationis“ im Sinne der Theorie von Norbert Elias zu verstehen, was er im Verlaufe seiner Ausführungen unter der Überschrift „Der ‚homo figurationis‘ als ‚Selbst‘“ (vgl. 1996a, 334 ff.) näher erläutert.

Im Weiteren rekurriert der Autor auf das von ihm (Schulz-Nieswandt 1996a, 337) „im Rahmen einer Reihe von meta- und objekttheoretischen Arbeiten“ entwickelte Lebenslagekonzept und stellt fest (vgl. Schulz-Nieswandt 1996a, 338), dass dieses Konzept als Handlungsspielraum sinnhaft überhaupt nur von der Person her zu verstehen sei.<sup>144</sup>

„Was ist die Person?“, fragt Schulz-Nieswandt an anderer Stelle (2007b, 3) und gibt folgende Definition (2007b, 3): „Ich definiere die Person [...] als einen Entwurf eines schwierigen Balanceaktes zwischen der Selbstsorge, der Mitsorge und der Fremdsorge: Die Ich-Perspektive, die Du-Perspektive, die Wir-Perspektive müssen eine gestalthafte Beziehung zueinander eingehen. [...] Eine im Lebenslauf erfolgreiche Person wächst zwischen Eigensinn und Gemein Sinn heran zu einer reifen Daseinsform. Dabei gilt: ‚Ich‘ zu sagen ist keine kulturelle Erosion kohärenten Zusammenlebens und kein ‚autistisches‘ oder unproduktiv-narzis[s]tisches Verhalten, sondern eine unabdingbare [...] Voraussetzung, sich als psychisch gesunde Person zu entwickeln.“ Schulz-Nieswandt (2007b, 14) spricht von dem „Problem einer Ich-Du-Wir-Balance des *homo figurationis*“.

Dem Autor zufolge (Schulz-Nieswandt 1996a, 338) wird das Konzept der Lebenslage „persönlichkeitstheoretisch angereichert. Lebenslagen werden gelebt; und dies muß man theoretisch auch erfassen. Lebenslagen sind eben mehr als statische Lagen, die man im Rahmen sozialindikativer Auflistung von externen Kontextmerkmalen [...] abbildet. Das

<sup>144</sup> Zur Kategorie der Lebenslage vgl. auch Schulz-Nieswandt 1996 und 1998.

wäre objektivistisch und verkennt, daß Lebenslagen konkret gelebt werden, ihre ‚konkrete Mitte‘ in der Person, in der Personalität der Existenz haben.“

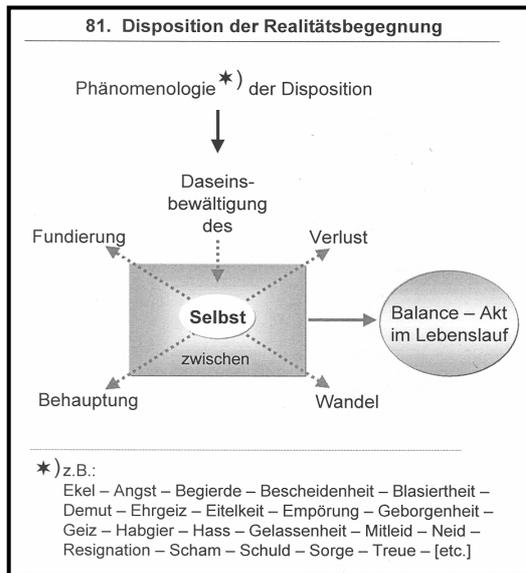


Abb. 86  
 Konzept des personalen „Selbst“  
 Quelle: Schulz-Nieswandt o.J., 81.

„Lebenslagen definieren sich“ nach Schulz-Nieswandt (1996a, 357) „über die Teilhabechancen, die sie ermöglichen. Und der Sinn der Teilhabe an der Welt, in der man lebt, ist nur aus der Idee der Personalität heraus zu verstehen und zu erschließen. Lebenslagen sind immer soziale Relationen; in ihnen findet die Person ihre Konstitutivität. So tiefgreifend ist die Sozialpolitik an die Existenz des Menschen gebunden; so umfassend muß sie in anthropologische Reflexionen eingebunden sein, will sie als Wissenschaft zur vollen Entfaltung kommen.“

In seiner Abhandlung „Das Menschenbild in den Wirtschaftswissenschaften“ konstatiert Starbatty (2000, 149): „In der neoklassischen Wirtschaftstheorie, die wir auf *Alfred Marshall* zurückführen, ist das ethische Element bis zur Unkenntlichkeit verdampft. Menschliches Handeln wird durch Kurven und

Kurvenverschiebungen sowie durch erste und zweite Ableitungen abgelöst. Die Volkswirtschaftslehre, die ‚Politische Ökonomie – Political economy‘, rückt in die Nähe der Mathematik; das kommt ja auch in der Begrifflichkeit zum Ausdruck: ‚Political Economy‘ wird zu ‚Economics‘ und möchte so werden wie die bewunderten Vorbilder: ‚physics‘ und ‚mathematics‘. Nicht daß das Rad der Dogmengeschichte zurückgedreht werden sollte; aber die derzeitige methodologische Ausrichtung läßt doch vieles verloren gehen. Und dann werden diffizile Aufsätze geschrieben, die uns sagen, daß die Welt und die Nutzenvorstellungen der Menschen doch anders aussehen, als unsere Lehrbücher uns glauben machen wollen.“

Schulz-Nieswandt (1991a, 537) bemerkt: „Menschen aus ihren Lebenslagen heraus zu begreifen verdeutlicht die Differenz zur Nutzenniveauekategorie. Dort ist – hebt man auf das implizite Menschenbild ab – der Mensch immer noch ‚monadologisch‘ konzipiert (das ‚Ich‘ mit einem Fenster zur Welt), und Interaktion – hebt man auf das implizite Gesellschaftsbild ab – ist weitgehend strategisch konzipiert (Gesellschaft auf Basis des Klugheitsgrundsatzes) und bekommt die Subjekt-Objekt-Dialektik nicht in den Griff. In ‚cartesischer Dualität‘ wird die Welt zerrissen in Präferenzen und ‚constraints‘, Gesellschaft als Aggregationsproblem zugeschnitten und das ‚Ich‘ – um mit *Martin Buber* zu sprechen – ohne ‚Du‘ gedacht: Der reziproke Konstitutionszusammenhang von ‚Ich‘ und ‚Du‘ [...] bleibt unbegriffen.“

„Die Person ist“ nach Schulz-Nieswandt (1996a, 338) „der axiale Brennpunkt. Die Person organisiert den Raum, leuchtet ihn sinnhaft aus und kann ihn so jeweils spezifisch nutzen. [...] Es geht hierbei nicht um abstrakte Erkenntnistheorie, sondern um die epistemische Dimension der interaktiven Praxis der Menschen selbst.“

„Selbständigkeit der Person als Person“ bedeutet im Anschluss an Schulz-Nieswandt (1996a, 333) „keine freischwebende Freiheit; das wäre die ideologisierte Form der individuellen Autonomie. Persönlichkeit ist keine bedingungslose Existenz, sondern die Organisation des Weltverhältnisses in und durch die Person als Person, die so Persönlichkeit ist.“

Der Autor stellt heraus (Schulz-Nieswandt 1996a, 348), dass die von ihm entworfene Konzeption der Lebenslage für die Ökonomie „weitreichende Konsequenzen [hat], die die Grundlagen des Faches betreffen: Wie wird das Zusammenspiel von Akteur und Umwelt begriffen?“ Er zitiert Katterle, der sich gegen die Neoklassik und die neue Institutionenökonomik einschließlich der spieltheoretischen Methode abgrenzt, mit den Worten: „Die Person ist nicht Individuum, sondern Mitmensch und die Institutionen sind Mitträger personaler Identitätsbildung. Die solchermaßen enkulturierte Person wird die sozialisierenden Institutionen nicht nur als 'Restriktionen' erfahren, sondern auch als Bedingung und Chance der Personwerdung und Persönlichkeitsentfaltung.“<sup>145</sup>

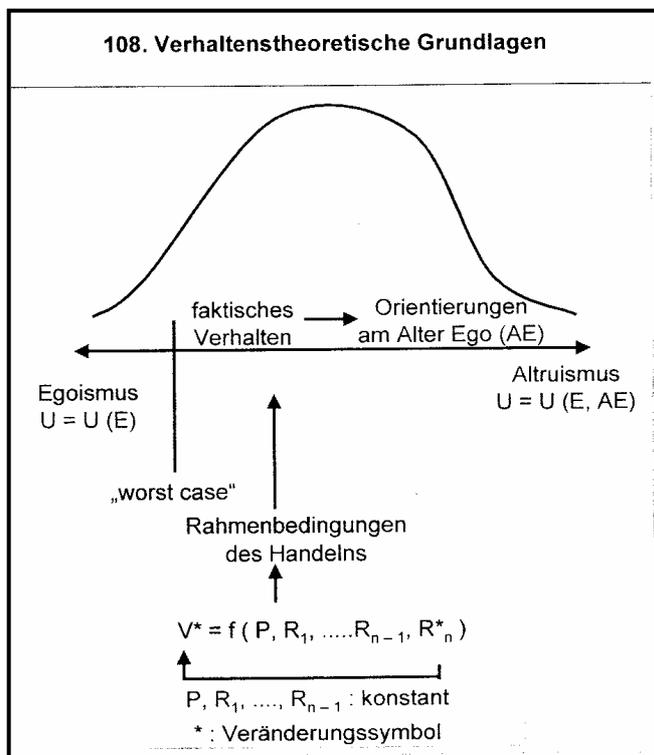


Abb. 87  
Verhaltenstheoretische Grundlagen  
Quelle: Schulz-Nieswandt o.J., 108.

Schulz-Nieswandt (1996a, 348, FN 10) resümiert: „Kurz gesagt: Das ‚connectedness‘-Theorem, also das Theorem des ‚Verkettetseins‘ in der ökonomischen Theorie strategisch interdependenter rationaler Akteure wird zum ‚embeddedness‘-Theorem (Individuen in sozialen Kontexten) gewandelt. Der der ökonomischen Theorie implizite ‚cartesianische Dualismus‘ (Ich und Welt, Freiheit und Restriktion) wird personalistisch überwunden.“ Zu der Thematik „Verkettetsein/Eingebettetsein“ sowie zum „cartesianischen Dualismus“ vgl. die Visualisierungen bei Schulz-Nieswandt, wiedergegeben in den Abb. 85 und 84.

In der erwähnten Abhandlung „Vom ‚homo oeconomicus‘ zum ‚homo figurationis‘“ vertritt Schulz-Nieswandt die These, dass sich die komplexe Gesamtsituation (Schulz-Nieswandt 1995, 173 f.) „im Rahmen einer

cartesianischen Ökonomie mit monadenhaften Individuen nicht hinreichend begreifen lässt. Das cartesianische Modell der Weltanalyse mag sich noch in den Naturwissenschaften bewährt haben; aber selbst das ist heute wissenschaftstheoretisch kontrovers geworden. In epistemologischer Hinsicht hat sich das ökonomische Standardmodell kognitiv selbstbeschränkt; es findet brauchbare Antworten auf bestimmte Fragen, auf andere nicht, weil die Probleme nicht gesehen und entsprechende Fragen erst gar nicht thematisch werden.“

Wichtig ist Schulz-Nieswandt (vgl. 1995, 176) der Hinweis, dass Nutzenmaximierung nicht mit Egoismus gleichzusetzen sei. „Menschen können sich ja auch (sozial wertgeschätzten) fremden Zielen widmen, sich altruistisch oder solidarisch verhalten. Aber es sind die Ziele

<sup>145</sup> Katterle 1995, 121, zit. nach Schulz-Nieswandt 1996a, 348 (bei Schulz-Nieswandt kursiv).

des Akteurs, seine Ziele, somit als Teil seiner Nutzenfunktion nutzenspendend. Anthropologisch gesehen wird man tatsächlich streng unterscheiden müssen zwischen einem Ego-Prinzip und dem Egoismus.“ (Schulz-Nieswandt 1995, 176)

Kirchgässner (1991, 46) führt in diesem Zusammenhang Folgendes aus: „Zwar kann man in die Nutzenfunktion auch den Nutzen anderer Wirtschaftssubjekte und damit auch Altruismus einführen, aber dies geschieht nur selten. Daher ist zu fragen, ob sich die Individuen tatsächlich fast ausschließlich egoistisch verhalten oder ob sie sich nicht auch altruistisch bzw. ‚moralisch‘ verhalten bzw. in welchen Situationen solches Verhalten auftritt.“

Dazu Quitzau (2004, 412): „Das eigennutzmaximierende Individuum [...] berücksichtigt, dass es nicht allein in einem isolierten Mikrokosmos lebt, sondern soziale Kontakte, Fairness, Mitgefühl, Reziprozität u.ä. relevante Größen des menschlichen Zusammenlebens sind. Nichtegoistisches Verhalten ist durchaus mit Nutzenmaximierung kompatibel, stiften doch Mildtätigkeit, Mitgefühl usw. auch individuellen Nutzen, z.B. etwas Gutes getan zu haben, den so genannten ‚warm glow‘-Effekt [...]“

„Der methodologische Individualismus, der alle sozialen Phänomene durch Rekurs auf individuelles Verhalten zu erklären versucht (dabei allerdings bald an Grenzen stößt), postuliert zwingend eigentlich nur das Ego-Prinzip: Handeln tun grundsätzlich nur Individuen; welche Ziele sie auch immer haben, es sind die ihrigen. Ob die Ziele egoistischer Natur sind, ist eine andere (empirische), außerdem auch normative Frage. Zumal die moderne ökonomische Theorie mit dem Konzept der externen Effekte [...] die Möglichkeit hat, die Abwälzung sozialer Kosten auf ‚Dritte‘ zu thematisieren.“ (Schulz-Nieswandt 1995, 176)

Schulz-Nieswandt (1995, 176 f.) legt Wert auf die Feststellung, „daß die Ökonomie verstärkt beginnt, Menschen in Interdependenzen zu betrachten: Wenn Nutzenfunktionen infolge externer Effekte [...] interdependent sind, dann ist der rationale Akteur längst schon kein Atom, kein isoliertes Abstraktum mehr. Er ist es allerdings noch relativ, nämlich im Vergleich zur Konzeption der Person.“

„Der ‚homo oeconomicus‘ der neuen Mikroökonomik hat offene Nutzenfunktionen. Eigennutz-Orientierung bedeutet dann nur, daß die Ziele die dem Akteur eigenen sind; er hat Eigensinn. Inhaltlich kann der Eigensinn aber auch Gemeinsinn sein, mit dem sich der rationale Akteur identifiziert, jedenfalls so, daß er ein Optimum zwischen den Zielen erreicht.“ (Schulz-Nieswandt 1995, 177)

Je nach Ausprägung seiner Präferenz für Altruismus wird der Akteur seine Hilfsbereitschaft etwa in Form einer Spende (vgl. Schulz-Nieswandt 1995, 177) so lange ausweiten, bis der hierdurch erzielte Grenznutzen den Grenzkosten infolge der Einkommenseinbuße entspricht.

„Gleichwohl betreibt ein Teil der modernen Mikroökonomik verhaltenstheoretisch die Modellierung des ‚worst case‘: Man nimmt in der Skala zwischen Egoismus und Altruismus einen ausgeprägten Egoismus an, um angesichts dieser stilisierten Annahme die verhaltensmodifizierende Wirkung externer Anreizvariablen zu erkennen.“ (Schulz-Nieswandt 1995, 177) Abb. 87 stellt die verhaltenstheoretischen Grundlagen graphisch dar.

### 4.2.3.3 Der „homo reciprocus“/der „homo donans“

... wir wissen, dass Gesellschaften nur funktionieren, wenn nicht alle Akteure darauf pochen, in ökonomisch ausbalancierter Form die Reziprozität zu erleben. [...] Wenn Menschen nicht bereit sind, auch ein Stück unbedingter Gabebereitschaft (und das nennen die Theologen meist die Liebe) zu praktizieren, wird ein personales Sein im Modus des sozialen Mitseins kaum nachhaltig möglich sein.

Frank Schulz-Nieswandt<sup>146</sup>

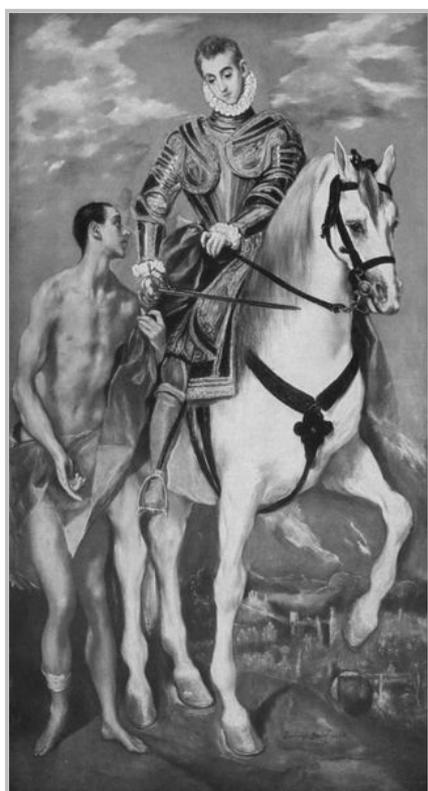


Abb. 88  
El Greco: Der Hl. Martin und der Bettler  
Quelle: Internet-Seite „Martin von Tours“, 2 (Wikipedia). Stand: 18.08.2008.

Als Altruismusformen unterscheidet Schulz-Nieswandt (vgl. 2008a, 10 f.) (1) den autoritären Liebespatriarchalismus, (2) den rationalen Altruismus und (3) die egalitäre Hilfe auf Gegenseitigkeit, wobei der rationale Altruismus aus rationalen Überlegungen zu einem kollektiven/kooperativen Handeln führt.

Als Beispiel für rationalen Altruismus nennt der Autor (Schulz-Nieswandt 2008a, 29, FN 100) „die St. Martin-Geschichte [vgl. Abb. 88, EK]. Der Ritter teilt seinen Mantel; er gibt ihn ja nicht ganz ab. So optimiert er beide Lebenslagen, die moralisch (Nächstenliebesgebot) und ökonomisch (Ressourcenabgabe bei ungleicher Ausgangsverteilung: warm Gekleidetsein versus frierendes Nacktsein) interdependent sind. Hier liegt somit ein externer Effekt zwischen den beiden Nutzenfunktionen des Ritters und des alten Mannes vor. Die gemeinsame Wohlfahrt von *Ego* und *Alter Ego* kann hier pareto-optimal gesteigert werden.“

Rationaler Altruismus ist inzwischen ökonomisch gut deduzierbar (vgl. Schulz-Nieswandt 2007b, 9 f.). „Bedeutsam ist zunächst die Unterscheidung zwischen privater Wohlfahrt und sozialer Wohlfahrt. Und es gibt eine Schnittfläche zwischen beiden Dimensionen, die über die Kategorie der externen Effekte definiert wird. Demnach handeln Individuen rational im Eigensinn und die Folgen des Handelns beeinflussen die Wohlfahrtssituation eines anderen Menschen. [...]

Betroffen ist somit die Logik des [...] Art. 2 des GG: Handle so, dass du dich frei entfalten kannst, sofern dadurch nicht die Freiheit anderer Mitmenschen beeinträchtigt ist. D.h., dass die Menschen immer in Relation zu anderen Menschen stehen (*homo figurationis* im Sinne der Soziologie von Norbert Elias). Die Menschen sind mit anderen Menschen (strategisch) verkettet oder (kulturell) in die soziale Mitwelt eingebettet, interdependent und daraus entstehen externe Effekte. Einen Teil [...] [des altruistischen Verhaltens, EK] können wir

<sup>146</sup> Schulz-Nieswandt 2007b, 15.

demnach auch ökonomisch klären, nämlich durch die Annahme, dass es rational ist, in Grenzen Altruist zu sein. Weil bzw. sofern Menschen erkennen, dass, wenn sie kooperieren, sie sich nur deshalb selbst besser stellen können, indem sie die anderen Menschen auch besser stellen, kommt es zu Formen rationalen Altruismus. Das nennen wir die Klugheitsethik [...].“ (Schulz-Nieswandt 2007b, 9 f.)

Im Zusammenhang mit dem *homo sociologicus* und der zitierten Formel von der ärgerlichen Tatsache der Gesellschaft bemerkt Schulz-Nieswandt (2007b, 13) in seinem Referat anlässlich des von der Arbeiterwohlfahrt durchgeführten Projektes „Was hält die Gesellschaft zusammen? Zur Zukunft sozialer Arbeit in Deutschland“ am 28.11.2007 in Berlin: „Der Gesellschaft muß es gelingen, bindungserfahrene Menschen zu bindungsfähigen Menschen [zu] machen, die bei allem gesunden Eigensinn in die Umverteilungsgemeinschaften einwilligen. Und zwar nicht als ‚ärgerliche Tatsache der Gesellschaft‘, wie Ralf Dahrendorf es mit Blick auf seine Konzeption des *homo sociologicus* genannt hat, sondern als die Erkenntnis, dass gelingende Selbstsorge nur im Modus des sozialen Miteinanders mit anderen möglich ist.“

Adloff und Mau (vgl. 2005, 9) betonen, dass Reziprozitätsüberlegungen trotz deren Bedeutung für die soziale Integration „in den Theoriegebäuden der Soziologie selten einen zentralen Stellenwert erlangt“ hätten. „Entweder“, so die Autoren (2005, 9), „wird die Norm der Reziprozität als so grundlegend für das soziale Leben und als so ubiquitär angesehen, dass eine intensivere Beschäftigung mit diesem ‚Hintergrundphänomen‘ als nicht lohnend erscheint. Oder, was häufiger der Fall ist, man überlässt das Feld Anthropologen und Ethnologen, da Gabe und Reziprozität in archaischen Gesellschaften strukturbildend waren, in modernen aber nicht mehr – so die Vermutung.“

„Zu komplex“, lautet die weitere Argumentation (Adloff/Mau 2005, 9), „zu institutionell oder zu systemisch vermittelt erscheinen moderne soziale Beziehungen, als dass sie auf Reziprozitätsarrangements zurückzuführen wären. Es wird darauf verwiesen, dass mit dem Übergang zur Moderne eine Ausdifferenzierung des Gabenkonzeptes stattfand: Das, was früher verschmolzen in der Gabe vorlag, ist nun ausdifferenziert in die Sphäre des wirtschaftlichen Tausches und des Vertrags einerseits, das private Schenken [...] andererseits.“

Unter Hinweis auf neuere sozialwissenschaftliche Debatten, die an die Reziprozitätsthematik anschließen, so etwa die Diskussionen um das Sozialkapital, bemerken Adloff/Mau (2005, 10), „dass es durchaus Gründe gibt, den Normen der Reziprozität einen Modernitätsgrad zuzusprechen. Sei es in der neueren Wirtschafts-, in der Familien-, der Netzwerk-, der Dritte-Sektor- oder in der Wohlfahrtsstaatsforschung, überall finden sich Hinweise und empirische Evidenzen für die Wirkung von Gegenseitigkeits- und Verpflichtungsbeziehungen. Daher ist das Konzept der Reziprozität kein bloßes Relikt, welches an vergangene Gesellschaften erinnert, sondern ein lebendiger Bestandteil auch heutiger Beziehungen und Institutionen.“

Die Autoren kommen zu dem Schluss (Adloff/Mau 2005, 10), „dass der Übergang zur modernen Gesellschaft zwar mit einer Ausdifferenzierung sozialer Sphären, nicht aber mit einem Verschwinden reziproker Austauschverhältnisse einhergeht. Vielmehr kann man sowohl für ökonomische Märkte als auch für soziale Großinstitutionen feststellen, dass reziproke Erwartungen und Gegenseitigkeitsbeziehungen maßgeblich für ihre Funktionsbedingungen sind.“

Gemäß dem hier thematisierten Konzept des *homo reciprocans* oder *homo reciprocus* (vgl. Abb. 81) ist der Mensch bereit (Adloff/Mau 2005, 35), „zur Produktion kollektiver Güter beizutragen, wenn auch alle anderen Kooperationspartner ihren Beitrag leisten. Dabei ist es aber keine notwendige Voraussetzung, dass die Beiträge in gleichen Anteilen erbracht werden, entscheidend ist vielmehr, dass die Gebenden das Gefühl haben, dass alle anderen nach Maßgabe ihrer Möglichkeiten beitragen [...].“

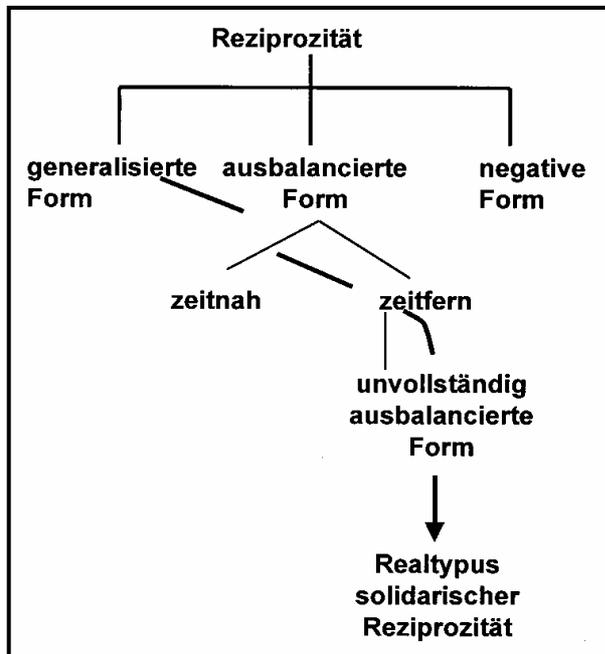


Abb. 89  
Formen der Reziprozität  
Quelle: Schulz-Nieswandt o.J., 93.

„Unter *Reziprozität* wird“ nach Armin Falk (2001, 1) „ein Verhalten subsumiert, bei dem freundliches oder kooperatives Verhalten belohnt und unkooperatives oder unfreundliches Verhalten bestraft wird. Entscheidend hierbei ist, daß der ‚Homo Reciprocans‘ auch dann belohnt oder bestraft, wenn dies für ihn mit materiellen Kosten verbunden ist.“

Schulz-Nieswandt (2007b, 14) thematisiert die Entstehung positiven Sozialkapitals und definiert: „Unter positivem Sozialkapital verstehen wir eine bestimmte Art des vernetzten Lebens: in einem Klima des Vertrauens aufzuwachsen und zu leben, in diesem Rahmen Reziprozitätserfahrungen [zu] machen, das Leben also als Geben und Nehmen (Erfahrungswelt des *homo reciprocus*) zu verstehen. Gesellschaft sollte ferner als ein Netzwerk erfahrbar sein, dass von zivilgesellschaftlichem Engagement geprägt ist, also nicht nur von Familie, Markt und Staat, sondern eben auch von der Vernetzung der Bürger, wie wir es klassisch

als Bürgertum in einer Polis-Idee immer gedacht haben.“

Oder wie der Autor an anderer Stelle ausführt (Schulz-Nieswandt 2007c, 63): „Netzwerke sind das Leben; der Mensch lebt als Selbst nur im Mitsein mit dem Anderen. Es ist dies seine Lebenswelt und seine einzige Form der Verwirklichung des personalen Existenzmodus. Dies meint ‚embeddedness‘: kulturelle Einbettung.“

Zur Reziprozität (vgl. Abb. 89) präzisiert Schulz-Nieswandt (2007b, 15): „Wir wissen, dass vielfach die Gerechtigkeitsempfindungen von einer gewissen Fairness geprägt sind. Damit meint man in der Regel die Form der ausbalancierten Reziprozität: Geben und Nehmen stehen quantitativ bzw. wertäquivalent ausbalanciert im Gleichgewicht. Dann fühlt sich das Individuum nicht ausgebeutet, sondern fair behandelt. Das Gleichgewicht des Gebens und Nehmens kann zeitnah angelegt oder auch [...] zeitfern sein. Je zeitferner der Zusammenhang ist, desto größer wächst die Unsicherheit und zieht in der Regel Verrechtlichungen (der Vertragsbildungen) und ökonomisches Risikomanagement nach sich, soll die Kooperation nicht unterbleiben.“

Schulz-Nieswandt (2007b, 15) betont des Weiteren, „dass Menschen (als *homo donans*) durchaus bereit sind zu einer generalisierten Form der Reziprozität. Diese generalisierte Form

beinhaltet, dass ich auch dann gabebereit bin, wenn ich nicht sicher bin und es vielleicht auch gar nicht erwarte, alles, ob zeitnah oder zeitfern und in der gleichen Währung und in einem gleichen Volumen, zurück zu erhalten, was ich gegeben habe. Der Mensch weist damit einen Gabeüberschuss (gegenüber erwarteten Rückflüssen) auf. Das nennt die Soziologie der Gabe die Einwilligung in die Norm des Gebens [...] Und wir wissen, dass Gesellschaften nur funktionieren, wenn nicht alle Akteure darauf pochen, in ökonomisch ausbalancierter Form die Reziprozität zu erleben. [...] Wenn Menschen nicht bereit sind, auch ein Stück unbedingter Gabebereitschaft (und das nennen die Theologen meist die Liebe) zu praktizieren, wird ein personales Sein im Modus des sozialen Mitseins kaum nachhaltig möglich sein. Deswegen wird es immer eine Umverteilungsbereitschaft geben müssen.“

In seinem Artikel „Der ‚vernetzte Egoist‘. Überlegungen zur anthropologischen Basis der Sozialpolitik im sozialen Wandel“ thematisiert Schulz-Nieswandt (o.J., 9) die „Unbedingtheit der Gabe, die im Rahmen einer philosophischen Anthropologie – letztendlich eventuell nur im Rahmen einer theologischen Anthropologie – zu denken ist, um überhaupt die unvollkommenen und ökonomisierten Derivationen der realen Reziprozitätspraktiken möglich werden zu lassen.“

Auch in seiner Ausarbeitung „Die Unbedingtheit der Gabeethik und die Profanität der Gegenseitigkeitsökonomik“ wirft der Autor die Frage auf (vgl. Schulz-Nieswandt 2007, 63), ob die Philosophische Anthropologie des Mitseins zur Theologisierung der Gabe zwingt. Dabei stellt er eine Verbindung her zu Max Scheler, dem (Mit-)Begründer der modernen philosophischen Anthropologie in Deutschland (vgl. den Teil „Philosophische Anthropologie im 20. Jahrhundert“ in dieser Arbeit und dort besonders den Unterteil „Anthropologie bei Max Scheler“), und verweist darauf, dass (Schulz-Nieswandt 2007, 63) „dessen philosophische Anthropologie (selbst in seiner post-katholizierten Phase) in dem alles konstituierenden Prinzip der Liebe wurzelte“.

„Liebe bedeutet, der philosophischen Anthropologie von Scheler folgend: Ich bin so interessiert an dem Wohlsein anderer Menschen, dass das ein Stück meiner Identität ist. Die Sorge des Selbst wird so an die Mitsorge und die Fremdsorge geknüpft. Dies war das Prinzip, das der Psychiater Ludwig Binswanger im Rahmen seiner Daseinsphilosophie gegenüber der Kategorie der Sorge bei Heidegger einforderte.“ (Schulz-Nieswandt 2007b, 15 f.)

Das erinnert an Paulus (1Kor 13,1.3.13): „Wenn ich mit Menschen- und Engelzungen redete und hätte die Liebe nicht, so wäre ich ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle. Und wenn ich alle meine Habe den Armen gäbe und ließe meinen Leib verbrennen und hätte die Liebe nicht, so wäre mir’s nichts nütze. *Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen.*“ Hochstein (2011, 2) greift Gedanken Bubers auf: „Der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber gibt zu bedenken: ‚Wer die Liebe hat, dem kann vieles fehlen. Wem die Liebe fehlt, dem fehlt alles‘.“

#### 4.2.4 Das Genossenschaftswesen aus anthropologischer Sicht – „homo oeconomicus“, „homo cooperativus“ oder was?

Was der Mensch ist, verdankt er der  
Vereinigung von Mensch zu Mensch.

Otto von Guericke<sup>147</sup>

Handlungsweise (Richtung)	egoistische Ziele	altruistische Ziele
	Akteure	
individualistisches Handeln	homo oeconomicus	
solidarisches Handeln	homo oeconomico-cooperativus	homo cooperativus

Abb. 90  
Die anthropologische Konzeption des Genossenschaftswesens  
Quelle: Hettlage 1990, 41.

Im kooperativen Unternehmenstypus wird ein Menschenbild angesprochen (vgl. Hettlage 1990, 27 ff.), das an tief verwurzelte, unerfüllte Vorstellungen von einer vernünftigen humanen Wirtschaft appelliert, die Anspruch erhebt, Korrektur individualistischer oder kollektivistischer Wirtschaftsauffassungen zu sein. Unter der Bezeichnung „homo cooperativus“ hat dieses Menschenbild in die wissenschaftliche

Auseinandersetzung Eingang gefunden. Die Suche nach dem kooperativistischen Sozialcharakter hat eine lange Tradition und war als Gegenentwurf zum „homo oeconomicus“ gedacht. Welche Chance hat nun der „homo cooperativus“ (vgl. Abb. 90)?

Zur Präzisierung sei hier wiederholt, was bereits an anderer Stelle in dieser Arbeit bezüglich des „homo oeconomicus“ dargelegt wurde (unter Hinweis auf z.T. unterschiedliche terminologische Nuancierungen): „Menschen können sich ja auch (sozial wertgeschätzten) fremden Zielen widmen, sich altruistisch oder solidarisch verhalten. Aber es sind die Ziele des Akteurs, seine Ziele, somit als Teil seiner Nutzenfunktion nutzenspendend. Anthropologisch gesehen wird man tatsächlich streng unterscheiden müssen zwischen einem Ego-Prinzip und dem Egoismus.“ (Schulz-Nieswandt 1995, 175)

Und weiter, ebenfalls als Rückgriff auf bereits Ausgeführtes (Schulz-Nieswandt 1995, 176): „Der methodologische Individualismus, der alle sozialen Phänomene durch Rekurs auf individuelles Verhalten zu erklären versucht (dabei allerdings bald an Grenzen stößt), postuliert zwingend eigentlich nur das Ego-Prinzip: Handeln tun grundsätzlich nur Individuen; welche Ziele sie auch immer haben, es sind die ihrigen. Ob die Ziele egoistischer Natur sind, ist eine andere (empirische), außerdem auch normative Frage.“

„Genossenschaft soll“, so formuliert es Georg Becker (zit. nach Schack 1960, 145), „nicht einfach die Summe vieler Egoisten sein, sondern eine Gemeinschaft von Menschen, die füreinander etwas übrig haben, die sich gegenseitig respektieren und bezeugen, und die den manchmal mißlungenen, aber immer wieder gewagten Versuch eingehen, den Einzelnen und das Ganze sinnvoll zu verbinden.“

<sup>147</sup> Deutsches Genossenschaftsrecht I S. 1, zit. nach Winter 1982, 4.

Georg Raederscheidt betont (zit. nach Schack 1960, 167): „Die Genossenschaften sind, ganz weit gefaßt, wirtschaftliche Lebenshilfen, deren geistige Wurzeln tief in menschliches Erdreich, menschliches Wesen hinabreichen. Sie setzen voraus, daß Vereinbarungen und Bindungen auf Treu und Glauben zwischen Menschen möglich sind, bei denen nicht nur ein egoistisches, sondern auch ein altruistisches Motiv Anlaß und Stärke der Bindungen von Mensch zu Mensch, von Gruppe zu Gruppe ist.“

Und Raederscheidt weiter (zit. nach Schack 1960, 167): „Der Gemeinschaftssinn befähigt den Menschen, von der Voraussetzung in seinem Denken und Handeln auszugehen, daß es natürlich und vernünftig ist, auf ähnliches Denken und Handeln beim anderen zu vertrauen. Vertrauen zueinander aber ist die Grundlage jeder Gemeinschaft, die als soziale Funktion wirkt. [...] In der Gemeinschaft können wir uns erst vollständig als ganze Menschen auswirken. Die Genossenschaften, wie Raiffeisen sie wollte, sind auf der Idee der naturhaft möglichen Gemeinschaft aufgebaut und leben auch aus ihr.“

Ludwig Erhard sagte als Bundeswirtschaftsminister (zit. nach Schack 1960, 17): „Der Einzelmensch hat das Gefühl, daß er trotz Wohlstand sein Schicksal nicht voll begriffen hat. Das ist der Grund, warum er meint, er müsse in noch größeren Bindungen Anerkennung suchen. Das gilt nicht nur im Materiellen. Er braucht Anerkennung wegen der menschlichen Wärme, die damit verbunden ist. Das ist der Kernpunkt der genossenschaftlichen Idee.“

Folgt man Seraphim (1950, 23), so ist die „oberste Maxime allen genossenschaftlichen Handelns, zu dienen und nicht zu verdienen [...]. *Dienen soll die Genossenschaft* [Hervorhebung im Original gesperrt, EK] ihren Mitgliedern, und zwar nach den Grundsätzen der Selbsthilfe, Selbstverantwortung und Selbstverwaltung.“ Rein ökonomisch betrachtet sind nach Seraphim (vgl. 1950, 23) auch andere Organisationen bestrebt, durch Zusammenfassung isolierter und daher schwacher Einzelkräfte eine Verbesserung ihrer wirtschaftlichen Situation zu erreichen, lediglich die Motivierung sei bei den Genossenschaften unterschiedlich.

Eine morphologische Betrachtung der Genossenschaften bietet für die Forschung den Vorzug (Draheim 1967, 49), „von menschlichen Motivationen und Verhaltensweisen auszugehen, die anders sind als die der stilisierten Einheitsmenschen nach der Art des homo oeconomicus [...]“. „Die Mitglieder der Genossenschaften“, so Draheim (1967, 49) weiter, „setzen sich aus Menschen zusammen, die sich – trotz marktwirtschaftlicher Verfassung – [...] weitgehend von der rationalen Denkfigur entfernen.“

„Bei der Strukturanalyse von Einzelwirtschaften sollte sich“ nach Draheim (1967, 51) „die Wirtschaftswissenschaft, wie es die Morphologie der Einzelwirtschaften tut, der Hilfe der Sozialpsychologie und der Soziologie bedienen und dicht bei der konkreten Wirklichkeit bleiben. Gerade auf diesen Gebieten würde sonst die Unterstellung eines Gedankenbildes nach der Art des homo oeconomicus und die völlige Außerachtlassung irrationaler Kräfte zu Ergebnissen führen, deren Wirklichkeitsferne ihre sinnvolle Anwendung für die Praxis um so zweifelhafter macht, je mehr die nichtökonomischen Faktoren in der Realität wirksam sind.“

„Die Lehre von den Genossenschaften“, so Draheim (1967, 15), „gehört zu den Sozialwissenschaften. Mittelpunkt ist und bleibt bei diesen der lebendige Mensch, nicht die Denkfigur des ‚homo oeconomicus‘“. Und an anderer Stelle argumentiert er (Draheim 1967, 17), „daß sich die Genossenschaften mit ihrem spezifischen Stil, repräsentiert durch die Denkfigur eines ‚homo cooperativus‘, von dem der Erwerbsunternehmen, die viel stärker

durch die Verhaltensweisen des ‚homo oeconomicus‘ bestimmt zu werden pflegen, recht deutlich abheben.“

Auf das spezifisch Menschliche in Genossenschaften hebt Davidovic ab, wenn er in seiner Abhandlung über die Lehre des Genossenschaftswesens an Universitäten schreibt (Davidovic 1968, 100): „Es ist nicht schwierig zu verstehen, daß die Genossenschaft eine Organisationsform ist, die sich wesentlich von allen anderen Unternehmensformen unterscheidet. Das Wesen der Genossenschaft ist immer in erster Linie eine Gemeinschaft von Menschen.“

„Dieses menschliche Moment klingt im übrigen nicht nur in dem Wort Genossenschaft und Genossen an, sondern auch darin, daß von einer ‚Genossenschaftsbewegung‘ gesprochen wird, ähnlich wie man z.B. von Agrar-, Mittelstands- und Arbeiterbewegung usw. spricht. Wenn die Genossenschaft nur ein Wirtschaftsgebilde wäre wie AG, GmbH, corporation, partnership o.ä., so würde niemand auf den Gedanken kommen, von einer ‚Bewegung‘ zu sprechen.“ (Draheim 1967, 18)

Watkins formuliert als Direktor des Internationalen Genossenschaftsbundes (zit. nach Schack 1960, 47): „Letzten Endes besteht das Genossenschaftsgebäude nicht aus Stein, Beton, Bargeld oder Kredit, sondern aus Menschen. Es steht nur fest und sicher, wenn die Menschen eine feste genossenschaftliche Gesinnung besitzen und ihre Funktionen innerhalb der Gesamtordnung erfüllen. Daher hängt so viel von der Führung und Verwaltung der Bewegung ab. Das ganze Streben der Genossenschaften muß von der Mechanisierung der Menschheit fort und zu einer Humanisierung der Wirtschaftsorganisation hin führen.“

Faust (1973, 47) konstatiert: „Spannt man den Bogen weit, dann sind die geistigen Grundlagen der Genossenschaften letztlich in allen auf die Gemeinschaft gerichteten geistigen Bestrebungen der Menschen zu suchen.“

Und der ehemalige Bundesjustizminister Gerhard Jahn führt in seinem Geleit-Wort zur Novelle zum Genossenschaftsgesetz aus (Jahn 1973, 349): „Stets, und dies gilt auch für die gegenwärtige Gesetzesänderung [in Kraft am 1. Januar 1974, EK], ist der Grundsatz erhalten geblieben, daß der Mensch im Mittelpunkt steht, daß Ziel allen genossenschaftlichen Handelns die Verbesserung seiner Stellung im Leben ist.“

So gesehen ist die Genossenschaft eine sehr humane Rechtsform, die mehr als Unternehmen anderer Rechtsformen auf die ständige Mitarbeit der sie tragenden Menschen, auf ihren Gemeinsinn und ihre Bereitschaft zur Kooperation angewiesen ist.“

Zwar unterliegen sowohl die Genossenschaft als auch die Erwerbsunternehmung der Anwendung des Wirtschaftlichkeitsprinzips (Draheim 1967, 33), „und beide Unternehmungstypen bemühen sich *grundsätzlich*, das ökonomische Prinzip in möglichst geringen Brutto-Aufwendungen und in möglichst hohen Brutto-Erträgen zur Auswirkung zu bringen, jedoch mit der sehr wesentlichen Maßgabe, daß die Anwendung des ökonomischen Prinzips bei den beiden genannten Unternehmungstypen jeweils spezifischen Ausformungen unterliegt. Bei der Erwerbsunternehmung ist das ökonomische Prinzip mit dem Gewinnmaximierungsprinzip gekoppelt, bei der Genossenschaft hat es sich mit dem (den Mitgliedern gegenüber geltenden) Förderungsprinzip auseinanderzusetzen.“

„Der Sinn“, so Draheim (1967, 17), „dieses dem Selbsthilfe- und Dienstgedanken eingeordneten ‚Förderungsprinzips‘ liegt in der kontinuierlichen und optimalen Förderung

aller derzeitigen und zukünftigen Mitglieder, nicht jedoch in der augenblicksorientierten maximalen Förderung von *einzelnen* Genossen.

Die Leitmaxime der Unternehmen mit erwerbswirtschaftlich-kapitalistischer Ausrichtung steht grundsätzlich im Gegensatz zu dem Dienstmotiv: Das primäre Interesse an Kapitalverwertung führt – auch wenn die Norm einer allgemeinwirtschaftlichen Verpflichtung und Einordnung anerkannt wird – zu dem Ziel der Gewinnmaximierung.<sup>148</sup>

Abgesehen von den Vollproduktivgenossenschaften, haben die Genossenschaften die Aufgabe als Hilfwirtschaften der Mitgliederwirtschaften zu fungieren, wobei die Bezeichnung Hilfwirtschaft auf die funktionale und institutionelle Bedeutung abzielt. Trotz des hier wirksam werdenden Förderungsprinzips bleibt allerdings festzuhalten (Draheim 1967, 23): „Der betriebswirtschaftliche Kern ist in Faktoreinsatz, Kombination der Faktoren, Planung, Organisation, Gültigkeit des ökonomischen Prinzips usw. in einem letzten elementaren Sinne nicht anders zu betrachten als bei einer Erwerbsunternehmung.“<sup>149</sup>

---

<sup>148</sup> Zu Fragen der Erfolgsermittlung bei Genossenschaften vgl. Engelhardt 1992.

<sup>149</sup> Zur Stellung der Genossenschaftslehre im System der Wissenschaften vgl. Engelhardt 1986 und 1990a.

#### 4.2.4.1 Genossenschaftliche Prinzipien

Wesensprinzipien (→ rechtliche Normierung des Kooperativs)		Verfahrensprinzipien (→ Gestaltung der Geschäftspolitik)
<b>Absolutes Wesensprinzip</b>	<b>Begrenzt variable Wesensprinzipien =</b> »Strukturprinzipien« u.a.	<b>Variable Prozeß-»Prinzipien« =</b> Verhaltensnormen
Optimale Förderung der Mitglieder  (= Förderungsprinzip;  zugleich oberste Leitmaxime jeder Genossenschaft)	Selbsthilfe,  Selbstverwaltung (= Demokratieprinzip),  Selbstverantwortung;  Identitätsprinzip (= Mitgliedschaftsprinzip)	Aktive/passive Preispolitik,  Einheits-/differenzierte Preise,  gerechte Gewinnverwendung (Rücklagenbildung/Dividendengewährung),  Bar-/Kreditverkäufe  u.a.

Abb. 91  
Genossenschaftsprinzipien als kulturelle Basiselemente  
Quelle: Ringle 1994, 6.

In einer Abhandlung über die Genossenschaftsprinzipien führt O. R. Krishnaswami (1968, 559) Folgendes aus: „Der Begriff ‚Prinzip‘, abgeleitet vom lateinischen Wort ‚principium‘ im Sinne von ‚Basis‘, hat verschiedene Bedeutungen: die Grundidee, einen bestimmten Teilaspekt, eine Verfahrensregel einer Organisation. Die Kommission des IGB [Internationalen Genossenschaftsbundes, EK] für Genossenschaftsprinzipien (1966) hatte sich mit dem Problem auseinanderzusetzen, den Begriff ‚Prinzip‘ neu zu definieren. Die Kommission einigte sich auf folgende Arbeitsdefinition: ‚Methoden, die wesentlich sind, d.h., die für die Erreichung der Ziele der Genossenschaftsbewegung absolut unerlässlich sind.‘“

Krishnaswami hält es nicht für gerechtfertigt, die Genossenschaftsprinzipien mit irgendwelchen speziellen Methoden zu identifizieren und fährt fort (Krishnaswami 1968, 559): „Wenn aber die Genossenschaftsprinzipien nicht Methoden oder Praktiken sind, was sind sie dann? Dazu hat *W. P. Watkins* [Hervorhebung im Original gesperrt, EK], der frühere Direktor des I.G.B. folgendes gesagt: ‚Es sind dies die Grundideen, die der Genossenschaftsbewegung inhärent sind, und die bestimmen, was die Genossenschaftsbewegung als Aktionszentrum darstellt ... Es sind dies die Ideen, deren Verwirklichung der Zweck der Genossenschaftsbewegung überhaupt ist ... .‘“

In seinen Ausführungen zur Genossenschaftsidee schreibt Engelhardt mit Blick auf die neuzeitlichen Genossenschaftsgründungen (Engelhardt 1990, 11): „In der Regel geht es im Entwurfsstadium von Konzeptionen und – damit durchaus zusammenhängend – bei beginnender sozialer Bewegung zunächst lediglich um ein zwar engagiert-gesinnungsorientiertes, aber völlig undogmatisches Vorausdenken und -handeln. Aus diesen Ansätzen können sich erst später, bei Erreichen erster gesicherter Erfolge in gefestigten politischen Konzeptionen ‚institutioneller Sinn‘ (Weisser), ‚absolute Wesensprinzipien‘ und ‚Grundaufträge‘ (Henzler), ‚allgemeine Ideen‘ (Münkner) und freilich auch mehr oder weniger spezifische Genossenschaftsideologien originärer oder derivativer Art entwickeln.“

Genossenschaftliche „Grundsätze waren“ nach Laurinkari (1986, 137) „einer lebhaften Diskussion ausgesetzt. Sie sind überprüft, geändert und teilweise gestrichen worden. Man

spricht von Raiffeisen-, Rochdale und allgemeinen Prinzipien [...]. Die im Jahre 1966 in Wien bestätigten Grundsätze der Kooperation sind: [1.] Offene Mitgliedschaft, 2. demokratische Verwaltung, 3. Beschränkung der Kapitalverzinsung, 4. Rückvergütung der Überschüsse nach Maßgabe der Beteiligung, 5. fortgesetzte Erziehung und Ausbildung sowie 6. Zusammenarbeit auf verschiedenen Ebenen der Kooperation.“

Im Jahre 2012 schreibt Helmbrecht (2012, 147): „Das Internationale Jahr der Genossenschaften soll auch dazu dienen, sich die genossenschaftlichen Grundsätze bewußt zu machen und ihre Realisierung voranzutreiben. Die deutschen Kreditgenossenschaften können sich durch ehrlich gelebte genossenschaftliche Werte gut vom Wettbewerb differenzieren. Die darauf aufbauende Entwicklung von Denk- und Verhaltensweisen, teilweise modern interpretiert, ist ein stetiger Prozess der Vertrauensbildung, der sich letztlich vorteilhaft für Kunde und Bank auswirkt.“ Zu den Genossenschaftsprinzipien/genossenschaftlichen Grundwerten vgl. auch Weber/Brazda 1986 und Laurinkari/Brazda 1990.

„Das Geschäftsprinzip“, so Helmbrecht (2012, 148), „die Förderung der Mitglieder – wie im Genossenschaftsgesetz § 1 verankert – sieht vor, den Erwerb oder die Wirtschaft der Mitglieder oder deren soziale und kulturelle Belange durch gemeinschaftlichen Geschäftsbetrieb zu fördern. Daraus abzuleiten sind die Prinzipien der Selbsthilfe, Selbstverantwortung und Selbstverwaltung, als Grundlagen der täglichen Arbeit der Volks- und Raiffeisenbanken. Diese gilt es auch heute noch sichtbar zu machen. Diese Ausrichtung ermöglicht es Kreditgenossenschaften, oder auch anderen Genossenschaften, die wirtschaftlichen Ziele der Mitglieder zu realisieren, die ein einzelnes Mitglied alleine nie erreichen könnte [...].“

Eschenburg (1986, 46 f.) formuliert: „Selbsthilfeorganisationen mit Gemeinschaftsbetrieb sind Genossenschaften und durch die bekannten genossenschaftlichen Grundsätze gekennzeichnet. Es sind dies die *Selbsthilfe* mittels genossenschaftlichen Gemeinschaftsbetriebs, die *Selbstverwaltung* mittels genossenschaftlicher Demokratie und die *Selbstverantwortung* mittels genossenschaftlicher Solidarhaftung [Hervorhebungen im Original durch Fettdruck, EK]. Damit wird der genossenschaftliche Grundgedanke deutlich, der Produktivgenossenschaft und Hilfsgenossenschaft vereint: Es ist die Verbesserung der wirtschaftlichen Lage der Mitglieder mittels gemeinschaftlichen Geschäftsbetriebs; so steht es ja auch im Gesetz.“

Die Definition des Internationalen Genossenschaftsbundes von 1995 lautet (zit. nach Münkner 2012, 135, dort kursiv): „Eine Genossenschaft ist eine Gruppe von Personen, die sich freiwillig zusammengeschlossen haben, um gemeinsam wirtschaftliche, soziale und kulturelle Bedürfnisse durch ein gemeinsam getragenes und demokratisch kontrolliertes Unternehmen zu befriedigen.“

Indessen hat eine in Einzelheiten gehende wissenschaftliche Bestimmung der Genossenschaften wegen der Vielfalt und Vielschichtigkeit und als Folge der sich wandelnden Erscheinungsformen bisher zu keinem allgemein akzeptierten Ergebnis geführt, sodass Henzler (vgl. Kluge 1991, 22 f.) wegen dieser historischen Wandlungen der Genossenschaften zwischen Verfahrens- und Wesens-/Strukturprinzipien unterschied.

„Soweit die Prinzipien, wie z. B. das der Selbstverwaltung, eine zieladäquate Struktur der Genossenschaft sichern sollen, können sie als genossenschaftliche Strukturprinzipien angesprochen werden. Ihnen zur Seite stehen Prinzipien für den genossenschaftlichen

Betriebsprozeß [...], Prinzipien also, die Normen für die Verfahren der Genossenschaft darstellen: Prozeß-, Funktions- oder Verfahrensprinzipien.“ (Henzler 1970d, 286)

Henzler (1970d, 298) weiter: „Die sogenannten Strukturprinzipien oder -normen und die sogenannten Verfahrensprinzipien oder -normen der Genossenschaften sind in ihrer realen Ausprägung von vielen Bedingungen abhängig, von Zeit, Raum, der Mentalität der Menschen, der Kultur- und Wirtschaftsstufe, der Staats- und Wirtschaftsverfassung, der Marktform, von der Konjunktur und anderen. Unterschiede in diesen Bedingungen bewirken Unterschiede in den genossenschaftlichen Prinzipien oder Normen und erschweren ihre Vergleichbarkeit und die Vergleichbarkeit der Genossenschaften. Die genossenschaftlichen Struktur- und Verfahrensnormen sind dem genossenschaftlichen Prinzip der Mitgliederförderung nachgestellt; diese Normen sind Mittel des Förderungsprinzips. Somit sind die Struktur- und Verfahrensnormen der Genossenschaft so zu gestalten, daß die Mitgliederförderung optimiert wird. *Das genossenschaftliche Wesensprinzip ist das Prinzip der optimalen Mitgliederförderung.*“ (Zu den Genossenschaftsprinzipien vgl. Abb. 91, in der die Mitgliederförderung als das *absolute* Wesensprinzip ausgewiesen wird neben *begrenzt variablen* Wesensprinzipien.)<sup>150</sup>

„Geht die Mitgliederförderung verloren oder wird sie aufgegeben, dann hört“ Böttcher (1980, 5) zufolge „auch die Genossenschaft auf zu existieren. Die Unternehmung kann weiter existieren und auch florieren, und die Wirtschaftssubjekte können mit ihrer Tätigkeit auch höchst zufrieden sein. Mit einer Genossenschaft haben wir es dann aber nicht mehr zu tun.“ So auch Henzler (1970d, 289): „Ein Aufgeben dieses Wesensprinzips bedeutet begriffsnotwendig ein Aufgeben der Genossenschaft.“

Henzler (1970d, 289) betont noch einmal: „Bei dem Prinzip der Mitgliederförderung handelt es sich um das genossenschaftliche Wesensprinzip, um ein – verglichen mit den anderen Prinzipien – *zeitunabhängiges Prinzip*, um die genossenschaftliche Zielvorstellung, die in allen Ländern, in jeder Staats- und Wirtschaftsverfassung in allerdings unterschiedlichen Bedingungsrahmen zu finden ist. Würde eine Hierarchie genossenschaftlicher Prinzipien aufgestellt, so müßte das Prinzip der Förderung der Mitglieder an der Spitze stehen; alle anderen Prinzipien wären als Mittel zur Erzielung der Mitgliederförderung nachzuordnen. [...] Dem Förderungsprinzip bei Genossenschaften entspricht das Prinzip der Gewinnmaximierung bei erwerbsorientierten Unternehmen.“

„Von dem unantastbaren Wesensprinzip der Mitgliederförderung abgesehen“, so Henzler (1970d, 295), „sind die Genossenschaften auf lange Sicht gezwungen, ohne Rücksicht auf traditionale Prinzipien die unternehmungs- und speziell die wettbewerbspolitischen Mittel einzusetzen und Maßnahmen zu ergreifen, die auf die Dauer gesehen eine nachhaltige Förderung der Mitglieder gewährleisten.“ Und Blomeyer (1987, 145) konstatiert: „Die unmittelbare Mitgliederförderung ist für die Wissenschaft *das* unverzichtbare Unterscheidungsmerkmal der genossenschaftlichen Unternehmungen gegenüber allen anderen Formen wirtschaftlichen Handelns.“

Was aber ist im Einzelnen unter einer optimalen Mitgliederförderung zu verstehen? Dieser Frage soll im Folgenden nachgegangen werden.

---

<sup>150</sup> Vgl. auch Henzler 1970c.

#### 4.2.4.2 Der genossenschaftliche Förderauftrag

Den juristischen Standpunkt erläutert Leffson (1980, 70) wie folgt: „Förderung ist ein unbestimmter Rechtsbegriff. Ohne derartige unbestimmte Rechtsbegriffe kommen wir in unserer Rechtsordnung nicht aus, denn der Gesetzgeber kann nicht alle Bereiche, die er zu regeln wünscht, bis ins Detail regeln. Somit entstehen bewußte Lücken im Normengefüge – auch als ‚Stücke offengelassener Gesetzgebung‘ bezeichnet –, deren definitive Ausfüllung letztlich immer Aufgabe der Rechtsprechung ist. Wir finden eine Vielzahl unbestimmter Rechtsbegriffe, wie zum Beispiel ‚Treu und Glauben‘, ‚Grundsätze ordnungsmäßiger Buchführung‘, ‚Einblick in die Vermögens- und Ertragslage‘, ‚gewissenhafte und getreue Rechenschaft‘. Der Gesetzgeber würde nicht eine Fülle unbestimmter Rechtsbegriffe verwenden, wenn (1) der gewünschte Gesetzeszweck hinreichend präzise bestimmt werden könnte und wenn nicht (2) gesichert wäre, daß sie ausgefüllt und damit zur Rechtsfindung herangezogen werden können.“

Dülfer weist 1980 darauf hin, dass in den letzten Jahren (Dülfer 1980, 47) „eine neue Diskussion darüber in Gang gekommen [ist], wie der ‚Förderauftrag‘ der Genossenschaft zu konkretisieren sei, und ob bzw. wie seine Erfüllung durch die Genossenschaft selbst oder durch Dritte [...] festzustellen sei. Das erscheint erstaunlich, denn der oft zitierte gesetzliche Förderauftrag der Genossenschaft ist zwar in anderen Sprachgebieten völlig unbekannt (es gibt zum Beispiel keinen entsprechenden englischen Fachausdruck), doch ist er im deutschen Genossenschaftswesen so alt wie das Genossenschaftsgesetz, auf das er zurückgeführt wird.“

Selbst Jahrzehnte nach der obigen Feststellung Dülfers ist die Diskussion um den genossenschaftlichen Förderauftrag nicht zum Abschluss gekommen, wie ein Beitrag Ringles aus dem Jahre 2010 belegt, dem Folgendes zu entnehmen ist (Ringle 2010, 189): „In Theorie und Praxis wird der Förderzweck unterschiedlich interpretiert und gelegentlich missdeutet. Dies mag mitbestimmend dafür sein, dass Genossenschaften in der Spannweite von wirklicher Förderwirtschaft bis hin zu bloßer Förderfassade, hinter der sich eine dem erwerbswirtschaftlichen Prinzip angenäherte Strategie verbirgt, wahrgenommen werden. Wie der *Auftrag zur Mitgliederförderung zu verstehen und zu erfüllen* ist, kann nicht eindeutig für alle Genossenschaften und alle Zeiten bestimmt werden.“

Auch Volz thematisiert in einer Abhandlung aus dem Jahre 2011 erneut den Förderauftrag (Volz 2011, 290 f.): „Das zentrale Unternehmensziel einer jeden Genossenschaft ist durch das GenG vorgegeben. So bestimmt § 1 Abs. 1 GenG, ‚(...) den Erwerb oder die Wirtschaft ihrer Mitglieder (...) durch gemeinschaftlichen Geschäftsbetrieb zu fördern (...)‘. Diese sich aus § 1 GenG ergebende Förderung der Mitglieder wird auch als ‚Förderprinzip‘ oder ‚Förderauftrag‘ bezeichnet, wobei man sich in der Literatur darüber einig ist, dass es sich hierbei um das zentrale genossenschaftliche Grundprinzip handelt, weshalb auch oftmals vom ‚Grundauftrag‘, dem ‚obersten Genossenschaftsprinzip‘ oder dem ‚absoluten Wesensprinzip‘ gesprochen wird [vgl. diesbezüglich auch den Teil ‚Genossenschaftliche Prinzipien‘ in der vorliegenden Arbeit, EK]. Wie dieser Förderauftrag von den Genossenschaften zu interpretieren und konkret umzusetzen ist, kann weder eindeutig für alle Genossenschaften noch für alle Zeiten festgelegt werden.“ Und Sassen (2012, 38) schreibt: „Prinzipiell ist es unmöglich, den Förderzweck verallgemeinert zu bestimmen, da er in erster Linie vom subjektiven Empfinden jedes einzelnen Mitglieds abhängt.“

Nach Hahn (1980, 19)<sup>151</sup> kann der genossenschaftliche Förderauftrag „in drei Richtungen gehen. Ziel der Genossenschaft mag erstens sein, ihren Mitgliedern Leistungen anzubieten, die sie anderweitig nicht bekommen können. Die Genossenschaft kann zweitens Leistungen bewirken, die qualitativ dem Angebot anderer Produzenten überlegen sind. Die dritte Möglichkeit der Mitgliederförderung besteht darin, daß eine Genossenschaft Preisvorteile gegenüber der Konkurrenz bietet. Die Erfüllung des Förderauftrages kann sich dabei auf eine[n] oder mehrere dieser drei Tatbestände erstrecken.“<sup>152</sup>

Felix Viehoff beschäftigt sich in seiner Trilogie „Zur mittelstandsbezogenen Bankpolitik des Verbundes der Genossenschaftsbanken (Teil I: 1978, Teil II: 1979, Teil III: 1980) mit der Bedeutung des Mittelstandes für den Genossenschaftssektor. In Teil I des dreibändigen Werkes führt er zu Beginn aus (Viehoff 1978a, 11): „Der genossenschaftliche Förderauftrag bezieht sich auf die Förderung des Mittelstandes.“ Damit ist der gemeinwirtschaftliche Aspekt im Rahmen genossenschaftlicher Aktivitäten angesprochen, der kontrovers diskutiert wird und hier nicht weiter entfaltet werden kann. Verwiesen sei stellvertretend auf Engelhardt 1978b, Viehoff 1978, 1978a, 1979, 1980, Aschhoff 1981 sowie Böttcher 1981.

[Anlässlich der 65. Wiederkehr des Gründungsjahres des „Seminars für Genossenschaftswesen der Universität zu Köln“ gibt Engelhardt einen Überblick über die *Genossenschafts- und Gemeinwirtschaftsforschung* in Deutschland, besonders an der Universität zu Köln; dieser Artikel ist dem Gedächtnis an Gerhard Weisser gewidmet, der das Kölner Seminar von 1951 bis 1967 leitete (vgl. Engelhardt 1991, 415, FN 6).]

„Eine von Mitgliederzentrierung wegführende Interpretation des Förderauftrages liegt ferner vor, wenn Genossenschaften die Funktion, ‚*gegengewichtige Marktmacht*‘ (Galbraith) auszuüben, zugeschrieben wird. Danach intensiviert eine Genossenschaft durch ihre Existenz den Wettbewerb [zum Thema „Genossenschaften und Wettbewerb“ vgl. Fleischmann 1972, EK] zugunsten ihrer Mitglieder, verschafft aber zugleich beliebigen anderen Marktteilnehmern Vorteile. Die Argumentation lautet, am Marktgeschehen teilnehmende Unternehmen könnten dann nicht nach Belieben ihre Preise erhöhen oder/und die Leistungsqualität verringern, weil die Genossenschaft mit ihnen konkurriert. Dies ist richtig, sofern ohne die Marktpräsenz der Genossenschaft eine geringere Wettbewerbsintensität bestünde.“ (Ringle 2010, 183) Allerdings handelt es sich um (Ringle 2010, 183) „Widmungsformen, die den Förderauftrag verfremden: Von der Mission einer Genossenschaft, die Förderinteressen ihrer Mitglieder in das Zentrum ihres Handelns zu stellen, wird abgewichen.“

Engelhardt (1990, 12) konstatiert: „Der Grund- oder Förderauftrag der Genossenschaften, wie er seit Henzlers Arbeiten betont wird, ist lediglich einem anschaulich gemachten Leitbild vergleichbar, das unterschiedliche Einzelaufgaben zusammenfaßt.“ Ähnlich auch Henzler (1970, 198): „*Der Gedanke vom genossenschaftlichen Grundauftrag gibt keine Antwort auf konkrete genossenschaftspraktische Einzelsituationen, aber er vermag, wenn er in die Denkungsart der verantwortlichen Genossenschaftsleiter eindringt, ihre Grundhaltung und damit die Richtung ihres Verhaltens zu bestimmen. Darin liegt sowohl die Wirkungsweite wie auch die Begrenztheit dieses Gedankens.*“

<sup>151</sup> Vgl. auch Hahn 1990.

<sup>152</sup> Vgl. auch die Diskussion in der Raiffeisen-Rundschau: Hahn 1973, Niggemann 1973, van Koeverden 1973, Vilgertshofer 1973, Bostelmann 1973, Hahn 1973a, Hansen 1973.

Bemerkungen wie (Henzler 1957, 19): „Der genossenschaftliche Grundauftrag ist der Genossenschaft immanent; er ist Wesensmerkmal dieser“ oder (Henzler 1957, 19): „Der genossenschaftliche Grundauftrag, die Mitglieder zu fördern, ist das tragende Element der Genossenschaften; dieser Grundauftrag gleicht dem Schein einer Laterne, innerhalb dessen sich die einzelnen Beziehungen zu den Mitgliedern vollziehen müssen“ betonen zwar die Bedeutung des Förderungsauftrages, konkretisieren ihn aber nicht.

„Nicht umsonst wird“ Richter (1977, 229) zufolge „davon gesprochen, der Auftrag, die Mitglieder zu fördern, sei ‚inhaltsleer‘, habe somit Leerformelcharakter<sup>153</sup>, und Thiemeyer (zit. nach Blome-Drees 2003, 64) bezeichnet den genossenschaftlichen Förderungsauftrag als „eine die Realität verbauende, allenfalls als ‚Metapher‘ tragbare, logisch jedoch unhaltbare Fiktion“.

In einem anderen Zusammenhang setzt sich Thiemeyer mit dem Leerformelcharakter bestimmter Begriffe auseinander und stellt fest (Thiemeyer 1970, 28): „In eine Leerformel kann dann jeder seine eigene Konzeption hineininterpretieren. Die Begriffe Freiheit, Gerechtigkeit und Wohlstand sind letztlich Leerformeln. Praktisch alle politischen Systeme beanspruchen für sich, die Freiheit zu verwirklichen. Das gleiche gilt für den Anspruch, die Gerechtigkeit zu verwirklichen. Auch die Bedeutung von ‚Wohlstand‘ wird von Person zu Person anders interpretiert.“<sup>154</sup>

Mit Blick auf die Genossenschaften und das Förderungsprinzip stellt Engelhardt auf der IX. Internationalen Genossenschaftswissenschaftlichen Tagung 1978 in Freiburg/Schweiz<sup>155</sup> die Frage (Engelhardt 1978, 160): „Der genossenschaftliche Grundauftrag – Leerformel oder Verpflichtung?“ Bereits 1960 kommt der Autor in einem Artikel „Über die Bedeutung der Kategorie ‚Genossenschaftlicher Grundauftrag‘ für die Genossenschaftslehre und -praxis“ in der Zeitschrift „Gemeinnütziges Wohnungswesen“ zu dem Ergebnis (Engelhardt 1960, 232), „daß die Kategorie genossenschaftlicher Grundauftrag [...] in ihrer jetzigen Fassung nicht als wissenschaftliches Kriterium der Genossenschaftslehre brauchbar ist.“

„Damit ist nun allerdings“, so Engelhardt (1960, 232), „nichts gegen die rein praktische Bedeutung der Formel gesagt [...]. Zweifellos eignet sich die Kategorie in der Weise, daß sie unterschiedlichste Vorkommnisse der Praxis als im Einklang mit den Genossenschaften stehend zu sehen erlaubt. Sie befruchtet und gestaltet genossenschaftliches Leben durch die Erzeugung und Vermittlung von Gefühlen abgestimmter Gemeinsamkeit. Ein solches Leitbild kann Ersatz für den Genossenschaftsgeist sein, wie er besonders früher bei vielen Anlässen angerufen zu werden pflegte. Sein Vorhandensein und seine Wirkung beweisen, daß auch heutige Menschen nicht nur rational ansprechbar sind.“

Zum genossenschaftlichen Geist konstatiert Schachtschabel (1965, 379): „Im Unterschied zu anderen sozialen Gebilden und organisatorischen Zusammenschlüssen ist die Genossenschaft gekennzeichnet durch das sie gestaltende und tragende Kriterium der genossenschaftlichen Idee, des genossenschaftlichen Geistes, der prinzipiell bedingt, daß innerhalb der in ihr zusammengefaßten Mitglieder sowohl ein spezifisches soziales Verhältnis untereinander als

<sup>153</sup> Zum genossenschaftlichen Förderungsauftrag und dessen Operationalisierung vgl. auch Richter 1981, ferner u.a. Lampert 1972, Weisser 1978, Nieschlag 1978, Seuster 1978 und 1980, Dülfer 1980 und 1980a, Blomeyer 1980, Bakonyi 1980, Pauli 1980, Helmut Wagner 1980, Leffson 1980, Bänsch 1983 und 1990, Hahn 1990; speziell zum kreditgenossenschaftlichen Förderungsauftrag vgl. u.a. Hahn 1980 und 1980a, Röhm/unter Mitarbeit von Doll 1983, Lürig 1985, Zerche 1987, Hill 1987, Engelhardt 1993.

<sup>154</sup> Zur Thematik „Genossenschaft/Gemeinwirtschaft“ vgl. u.a. auch Thiemeyer 1974 und 1990, Weisser 1974 und 1976, Ritschl 1975 sowie Engelhardt 1978b.

<sup>155</sup> Zur IX. Internationalen Genossenschaftswissenschaftlichen Tagung vgl. auch Zerche/Wartenberg 1978.

auch ein spezifisches wirtschaftliches Verhalten bezüglich der ökonomischen Mittel und Ziele zum Ausdruck kommt.“

Und Schachtschabel weiter (1965, 380): „Der genossenschaftliche Geist oder die genossenschaftliche Gesinnung äußert sich in einem soziologisch wie sozialpsychologisch wirksamen Prinzip der Gemeinsamkeit, das auf den synthetischen Ausgleich altruistischer und egoistischer Wesensseiten genossenschaftlich verbundener Menschen ausgerichtet ist, vor allem durch die Bedingung gegenseitiger Verpflichtung sowie der inneren Einstellung zur Genossenschaft.“

Pfarrer Adam Meyenschein definiert (zit. nach Schack 1960, 172): „Genossenschaftliche Gesinnung, das ist: 1. Lust zur gemeinsamen Arbeit, 2. Rücksichtnahme aufeinander bei der gemeinsamen Arbeit, 3. das Gefühl für Recht und Gerechtigkeit bei der Verteilung des gemeinsam Erworbenen, 4. herzliche Freude am gemeinsamen Erreichten! – Solche Gesinnung ist der Grund, auf dem eine Genossenschaft allein gedeihen kann.“

„Wenn sowohl in der Praxis wie in der Literatur immer wieder von der Existenz einer besonderen Genossenschaftsgesinnung, eines eigenen Genossenschaftsgeistes und eines genossenschaftlichen Solidarismus die Rede ist, so ist darunter vor allem das den Mitgliedern gemeinsame Bewußtsein zu verstehen, die eigene ökonomische und soziale Lage dann besser zu meistern, wenn sie sich zusammenschließen und zusammenwirken – ko-operieren – als wenn sie in der Vereinzelung verharren.“ (Henzler 1970a, 136)

Thiemeyer (1990, 331 f.) relativiert: „Gegenstand besonderen Spottes, sowohl der Alltagspraxis als auch der ökonomischen und soziologischen Forschung, war der Hinweis auf das *Wirksamwerden eines besonderen 'Genossenschaftsgeistes'* im genossenschaftlichen Zusammenschluß. Die These ist alt. Sie kann u.a. durch Anknüpfen an Draheims (umstrittener) Auffassung von der *Doppelnatur der Genossenschaften* (gemeinsamer Geschäftsbetrieb einerseits und Personenvereinigung andererseits) theoretisch verdeutlicht werden. Der Fall, daß es sich zumindest teilweise, zeitweise und in Ansätzen bei der Personenvereinigung um eine *'Gemeinschaft' im Tönnies'schen Sinne* handeln kann, kann nicht als unrealistisch von vornherein zurückgewiesen werden. Die Möglichkeit, daß die Personenvereinigung nicht nur zweckorientierter Zusammenschluß, sondern von den Beteiligten ein um seiner selbst willen geschätzter Zusammenschluß ist oder wird (Weisser), ist nicht auszuschließen. Eine derartige Haltung kann betriebswirtschaftliche Effizienzwirkungen haben. Die neuere Forschung verweist ganz allgemein auf die Vielfalt der tatsächlichen oder denkbaren Formen und Intensitäten der genossenschaftlichen 'Kohäsion', die – wie in jedem Sportverein – je nachdem produktiv oder im Falle des völligen Kohäsionsverlustes contra-produktiv sein kann. Wie immer dem sei: Die neuere Gemeinwirtschaftstheorie unterstellt nicht von vornherein das Wirksamwerden von 'Gemeinschaft' bei Genossenschaften, schließt aber die Möglichkeit des Wirksamwerdens eines besonderen Zusammengehörigkeitsgefühls bei bestimmten Genossenschaften unter bestimmten sozialen und ökonomischen Umständen nicht aus.“

Seraphim bemerkt in seiner Abhandlung „Die genossenschaftliche Gesinnung und das moderne Genossenschaftswesen“ (Seraphim 1956, 7): „Über ‚Genossenschaftsgeist‘, ‚genossenschaftliche Gesinnung‘, ‚genossenschaftliche Haltung‘ wird in genossenschaftlichen Kreisen viel und mit Überzeugung gesprochen und im populär-genossenschaftlichen Schrifttum nicht minder häufig geschrieben. [...] Dahinter steckt häufig der Wunsch, der genossenschaftlichen Arbeit ethischen Schwung zu verleihen, weniger eine konkrete Vorstellung darüber, was darunter zu verstehen sei.“

#### 4.2.4.3 Das genossenschaftliche Förderungsverständnis im Wandel

In Anlehnung an Ausführungen Grosskopfs über Strukturfragen der deutschen Genossenschaften soll an dieser Stelle ein kurzer Blick auf die historisch bedingte Entwicklung des Förderungsverständnisses geworfen werden. (Vgl. Grosskopf 1990a.)<sup>156</sup> „Kern jeder Genossenschaftstheorie als Organisations- und Verhaltenstheorie ist“ im Anschluss an Brazda (1992, 336) „die Frage nach der Beziehung zwischen den Mitgliedern und ihrer Genossenschaft.“

Nach Grosskopf (1990a, 21) brauchten sich die Genossenschaften des 19. Jahrhunderts „– im Gegensatz zu vielen heutigen Genossenschaften – nicht fragen zu lassen, ob sie ihre Mitglieder fördern und worin diese Förderung bestehe. Sie zeigte sich in der Beseitigung beziehungsweise Abmilderung der wirtschaftlichen Notlage, in die weite Bevölkerungsschichten im Anschluß an die Veränderungen der industriellen Revolution sowie der Bauernbefreiung geraten waren.“

„Der Gesellschaft gehören“, so Weisser (1963, 21), „Gruppen von wirtschaftlich und überhaupt sozial Schwachen an, für deren ungünstige Lebenslage die Gesellschaft verantwortlich ist. Die meisten Genossenschaften haben die Aufgabe, zur Besserung dieser Lebenslagen dadurch beizutragen, daß sie den Mitgliedern – evtl. auch Nichtmitgliedern – durch Angebote von Gütern und Diensten zu relativ günstigem Preise oder durch Gewährung nachträglicher Rückvergütungen die Möglichkeit verschaffen, ihr geringes Einkommen wirksamer zu verwenden oder ihre wirtschaftlich schwachen Betriebe zu stärken.“<sup>157</sup>

Und Grosskopf (1990a, 21) bemerkt: „Die solidarische Verbundenheit der genossenschaftlichen Mitglieder als gemeinschaftsstiftendes und -erhaltendes Prinzip brachte dabei zum Ausdruck, daß in einer Genossenschaft ursprünglicher Ausprägung jeder einzelne für das Wohl und Wehe des Ganzen verantwortlich war und daß gleichzeitig auch die Genossenschaft für jedes Mitglied einzustehen hatte.“ (Vgl. Abb. 93 über die Entwicklung des genossenschaftlichen Förderungsuftrages, in der die beschriebene Förderung unter der Rubrik „Historischer Förderungsuftrag“ erscheint.)

Besonders in der Gründerzeit kam oft außerökonomischen Komponenten eine verstärkte Beachtung zu. So verstand der Genossenschaftspionier Friedrich Wilhelm Raiffeisen (Grosskopf 1990a, 22) „aus seinem christlich-karitativen Standpunkt heraus den Förderungsuftrag umfassend im Sinne der Verwirklichung christlicher Nächstenliebe“, was an verschiedenen Stellen dieser Arbeit thematisiert wird.

Nach dem 2. Weltkrieg setzte ein Konzentrationsprozess ein, der zu größeren und komplexeren Einheiten führte, die eine professionelle Leitung der Genossenschaften erforderten. Wirtschaftliche Anliegen traten zunehmend in den Fokus, und die Genossenschaften mussten sich bemühen (Engelhardt/Schmid 1987, 311), „mit den Ökonomisierungsmaßnahmen der übrigen Wirtschaft Schritt zu halten und sie, wenn immer möglich, noch zu übertreffen“.

„Im Stadium derart verselbständigter und ökonomisierter Genossenschaften wird“ Grosskopf (1990a, 23) zufolge „nach der sogenannten ‚Treuhändertheorie‘ – auch als Harmonietheorie

<sup>156</sup> Zur genossenschaftlichen Identität bei sich ändernden Rahmenbedingungen vgl. auch Grosskopf 1990. Die Wandlung des genossenschaftlichen Förderungsuftrages im Zeitverlauf thematisiert Hill (vgl. 1978), der nach Gründungs-, Entwicklungs- und Zukunftsphase differenziert.

<sup>157</sup> Vgl. auch Weisser 1963a.

bezeichnet – die Einhaltung der Mitgliederförderung durch normative Verhaltenspostulate zu erreichen versucht, indem die Förderaufgabe im eigentlichen Sinne als *Förderungsauftrag* den Verwaltungsorganen des Gemeinschaftsbetriebes übertragen wird. *Auf die treuhänderische Erfüllung des Förderungsauftrags durch den Vorstand sind nach dieser Vorstellung die Mitgliedererwartungen gerichtet.*“

Henzler (1957, 18) formuliert: „Eine Stärkung der Autonomie der Genossenschaftsleitungen war und ist notwendig, um die Interessen der Mitglieder besser wahren zu können; sie bedeutet nicht eine Abkehr von der Forderung, die Genossenschaft habe im Auftrag ihrer Mitglieder tätig zu sein und die Mitgliederwirtschaften zu fördern, sondern ist eine Voraussetzung, um dieser Forderung gerecht werden zu können. Sie ändert grundsätzlich nichts an dem den Genossenschaftsleitern erteilten, mit jeder Genossenschaft untrennbar verbundenen Grundauftrag: unter den jeweils gegebenen Umständen, vor allem in Anpassung an die bestehende Marktlage stets so zu handeln, wie es auf die Dauer allen Mitgliedern und ihren Wirtschaften am besten zum Nutzen gereicht.“

Das letzte Zitat stammt aus dem Buch Henzlers „Die Genossenschaft eine fördernde Betriebswirtschaft“. Genau dieser Gedanke (Grosskopf 1990a, 23) an „eine auftragsgemäß ‚fördernde Betriebswirtschaft‘ wurde im Rahmen der ‚Interessenausgleichstheorie‘, auch Konflikttheorie genannt, in Frage gestellt. Sie versteht die genossenschaftliche Kooperation als Prozeß der individuellen Nutzen- beziehungsweise Gewinnmaximierung bei Genossenschaftsmitgliedern und -funktionären.“ „Gemäß konflikttheoretischer Konzeption“, so Weber (1984, 70), „wird nach einer Vorstellungswelt der neoklassischen Mikroökonomie das gemeinschaftliche Handeln auf die Ebene einer Maximierung von Eigeninteressen aller Genossenschaftsmitglieder in an sich unversöhnlicher Konfliktsituation reduziert.“

Engelhardt (1978a, 109) zufolge behauptet die Konfliktthese „in der durch *Eschenburg* verwendeten Fassung zuletzt, ‚daß alle Organisationsmitglieder bei situativem Auseinanderfallen von Eigen- und Kollektivinteresse nicht im Kollektivinteresse, sondern im Eigeninteresse handeln‘. Während die Harmoniehypothese z.B. davon ausgeht, der Vorstand einer Genossenschaft werde stets ‚treuhänderisch gewissenhaft‘ die Interessen bzw. die Ziele der Mitglieder vertreten und wahrnehmen, unterstellt die Konfliktthese die Wahrnehmung der Eigeninteressen der Manager von der Logik der gegebenen Situation her.“<sup>158</sup>

Häufig wird auf die Anreiz-Beitrags-Theorie zurückgegriffen und argumentiert (Grosskopf 1990a, 24) „– mitunter auch mit dem durchaus berechtigten Hinweis, damit den Gegensatz zwischen Harmonie- und Konflikttheorie überwinden beziehungsweise als überflüssig erscheinen lassen zu können –, daß ein Wirtschaftssubjekt Mitglied in einer Genossenschaft werde, weil die kooperative Unternehmung über ein ‚notwendiges‘ Maß hinaus zu besonderen Vorteilen gezwungen werden könne. Dadurch könnten die von Unternehmungen allgemein zu erwartenden Leistungen (Anreize) von der Genossenschaft übertroffen und so die vom Mitglied zu erbringenden Gegenleistungen (Beiträge) im Vergleich zu nichtgenossenschaftlichen Beziehungen überkompensiert werden.“

<sup>158</sup> Vgl. Eschenburg 1971; vgl. auch Vierheller 1975, das dort besprochene Buch „Kooperation und Demokratie in der Wirtschaft“ von Erik Boettcher baut auf den Darlegungen Eschenburgs auf.

Anreize Beiträge Bezugs- gruppen	Anreize	Beiträge
<b>Mitglieder</b>	günstige Leistungs- inanspruchnahme der Genossenschaft, Dividendenzahlungen, Mitwirkungsmöglichkeiten an der Willensbildung	intensive und dauerhafte Leistungsanspruchnahme der Genossenschaft, risikobehaftete Kapital- überlassung, Mitwirkung an der Willensbildung
<b>Management</b>	Einkommen, Selbst- verwirklichung, Prestige, Image, Macht, Sicherheit	Arbeitsleistung, Identifikation, Motivation, Haftung
<b>Mitarbeiter</b>	Einkommen, soziale Sicherheit, Selbstverwirklichung, zufriedenstellende Arbeitsbedingungen und zwischenmenschliche Beziehungen	Arbeitsleistung, Identifikation, Motivation
<b>Genossen- schaftsverbände</b>	Überlassung von finanziellen Beiträgen, Einflußnahme auf die Unternehmungspolitik der Genossenschaften, Schaffung einer mitgliederstarken Organisation	Prüfung der Verbands- mitglieder, Beratung und Betreuung der Verbandsmitglieder, Interessenvertretung der Verbandsmitglieder
<b>Genossen- schaftliche Verbund- unternehmungen</b>	Verkaufsrisiko für erbrachte Leistungen, günstige und dauerhafte Vertriebsmöglichkeiten	qualitativ hochstehende Leistungen zu günstigen Preisen, Überlassung der Vertriebsprovision, Ergänzung des primär- genossenschaftlichen Leistungsprogramms
<b>Staat</b>	Steuereinnahmen, Arbeits- plätze, Einhaltung gesetzlicher Vorschriften	Bereitstellen von Infrastruktur, Subventionen, Rechts- sicherheit, Investitions- anreize

Abb. 92

Beispiele für Anreize und Beiträge ausgewählter Bezugsgruppen im Genossenschaftsbereich

Quelle: Zerche/Schmale/Blome-Drees 1998, 142.

wird.“ (Zerche/Schmale/Blome-Drees 1998, 144) Da Erzeugung und Verteilung von discretionary profit in allen Koalitionen möglich ist, also nichts Genossenschaftsspezifisches darstellt, kann von *genossenschaftlicher Förderung* erst dann gesprochen werden (Helmut Wagner 1980, 298), „wenn der discretionary profit an die Mitglieder [...] und nicht an andere Koalitionspartner verteilt wird.“

Abb. 92 enthält eine Auswahl von Anreizen und Beiträgen relevanter Interessengruppen auf dem Genossenschaftssektor. „Das Management konzentriert sich im Rahmen seiner institutionellen Umweltpolitik auf diejenigen Bezugsgruppen, die aus der Sicht der Genossenschaft über die größten Einflußmöglichkeiten auf das genossenschaftliche Unternehmungsgeschehen verfügen und zudem den Willen haben, diesen Einfluß geltend zu machen.“ (Zerche/Schmale/Blome-Drees 1998, 141 ff.)

„Gelingt es einer Genossenschaft als Koalition mehr zu erwirtschaften, als zur Herstellung der Anreiz-Beitrags-Gleichgewichte aller Koalitionsteilnehmer notwendig ist, stellt sich die Frage, wie dieses Mehr – in der Sprache der Koalitionstheorie der sogenannte *Discretionary Profit* [Hervorhebung im Original durch Fettdruck, EK] – auf die Koalitionsteilnehmer verteilt

In Abb. 93 werden die wesentlichen Aussagen über die Entwicklung des genossenschaftlichen Förderungsauftrages noch einmal überblicksartig zusammengefasst.

<b>Entwicklung des genossenschaftlichen Förderungsauftrages</b>	
<i>Bezeichnung/Theorie</i>	<i>Kurzbeschreibung/Bemerkungen</i>
Historischer Förderungsauftrag	Beseitigung bzw. Abmilderung wirtschaftlicher Not, Verantwortung eines jeden Einzelnen für das Wohl und Wehe des Ganzen
Treuhändertheorie (Harmonietheorie)	Treuhänderische Erfüllung des Förderungsauftrages durch den Vorstand der Genossenschaft
Interessenausgleichstheorie (Konflikttheorie)	Ausfüllung des Förderungsauftrags als politischer Vorgang, innerhalb dessen die Eigeninteressen jedes Organisationsteilnehmers im Rahmen kollektiver Willensbildung zu einem gemeinsamen Aktionsziel führen
Anreiz-Beitrags-Theorie	Erklärungsansatz zu Entstehung und Erhalt sozialer Systeme, demzufolge ein Individuum der Organisation beitreten bzw. in ihr verweilen wird, wenn die von ihm zu leistenden Beiträge kleiner als die von der Organisation zur Verfügung gestellten Anreize sind. Zum „discretionary profit“ vgl. die Erläuterungen im Text.

Abb. 93  
Entwicklung des genossenschaftlichen Förderungsauftrages  
Quelle: Eigene Darstellung, Inhalt: Vgl. Grosskopf 1990a.

#### 4.2.4.4 Genossenschaftlicher Förderungsauftrag und Menschenbild

Nach den obigen Ausführungen über das genossenschaftliche Förderungsverständnis lässt sich unschwer ableiten, dass die Annahme eines besonderen „homo cooperativus“ eng damit zusammenhängt, welche Theorie bezüglich der Mitgliederförderung unterstellt wird. Geht man von der Konflikthypothese aus, so entspricht dem Rekurs auf die neoklassische Mikroökonomie und dem Verständnis der Kooperation als Prozess individueller Nutzen- bzw. Gewinnmaximierung bei Genossenschaftsmitgliedern und -funktionären das Menschenbild eines „homo oeconomicus“. Anders bei Zugrundelegung der Harmoniehypothese, wo die Vorstellung eines Menschentypus vorherrscht, der dem des „homo cooperativus“ näher kommt.

So auch Weuster (1986, 218): „In der Genossenschaftstheorie liegen mit der Konflikttheorie und der sog. Harmonietheorie zwei Ansätze zur Erklärung der genossenschaftlichen Kooperation vor. Die Konflikttheorie basiert auf den homo oeconomicus-Annahmen, die Harmonietheorie ist mit dem homo cooperativus-Ansatz verbunden.“ Als Harmonietheoretiker gelten Draheim und Henzler sowie Seraphim, der die Treuhänder- bzw. Harmoniethese besonders prägnant vertrat (vgl. Seraphim 1950, 1951, 1956 und 1958). Dagegen steht für die Interessenausgleichs- bzw. Konflikttheorie die Münsteraner Schule der Genossenschaftstheorie (Wilhelm Jäger 1992a, 463): „Die Münsteraner Schule verwarf die *Harmonietheorie*. [...] Nicht die Interessenharmonie, sondern heterogene Interessenlagen müssen folglich Gegenstand kooperations-theoretischer Erklärungsversuche sein.“

„Zu den neoklassischen Theorieansätzen, die in der Genossenschaftswissenschaft zum Zuge kommen, gehört die sog. Kooperationstheorie, wie sie in den 70er Jahren [des vergangenen Jahrhunderts, EK] vor allem von *Rolf Eschenburg*, *Erik Boettcher*, aber auch von *Philipp Herder-Dorneich* entwickelt wurde.“ (Zerche/Schmale/Blome-Drees 1998, 50)

Die Münsteraner Schule, die (vgl. Wilhelm Jäger 1992a, 464) als Begründerin der modernen Kooperationstheorie gilt (Wilhelm Jäger 1992a, 463), „sieht die Genossenschaft nicht als Teilungs-, sondern als *Vorteilsgemeinschaft*; der einzelne bleibt Ausgangspunkt und Ziel aller solidarischen Aktionen [...]“. „Anders als ihre Vorgänger“, so Wilhelm Jäger (1992, 384), „ist die moderne Kooperationstheorie nicht von den allgemeinen Erklärungsansätzen der Nationalökonomie abgekoppelt. Sie beschreibt mit Hilfe der gebräuchlichen Modelle, was Individuen oder Unternehmen veranlaßt, Autonomie gegen kooperative Bindung einzutauschen. [...] Die moderne Kooperationstheorie baut auf dem methodologischen Individualismus auf. Solidarisches Handeln in der Kooperation wird erklärt als die Fortsetzung eigennutzbestimmten Verhaltens von Individuen in der Gruppe.“<sup>159</sup>

Bezüglich des Führungshandelns in der genossenschaftlichen Unternehmung bemerkt Wilhelm Jäger (1992a, 463 f.), dass dieses „mitgliederdienlich“ sei, „solange die demokratische Legitimation funktioniert. In managergeleiteten Großgenossenschaften entstehen aber Informations- und Kontrollprobleme, die die Mitgliederbindung auflösen können. Deshalb ist die Münsteraner Schule mit dem Vorschlag hervorgetreten, der Unternehmensleitung die Vorlage von Förderplänen und die Erstattung von Förderberichten als legitimatorische Vorgaben vorzuschreiben.“

„Kern der Auseinandersetzung um eine genossenschaftsspezifische Berichterstattung ist“ Wilhelm Jäger (1981, 247) zufolge „die Frage der Legitimation des Führungshandelns bzw. des Zielsystems, weil die Mitglieder [...] als Unternehmensträger einen Anspruch darauf

<sup>159</sup> Zur Kooperationstheorie vgl. Eschenburg 1980.

haben, darüber informiert zu werden, ob und wie die vielfältigen Aktivitäten des Genossenschaftsunternehmens, die sich auf Mitglieder, Kunden, Mitarbeiter, Öffentlichkeit usw. richten, letztendlich ihrer eigenen Förderung dienen. Dem trägt der Förderbericht Rechnung [...]. Eine mitgliederbezogene Rechenschaft macht den Fördererfolg freilich erst dann vollends kontrollierbar, wenn dem Förderbericht ein Förderplan vorausgeht.“<sup>160</sup>

Patera (vgl. 1981) bevorzugt in diesem Zusammenhang den Begriff „Förderbilanz“.<sup>161</sup> Ihm erscheint der von Boettcher (Patera 1981, 214) „verwendete Terminus ‚Förderbericht‘ zu eng, da im Konzept der Förderbilanz [vgl. Abb. 94, EK] weit mehr als nur eine wie immer geartete Berichtsfunktion angesprochen wird; zudem erhält der Begriff ‚Förderplan‘ im Rahmen der Förderbilanz umfassendere Bedeutung.“

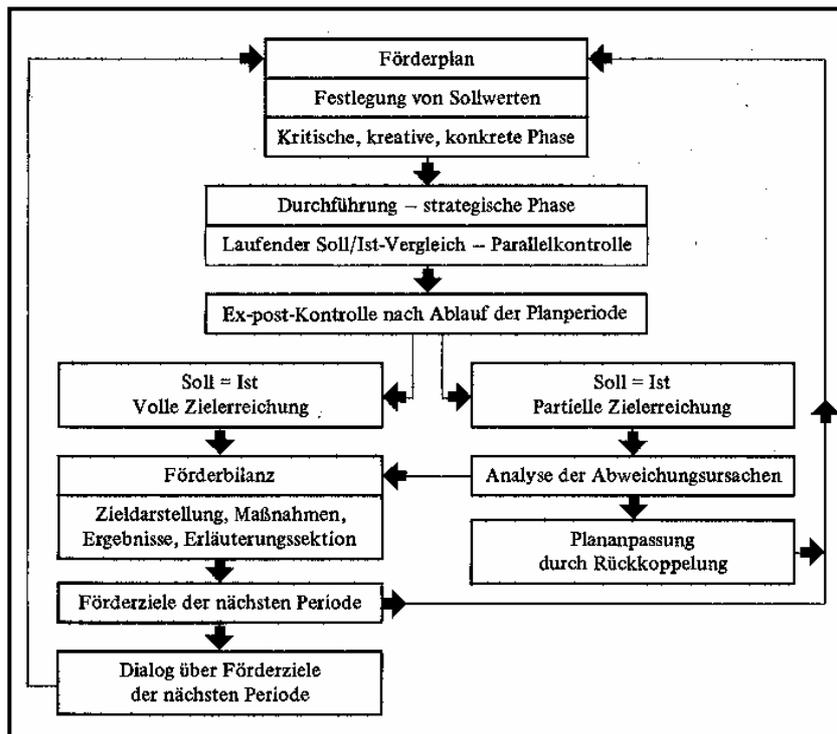


Abb. 94  
Ablaufschema Förderbilanz  
Quelle: Patera 1981, 224.

An anderer Stelle (vgl. Patera 1991, 34) greift der Autor den von Draheim verwandten Begriff der Doppelnatur auf, demzufolge Genossenschaften als Wirtschaftsunternehmen und Personenvereinigungen zugleich markt- und gruppenbezogene Funktionen zu erfüllen haben, und bringt ihn in Verbindung mit dem Begriff der Förderbilanz (Patera 1991, 34): „Bereits in der Wahl des Begriffes ‚Förderbilanz‘ [Hervorhebung im Original durch Fettdruck, EK] mit dem Rekurs auf den ursprünglichen Bedeutungsgehalt:

Bilancia = Ausgleich der Waagschalen [...] wurde auf den unverzichtbaren Ausgleich der beiden Dimensionen der Doppelnatur hingewiesen. Im übertragenen Sinn könnte man heute häufig von einem fehlenden Ausgleich zwischen den beiden ‚Gehirnhälften‘ der Genossenschaft sprechen.“ Oder wie es Draheim (1967, 292) ausdrückt: „Der idealtypische Genossenschaftsleiter muß wie ein Januskopf nach zwei verschiedenen Richtungen schauen, nach außen, zu den Märkten, und nach innen, zu den Mitgliedern.“

Folgt man Patera (1981, 214), so umfasst der genossenschaftliche Förderungsauftrag im Gegensatz zu der Auffassung Boettchers „charakteristischerweise auch *metaökonomische* Inhalte“, berücksichtigt demnach ebenso (Bänsch 1972, 10) den „[ü]ber das Ökonomische hinausgehende[n] Nutzen, der den Mitgliedern durch die Genossenschaft gewährt wird, also beispielsweise Nutzen sozialer, kultureller, geselliger oder erzieherischer Art.“

<sup>160</sup> Vgl. Boettcher 1972, 1979 und 1980. Zur Thematik Manager-Dominanz/Demokratie und Management vgl. Vierheller 1977 und 1983.

<sup>161</sup> Zur Förderbilanz vgl. auch Patera 1990, 1991, 1992 sowie Zacherl 1981 und Blümle 1981.

Diesen Aspekt betont auch Engelhardt (1981, 238), wenn er hervorhebt, dass in der hier behandelten Arbeit Pateras „erneut mit aller wünschenswerten Deutlichkeit herausgestellt [wurde], daß nicht nur ökonomische, sondern auch ‚metaökonomische‘ – da es sich um die gleiche Sprachstufe handelt, freilich sprachlich besser: ‚außerökonomische‘ – Merkmale, z. B. Ziele sozialer und kultureller Art betreffend, wie bisher so auch weiterhin zu den unverwechselbaren Kriterien von Genossenschaften gehören.“

„Eine ausgewogene ‚Reideologisierung‘ [...] hat“ nach Patera (1980, 231) „eine bestandssichernde Funktion innerhalb des Genossenschaftswesens. Der oft behauptete Widerspruch Ideologie versus ökonomische Rationalität, Demokratie versus Leitungsqualität, Demokratie versus Wettbewerbsfähigkeit stellt eine unheilvolle Verallgemeinerung differenzierungsbedürftiger Tatbestände dar und entbehrt in dieser üblicherweise radikalen Form jeglichen empirischen Nachweises. Die Forderung nach einer ‚wertfreien‘ bzw. ‚ideologiefreien‘ Behandlung des Genossenschaftswesens erscheint [...] in doppelter Hinsicht widersinnig. Zunächst stellt sie eine Fiktion dar – alle Paradigmata enthalten mehr als ‚bloße‘ Theorien, sie schließen immer auch normative Elemente ein, die den Forschungsprozeß leiten. Zum anderen erscheint es angemessen, eine Organisation wie etwa Raiffeisengenossenschaften [im Zusammenhang mit der Zielrichtung der vorliegenden Arbeit von besonderem Interesse, EK] an ihren eigenen ‚Maßstäben‘, d. h. an den Ideen und Intentionen ihres Gründers zu messen.“

Zugang zu der Genossenschaftskonzeption Raiffeisens (Patera 1980, 231 f.) „gewinnt man nur bei einer Berücksichtigung seiner durch die religiös-sittliche Wertordnung der christlichen Weltanschauung geprägten Lebensauffassung (sowie natürlich der Zeitumstände). [...] Schlagwortartig zusammengefaßt trat er im Grunde für eine Gestaltung des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens nach religiösen Verhaltensnormen ein. Kennzeichnend für seine Grundeinstellung ist die Überzeugung, daß sich das geistige Wohl von dem materiellen Wohle nicht trennen läßt. Die ethische Fundierung kam direkt in der Aufgabenstellung der Darlehnskassen zum Ausdruck. Mit der satzungsmäßig verankerten Forderung, daß die Genossenschaften ‚die Verhältnisse ihrer Mitglieder in sittlicher und materieller Beziehung verbessern sollten‘<sup>162</sup>, wurden damit unmittelbar metaökonomische Ziele vorgegeben.“<sup>163</sup>

Croll (1981, 203) betont, „daß die Meßbarmachung, die Verdeutlichung des Förderungsauftrages sich nicht erschöpfen wird und erschöpfen darf in der Darstellung von Zahlen. Mit der Ratio alleine kommen wir an diese Dinge nicht heran. Es gehört ein entsprechender und gesunder Schuß Empfindung dazu, das zu begreifen und das zu erleben, was Genossenschaft ist.“

Zum ideologischen Aspekt äußert sich Münkner (2012, 135) wie folgt: „Nach einem pragmatischen Konzept sind Genossenschaften Organisationen zur wirtschaftlichen und sozialen Zusammenarbeit zu gemeinsamem Nutzen. Das Grundmodell kann ideologisch eingefärbt werden, muss aber seinen Kern als freiwillige, offene, demokratisch strukturierte Selbsthilfeorganisation zur Förderung der Interessen ihrer Mitglieder bewahren, um als echte Genossenschaft zu gelten.“<sup>164</sup>

<sup>162</sup> [Raiffeisen 1966, 29, EK]

<sup>163</sup> Zu den Genossenschaftscharakteristika vgl. auch Patera/Zacherl 1980.

<sup>164</sup> In seiner Abhandlung „Sind Genossenschaften bei Förderzweckverstößen schlichtweg aufzulösen?“ stellt Kober (2012, 193) zusammenfassend fest: „Eingetragene Genossenschaften sind durch Urteil aufzulösen, wenn ihr Zweck ‚entgegen § 1 GenG nicht auf die Förderung der Mitglieder gerichtet ist‘. Erst durch die Verknüpfung der gesetzlich vorgegebenen Mitgliederförderung ‚durch gemeinschaftlichen Geschäftsbetrieb‘ (§ 1 Abs. 1 GenG) mit der Auflösungsanktion des § 81 Abs. 1 Satz 1 Fall 2 GenG wird der Rahmen gespannt, innerhalb

Werner Wilhelm Engelhardt setzt sich mit der Genossenschaftstheorie der Münsteraner Schule auseinander und schreibt (Engelhardt 1976, 292): „In seiner Kritik Münsteraner Arbeiten hat der Erlanger Nationalökonom Manfred *Neumann* [im Original gesperrt, EK] in Anknüpfung an *Draheim* [im Original gesperrt, EK] zu Recht hervorgehoben, daß die Erklärung der Existenz von Genossenschaften nicht ausreichend geleistet werden könnte, wenn nicht auf bestimmte Charakterzüge des Menschen zurückgegriffen werde, wie sie in der Konzeption des homo cooperativus beschrieben werden. Selbst die über ihre Gründungs- und Entfaltungsphase weit hinaus entwickelte Genossenschaft [...] benötige außer dem Rekurs auf Umweltbedingungen solche Charakterzüge.“

In dem Artikel „Konflikt- oder Harmonietheorie der Genossenschaften“, auf den sich Engelhardt bezieht, führt Neumann (1973, 46) aus: „Seit einiger Zeit wird von Wissenschaftlern, die mit dem Institut für Genossenschaftswesen der Universität Münster verbunden sind, der Anspruch vertreten, *die* moderne Genossenschaftstheorie entwickelt zu haben, eine Theorie, die in der Lage sei, ältere genossenschaftswissenschaftliche Vorstellungen zu überwinden. Diese neue Theorie wird unter der Bezeichnung ‚Konflikttheorie‘ angeboten und den älteren theoretischen Vorstellungen gegenübergestellt, die als ‚Harmonietheorie‘ bezeichnet werden. Es wird behauptet, die Konflikttheorie sei allgemeiner und schließe die älteren Theorien ein, so daß diese durch die neue Theorie ‚aufgehoben‘ würden, und zwar aufgehoben in dem Doppelsinn einer Überwindung und einer Bewahrung im Rahmen der allgemeinen Theorie in der Form eines Spezialfalles.“

In diesem Zusammenhang betont Eschenburg in seinen Bemerkungen zur Kritik Neumanns (Eschenburg 1973, 104), „daß eine Theorie, nach der alle Mitglieder einer Organisation eigennützig handeln, gegenüber einer Theorie, nach der alle Mitglieder einer Organisation solidarisch, uneigennützig handeln, die allgemeinere Theorie ist. Denn eine solche Eigennutz- oder Konflikttheorie kann zeigen, wann bestimmte reale Situationen eine Harmonie aufweisen und von daher auch die Anwendung einer Harmonietheorie rechtfertigen. Die Konflikttheorie ist der Harmonietheorie also insofern überlegen, ja sie kann sie sogar in sich enthalten.“

Mit Blick auf das der Harmoniehypothese zugrunde liegende Menschenbild bemerkt Hettlage (1990, 45): „Es gibt zweifellos den Typus des ‚homo cooperativus‘ in der Realität. Die Frage ist nur, in welchem Ausmaß und mit welchen Beschränkungen seine Wertprämissen Wirklichkeit werden. [...] *Draheim* hielt zwar an der Idee des ‚homo cooperativus‘ fest, aber er war keineswegs Utopist in dem Sinne, daß er meinte, alle Mitglieder von Genossenschaften seien Musterknaben der Soziabilität.“

---

dessen die Vorteile der Rechtsform der eingetragenen Genossenschaft ‚genossen‘ werden können. Der einmal hierauf gerichtete Blick läßt die Vorschrift zum ‚Damoklesschwert‘ des Genossenschaftsrechts werden. Auch Damokles musste erkennen, dass der Genuss von Privilegien nicht umsonst zu haben ist, sondern dass diese verpflichtend wirken.“ „Dennoch“, so Kober (2012, 195), „ist nach bisheriger Erkenntnis keine einzige Genossenschaft hiernach aufgelöst worden. Das mag vielleicht daran liegen, dass keine einzige Genossenschaft ihren Förderzweck je verfehlt hat. Dann wären allerdings die mahnenden und kritischen Rufe ihrerseits unerklärlich, richtet sich ihr Vorwurf doch darauf, dass viele Genossenschaften nicht (mehr) im Sinne ihrer Mitglieder genossenschaftlich handeln. Infolgedessen mag die Ursache vielmehr darin begründet liegen, dass der Regelung des § 81 Abs. 1 Satz 1 Fall 2 GenG [...] nicht die Beachtung geschenkt wird, die ihr nach dem Regelungszweck zukommt. Die sich im Laufe der Zeit immer weiter manifestierende Nichtbeachtung der Auflösungsanktion könnte dazu beigetragen haben, dass der Regelung die ‚Zähne gezogen‘ worden sind oder es sich sogar von Anfang an um einen ‚zahnlosen Tiger‘ gehandelt hat.“

In seinem Buch „Die Genossenschaft als Unternehmungstyp“ konstatiert Draheim (1952, 48): „Der ‚homo cooperativus‘ ist in der Wirklichkeit genau so wenig in völliger Reinheit anzutreffen wie der ‚homo oeconomicus‘; auch er ist nichts anderes als eine Denkfigur, die das Typische besonders stark betont und von der Wirklichkeit mehr oder weniger stark abzuweichen pflegt.“<sup>165</sup>

Alfred Marshall (zit. nach Devadhar 1972, 36) beschreibt Genossenschaftler als Menschen, „in deren Wesen das soziale Element stärker ist [...]“. Das soziale Element thematisiert Draheim (1967, 11) wie folgt: „Die Frage, ob die Genossenschaft auch in der Gegenwart noch zu einem ‚sozialen‘ Verhalten verpflichtet ist, muß – jenseits aller Ideologien – grundsätzlich bejaht werden. Zwar ist die Genossenschaft keine Wohltätigkeitseinrichtung, sondern meist eine um die Existenz ringende Unternehmung. Verfügt die Genossenschaft jedoch über eine ausreichende und nachhaltige Leistungs- und Wettbewerbsfähigkeit, dann ist sie in der Lage, sich auf dem Boden der sich aus dem Förderungsauftrag ergebenden ‚geschäftspolitischen Uneigennützigkeit‘ ihren Mitgliedern gegenüber ‚sozial‘ zu verhalten.“

Zum Thema Uneigennützigkeit betont Marshall (zit. nach Devadhar 1972, 22): „Ohne Zweifel sind die Menschen selbst jetzt zu mehr uneigennützigen Diensten fähig als sie allgemein zugeben, und die höchste Aufgabe des Ökonomen ist es, zu erforschen, wie dieser latente gesellschaftliche Aktivposten schnellstens entwickelt und klügstens eingesetzt werden kann.“

Im Zusammenhang mit Genossenschaften stellt Draheim (1952, 48) fest: „Der ‚homo cooperativus‘ wäre u.a. das Muster an wirtschaftlicher Einsicht und Soziabilität und damit das ideale Genossenschaftsmitglied. Dieselben Eigenschaften, die ihn zum idealen Genossenschaftsmitglied machen, befähigen ihn aber auch gleichzeitig, der ideale Bürger jeder größeren Gemeinschaft (Gemeinde, Staat usw.) zu sein.“

---

<sup>165</sup> Zum Thema „homo cooperativus/homo oeconomicus“ vgl. auch Sebiger 1998.

### 4.3 Der Mensch aus philosophischer Perspektive

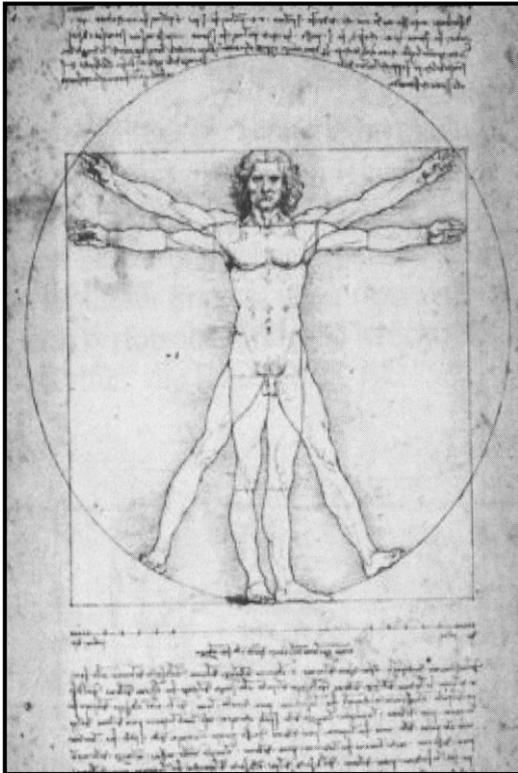


Abb. 95  
Moderner Mensch (Darstellung von  
Leonardo da Vinci)  
Quelle: Internet-Seite „Mensch“, 1  
(Wikipedia). Stand: 26.03.2007.

In der Sozialsphäre gibt es Berührungspunkte mit der anthropologischen Forschung (Wiswede 1985, 22) „vor allem dort, wo es um die spezifischen Lebens- und Äußerungsformen des Menschen in einer von ihm selbst geschaffenen Umwelt geht.“ Wiswede (vgl. 1985, 22 f.) differenziert zwischen Natur-, Kultur- und philosophischer Anthropologie. Dabei betont die *Natur-Anthropologie* dem Autor zufolge (Wiswede 1985, 22) „insbesondere den Stellenwert angeborener, genetisch vererbter Verhaltensmuster [...]“. Die Forschung im Bereich der *Kultur-Anthropologie* (Bezeichnung in Übereinstimmung mit dem amerikanischen Sprachgebrauch) „beschäftigt sich insbesondere mit dem Studium ‚primitiver‘ Gesellschaften und der Spezifität sowie Relativität bestimmter Kulturformen.“ (Wiswede 1985, 22) „Einen Brückenschlag zwischen Natur- und Kultur-Anthropologie versucht“ nach Wiswede (1985, 22) „die sog. *philosophische Anthropologie* (z.B. Gehlen) mit ihrer Behauptung, der Mensch sei durch die Verkümmern seines Instinktapparates eine Art ‚Mängelwesen‘; er bedürfe daher kompensatorisch eines anderen Orientierungsmechanismus [...]“. (Wiswede 1985, 22)

#### 4.3.1 Allgemeine Überlegungen zur philosophischen Anthropologie

Das Feld der Philosophie ... lässt sich auf folgende Fragen bringen:  
1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen?  
4) Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.

Immanuel Kant<sup>166</sup>

Mit Bezug auf das kantische Zitat bemerkt Höhn (2001, 25): „Was der Mensch wissen kann, gibt ihm die erfahrungsgeleitete Vernunft zu erkennen. Was er tun soll, ergibt sich aus den Imperativen der praktischen Vernunft. Und was er hoffen darf, besteht in dem, woran er nach Abzug dessen, was theoretische und praktische Vernunft vermitteln, vernünftigerweise glauben kann. Die Bestimmung des Menschseins hängt nach I. Kant somit ab von der Frage nach dem Können, Sollen und Dürfen. Und dieses Können, Sollen und Dürfen ist in Verbindung zu bringen mit dem Wissen, Tun und Hoffen des Menschen.“

<sup>166</sup> Zit. nach Haeffner 2005, 22.

„Die Bestandteile des Ausdrucks ‚Philosophische Anthropologie‘ sind der griechischen Sprache entnommen. Philosophie ist das Streben [...] nach einem letzten Wissen vom Ganzen [...]. Der Gegenstand der ‚Philosophischen Anthropologie‘ ist der Mensch [vgl. Abb. 95, EK] [...], von ihm will man klar und allgemeingültig sagen, was er als solcher ist [...].“ (Haeffner 2005, 17)

Bezüglich der Benennung Anthropologie weist Löwith darauf hin, dass diese doppeldeutig sei (Löwith 1975, 330): „Sie kann (wie in den analog gebildeten Begriffen: Theologie, Kosmologie, Ontologie) das Wissen oder die Wissenschaft vom Menschen meinen; sie kann aber auch den Logos des Anthropos (Menschen) selber meinen. Das letztere ist der primäre, obgleich ungebräuchliche Sinn. Anthropologie, verstanden als der Logos des Menschen, ist der ursprüngliche Sinn; denn wenn der Mensch nicht an ihm selbst einen Logos hätte, d. h. Vernunft und Sprache, dann könnte es auch keine Wissenschaft von ihm geben. Desgleichen kann es eine Theologie und Kosmologie nur geben, wenn Gott und die Welt einen Logos haben, wenngleich keinen menschlichen. Andernfalls wären Theologie und Kosmologie eine Erfindung des Menschen.“

„Wenn man darnach fragt, wodurch das Wesen des Menschen, die spezifisch menschliche Eigenart, sich auszeichnet, sind“ nach Rapp Wagner (1997, 27) „die Vernünftigkeit des Menschen und seine Freiheit hervorzuheben. Vernunft und Freiheit können auch als anthropologische Grundkonstanten bezeichnet werden. Der Mensch verschafft sich mit Hilfe seiner Vernunft Einsicht, reflektiert seine Handlungen und trifft freie Entscheidungen. Er ist nicht durch Instinkte oder Triebe determiniert wie die Tiere. [...] So nimmt die Beschäftigung mit den Fragen von Vernunft und Freiheit einen hervorragenden Stellenwert in der Geistesgeschichte des Abendlandes ein.“

„Das Unternehmen der Philosophischen Anthropologie beginnt“ nach Haeffner (2005, 17) „niemals am Nullpunkt. In allen menschlichen Kulturen gibt es ein Wissen von dem, was ein Mensch ist, d.h. von dem, was allen Wesen, die als Menschen erfasst werden, gemeinsam ist, und was sie von allen anderen Wesen abgrenzt. Diese Überzeugungen können die Form von ausdrücklichen Aussagen über den Menschen haben oder in anderen Überzeugungen (z.B. ethischen, religiösen und kosmologischen) impliziert sein. Außerdem machen sich viele Menschen ihre private ‚Anthropologie‘ zurecht, die häufig der Reflex ihrer Lebenserfahrungen und ihrer Beobachtungen ist.“

„Der Mensch“, formuliert Höhn (2001, 22), „kann sich nur so selbst annehmen, daß er Früheres übernimmt. Die menschliche Subjektivität wird von der Überlieferung, in der sie steht, aber auch von sozialen Gruppen, [denen] sie angehört, und von Lern- und Sozialisationsprozessen, [denen] sie unterworfen ist, in gewisser Weise vorproduziert. Wir – die Menschen – sind das, woher wir kommen. Wir sind stets diejenigen, die ein Erbe antreten oder eine Hypothek übernehmen müssen.“

„Die Antriebskräfte und -momente seines Daseins hat der Mensch daher stets ‚im Rücken‘. Er ist nur insofern bei sich, wie er das, was hinter ihm ist, bei sich hat. Er existiert als Fortsetzung von bereits Begonnenem, als Aus-Wirkung von bereits Erwirktem. Der endlich-geschichtliche Mensch ist wirkungsgeschichtliches Bewußtsein. Dieses ist in Traditionen eingebunden, die im voraus bestimmen, wie sich dem Menschen sein Selbst und die Welt zu erkennen geben. Wir kommen gleichsam immer zu spät, wenn wir wissen wollen, was uns zu ‚eigen‘ ist.“ (Höhn 2001, 21 f.)

Löwith thematisiert nun das Verhältnis einer philosophischen Anthropologie zu anderen Anthropologien (Löwith 1975, 330): „Man kann den Menschen anatomisch und physiologisch, biologisch und psychologisch erforschen und ihn auf diese Weise nach bestimmten Hinsichten kenntlich machen. Aber auch wenn man all die verschiedenen Aspekte des Menschen zusammenfassen würde, ergäbe das nicht den Menschen als solchen. Denn der Mensch ist weder ein anatomisch präparierbares Skelett noch ein physiologisch funktionierender Organismus noch das, was die verschiedenen Psychologien an ihm untersuchen.“

„Im Unterschied zu solchen Anthropologien“, so Löwith (1975, 330), „ist die philosophische ein einziger Versuch, den Menschen *als solchen und im ganzen* zu erfassen, weil die Philosophie überhaupt auf das Ganze geht und keine Fachwissenschaft ist. Als eine prinzipielle Wissenschaft vom Ganzen kann sie auch keinen besonderen Nutzen und Zweck für etwas anderes haben, wie etwa die Anatomie für die Chirurgie oder die Pharmakologie für die Behandlung geistiger Krankheiten. Die Philosophie ist insofern zwecklos und nutzlos: ein Wissen[s] wollen um des Wissen[s] willen, das seinen Zweck in sich selbst hat und kein bloßes Mittel zu einem anderweitigen Zweck sein kann. Der Mensch als solcher und im ganzen ist immer schon mit gemeint, wenn wir vom ‚Wesen‘ des Menschen oder von seiner ‚Natur‘ sprechen.“

Löwith (1975, 330 f.) präzisiert: „Im ganzen‘ kann aber zweierlei bedeuten, nämlich erstens den einen und ganzen Menschen im Unterschied zu den vielen besonderen Teilansichten – und dann meint ‚im ganzen‘ auch dasselbe wie ‚als solcher‘: der Mensch als Mensch – und zweitens den ganzen Menschen im Ganzen dessen, was überhaupt ist. Der Mensch als solcher und im ganzen im ersten Sinn ist nicht schon das Ganze des Seienden im zweiten Sinn. Eine Anthropologie, die philosophisch sein will, kann nicht umhin zu fragen, wie sich das rätselhafte Bruchstück Mensch als solcher und im ganzen zum Ganzen dessen, was ist, verhält.“

„Das heißt“ nach Löwith (1975, 331), „sie muß sich selbst als eine besondere und abgesonderte Anthropologie in Frage stellen. Der Mensch muß über sich selbst hinaus fragen, um sich im Verhältnis zum Ganzen in seiner wahren Proportion zu erkennen. Das Ganze des Seienden nennen wir aber gemeinhin Weltall oder Welt. Erst mit dieser umfassenden Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Welt wird die Anthropologie philosophisch. Dieses Weltverhältnis ist nicht auf ein einseitiges Verhalten des Menschen zur Welt reduzierbar, denn das würde voraussetzen, daß der Mensch für es maßgebend ist und nicht auch die Welt.“

„Die Frage liegt aber nahe“, so der Autor (Löwith 1975, 331): „Wie soll man vom Ganzen des Seienden oder der Welt etwas wissen können ohne Bezug auf den Menschen, der von sich selbst ein Selbstbewußtsein und vom Ganzen Bewußtsein hat? Sofern der Mensch der Ausgangs- und Bezugspunkt für das Wissen von allem Seienden ist, scheint die Philosophie notwendig auf ihn zurückzuführen und auf ihn bezogen zu sein. Die von KANT gestellten drei Fragen: Was kann ich wissen, was soll ich tun, was darf ich hoffen? vereinigen sich in der einen Grundfrage: Was ist der Mensch?“

„Die Philosophie wäre dann“ Löwith (1975, 331) zufolge, „obwohl sie an das Ganze denkt, in einem wesentlichen Sinn anthropologisch, auch wenn die Anthropologie im speziellen Sinn nicht grundlegend für die Erkenntnis des Ganzen ist.“

Haefner (2005, 17) definiert: „Philosophische Anthropologie ist die explizite Bemühung um ein systematisches und kritisch grundgelegtes Wissen vom Menschen. Dem Willen zu einer

neuen Synthese muss nicht die Tatsache im Wege stehen, dass man *faktisch* nie zu einem völligen Neuanfang, sondern immer nur zu (mehr oder weniger tiefgreifenden) Modifikationen überlieferter Einsichten kommen wird.“

„Auch HEIDEGGERS ‚Fundamentalontologie‘ befestigt die fundamentale Frage nach dem Sein überhaupt am Seinsverständnis des menschlichen Daseins. ‚Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*.‘ (Sein und Zeit, S. 38, 436).“ (Löwith 1975, 331)

Doch muss an dieser Stelle auf den Artikel *Heidegger und das Problem einer „philosophischen“ Anthropologie* hingewiesen werden, den Helmut Fahrenbach in der anlässlich des 80. Geburtstages Martin Heideggers herausgegebenen Festschrift *Durchblicke* veröffentlicht hat. Dort wehrt der Autor von vornherein das Missverständnis ab (Fahrenbach 1970, 101 f.), „als solle Heideggers ‚fundamentalontologische‘ Analyse des Daseins (in ‚Sein und Zeit‘) selbst im Sinne einer philosophischen Anthropologie bzw. als eine solche verstanden werden. Dieses ‚anthropologische Mißverständnis‘ gedenken wir nicht zu wiederholen.“

Wenn auch die diesbezügliche Argumentation Heideggers hier nicht entfaltet werden kann, so soll doch das Ergebnis seiner Überlegungen aus der Sicht Fahrenbachs wiedergegeben werden (Fahrenbach 1970, 113): „[D]ie philosophische Anthropologie gilt Heidegger (in seinen schärfsten Äußerungen) [...] als ein Niveauverlust, ein ‚Abfall‘ der Philosophie, ja im Prinzip als deren ‚Abschaffung‘.“

Es sei in diesem Zusammenhang auch Keller (1975, 6) zitiert: „Denn wiederum zur selben Spanne erschien HEIDEGGERS ‚Sein und Zeit‘ und erfüllte rasch den Vordergrund des Tagesgesprächs. Es wirkte wie ein Gewitter, das mit erhellenden Blitzen die menschliche Landschaft in ungeahntem Licht erleuchtete. Mit seiner Analytik des menschlichen Daseins entfaltete dieses Buch eine Wirkung, die im ganzen Jahrhundert von keinem anderen erreicht wurde. Wenn es trotz der deutlichen Erklärung seines Autors, daß es die Wegbereitung zu einer ganz anderen Frage und sein Sinn durchaus nicht der einer philosophischen Anthropologie sei [...], dennoch weithin als Grundlegung einer solchen verstanden wurde, bestätigt [das] nur, mit welcher Dringlichkeit der Zeitgeist von der Philosophie vor allem eine Antwort auf die Frage nach dem Menschen gewärtigte.“

In einer Fußnote erläutert der Autor (Keller 1975, 6, FN) diesbezüglich: „Die schroffe Abgrenzung gegen alle Anthropologie ist da freilich weitgehend dadurch bedingt, daß HEIDEGGER diese selbst noch betont als biologisch-psychologisch-soziologische Disziplin und nicht als philosophische Aufgabe verstand.“

### 4.3.2 Anthropologische Betrachtungen im Geschichtsverlauf

In diesem Sinne sind diese Sagen-Geschichten der Griechen in all dem Wundersamen, Phantastischen, das sie bringen, doch einfach, weise, und sie sind wahr. Durch das große in ihnen Geleistete erheben sie uns, doch stimmen sie uns auch nachdenklich. Sie fordern uns auf, uns selbst, den Menschen, zu bedenken; was für ein erstaunliches Lebewesen, was für ein großartiger armer Kerl er doch ist.

Schadewaldt<sup>167</sup>

All unsere Weisheit, sofern sie wirklich den Namen Weisheit verdient und wahr und zuverlässig ist, umfaßt im Grunde eigentlich zweierlei: Die Erkenntnis Gottes und unsere Selbsterkenntnis.

Johannes Calvin<sup>168</sup>

Nach Ernst Cassirer besteht in Philosophenkreisen weitgehend Einigkeit darüber (Cassirer 1960, 11), „daß Selbsterkenntnis das höchste Ziel der Philosophie ist. In allen geistigen Kämpfen der verschiedenen philosophischen Schulen blieb dieses Ziel unverändert und unerschüttert: es erwies sich als der archimedische Punkt, als das feste und unbewegliche Zentrum allen Denkens. Auch die skeptischsten Denker leugneten nicht die Möglichkeit und Notwendigkeit der Selbsterkenntnis. Sie mißtrauten zwar allen allgemeinen, sich auf das Wesen der Dinge beziehenden Prinzipien, aber dieses Mißtrauen sollte gerade einer neuen und zuverlässigeren Forschungsmethode den Weg bahnen.“

Einem Artikel Alfred Müller-Armacks unter der Überschrift „Gedanken zu einer sozialwissenschaftlichen Anthropologie“ in der Festschrift für Gerhard Weisser aus dem Jahre 1963 ist zu entnehmen (Müller-Armack 1963, 8): „Der menschlichen Erkenntnis ist der Mensch selbst immer das bevorzugte Erkenntnisobjekt gewesen; ja, man kann in weiterem Sinne sagen, daß alle Philosophie und Geisteswissenschaften und ein Teil der Naturwissenschaften dazu, soweit sie sich mit dem Menschen befaßten, Bausteine einer Gesamtanthropologie, einer Selbstdeutung des Menschen gewesen sind.“

In Band I der „Deutschen Geisteswelt“ [und wie bereits dargelegt, EK] wird in diesem Zusammenhang an Kant erinnert (o.V. 1986, 7): „Auch in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ schreibt *Kant* einmal, daß die drei Hauptfragen der Philosophie, die Fragen: ‚Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?‘ im Grunde genommen auf die eine Frage hinauslaufen ‚Was ist der Mensch?‘ Wenn der Philosoph erklärt, daß das eigentliche Thema seiner Wissenschaft der Mensch sei, so pflichten ihm seine Zeitgenossen *Lessing* und *Goethe* bei, da der erste schreibt: ‚Die edelste Beschäftigung des Menschen ist der Mensch‘ und der andere: ‚Das eigentliche Studium der Menschheit ist der Mensch.‘“

Weiter heißt es (o.V. 1986, 7): „[...] diese Konzentration des Nachdenkens auf das Thema ‚Mensch‘, die ‚anthropologische‘ Wendung der neuzeitlichen Philosophie, hat ihre Wurzeln

<sup>167</sup> Zit. nach Schulz-Nieswandt 2004, 3, FN 2.

<sup>168</sup> Zit. nach Janowski 2006, 1, dort im Kursivdruck.

schon im ‚Humanismus‘ der Renaissance, und sie hat sich im 19. Jahrhundert [...] noch viel entschiedener durchgesetzt. Es handelt sich auch gar nicht um eine philosophische Haltung, die für das deutsche Denken besonders charakteristisch wäre, – im Gegenteil, sie ist allgemein-europäisch und gerade nicht in Deutschland, sondern in England und vor allem in Frankreich viel stärker ausgeprägt.“

Cassirer verweist auf Montaigne und schreibt (Cassirer 1960, 11): „La plus grande chose du monde c’est de savoir être à soi’, sagt *Montaigne* („Das ist die größte Sache von der Welt: Zu verstehen, wer man selber ist‘). Aber selbst dieses Vorgehen – die Methode der Introspektion – ist nicht vor dem philosophischen Zweifel sicher. Die moderne Philosophie begann mit der Behauptung, die Evidenz unseres eigenen Seins sei unmittelbar und absolut gewiß. Aber die Fortschritte der Psychologie haben dieses *Cartesianische* Prinzip nicht bestätigt, so daß die allgemeine Tendenz des psychologischen Denkens heute wieder auf den entgegengesetzten Pol gerichtet ist.“

Cassirer (1960, 11 f.) fährt fort: „Wenige moderne Psychologen würden eine rein introspektive Methode zulassen oder empfehlen, weil sie von der Gefährlichkeit dieser Methode überzeugt sind und eine streng objektive behaviouristische Haltung für den einzig möglichen Zugang zu einer wissenschaftlichen Psychologie halten.“

„Aber ein konsequenter und radikaler Behaviourismus erreicht“ nach Cassirer (1960, 12) „sein Ziel nicht. Er kann uns vor möglichen methodischen Fehlern warnen, aber er kann nicht alle Probleme menschlicher Psychologie lösen.“

Und auch wenn man dem introspektiven Standpunkt skeptisch gegenübersteht, so kann man ihn dennoch (Cassirer 1960, 12) „nicht unterdrücken oder ausschalten. Ohne Introspektion, ohne ein unmittelbares Bewußtsein von Gefühlen, Affekten, Wahrnehmungen, Gedanken können wir nicht einmal den Gegenstand der Psychologie vom Menschen definieren.“

Was also ist der Mensch? Diese Frage stellt sich der Mensch in zunehmendem Maße (Lotz 1960, 3), „weil er im Lauf der letzten Jahrhunderte auf bestürzende Weise über sein Wesen und seine Bestimmung *unsicher* geworden ist. [...] Der Mensch ist ein *Rätsel*, und zwar für sich selbst, weil er sich durch sämtliche Jahrhunderte unabsehbar viel zu raten aufgibt und oft ratlos vor sich selber steht. Zahlreiche Fragen bedrängen ihn immer wieder, auf die er weder von vornherein noch überhaupt die ein für alle Mal fertige Antwort findet. Selbst das kühnste geistige Ringen bringt in und trotz all den großartigen Gewißheiten, die es erwirbt, das rätselnde *Fragen* nie zum Verstummen. Auch aus den Lösungen, die in dem unverkennbaren Glanz der Wahrheit erstrahlen, brechen ständig neue Fragen hervor, die den Menscheng Geist unablässig in Atem halten und es ihm verwehren, je ganz zur Ruhe zu kommen.“

### 4.3.2.1 Der Mensch in der Antike

Für das Denken des *Sokrates* ist es bezeichnend, daß er den Menschen als das Wesen definiert, das auf eine vernünftige Frage eine vernünftige Antwort geben kann. [...] Weil der Mensch sich und anderen antworten kann, wird er ‚verantwortliches‘ Wesen, wird er sittliche Person.

Cassirer<sup>169</sup>



Abb. 96  
Raffael: Die Schule von Athen (Ausschnitt: Sokrates im Gespräch)  
Quelle: Wittschier 1994, 46.

Die griechischen Philosophen beschäftigten sich zunächst mit kosmologischen Fragen, bevor anthropologische Betrachtungen ins Zentrum ihres Denkens rückten. Dabei wurde klar, dass für die Entdeckung der menschlichen Natur andere Überlegungen anzustellen waren als bezüglich materieller Dinge (Cassirer 1960, 16 f.): „Materielle Dinge können durch ihre objektiven Eigenschaften beschrieben werden, aber der Mensch kann nur in Beziehung auf sein Bewußtsein [...] definiert werden. [...] Empirische Beobachtung und logische Analyse, im Sinne der vorsokratischen Philosophie, erweisen sich als unwirksam und unzureichend. [...] Um den Menschen zu verstehen, müssen wir auf ihn zugehen, ihm ohne Vorbehalt gegenüberstehen [...]. Es sind somit nicht so sehr neue objektive Erkenntnisse, als vielmehr eine neue Denk- und Anschauungsart, die den besonderen Charakter der sokratischen Philosophie ausmacht. Das monologische Philosophieren der Griechen wird durch *Sokrates* zu einem Dialog [vgl. Abb. 96, EK]. Nur durch dialogisches bzw. dialektisches Denken können wir der Erkenntnis der menschlichen Natur näherkommen. [...] Daher kann die Wahrheit nicht anders als durch stetige Zusammenarbeit der Personen im gegenseitigen Befragen und Antworten gewonnen werden. [...] Hier haben wir die neue, indirekte Antwort auf die Frage: Was ist der Mensch? Der Mensch wird jetzt als das Wesen bestimmt, das auf

<sup>169</sup> Cassirer 1960, 17.

der Suche nach sich selbst ist – ein Wesen, das in jedem Augenblick seines Daseins die Bedingungen dieses Daseins feststellt und kritisch prüfen muß.“

Schließlich bezeichnet Sokrates den Menschen als ein Verantwortung tragendes Wesen (Cassirer 1960, 17): „Für das Denken des *Sokrates* ist es bezeichnend, daß er den Menschen als das Wesen definiert, das auf eine vernünftige Frage eine vernünftige Antwort geben kann. Sowohl Wissen als auch ethisches Tun des Menschen haben in dieser Fähigkeit ihren Ursprung. Weil der Mensch sich und anderen antworten kann, wird er ‚verantwortliches‘ Wesen, wird er sittliche Person.“

Lotz (1960, 9) legt dar, wie Sokrates' Schüler Platon in seinem Werk „Politeia“ (Staat), VII. Buch mittels des bekannten Höhlengleichnisses (vgl. Abb. 38) die Situation des Menschen beschreibt: Er findet „sich zunächst in dieses irdische Dasein als in ein Reich der Schatten hineingebannt, das ihn durch seine Rätselhaftigkeit zu tieferem Suchen antreibt. Indem er dabei die Schatten *als* Schatten erfährt, wendet er sich deren Urbildern zu, die erst das eigentlich Wirkliche sind und an denen alles Irdische teil-nimmt. Schließlich führt ihn der Eros zum Guten als dem Urbild aller Urbilder empor, von dem als der Sonne alles ausgeht und lebt.“

Lotz (1960, 9 f.) weiter: „Aus diesem Reich des Lichtes stammt der Mensch, nach ihm greift all sein irdisches Streben und Ringen aus, zu ihm wird er nach dem Tod in seiner unsterblichen Vollendung zurückkehren. Viele verkrampfen sich in die Schatten [...]; sie erschlagen die Boten des Lichtes [...]. Deshalb bedarf es der ‚Paideia‘ oder der unablässigen Bildung des Menschen, die ihn lehrt, das Rätsel des Zeitlichen aus dem Geheimnis des Ewigen, besonders aus dem Guten als dem Geheimnis aller Geheimnisse, zu meistern. In diesem, das dem Göttlichen gleichkommt, soll er sich immer mehr einwurzeln, um ihm einst in der Schau zu begeben.“

Platon war bestrebt (Rapp Wagner 1997, 34), „dem Kulturzerfall in der antiken Polis entgegenzuwirken, indem durch eine philosophisch begründete ‚Paideia‘ der einzelne Bürger zu sittlicher Vortrefflichkeit herangebildet werden sollte. Gegenüber dem Relativismus, den Platon bei den Sophisten diagnostizierte, suchte er nach Denkinhalten, die nicht lediglich einer subjektiven Meinung entstammten, sondern einer objektiven Sphäre angehörten, die also Gegenstände des allgemeingültigen Wissens, unabhängig von jeglichem Wandel seien. So wurde er zum Schöpfer der Ideenlehre. Die Ideen als ewig existierende, wahre und vollkommene Urbilder der einzelnen sinnlichen Dinge stellten das allgemeine Wesen der Dinge in seiner Vollkommenheit und Gutheit dar. Die Menschen könnten sich nicht trotz unterschiedlicher Auffassungen über die Tugend über das Wesen der Tugend verstehen, wenn es nicht ein allgemeines Vorbild der Tugend gäbe. Nach Platon existieren ewige vollkommene Ideen der Sittlichkeit, denen der einzelne Mensch nachstreben kann und muss, wenn er sich zu sittlicher Vollkommenheit entwickeln will.“

Folgt man Rapp Wagner (1997, 35 f.), so findet man in Platons Menschenbild „schon den Gedanken einer einheitlichen menschlichen Natur, eines allgemeinen Wesens des Menschen, das – als biologisch-anthropologische Gegebenheit – unveränderlich ist. [...] Platon hat eine rationale Sicht des Menschen in einem metaphysischen Sinne entwickelt, in welcher die Vernunft den Menschen zur Erfassung und zum Verständnis des wahren Wesens und des letzten Sinns allen Seins und alles Seienden befähigt. Es war dies der erste europäische Begriff von Vernunft. Er war rein metaphysisch konzipiert und wurde noch nicht mit empirischem Wissen in Zusammenhang gebracht [...] Bei Platon wird das apriorische Erfassen und Erkennen des wahren Wesens allen Seins durch die Vernunft dadurch möglich,

dass die ewigen Ideen, die die Urbilder der einzelnen und vergänglichen Dinge sind, von der Seele des Menschen ursprünglich einmal geschaut worden sind, bevor sie sie in ihrer Inkarnation in den sterblichen Körper wieder vergessen hat. In den Ideen ist aber vorgezeichnet, welches die wahre Bestimmung des Menschen ist [...].“

Auch Platons Schüler Aristoteles verdient Erwähnung (Rapp Wagner 1997, 39), „da er wie Platon zu den Begründern der klassischen Ethik gehört [...]. Analog zu Platon beinhaltet Aristoteles' Menschenbild die Annahme einer universellen menschlichen Natur, und er schrieb dem Menschen auch eine Vernunftbegabung zu. Aristoteles definiert den Menschen als Vernunftwesen, als ‚animal rationale‘, der im Gegensatz zu den Tieren kein Gefangener seiner Trieb-Instinktstruktur ist.“

Er vertrat die Auffassung (Cassirer 1960, 12), „daß alle menschliche Erkenntnis einem Grundzug der menschlichen Natur entspringt, der in den elementarsten menschlichen Handlungen und Reaktionen zum Ausdruck kommt. Dieser Grundzug bestimmt und durchdringt den ganzen Umkreis des Sinneslebens.“

Cassirer hebt hervor (vgl. Cassirer 1960, 12), dass eine solche philosophische Hochschätzung des menschlichen Sinneslebens Platon fremd gewesen sei, denn dieser (Cassirer 1960, 12 f.) „vergleicht niemals das Verlangen nach Wissen mit der Freude, die wir an unseren Sinnen haben. Bei ihm ist das Leben der Sinne durch einen weiten, unüberbrückbaren Abgrund von dem Leben des Geistes geschieden. Wissen und Wahrheit gehören einer transzendentalen Ordnung an – dem Reich der reinen und ewigen Ideen. Selbst *Aristoteles* ist davon überzeugt, daß durch den Akt der Wahrnehmung allein wissenschaftliche Erkenntnis nicht möglich ist. Aber er spricht als Biologe, wenn er *Platons* grundsätzliche Trennung der ideellen und der empirischen Welt leugnet.“

Nach Aristoteles verwirklicht der Mensch, so Rapp Wagner (1997, 40), „nach und nach seine Wesensform, die von Anfang an der Möglichkeit nach in ihm angelegt war. [...] Die Vernünftigkeit, als letzte und höchste Bestimmung des Menschen, ist nach Aristoteles nicht schon zu Beginn der menschlichen Entwicklung verwirklicht. Durch Gewöhnung müssen die Affekte zum Mittelmaß zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig geformt werden. Das richtige Maß bestimmt die erkennende Vernunft. [...] Bei Aristoteles ist die Vernunft das bestimmende und die Sinnlichkeit das bestimmbare Prinzip.“ Die Autorin weist darauf hin (Rapp Wagner 1997, 43), dass „bei Aristoteles die menschliche Natur nicht nur gleichsam ein ‚Sein‘, sondern auch ein ‚Sollen‘ [ist], da der Mensch als lebendiges Wesen eben immer Zwecke und Ziele verfolgt.“

Zusammenfassend kann gesagt werden (Cassirer 1960, 17): „Das sokratische Problem und die sokratische Methode können niemals vergessen oder aus der Welt geschafft werden. Durch das Medium platonischen Denkens prägte die sokratische Philosophie die weitere Entwicklung menschlicher Zivilisation.“ Es sei diesbezüglich auch an Ausführungen an anderer Stelle in dieser Arbeit erinnert, die die Bedeutung der Philosophen Platon und Aristoteles hervorheben (Wuchterl 2000, 45): Ihre „Leistungen bleiben für die gesamte Philosophiegeschichte wichtige Orientierungsmarken und Bezugspunkte. Der englische Philosoph A.N. Whitehead hat es pointiert so ausgedrückt, dass die gesamte europäische Philosophie nach Platon nur auf Fußnoten zu dessen Philosophie bestehe.“

### 4.3.2.2 Der Mensch im Mittelalter

Was ist der Mensch? – Ein  
Abgrund im Guten wie im  
Bösen. [...] Welch groß  
Geheimnis ist der Mensch!

Augustin<sup>170</sup>



Abb. 97  
Aurelius Augustinus  
Quelle: Läßle 1969, 43.

An dieser Stelle soll ein Sprung über Jahrhunderte gemacht werden in eine Zeit, in der (Cassirer 1960, 21) „[d]as Grundproblem der philosophischen Anthropologie seinen Ausdruck im Werk *Augustins* [fand]. *Augustinus* steht an der Grenzscheide zweier Zeitalter. Im 4. Jahrhundert nach Christus lebend, wuchs er in der Tradition griechischer Philosophie auf, und das System des Neuplatonismus gab seiner Philosophie das Gepräge. Andererseits hat er dem mittelalterlichen Denken seinen Weg gezeigt, insofern er die christliche Philosophie und Dogmatik begründete. [...] Nach Augustinus [vgl. Abb. 97, EK] krankt alle Philosophie vor dem Erscheinen Christi an einem Grundirrtum und mußte im Lichte des Evangeliums als Ketzerei erscheinen.“

Und so der weitere Gedankengang Augustins (Cassirer 1960, 21): „Die Kraft der Vernunft wurde als des Menschen höchste Kraft gepriesen. Was aber der Mensch nicht wissen konnte, solange er nicht durch eine besondere göttliche Offenbarung erleuchtet wurde, ist der Charakter der Vernunft selbst, die das Fragwürdigste und Zweideutigste auf der Welt ist. Die Vernunft kann uns nicht den Weg zur Klarheit, zur Wahrheit und Weisheit zeigen. Denn sie ist selbst dunkel in ihrem Wesen, und

ihr Ursprung ist von Geheimnis umhüllt – von einem Geheimnis, das nur durch die christliche Offenbarung erleuchtet werden kann.“

„Die Vernunft“, so Cassirer (1960, 21 f.), „ist für *Augustin* nicht einfach und einheitlich, sondern sie ist zwiespältiger Natur. Der Mensch wurde als Ebenbild Gottes erschaffen, und in seinem ursprünglichen Zustand als Geschöpf Gottes war er seinem Urbild gleich. Aber mit Adams Fall verlor der Mensch seine Gottebenbildlichkeit. Seit dieser Zeit ist die ursprüngliche Kraft der menschlichen Vernunft gebrochen. Und die Vernunft allein, sich selbst und ihren eigenen Fähigkeiten überlassen, kann den Weg zurück zu Gott niemals finden. Sie kann sich nicht selbst wiederherstellen; sie kann nicht durch eigene Anstrengung zu ihrem früheren reinen Wesen zurückkehren. Soll eine solche Neugestaltung überhaupt möglich sein, dann nur durch übernatürliche Hilfe, durch die Kraft göttlicher Gnade. Das ist der Grundgedanke der neuen Anthropologie, so wie sie von *Augustin* verstanden und in allen großen Systemen der mittelalterlichen Philosophie vertreten wird.“

<sup>170</sup> Zit. nach Eisele 2005, 24.

Unter der Bezeichnung „christliche Philosophie“ versteht man insbesondere (Lehmann-Leander 1968, 106) „die Verbindung von offenbar christlicher Glaubenswahrheit und Philosophie, wie sie in der christlichen Antike und im Mittelalter vollzogen wurde.“<sup>171</sup> Bei der Entwicklung und Ausformung der neuen Anschauungen können zwei Hauptepochen unterschieden werden, nämlich die als Patristik bekannte „Väterzeit“ sowie die sich anschließende Periode der mittelalterlichen Scholastik (vgl. Brecht 1976, 240).

Es überrascht nicht, dass in der Zeit der christlichen Kirchenväter Themen mit den Schwerpunkten Wissen und Glauben eine herausragende Rolle spielen. „Den Höhepunkt erreicht die patristische Denkbewegung“ (Brecht 1976, 240) in Augustin (354-430). „Sein Werk wurde einer der großen Kanäle, durch die griechische Philosophie in das christliche Imperium floß. [...] In den besten Hellenen sah er vorzeitige Christen [...] Aber ihnen habe doch eben das Entscheidende gefehlt: [...] der Glaube, daß der Gottes-Sohn dreiunddreißig Jahre lang Mensch gewesen ist [...].“ (Marcuse 1962, 30)

Dem (Marcuse 1962, 30) „in allen Subtilitäten antiken Denkens“ geschulten Augustin wurde (Marcuse 1962, 30) „eine sehr wichtige Frage das Verhältnis von Glauben und Wissen. Und schon er sprach die beiden Sätze aus, die dann jahrhundertlang Parteien schufen. Der eine hieß: ‚Crede ut intelligas‘ (Glaube, um erkennen zu können). Der andere hieß: ‚Intellige ut credas‘ (Erkenne, um zu glauben).“

„Die christliche Philosophie des Augustinus ist durch Platons Ideenlehre (in der Version des Neuplatonikers *Plotin*) stark beeinflusst. Aber die Ideen sind ihm nicht wie Platon das letztthin Absolute, sondern sie ‚stehen‘ als unveränderliche Wesenheiten ‚im Verstande Gottes‘. Die Wahrheit wird vom Menschen durch Erleuchtung von Gott her erkannt (*Illuminationstheorie*). Die selbstgewisse Innerlichkeit des gläubigen Ichs steht im Mittelpunkt seines Philosophierens [...] Man hat deshalb die philosophische Lehre des Augustinus auch die Metaphysik der inneren Erfahrung genannt.“ (Lehmann-Leander 1968, 106)

Als für die Entwicklung der christlichen Philosophie von besonderer Bedeutung nennt Hegel das Jahr 529 (vgl. Pieper 2001, 304), das durch den (Hegel, zit. nach Pieper 2001, 304) „Untergang der äußeren Etablissements der heidnischen Philosophie“ gekennzeichnet sei. In diesem Jahr wird die platonische Akademie in Athen nach 900 Jahren Wirksamkeit durch einen Erlass des christlichen Kaisers Justinian geschlossen. Hegel erwähnt dabei nicht, dass ebenfalls im Jahre 529 Benedikt von Nursia das erste Benediktinerkloster auf dem Monte Casino gründet.

Pieper ist sich der Unmöglichkeit der Setzung eines bestimmten Zeitpunkts bewusst, glaubt in dem Jahr 529 aber gewissermaßen eine symbolische Bedeutung zu erkennen für den Beginn eines neuen Zeitalters nach dem Verblassen der griechisch-römischen Antike. Es lässt sich heute kaum mehr erahnen, dass der für dieses Zeitalter gewählte Name „Mittelalter“ (Pieper 2001, 302) „ursprünglich so etwas wie ein Schimpfwort gewesen ist; wie wir ja auch nichts mehr darin finden, die Kathedralen von Paris und Köln ‚gotisch‘ zu nennen, obwohl auch dies zu Anfang ausdrücklich soviel bedeutet hat wie ‚barbarisch‘.“

Mit Blick auf das an anderer Stelle dieser Arbeit über die Inkarnation Christi und die dadurch zugänglich gewordene Wahrheit Gesagte könnte die Frage gestellt werden (Pieper 2001, 306) „Sollte man also nicht die ‚Grenze‘, jenseits welcher das ‚mittelalterliche‘ Denken beginnt,

<sup>171</sup> Einigen Autoren erscheint eine „christliche Philosophie“ als Widerspruch in sich, da die dogmatische Basis des kirchlichen Glaubens aus ihrer Sicht mit einer echten philosophischen Frageweise nicht vereinbar ist (vgl. Schönborn 1987, 334).

gleichsetzen mit dem Beginn des christlichen Äon überhaupt?“ Und Pieper weiter (2001, 306): „Tatsächlich hebt Gilsons *Geschichte der christlichen Philosophie im Mittelalter* an mit einer Darlegung der Lehre des *Neuen Testaments*. Dennoch hat es, wie ich glaube, einen guten Sinn, von einer Epoche auch der christlichen Antike zu sprechen und also Augustinus, erst recht Justin oder Klemens von Alexandrien, trotz ihrer Christlichkeit, als antike, vor-mittelalterliche Denker zu sehen.“

Hier soll ein weiterer großer Sprung in der Geschichte vollzogen werden, und zwar in die mittelalterliche Scholastik, deren bedeutender Vertreter Thomas von Aquin sich wesentlich auf die augustiniische Lehre stützte, wie Cassirer (1960, 23) bestätigt: „Sogar *Thomas von Aquino*, der geistige Nachfolger des *Aristoteles*, der zu den Quellen griechischer Philosophie zurückgeht, wagt nicht von dieser grundlegenden Lehre abzuweichen. Er gesteht der menschlichen Vernunft eine weit höhere Kraft zu als *Augustin*; aber auch er ist überzeugt, daß die Vernunft von diesen Kräften nicht den rechten Gebrauch machen kann, es sei denn, sie ist von der Gnade Gottes geleitet und erleuchtet.“

Sowohl Augustin als auch Thomas<sup>172</sup> (Oelmüller 1995, 56) „rechtfertigen [...] die christliche Lebensform letztlich wie die Bibel von den Offenbarungen Gottes aus. Ausgangspunkt ist für beide das, was uns ‚unmittelbar von Gott durch die Offenbarung‘, vor allem und endgültig durch die Bibel mitgeteilt wurde. Bibelzitate sind daher für ihre Argumentationen gewichtigere Argumente als die der Philosophen. [...] Für beide gibt es die spezifisch neuzeitliche Unterscheidung und Spannung zwischen *der* Offenbarung und *dem* Glauben auf der einen Seite und *der* Vernunft und *der* Wissenschaft auf der anderen Seite noch nicht.“

„Für beide lautet die fundamentale Kritik aller bisherigen Philosophen: Weil diese Philosophen nicht ausgingen von den durch die Offenbarungen Gottes gewonnenen wahren Einsichten über die Schöpfung, den Fall der Schöpfung und des Menschen sowie der Erlösung, haben sie sich unrealistische und illusionäre Vorstellungen über den Stand des Menschen und über seine Glücksmöglichkeiten ‚gewissermaßen selbst zurechtzimmern‘ müssen.“ (Oelmüller 1995, 57)

„Für Augustinus und Thomas ist trotz aller großen Unterschiede zwischen ihnen die Vernunft durch den Sündenfall nicht so total verdorben, daß sie nicht als eine durch Gottes Offenbarung erleuchtete Vernunft für die Rechtfertigung und Verteidigung christlicher Lebensformen von großer Bedeutung ist. Augustinus knüpft dabei bekanntlich vor allem an die platonische, Thomas vor allem an die aristotelische Tradition an. Für beide gibt es eine wahrheitserkennende ‚gesunde Vernunft‘.“ (Oelmüller 1995, 57)

---

<sup>172</sup> „Thomas von Aquin, der große Magister der abendländischen Christenheit, hat sich“ gemäß Pieper (2000, 96 f.) „dafür entschieden, das christliche Menschenbild in sieben Thesen auszusprechen[...] Diese sieben Thesen bedeuten, daß die Ethik der klassischen Theologie als Darlegung des Menschenbildes wesentlich Tugendlehre ist; näherhin: daß sie das Schrift-Wort von der Vollkommenheit des Christen interpretiert durch das siebenfältige Bild der drei göttlichen und der vier Kardinaltugenden.“ Als Kardinaltugenden wurden später die von Platon bestimmten Tugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigkeit bezeichnet, die von den Kirchenvätern übernommen und durch Thomas von Aquin um die göttlichen Tugenden Glaube, Liebe und Hoffnung ergänzt wurden. „Alle vier [Kardinaltugenden, EK] – Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß – sind“ nach Pieper (2000, 111) „erstlich dem natürlichen Bereich der Menschenwirklichkeit zugeordnet. Aber als christliche Tugenden wachsen sie aus dem Fruchtboden von Glaube, Hoffnung und Liebe.“ „Glaube, Hoffnung und Liebe sind die Antwort auf die Wirklichkeit des dreieinigen Gottes, die dem Christen auf übernatürliche Weise sich enthüllt hat durch die Offenbarung Jesu Christi. Und noch mehr: die drei theologischen Tugenden sind nicht nur die Antwort auf diese Wirklichkeit, sondern sie sind zugleich das Vermögen und die Kraftquelle dieser Antwort; sie sind nicht nur die Antwort selbst, sondern sie sind sozusagen auch der Mund, der allein diese Antwort zu sagen vermag.“ (Pieper 2000, 111)

Im Zusammenhang mit Gedanken Luthers über die Vernunft führt Ernstpeter Maurer in seinem Buch „Luther“ aus (Maurer o.J., 133): „Den entscheidenden Schritt vollzieht Luther, wenn er der Vernunft explizit die Fähigkeit abspricht, sich selbst begrifflich zu durchdringen. Ironischerweise ist es gerade die Majestät der Vernunft, die der rationalen Erkenntnis nicht zugänglich ist. (Das zeigt sich besonders deutlich, wenn die Vernunft nur als evolutionärer Selektionsvorteil beschrieben wird.)“

Und Maurer (o.J., 133 f.) weiter: „Während nun die Vernunft in der Lage ist, die gesamte Wirklichkeit aus bestimmten Axiomen – etwa physikalischen Gesetzen – abzuleiten, kann sie dies bei sich selbst nicht angemessenerweise tun. Leiten wir nämlich die Vernunft selbst aus physikalischen Gesetzen ab, so haben wir sie schon verfehlt. Sie ist ja die Majestät der irdischen Schöpfung, nicht etwa ein Bereich der Wirklichkeit und schon gar kein physikalisches Phänomen. Pointiert: Definiere ich den Menschen analog zu aller anderen Wirklichkeit, so habe ich ihn verfehlt. Gehe ich aber von der menschlichen Vernunft aus, so müßte ich mich selbst zum Ausgangspunkt aller Wirklichkeit machen und alle Wirklichkeit aus meiner Vernunft ableiten – was tendenziell Größenwahnsinnig ist.“<sup>173</sup>

Der Autor erläutert an anderer Stelle (Maurer o.J., 145): „Eine bloß berechnende Vernunft kann Maschinen konstruieren, die besser rechnen können – und will sich in ihnen erkennen. Und eine solche Vernunft kann ihre Verengung nicht einmal wahrnehmen, weil sie alle intuitiven und kreativen Dimensionen als unpräzise eliminieren muß. So ist die ‚gefallene‘, aus der Balance gefallene Vernunft auf jämmerliche Weise gefangen – auch wenn sie sich als letzte Instanz erscheint. Luthers Zugeständnis, daß Gott die Vernunft auch des sündigen Menschen bestätigt hat, erscheint in bedrohlicher Beleuchtung. Die sich selbst überlassene Vernunft übt eine Macht über den Menschen aus, die er selbst nicht unter Kontrolle hat.“<sup>174</sup>

Im 1. Band der „Deutschen Geisteswelt“ heißt es in der Einführung (o.V. 1986, 16): „Der Kampf *Luthers* gegen die ‚Hure Vernunft‘ geht unter wechselnden Bedingungen und in neuen Formen bei ‚unbequemen‘ Denkern wie *Böhme*, *Hamann*, *Jacobi*, *Schleiermacher* und *Schelling* weiter.“

Was das Verhältnis zum Gedankengut griechischer Philosophen anbetrifft, „kommen wir“ gemäß Cassirer (1960, 22) „zu einer völligen Umkehrung aller Werte, die von der griechischen Philosophie entdeckt wurden. Was einst als das höchste Vorrecht des Menschen galt, erweist sich als seine Gefährdung und Versuchung, was als seine Auszeichnung erschien, wird zu seiner tiefsten Erniedrigung.“

„Zu Beginn der Neuzeit trat“ nach Cassirer (1960, 22) „ein Denker auf, der dieser Anthropologie neue Kraft und neuen Glanz verlieh. In dem Werk *Pascals* hat sie ihren letzten und vielleicht ergreifendsten Ausdruck gefunden. Pascal war wie kein anderer für diese Aufgabe geeignet. Er besaß eine unvergleichliche Gabe, die verworrensten Fragen zu klären, verwickelte und zerstreute Gedankensysteme zusammenzufassen und ihren Kern herauszuschälen. Nichts widersteht der Schärfe seines Denkens und der Klarheit seines Stils.“

Zwierlein (o.J., 7) bezeichnet Pascal als „den ersten modernen und zugleich letzten mittelalterlichen Menschen“. „Von größter Bedeutung“, so der Autor (Zwierlein o.J., 8), „ist [...] Pascals Auseinandersetzung mit den Phänomenen ‚cœur‘ und ‚raison‘ und der Frage nach einer ‚Vernunft des Herzens‘.“

<sup>173</sup> Zu einer sich tatsächlich abzeichnenden Spaltung in der modernen Physik und eingehenderen Überlegungen in diesem Zusammenhang vgl. Maurer o.J., 135 ff.

<sup>174</sup> Diese Gedanken thematisiert in größerem Zusammenhang Maurer (vgl. o.J., 128 ff.).

Pascal (1623-1662)<sup>175</sup> packt (Lotz 1960, 12) „vor allem die rätselhafte Zwiespältigkeit des Menschen. Dieser wird zwischen seiner Größe und seinem Elend hin- und hergerissen; er steht zwischen dem All und dem Nichts; vor dem All ist er ein Nichts, und vor dem Nichts ist er ein All. Angesichts dessen ruft Pascal aus: ‚Wenn er sich rühmt, erniedrige ich ihn; wenn er sich erniedrigt, rühme ich ihn; und ich widerspreche ihm immer, bis er begreift, daß er ein unbegreifliches Ungeheuer ist‘.“

„Dasselbe“, fährt Lotz (1960, 12) fort, „spricht ein anderer Text noch wuchtiger aus: ‚Welche Chimäre ist also der Mensch! Welche Neuheit, welche Ungeheuerlichkeit, welches Chaos, welcher Widerspruch und zugleich welches Wunder! Der Mensch ist der Richter aller Dinge und zugleich der schwache Wurm dieser Erde. Der Mensch ist der Träger des Wahren und zugleich die Kloake der Unsicherheit und des Irrtums. Der Mensch ist der Ruhm und die Schande des Universums. Wer wird diese Verwirrung lösen? Was werdet ihr Menschen sein, die ihr sucht, welches eure wahre Situation ist? Erkenne also, du Stolzer, welches Paradox du dir selber bist. Demütige dich, du unvernögende Vernunft, schweige, du schwache Natur‘.“

Und Abraham a Santa Clara, ein etwas jüngerer Zeitgenosse Pascals, formuliert: „Wer bist du Mensch? Ein Garten voller Distlen. Ist nit genug das. Ein Rosen voller Dörner. Ist noch nicht genug. Ein Himmel voller Finsterniß. Ist noch nicht genug. Ein Kuchel voller Rauch. Ist noch nicht genug. Ein Haus voller Winkel. Ist noch nicht genug. Ein Buch voller Fehler. Ist noch nicht genug. Ein Baum voller faulen Früchten. Ist noch nicht genug. Ein Wein voller Gläger. Ist noch nicht genug. Ein Meer voller Schiffbruch. Ist noch nicht genug. Ein Fleisch voller Würm. Ist noch nicht genug. Ein Licht voller Butzen. Ist noch nicht genug. Ein Geschirr voller Schmutz. Ist noch nicht genug. Ein Mensch voller Schulden. Das wohl. Ein Mensch voller Schulden bist du.“<sup>176</sup>

Zurück zu Pascal: „Pascal ist“ Zwierlein (o.J., 18) zufolge „kein dogmatischer Irrationalist, für den der Glaube unvernünftig und die Vernunft ungläubig wäre. Eher scheint es so, daß Pascal ein Kompatibilitätsmodell vertritt, das durch die Charakteristika bestimmt ist: a) Glaube ohne Vernunft ist Aberglauben, Emotionalismus, Schwärmertum oder Irrationalismus; b) Glaube wider die Vernunft ist Absurdität; c) Vernunft ohne Glaube ist selbstwidersprüchlich; d) Vernunft wider Glaube ist Hochmut ohne Achtung vor Geheimnissen, die sie übersteigen.“

<sup>175</sup> Die im Folgenden von Lotz vorgetragenen Zitate finden sich in: B. Pascal, *Pensées sur la religion* (nur Fragmente), erschienen 1669.

<sup>176</sup> Zit. nach Borchers 1978, 22.

### 4.3.2.3 Der Mensch in der Neuzeit

Le silence éternel de ces  
espaces infinis m'effraye.

Pascal<sup>177</sup>

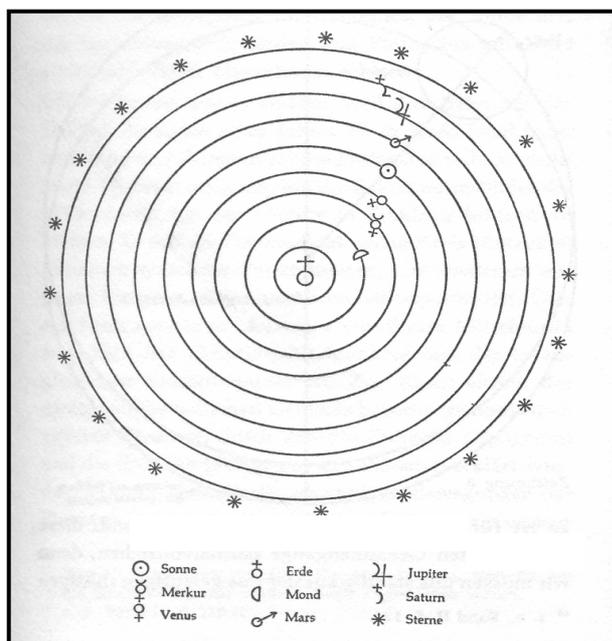


Abb. 98  
Schematische Darstellung des ptolemäischen  
Weltbildes  
Quelle: Asmussen 1970, 50.

Mit Blick auf die obige Feststellung Pascals hier eine Stimme aus dem 20. Jahrhundert (o.V. 1973, 133): „[...] dann gab Lovell wieder das Leitmotiv dieses Fluges in das Weltall. Er sagte zu den Millionen, die ihn von Tokio bis Paris und Los Angeles auf dem Fernsehschirm oder am Radio hörten: ‚Dies macht uns erst klar, was ihr dort unten auf der Erde habt. Die Erde ist eine gewaltige Oase im Weltraum. Aber die Einsamkeit hier ist furchtgebietend.‘“

Wodurch zeichnete sich neuzeitliches Denken u.a. aus? „Um die Ordnung des Menschen zu verstehen, müssen wir uns“ Cassirer (1960, 26) zufolge „dem Studium der Weltordnung zuwenden. Und diese Weltordnung erscheint jetzt in einem völlig neuen Licht. Die neue Kosmologie, das von *Kopernikus* eingeführte heliozentrische System, ist die einzig feste und wissenschaftliche Grundlage für eine neue Anthropologie.“

„Nur sehr mühsam fand die neuzeitliche theologische Reflexion einen Weg, mit Erkenntnissen der empirisch arbeitenden Naturwissenschaften, die dem biblischen Zeugnis scheinbar widersprachen, sachlich angemessen umzugehen. Die Geschichte der christlichen Schöpfungslehre macht diese Problematik besonders schmerzlich bewußt.“ (Sattler/Schneider 2009, 193)

Zur Befindlichkeit des Menschen in Bezug auf die Verbreitung des heliozentrischen Weltbildes relativiert Benz (1975, 382 f.): „Die Veränderung des naturwissenschaftlichen Weltbildes von der geozentrischen Vorstellung [vgl. Abb. 98, EK] [...] zu dem heliozentrischen Weltbild [...] hat den Gedanken vom Menschen als Mikrokosmos nicht grundsätzlich verändert. Der ‚kopernikanische Schock‘ hat zwar zunächst eine Abwertung des Menschen und eine entsprechende Abwertung der Heilsgeschichte hervorgerufen – dies war der Grund der heftigen Ablehnung des neuen Weltbildes durch die Kirche. Der Mensch, [...] das ‚Schlußgeschöpf‘ des göttlichen Werkes [...] erschien in dem heliozentrischen Weltbild zu dem belanglosen Bewohner eines belanglosen winzigen Staubkorns im Universum abgewertet: die Heilsgeschichte erschien zu einer unwichtigen Bagatelle degradiert. Die Vorstellung von der fürchterlichen Einsamkeit unserer Erde und von der Verlassenheit des Menschen in einem unvorstellbar weiten, ungeheuerlichen Universum führte im Lebensgefühl

<sup>177</sup> Zit. nach Cassirer 1960, 26.

des Barock zu einer nihilistischen Krise, die aber bald durch die Vorstellung überwunden wurde, daß auch der größere Kosmos der Ort der Gegenwart und Selbstmanifestation Gottes ist [...].“

„Die Philosophie der Stoa“, so Cassirer (1960, 26), „und die christliche Theologie sahen im Menschen das Ziel des Universums. Beide Lehren sind überzeugt, daß es eine allgemeine Vorsehung gibt, die die Welt und das Schicksal des Menschen regiert. Diese Auffassung ist eine der Grundvoraussetzungen stoischen und christlichen Denkens.“

Eine solche Vorstellung sei durch die neue Kosmologie fraglich geworden, argumentiert Cassirer (vgl. 1960, 26), und der Anspruch des Menschen, Zentrum des Universums zu sein, habe seine Basis verloren. Der Mensch sei in einen unendlichen Raum gestellt worden, in dem sein Dasein ein verschwindender Punkt zu sein schien.

„Das kopernikanische System wurde“ nach Cassirer (1960, 26) „zu einem der wirksamsten Instrumente jenes philosophischen Agnostizismus und Skeptizismus, der sich im 16. Jahrhundert entwickelte.“ Cassirer (1960, 26) zitiert Pascal mit den Worten „Le silence éternel de ces espaces infinis m’effraye.“

Cassirer zufolge (vgl. Cassirer 1960, 28) galten die Bemühungen der metaphysischen Systeme zu Beginn der Neuzeit der Erbringung des Beweises, dass die neue Kosmologie die Kraft der menschlichen Vernunft nicht schwächte und ihrer Entfaltung nicht hemmend im Wege stand, sondern sie im Gegenteil bestätigte und festigte. Wengleich dabei verschiedene Wege eingeschlagen wurden, war das gemeinsame Ziel, vermeintliche negative Konsequenzen aus der neuen Kosmologie zum Positiven zu wenden. Eine besondere Rolle, und zwar in diversen Ausprägungen und mit unterschiedlichen Schwerpunkten, kam der Mathematik zu.

Als einer der bekanntesten Repräsentanten der nun folgenden Philosophie der Aufklärung gilt Denis Diderot, der in seinen Mitte des 18. Jahrhunderts (vgl. Cassirer 1960, 30 ff.) veröffentlichten „Pensées sur l’interprétation de la nature“ davon ausging, dass der Vorrang der Mathematik auf wissenschaftlichem Gebiet inzwischen zweifelhaft sei, da der erreichte hohe Grad an Vollkommenheit weitere Fortschritte unmöglich mache, eine Feststellung, die sich in der Folgezeit so nicht bestätigen sollte.

Was indessen auffiel, war die veränderte Stellung, die der Mathematik in der wissenschaftlichen Hierarchie zukam, als im 19. Jahrhundert das biologische Denken den Vorrang vor dem mathematischen Denken erlangte. Im Zentrum stand Charles Darwins Werk „On the Origin of Species“. Manche Forscher folgerten, dass sich die Philosophie des Menschen nun nicht länger in luftigen Spekulationen zu ergehen brauche und die Suche nach einer allgemeinen Definition des Wesens oder der Natur des Menschen wegen des in Darwins Werk dargelegten Evolutionsgedankens überflüssig geworden sei.

Übersehen wurde dabei allerdings die Bedeutung, die sich aus der Interpretation dieser Gedanken für die allgemeine Geistesgeschichte und die Entwicklung des philosophischen Denkens ergab. Mit Blick auf den allgemeinen philosophischen Gehalt waren die evolutorischen Gedanken (Cassirer 1960, 32) „keineswegs eine neue Errungenschaft. Sie hatte[n] ihren klassischen Ausdruck in *Aristoteles’* Psychologie und seiner allgemeinen Anschauung vom organischen Leben erhalten. Der charakteristische und grundlegende Unterschied zwischen der aristotelischen und der modernen Auslegung der Evolution bestand

darin, daß *Aristoteles* eine formale Interpretation gab, während in der Neuzeit eine materiale Erklärung der Entwicklung versucht wurde.“

„Materielle Ursachen sind jedoch in *Aristoteles*' Terminologie ‚zufällige Ursachen‘. Er hatte die Unmöglichkeit, das Phänomen des Lebens durch solche zufällige Ursachen zu verstehen, mit Nachdruck behauptet.“ (Cassirer 1960, 32) Und das Problem der „Zufälligkeit“ hat bis heute zu heftigen Kontroversen geführt, selbst dann, wenn die wissenschaftlichen Erkenntnisse zur Evolution prinzipiell nicht in Abrede gestellt werden. Nach Überzeugung vieler beschreibt die Evolutionstheorie zwar die Gesetze, nach denen Evolution abläuft, gibt aber keine Erklärung zur Ursache der Schöpfung und damit des Menschen.

Mit Blick auf den Menschen formuliert der Physiker Freeman J. Dyson (zit. nach Hägele 1999, 126, dort kursiv): „When we look out to the universe and see how many coincidences in physics and astronomy have worked together for our benefit, it almost seems as if the universe, in a sense, had known we would be coming.“

Hägele (1999, 125) argumentiert in diesem Kontext wie folgt: „Bei genauerer Untersuchung des Zusammenhanges zwischen der Existenz von intelligentem Leben und den Eigenschaften unseres Kosmos stellt sich heraus, daß eine ganze Anzahl hochpräziser Feinabstimmungen vorliegen, ohne die kein Leben möglich wäre. Dabei handelt es sich nicht um Anpassungen, wie sie in der Evolutionsbiologie diskutiert werden. Sie sind nicht zweckmäßige Ergebnisse einer ‚kosmischen Evolution‘, sondern festgestellte, nicht tiefer begründete Voraussetzungen für Leben.“

In Bezug auf die Entstehung des Lebens fragen Goetz/Kündig/Kyburz (o.J., 37): „Ist jener bestimmte Zustand der Materie, jene besondere Konstellation von Atomen und Molekülen, aus der die ersten Lebewesen resultieren, zufällig entstanden, ist das Leben das zufällige Produkt einer Reihe von chemischen und physikalischen Kausalketten, die mit der Entstehung der Erde (oder noch früher) anliefen? Nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung [...] würde das ganze Alter der Erde nicht ausreichen, um diesen ‚Zufall‘ herbeizuführen.“

„Oder“, so die Autoren (Goetz/Kündig/Kyburz o.J., 38) weiter, „steht hinter diesen Ketten von Ursachen und Wirkungen so etwas wie ein planvoller Wille? Es stand ja auch hinter den Kausalketten, die im Labor zur Entstehung von Aminosäuren führten, ein planvoller Wille und das ganze Wissen der modernen Chemie!“<sup>178</sup>

„Oder ist mit dem Leben doch ein ganz neues Prinzip auf die Erde gekommen, das sich aus der unbelebten Materie, aus dem Bereich des Anorganischen, überhaupt nicht herleiten lässt? Es beruht zwar auf denselben Atomsorten, die auch in der unbelebten Natur vorkommen, aber schon seine primitivsten Formen sind Funktionsgefüge, die in ihrer Kompliziertheit alle anorganischen Systeme weit übertreffen.“ Goetz/Kündig/Kyburz o.J., 38)

Alexander Gosztonyi referiert Überlegungen Teilhard de Chardins, eines Befürworters des Evolutionsgedankens, und schreibt (Gosztonyi 1968, 29): „Die Annahme, das Leben oder der Mensch könnten als Zufallsprodukte entstehen, widerspricht dem Wahrscheinlichkeitskalkül.“

<sup>178</sup> Zu den als Irrwege apostrophierten Themen „Kreationismus“ und „intelligent design“, die hier nicht im Detail entfaltet werden können, vgl. stellvertretend die Verlautbarung der Evangelischen Kirche in Deutschland (2008), wo u.a. (2008, 3 f.) auf die sich unter dem Einfluss Kants (Kritik der reinen Vernunft, 1781) zunehmend durchsetzenden Sichtweisen hingewiesen wird, „die zwischen den naturwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Denkhorizonten und den damit jeweils verbundenen Kompetenzen unterscheiden. [...] Das eröffnete der Theologie die Möglichkeit, die freie Entwicklung der Naturwissenschaften und die damit verbundenen Erkenntnisfortschritte bewusst zu bejahen.“

Wäre die Evolution auf den Zufall angewiesen, hätte sie nie das Leben, geschweige den Menschen hervorgebracht.“

Heutzutage werden neuere naturwissenschaftliche Ergebnisse von vielen Wissenschaftlern so gedeutet (Hägele 1999, 127 f.), „daß der Mensch – oder zumindest biologisches Leben – [...] eine zentrale Stellung im Kosmos erhält. Leben scheint viel enger an gesamt kosmische Bedingungen und Entwicklungen geknüpft zu sein als bisher angenommen – und es wird immer weniger plausibel, Leben als belangloses Zufallsprodukt anzusehen. Viele Abläufe scheinen auf Leben hin ausgerichtet zu sein.“ Zu diesem im sogenannten Anthropischen Prinzip formulierten Befund vgl. die Ausführungen von Hägele in seiner Ausarbeitung „Ist der Kosmos für den Menschen gemacht? – Überlegungen zum Anthropischen Prinzip“ (Hägele 1999).

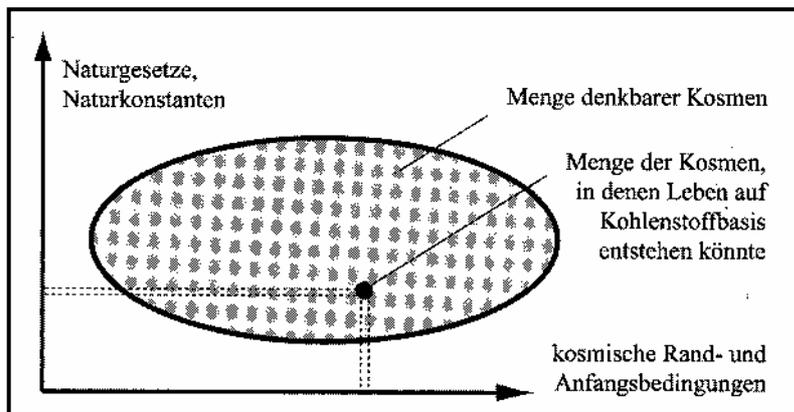


Abb. 99  
Das Schwache Anthropische Prinzip als „Filter“  
Quelle: Hägele 1999, 136.

„Spätestens seit der Formulierung der Quantentheorie“, so Hägele (1999, 135), „sind sich die Naturwissenschaftler bewußt, daß der Vorgang und der Einfluß des Beobachtens (Meßprozeß) in der Theorie mitbedacht werden muß. Bei kosmischen Theorien bedeutet dies, daß man keine Theorien aufstellen sollte, welche die Existenz eines Beobachters gar nicht zulassen. Das WAP [Weak Anthropic Principle –

Schwaches Anthropisches Prinzip – vgl. Abb. 99, EK] fungiert somit als ‚Filter‘, als ‚Sieb‘ für mögliche Theorien.“

Und Hägele (1999, 135) weiter: „Der entscheidende Befund ist nun der, daß dieses Filter nach dem heutigen Wissen über die Entwicklung unseres Kosmos fast nichts durchläßt! Betrachtet man nämlich die Menge denkbarer Kosmen, die durch unterschiedliche Naturgesetze, unterschiedliche Naturkonstanten und verschiedenartige Rand- und Anfangsbedingungen gekennzeichnet sind, so ist die Teilmenge der Kosmen, in denen Leben auf Kohlenstoffbasis entstehen konnte, verschwindend gering.“ Schlussfolgerungen und mögliche Fehlschlüsse sowie die Formulierung eines Starken Anthropischen Prinzips sind Themen der oben zitierten Abhandlung Hägeles.

Zu den beiden Ausprägungen des Anthropischen Prinzips führen Sattler und Schneider (2009, 220) aus: „Die zunächst in den USA durch Robert H. Dicke bekanntgewordene ‚schwache Version‘ des anthropischen Prinzips will die Geschichte des Universums als eine solche verstehen, die die Entstehung eines ‚Beobachters‘ mit menschlichem Bewußtsein ermöglichte. Beschränkt sich diese Sicht auf die Ermittlung der notwendigen Bedingungen für das Werden der menschlichen Existenz, so behauptet die ‚starke Version‘ des anthropischen Prinzips, das Universum sei so beschaffen, daß denkende Wesen entstehen mußten, die unter anderen Bedingungen nicht hätten entstehen können.“

„Die [...] grundlegende Aussage“, so Sattler/Schneider (2009, 220), „das mit ‚Evolution‘ und ‚Erschaffung‘ jeweils Gemeinte liege auf unterschiedlichen Ebenen, so daß zwischen diesen beiden Wirklichkeiten kein Konkurrenzverhältnis bestehe [...], ist geeignet, heute Auseinandersetzungen zu vermeiden, die sich vor allem an der Frage nach der Herausbildung des menschlichen Lebens [...] entzündet hatten [...].“

Schöpfungstheologisch argumentieren Sattler/Schneider (2009, 221 f.) wie folgt: *„Gott wirkt bei der Erschaffung des Menschen ein die vormenschlichen Möglichkeiten überbietendes und überschreitendes Eigenwirken der Geschöpfe. Gott ist der transzendente Grund, die Bedingung der Möglichkeit einer Evolution, in der menschliches Leben entstand. Es handelt sich dabei um erschaffendes Wirken im eigentlichen Sinne, weil das neu Entstehende, das neu Gewordene, allein aus geschöpflichen Eigenkräften nicht hätte werden können, gerade weil und insofern in ihm eine neue ‚Seinsstufe‘ erreicht ist.“*

An anderer Stelle führen Goetz/Kündig/Kyburz (o.J., 65) aus: „Eine wissenschaftlich festgestellte Tatsache ist nur die Evolution als solche; auf einer ganz andern Ebene aber liegen die Theorien, die zur Erklärung dieses Vorgangs aufgestellt werden.“ Nach Goetz/Kündig/Kyburz (o.J., 66) handelt es sich bei der Evolution „weiterhin um einen geheimnisvollen Vorgang; die wissenschaftlichen Theorien, die darüber bestehen, sind blosser Erklärungsversuche, und der Begriff ‚Evolution‘ maskiert weitgehend nur unser Nicht-Wissen über das, was diesem Prozess zugrunde liegt.“ Es wird hervorgehoben, dass die „darwinistische oder neodarwinistische Weltanschauung etliche Phänomene nicht befriedigend zu erklären vermag, so vor allem das Wesen des Menschen.“ (Goetz/Kündig/Kyburz o.J., 66) Gerade darum geht es aber im Zusammenhang mit Fragen zur philosophischen Anthropologie.

Im Weiteren betonen die Autoren (vgl. Goetz/Kündig/Kyburz o.J., 66), dass der Mensch ein Kulturwesen sei, thematisieren die hiermit verbundenen Mängel, aber auch besonderen Fähigkeiten und kommen zu dem Ergebnis: „Im Lichte dieser Tatsachen ist die Behauptung gewiss nicht abwegig, der Mensch sei Mensch nur durch ein sonst im Bereich des Lebens nicht feststellbares Prinzip, durch den ‚Geist‘ [vgl. hierzu die Aussagen Schelers im Zusammenhang mit der philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert in dieser Arbeit, EK]: er sei dadurch von allen übrigen, auch den intelligentesten Lebewesen [...] nicht einfach dem Grad nach, sondern eben prinzipiell verschieden.“ (Goetz/Kündig/Kyburz o.J., 66)

„Auch hier handelt es sich letztlich um einen Glauben, eine Weltanschauung, die es erlaubt, die oben skizzierten und viele weitere Phänomene im Zusammenhang zu verstehen und zu deuten. Denn mit den Methoden der Wissenschaft ist dem Faktor ‚Geist‘ nicht wirklich beizukommen. Er kann von keiner wissenschaftlich feststellbaren Gegebenheit abgeleitet, sondern bloss postuliert werden – eben als einheitlicher Faktor der menschlichen Kultur.“ (Goetz/Kündig/Kyburz o.J., 67)

An dieser Stelle sei kurz auf die sogenannten Kränkungen der Menschheit bzw. Kränkungen der menschlichen Eigenliebe eingegangen. Dieser von Sigmund Freud geprägte Begriff bezieht sich auf „einige geschichtliche Ereignisse, die nach psychoanalytischer Meinung den Stolz und das Selbstbewusstsein der Menschheit tief verletzt haben“<sup>179</sup>. Zwei dieser Kränkungen resultieren nach Freud aus den oben skizzierten Theorien Kopernikus‘ und Darwins. „Die dritte und empfindlichste Kränkung aber soll die menschliche Größensucht durch die heutige psychologische Forschung erfahren, welche dem Ich nachweisen will, daß es nicht einmal Herr im eigenen Hause, sondern auf kärgliche Nachrichten angewiesen bleibt

<sup>179</sup> Internet-Seite „Kränkungen der Menschheit“, 1 (Wikipedia). Stand: 05.01.2009.

von dem, was unbewußt in seinem Seelenleben vorgeht.“<sup>180</sup> Die Liste derartiger angeblicher oder tatsächlicher Verletzungen wurde in der Folgezeit um andere Kränkungen erweitert, ohne dass dieses Thema hier vertieft werden könnte.

Hägele (1999, 127) führt in diesem Zusammenhang aus: „Nun ist allerdings keineswegs klar, ob die genannten Entwicklungen zu Recht als Kränkungen verstanden werden müssen. Für den modernen Naturwissenschaftler stellt sich etwa der Wechsel vom geozentrischen zum heliozentrischen Weltbild als eine simple Koordinatentransformation dar. Es geht dabei nur um eine Standpunktfrage. Und betrachtet man den Menschen im christlichen Verständnis als Geschöpf unter Geschöpfen, so ist seine Verbundenheit mit dem Pflanzen- und Tierreich im Grunde selbstverständlich. Dennoch haben die genannten Kränkungen in ihrer jeweiligen Zeit (und teilweise bis heute) Wirkungen gezeigt.“

Außerdem erscheint es nach Hägele (vgl. 1999, 128) heute vielen, dass durch den im Anthropischen Prinzip formulierten Befund die erste Kränkung aufgehoben sei. Er verweist auf die Äußerungen des deutschen Astronomen Otto Heckmann (zit. nach Hägele 1999, 128): „Die kosmische Grundbedingung des Menschen oder menschenähnlicher Wesen besteht ... in der Existenz nicht irgendeines, sondern eines höchst spezifischen Gesamtkosmos. Wenn der Mensch Wert legt auf kosmische Würde und auf kosmischen Rang: Hier sind beide zurückerstattet in einer Größenordnung, die man kaum steigern kann.“

Nur noch so viel (Wuchterl 1989, 29): „Wenn unser Tun ausschließlich durch chemisch-physikalische Prozesse und Motivationszwänge im Unterbewußtsein festgelegt ist, dann müssen alle unsere Absichten und Willensentscheidungen als Täuschungen interpretiert werden. Eine solche Überzeugung würde sofort auf unsere Handlungen zurückwirken und diese bis zum neurotischen Defätismus lähmen. In Wirklichkeit nehmen wir die theoretischen Einwände gegen unsere Freiheit nicht ernst. Wir handeln, *als ob* wir frei wären und *als ob* wir die Entscheidungen ganz aus uns heraus bestimmten.“

„Aber dieses ‚als ob‘ vergessen wir ständig gründlich; und wir müssen es vergessen. Denn was hieße schon ‚Würde des Menschen‘, ‚Grundrecht‘, ‚Eigenwert der Person‘, wenn alles nur das Ergebnis einer Verdrängung und einer großen Selbsttäuschung wäre. Sind wir nicht zutiefst davon überzeugt, daß ein Unterschied besteht zwischen einem Massaker unschuldiger Menschen und der Vertilgung eines Ameisenhaufens im Garten? Müßten wir nicht die Ausbeutung Ohnmächtiger, die Manipulation Schwacher und die Verführung Unwissender in Anbetracht des Rechts des Stärkeren im Kampf ums Dasein einfach hinnehmen? Und wäre die Tötung Kranker und lästiger Alter nicht biologisch sinnvoll und gerechtfertigt?“ (Wuchterl 1989, 29 f.)

„Anspruchsvolle Soziobiologen haben“ nach Schulz-Nieswandt (2008b, 14) „allerdings auch nie behauptet, dass die menschliche Kultur determiniert ist durch die Genetik. Die quasi-philosophische Grundhaltung der Soziobiologen ist wohl eher die, dass sich die Menschen eine ‚gute Gesellschaft‘ entwerfen müssen und dann unter ‚naturbedingt‘ großen Schwierigkeiten versuchen müssen, die Menschen zur akzeptablen Verwirklichung dauerhaft anzuhalten.“ „Es läßt sich [...] zeigen, daß es [...] in enger Verschränkung sowohl angeborene Vorprogrammierungen als auch Lernen und Wollen gibt. [...] Natürlich können [...] angeborene Dispositionen durch Einsicht und Wollen kontrolliert und gesteuert werden. [...] Viele menschliche Verhaltensweisen lassen sich zweifellos auch nur kulturell erklären.“<sup>181</sup>

<sup>180</sup> Sigmund Freud, zit. nach Wuchterl 1989, 29.

<sup>181</sup> Medicus/Hopf 2001, 143-174.

Cassirer thematisiert den Kulturaspekt und spricht davon, dass das Hervorbringen menschlicher Kultur (Cassirer 1960, 33) „vielleicht der wichtigste Schritt“ war, der getan werden musste, „bevor sich eine wirkliche philosophische Anthropologie entwickeln konnte.“ Bei allen Überlegungen, die hierzu angestellt wurden, bleibt für Cassirer letztlich die Frage (Cassirer 1960, 34): „Können wir damit zufrieden sein, die verschiedenen Impulse und Motive, die das menschliche Leben bestimmen, einfach aufzuzählen? In einer wissenschaftlichen Behandlung des Menschen müßten diese Impulse klassifiziert und in ein System gebracht werden.“

Der Autor weist darauf hin, dass es (Cassirer 1960, 34 f.) „eine der ersten und wichtigsten Aufgaben der Psychologie und Kulturtheorie ist, diese Struktur aufzuzeigen. In dem komplizierten Räderwerk des menschlichen Lebens müssen wir die verborgene Triebkraft, die den Mechanismus unseres Denkens und Wollens in Bewegung setzt, finden [...]. Jeder Philosoph glaubt, daß er die Triebfeder und beherrschende Kraft – *l'idée maitresse*, wie sie Taine nannte – gefunden hat. Was aber den Charakter dieser beherrschenden Kraft angeht, so unterscheiden sich alle Theorien weitgehend und widersprechen einander. Jeder einzelne Denker gibt uns sein eigenes Bild der menschlichen Natur. [...] Nietzsche verkündet den Willen zur Macht, Freud hebt den Sexualtrieb hervor und Marx glorifiziert den ökonomischen Instinkt. Jede Theorie wird ein Prokrustesbett, auf dem die empirischen Tatsachen verzerrt werden, damit sie in ein vorgefaßtes Schema passen.“

„Auf Grund dieser Entwicklung“, schlussfolgert Cassirer (1960, 35), „verlor die moderne Theorie des Menschen ihren geistigen Mittelpunkt und wir gelangten in eine vollständige Anarchie des Denkens. Gewiß gab es auch in früheren Zeiten in bezug auf dieses Problem weitgehende Meinungsverschiedenheiten. Man suchte aber doch die Lösung der Fragen in einer bestimmten Richtung. Metaphysik, Theologie, Mathematik und Biologie übernahmen nacheinander die Führung in der Behandlung des anthropologischen Problems und legten die Forschungsrichtung fest.“

Nach Cassirer bestand die eigentliche Krise darin, dass (Cassirer 1960, 35) „eine einheitliche Ordnungsidee die Einzelbestrebungen nicht mehr leitete. Die überragende Bedeutung dieses Problems wurde stets in den verschiedenen Wissenschaften deutlich erkannt. Aber eine anerkannte Autorität, auf die man sich berufen konnte, bestand nicht mehr. Theologen, Naturwissenschaftler, Politiker, Soziologen, Wirtschaftsforscher gingen alle von ihrem eigenen Gesichtspunkt aus an das Problem heran. All diese besonderen Problemstellungen und Forschungsgesichtspunkte zu vereinheitlichen, war ein unmögliches Unternehmen.“

Ähnlich das Urteil von Alexander Gosztonyi (1968, 15): „In einem Jahrhundert, in dem Dichtung und Kunst nur zögernd an das menschliche Antlitz herantreten, es oft aussparen oder nur in abstrakter Manier darstellen können, drängt sich die Frage auf, ob das Menschenbild, das die Philosophie entwirft, nicht ebenfalls fragmentarisch bleibt.“

Seine Antwort bestätigt die Aussagen Cassirers (Gosztonyi 1968, 15): „Gründe dafür lägen mannigfach vor. Liefert doch die Wissenschaft eine Vielfalt an Forschungsergebnissen, die infolge der einseitigen Spezialisierung der wissenschaftlichen Disziplinen nur zusammenhanglose Mosaiksteinchen bilden. Sie zu einem Ganzen zusammenzufügen wäre die Aufgabe der Philosophie, eine ungewöhnlich große Aufgabe, die nur gelöst werden kann, wenn es der Philosophie gelingt, eine Perspektive zu finden, unter der sämtliche Einzelergebnisse in einem Zusammenhang erscheinen können.“

### 4.3.3 Philosophische Anthropologie als selbstständige Disziplin<sup>182</sup>

Wir sind in der ungefähr zehntausendjährigen Geschichte das erste Zeitalter, in dem sich der Mensch völlig und restlos problematisch geworden ist: in dem er nicht mehr weiß, was er ist; zugleich aber auch weiß, dass er es nicht weiß.

Max Scheler<sup>183</sup>

„Dort, wo unser abendländisch-philosophisches Denken aus ersten Bruchstücken der vorattischen Philosophie über die Sophistik dann bei Sokrates/Platon sich zu seiner Grundgestalt zusammenfügt, und jene sich nicht erschöpfende Folge von Metamorphosen eben dieser Grundgestalt ihren Ausgang nimmt, welche die Geschichte unserer Philosophie ist, wendet sich der Blick der Philosophen vom Kosmos, von der Frage nach der Entstehung all dieser Ordnung von Dingen, Sphären, Zahlen auch schon zurück auf den Menschen selbst, den nach dem Kosmos und seinem Ursprung Fragenden. Es stellt sich die Frage, was der Mensch eigentlich ist.“ (Köhler 1980, 176)

Selbtsicher erklärt Protagoras, wohl der Bekannteste unter den Sophisten, in seinem Homomensura-Satz den Menschen zum Maß aller Dinge, während es für Sokrates gilt (Köhler 1980, 176), „das Fragen erst einmal durchzuhalten [...]. Die Frage nach dem Menschen ist für ihn Auftrag, sie schickt, so sieht er es, *vor allem uns auf die Suche*, eine lange, beschwerliche: ‚Erkenne dich selbst!‘ Dies ist kein befristeter, kein rasch zu erledigender Auftrag, wo eine wohlverdiente Ruhe nicht lange auf sich warten läßt, sondern ein immer sich erneuernder.“

Wenn in der Gegenwart von Philosophischer Anthropologie gesprochen wird, scheint es angebracht (Köhler 1980, 177), „sich dieser Frühzeit wohl zu vergewissern, da die Frage nach dem Menschen erstmals in ihrem vollen philosophischen Gewicht erfahren wurde“. Unüberhörbar wird diese Frage in unseren Tagen erneut gestellt (Köhler 1980, 177): „Mit ihr meldet sich dringlich der Ruf nach Orientierung durch Philosophische Anthropologie, seit sie sich vor nunmehr einem halben Jahrhundert in ihrem jetzigen Gewande als eigene Instanz im Fächerkanon der akademischen Disziplinen etablierte und es auf sich nahm, der Frage nach dem Menschen ‚ex officio‘ sich anzunehmen.“

Es stimmt nachdenklich (Köhler 1980, 177), „daß auch nach der Antwort des Protagoras und einem ganzen Füllhorn so vieler Antworten nach ihm, wohlhaltener, einsichtsvoller,

<sup>182</sup> Gelegentlich (vgl. Internet-Seite „Philosophische Anthropologie“) wird zwischen einer Philosophischen Anthropologie im engeren und einer im weiteren Sinne unterschieden, wobei sich beide Ausprägungen philosophisch-anthropologischen Denkens zeitgleich in den 20er Jahren des vergangenen Jahrhunderts herausgebildet haben. Im ersten Fall handelt es sich um einen spezifischen Ansatz, der sich u.a. mit den Namen Scheler, Plessner und Gehlen verbindet. Dem steht die Etablierung einer philosophischen Subdisziplin gegenüber, an der verschiedene Wissenschaften und Ansätze beteiligt sind. Ohne auf diese Differenzierung im Detail einzugehen, wird hier der Fokus auf die Philosophische Anthropologie im engeren Sinne gelegt, wohl wissend, dass sich die Philosophie natürlich schon seit ihren Anfängen mit der Frage des Menschen beschäftigt hat, wenn auch (Haefner 2005, 13) „ohne eigene Abteilung mit dem Titel ‚philosophische Anthropologie‘“. Verwiesen sei ferner auf die in dieser Arbeit unter anderen Überschriften thematisierten Menschenbilder mit philosophischem Akzent; beispielhaft ist die Besprechung der verschiedenen „homines“ (homo figurationis, homo reciprocus, homo donans) zu nennen.

<sup>183</sup> Zit. nach Internet-Seite „Philosophische Anthropologie“, 1 (Wikipedia). Stand: 16.03.2007.

letztgemeinter, die Frage nach dem Menschen bis zur Stunde durchaus noch immer nicht zur Ruh[e] gekommen ist“.

„Philosophische Anthropologie ist“ nach Coreth (1969, 252) „eine Forderung der Gegenwart. Man verlangt einen anthropologischen oder anthropozentrischen Ansatz der Philosophie. Sie müsse vom konkreten Menschen ausgehen, wie er sich in der Welt und in der Geschichte erfährt. Vom Menschen her müsse die Wirklichkeit philosophisch erfaßt und durchdrungen werden. Das ist zwar im Grunde immer schon geschehen, solange es überhaupt Philosophie gab. Was ist sie anderes als das Fragen und Denken des geschichtlich konkreten Menschen, der sich – von sich her – mit der Wirklichkeit auseinandersetzt? Dabei wurde aber zumeist der Mensch selbst nicht zum zentralen Thema der Philosophie. Im traditionellen Kanon philosophischer Disziplinen gab es bis zur Gegenwart noch nicht so etwas wie Anthropologie.“

Als selbstständige Disziplin ist die philosophische Anthropologie ein Kind des 20. Jahrhunderts (Bollnow 1972, 19): „Ja, man kann ihre Geburt fast auf das Jahr genau bestimmen. Es ist das Jahr 1928, in dem *Schelers* im Jahr zuvor in Darmstadt, in der ‚Schule der Weisheit‘ des Grafen Keyserling, gehaltener Vortrag unter dem Titel *Die Stellung des Menschen im Kosmos* auch als Buch erschien und so, als wäre ein lang erwartetes Stichwort gefallen, sofort die gesamte philosophische Diskussion in seinen Bann schlug. In dieser kleinen, aber ungeheuer einflußreichen Schrift ist die Aufgabe einer philosophischen Lehre vom Menschen zum ersten Mal in aller Klarheit formuliert worden.“

Und Keller (1975, 5) schreibt: „Es war in erster Linie MAX SCHELERS Abhandlung über die ‚Stellung des Menschen im Kosmos‘ (1928), verbunden mit seinem bekannten Aufsatz ‚Mensch und Geschichte‘ (1929), die dem zeitgenössischen Denken das Ziel einer sich sowohl von der naturwissenschaftlichen wie der bloß historischen Betrachtung des Menschen unterscheidenden Anthropologie im philosophischen Sinne wieder zum Bewußtsein brachten. Diese Arbeiten SCHELERS boten zwar nur eine Umrisskizze der von ihm seit Jahren versprochenen Gesamtlehre vom Menschen, aber sie bestachen durch ihre synthetische Schau, und ihr Anstoß fiel wie ein erlösendes Stichwort in eine drängende Spannung der Epoche.“

Ebenfalls 1928 erschien auch Plessners umfangreicheres Buch *Die Stufen des Organischen und der Mensch* mit dem Untertitel *Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Damit können Scheler und Plessner als die Begründer der philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert angesehen werden. Beide wirkten (Bollnow 1972, 19) „gleichzeitig nebeneinander an derselben Universität Köln, und der jüngere Plessner wird von dem älteren, von Einfällen übersprudelnden Scheler viele Anregungen empfangen haben.“

Nach Köhler (1980, 177 f.) scheint es „von einer gewissen Regelmäßigkeit zu sein, daß stets zu Zeiten großer geistiger und gesellschaftlicher Umwälzungen die Frage nach dem Menschen besonders tief aufbricht [...]. Das trifft bereits für die Anfänge des philosophischen Fragens nach dem Menschen zu zur Zeit des Sokrates, als die alte Polis-Verfassung zunehmend sich auflöste. Es gilt aber eben auch für die Jahre zwischen den beiden Weltkriegen, in welche die Geburtsstunde der Philosophischen Anthropologie im heutigen Verständnis fällt.“

Mit Blick auf einen häufig nicht mehr vorhandenen Konsens über anerkannte Grundwerte entwickelte sich ein Gespür dafür, dass es doch so etwas geben müsse (Köhler 1980, 179) „wie ein allseits verbindliches Menschenbild, ein Menschenbild losgelöst von allen partikulären Ideologien, ein Menschenbild, bei dem es gleichsam nur eines einfachen,

aufrichtigen Hinsehens bedürfe auf das, was der Mensch ist, um sich seiner als nicht mehr weiter hinterfragbarer Richtschnur des individuellen und kollektiven Handelns vergewissern zu können. Die Hoffnung vieler richtet sich auf Philosophische Anthropologie, sie könnte ein solches Menschenbild bereitstellen, zumindest aber rasche und tatkräftige Anleitung geben, es zu entwerfen.“

Darüber hinaus sind es aber auch die Wissenschaften (Köhler 1980, 179), „in denen Stimmen aus verschiedenen Lagern mahndend sich erheben, doch Ziele der Forschung und Möglichkeiten der Verwendung der in großer Zahl und Perfektion ausgestoßenen Ergebnisse achtsam zu bedenken, und daß dieses ohne eine fundierte, orientierende Gesamtschau vom Menschen nie gelingen könne. Woraufhin soll geplant, woraufhin geforscht werden?“ Schließlich bewirkt das in überreichem Maße vorhandene Einzelwissen Desorientierung. „Eine Instanz, fähig, die vielen Einzelergebnisse ‚in ihrer Bedeutsamkeit für das Ganze und ihren eigentlichen Sinn im Ganzen‘ wieder sichtbar zu machen, scheint unerlässlich. Philosophische Anthropologie dünkt vielen diese Instanz zu sein.“ (Köhler 1980, 180)

Ähnlich äußert sich Keller (1975, 5 f.): Die Zeit „stand zwar vor einem gewaltigen Zuwachs an Einzelwissen, das die Menschheit inzwischen über sich erworben hatte, hatte darüber aber den Menschen selbst wie aus den Augen verloren; und dies in einer Lage, die alle Zeichen einer Krisis an sich trug, in welcher die Menschheit einen radikal neuen geschichtlichen Aufbruch zu erahnen begann. So wirkte SCHELERS Forderung und Verheißung einer Wesenslehre vom Menschen im ganzen, die dessen Besonderheit erfassen sollte und ihm mit dem Verständnis aller ihn auszeichnenden Eigenschaften und Möglichkeiten wieder eine eigene Seinssicherheit zu vermitteln vermöchte, wie der Sammelruf auf einen neuen Durchbruch hin.“

Bollnow nennt noch einen weiteren Grund für die Herausbildung einer philosophischen Anthropologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Er weist darauf hin, dass seit Beginn der Neuzeit die Grundlegung von Wissenschaft und Philosophie in einer Erkenntnistheorie gesucht wurde (Bollnow 1972, 22), „die vor der Ausbildung allen inhaltlichen Wissens zunächst die methodischen Prinzipien einer gesicherten Erkenntnis herausarbeiten sollte. [...] Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts wurde aber immer deutlicher, daß eine solche Erkenntnis nicht aus sich selber heraus, von einem ein für allemal gesicherten Ausgangspunkt beginnend und von da schrittweise aufsteigend, möglich ist, daß vielmehr alle Erkenntnisleistungen einbezogen sind in einen umfassenden Zusammenhang des Lebens [...]. Das erforderte notwendig eine Tieferlegung der Fundamente der Erkenntnistheorie; sie war nicht mehr aus sich selbst zu begründen, sondern erforderte eine tiefere Begründung vom Ganzen des Menschen her.“

Folgt man Bollnow, so verlagerte sich damit (Bollnow 1972, 22) „die Fragestellung auf das Gebiet der philosophischen Anthropologie; denn das war ja, auf den besonderen Teilbereich der Erkenntnis angewandt, deren Fragestellung, nämlich die Aufgabe, die Erkenntnisleistungen aus dem Gesamtzusammenhang des menschlichen Lebens angemessen zu begreifen. Das ist natürlich nur ein Teil der allgemeineren philosophisch-anthropologischen Fragestellung, aber der in diesem Zusammenhang entscheidende. Nur so ist es zu verstehen, daß die philosophische Anthropologie damals zugleich jene zentrale Stellung einer philosophischen Grunddisziplin für sich in Anspruch nehmen konnte, die bis dahin die Erkenntnistheorie eingenommen hatte. Die philosophische Anthropologie erscheint in diesem Zusammenhang also als die Erweiterung und Vertiefung der bisherigen Erkenntnistheorie, in gewissem Sinn kann man sogar sagen: der Kantischen Transzendentalphilosophie.“

Des Weiteren glaubt Bollnow die Entstehung der philosophischen Anthropologie noch in einem anderen Zusammenhang zu sehen (Bollnow 1972, 23), „nämlich als die methodische Fortführung eines Ansatzes, den die Lebensphilosophie seit dem Ende des 19. Jahrhunderts [...], zumal auch unter den zeitgenössischen Dichtern, begründet hatte. Diese Dichter und Denker lehnten sich auf gegen die beengenden Formen der gesellschaftlichen Konvention, der erstarrten Moral, des äußerlich gewordenen begrifflichen Wissens. Sie lehnten deren Herrschaftsanspruch ab und betonten demgegenüber das Eigenrecht des nach freier Entfaltung verlangenden schöpferisch quellenden Lebens. Sie fragten in diesem Zusammenhang nach der Funktion, die die Kunst, die Wissenschaft, das begriffliche Denken überhaupt im Leben zu erfüllen haben. [...] Und das ist dann genau dieselbe Fragestellung, die, [...] übertragen auf die Ebene allgemeiner philosophischer Besinnung, dann in die philosophische Anthropologie aufgenommen und fruchtbar gemacht wurde. Die philosophische Anthropologie erscheint in dieser Beziehung als die Fortführung ursprünglich lebensphilosophischer Impulse.“

Im Folgenden soll ein Denkansatz diskutiert werden, „zu dem sich so verschiedene Denker wie Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen gerechnet haben bzw. zu dem sie in der Philosophiegeschichtsschreibung gezählt werden. [...] Diese Denkergruppe steckt voller Differenzen und Rivalitäten, so dass die Zurechnung teilweise umstritten ist. [...] Es gibt plausible Gründe, die philosophischen Differenzen zwischen den Autoren zu markieren, andererseits hat es sich eingebürgert, textdurchgreifend unter dem Titel ‚Philosophische Anthropologie‘ zwischen diesen Denkern Gemeinsamkeiten (eventuell sogar ein Theorieprogramm) zu erkennen, über deren Spezifik sich die genannten Denker und Forscher identifiziert haben könnten [...].“<sup>184</sup>

Die so verstandene Anthropologie ist nach Pannenberg (1983, 33) dadurch charakterisiert, „daß sie dem Menschen eine Sonderstellung im Bereich des animalischen Lebens zuerkennt. Diese Sonderstellung ist bei Scheler und Gehlen durch den Begriff der ‚Weltoffenheit‘ bezeichnet worden, während Plessner den Ausdruck ‚Exzentrizität‘ bevorzugte, dabei aber denselben Sachverhalt im Auge hatte, nur mit einer kritischen Einschränkung und im Bemühen, ihn präziser zu bestimmen.“ „Gemeinsam ist den drei Ansätzen, dass sie [...] gewissermaßen ‚antidarwinistisch‘ argumentieren.“<sup>185</sup>

---

<sup>184</sup> Internet-Seite „Philosophische Anthropologie“, 1.

<sup>185</sup> Internet-Seite „Helmuth Plessner“, 2 (Wikipedia). Stand: 18.02.2007.

#### 4.3.3.1 Anthropologie bei Max Scheler

Geht man davon aus, dass Plessner weithin als ein Schüler Schelers gilt (Bollnow 1972, 19), „der dessen Ansätze systematisch weiter durchgeführt habe“, so ist als eigentlicher Inaugurator der modernen Philosophischen Anthropologie Max Scheler anzusehen (vgl. Schulz 1974, 421). „Übersieht man die Philosophie Max Schelers in ihrer Gesamtheit, so finden wir“ mit Frings (1981, 9) „im wesentlichen fünf Grundthemen. Diese sind: *Liebe, Wert, Person, Welt und Gott*. Ihnen werden gewöhnlich die folgenden philosophischen Sachgebiete und Disziplinen zugeordnet: Phänomenologie, Ethik, philosophische Anthropologie, Metaphysik und Religionsphilosophie. Keines der genannten Zentralthemen Schelers läßt sich ohne eine innere Verflechtung mit den anderen in Augenschein nehmen und ganz verstehen. Sie alle greifen entweder ausdrücklich oder nicht ausdrücklich in den Schriften Schelers ineinander.“

„Das Spezifikum der Ausführungen Schelers [auf anthropologischem Gebiet, EK] ist“ Matzker (1998, 102) zufolge, „daß er menschliches Verhalten neben den individualdienlichen auch auf instinktive, ‚artdienliche‘ Funktionen zurückführt, also auf angeborene, erbliche Formen, etwa wenn bei Kleinkindern festzustellen ist, daß sie – ohne darauf verständigt zu sein – kommunizieren, indem sie unmittelbar durch Imitation auf Gebärden und Mimik ihres Gegenübers reagieren [...]. Nach neueren Untersuchungen werden diese Reaktionen auch als angeborene ‚Auslösemechanismen‘ [bezeichnet].“

„Nicht aber“, so Matzker (1998, 102), „daß Scheler in diesen angeborenen, instinktiven Mechanismen einen ‚Grundvorgang der Lebensentwicklung‘ oder [...] der Kommunikation begreift. Dieser sei eher durch ein ‚gleichursprüngliches‘ Entwicklungsmoment gekennzeichnet: die ‚Individuierung‘, die ‚schöpferische Dissoziation‘ als ein gegen die ‚artdienliche‘ Funktion vorhandenes Auflehnungsmoment, das Moment des Protestes, der Verweigerung, das sich den rein wiederholenden Handlungen zunächst assoziativ und mehr und mehr dissoziativ entzieht. Mit den ersten Augenblicken der Handlungs- und Bewegungsnachahmung, geleitet vom ‚Wiederholungstrieb‘, verknüpften sich die Veränderung oder Verweigerung gegen die ‚Starrheit des Instinktes‘.“

„Das Individuum zeige sich in der Lage, sich aus seiner starren ‚Artgebundenheit‘ herauszulösen und durch ‚Intelligenz‘ und ‚Wahlfähigkeit‘ fortzuentwickeln auf eine Weise, die ihm seine ganz besondere Stellung im Kosmos verschafft, durch ein sich im Menschen gegen ‚natürliche Lebensevolution‘ setzendes und ‚überhaupt‘ allem Leben entgegengesetztes Prinzip – den Geist. [Seine im Jahre 1928 erschienene anthropologische Abhandlung veröffentlichte Scheler unter dem Titel ‚Die Stellung des Menschen im Kosmos‘<sup>186</sup>. Sie gilt als ‚Gründungsdokument der modernen Philosophischen Anthropologie‘<sup>187</sup>., EK]“ (Matzker 1998, 102 f.)

„Hier verdeutlicht sich“, so Matzker (1998, 103), „die Nähe zu Plessner. Durch Geist entsteht Selbstbewußtsein, die Möglichkeit sich selbst zum Gegenstand zu machen, die eigene Existenz zu zentrieren, also wie bei Plessner von einem exzentrischen Punkt aus zu betrachten, einem gleichzeitig ‚ontischen‘ Zentrum. Der Mensch, sofern er Person ist, sei in der Lage, von einem Zentrum jenseits der raumzeitlichen Welt alles und auch sich selbst zum Gegenstand seiner Erkenntnis zu machen.“

<sup>186</sup> Vgl. Scheler 2007.

<sup>187</sup> Internet-Seite „Philosophische Anthropologie, 6 (Wikipedia). Stand: 16.03.2007.

„Für Scheler war der Mensch einerseits durch seine Triebe bestimmt, andererseits selbst- und mitverantwortlich für sein Handeln in der Welt. Die von Aristoteles überlieferte und von der klassischen Philosophie vertretene *humanistische Auffassung* des Menschen als eines *vernünftigen Lebewesens*, als eines *animal rationale* ersetzte er durch ein *diessseitiges Menschenbild*. Allerdings hielt er die Lehre von Charles Darwin für einen Irrtum, bestenfalls eine unbewiesene Hypothese. Es führe ‚*kein noch so enger Steg und Weg vom 'homo naturalis'* und seiner hypothetisch konstruierten Vorgeschichte zum ‚Menschen‘ der Geschichte‘ [...].<sup>188</sup> Stattdessen entwickelte er eine Stufenleiter des Lebendigen, in der die Pflanze noch ganz bewusstlos reiner Gefühlsdrang ist, während das Tier zwar auch psychische Leistungen hat, jedoch nur instinkthaft [...].“<sup>189</sup>

Ähnlich auch Lattmann (vgl. 1998, 69), demzufolge Scheler die Unterschiede zwischen den einzelnen Formen des Lebendigen herausarbeitet (Lattmann 1998, 69): „den [...] bewusstlosen Gefühlsdrang der Pflanze, den Instinkt der Tiere und schliesslich dessen Zerfall beim Menschen durch die Entwicklung des assoziativen Gedächtnisses und der praktischen Intelligenz. Diese sprengt den [...] beschränkten Bezug des Tieres und setzt beim Menschen eine *Weltoffenheit*. Dieser Vorgang ist nach SCHELER von einer neuen Daseinsschicht – dem *Geist* – getragen. Der Mensch gelangt so zum Gegenstandsbewusstsein und zum Selbstbewusstsein. [...] SCHELERS Darstellung des Geistigen überschreitet die empirischen Befunde und hat dadurch einen metaphysischen Charakter [...].“

Bezüglich der oben angesprochenen Stufen bzw. der einzelnen Formen des Lebendigen erklärt Scheler, dass auch der Mensch wesenhaft von der untersten Stufe des Gefühlsdrangs bestimmt sei und dass es sich bei diesem um das Subjekt eines primären Widerstandserlebnisses handele (vgl. Schulz 1974, 423). „Nur im Widerstandserlebnis“, so Schulz (1974, 423), „wird Wirklichkeit rein, das heißt noch vor aller begrifflichen Bestimmung, erfahren. Man sieht sofort, daß das, was bei der Pflanze Gefühlsdrang genannt wird, beim Menschen wesenhaft verändert auftritt. [...] Beim Menschen [...] ist der Drang [...] kein Drängen auf etwas hin, sondern die sich auslebenwollende Kraft. [...] Der Drang als menschliches Phänomen ist die Urpotenz des reinen Willens [...]. Der Drang beim Menschen wird von Scheler [...] nicht mehr biologisch unter dem Gesichtspunkt der Lebenserhaltung betrachtet, sondern metaphysisch als Machtpotential der Subjektivität.“ Die Idee, „daß der Gefühlsdrang die ursprüngliche Erfahrung des Menschen von der Wirklichkeit darstelle“, hat Scheler in verschiedenen Abhandlungen zur Sprache gebracht (vgl. Schulz 1974, 423).

Auf der nächsten Stufe ist das Phänomen des Instinktes angesiedelt. „Der Instinkt ist artgebunden und nicht individuell differenziert. Er verläuft rhythmisch fest und unabänderlich. Das besagt: der Instinkt ist ‚starr‘. Als angeborenes und erbliches

<sup>188</sup> [In der 17. Auflage der Veröffentlichung „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ von Max Scheler heißt es (Scheler 2007, 9): „Fragt man einen gebildeten Europäer, was er sich bei dem Worte ‚Mensch‘ denke, so beginnen fast immer drei unter sich ganz unvereinbare Ideenkreise in seinem Kopfe miteinander in Spannung zu treten. Es ist einmal der Gedankenkreis der jüdisch-christlichen Tradition von Adam und Eva, von Schöpfung, Paradies und Fall. Es ist zweitens der griechisch-antike Gedankenkreis, in dem sich zum ersten Mal in der Welt das Selbstbewußtsein des Menschen zu einem Begriff seiner Sonderstellung erhob in der These, der Mensch sei Mensch durch Besitz der ‚Vernunft‘, logos, phronesis, ratio, mens – logos bedeutet hier ebensowohl Rede wie Fähigkeit, das ‚Was‘ aller Dinge zu erfassen; eng verbindet sich mit dieser Anschauung die Lehre, es liege eine übermenschliche Vernunft auch dem ganzen All zu Grunde, an der der Mensch, und von allen Wesen er allein, teilhabe. Der dritte Gedankenkreis ist der auch längst traditional gewordene Gedankenkreis der modernen Naturwissenschaft und der genetischen Psychologie, es sei der Mensch ein sehr spätes Endergebnis der Entwicklung des Erdplaneten – ein Wesen, das sich von seinen Vorformen in der Tierwelt nur in dem Komplikationsgrade der Mischungen von Energien und Fähigkeiten unterscheide, die an sich bereits in der untermenschlichen Natur vorkommen.“ Vgl. hierzu die im Folgenden skizzierte Position Schelers, EK]

<sup>189</sup> Internet-Seite „Philosophische Anthropologie“, 6 (Wikipedia). Stand: 16.03.2007.

Strukturmerkmal kennzeichnet er das tierhafte Dasein in seiner jeweiligen Angepaßtheit an eine bestimmte Umgebung.“ (Schulz 1974, 423) Bei dem nach Scheler auch beim Menschen anzutreffenden instinkthaften Verhalten handelt es „sich“, so Schulz (1974, 423 f.), „offensichtlich [...] nur um Instinkt*residuen*. Und dies besagt: Instinkte sind für den Menschen nicht konstitutiv. Das Tier ist durch den Instinkt dagegen im Ganzen seines umwelthaften Seins zweckdienlich strukturiert.“

Fasst man die Überlegungen zu den beiden ersten Stufen zusammen, so ist festzustellen (Schulz 1974, 424): „Gefühlsdrang und Instinkt sind, wenn sie beim Menschen anzutreffen sind, vom Sein des Menschen her anders zu interpretieren als beim Tier, und zwar deswegen, weil der Mensch im Gegensatz zum Tier eben nicht mehr biologisch zweckmäßig strukturiert ist.“

Merkmal der dritten Stufe ist das assoziative Gedächtnis (Schulz 1974, 424): „Die Voraussetzung dieses Gedächtnisses ist das Hervortreten von Einzelempfindungen und Einzelvorstellungen aus diffusen Komplexen. Das heißt, hier setzt die Fähigkeit der Dissoziation ein. Dissoziation ist nach Scheler eine entscheidende Voraussetzung einer jeden schöpferischen Leistung.“ „Entscheidend ist jedoch, daß beim Tier dieses assoziative Gedächtnis eindeutig der Triebbefriedigung untersteht und von dieser her festgelegt wird, und daß es rein mechanisch arbeitet: Nachahmung und Kopieren sind die ‚Spezialisierungen‘ des Wiederholungstriebes.“ (Schulz 1974, 424)

Die vierte Stufe ist nach Schulz (1974, 425) gekennzeichnet durch „die ‚organisch gebundene praktische Intelligenz‘. Das Wesentliche ist hier, daß unabhängig von der Anzahl der Versuche, die ein Tier macht, ohne sichtbaren Grund plötzlich eine Intuition aufleuchtet, die unmittelbar die Entscheidung herbeiführt. Das Verhalten ist hier also nicht mehr reproduktiv, sondern produktive Setzung von antizipierten Sachverhaltsmöglichkeiten. [...] Sicher: auch dies intelligente Verhalten bleibt beim Tier triebhaft gebunden. Das Tier ‚handelt‘ nur, um Triebe zu befriedigen. Aber die Möglichkeit der *Mittelwahl* ist das Neue. Die Mittel werden nun miteinander und gegeneinander kombiniert. Das ‚Denken in Werkzeugen‘ wird entscheidend. Werkzeuge aber sind die ersten und ursprünglichen Weisen von ‚Mittelungen‘. Praktische Intelligenz zeigt sich als ‚Vermögen zur Zwischenschaltung‘.“ Nach Scheler kommt praktische Intelligenz (höheren) Tieren und Menschen zu (vgl. Schulz 1974, 425).

Bei der Charakterisierung des Menschen als eines praktisch intelligenten Wesens blieb Scheler allerdings nicht stehen (Schulz 1974, 426): „Er hat den Menschen vielmehr seinem innersten Wesen nach gerade als Geistwesen bestimmt und ihn damit in strikten Gegensatz zum Tier gestellt. [...] In der Tat ist Schelers Bestimmung des Menschen als Geist in ganz eminentem Sinne der metaphysischen Tradition verhaftet, denn Geist ist für ihn der Gegensatz zur Lebenswirklichkeit und daher ein außerzeitliches und außerräumliches Prinzip. Noch genauer: Geist ist für Scheler eigentlich ein Wesensmerkmal des Göttlichen. Das besagt: insofern der Mensch Geistwesen ist, nimmt er am Göttlichen teil.“

Scheler ging, so Pannenberg (1983, 33), „davon aus, daß der Mensch als Person ein geistiges Wesen sei, dessen Geistigkeit aus den biologischen Gegebenheiten seines Daseins nicht ableitbar ist. Aber er suchte doch nach einem leiblichen Korrelat dieser Geistigkeit des Menschen, nach einem Sachverhalt also, worin die Besonderheit des Menschen auch leiblich zum Ausdruck kommt, und er fand diesen Sachverhalt in der Weltoffenheit des Menschen.“

Anders formuliert: „Der Mensch hat eine Sonderstellung, indem er Geist hat. Scheler zufolge ist der Mensch nicht ‚umweltgebunden‘. Er kann sich unbegrenzt ‚weltoffen‘ verhalten. [...]

Die Besonderheit des Geistes befähigt den Menschen zur Vergegenständlichung seiner Welt als Ganzes und seiner selbst. Hierdurch kann er Geschichte gestalten, Kultur schaffen und sein Handeln nach Normen und Werten ausrichten. [...] Das wahre Wesen sei seine *geistige Personalität*, die darin gründet, dass der Mensch *transzendiert*, ja selbst eine Gestalt der Transzendenz ist. [...] Um sich als geistige Person zu konstituieren, muss er die Wirklichkeit ‚entwirklichen‘, von dem, was ‚ist‘, abstrahieren, es als nicht existierend denken. Mit anderen Worten: Der Mensch als Wesen, ‚das Gott sucht‘, als ‚Gottsuchender‘ bzw. ‚Gottsucher‘ und als ‚lebendiges x‘. Nicht Gott ist, so dekretiert Scheler gegen die [...] auf Ludwig Feuerbach zurückgehende Religionskritik, eine anthropomorphe Erfindung, sondern umgekehrt: der Mensch ist *theomorph*.<sup>190</sup>

Zitieren wir Scheler selber aus seinem Werk „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ (2007, 40): „Hier aber erhebt sich nun die für unser ganzes Problem entscheidende Frage: Besteht dann, wenn dem Tiere bereits Intelligenz zukommt, überhaupt noch *mehr* als ein nur gradueller Unterschied zwischen Mensch und Tier – besteht dann noch ein *Wesensunterschied*? Oder aber gibt es über die bisher behandelten Wesensstufen hinaus noch etwas ganz anderes im Menschen, ihm spezifisch Zukommendes, was durch Wahl und Intelligenz überhaupt nicht getroffen und erschöpft ist?“

Die Antwort Schelers ist unmissverständlich (Scheler 2007, 41): „Das Wesen des Menschen und das, was man seine ‚*Sonderstellung*‘ nennen kann, steht *hoch* über dem, was man Intelligenz und Wahlfähigkeit nennt, und würde auch nicht erreicht, wenn man sich diese Intelligenz und Wahlfähigkeit quantitativ beliebig, ja bis ins Unendliche gesteigert vorstellte.“

„Das neue Prinzip“, so Scheler (2007, 41), „steht *außerhalb* alles dessen, was wir ‚Leben‘ im weitesten Sinne nennen können. Das was den Menschen allein zum ‚Menschen‘ macht, ist nicht eine neue Stufe des Lebens – erst recht nicht nur eine Stufe der *einen* Manifestationsform dieses Lebens, der ‚Psyche‘ –, sondern es ist ein allem und *jedem Leben überhaupt, auch dem Leben im Menschen entgegengesetztes Prinzip*: eine echte neue Wesenssache, die als solche überhaupt nicht auf die ‚natürliche Lebensentwicklung‘ zurückgeführt werden kann, sondern, wenn auf etwas, nur auf den obersten einen Grund, dessen eine große Manifestation das ‚Leben‘ ist.“

Die Beschreibungen der einzelnen Stufen nach Scheler können wie folgt zusammengefasst werden (Schulz 1974, 427): „Als Geistwesen vermag der Mensch über die Stufe des intelligenten Verhaltens hinauszugehen und sich zu dem Prinzip des Lebens in Gegensatz zu setzen. Das Prinzip des Lebens bestimmt die vier unteren Stufen insgesamt. Das besagt konkret: Gefühlsdrang, Instinkt, assoziatives Gedächtnis und praktische Intelligenz sind samt und sonders auf Triebbefriedigung ausgerichtet. Die Vitalsphäre und ihre psychologischen Funktionen sind rein biologisch bestimmt. Sie unterstehen solchermaßen dem Gesetz der Lebenserhaltung. Der Mensch vermag im Gegensatz zum Tier dieses Gesetz der Lebenserhaltung zu *negieren*. Er kann sich den Triebansprüchen versagen, nicht nur in der Form, daß er einen Triebanspruch zugunsten eines anderen für eine bestimmte Zeit zurückstellt, sondern in grundsätzlicher Hinsicht: der Mensch kann gegen Triebe überhaupt ‚protestieren‘ und volitive und emotionale Akte vollziehen wie Güte, Liebe, Reue oder Verzweiflung. Der Mensch ist nämlich *Person*. Die Person definiert Scheler als den Vollzieher *geistiger* Akte, die als solche aufs strengste vom triebhaften Lebensverhalten zu unterscheiden sind.“

<sup>190</sup> Internet-Seite „Philosophische Anthropologie“, 6 f. (Wikipedia). Stand: 16.03.2007.

### 4.3.3.2 Anthropologie bei Helmuth Plessner

Aus der Sicht Asemissons (1981, 146) ist „Helmuth Plessner [...] mit Max Scheler der Begründer der *philosophischen Anthropologie* [...]. Die Gemeinsamkeit der beiden Denker ist jedoch geringer, die Differenz zwischen ihnen bedeutender, als der zusammenfassende Blick auf ihre thematische Nähe und die ‚anthropologische Wende‘, die sie herbeigeführt haben, erkennen läßt.“ Schulz (1974, 433) zufolge „[wird] Plessners großes Werk ‚Die Stufen des Organischen und der Mensch‘ [...] in der Entwicklung der modernen Anthropologie zumeist als Zwischenstation zwischen Schelers Programmschrift ‚Die Stellung des Menschen im Kosmos‘ und Gehlens Hauptwerk ‚Der Mensch‘ eingeordnet. Äußerlich von den Ergebnissen her betrachtet, ist diese Einordnung nicht unberechtigt, insofern Plessners Grundsatz – ‚Der Mensch ist exzentrisch‘ – durchaus zu Schelers Bestimmung des Geistes und zu Gehlens Begriff der Handlung sich in Beziehung setzen läßt. Plessners Argumentation ist jedoch in methodischer Hinsicht von einer außerordentlich selbstkritischen Besonnenheit bestimmt.“<sup>191</sup>

„Anders als Scheler fragt Plessner nicht nach einem überzeitlichen Wesen des Menschen; anders als Gehlen bestimmt er den Menschen nicht primär als ‚Mängelwesen‘ (so Gehlens, von Herder übernommenes Grundwort).“<sup>192</sup> Seine anthropologische Sicht, „die er systematisch in seinem Werk ‚Die Stufen des Organischen und der Mensch‘ entwickelt hat, bildet sich um die Grundkategorie der Exzentrischen Positionalität.“<sup>193</sup>

In diesem Zusammenhang bemerkt Pannenberg (1983, 34 f.): „Für Scheler war der Gottesgedanke unentbehrlich, um die Frage nach dem Ursprung des Geistes und so der Sonderstellung des Menschen beantworten zu können. [...] Statt den Geistbegriff zu benutzen, spricht Plessner von der *exzentrischen Position* des Menschen: Während die höheren Tiere im Unterschied zu den Pflanzen das Zentrum ihrer Lebensäußerungen in sich selber haben, ein Zentrum, das sich im Gang der Evolution mit fortschreitender Entwicklung eines zentralen Nervensystems immer mehr verstärkt, ist der Mensch darüber hinaus zugleich exzentrisch. Er hat das Zentrum nicht nur in sich, sondern zugleich außerhalb seiner.“

„Das Begründungsverhältnis“, so Pannenberg (1983, 35), „zwischen triebentlasteter Sachlichkeit in Beziehung zur Dingwelt und Selbstobjektivierung des Menschen in seinem Selbstbewußtsein verläuft [...] nach Plessner umgekehrt wie bei Scheler. Die Fähigkeit zur Selbstreflexion (die Exzentrizität) erscheint bei ihm als der ursprüngliche Sachverhalt, von dem auch die Fähigkeit zum sachlichen, distanzierten Umgang mit der umgebenden Wirklichkeit abgeleitet ist. Im übrigen ist der Geistgedanke Schelers bei Plessner keineswegs völlig abwesend. Schließlich ist die Exzentrizität des Menschen nur ein anderer Name für das Selbstbewußtsein und also für den Geist, nur daß Plessner damit nicht ein eigenes und selbständiges, allem Leben entgegengesetztes Prinzip einführt [...]. Bei Plessner ist Exzentrizität eine strukturelle Modifikation des Lebens selber auf der mit dem Menschen erreichten Stufe seiner Entwicklung. Allerdings wird bei Plessner nicht deutlich, in welchem Außerhalb der Mensch eigentlich sein exzentrisches Zentrum hat, zumal er ja offensichtlich das am höchsten entwickelte zentrale Nervensystem besitzt. Wie Zentralität und Exzentrizität sich zueinander verhalten und miteinander verbunden sind, bleibt vage.“

„Als *exzentrische Position* ist“ nach Asemissen (1981, 153) „die Grundstruktur umschrieben, in der menschliches Sein sich nach seinen Möglichkeiten konfiguriert und aus der die Monopole des Menschen hervorgehen.“ Beim Menschen (Schulz 1974, 434) „ist das

<sup>191</sup> Vgl. Plessner 1975.

<sup>192</sup> Internet-Seite „Helmuth Plessner“, 2 (Wikipedia). Stand: 18.02.2007.

<sup>193</sup> Internet-Seite „Helmuth Plessner“, 2 (Wikipedia). Stand: 18.02.2007.

Lebendige in die Möglichkeit gelangt, sich selbst und seine Umwelt zu begreifen und beides in bezug zueinander zu setzen. Das aber bedeutet, daß der Mensch nicht mehr aus seiner Mitte heraus- und in seine Mitte hineinlebt [wie das Tier, das aber nicht *als* Mitte lebt, EK], sondern daß er sich als Mitte *weiß*. Um sich aber als Mitte wissen zu können, muß man – hier beginnt die Dialektik – das ‚Sein als Mitte‘ überschritten haben und aus der Mitte herausgetreten sein. [...]. Der Mensch muß Distanz haben, denn nur das Wesen, das ‚abgehoben‘ ist, kann die totale Reflexion des Lebensystems erlangen. Das aber besagt: der Mensch ist *exzentrisch*. Die Bestimmung Exzentrizität wird als Grundbestimmung des Menschen gesetzt, und von hier aus werden die Eigentümlichkeiten des Menschen interpretiert.“

Hierzu Plessner (1973, 344) selber: „Exzentrische Positionalität versucht die Sonderstellung des Menschen als eines Lebewesens zu fassen. Leben im Sinne von belebt sein besagt Eigenständigkeit im Verhältnis zu dem Milieu, dem der belebte Körper angehört. Ein unbelebter Körper erleidet zwar Einwirkungen des Milieus, reagiert aber nicht auf sie, indem er sich eigenständig zu ihm verhält. Diesen Positionscharakter des belebten Körpers besagt Positionalität.“

„Positionalität bedeutet“, so Schulz (1974, 433), „den Strukturzusammenhang, in dem ein Lebewesen mit seinen ‚Sphären‘, das heißt seinen Umfeldern, Umwelten oder Welten verbunden ist. Positionalität zeichnet das Organische im Gegensatz zum Anorganischen aus. Der unbelebte Körper ist, soweit er reicht. Ein organisches Gebilde steht dagegen zu seinem Raum in Beziehung. Es hat einen natürlichen Ort, den es behauptet. Dies besagt: es ist schon immer über die äußere Grenze seines Körpers hinaus und hat sich zu der Umgebung als *seiner* Umgebung in ein Verhältnis gesetzt.“

Und noch einmal Plessner (1973, 344 f.): „Dem zentrischen Typus der Positionalität gehören alle tierischen Organismen an. Ihre Austauschprozesse mit dem Milieu sind mittelpunktsbezogen, aber laufen – im Unterschied zum pflanzlichen Organisationstypus – über Zwischenschaltungen: Verdauung und Gedächtnis. In diesem Sinne hat die Pflanze kein Innen, wenn auch Reizbarkeit. Nur behält sie nichts und kann nichts assoziieren. Diese Möglichkeiten sind für freibewegliche Organismen, die auf Suchen und Finden angewiesen sind, unerlässlich, finden sich aber auch bei Tieren festsitzender Lebensweise wie etwa Aktinien oder Korallen.“

Eine Rekonstruktion der Kategorie der Exzentrischen Positionalität lässt sich mit Hilfe zweier Leitfragen vornehmen.<sup>194</sup> Zunächst fragt Plessner nach dem Unterschied zwischen belebten und unbelebten Phänomenen. Die „Antwort findet sich im Begriff der *Grenze*: im Unterschied zu anorganischen Körpern haben Organismen ein Verhältnis zu ihrer Umwelt, das über ihre Grenze reguliert wird. Pflanzen und Tiere sind ‚grenzrealisierende‘ Wesen.“<sup>195</sup>

Nach Lattmann (1998, 70) geht Plessner in seinen anthropologischen Darlegungen „von der körperlichen Gegebenheit aller Lebewesen aus. Ein solches unterscheidet sich von einem anorganischen Ding darin, dass es nicht lediglich begrenzt ist, sondern dass es an seiner Grenze auf die Umwelt stößt und in diese hineinwirkt. Umgekehrt wirkt auch diese auf den lebenden Körper. E[r] weist daher zwei Richtungsbezogenheiten auf: nach aussen und nach innen, auf seinen substanziellen Kern zu.“

Die zweite Frage ist die nach der Organisation lebendiger Phänomene. Die Antwort liegt „im Begriff der *Position*: Plessner unterscheidet die drei Organisationsformen (oder ‚Stufen‘) des

<sup>194</sup> Vgl. Internet-Seite „Helmuth Plessner“, 2 (Wikipedia). Stand: 18.02.2007.

<sup>195</sup> Internet-Seite „Helmuth Plessner“, 2 (Wikipedia). Stand: 18.02.2007.

Lebendigen: Pflanze, Tier und Mensch, nach ihrer jeweiligen Positionalität. Pflanzen sind offen organisiert, sie haben keine zentralen Organe. Tiere sind zentrisch organisiert: sie leben aus einem Mittelpunkt heraus. Die Organisationsform des Menschen ist dagegen *exzentrisch*, weil der Mensch jederzeit in ein reflexives Verhältnis zu seinem Leben treten kann.“<sup>196</sup>

„Ein Moment dieses reflexiven Verhältnisses bildet das Selbstbewusstsein, das Plessner nicht wie in der philosophischen Tradition üblich als geistiges Phänomen behandelt, sondern aus seiner biologischen Wurzel heraus entwickelt. Er analysiert diese Organisationsweise als *Doppelaspekt*: als Menschen *haben* wir einen Körper und *sind* zugleich ein Leib. Die weitere Analyse der Exzentrischen Positionalität führt Plessner zu den drei von ihm so genannten 'anthropologischen Gesetzen' [...].“<sup>197</sup>

Hierbei handelt es sich<sup>198</sup> einmal um das Gesetz von der natürlichen Künstlichkeit, ferner um das Gesetz von der vermittelten Unmittelbarkeit sowie drittens um das Gesetz vom utopischen Standort. „Entsprechend dieser Dreiteilung erschließt sich dem Menschen die Welt als Außenwelt, Innenwelt und Mitwelt, die wiederum die Dimensionen der Kultur, der Geschichte und der Gesellschaft aufreißen. (In der späteren Schrift 'Macht und menschliche Natur' findet Plessner noch ein viertes anthropologisches Gesetz, die 'Unergründlichkeit des Menschen', die die Dimension des Politischen öffnet.)“<sup>199</sup>

Mit Blick auf das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit expliziert Schulz (1974, 437) die Gedanken Plessners wie folgt: „Der Mensch ist nur, wenn er sich vollzieht. Er lebt, indem er sein Leben ‚führt‘. Er sucht ins Gleichgewicht zu kommen, weil er nicht wie das Tier immer schon im Gleichgewicht steht. Der Mensch hat keine natürliche Umwelt, sondern muß sich die ihm gemäße Welt erst aufbauen. Die dem Menschen entsprechende Welt ist die Kulturwelt. Der Mensch hat diese künstliche Welt nicht nur nötig, um sich solchermaßen am Leben zu erhalten. Die Kulturwelt ist immer schon mehr als die bloße Sphäre biologischer Ersatzmittel im Sinne der Lebensfristung.“

Im Folgenden soll auf das Gesetz von der vermittelten Unmittelbarkeit eingegangen werden. „*Vermittelte Unmittelbarkeit* ist generell das Verhältnis, das der Mensch zur Außenwelt hat. Die vermittelnden Leistungen der Sinne und der Sinnggebung vollziehen sich im Rahmen des Bewußtseins, in dem ihm die Außenwelt gegeben ist. Und dieses sein Bewußtsein steht auf Grund der exzentrischen Position des Menschen unter dem ‚Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit‘ [...]. Unmittelbar sind ihm die Dinge der Außenwelt gegeben, wenn er sich ihnen mit seinem Bewußtsein wahrnehmend und handelnd zuwendet. Aber sie sind ihm nur insofern unmittelbar gegeben, als ihm in der Zuwendung zu ihnen die Vermittlung durch das Bewußtsein verborgen bleibt. Wenn er reflektiert, wird er seines Bewußtseins und mit ihm der Vermittlung bewußt.“ (Asemissen 1981, 165)

„Zugleich“, so Asemissen (1981, 165), „bekommen die Dinge die Bedeutung von Bewußtseinsgegenständen. Der Zweifel an der Realität der Außenwelt wird möglich. Er kann jedoch die Evidenz ihrer Gegebenheit als Realität – ‚das Phänomen der Wirklichkeit‘ – nicht beseitigen. ‚Der Zerfall in die beiden Ansichten der Unmittelbarkeit und Vermitteltheit ist mit der exzentrischen Positionalität des Menschen gegeben‘ [...]. Er ist für die Erkenntnistheorie ein Problem. Aber er ist nur aus der exzentrischen Position, die ihn begründet, auch zu begreifen: beide Ansichten sind verbunden durch die Identität dessen, der nicht in der Mitte

<sup>196</sup> Internet-Seite „Helmuth Plessner“, 2 (Wikipedia). Stand: 18.02.2007.

<sup>197</sup> Internet-Seite „Helmuth Plessner“, 2 (Wikipedia). Stand: 18.02.2007.

<sup>198</sup> Vgl. Internet-Seite „Helmuth Plessner“, 2 (Wikipedia). Stand: 18.02.2007.

<sup>199</sup> Internet-Seite „Helmuth Plessner“, 3 (Wikipedia). Stand: 18.02.2007.

steht, aus der er lebt und erlebt, – *vermittelte Unmittelbarkeit* ist das doppelsinnige Verhältnis, das der Mensch auf Grund seiner exzentrischen Position zur Außenwelt hat.“

Zum Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit ergänzend Schulz (1974, 438): „Als Ergebnis zeigt sich die Alternative, daß der Mensch einerseits sich direkt auf die Außenwelt bezieht und an ihr gleichsam *Halt* gewinnt, daß er aber andererseits eben diesen Halt aufhebt, indem er reflexiv die dialektische Setzung der Außenwelt *durchschaut*. Plessner behauptet, daß beide Relationen sich gegenseitig Konkurrenz machen. Insofern der Mensch in konkretem Bezug zur Außenwelt steht, geht er unmittelbar in diesem Bezug auf. Wenn er sich aber zuschaut, wird diese Unmittelbarkeit gebrochen. Vom Leben her gesehen kommt dem ersten Bezug jedoch ein Vorrang zu: es gehört – idealistisch formuliert – zum Leben, daß man sich selbst nicht mehr an die Arbeit der Setzung erinnert. Plessner sagt, daß die Vermittlung sich selbst tilgt, insofern sich das vermittelnde Subjekt vergißt[...].“

Drittes Grundgesetz nach Plessner ist das Gesetz des utopischen Standpunktes, bei dem Begriffe wie Nichtigkeit und Transzendenz eine besondere Rolle spielen (Schulz 1974, 440): „Indem der Mensch über seine Welt ständig ‚hinausgeht‘, nichtet er sie. Der Ort des Menschen ist das Nirgendwo. Gerade aber weil der Mensch solchermaßen ungebunden ist, hat er einen echten Zukunftsbezug. Das besagt vor allem: er kann alte Formen grundsätzlich und radikal negieren, und eben dadurch erneuert sich die Gesellschaft.“

„Als besonderes Verdienst Plessners sei noch einmal explizit auf seine Durchdringung des Konflikts in Natur- und Geisteswissenschaften hingewiesen, welcher aus der Unvereinbarkeit von subjektiver und objektiver Perspektive entsteht. Die Ursache dieses Konflikts erkennt Plessner in der falschen Umgangsweise mit der ‚Doppelaspektivität‘ der menschlichen Grundsituation: Dass der Mensch eben zugleich sein Körper/seine physische Existenz *ist* und diese *hat*, dass er zugleich um sich als Geistwesen und als Körperding weiß.“<sup>200</sup>

„Seit Descartes bewältigt das abendländische Denken diese Schwierigkeit dergestalt, dass es sich vor die Entscheidung eines Primats des Geistigen oder des Physischen gestellt sieht (Subjekt-Objekt-Spaltung). Das tradierte Denken verabsolutiert die geistige und die körperliche Erfahrungswelt, anstatt beide in jedem Moment aufeinander bezüglich bzw. ineinander verschränkt zu denken. Die Spaltung in Naturansicht und Bewusstseinsansicht aber zerreißt die Natur- und Geisteswissenschaften ebenso, wie sie das naturgemäß ganzheitliche Selbstbild des Menschen irritiert, womit nicht zuletzt moderne Identitätskrisen zu begründen wären. Plessner begegnet diesen Problemen, indem er konsequent die doppelte Perspektive der Verschränktheit beibehält. Seine auf biologischen Tatsachen aufbauende Philosophie wiederholt beständig die Einsicht in die paradoxe Grundverfasstheit menschlichen Selbst- und Welt-Erlebens.“<sup>201</sup>

<sup>200</sup> Internet-Seite „Helmuth Plessner“, 3 (Wikipedia). Stand: 18.02.2007.

<sup>201</sup> Internet-Seite „Helmuth Plessner“, 3 (Wikipedia). Stand: 18.02.2007.

### 4.3.3.3 Anthropologie bei Arnold Gehlen

Arnold Gehlen „strebte eine empirisch fundierte Philosophie an, mit dem Anspruch, die wissenschaftsorganisatorische Teilung in Natur- und Geisteswissenschaften aufzuheben und die verschiedenen ausdifferenzierten Betrachtungsweisen zu einer Gesamtheorie des Menschen zusammenzuführen. Eine Erklärung des Wesens des Menschen aus einer ausschließlich biologischen Betrachtung lehnte er ab.“<sup>202</sup> Im Jahre 1940 veröffentlichte Gehlen sein anthropologisch bedeutendes Werk „Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt“.<sup>203</sup> Mit seinem Namen verbindet sich die Auffassung vom Menschen als einem „Mängelwesen“ (in Anlehnung an Herder).

„Der Mensch ist im Vergleich zu anderen Lebewesen gekennzeichnet durch eine *lange Hilfslosigkeit*, die sich an seine Geburt anschließt. Der neugeborene Mensch ist zum selbständigen Leben unfähig. Er bedarf sowohl aus biologischen als auch aus sozialen Rücksichten der Zuwendung einer erwachsenen Bezugsperson [...]. Sie wird in den verschiedenen Kulturen in unterschiedlicher Weise in Institutionen der Verwandtschaft eingebunden, es kann aber offensichtlich in keiner Kultur auf *diese* Elementarbindung verzichtet werden, sie ist gleichsam ein ins Mitmenschliche verlegter Uterus.“ (Helle 1994, 12)

„*Notwendig* wurde sie biologisch, weil das große Gehirn des Menschen in einem Schädel von solcher Größe untergebracht sein mußte, daß die Beckenöffnung der gebärenden Frau ihn nicht mehr hinauslassen könnte, falls der kritische Termin verpaßt wäre. Daher muß der neugeborene Mensch den biologischen Uterus schon verlassen, ehe er körperlich ausgereift ist. Das macht ihn zur konstitutionellen Frühgeburt, die den 'sozialen Uterus' als Ausgleich fordert: Der Mensch kommt als 'Nesthocker' zur Welt.“ (Helle 1994, 12)

Hierzu Gehlen (1976, 445): „Die Verschränkung oder Vermischung dessen, was von innen, und dessen, was von außen kommt, geht beim Menschen unendlich tief und wohl bis in den Kern der Substanz. Hierher gehört ja auch die großartig interessante Einsicht PORTMANNS von dem ‚extra-uterinen Frühjahr‘. PORTMANN in Basel stellte dar, daß das neugeborene menschliche Kind eine Art normalisierter Frühgeburt ist, sofern es nach der Geburt etwa ein Jahr lang noch nicht über die artgemäßen Bewegungsweisen und Kommunikationsmittel – also die Sprache – verfügt.“

„Aber dies bedeutet nun“, so Gehlen (1976, 445) weiter, „daß Prozesse der Reifung und des Wachstums, welche als solche durchaus auch im Mutterkörper gefördert werden würden, jetzt dem Einfluß unzähliger Reizquellen der Außenwelt ausgesetzt sind. Diese Reifungsprozesse, wie die Erwerbung der aufrechten Haltung, der Hantierung, der ungefähren Körperbeherrschung und der Sprachanfänge, vollziehen sich in der Verarbeitung der zahlreichen Reize, welche auf das Kind schon durch die pflegende Umgebung einwirken, in einem Zustand, in dem es noch wesentliche embryonale Eigenschaften, z. B. in Hinsicht der Wachstumsgeschwindigkeiten, hat. Dieser extra-uterine, zwar außerhalb des Mutterleibes, aber noch im Stadium der Ausreifung vor sich gehende frühe Kontakt mit dem offenen Reichtum der einströmenden Reizfülle ist das früheste Stadium eines der wichtigsten Wesenszüge des Menschen – seiner *Weltoffenheit*.“

Darüber hinaus ist der Mensch (Helle 1994, 12) „nicht nur bei seiner Geburt, sondern sogar lebenslänglich in einem biologischen Zustand, den das Tier nur als Embryo durchlebt, ehe

<sup>202</sup> Internet-Seite „Philosophische Anthropologie“, 8 (Wikipedia). Stand: 16.03.2007.

<sup>203</sup> Vgl. Gehlen 2004.

sich die spezialisierten Organe herausbilden [...]. Jede Tierart ist typisch für ihre spezielle Umwelt ausgestattet, in der sie mit ihrer biologischen Ausrüstung überleben kann.“

Dagegen ist der Mensch (Helle 12 f.) „der lebenslängliche Embryo, der mit seiner biologischen Ausrüstung allein in keiner Umwelt leben könnte. [...] [Er] kann [...] sich nicht der Umwelt, sondern er muß die Umwelt sich anpassen, muß sich die Erde untertan machen. [...] Was ihm an spezialisierten Organen fehlt, muß er ersetzen durch Erfindungen, das Fell durch Kleidung, die Krallen durch Handwerkszeuge, die Hufe durch Schuhe usw. Darauf beruht seine 'Plastizität' als Anpassungsfähigkeit gegenüber der physischen Umwelt.“

Gehlen findet es bemerkenswert, „dass der Mensch [...] in der Lage ist, sich seine Umwelt so ‚umzuformen‘, dass sie seinen Gegebenheiten entspricht. Dazu befähigt ihn seine unspezifische Ausstattung: der aufrechte Gang, seine Hand mit dem opponierbaren Daumen, seine Lernfähigkeit und Intelligenz. Der Mensch ist nicht nur auf seine Umwelt bezogen, sondern auch gezwungen, auf diese handelnd einzuwirken. [...] Die Handlung ist nach Gehlen die zentrale menschliche Eigenschaft. [...] Er beschreibt seinen Handlungsbegriff in folgenden Worten: *„Das Handeln selber ist – würde ich sagen – eine komplexe Kreisbewegung, die über die Außenweltsachen geschaltet ist, und je nach der Rückmeldung ändert sich das Verhalten.“*<sup>204</sup>

Von Thomas von Aquin ist der Ausspruch überliefert (zit. nach Schack 1960, 113): „Dem Tiere verlieh die Natur Kleidung, Nahrung, Waffen zur Verteidigung, den Instinkt. Dem Menschen aber gab sie die Hand zur Arbeit, die Vernunft zur Überlegung, die Gesellschaft, damit einer dem anderen helfe.“

Pannenberg (1983, 37) bemerkt: „Damit wird die Kompensation seiner artspezifischen Mängel für Gehlen zur Grundaufgabe des Menschen. Dieser Kompensation dienen in Gehlens Sicht vor allem Sprache und Kultur. Sie sind Ergebnis des menschlichen Handelns. Erst damit ist der für Gehlens Anthropologie entscheidende Begriff gefallen. Der Mensch gilt ihm als das ‚handelnde Wesen‘. Durch sein Handeln, nämlich durch Ausbildung von Sprache, Kultur, Technik verwandelt der Mensch die Nachteile seiner biologischen Ausgangslage in Vorteile. Durch sein Handeln entlastet sich der Mensch von der unübersichtlichen Vielfalt der auf ihn eindringenden Reize, indem er sich in der Sprache ein symbolisches Universum schafft, das jene Fülle der Eindrücke übersichtlich macht. Die Sprache ist dabei für Gehlen das grundlegende Beispiel der kulturschöpferischen Tätigkeit des Menschen überhaupt. Der Begriff des Handelns umgreift bei Gehlen alle Erkenntnisvorgänge und Kulturleistungen. Das Handeln ist an die Stelle von Schelers Geistbegriff getreten.“

Schulz (1974, 444) führt in diesem Zusammenhang aus: „Gerade weil der Mensch unangepaßt ist, vermag er sich seine Welt aufzubauen. Diese Möglichkeit der selbständigen Eigentätigkeit ist mit der Nichtangepaßtheit identisch. Die Mängel sind zugleich Vorteile, die Belastung gibt die Chance einer Entlastung! Diese Dialektik zeigt sich zum Beispiel am Phänomen der Reizüberflutung, des unzweckmäßigen Einströmens von Eindrücken auf den Menschen. Dem Menschen steht, so sagt Gehlen, ein Überraschungsfeld unvorhersehbarer Strukturen entgegen, das er erst durcharbeiten muß. [...] Das *Entlastungsgesetz* ist das eigentliche anthropologische Grundgesetz. Es konkretisiert den allgemeinen Begriff Handlung und zwar in der Weise, daß es in direktem oder indirektem Vergleich zum Tier die möglichen Formen menschlicher Selbstvermittlung aufweist.“

<sup>204</sup> Internet-Seite „Arnold Gehlen“, 2 f. (Wikipedia). Stand: 14.03.2007.

Mit Nachdruck weist Gehlen auf die Bedeutung der Sprache hin. „[Sie] führt und schließt“ dem Autor zufolge (Gehlen 2004, 50) „die gesamte Aufbauordnung des menschlichen Sinnes- und Bewegungslebens in deren unvergleichbarer Sonderstruktur zusammen. In ihr vollendet sich die Richtung auf Entlastung vom Druck des Hier und Jetzt, von der Reaktion auf das zufällig Vorhandene. In ihr gipfeln die Erfahrungsprozesse der Kommunikation, wird die Weltoffenheit zureichend und produktiv bewältigt und eine Unendlichkeit von Handlungsentwürfen und Plänen möglich. In ihr schließt sich alle Verständigung zwischen Menschen in der Gleichrichtung auf gemeinsame Tätigkeit, gemeinsame Welt und gemeinsame Zukunft.“

Mit Blick auf die in dem obigen Zitat thematisierte Weltoffenheit fragt Gehlen (2004, 79): „[W]ie bringt es denn der Mensch angesichts seiner Weltoffenheit und der Instinktreduktion, bei aller potentiell in ihm enthaltenen unwahrscheinlichen Plastizität und Unstabilität eigentlich zu einem voraussehbaren, regelmäßigen, bei gegebenen Bedingungen denn doch mit einiger Sicherheit provozierbaren Verhalten, also zu einem solchen, das man quasi-instinktiv oder quasiautomatisch nennen könnte, das bei ihm *an Stelle* des echt instinktiven steht und das offenbar den stabilen sozialen Zusammenhang erst definiert? So fragen, heißt das Problem der *Institutionen* stellen.“

Der Mensch muss wissen, so Helle (1994, 13), „was gut und was böse ist, um handeln zu können. Er trägt nach diesem Menschenbild der philosophischen Anthropologie die Kriterien für Gut und Böse nicht von Geburt an in seinem Inneren [...], sondern er ist darauf angewiesen, daß ihm die Kriterien [...] im Wege der Sozialisation von außen [...] mitgegeben werden. Demnach müssen alle Eltern und Erzieher einer jeden neuen Generation immer wieder die Weitergabe des Bewußtseins für Gut und Böse als Wertvermittlung vollziehen. Als Resultat [...] kann [...] dann im Einzelnen ein Gewissen gebildet werden, das ihn fortan von seiner sozialen Umwelt einigermaßen unabhängig macht.“

In diesem Kontext bemerkt Küng (2012, 275 f.): „Kein Mensch fängt [...] bei null an. [...] Er steht in einer Gemeinschaft, in einer Tradition. Schon vor ihm versuchten Menschen, in ihren vielfältigen Verhältnissen menschenwürdig zu leben. Normatives menschliches Verhalten wird wesentlich durch Menschen vermittelt[...]. Was hier auf vielfältigste Weise expliziert und illustriert werden könnte, soll nur mit einem Satz festgehalten werden: *Das Wissen um das Gute, seine Normen, Modelle, Zeichen, wird dem Einzelnen sozial vermittelt.*“

„Nur relativ wenige Menschen“, so Küng (2012, 275), [...] sind fähig, die unübersehbaren modernen Informations- und Kommunikationsmöglichkeiten so zu nützen, dass sie zu einem völlig eigenständigen kritischen Verhalten in der Gesellschaft kommen. Und selbst der kritischste und eigenständigste Mensch richtet sich nicht einfach nach Normen, die er allein rational gefunden und begründet hat.“

„Das frei in der Natur lebende Tier verhält sich [...], wie es seiner Art gemäß nützlich ist. Sein Verhalten ist instinktgesteuert. Diese Instinktsteuerung gibt dem Tun des in freier Wildbahn lebenden und noch nicht durch Domestikation degenerierten Tieres ein hohes Maß an Sicherheit, läßt dem Tier aber andererseits auch keinen Spielraum für Entscheidungsfreiheit. [...] Dem Menschen dagegen fehlen handlungssteuernde Instinktmechanismen fast gänzlich. Dadurch ist seine Existenz einerseits befreit, andererseits außerordentlich gefährdet. So ist er existentiell angewiesen auf die Vermittlung von Moralität durch sie tragende Institutionen.“ (Helle 1994, 13 f.)

„Denn“, so Helle (1994, 14) weiter, „weil der Mensch in Ermangelung einer ausreichenden Instinktsteuerung biologisch in die Lage versetzt ist, aus einer Vielzahl von Verhaltensalternativen auswählen zu können und zu müssen, würde er handlungsunfähig, wenn ihm nicht eine Moral von außen nahegelegt würde, aufgrund derer er Entscheidungen treffen kann.“

In seiner Schrift „Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie“ thematisiert Wolfhart Pannenberg die Zukunftsorientierung des Menschen und bemerkt (Pannenberg 1995, 31): „Auf die Zukunft konzentriert sich alles menschliche Interesse. [...] Solches Interesse an der Zukunft wurzelt darin, daß es Sache der Menschen selbst ist, ihr Dasein einzurichten, sich eine Welt zu schaffen, die ihnen wenigstens vorläufig befriedigende Lebensmöglichkeiten gewährt. Das Streben, sich die Zukunft zu sichern, treibt den Menschen dazu, eine Kulturwelt zu bauen und sich zu diesem Zweck möglichst umfassend in der Welt zu orientieren.“

„Die menschliche Gattung sichert ihr Überleben, indem sie Kultur und Institutionen schafft. So erreicht der Mensch eine ‚Entlastung‘ von seinen biologischen Mängeln. Durch Kultur (wie Sprache, Technik und Kunst) ist der Mensch in der Lage, seine Mängel zu kompensieren. Mittels dauerhafter gesellschaftlicher Institutionen, wie Moral- und Rechtsnormen, erreicht er eine Stabilisierung und Kontrolle der Lebensführung. Kultur und Institutionen haben die Funktion von ‚Führungssystemen‘ individueller und gesellschaftlicher Strukturen.“<sup>205</sup>

Hierzu Schulz (1974, 451): „Der Mensch braucht immer *Außenhalte*, und diese Außenhalte findet er eben in den Institutionen. Institutionen sind den einzelnen umgreifende Ordnungen, durch die das ganze Antriebsleben so gezügelt und gelenkt wird, daß es für bestimmte Zwecke einsetzbar ist. Diese Zügelung und Lenkung einerseits und die Ausrichtung auf bestimmte Zwecke andererseits ist Angelegenheit der obersten *Führungssysteme*, zu denen Sitte, Moral und Religion gehören.“

„Daß Gehlen seine anthropologischen Analysen mit der Erörterung dieser Systeme abschließt“, resümiert Schulz (1974, 451), „ist durchaus konsequent, denn wenn anders der Mensch kein natürlich geordnetes Triebleben besitzt, dann sind für ihn institutionalisierte Leitlinien, von denen her sein Verhalten bestimmt wird, eine Notwendigkeit. Gehlen sucht die Moral ihrer inneren Möglichkeit nach nicht vom Selbstverständnis des einzelnen als einer autonomen Persönlichkeit zu begründen, sondern von der *Gemeinschaft*.“

„Den von PLESSNER und GEHLEN herausgearbeiteten Grundmerkmalen des Menschen kommt“ nach Lattmann (1998, 71) „für das Verständnis seines Verhaltens [...] eine wesentliche Bedeutung zu:

1. Die der *Instinktreduktion* entspringenden Abkoppelung des Verhaltens des Menschen von seinen Antrieben lässt für sein Handeln einen *Freiraum* entstehen, der den Grund für seine Verantwortung für dessen Folgen abgibt. Ferner sind seine Instinktverluste Ursache und zugleich Folge der Ersetzung angeborener Verhaltensformen durch solche, die von seiner Intelligenz geleitet werden.
2. Seine *exzentrische Positionalität* ermöglicht ihm seine Rückgezogenheit auf sich selber und die Beherrschung seiner Antriebe.“

<sup>205</sup> Internet-Seite „Philosophische Anthropologie“, 8 (Wikipedia). Stand: 16.03.2007.

#### 4.3.3.4 Abschließende Bemerkungen zur Anthropologie Schelers, Plessners und Gehlens

...nachdem all dies festgestellt ist, stehen wir immer noch am Anfang, das Mysterium zu begreifen, was wir sind. Dieses fundamentale philosophische Problem liegt heute noch weit jenseits unseres Verstehens.

John C. Eccles<sup>206</sup>

Die diesbezüglichen Überlegungen orientieren sich u.a. an den Ausführungen Walter Schulz' (vgl. Schulz 1974, 457 – 467), der daran erinnert, dass die Untersuchungen der genannten Philosophen sich auf den Vergleich des Menschen mit dem Tier stützen. Es ist nun offensichtlich, dass die Charakteristika des Tieres nur durch äußere Beobachtung erschlossen werden können, eine solche Beobachtung aber beim Menschen nicht ausreicht, weil wesentliche Bestimmungen des Menschseins so nicht berücksichtigt werden.

Die anthropologische Argumentation erfährt dadurch einen Bruch. So schaltet Scheler von der empirischen Forschung auf das Wesenswissen und das Heilswissen um, was dem Ansatz einer auf dem Tiervergleich basierenden Anthropologie widerspricht, da diese wesentlich nur empirisch sein kann und darf. „Scheler arbeitete“, so Helmuth Plessner (1973, 335), „mit dem eingängigen Antagonismus von Trieb und Geist und fundierte das Ganze in einer Metaphysik der Person, die [...] nach der göttlichen Person hin offen war.“ Die Überschreitung der Empirie tritt ebenfalls in den Werken Plessners und Gehlens zutage. „Heidegger [...] wehrte sich denn auch, in dieser Hinsicht unterstützt von Jaspers, gegen die Unterordnung der Frage nach dem Menschen unter eine biologische Anthropologie, eine empirische Disziplin.“ (Plessner 1973, 335)

„Wenn der Mensch als sich zu sich verhaltendes und seine Welt selbständig aufbauendes Wesen angesetzt wird, dann ist eine solche Aussage nicht mehr im strengen Sinne empirisch beweisbar, denn ein Selbstverhältnis ist keine konstaterbare Tatsache. Alle drei Denker überschreiten also die Ebene der biologischen Untersuchung. Die sie leitende Absicht ist es ja, die *Andersartigkeit* des Menschen zu beweisen, und die Mittel, durch die dieser Beweis geführt werden soll, sind letzten Endes eben nicht der Biologie, sondern der philosophischen Tradition entlehnt.“ (Schulz 1974, 458)

In seiner Abhandlung über den Aussagewert einer philosophischen Anthropologie, aus der oben bereits zitiert wurde, bezieht sich Helmuth Plessner auf Heidegger und bemerkt (Plessner 1973, 336): „Die Frage ‚Was ist der Mensch?‘ kann in ihrer ganzen Schwere, so meint Heidegger, heute unter der Last einer jahrhundertelangen Tradition der Philosophie, die von dieser Frage lebt und von jeher zu ihr getrieben wurde, nicht wieder aufgeworfen werden, wenn nicht zuvor die Frage nach dem Wörtchen ‚ist‘ geklärt wird. [...] Da der Mensch in der Frage nach seinem ‚Was‘ und ‚Ist‘ offenbar nach sich selber fragt, gilt es, die Reflexivität, diese Rückbezogenheit in einer möglichen Antwort wachzuhalten. Er darf nicht der Suggestion erliegen, daß es sich bei dieser Frage um eine fremde Sache handeln könnte. Er

<sup>206</sup> Australischer Gehirnforscher und Nobelpreisträger, zit. nach Wuchterl 1989, 56.

selber fragt nach sich und nicht nach etwas, auf das ein der naturwissenschaftlichen Bildung entlehnter Begriff passen soll.“

In seinem 1927 erschienenen Hauptwerk „Sein und Zeit“<sup>207</sup> entfaltet Heidegger seine Gedanken zum Sein und zum Menschen (Killinger 1975, Spalte 816 f.): „Der Zugang zum Sein ist der Mensch; nur er kann nach seinem Sein und dem Sinn seines Seins fragen. Er ist nicht nur Seiendes unter vielen Seienden (wie das Sandkorn oder der Regenwurm), er kann sich auch als Seiendes verstehen. Er allein ist Dasein, das sich selber begreift und sogar die Grenzen seines Seins zu überschreiten vermag (transzendiert). Der Mensch ist der Angelpunkt jeder Philosophie. Die Welt des Menschen bedarf aber anderer Kategorien als die Welt der Sachen.“

„Der Mensch findet sich [...] nicht nur in der Welt, er findet sich auch zugleich mit anderen Menschen im Dasein vor. Die anderen sind mit uns da, unser Sein ist also ein ‚Mit-Sein‘. Die anderen [...] haben Eigenwert. Unser Verhältnis zu ihnen ist charakterisiert durch die ‚Fürsorge‘ (die Heidegger allerdings nicht im karitativen Sinn versteht, sondern ganz allgemein als menschliches Verhältnis, als Beziehung der Menschen untereinander). Das ‚Besorgen‘ der Welt und das ‚Fürsorgen‘ gegenüber dem Mit-Sein sind zwei Arten der Sorge.“ (Killinger 1975, Spalte 817)

Unter systematisch-sachlichem Gesichtspunkt ist nach Schulz (1974, 458) „folgendes zu sagen: die Zweideutigkeit des anthropologischen Vorgehens kann nicht durch die Anthropologie, wie sie sich von Scheler an konstituiert hat, behoben werden. Wenn man zeigen will, daß der Mensch dem Tier *grundsätzlich* überlegen ist, dann muß man davon ausgehen, daß ein solcher Beweis nur auf dem Wege einer entschiedenen *Selbstreflexion* des Menschen möglich ist, einer Selbstreflexion, durch die der Mensch sich seiner selbst als eines ichhaften Wesens versichert, das sich und das Tier zu untersuchen vermag.“

Die Selbsterkenntnis des Menschen kann nach Schulz (1974, 460) „sehr verschiedene Ausformungen und sehr verschiedene Grade annehmen [...]. Das eine Extrem ist die behavioristische Objektivierung, das andere die verinnerlichte Selbstreflexion. Beide Betrachtungsweisen sind dem Menschen möglich, und daher ist es notwendig, sie und die zwischen ihnen liegenden Variationen zu thematisieren. Es geht also darum [...], die anthropologische Erfahrung als das Ineinander, Miteinander und Gegeneinander verschiedener Methoden anzusetzen. Äußere Beobachtung, abstrakte Modellkonstruktion, individuelle und geschichtliche Selbsterkenntnis sind allesamt berechnete Verfahrensweisen der Anthropologie.“

So werden auch in dieser Arbeit Modellkonstruktionen als implizite Persönlichkeitstheorien im Zusammenhang mit anthropologischen Fragestellungen regelmäßig zu Rate gezogen. Man denke nur an die Typologien von Menschen in Form der verschiedenen „homines“ (homo oeconomicus, homo figurationis, homo reciprocus usw.) oder an den „social man“, den „self-actualizing man“ bzw. an die Menschenbilder gemäß den Untersuchungen von McGregor, um nur einige Beispiele zu nennen.

Lässt man die wesentlichen Aussagen der modernen Anthropologie Revue passieren, dann stellt man fest (Schulz 1974, 461), „daß für die Fragestellungen die traditionelle Anthropologie weithin den Rahmen abgibt. Das besagt vor allem: es geht auch in der modernen Anthropologie um das Problem des Dualismus von Geist und Körper und von Vernunft und Trieb. Aber nicht nur in der Problemstellung, sondern auch in den Ergebnissen

---

<sup>207</sup> Vgl. Heidegger 2006.

bleibt die moderne Anthropologie dem traditionellen Denken verbunden, insofern sie die Überlegenheit des ‚Menschen selbst‘ über seinen Körper und vor allem seine Triebe herauszustellen sucht. Der Mensch ist Geist (Scheler), ein exzentrisches Wesen (Plessner), ein handelndes Wesen (Gehlen) und deswegen vermag er gegen seine Triebe zu protestieren und sie zu beherrschen.“

Schulz spricht im Zusammenhang mit der Wende durch die moderne Anthropologie (Schulz 1974, 461) von „einer *Vergleichgültigung* der dualistischen Schematik der Tradition [...]. Das besagt einerseits, daß die moderne Anthropologie das Problem des Verhältnisses von Körper und Geist nicht mehr als Grundproblem der Anthropologie ansetzt. Man wendet sich vielmehr der Analyse von Verhaltensformen, die den ‚ganzen Menschen‘ betreffen, zu. Aber auf der anderen Seite wird auch in der modernen Anthropologie als Tatsache anerkannt, daß der Mensch Körper und Geist ‚hat‘, daß beide voneinander unterschieden sind und sich doch gegenseitig beeinflussen können.“

An dieser Stelle wird auf die psychosomatische Medizin und die durch sie herausgestellte Einwirkung des Seelischen auf den körperlichen Organismus verwiesen. Es wird betont, dass der zunehmende Gebrauch von Psychopharmaka ja auf der uralten Lebenserfahrung beruhe, dass der Mensch durch physische Mittel seelisch und geistig beeinflusst werden könne, etwas, was auch dann nicht geleugnet werden kann, wenn man nicht mehr von philosophischen Grundproblemen spricht, sondern in diesem Zusammenhang nach praktischen Lösungen sucht.

Odo Marquard spricht mit Blick auf die philosophische Anthropologie vom „homo compensator“ (Marquard 1990, 317): „Die moderne Konjunktur der philosophischen Anthropologie vollzieht sich im Zeichen des Kompensationsbegriffs: als Karriere der Philosophie des homo compensator; denn sie bestimmt den Menschen weithin als kompensierendes Lebewesen.“

So schreibt Plessner im Vorwort zur 2. Auflage seines Werkes „Die Stufen des Organischen und der Mensch“ (Plessner 1975, XIV f.): „Mit bemerkenswertem Geschick hat Arnold Gehlen (zuerst 1940) ein biologisches Verhaltensmodell des Menschen entworfen, für welches er unter Strapazierung des Herderschen Begriffs vom Mängelwesen zahlreiche Anreger wie den Anatomen Bolk, die Biologen Portmann und K. Lorenz, S. Freud und vor allem Scheler nennt [...].“ Aber auch in Plessners eigenem Ansatz (vgl. Marquard 1990, 317 f.) spielen Begriffe wie „Ergänzung“ und „Kompensation“ in Bezug auf den Menschen eine wichtige Rolle. Nach Marquard (1990, 318) bestimmt die moderne Anthropologie „den Menschen fundamental als Defektflüchter, der nur durch Kompensationen zu existieren vermag.“

Was den Umfang des Wissens vom Menschen im Zusammenhang mit der philosophischen Anthropologie anbelangt, so formuliert Köhler (1980, 184): Das „Bemühen einer umfassenden Zusammenschau allen Wissens des Menschen um sich selbst kann sinnvoll nur als ein jeweils unabgeschlossenes gedacht werden. Für ‚das *richtige* Menschenbild‘ kann es nicht eintreten.“ „Von einem ‚törichtem Anspruch‘ schließlich, ‚den *ganzen Menschen* vorzustellen oder das endgültige Urteil fällen zu wollen‘, spricht *J. Moltmann*<sup>208</sup>.“ (Köhler 1980, 185)

<sup>208</sup>Moltmann, J., *Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart*, Gütersloh, 1979, 8, zit. nach Köhler 1980, 185.

Köhler (1980, 184) ist der Auffassung, „daß eine Philosophische Anthropologie den Anspruch, umfassend und verbindlich sagen zu können, was der Mensch (im Sinne des ‚richtigen‘ Menschenbildes) eigentlich sei, zu Unrecht in ihrem Wappen führen würde und den Erwartungen nach einer solchen Orientierung nicht entsprechen kann.“ Nach Köhler (1980, 184 f.) „scheint sich gerade in den jüngsten Arbeiten zur Philosophischen Anthropologie unter den Autoren eine Übereinstimmung anzuzeigen, die durchaus in die gleiche Richtung weist [...]“, dass nämlich mehr oder weniger die Unabgeschlossenheit und Unabschließbarkeit des Fragens nach dem Menschen angedeutet wird.

In dem von Hans-Georg Gadamer und Paul Vogler herausgegebenen siebenbändigen Werk „Neue Anthropologie“ konstatiert Gadamer in seinem Schlussbericht (1975, 383 f.): „Auch die Beiträge, die den Versuch, ihre anthropologische Aussage zu formulieren, unternehmen, stellen mehr eine Frage, als daß sie eine gültige Antwort zu sein beanspruchen könnten. Denn hinter allen Ergebnissen forschender Wissenschaft, die den Menschen zum Gegenstand hat, steht ein unaufgelöstes Problem. Das Wissen vom Menschen, das auf solche Weise erarbeitet wird, läßt sich nicht ‚auswerten‘, ohne eben dann mit einer ganz anderen Instanz konfrontiert zu werden, die nicht die der Wissenschaft ist, und das ist die menschliche Praxis und das sie leitende Selbstverständnis.“

Und im Vorwort des von ihnen herausgegebenen Buches „Philosophische Anthropologie heute“ betonen Rocek und Schatz (1972, 7): „Philosophische Anthropologie ist Selbstbestimmung des Menschen, ist Ortung des eigentlich Nichtortbaren [...]. Denn der Vorgang der Selbstdeutung wirkt hierbei auf das Objekt der Erkenntnis wieder zurück und fügt diesem das Wissen um den eingenommenen Standort jeweils noch hinzu. In diesem Sinne gibt sich der Mensch selbst die Dynamik des Erkennens, indem der nicht ausgeschöpfte Rest seiner Deutungen neue Zielvorstellungen aufwirft und solcherart die Spannung zwischen Selbstinterpretation und Selbstgestaltung elastisch erhält.“

„Aus diesem Grunde“, so die Herausgeber (Rocek und Schatz 1972, 7), „verzichtet die gegenwärtige anthropologische Forschung auch darauf, einem ‚gültigen‘ Menschenbilde nachzuspüren oder präfabrizierte Modelle der Deutung anzubieten. Nach Gehlen muß ‚eine jede Lehre vom Menschen auf dem Hintergrund ihrer Zeit gesehen‘ werden. Sie muß aber auch auf die Koordinatenpunkte ihres geschichtlich-gesellschaftlichen Ursprungs zurückgeführt werden; und selbst in dieser Rückführung ist wieder ein Teil anthropologischer Forschung enthalten. Allerdings nur dann, wenn die einander konkurrierenden Methoden in permanent vollzogener wechselseitiger Bestimmung einer Synthese zugeführt werden, wenn also die Begriffe und Vorstellungen der Anthropologie soweit abgeklärt sind, daß sie ein möglichst breites Feld des Psychischen, Physischen und Sozialen bestreichen.“

Köhler (1980, 185) verweist einerseits auf „prinzipielle erkenntnistheoretische Schwierigkeiten, die letztbegründeten philosophischen Aussagen über den Menschen ‚als solchen und als ganzen‘ entgegenstehen“, geht aber einen Schritt weiter und unterstreicht den positiven Aspekt dieser Tatsache (Köhler 1980, 185): „Gottlob scheint sich das, was der Mensch eigentlich ist, immer wieder einer letzten anthropologischen Fixierung zu entziehen, der Mensch [in den Worten Moltmanns<sup>209</sup>, EK] ‚sich selbst immer wieder aus der Hand zu gleiten‘.“

„Denn“, so Köhler (1980, 185) weiter, „die Frage will einem nicht mehr aus dem Sinn, wie es denn bei allseitiger Betrachtung letztlich überhaupt wünschenswert sein könnte, daß

<sup>209</sup> Moltmann, J., *Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart*, Gütersloh, 1979, 12, zit. nach Köhler 1980, 185.

Philosophische Anthropologie ‚den Menschen als ganzen zur Aussage brächte‘, wie es dienlich wäre dem Menschen, ‚den Menschen als solchen und als ganzen‘ zu wissen.“

„Ein solches menschliches Wissen schiene“ Köhler (1980, 185) „das unmenschlichste zugleich: der Mensch auf eine letzte Formel gebracht, durchsichtig wie ein Glas und schutzlos der totalsten Plan- und Manipulierbarkeit, die es zu denken gäbe, ausgesetzt: der Mensch dem Menschen ganz in die Hand geliefert<sup>210</sup>.“

„Ist es nun eben dies, was Philosophische Anthropologie heute an Orientierung zu bieten hat, daß sie, bescheiden geworden beim Durchgehen ihrer in all dem philosophischen Bemühen um den Menschen tatsächlich eingelösten Wechsel, bekennt und zu bedenken gibt, daß auch für sie der Mensch ein ‚frag-würdiges‘ Wesen bleibt und damit die Frage nach ihm unabgeschlossen wie auch unabschließbar?“ So fragt Köhler (1980, 186), und er gibt die Antwort (Köhler 1980, 186): „Ich meine, daß dies so ist, daß die Frage nach der Art der Orientierung durch Philosophische Anthropologie in der Tat darin ihre Antwort finden darf.“

Der Autor spricht in diesem Zusammenhang von einer besonderen Art von „Frage-Würdigkeit“, nämlich jener (Köhler 1980, 186 f.), „die den Menschen des immer neuen Nachfragens für würdig und bedürftig uns zu denken gibt. Und hierin liegt Kraft. Insofern Philosophische Anthropologie diese ‚Frage-Würdigkeit‘ des Menschen erfährt und sich auf sie einläßt, entbindet sie Kraft: Leuchtkraft echter anthropologischer Orientierung. [...] Die große Antwort *des richtigen Menschenbildes* als ideologiefreien, allseits verbindlichen Kanon des Handelns zu erzeugen, ist Philosophischer Anthropologie *wohl* verwehrt. Aber Geburtshilfe zu leisten, könnte ihr gelingen für die *kleinen* Antworten, die sich aus der Erfahrung der ‚Frage-Würdigkeit‘ des Menschen entbinden und das ‚inquietum cor‘ in dieser Welt gleichwohl nicht zur Ruhe kommen lassen.“

Die letzten Bemerkungen scheinen geeignet, an dieser Stelle zu Fragen der „theologischen Anthropologie“ überzuleiten.

---

<sup>210</sup> Vgl. Splett 1977, 85.

#### 4.4 Der Mensch aus theologischer Perspektive

An den Anfang der diesbezüglichen Erörterungen sollen einige generelle Bemerkungen zur theologischen Anthropologie<sup>211</sup> gestellt werden.

##### 4.4.1 Allgemeine Überlegungen zur theologischen Anthropologie

was ist der Mensch, daß du seiner  
gedenkst, und des Menschen Kind, daß du  
dich seiner annimmst?

Ps 8,5



Abb. 100

„Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst ...“

Quelle: Internet-Seite „Anthropologie“, 1.

In der Übersetzung der King James Bible erscheint der erste Teil des obigen Psalmverses [vgl. Abb. 100, EK] als Inschrift über dem Eingang zur Philosophischen Fakultät der Universität Harvard: „What is man, that you are mindful of him?“ (Vgl. Sauter 2004, 56.)

„Wie es dazu kam, erzählt Rorty: When the Emerson Building, was built [...] the Harvard Philosophy Department was asked

what the inscription on the facade should be. William James persuaded the department that the inscription should be Protagoras's motto: ‚Man is the measure of all things.‘ Then James and his colleagues went off to spend the summer in Europe, pleased with their decision. But when they came back [...] they found that the inscription read ‚What is man that you are mindful of him?‘ This was because President Eliot of Harvard was neither a secularist nor a romantic. Eliot did not want the philosophers to go public with their Protagoreanism.“ (Sauter 2004, 56, FN 12)

Die obige Frage begegnet uns so oder in ähnlicher Form wiederholt im Alten Testament. An anderer Stelle in den Psalmen heißt es (Ps 144,3): „HERR, was ist der Mensch, daß du dich seiner annimmst, und des Menschen Kind, daß du ihn so beachtest?“

Interessant ist der jeweils folgende Vers, der im 8. Psalm so lautet (Ps 8,6): „Du hast ihn wenig niedriger gemacht als Gott, mit Ehre und Herrlichkeit hast du ihn gekrönt.“ Dagegen fährt Psalm 144 fort (Ps 144,4): „Ist doch der Mensch gleich wie nichts; seine Zeit fährt dahin

<sup>211</sup> „Das Menschenbild impliziert nicht nur ein Welt-, sondern zugleich auch ein Gottesbild. In der Bibel sind Welt und Mensch selbstverständlich von Gott abhängig und auf Gott bezogen. Es gibt, von der Bibel her gesehen, keine theologiefreie Anthropologie. Die Anthropologie involviert die Theologie, wie umgekehrt, da von Gott stets im Blick auf den Menschen und aus der Perspektive des Menschen gesprochen wird, die Theologie die Anthropologie voraussetzt.“ (Füglister 1979, 129 f.)

wie ein Schatten.“ (Pindar ein halbes Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung [zit. nach Haeffner 2005, 11]: „Eintagswesen!... Eines Schattens Traum Der Mensch.“)

Die Stuttgarter Erklärungsbibel erläutert im Anschluss an Ps 144,4: „Wie in 8,5 erfüllt es den Beter mit Staunen, daß Gott sich um den schwachen und vergänglichen Menschen kümmert. [...]“ Ähnlich äußert sich auch Janowski, wenn er schreibt (Janowski 2006, 12): „Selbst dort, wo – wie in Ps 8 – das Wesen des Menschen objektivierend in den Blick genommen wird, geschieht solch betrachtende Reflexion eher in staunender Betroffenheit als in neutraler Beschreibung. Das Reden in der dritten Person – ‚Was ist *der Mensch*?‘ – wird sogleich in die Anrede an Gott umgegossen: ... daß *du* seiner gedenkst und dich seiner annimmst‘.“

Diesen Aspekt greift auch Eberhard Jüngel auf. In einem anlässlich des Bioethik-Kongresses am 28. Januar 2002 in Berlin gehaltenen Vortrag unter der Überschrift „Hoffen, Handeln – und Leiden. Zum christlichen Verständnis des Menschen aus theologischer Sicht“ verweist er auf den dialogischen Charakter der biblischen Fragestellung (Jüngel 2002, 3): „Sie ist die Frage eines Gesprächs, und zwar gerade nicht die eines Selbstgesprächs. Es wird vielmehr ein Du gefragt, zu dem der Fragende bereits ein konkretes Verhältnis hat.“

Jüngel konfrontiert diese Gedanken mit den kantischen Aussagen zur Anthropologie (Jüngel 2002, 3): „Die *Frage* ist hier also nicht ein *Erstes*. Sie ist *Rück-Frage* und setzt als solche bereits viel voraus. Vergleicht man diese Fragestellung zum Beispiel mit der für den neuzeitlichen Menschen kennzeichnenden Fragestellung Immanuel Kants, so fällt auf, daß die berühmten vier Fragen *Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch?* im Modell eines Selbstgesprächs mit dem Ziel einer Selbstverständigung formuliert worden sind: Ich verständige mich mit mir über mich. Das transzendentalphilosophisch begriffene Ich verständigt sich mit sich selbst über sich selbst. Wollte man die biblische Fragestellung in die des Kantischen Selbstgesprächs übersetzen, dann müßte man fragen: *Wer*, wenn ich schreie, hört mich denn? *Wer* ist verlässlich? *Auf wen* kann ich hoffen? *Wem* kann ich glauben? Doch wer so fragt, ist schon nicht mehr nur bei sich selbst. Das so fragende Ich ist bereits über sich selbst hinaus auf den anderen hin orientiert, den es danach befragt, was das denn eigentlich ist: der Mensch ...“

Folgt man Schoberth (2006, 32), so steht Psalm 8 „auch im Hintergrund von Kants doppelter Bestimmung des Menschen [...]“. „Zwei Dinge“, so Kant (zit. nach Schoberth 2006, 28) [vgl. Abb. 101, EK], „erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir*. ... Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit als eines *tierischen Geschöpfs*, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Wert, als einer *Intelligenz*, unendlich, durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart ...“

„Die leitende Polarität von gestirntem Himmel und moralischem Gesetz übernimmt Kant“ im Anschluss an Schoberth (2006, 32) „aus dem Psalm, dessen Frage nach dem Menschen entsteht aus dem Staunen über ‚die Himmel, deiner Finger Werk, den Mond und die Sterne, die du bereitet hast‘ (Ps 8,4), und der ebenso die spezifische Würde des Menschen ausspricht: ‚Du hast ihn wenig niedriger gemacht als Gott, mit Ehre und Herrlichkeit hast du ihn gekrönt.‘ (Ps 8,6)“



Abb. 101  
 „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt ...“ (Kant),  
 Gedenkstein an der Königsberger Schlossmauer  
 Quelle: Geier 2005, 313 (Anhang).

„[Die] Doppelbestimmung des Menschen ist bei Kant“ Schoberth (2006, 28) zufolge „nicht zufällig als *Betrachtung*, geradezu als Meditation stilisiert und nicht als bündige Definition oder als Resultat begrifflicher Arbeit; sie geht dieser vielmehr voraus. In seiner Körperlichkeit erscheint der Mensch als Gegenstand in der Welt wie alle anderen und ist darum auch der naturwissenschaftlichen Erforschung ebenso zugänglich [...]. Gleichzeitig ist in dieser Bestimmung dem Menschen auch eine zweite, von der ersten unabhängigen Sphäre zugeschrieben, in der er das Besondere seines Seins erkennen kann [...]“<sup>212</sup>

„Damit verdichten sich in Kants Betrachtung nicht nur die Grundzüge des abendländischen Denkens über den Menschen; sie hält zugleich das Wesen des Menschen offen für die Erfahrung der Transzendenz. Es liegt nahe, daß die theologische Rede vom Menschen an diese anthropologische Bestimmung anschließen konnte.“ (Schoberth 2006, 28)

Bei Kant ist die anthropologische Frage (Schoberth 2006, 29) „die fundamentale Frage schlechthin. Sie wird von ihm freilich nicht ausdrücklich bearbeitet; vielmehr setzt er mit der europäischen Tradition die Bestimmung des Menschen als eines Vernunftwesens voraus.

Seine eindrückliche Bestimmung der menschlichen Würde hat ihre problematische Kehrseite in der Abwertung der Leiblichkeit, wie sie das neuzeitliche Denken über den Menschen bestimmt.“

Zum gegenwärtigen Wissen über den Menschen bemerkt Heidegger (zit. nach Diem 1964, 6): „Keine Zeit hat so viel und so Mannigfaches vom Menschen gewußt wie die heutige. Keine Zeit hat ihr Wissen vom Menschen in einer so eindringlichen und bestrickenden Weise zur Darstellung gebracht wie die heutige. Keine Zeit hat bisher vermocht, dieses Wissen so schnell und leicht anzubieten wie die heutige. Aber auch keine Zeit wußte weniger, was der Mensch sei, als die heutige. Keiner Zeit ist der Mensch so fragwürdig geworden wie der unsrigen.“

Dazu Diem in seiner Rede anlässlich der Rektoratsübernahme am 12. Mai 1964 (Diem 1964, 6): „Wenn das so ist, dann hat offenbar auch die *theologische* Anthropologie das nicht verhindern können, sondern geriet mit in die allgemeine Aporie hinein. Dabei ist es keineswegs so, daß die Theologie, die es ihrem Auftrag gemäß mit Gott zu tun hat, sich nicht um den Menschen kümmerte. Im Gegenteil, es gilt in der gegenwärtigen Theologie weithin als Axiom, daß man von Gott nicht reden könne, ohne zugleich, wenn nicht gar zuerst, vom Menschen zu reden. Es ist auch nicht so, daß man die Theologie in dieser Sache nicht

<sup>212</sup> Zur Terminologie Kants (Mensch als Ding in der Erscheinung und Ding an sich) vgl. Hans Wagner 2008, 76.

mitreden liebe und nach ihrer Antwort nichts fragen würde.“ Folgt man Gruber (2002, 26), so „hat fast die gesamte Theologie im 20. Jahrhundert ihre Architektur anthropologisch umgebaut.“

Hilberath (2009, 44) schreibt: „Dem beziehungswilligen und menschenzugewandten Gott entspricht das Bild des Menschen, der ohne Gott nicht recht verstanden werden kann. Insofern hat alle Anthropologie eine theologische Perspektive (Wolfhart Pannenberg), und ist alle Theologie Anthropologie (Karl Rahner).“

Mit Blick auf das Verhältnis von Menschsein und Christsein führt Hans Küng (2012, 273) Folgendes aus: „Allzu oft [...] ging das *Christsein auf Kosten des Menschseins*. Aber ist das echtes Christsein? Für viele gab es dann nur eine einzige Alternative: *Menschsein auf Kosten des Christseins*. Aber ist das echtes Menschsein?“ Küng (2012, 274) weiter: „Ist nicht der *Mangel an Menschsein* der Grund, weswegen das Christsein so oft nicht für voll genommen wird? Ist nicht der Mangel an echter, voller Menschlichkeit [...] der Grund, weswegen das Christsein als echte menschliche Möglichkeit missachtet oder zurückgewiesen wird? [...] Das Christsein müsste durch Menschsein abgedeckt sein. Nicht auf Kosten, sondern zugunsten des Menschlichen muss das Christliche zur Geltung gebracht werden.“

Küng (2012, 299) argumentiert: „Das Christliche ist also kein Überbau und kein Unterbau des Menschlichen, sondern es ist im besten Sinn des Wortes – bewahrend, verneinend und übersteigend – die ‚*Aufhebung*‘ des Menschlichen. Christsein bedeutet also eine ‚*Aufhebung*‘ der anderen Humanismen: Sie werden bejaht, sofern sie das Menschliche bejahen. Sie werden verneint, sofern sie das Christliche, den Christus selber, verneinen. Sie werden überstiegen, sofern das Christsein das Menschlich-Allzumenschliche sogar in aller Negativität voll einzubeziehen vermag.“

„Das christliche *Lebensmodell*“, so Küng (2012, 10), „ist schlicht dieser Jesus von Nazaret als der Messias, Christós, der Gesalbte und Gesandte Gottes. *Jesus Christus* ist das Fundament echter christlicher Spiritualität. Ein herausforderndes Lebensmodell für unsere Beziehung zum Mitmenschen wie auch zu Gott selbst, das für Millionen Menschen in aller Welt Orientierung und Maßstab wurde.“

„Im Rahmen einer durch die Bibel geprägten Tradition kann [...] vom Menschen nur so die Rede sein, daß eben das Handeln Gottes den Ausgangspunkt vorgibt. Eine Lehre vom Menschen, die etwas anderes wäre als [...] Theologie – Rede von Gottes Handeln –, würde aufhören, *theologische Rede* zu sein; gerade darum muß sie zugleich Rede vom Menschen sein. In der reformatorischen Theologie führte diese Einsicht zu der Definition von Theologie als *cognitio dei et hominis*.“ (Schoberth 2006, 93)

Sauter (2004, 53) definiert: „*Gegenstand*‘ theologischer Anthropologie ist die *Selbstwahrnehmung des Menschen, wie er sich in Gottes Handeln findet*.“ Und Rudolf Bultmann bemerkt (zit. nach Schoberth 2006, 94): „Gegenstand der Theologie ist ja Gott, und von Gott redet die Theologie, indem sie redet vom Menschen, wie er vor Gott gestellt ist, also vom Glauben aus.“

Bedeutsam im obigen Zitat ist der Passus „wie er vor Gott gestellt ist“. „Vor Gott aber“, so Schoberth (2006, 94), „ist der Mensch Sünder in einem radikalen Sinn [...]“. Gruber konstatiert in diesem Kontext (Gruber 2003, 123): „Eine Paradoxie tut sich auf: Der Mensch will nicht sein, der er ist, und kann nicht sein, der er sein will. Sie könnte sich lösen, wenn er den ‚Sprung‘ eines bedingungslosen Gottvertrauens, einer restlosen Hingabe an die

unendliche Liebe wagte. Versagt er sich dem, sucht er sein Ich um jeden Preis zu retten, gerät er ins schuldhaftige Selbsterwürfnis: Er vermag nur mehr um sich selber zu kreisen – ist also Sünder.“ Sünde ist aus der Sicht Grubers nicht nur die Übertretung eines göttlichen Gebotes (Gruber 2003, 123), „sondern die theologische Bezeichnung für einen unheilvollen Riss in der menschlichen Person, der tiefer reicht als ihr Wille, gut sein zu wollen.“

Nach Schoberth (vgl. 2006, 94 und die dort angegebene Literatur) besteht die Grundsünde des Menschen darin, sich als Mensch behaupten zu wollen und auf seine eigenen Kräfte und Werke zu bauen, statt sich der göttlichen Gnade anzuvertrauen. „Deshalb steht“, so Schoberth (2006, 94), „der ganze Mensch unter dem Gericht Gottes. Weil es aber das Gericht *Gottes* ist, vernichtet es den Sünder nicht, sondern bedeutet seine Erlösung. So erwächst aus dem Zerbrechen des menschlichen Selbstbehauptungswillens gegen Gott die Befreiung des Menschen zu sich selbst.“

„Die Unmöglichkeit einer Anthropologie, die den Menschen zu einem Gegenstand in der Welt macht, führt bei Bultmann allerdings dazu, daß die theologische Anthropologie letztlich in einem Punkt kondensiert, der als solcher unanschaulich ist und nur in je meiner Existenz vollzogen werden kann. Dieser Punkt ist eben das Zerbrechen der selbstmächtigen Existenz und Hingabe an Gottes Rechtfertigung [...].“ (Schoberth 2006, 95)

„Was es“, so Diem (1964, 6), „mit dem so viel beredeten Atheismus unserer Zeit auf sich haben mag – den Mut bringen wir jedenfalls nicht mehr auf, der einst Friedrich Nietzsche sagen ließ: ‚Es gibt einen See, der es sich eines Tages versagte, abzufließen, und einen Damm aufwarf, wo er bisher abfloß: seitdem steigt dieser See immer höher. Vielleicht wird gerade jene Entsagung uns auch die Kraft verleihen, mit der die Entsagung selber getragen werden kann; vielleicht wird der Mensch von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einen Gott *ausfließt*.‘ Wir haben es mit allzu bitteren Erfahrungen bezahlen müssen, wie dieser sich über sich selbst hinaussteigernde Übermensch zum Unmenschen wurde.“

Nach Diem (vgl. 1964, 6 f.) versucht die philosophische Anthropologie, soweit sie sich nicht auf die soziologische und psychologische Verhaltensforschung reduziert, sondern die Frage nach der Humanität des Menschen aufgreift, wieder an die geistesgeschichtliche Tradition anzuknüpfen, indem sie auf die Anfänge der abendländischen Metaphysik bei den Vorsokratikern zurückgeht, „die den letzten Urgrund alles Seienden in dem theion, dem Göttlichen, als dem Urprinzip fanden. Man konfrontiert die sophistische These: ‚Der Mensch ist das Maß aller Dinge‘ mit der Altersweisheit Platons: ‚Das Maß aller Dinge ist der Gott‘ [...].“ (Diem 1964, 7)

Und schließlich laufen die Linien mehr oder weniger ausdrücklich (Diem 1964, 7) „auf Augustin zu, den Vater der abendländischen Anthropologie, und sein berühmtes Wort: [...] ‚Mein Herz ist unruhig, bis es Ruhe findet in dir‘, ob das nun aristotelisch-thomistisch, neothomistisch, idealistisch oder existentialistisch interpretiert wird.“

„Dass der Mensch ein fragendes und fragwürdiges Wesen ist, bezeugt auf ihre Weise schon die deutsche Sprache, in der, wie in den Redewendungen jeder Sprache, uralte Erfahrungen ihren Niederschlag gefunden haben. Hier interessiert nicht nur die Etymologie [...], sondern vor allem der aktuelle Sprachgebrauch.“ (Haeffner 2005, 11)

„Dieser enthält“ Haeffner (2005, 11 f.) zufolge „neben dem deskriptiven Gebrauch des Wortes auch einen wertenden, und zwar eigenartigerweise in einem doppelten Sinn: Je nach dem Kontext verweisen wir, wenn wir jemanden als ‚Menschen‘ bezeichnen oder ein

Verhalten als ‚menschlich‘ beurteilen, einmal auf etwas Hohes, ein andermal auf etwas Niedriges. Redeweisen der ersten Art sind etwa: ‚Ein unmenschliches Verhalten‘, ‚Auch ein Verbrecher ist ein Mensch!‘, Redeweisen der zweiten Art [...]: ‚Auch ein Bischof ist ja nur ein Mensch!‘ oder – frei nach Terenz – ‚Nichts Menschliches ist mir fremd‘. Die Bezeichnung ‚Mensch‘ dient *zugleich* als Würde-Titel und als Entschuldigung für Armseligkeit, wohl nicht zufällig.“

Man bemüht sich (Diem 1964, 7), „den sich selbst fragwürdig gewordenen und in sich selbst verschlossenen Menschen aufzuschließen für den Kosmos in seiner ganzen Weite und Fülle. Zugleich fragt man nach dem, was die Einheit des Kosmos ermöglicht, ob man nun das göttliche Urprinzip den Kosmos transzendieren oder diesem immanent sein läßt. Damit gewinnt die philosophische Anthropologie auch Raum für das religiöse Verhalten des Menschen und kann es in seinen verschiedenen Ausdrucksformen positiv werten. Ja, sie muß sogar um der Einheit und Ganzheit des Kosmos willen den Menschen, um an jenes Wort Nietzsches zu erinnern, in irgendeiner Weise ‚in einen Gott *ausfließen* lassen‘.“

Pannenberg (1983, 69) verweist auf „eine implizit religiöse Tiefenschicht. Das gilt auch für den Menschen, der sich in der Ausdrücklichkeit seines Bewußtseins irreligiös versteht: Er versteht sich dann im Widerspruch zur ausdrücklichen Thematisierung bestimmter Implikationen seines eigenen Lebensvollzuges.“

Nach Schoberth ist es Pannenburgs Anspruch zu zeigen (Schoberth 2006, 101), „daß die theologische Perspektive sich nicht nur auf der Höhe heutiger Anthropologie bewegt, sondern vielmehr erst in dieser Perspektive die anthropologische Problematik letztlich ihre Antwort findet. Um diesen Anspruch einzulösen, diskutiert Pannenberg Forschungen aus Sozialwissenschaften und Biologie, setzt aber vor allem bei der philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts [vgl. den Abschnitt „Der Mensch aus philosophischer Perspektive“ in dieser Arbeit, EK], wie sie bei Scheler, Plessner und Gehlen entwickelt wurde, als der reflektiertesten Gestalt anthropologischer Arbeit an. Der wesentliche Gedanke ist dabei die Weltoffenheit und Exzentrizität des Menschen [...].“

„Diese wesentliche Offenheit des Menschen kann aber im Endlichen keine Grenze finden; mit ihr ist vielmehr die Frage nach dem tragenden Grund des Lebens, der in allen Lebensvollzügen immer schon vorausgesetzt wird, verbunden.“ (Schoberth 2006, 101)

Der Mensch „sucht“ im Anschluss an Pannenberg (1983, 69) „die Antwort auf die Frage nach sich selbst von den Gegenständen und Verhältnissen seiner Welt her, d.h. er sucht sich selber zu orientieren durch Orientierung über seine Welt. Dabei wird er über alle bestimmten endlichen Gegenstände und Verhältnisse hinausgeführt. Wird er dessen inne, so erfährt der Mensch, daß die Frage nach seiner Bestimmung, die Frage nach sich selbst, *und* die Frage über die Welt hinaus nach dem tragenden Grunde ihres und des eigenen Lebens eine und dieselbe Frage sind. Die Frage des Menschen nach sich selber und die Frage nach der göttlichen Wirklichkeit gehören zusammen.“

Die theologische Anthropologie basiert auf der Überzeugung (Gruber 2003, 27), „vom Menschen könne nicht zureichend gesprochen werden, wenn es nicht von Gott her geschieht. Die *Gottesfrage* ist also die *tiefste Frage des Menschen nach sich selbst*, nach Sinn und Bedeutung seines Lebens. Nur wenn sich der Mensch mit dem Blick in den Spiegel von Natur und Kultur nicht zufrieden gibt, kann er im ‚Spiegel des Göttlichen‘ ein ‚Bild‘ von sich entdecken, das sein rastloses Suchen im Innersten zu erfüllen vermag.“

#### 4.4.2 Der Mensch im Alten Testament

Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei [...].

1Mo 1,26



Abb. 102  
Der erste Mensch. Kopf des Adam aus der „Erschaffung“ von Michelangelo, Freskogemälde in der Sixtinischen Kapelle  
Quelle: Spülbeck 1962, Tafel I, vor 3.

„Alles biblische Reden vom Menschen gründet in dem Satz des ersten alttestamentlichen Buches: ‚Gott schuf den Menschen nach seinem Bild‘ (Gen 1,27). Darin stecken zwei grundlegende Aussagen: Erstens, der Mensch ist ein Geschöpf und hat deshalb entscheidende Grenzen; zweitens, der Mensch ist Bild Gottes und hat deshalb einmalige Vorzüge.“ (Georg Kraus 1983, 17)

Hier wird das Thema menschlicher Freiheit berührt: „Aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit (vgl. Gen 1, 27) gehört zum Menschen untrennbar die Freiheit, und keine Gewalt, kein Zwang von außen kann sie je aufheben; sie ist sein Grundrecht. Das gilt für den Menschen als Individuum wie als Glied der Gesellschaft. Der Mensch ist frei, weil er das Vermögen besitzt, sich im Licht des Wahren und des Guten zu entscheiden.“<sup>213</sup>

Folgt man Stählin (1961, 192), so steht bei der theologischen Frage nach dem Menschen „mehr auf dem Spiel als irgendein Teilbereich der menschlichen Existenz, etwa der ‚religiöse‘. Es steht auch mehr auf dem Spiel als die Gesamtheit der aufweisbaren Relationen des Lebens. Die theologische Frage nach dem

Menschen stellt den Menschen in der Mitte seiner Existenz in Frage, und zwar im Gegenüber zu Gott. Gott selbst tut das nach der biblischen Urgeschichte, indem er Adam [vgl. Abb. 102, EK], den Menschen schlechthin, anruft und zu ihm sagt: ‚Wo bist du?‘ (1. Mos. 3,9). Für das Menschenbild der Bibel hat der Mensch sein Menschsein dadurch, daß Gott nach ihm fragt. Er lebt davon, daß Gott mit ihm redet. Sein ganzes Leben ist Antwort auf Gottes schöpferische Anrede.“

„Für das christliche Verständnis des Menschen“, so Jüngel (2002, 4 f.), „ist der Glaube an Gott den Schöpfer wesentlich. Im Glauben an den Schöpfer erfährt sich der Mensch als ein Geschöpf unter Geschöpfen (und insofern in einer fundamentalen Solidarität mit aller Kreatur), zugleich aber als das zur Gottebenbildlichkeit erschaffene Geschöpf, das Gottes schöpferisches Handeln als *göttliche Wohltat* zu erkennen und zu rühmen bestimmt ist.“

<sup>213</sup> Internet-Seite „Die Soziale Agenda. Eine Sammlung von Texten aus der katholischen Soziallehre. Artikel 2: Die Menschliche Person“, Punkt 49.

Dabei ist Schöpfung (Jünger 2002, 5) „nicht nur als initialer göttlicher Produktionsakt ‚in principio‘, sondern als ein auch die eigene Gegenwart bestimmendes göttliches Handeln zu begreifen, durch das der Mensch als ein vom Schöpfer bejahtes Geschöpf ins Sein tritt.“

*„Der lebendige welttranszendente Gott tritt in seiner Weisheit, in seinem Wort und in seinem Geist seiner Schöpfung gegenüber, bewirkt sie, wirkt in sie ein und ist so allem Geschaffenen bleibend zuinnerst gegenwärtig.“* (Sattler/Schneider 2009, 157) „Daß die Welt Gottes Schöpfung ist, bedeutet zunächst“, so W. Dietz (2007, 280), „daß sie nicht mit ihm identisch, Gott aber in ihr gegenwärtig und wirksam ist [vgl. die Bemerkungen Schulz-Nieswandts, wiedergegeben zu Beginn des Teils „Der Mut zum Sein“ in dieser Arbeit, sowie den Hinweis Schüßlers, ebenfalls zitiert im Teil „Der Mut zum Sein“, dass Gott für Tillich transzendent und immanent sei, schließlich unter dem gleichen Punkt auch die Ausführungen Schulz-Nieswandts, dass Tillich die Gottesfigur aus dem existenziellen Verständnis des Menschen im Raum der Sorgearbeit in der Geschichte deduziere, reine Immanenz ihm aber fremd sei und das Unbedingte, das den Menschen unmittelbar angehe, nur im Außen der Immanenz zu denken sei, EK].“

In diesem Zusammenhang betonen Sattler und Schneider (2009, 209) unter der Überschrift „Immanenz in Transzendenz“: „Das Schrift- und Traditionszeugnis bekennt Gott, den Schöpfer, als seiner Schöpfung zugleich transzendent (von ihr wesentlich, nicht nur graduell verschieden, ihr gegenüber) wie immanent (ihr im Innersten verbunden, mit ihr ‚eins‘). Denkerisch einholbar ist diese Aussage nur, wenn die Immanenz und die Transzendenz Gottes nicht als zwei nebeneinanderstehende (dann ja gerade sich gegenseitig ausschließende) Bestimmungen verstanden werden, sondern als zwei sich wechselseitig bedingende, sich nur in dieser Zweiseitigkeit erschließende Aussagen: *Weil Gott als der Transzendente nicht ein Seiendes ist wie jedes andere, sondern von allem, was ist, radikal verschieden, ist denkmöglich, daß er jedes Seiende ursächlich begründet, es in seine Eigenwirklichkeit freisetzt, gerade indem er es bleibend zuinnerst trägt, belebt und vollendet.*“

„Die philosophisch-theologische Tradition betrachtet“ im Anschluss an Sattler/Schneider (2009, 209 f.) „die Rede von der Analogia entis (Seinsanalogie) als eine denkerische Hilfe, das Zugleich von Immanenz und Transzendenz Gottes zu verstehen: Alles, was ist, *ist*, hat Seinscharakter. Gott ist, und die geschaffene Welt ist. Beiden gemeinsam ist die Tatsache, daß sie ‚sind‘, unterschiedlich ist jedoch die Weise ihres Seins. Gottes Sein ist insofern radikal verschieden vom nichtgöttlichen Sein, als er allein der ‚notwendig‘ Seiende ist, dessen Sein in sich selbst begründet ist, während das geschaffene Sein als ein bleibend kontingentes von Gott ins Dasein gesetzt und im Dasein gehalten werden muß.“

Und Sattler/Schneider (2009, 210) weiter: *„Die Rede von der Immanenz Gottes will zum Ausdruck bringen, daß Gott allem, was ist, ‚innewohnt‘, insofern Dasein des Nichtgöttlichen anders nicht möglich ist. In seiner Immanenz bleibt Gott der Transzendente, der vom einzelnen Seienden Unterschiedene, der das Sein des Seienden anfänglich und dauerhaft Begründende.“*

Lassen wir noch Hilberath (2009, 43) zu Worte kommen: „Der biblisch-christlich erfahrene Gott ist ja kein Deus ex machina, sondern als schöpfungswilliger und geschichtsmächtiger, als in Immanenz transzendent zu verstehen. In seiner in menschlichen Lebenskontexten erfahrenen Selbstmitteilung gibt er sich den Menschen selbst zur Erfahrung[...].“

#### 4.4.2.1 Die Würde des Menschen

In der Tat kann die Anthropologie der alttestamentlichen Schöpfungslehre, die in dem universalistischen Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen ihren verdichtetsten Ausdruck gefunden hat, als früher Versuch einer Theologie der Menschenwürde gelesen werden.

Ulrich Barth<sup>214</sup>

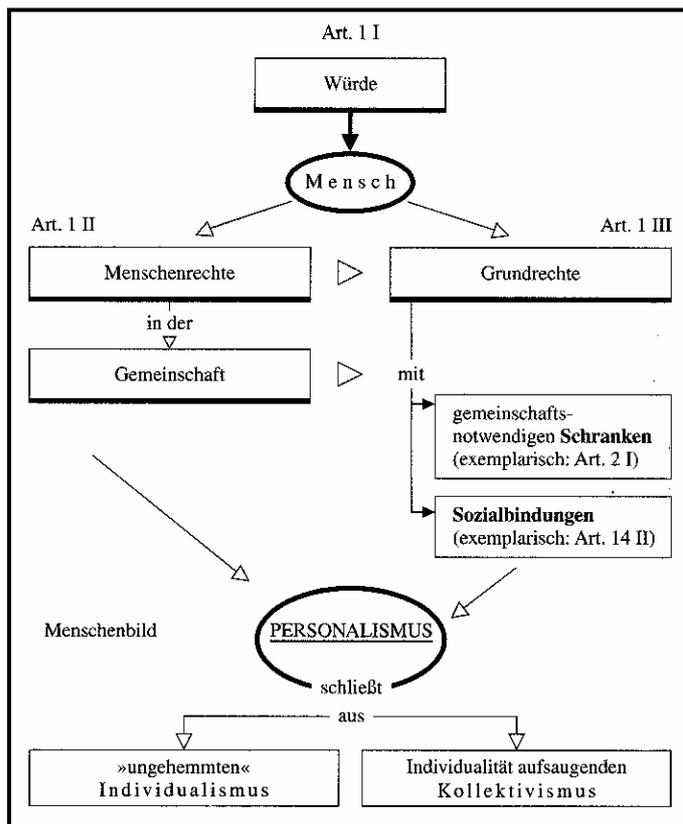


Abb. 103  
Die Würde des Menschen im deutschen Grundgesetz  
Quelle: Erbel 2000.

Folgt man Schmidinger (2010, 7), so lässt sich zu keiner anderen anthropologischen Thematik „so viel Literatur zitieren wie zu der Aussage, dass der Mensch ein Bild bzw. Abbild Gottes sei. Kaum ein Topos zum Thema ‚Mensch‘ wurde so häufig verwendet und zugleich so ausführlich wissenschaftlich untersucht wie eben dieser, dass Gott den Menschen nach seinem Bilde bzw. ihm ähnlich geschaffen hat. Es genügt ein Blick in die einschlägigen Lexika und Nachschlagewerke [...] und man findet unter den Stichworten ‚Abbild‘, ‚Bild‘, ‚Ebenbild‘, ‚Gottesebenbildlichkeit‘, ‚Würde‘, ‚Menschenwürde‘ sowie unter deren hebräischen, griechischen und lateinischen Pendanten umfassende Auskunft und Interpretation zu Primär- und Sekundärquellen.“

Indessen stellt der Autor fest (Schmidinger 2010, 7 f.), „dass außer in religiösen, kirchlichen, religionsgemeinschaftlichen oder speziell theologischen Diskursen die

Rede vom Menschen als (Ab)Bild Gottes heute kaum mehr vernehmbar ist – dies wiederum nicht erst seit kurzem, sondern wohl schon seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Dies hängt [...] mit der fortschreitenden Säkularisierung der europäisch-westlichen Welt- und Menschenbilder zusammen, unmittelbar wohl auch damit, dass ‚Gott‘ nicht allein den Wissenschaften, sondern den meisten kulturellen und gesellschaftlichen Diskursen, wie sie vor allem in Europa und in Nordamerika vorgeherrscht haben und nach wie vor den Ton angeben, als Thema abhandeln gekommen ist [...]. Dies musste sich auf die anthropologische Aussage vom (Ab)Bild Gottes zwangsläufig auswirken.“

<sup>214</sup> Zit. nach Auer 2010, 75.

Dennoch soll aus der Sicht Schmidingers (2010, 8) verdeutlicht werden, „dass selbst die säkularisierten Welt- und Menschenbilder der so genannten westlichen Hemisphäre nicht zu verstehen sind, wenn sie nicht vor dem Hintergrund der Auslegungsgeschichte der biblischen Verse Genesis 1,26-27 interpretiert werden, die da lauten: ‚Nun sprach Gott: ‚Lasst uns Menschen machen nach unserem Bilde, uns ähnlich.‘ [...] Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn, als Mann und Frau schuf er sie.‘ (Übersetzung der *Jerusalemmer Bibel*, Freiburg 1968 [...]).“

Sattler und Schneider (2009, 158) berichten: „In der mesopotamischen und ägyptischen Umwelt Israels ist die Vorstellung bekannt, einzelne Menschen – insbesondere der König – walteten und herrschten als ‚Bild Gottes‘ in der Welt, als irdische Stellvertreter Gottes. Aber sowohl die biblische Bezeichnung jedes Menschen als ‚Bild Gottes‘ wie die Verbindung dieser Redeweise mit der Erschaffung der Menschen sind im altorientalischen Raum ohne Parallele.“

Zur Gottebenbildlichkeit äußert sich die Evangelische Kirche Deutschlands EKD (2000, 8 f.) gemäß einer Veröffentlichung im Internet wie folgt: „Für die inhaltliche Fassung der Gottebenbildlichkeit waren vor allem zwei Interpretationen einflußreich: Im Anschluß an griechisches Denken wurde der Akzent auf die Geistigkeit, die Rationalität und Freiheit des Menschen gelegt und vor allem die Individualität jedes Menschen, der mit einer vernünftigen Seele begabt ist, betont. Für Kant besteht die Würde des Menschen in seiner Fähigkeit zu einer sittlichen Selbstbestimmung, woraus zugleich folgt, daß der Mensch von keinem, auch nicht von sich selbst, bloß als Mittel gebraucht werden darf und immer auch Zweck an sich bleiben muß.“

„Da jede Person als Bild und Gleichnis Gottes geschaffen (vgl. Gen 1, 26-28) und deshalb eindeutig auf ihren Schöpfer hin ausgerichtet ist, steht sie in ständiger Beziehung zu allen, die mit derselben Würde ausgestattet sind. Die Förderung des Wohls des Einzelnen wird so mit dem Dienst am Gemeinwohl verbunden, wenn die Rechte und Pflichten einander entsprechen und sich gegenseitig stärken.“<sup>215</sup>

Auer (2010, 83) konstatiert: „In der Frage über die Herkunft der Menschenwürde gibt es aus rechtshistorischer Perspektive eine große Übereinstimmung darüber, dass der Gedanke der Menschenwürde religiösen Ursprungs ist.“ Bei Kuschel kommt das deutsche Grundgesetz (vgl. Abb. 103) zur Sprache; er schreibt (Kuschel 2010, 47): „*Die Würde des Menschen ist unantastbar!*“ So lautet programmatisch der erste Satz des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland (Art. 1, Abs. 1). Ihm merkt man seine ‚metaphysische‘ Herkunft noch an. Denn der Begriff ‚Unantastbarkeit‘ verweist unüberhörbar auf eine philosophisch-theologische Reflexionsgeschichte zum ‚Wesen‘ der menschlichen Person. ‚Unantastbar‘ kann ja nur etwas sein, was Anteil am ‚Unantastbaren‘ schlechthin hat: an Gott. Die Hebräische Bibel kennt dafür auf der Basis von Gen 1,26 und 27 den Ausdruck der ‚Gottesebenbildlichkeit‘ [...].“

In der Tatsache, dass Gott den Menschen nach seinem Bilde geschaffen hat, sieht Westermann (1977, 54) „die allen Menschen eigene Würde des Menschseins begründet; wo sie angegriffen oder gefährdet wird, kann man von Menschenrechten reden, so daß das Erschaffensein nach dem Bilde Gottes die Menschenrechte theologisch begründen kann. Sie kommen allen Menschen zu, weil alle Gottes Geschöpfe sind.“

<sup>215</sup> Internet-Seite „Die Soziale Agenda. Eine Sammlung von Texten aus der katholischen Soziallehre. Artikel 2: Die Menschliche Person“, Punkt 46.

In seiner Rede vor dem Deutschen Bundestag am 22.09.2011 äußert sich Benedikt XVI. (2011, 3) diesbezüglich wie folgt: „Von der Überzeugung eines Schöpfergottes her ist die Idee der Menschenrechte, die Idee der Gleichheit aller Menschen vor dem Recht, die Erkenntnis der Unantastbarkeit der Menschenwürde in jedem einzelnen Menschen und das Wissen um die Verantwortung der Menschen für ihr Handeln entwickelt worden. Diese Erkenntnisse der Vernunft bilden unser kulturelles Gedächtnis. Es zu ignorieren oder als bloße Vergangenheit zu betrachten, wäre eine Amputation unserer Kultur insgesamt und würde sie ihrer Ganzheit berauben.“

Jüngel (2002, 11) führt zur Unantastbarkeit der Menschenwürde Folgendes aus: „Der christliche Glaube behauptet im Blick auf den durch die Kreuzigung *entstellten* Christus, daß sich auch und gerade in ihm die *Würde* des Menschen manifestiert. Dann ist die Menschenwürde auch und gerade da unantastbar präsent, wo man sie mit Füßen tritt. Denn sie ist eine unserem eigenen Zugriff zu unserem Besten entzogene Attribution göttlicher Gnade und eben deshalb in jedem – also auch im erniedrigten und entstellten – Menschen *achtungsbietend* präsent.“

Unter Bezugnahme auf Gabriel Marcel betont Jüngel (vgl. 2002, 10), dass, wenn es so etwas wie eine Manifestation der Menschenwürde gäbe, diese am ehesten im Bereich der Schwäche gesucht werden müsse. Jüngel (2002, 10) weiter: „Das – keineswegs geringe – Wahrheitsmoment dieser Behauptung besteht darin, daß auch und gerade der Mensch in seiner Schwäche eine von Gott definitiv anerkannte Person ist und also Würde hat.“

„Aus juristischer Perspektive“, so Jüngel (2002, 10), „hat diesen Gesichtspunkt der frühere Präsident des Bundesverfassungsgerichtes E. Benda deutlich zur Geltung gebracht und wiederholt darauf hingewiesen, daß die Bedeutung der Menschenwürde sich gerade dann am deutlichsten zeigt, wenn man nicht von der Vollkommenheit des Menschen, sondern von seiner Unvollkommenheit ausgeht.“ Benda (zit. nach Jüngel 2002, 10) bemerkt: „Was Menschenwürde wirklich bedeutet, zeigt sich ... in den Strafanstalten, den Häusern der Psychiatrie, den Asylanten- und Obdachlosenherbergen und in den Pflegeheimen.“

Wenngleich die Bibel durchgängig direkt oder indirekt vom Menschen spricht und es viele interessante Einzelaussagen über ihn gibt, so finden sich auch größere zusammenhängende Passagen über sein Wesen: im Alten Testament etwa Genesis 1-3, woraus bereits zitiert wurde, Psalm 8, der ebenfalls schon erwähnt wurde, sowie Jesus Sirach 17-18.

„Aus diesen anthropologisch dichten Texten und aus dem ganzen Feld der Bibel läßt sich“ mit Georg Kraus (1983, 19) „ein Menschenverständnis erheben, das in seinen Grundzügen eine ‚Dreier-Einheit‘, eine ‚Trias‘ bildet: Der Mensch ist – in gegenseitiger Durchdringung – ein personales Wesen, ein soziales Wesen und ein religiöses Wesen.“

Georg Kraus (vgl. 1983, 19) spricht vom Menschen als von einem „dreidimensionale[n] Wesen“, wobei die Person als Punkt erscheine, die Gemeinschaft als Fläche und Gott als raumgebende Höhe oder Tiefe – philosophisch formuliert: Der Mensch bestehe aus Integralität (der ganze Mensch: Person), Universalität (die ganze Menschheit: Gemeinschaft) und Transzendentalität (das ganze Sein: Gottbezogenheit).

#### 4.4.2.2 Die personale Dimension des Menschen

Nach biblischem Verständnis ist Personsein (Georg Kraus 1983, 20) „eine Grunddimension des Menschen“, wobei unter Person „ein geistiges Einzelwesen, ein Individuum von unvertretbarer und unvertauschbarer Einmaligkeit“ verstanden wird. „Der Mensch erlebt sich“ A. Dietz (2004, 248) zufolge „als Person mit der Fähigkeit zu Entscheidungen und zur Mitgestaltung der Welt und seines Lebens in ihr. Diese Fähigkeit hat nicht die Eigenschaft einer bloßen Möglichkeit, sondern einer faktischen Bestimmung.“

Im Anschluss an Jüngel (2002, 5) begreift das christliche Verständnis des Menschen „diesen als eine durch Gottes schöpferisches Handeln konstituierte und dabei zugleich unwiderruflich bejahte und anerkannte Person, die ihr Bejahtsein im Verhältnis des Ich zu sich selbst nachvollziehen darf und soll, in solcher Selbstbejahung aber auch den Externitätsbezug ihres Personseins bejaht: Ich komme nur bei einem anderen zu mir selbst. Weil der Mensch in seinem Bejaht- und Anerkanntsein durch Gott Person ist, kann ihn niemand, kann er auch selbst sich nicht zur Unperson machen. Der Mensch bleibt auch als Sünder Person und als Person zur Gottebenbildlichkeit, d.h. zu der Freiheit bestimmt, mit sich und seiner Welt etwas *anzufangen*.“

„Denn der Mensch“, so Jüngel (2002, 6) weiter, „soll mit sich selbst und mit seiner Welt etwas anfangen. Er soll sich selber bilden und seine Welt durch seine eigene Arbeit gestalten.“ Gremmels und Segbers (vgl. 1981, 168) weisen drei Bestimmungen für das christliche Verständnis von Arbeit aus (vgl. Abb. 104).

<b>Christliches Verständnis von Arbeit</b>		
<i>Bestimmung</i>	<i>Funktion</i>	<i>Bibelstelle</i>
Selbsterhaltung	Naturalfunktion	1Mo 3,19
Selbstverwirklichung	Personalfunktion	1Mo 1,28 1Mo 2,15
Selbstbestätigung	Sozialfunktion	1Mo 1,27 1Mo 2,18

Abb. 104

Christliches Verständnis von Arbeit

Quelle: Eigene Darstellung, Inhalt in Anlehnung an Gremmels/Segbers 1981, 168.

Katholische und evangelische Theologie stimmen weitgehend darin überein, dass Arbeit aus christlicher Sicht als Prinzip der Lebenserhaltung zugleich der Lebensgestaltung dienen soll. „Arbeit als Selbsterhaltung des Menschen“, so Gremmels und Segbers (1981, 169), „galt über lange Zeit als selbstverständlich. Problematisch wird diese Bestimmung vor dem Hintergrund struktureller Arbeitslosigkeit. Der Satz ‚... denn der Mensch ist zur Arbeit geboren wie der Vogel zum Fliegen‘ wird zur Karikatur für den, der keine Arbeit hat. [...] Das ‚soziale Netz‘ mag in der Lage sein, die ökonomische Funktion der Erwerbsarbeit zum Zwecke der Lebenserhaltung auszugleichen; aber es vermag nicht die anthropologische Funktion menschlicher Arbeit zu ersetzen.“

Trotz der Tatsache, dass Arbeit in ihrer Naturalfunktion (vgl. Abb. 104) der Lebenserhaltung dient (Gremmels und Segbers 1981, 170), „geht sie dennoch in dieser nicht auf. Im Vollzug seiner Arbeit soll der Mensch sich als *körperlich* (somatisch), *geistig* (intellektuell) und *seelisch* (psychisch) existierendes Wesen entfalten und so jene Ganzheitlichkeit verwirklichen, auf die hin er christlichem Verständnis zufolge angelegt ist.“ Hier sind gemäß Abb. 104 die Bestimmung der Selbstverwirklichung und die Personalfunktion angesprochen. „Am Ort der Arbeit kann die Persönlichkeit und Sozialität des Menschen gewonnen und verloren werden.“ (Gremmels und Segbers 1981, 168)

Was die Bestimmung der Selbstbestätigung und die Sozialfunktion anbetrifft, so erscheint hier die Arbeit als Ausdruck der Gottesebenbildlichkeit (Gen 1,27): „Und *Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Weib.*“ Geschaffen nach dem Bild Gottes, erhielt er den Auftrag (vgl. Busch 1966, 81), sich gleichsam zusammen mit Gott schöpferisch zu betätigen. „Der Mensch arbeitet, indem er sich immer wieder für die Arbeit entscheidet und seiner Arbeit ein Ziel setzt. Er schafft geistige und materielle Werte. Er ist berufen, an Gottes Schöpfungswerk teilzunehmen. Gott schafft aus dem Nichts. Der Mensch aber schafft aus den Mitteln und Werten, die Gott in der Schöpfung bereitgestellt hat.“ (Busch 1966, 81)

Gremmels und Segbers (1981, 169) resümieren: „Um der Ganzheit des menschlichen Lebens willen gehören zur Arbeit Bedingungen, welche ineins und zugleich der *Selbsterhaltung*, *Selbstverwirklichung* und *Selbstbestätigung* des Menschen dienen.“ Eine aus christlicher Sicht vorgenommene Kritik der menschlichen Arbeit (etwa der industriellen) wird sich an den Kriterien zu orientieren haben (Gremmels und Segbers 1981, 169), „die in diesen drei Bestimmungen enthalten sind“.

Zum Personsein des Menschen bemerkt Georg Kraus (1983, 22): „Was den Menschen unter allen irdischen Geschöpfen einmalig macht, ist der Geist. Einzig und allein bei der Erschaffung des Menschen – so stellt es die jahwistische Schöpfungserzählung tiefsinnig dar – vollzieht Gott eine besondere Handlung: das Einhauchen des Atems (Gen 2, 7). [...] Der Geist aber konstituiert (bildet) die Person, d. h., nur wo Geist ist, sprechen wir von einer Person.“

Bütow (2010, 1) betont: „Diese Schilderung im ersten Buch der Heiligen Schrift ist unübertreffliche bildreiche Weltliteratur. Sie ist kein Schöpfungsprotokoll. Und doch ist sie auf ihre Weise wahr. Dass nämlich der Mensch Körper und Geist ist, dass er also der Welt und Gott angehört.“

Hierzu Schneider (1998, 130 f.): „Israels Glaubensrede vom Schöpfergott dokumentiert nicht nur ein bestimmtes Gottesverständnis, sondern auch ein ganz spezifisches Bild vom Menschen. In unübertrefflich plastischer Art kommt das in Gen 2,7 zum Ausdruck, jenem

Vers (der jahwistischen Geschichte), [der nach] Gerhard von Rad einen Locus classicus der alttestamentlichen Anthropologie [darstellt].“ Und Janowski (2006, 12) bemerkt: „Die Gottbezogenheit des Menschen steht auch in Gen 2,7, dem anthropologischen Grund-Satz der nichtpriesterlichen Schöpfungsgeschichte, als geschöpfliche Urbeziehung im Vordergrund [...].“

Wie Georg Kraus (1983, 22) schreibt, „gliedert sich [der Geist] nach biblischer Sicht auf in die zwei Grundkräfte Vernunft und Freiheit, oder, enger gefaßt, in die zwei Grundkräfte Verstand und Wille. Diese Grundkräfte entfalten als Tätigkeiten: Erkenntnis und Entscheidung, Einsicht und freies Handeln, Denken und Verantwortung, Wissen und Gewissen. [...] Ausdrücklich und ausführlich handelt von Vernunft und Freiheit des Menschen die gesamte ‚Weisheitsliteratur‘ des Alten Testaments (besonders: Sprüche, Buch der Weisheit, Jesus Sirach).“

Noch einmal Schneider (1998, 131): „Gott formt den ‚adam‘, den Menschen, aus der ‚adamah‘, der Erde. Durch die Verwendung dieser beiden hebräischen Wörter kommt die schöpfungsmäßige grundlegende Verklammerung des Menschen mit seinem Lebensraum besonders zwingend zum Ausdruck. Denn die Erde ist sowohl der Nährboden für alle Pflanzen (Gen 2,9) als auch die vom Menschen zu bearbeitende Ackerscholle (Gen 2,15), vor allem jedoch der ‚Grundstoff‘ der Tiere (Gen 2,19) und des Menschen [...]: Wir sind ‚ein Stück‘ Erde, das auf eine einzigartige Weise von Gott selbst zu einem Menschen mit Leib und Leben gemacht ist: die Einhauchung göttlichen ‚Lebensodems‘ macht aus der geformten ‚adamah‘ den ‚adam‘, den ‚Ackerling‘ und ‚Erd-ling‘, diese personifizierte und individualisierte lebendige Einheit aus ‚Materie und Geist‘.“

Die Tatsache, dass der Mensch sein eigenes Personsein als Aufgabe und Auftrag der Selbstbestimmung erlebt (A. Dietz 2004, 248), „führt zum Gedanken der Verantwortung. Wer eine Bestimmung hat, kann sie auch, beispielsweise durch eine konsequent egoistische Lebensweise, verfehlen. Ob ein Mensch seiner Bestimmung gemäß lebt, entscheidet über das Gelingen seines Lebens. [...] Dem Menschen ist mit seinem Leben von Gott eine (bedingte) Freiheit gegeben, die missbraucht werden kann. Untrennbar damit verbunden ist eine undelegierbare Verantwortlichkeit vor Gott.“

„Indirekt sind“ Georg Kraus (1983, 22) zufolge „die beiden personalen Grundkräfte und ihre Tätigkeiten geschildert in der bekannten Sündenfallgeschichte (Gen 3, 1-8) [vgl. Abb. 105, EK]. In der ethischen Entscheidungssituation – es geht um die Entscheidung, ob vom ‚Baum der Erkenntnis von Gut und Böse‘ gegessen wird oder nicht – zeigt sich deutlich ein Zusammenwirken von Vernunft und Freiheit. Wir sehen am Werk: die Vernunftargumente der Schlange; die Freiheit Evas, darauf einzugehen; die Entscheidung Evas und dann auch Adams für das Essen der verlockenden Frucht; die darauf folgende Erkenntnis, falsch gehandelt zu haben; schließlich im Bild des Nacktseins und Versteckens vor Gott – das schlechte Gewissen.“

Beide Schöpfungsdarstellungen (sowohl die Priesterschrift als auch der Jahwist) berichten laut Höhn (2001, 95) „zunächst von einem ‚guten‘ Anfang. Es ist ‚gut‘ für den Menschen, aus Staub gemacht zu sein, wenn er nur in der Einheit mit der Macht verbleibt, die in ihm atmet; es ist ‚gut‘ für ihn, die Erde zu bewahren und zu bebauen und mit den Tieren an seiner Seite zu leben. Es ist ‚gut‘ für ihn, eine Frau zu finden, mit der er ein Glück erlebt, dessen er sich nicht zu ‚schämen‘ braucht. Es ist ‚gut‘ für ihn, ‚nackt‘ zu sein, weil es nichts gibt, weswegen er sich verstellen oder etwas verdecken muß.“

„Aber dieser gute Anfang“, so Höhn (2001, 95) weiter, „findet keine gute Fortsetzung. Auf einmal wird aus einem gesegneten Daseindürfen ein verhängnisvolles Existierenmüssen. Auf einmal wird aus dem wohltuenden Unterschied von Schöpfer und Geschöpf ein Konkurrenzverhältnis. Daß der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht mehr als Wohltat empfunden wird, hängt damit zusammen, daß er nicht mehr als ein daseins- und freiheitsermöglichender Unterschied erscheint.“

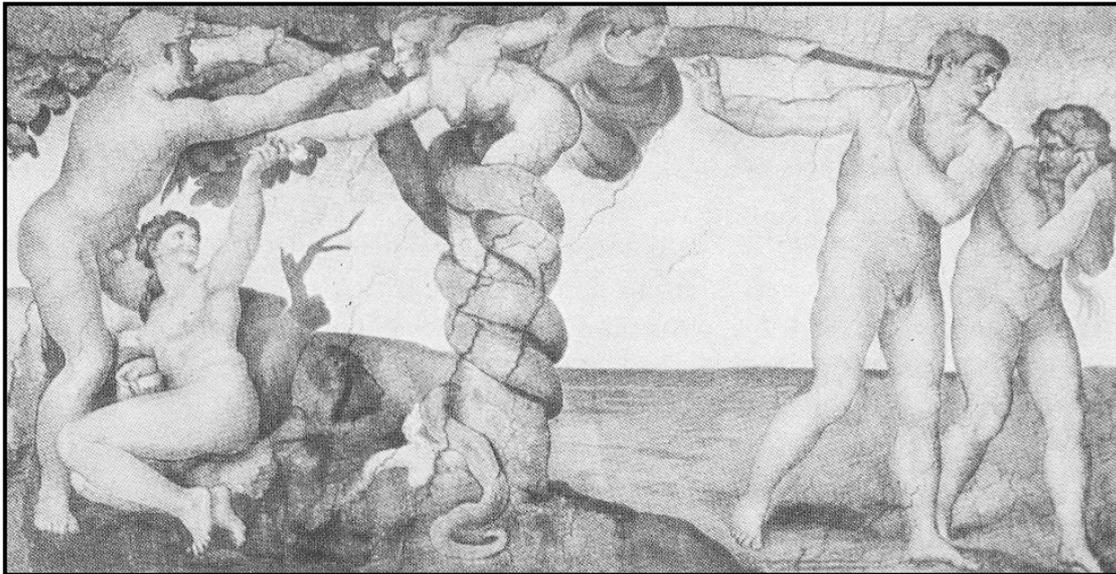


Abb. 105  
Michelangelo: Der Sündenfall. Sixtinische Kapelle in Rom  
Quelle: H. P. Schmidt 1981, 74.

„Der Mensch will wissen“, bemerkt Höhn (2001, 99 f.), „was ihm Gott vorenthält und ihm voraus hat. Darum kommt es zur Mißachtung des göttlichen Gebotes. Und tatsächlich gehen dem Menschen jetzt die Augen auf. Er erkennt jetzt ‚Gut‘ und ‚Böse‘. Doch diese Erkenntnis ist schmerzlich. Sie besteht im Erkennen der eigenen Nacktheit. Das ist eigentlich nichts Neues und nichts Besonderes. Daß sie nackt waren, konnten Adam und Eva einander auch vorher schon ansehen. Bitter ist diese Erkenntnis allerdings jetzt, weil dasselbe, was vorher ‚gut‘ war, zum Grund wird, sich zu verstecken. Ihre Nacktheit wird plötzlich zur Blöße, zum Ausweis eines Mangels, den man verbergen will. An dieser Veränderung wird etwas Grundsätzliches deutlich: Was für den Menschen ‚gut‘ ist – lebensfördernd und wohltuend – in der Anerkennung seines Verschiedenseins von Gott (‚coram deo‘), wird in sein Gegenteil verkehrt, wenn er versucht, den Unterschied zwischen Mensch und Gott einzuebnen.“

Höhn (2001, 101) konstatiert: „Das Drama des Menschen besteht darin, daß er nicht *mit* einem Gott leben kann, den er als Konkurrenten seiner Lebensmöglichkeiten verdächtigen muß. Und zugleich hält er es *ohne* Gott nicht aus, (nur) ein Mensch zu sein.“

Die Schilderung des Sündenfalls reflektiert ein Urereignis der Menschheitsgeschichte, in dem die Grundbefindlichkeit des Menschseins zum Thema gemacht wird. Von dem Sündenfall der ersten Menschen (vgl. H. P. Schmidt 1981, 64 ff.) leitete Augustin die Lehre von der Erbsünde ab; sie geht davon aus, dass auf Grund dieses Sündenfalls die ganze Menschheit der Korruption verfallen ist. Dabei basiert die Argumentation Augustins laut Menges (2004, 61)

„auf einer historisierenden – von heutiger Theologie nicht mehr geteilten – Interpretation“ der Sündenfallgeschichte.

„Durch Adams Fall war die Sünde zur Wesensnatur aller Menschen geworden, denn Adam war für AUGUSTIN die gemeinsame Seele (*anima generalis*) aller Menschen. In ihm hatten alle ‚in verschmolzener Einheit‘ (*in unione massae*) gesündigt. ‚Alle sind jener eine Mensch gewesen‘, der nach dem Urfall eines hohen Engelfürsten ebenfalls dem Hochmut (*superbia*) verfallen war, Gott gleich zu sein, und danach, aus dem Paradies verstoßen, in den Bereich gefallen ist, aus dem er geschaffen worden war: in die Körperlichkeit. Nur die mit dem leiblichen Dasein verbundene Körperseele sei seitdem zurückgeblieben, deren Begierde (*concupiscentia*) im sexuellen Begehren ihren stärksten Ausdruck finde und dabei ständig wiederhole, was im ersten Menschen geschah. Es war für AUGUSTIN eine schicksalhafte Bestimmung (*hereditarium debitum*), der alle Menschen seit Adams Fall unterworfen waren – ein Verderben, aus dem nur Gottes Liebe befreien konnte.“ (H. P. Schmidt 1981, 75)

Die christliche Biblexegese sieht die Lehre von der Erbsünde bereits in Psalm 51 angelegt (Ps 51,7): „Siehe, ich bin als Sünder geboren, und meine Mutter hat mich in Sünden empfangen.“

Im Neuen Testament sind diesbezüglich Aussagen des Apostels Paulus von zentraler Bedeutung, auch wenn sie keine in sich geschlossene Erbsündenlehre ergeben. Insbesondere Röm 5,15-19 konfrontiert das Unheil, das von Adam für alle Menschen ausging, mit dem Heil, das durch Jesus Christus der gesamten Menschheit zugänglich wurde. Wie bereits dargelegt, wurde die Lehre von der Erbsünde im Wesentlichen von Augustin formuliert. Seitdem haben sich verschiedene Vorstellungen über die Erbsünde entwickelt, wobei die christliche Tradition im Allgemeinen zweierlei darunter versteht: zum einen die aus dem Sündenfall überkommene Sünde, zum anderen die ebenfalls aus dem Sündenfall herrührende *Geneigtheit* zur Sünde (Konkupiszenz). Des Näheren wird in diesem Zusammenhang auf die detaillierten Ausführungen im Teil „Theologie und Tiefenpsychologie am Beispiel der Anthropologie Paul Tillichs“ in dieser Arbeit verwiesen.

Georg Kraus (vgl. 1983, 23) betont, dass der Mensch als „Folge seiner Geistbegabtheit, als äußerlich wahrnehmbare Auswirkungen von Vernunft und Freiheit“ über Sprache und Kultur verfüge, was bezüglich der Sprache in Genesis 2,19 f. angedeutet sei (Auftrag, den Tieren Namen zu geben) sowie ferner aus Genesis 3 und 4 folge, wo über Gespräche zwischen Gott und den Menschen berichtet werde; darüber hinaus sei der Mensch ein Kulturwesen, was in Genesis 2,15 (Aufforderung, den Garten Eden zu bebauen und zu bewahren) zum Ausdruck komme. „Von dieser doppelten Aufgabe her ist denn auch der vielzitierte Kulturauftrag von Genesis 1, 28 zu interpretieren: ‚Macht euch die Erde untertan!‘“ (Georg Kraus 1983, 23)

„In dieser großen Chance für den Menschen, sich zu bewähren und verantwortungsvoll, das heißt in der Intention Gottes, des Schöpfers, zu handeln, steckt“ im Anschluss an Schneider (1998, 131 f.) „aber auch die Gefahr, die ihm gegebenen Fähigkeiten und Freiheiten zum Schaden der Schöpfung und seiner selbst zu mißbrauchen, worauf die jahwistische Sündenfallerzählung in Gen 3 hinweist. So klingen bereits in der Anthropologie des ältesten Schöpfungsberichts die grundsätzlichen Probleme des Verhältnisses von Mensch und Welt an.“

Gemäß einer Internetverlautbarung, die Positionen der Evangelischen Kirche Deutschlands EKD (2000, 9) wiedergibt, sieht der christliche Glaube „in Schöpfungswelt und Leben keine in ihrer Vorgegebenheit unantastbaren Größen. Vielmehr versteht er die Erde als einen

Lebensraum, der dem Menschen anvertraut ist, um ihn zu 'bebauen' und zu 'hüten/bewahren' (Gen/1 Mose 2,15), also ihn in pfleglicher Behandlung zu nutzen, zu kultivieren und zu gestalten. Eingriffe in fremdes Leben sind so zugleich legitimiert und begrenzt.“

Die Ausführungen im Weiteren: „Damit ist dem Menschen eine Sonderstellung gegenüber der Natur und den anderen Lebewesen eingeräumt und zugemutet. Das entspricht bereits dem phänomenologischen Befund: Der Mensch ist im Vergleich mit höheren Tieren durch seine biologische Antriebsstruktur weniger auf bestimmte Lebensziele festgelegt. Er geht darum nicht in seiner Umwelt auf, sondern schafft sich seine Welt. Die Fähigkeit zu rationaler, vorausschauender Planung und zur sprachlichen Kommunikation spielt dabei eine wichtige Rolle. Im Unterschied zu den anderen Lebewesen kann sich der Mensch zu den ihm schicksalhaft vorgegebenen Bedingungen verhalten, sich ihnen anpassen, aber auch sie umbilden und sich anverwandeln. Im Menschen kommt das ihn umgreifende und übergreifende Leben zu sich selbst; in ihm wird es sich seiner bewußt und erfährt sich als sich selbst überantwortet. Der Vorrang des Menschen, sich zu seinem eigenen und zu allem anderen Leben verhalten zu können, ist der Kern seiner Autonomie, seiner Selbstbestimmung; sie ist nicht absolut, sondern verantwortlich vor Gott auf die Umwelt und Mitwelt bezogen.“ (Evangelische Kirche Deutschlands EKD 2000, 9)

„Ja“, formuliert Jüngel (2002, 6), „der Mensch soll sogar über die Welt herrschen. Herrschaft kann hier allerdings keinesfalls *unbeherrschtes* Herrschen bedeuten. Das christliche Verständnis des Menschen macht es uns vielmehr zur Pflicht, auch das Herrschen beherrschen zu lernen und dann – zu herrschen. Das ist gemeint, wenn die Bibel den Menschen zum *dominium terrae* ermächtigt.“

Spätere Deutungen haben die biblischen Hinweise fortgeführt und (Schneider 1998, 132) „die besondere Funktion des Menschen in der Schöpfung Gottes auch darin gesehen, daß im menschlichen Bewußtsein die ganze gestufte Wirklichkeit gewissermaßen zu sich selber kommt und sich auf ihren eigenen Ursprung, diesen als solchen erkennend, dankbar preisend zurückwendet. [...] So beschreibt etwa Thomas von Aquin den Menschen als die Mitte des geistig-materiellen Kosmos, als eine Art Zusammenfassung alles Geschaffenen [...]. Im Menschen wird in der Tat anorganische Komplexität, vegetative Vitalität und hochentwickelte Sensitivität gebündelt und zusammengefaßt in der geistigen Reflexivität, in dem fragenden Auslangen nach dem Grund und Sinn des Ganzen [...].“

Was die Situation in der Gegenwart anbetrifft, so weist exemplarisch die Evangelische Kirche in Deutschland (2008, 2) auf die ethischen Probleme hin, „die aus einem schonungslosen Umgang mit der Natur und aus den neuen Möglichkeiten zur Einflussnahme auf die genetischen Bausteine des Lebens erwachsen. Deshalb muss sich heute jeder schöpfungstheologische Entwurf detailliert um die Hermeneutik der biblischen Schöpfungstexte und um das Gespräch mit der Physik, der Biologie sowie der Kosmologie und der Anthropologie bemühen. Darüber hinaus hat die ökologische Krise, die sich inzwischen zu einer Krise des Weltklimas auszuweiten scheint, zu einer Neubelebung der Theologie der Natur und zur Frage nach einem Ethos des schonenden Umgangs mit ihr geführt.“

### 4.4.2.3 Die soziale Dimension des Menschen

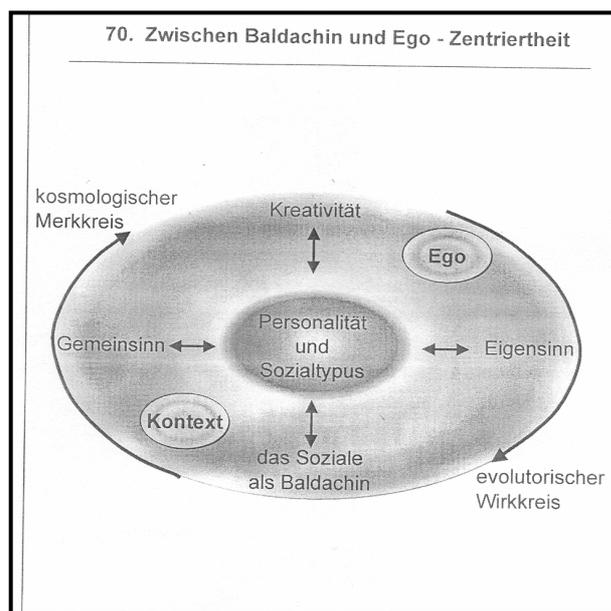


Abb. 106  
Zwischen Baldachin und Ego-Zentriertheit  
Quelle: Schulz-Nieswandt o.J., 70.

Der Mensch ist auf Gemeinschaft angelegt und kommt erst in Gemeinschaft zur vollen Entfaltung. Als biblisches Grundprinzip für die soziale Dimension des Menschen kann Genesis 2,18 herangezogen werden mit der bekannten Aussage: „[...] *Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei* [...].“

Philosophisch gewendet bedeutet das (Georg Kraus 1983, 23): „Als Person ist der Mensch zunächst einmal ein Für-sich-Sein; aber er ist gleichzeitig, nämlich gerade durch die wesensmäßige Offenheit von Vernunft und Freiheit, ein Für-andere-Sein oder ein Dasein für andere.“

Jüngel (2002, 2) rekurriert auf Luther, wenn er schreibt: „Der Mensch ist nach biblischem Urteil offenkundig ein *Beziehungswesen*, das immer schon auf *anderes Sein bezogen* und nur in solchen Relationen es selbst ist. Martin Luther hat deshalb zu Recht behauptet, daß vom

Menschen angemessen nur in *praedicamento relationis* (und nicht in *praedicamento substantiae*) geredet werden könne.“

Im Zusammenhang mit der sozialen Dimension des Menschen bemerkt A. Dietz (2004, 236 f.): „Viele Philosophen, beispielsweise die Stoiker, Platon, Aristoteles oder Rousseau, betonten, dass Menschen Gemeinschaftswesen seien, die ihre Bestimmung nur als Teil der Gesellschaft, aber nicht gegen die Gesellschaft erreichen könnten. [...] Die Polarität zwischen Individualität und Sozialität ist für das Sein des Menschen konstitutiv, und nur auf dieser Basis kann man angemessen vom Menschen sprechen.“

In Abb. 106 veranschaulicht Schulz-Nieswandt die Zusammenhänge zwischen Eigen- und Gemeinsinn unter Verwendung der Baldachin-Metapher. „Unser Handeln ist“ nach A. Dietz (2004, 237) „nicht unabhängig von Beziehungen möglich, man kann sogar mit Härle sagen: ‚Menschsein heißt in Beziehung sein.‘“

„Relationen sind“ im Anschluss an A. Dietz (2004, 237) „etwas ontologisch Primäres. Schon vom Augenblick der Geburt an (genau genommen sogar bereits vom Augenblick der Befruchtung an) ist die Biographie des Individuums die Geschichte seiner Beziehung zu anderen Menschen. Als Menschen gehören wir immer schon verschiedenen Verbänden an, über deren Zugehörigkeit wir nur teilweise frei entscheiden können. Für die Identitäts- und Persönlichkeitsentwicklung des Individuums spielen, den Erkenntnissen der Entwicklungspsychologie zufolge, Sozialbeziehungen eine schlechthin entscheidende Rolle. Nach Martin Bubers (1878-1965) Ich-Du-Philosophie wird ein Ich [...] erst durch die Beziehung zum Du konstituiert. Seine spezifisch menschlichen Eigenschaften (Vernunft, Sprache usw.) wachsen dem Menschen im kommunikativen Umgang mit anderen Menschen zu.“

Im Detail werden bezüglich der sozialen Dimension des Menschen drei Bereiche unterschieden, und zwar die Gemeinschaft zwischen Mann und Frau, das Zusammenleben in einer Gruppe sowie die Gemeinschaft auf universaler Ebene.

Grundlegend für die menschlichen Beziehungen ist die Gemeinschaft zwischen Mann und Frau, worüber der jahwistische Schöpfungsbericht, wie auszugsweise bereits erwähnt, Folgendes aussagt (1Mo 2,18): „Und Gott der HERR sprach: *Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei; ich will ihm eine Gehilfin machen, die um ihn sei.*“ In diesem Zusammenhang führt Schneider (1998, 133) aus: „Im hebräischen Text heißt es wörtlich: ‚eine Hilfe ihm gegenüber‘. Dieses Gegenüber für ihn, seine Lebenshilfe und Existenzhilfe, sind nicht die Tiere, sondern nur die Frau aus seiner Rippe, das heißt die ‚aus dem gleichen Holz Geschnittze‘, das Fleisch von seinem Fleisch, mit der er wieder ‚ein Fleisch‘ (Gen 2,24) wird! Die frühe Schöpfungsgeschichte sagt also: Der Adam ist so, daß er erst in diesem Gegenüber, in diesem Miteinander ganz er selbst wird. Menschsein ist vom Grunde her auf das Gegenüber angelegt [...].“

Die Stuttgarter Erklärungsbibel erläutert hierzu (Kommentar im Anschluss an 1Mo 2,24): „Das Bild von der Erschaffung der Frau aus der *Rippe* des Mannes will nicht die Unterordnung oder gar Minderwertigkeit der Frau begründen; es bringt die einzigartige Zusammengehörigkeit und ursprüngliche Verbundenheit der beiden zum Ausdruck, die ‚füreinander‘ geschaffen sind.“ (Man begegnet auch [vgl. Holzmüller 2009, 2] der Übersetzung „Seite“ [des Menschen] statt „Rippe“, sodass nach dieser Version die Frau *die eine*, der Mann *die andere* [komplementäre] Seite des Menschen darstellen würde.)

Aus humanistischer Sicht: „Der Mensch kann immer nur ein halber Mensch sein – entweder der weibliche, oder der männliche Teil – erst beide zusammen ergeben den ganzen Menschen.“<sup>216</sup>

Und Georg Kraus (1983, 24 f.) betont: „[G]anz sicher will sie [die zweite Schöpfungserzählung, EK] mit der Entstehung [der Frau, EK] aus dem Mann erklären, woher die gegenseitige Anziehungskraft von Mann und Frau kommt; hier erschließt sich als tieferer Sinn: Mann und Frau bilden in gegenseitiger Ergänzung eine Liebesgemeinschaft. [...] Die Frau soll also Gesprächspartnerin oder gleichwertige Partnerin sein.“ „Darum wird“ nach 1Mo 2,24 „ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und sie werden sein *ein* Fleisch.“

Noch einen Schritt weiter „in der Beschreibung der Zweigeschlechtlichkeit des Menschen“ geht laut Schneider (vgl. 1998, 133) die priesterschriftliche Schöpfungsdarstellung. Dort heißt es (1Mo 1,27): „Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Weib.“ (Vgl. Abb. 107.) „Der Mensch ist also hier“ gemäß Schneider (1998, 133) „als ein Gemeinschaftswesen beschrieben, als ein nur ‚zu zweit‘ Existierender. Das heißt natürlich nicht, ein einzelner Mann, eine einzelne Frau sei kein Mensch [...]. Wohl aber ist hier behauptet, daß der ‚zu zweit‘ geschaffene Mensch ein grundsätzlich zur Gemeinschaft Bestimmter ist.“

<sup>216</sup> Internet-Seite „Homo responsabile. Versuch zu einem Bild des verantwortlichen Menschen“, 1, dort im Fettdruck. Stand: 13.02.2009.

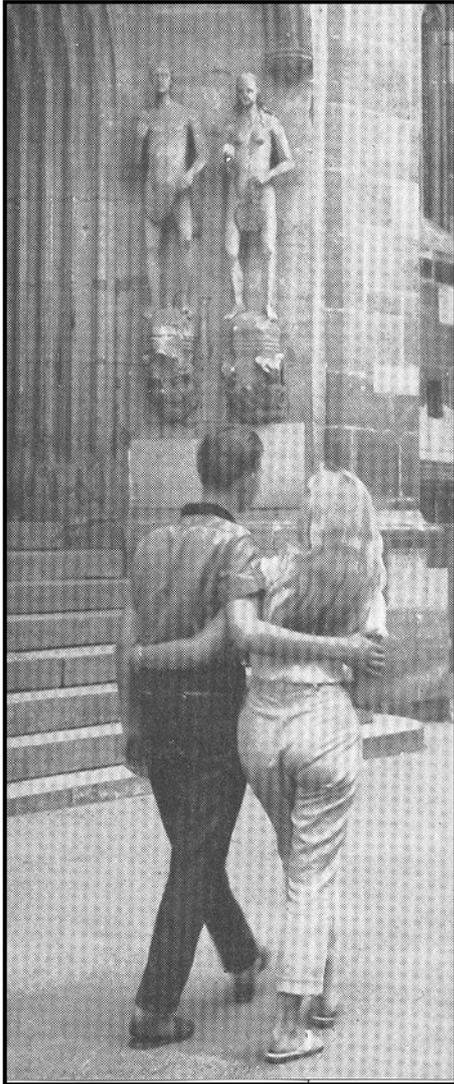


Abb. 107  
 „... schuf sie als Mann und Weib“  
 Quelle: Dietrich 1971, 1.

Die oben zitierte Bibelpassage (1Mo 1,27) thematisiert auch Höhn (2001, 73 f.): „Darum ist es wichtig, darauf hinzuweisen, daß dasjenige, das Gott entsprechen soll, bereits in seiner Existenz ‚für sich‘ so beschaffen ist, daß es als ein Entsprechungsverhältnis existiert. Darauf weist Gen 1,27 nachdrücklich hin. Es entspricht dem Dasein *des* Menschen, daß er *als* Mann *und* Frau existiert. Indem der Mensch solchermaßen im Dual (von Mann und Frau) existiert, d.h. im Bezogensein auf eine personale Andersheit, spiegelt sich darin sein Bezogensein auf die Andersheit Gottes und macht ihn ‚gleichnisfähig‘ für die Wirklichkeit Gottes in der Welt. Wir haben also unter Gottebenbildlichkeit keine dem geschaffenen Menschen hinzugefügte Qualität oder Eigenschaft zu verstehen. Gottebenbildlichkeit betrifft bereits das *Faktum* seiner Existenz. Zur Faktizität menschlichen Daseins gehört das Dasein von Mensch und Mensch. Der Mensch existiert im Dual. Der Text legt Wert auf die Zweisamkeit menschlichen Daseins. Deutlich wird dies im Wechsel von Singular und Plural im Akkusativobjekt: Gott schuf *den* Menschen, indem er *die* Menschen schuf, als Mann und Frau.“

Höhn (2001, 70 f.) erläutert, „daß jeder Mensch ‚für sich‘ zwar ein eigener Mensch ist, aber zugleich ein ‚halber‘ Mensch bleibt, wenn er bloß ‚für sich‘ existiert. Um ‚ganz‘ Mensch zu sein, muß man/frau mehr als ein ‚eigener‘ Mensch sein. Man/frau muß mit mehr etwas anzufangen wissen als nur mit sich selbst.“

„Von hier aus“, bemerkt Georg Kraus (1983, 24), „steht der Frau die gleiche personale Unverfügbarkeit zu wie dem Mann; von hier aus kann die Linie ausgezogen werden zur Gleichberechtigung von Mann und Frau.“

Weiter heißt es im ersten Schöpfungsbericht (1Mo 1,28) als Aufforderung Gottes an die Menschen: „[...] Seid fruchtbar und mehret euch [...]“. Diese Aussage weist bereits über die Gemeinschaft zwischen Mann und Frau hinaus auf die Familie als Keimzelle menschlichen Zusammenlebens.

„Außer der Familie erfüllen auch andere gesellschaftliche Zwischengruppen wichtige Aufgaben und aktivieren spezifische Solidaritätsnetze. Diese reifen in der Tat zu echten Gemeinschaften von Personen heran, beleben das gesellschaftliche Gefüge und verhindern, daß es in die Anonymität und in eine unpersönliche Vermassung absinkt [...]. Der Mensch lebt in der Vielfalt der zwischenmenschlichen Beziehungen, und in ihr wächst die ‚Subjekthaftigkeit der Gesellschaft‘.“<sup>217</sup>

Georg Kraus (1983, 26) spricht in diesem Zusammenhang von größeren Gemeinschaften, die der Mensch „zur Erhaltung und Bereicherung seines Lebens [braucht], weil der einzelne sich

<sup>217</sup> Internet-Seite „Die Soziale Agenda. Eine Sammlung von Texten aus der katholischen Soziallehre. Artikel 2: Die Menschliche Person“, Punkt 64.

nicht allein versorgen und weil nur eine Gruppe die vielfältigen Bedürfnisse befriedigen kann; der Mensch braucht diese größeren Gemeinschaften zur Entfaltung der individuellen Fähigkeiten in einem bestimmten Beruf und zur heimatlichen Geborgenheit in einem weiten gleichartigen Sprach- und Verhaltensraum.“ Ferner kennt das Alte Testament das funktionale Gebilde Staat in seinen verschiedenen Formen.

Die soziale Dimension des Menschen umfasst schließlich auch die Gemeinschaft auf globaler Ebene. Für alle Menschen gilt das Prinzip personaler Gleichheit; alle verfügen über die gleiche Würde, was die Aufhebung aller Unterschiede in Rassen, Klassen usw. impliziert. Das Prinzip der Solidarität aller Menschen besagt nach Georg Kraus (1983, 28): „Aus innerer Verbundenheit sind alle und jeder einzelne für das Wohl und Wehe aller Menschen verantwortlich; aus innerer Zusammengehörigkeit müssen sich alle Menschen gegenseitig Hilfe leisten und ausgleichende Gerechtigkeit üben.“

Der Mensch „gehört zur ganzen Menschheit. Nicht nur dieser oder jener, alle Menschen sind aufgerufen, zur vollen Entwicklung der ganzen menschlichen Gesellschaft beizutragen. Die Kulturen entstehen, wachsen, vergehen. Aber wie jede Woge der steigenden Flut weiter als die vorhergehende den Strand überspült, schreitet auch die Menschheit auf dem Weg ihrer Geschichte voran. Erben unserer Väter und Beschenkte unserer Mitbürger, sind wir allen verpflichtet, und jene können uns nicht gleichgültig sein, die nach uns den Kreis der Menschheitsfamilie weiten.“<sup>218</sup>

Mit Stählin (1961, 197) ist zu konstatieren: „Der wahre Mensch ist Mitmensch. Er hat seine Menschlichkeit nicht an sich und für sich, sondern in der Kommunikation. Seine personale Zuwendung zum Du ist Begegnung in Freiheit, die vor dem Du – wer es auch sei – weder kapituliert noch es vergewaltigt. Beides wären Spielformen einer totalitären Zuordnung. Die personale Zuwendung ist gewiß *ganze* [Hervorhebung im Original gesperrt, EK] Zuwendung. Aber sie hebt das Gegenüber von Ich und Du nicht auf. Die Begegnung wird fruchtbar in einer dritten Größe, in deren Dienst das Ich und das Du über sich hinauswachsen und sich selbst überleben. Verzehrt aber diese dritte Größe die personale Würde und Freiheit des Menschen und des Mitmenschen, dann entartet die Mitmenschlichkeit zum *Kollektivismus* [Hervorhebung im Original gesperrt, EK]. Das im Ich der Masse aufgegangene Ich ist nicht mehr zur Mitmenschlichkeit fähig.“

Der Autor (Stählin 1961, 198) fährt fort: „Echte Mitmenschlichkeit ist ein absichtsloses Offensein für den anderen, das ihn [...] in seiner Menschenwürde ehrt und in seiner Eigenart respektiert. Wird die Zuwendung zum Mitmenschen ausschließlich in den Dienst eines Zweckes gestellt, gilt sie also nicht dem Du, sondern irgendeinem Interesse, steht sie nur unter dem Zeichen der Nützlichkeit, dann wird ihr menschlicher Wert ver-wertet. [...] Echter Mitmenschlichkeit [...] sind an den zwischen den Menschen bestehenden Unterschieden des Alters, des Geschlechts, der Rasse, des Volkstums, der politischen Überzeugung und der Religion keine Grenzen gesetzt (vgl. das Gleichnis vom *barmherzigen Samariter*, Lk. 10,25-37, und die Rede Jesu vom *Jüngsten Gericht*, Mt. 25,31-46) [Hervorhebungen im Original gesperrt, EK].“

Wie Küng (2012, 295) schreibt, war Jesus „voll Freude über den Glauben einer syrophönizischen Frau und eines römischen Offiziers, er nahm die ihn suchenden Griechen freundlich auf und stellte seinen jüdischen Landsleuten provozierend den samaritanischen Häretiker als unvergessliches Beispiel der Nächstenliebe hin. Er würde uns heute die

<sup>218</sup> Internet-Seite „Die Soziale Agenda. Eine Sammlung von Texten aus der katholischen Soziallehre. Artikel 2: Die Menschliche Person“, Punkt 63.

Begegnung mit anderen Menschen ans Herz legen und in diesen Begegnungen *christliche Weltverantwortung neu entdecken lehren*.“

Nach Mocek (1995, 23) „gehört zu den unumstößlichen Grundsätzen der Aufklärung, daß der Mensch dann seine höchste Erfüllung findet, wenn er im Dienst an der Gesellschaft, am Anderen, aufgeht. Noch Erich Fromms Philosophie der Liebe weist in eine solche Richtung, wenn er Liebe definiert als das sich selbst entdeckende Eintauchen in soziale Verantwortlichkeit.“

„Aus der gesellschaftlichen Natur des Menschen geht hervor, daß der Fortschritt der menschlichen Person und das Wachsen der Gesellschaft als solcher sich gegenseitig bedingen. Wurzelgrund nämlich, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen ist und muß auch sein die menschliche Person, die ja von ihrem Wesen selbst her des gesellschaftlichen Lebens durchaus bedarf. Da also das gesellschaftliche Leben für den Menschen nicht etwas äußerlich Hinzukommendes ist, wächst der Mensch nach allen seinen Anlagen und kann seiner Berufung entsprechen durch Begegnung mit anderen [...].“<sup>219</sup>

„Für das theologische Menschenbild“, so A. Dietz (2004, 243), „spielt das Wissen darum, dass Menschen ihre Bestimmung zu einem Leben in Beziehung und Gemeinschaft verfehlen, eine wichtige Rolle. Im Gegensatz zu humanistischen Anthropologien, die von der natürlichen Güte des Menschen ausgehen, betont theologische Anthropologie, dass ethisch lieblose Taten nicht versehentliche ‚Ausrutscher‘ darstellen, sondern Auswirkungen einer Beschädigung des Wesens der Gottesbeziehung, die den Menschen konstituiert. Wenn die Entfremdung von Gott als Entfremdung von der Liebe (und somit als Bestimmungsverfehlung) gedacht wird, hat sie zwangsläufig auch eine Beschädigung zwischenmenschlicher Beziehungen zur Folge. Selbstfixiertheit entsteht, welche die Harmonie zwischen Eigeninteresse und Gemeinwohl zerstört.“

---

<sup>219</sup> Internet-Seite „Die Soziale Agenda. Eine Sammlung von Texten aus der katholischen Soziallehre. Artikel 2: Die Menschliche Person“, Punkt 6.

#### 4.4.2.4 Die religiöse Dimension des Menschen

Eigentliches Thema der Bibel sind die Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen. „Der Mensch steht demnach“, so Georg Kraus (1983, 28), „wesensmäßig in Beziehung zu Gott; er ist ein gottbezogenes, gottgebundenes oder (nach dem lateinischen Wort religare = binden) ein religiöses Wesen.“ Diese dritte Dimension (Georg Kraus 1983, 28 f.) „durchdringt und bestimmt alles andere. Der Mensch ist nämlich von seinem personalen und sozialen Wesen her ganz auf Gott verwiesen [...]“

„Entsprechend geht theologische Anthropologie“ A. Dietz (2004, 237 f.) zufolge „davon aus, dass sich der Mensch nur unter Berücksichtigung seiner Beziehung zu Gott angemessen selbst deuten kann (als abhängig, endlich usw.). Ausgehend von der Beobachtung, dass die Wissenschaft sich in neuerer Zeit vom Gottesgedanken verabschiedet hat und den Menschen als nichtdefinierbar behauptet, fragt Eberhard Jüngel, ob der Mensch vielleicht gerade in dem Moment, in dem er ohne Rückgriff auf Gott definiert werden soll, sich selbst zum Rätsel wird.“

In einer Verlautbarung der Evangelischen Kirche in Deutschland (2008, 2) heißt es: „Dass ich Gottes Geschöpf bin, erfahre ich nicht in Spekulationen über die erste Sekunde des Universums, sondern darin, dass ich mir des Geschenkcharakters meiner eigenen Existenz bewusst werde. Nach reformatorischer Auffassung besteht der Kern des Schöpfungsglaubens darin, dass Menschen es lernen, dass sie Gottes Geschöpfe sind, und Ja sagen können zur Begründung und zugleich zur Begrenzung ihres Lebens durch Gottes schöpferisches Geheimnis. [...] Man kann – so verdeutlicht Luther – von Universität zu Universität ziehen und sich alle Weisheit über das Werk der Schöpfung aneignen. Den Glauben, der im Schöpfercredo enthalten ist, findet man dadurch nicht. Ich selber muss mich als Geschöpf Gottes glauben, das alles von ihm empfängt und ihm danken kann.“

„Konkret äußert sich das religiöse Wesen des Menschen in den verschiedensten Formen der Verehrung Gottes und besonders im Gebet. [...] Im Gebet kann der Mensch eine Form personaler Gemeinschaft mit Gott verwirklichen. Der Mensch ist – einzigartig unter allen Geschöpfen – ein betendes Wesen.“ (Georg Kraus 1983, 29)

Georg Kraus (vgl. 1983, 32) versteht den Menschen als Person, die Gott mit Vernunft und Freiheit gegenübersteht. „So hat der Mensch“ im Anschluss an Georg Kraus (1983, 32 f.) „den einmaligen Vorzug, das angeredete Du Gottes und zugleich das frei antwortende Du Gottes zu sein [...]. Jeder Mensch ist dabei freier Partner Gottes; er kann die Gemeinschaft mit Gott und die Verpflichtung daraus annehmen, oder er kann sie verweigern.“

In biblischer Sicht ist die personale Beziehung zwischen Gott und dem Menschen von Anfang an gefährdet, weil der Mensch in Schwachheit versagen kann. Gott hat die Menschen als kleine Majestäten geschaffen, ausgerüstet mit der Möglichkeit, sich auch gegen ihren Schöpfer aufzulehnen. Hierzu Georg Kraus (1983, 33): „Das tatsächliche Versagen in der Gottesbeziehung, d. h. den Bruch der Beziehung mit Gott durch Hinwendung zum Bösen, bezeichnet die Bibel als Sünde. Die Charakterisierung des Menschen als Sünder bildet ein zentrales Thema im Alten wie im Neuen Testament: Die Sünde ist ein Grundereignis, das die ganze Geschichte der Menschheit und das ganze Leben des einzelnen Menschen durchherrscht.“

Daran lässt Salomo keinen Zweifel, wenn er gemäß 1Kön 8,46 sagt: „[...] denn es gibt keinen Menschen, der nicht sündigt [...]“. In 1Mo 6,5 wird beklagt: „[...] daß der Menschen Bosheit

groß war auf Erden und alles Dichten und Trachten ihres Herzens nur böse war immerdar“. Ähnlich in 1Mo 8,21, wo es heißt: „[...] *denn das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf.* [...]“. Und Paulus schreibt der christlichen Gemeinde zu Rom (Röm 3,22.23): „[...] *Denn es ist hier kein Unterschied: sie sind allesamt Sünder und ermangeln des Ruhmes, den sie bei Gott haben sollten.*“

Georg Kraus (vgl. 1983, 33) verweist auf die Genesiskapitel 3 bis 11, die die Verfallenheit des Menschen an das Böse bewusst machen wollen, wobei die Sündenfallgeschichte am Beispiel der Ursünde die Grundlage jeglicher Sünde und die anderen Geschichten bis zu der vom Turmbau zu Babel im 11. Kapitel die allgemeine Verbreitung der Sünde beschreiben.

Die Sündenfalldarstellung gemäß 1Mo 3 (Georg Kraus 1983, 33 f.) „enthält in ihren anschaulichen Bildern einige wesentliche Aussagen über den Menschen als Sünder. [...] Schon die ersten Menschen waren der Versuchung ausgesetzt und sind der Sünde erlegen; der Mensch ist also von jeher anfällig für das Böse. [...] Die erste Sünde, die Ursünde, spiegelt exemplarisch die Grundzüge jeglicher Sünde [...]: Der Mensch will ‚wie Gott sein‘, d. h. er will Herr sein über alles, er will völlig unabhängig sein; so lehnt er sich gegen Gott auf und verweigert den Gehorsam gegenüber dem Gebot Gottes.“

„Die Tragik in der Geschichte vom ‚Sündenfall‘ liegt“ nach Höhn (2001, 101) „darin, daß der Mensch eigentlich bereits alles hat, was er sich wünscht, und es ihm trotzdem nicht genügt. Es genügt ihm nicht, sein Eigen- und Selbstsein im Verschiedensein von Gott zu sehen. Es genügt ihm nicht, im Verschiedensein von Gott ganz Gott zu entsprechen, sondern er möchte in seinem Leben ‚gleich einem Gotte‘ auftreten.“

„Der Anfang vom Ende beginnt dort“, so Höhn (2001, 101 f.) weiter, „wo das, was einen ‚guten‘ Anfang konstituiert, darauf befragt wird, zu wessen Lasten etwas anfängt. Und diese Frage entsteht wiederum aus dem Verdacht, daß Verhältnisse des Verschiedenseins stets Vorteils-/Nachteilsverhältnisse sein müssen. Das, was nicht sein soll, kommt deswegen in die Welt, weil sich in die menschlichen Lebensverhältnisse ein Mißverhältnis einschleicht. Der Mensch gerät in dieses Mißverhältnis, weil er in seinen Lebensverhältnissen etwas Raum gibt, das selbst ‚unverhältnismäßig‘ ist: Mißtrauen und Angst. Durch Mißtrauen und Angst kommt das Moment der Unbestimmtheit und ‚Maßlosigkeit‘ in die menschlichen Daseinsvollzüge.“

In diesem Zusammenhang bemerkt Diem (1964, 20 f.): „Es könnte ja gar kein echt menschliches Zeugnis sein von dem Verhältnis von Gott und Mensch, wenn diese Menschen nicht immer wieder der Versuchung des ‚eritis sicut Deus‘ erlegen wären und damit die Ursünde gegen Gott begangen hätten.“ „Wie reagiert der Mensch nach der Sünde?“, fragt Georg Kraus (1983, 34) und gibt die Antwort: „Der Mensch vernimmt die Stimme des Gewissens, in der ihn Gott zur Verantwortung zieht; er will seine Tat verbergen oder die Schuld auf andere schieben.“

„So alt wie die Menschheit ist“ gemäß Simmel (1961, 308) „die Erfahrung ihres Schuldigseins, und dies nicht nur im Sinn kultischer Verunreinigung, sondern auch als persönliche Verfehlung gegen eine heilige Ordnung. Gewiß, die Erkenntnis und Deutung des Phänomens der Schuld mag je nach Stand und Höhe des Gottesglaubens verschieden sein und kultische und persönliche Schuld nicht immer unterscheiden, aber das Element der persönlichen Schuld ist doch überall klar zu beobachten, auch bei den Primitiven.“

Simmel bezieht sich auf einen Bericht von P. Schebesta über die Bambuti-Pygmäen in Zentralafrika, demzufolge unter ihnen von einem Sündenfall in der Urzeit die Rede ist

(Simmel 1961, 308 f.), „der in der Übertretung eines ausdrücklichen Verbotes Gottes bestanden habe, und die schlimmste Strafe dafür der Fortgang Gottes aus der Menschheit gewesen sei.“

„Das Alte Testament sieht die Sünde“ laut Georg Kraus (1983, 34) „in engem Bezug zum Bund, den Gott mit Israel geschlossen hat. Gott ist der Herr des Bundes, der mit unbedingter Autorität eine Lebensordnung für die Menschen erläßt. Diese Lebensordnung wird konkret in den zehn Geboten sowie in vielen kultischen und sozialen Normen, die die Verehrung Gottes und das Verhalten zu den Mitmenschen regeln.“ Durch normwidriges Verhalten wird der Mensch zum Sünder, doch (Georg Kraus 1983, 34 f.) „gilt diese Normverletzung nur als Sünde, wenn sie mit klarer Erkenntnis eine Entscheidung gegen den Willen Gottes ist. Der Mensch wird also letztlich zum Sünder [...] durch den bewußten Widerspruch zum Anspruch Gottes an sein Leben und Verhalten.“

Ein vertieftes Sündenverständnis im Neuen Testament begreift die Sünde als eine Verfehlung gegen die Liebe. Wie im Gleichnis vom verlorenen Sohn (vgl. Lk 15,11-32) veranschaulicht wird (Georg Kraus 1983, 35), „entscheidet sich [der Mensch] – unter Mißbrauch der ihm geschenkten Freiheit – für den Abbruch der Liebesgemeinschaft mit Gott“.

Nach Georg Kraus (1983, 35) „erklärt [Jesus] ausdrücklich das Doppelgebot, Gott zu lieben und den Nächsten wie sich selbst (Mt 22, 34-40), zur Norm allen menschlichen Handelns. Damit gilt: Der Mensch ist Sünder durch eine Verletzung oder Verweigerung der Liebe. Die Liebe wird verletzt durch ein aktives Fehlverhalten, nämlich durch Taten, die die Gemeinschaft mit Gott oder den Mitmenschen stören oder zerstören. Die Liebe wird verweigert durch passive Unterlassung, nämlich durch Sich-nicht-Kümmern um Gott oder die Mitmenschen.“ Jesus nimmt explizit Bezug auf das Alte Testament, wenn er im Zusammenhang mit der Nennung der zitierten Gebote bzw. des Doppelgebotes abschließend sagt (Mt 22,40): „In diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten.“

„Das Gesetz und die Propheten reichen“ nach Lk 16,16 „bis zu Johannes [dem Täufer, EK]. Von da an wird das Evangelium vom Reich Gottes gepredigt [...]“. Hierzu ein Auszug aus dem Kommentar der Stuttgarter Erklärungsbibel im Anschluss an Lk 16,18: „Die Frage nach *Gesetz und Propheten* [...] berührt einen zentralen Punkt der Auseinandersetzung Jesu mit den Pharisäern [...]. *Gesetz und Propheten* stehen für eine Epoche der Heilsgeschichte, die mit *Johannes* als ihrem letzten Repräsentanten zu Ende gegangen ist. Mit dem Auftreten Jesu und seiner Verkündigung der nahen und schon hereinbrechenden Gottesherrschaft [...] hat etwas radikal Neues begonnen, sind die Menschen eingeladen, in das Kraftfeld der kommenden Vollendung einzutreten und darin zu leben. [...] Der Wille Gottes, wie er im Gesetz Moses und den Prophetenschriften zum Ausdruck kam, ist dadurch nicht etwa aufgehoben, er kann vielmehr jetzt in seiner ganzen Radikalität wahrgenommen werden und endlich auch im Handeln der Menschen voll zur Auswirkung kommen.“

Zu der Vielzahl der damals im Judentum bestehenden Gebote äußert sich Küng (2012, 88) wie folgt: „Und es häufte sich Gebot an Gebot, Vorschrift an Vorschrift: ein Moralsystem, welches das ganze Leben des Einzelnen wie der Gesellschaft einzufangen vermag. Ein Eifer für das *Gesetz*, dessen Rückseite die Angst vor der überall lauerten Sünde ist. In den heiligen Schriften ist das Gesetz im engen Sinn (= die fünf Bücher Moses = der Pentateuch = ‚Tora‘), bei dem ethische und rituelle Gebote als gleichwertig angesehen werden, wichtiger als die Propheten. Und zum geschriebenen Gesetz Gottes, der ‚Tora‘, tritt gleichberechtigt die mündliche Überlieferung, die ‚Halacha‘, die ‚Überlieferung der Alten‘, das Werk der Schriftgelehrten.“

„Dieses ungeschriebene Gesetz, das eine Generation der nächsten – oftmals erweitert und verschärft – überlieferte, regelte das Alltagsleben eines frommen Juden bis in die kleinste Kleinigkeit und war sozusagen der Zaun, der ihn an der Übertretung geschriebener Gesetze hindern sollte.“ (Barclay 1979, 283)

Den Schriftgelehrten kommt eine besondere Rolle zu (Küng 2012, 88), da sie „sich um die komplizierte Anwendung der Einzelgebote kümmern und für jeden Fall sagen können, was der einfache Mensch zu tun hat. [...] Eine menschenfreundliche Kunst übrigens für viele der Pharisäer: Man möchte wirklich helfen. Man möchte das Gesetz *praktikabel* machen, durch geschickte Anpassung an die Gegenwart. Man möchte das Gewissen entlasten, ihm Sicherheit geben. Man möchte genau angeben, wie weit man gehen kann, ohne zu sündigen. Man möchte Auswege anbieten, wo es allzu schwierig wird. Einen Tunnel, nachdem man einen ganzen Berg von Geboten zwischen Gott und Mensch aufgeschüttet hat (nach einem Wort Johannes XXIII. an katholische Kirchenrechtler).“

„So ist man“ im Anschluss an Küng (2012, 88 f.) „streng und milde zugleich, sehr traditionell und doch wirklichkeitsnahe. Man insistiert auf dem Gesetz, liefert aber Entschuldigungen und Dispensen mit. Man nimmt das Gebot wörtlich, aber interpretiert das Wort elastisch. Man geht den Weg des Gesetzes, hat aber die Umwege eingeplant. So kann man das Gesetz halten, ohne zu sündigen.“

Paulus schreibt indessen den Galatern (Gal 5,14): „Denn *das ganze Gesetz ist in e i n e m Wort erfüllt, in dem* (3.Mose 19,18): *„Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!“*“ Ausführlicher an die Gemeinde zu Rom (Röm 13,8-10): „Seid niemand etwas schuldig, außer, daß ihr euch untereinander liebt, denn wer den andern liebt, der hat das Gesetz erfüllt. Denn was da gesagt ist (2.Mose 20,13-17): ‚Du sollst nicht ehebrechen; du sollst nicht töten; du sollst nicht stehlen; du sollst nicht begehren‘, und was da sonst an Geboten ist, das wird in diesem Wort zusammengefaßt (3.Mose 19,18): ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.‘ Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses. *So ist nun die Liebe des Gesetzes Erfüllung.*“

Dabei wird in Jak 2,8.9 der Zusammenhang mit der Sünde explizit herausgestellt: „Wenn ihr das königliche Gesetz erfüllt nach der Schrift (3.Mose 19,18): ‚Liebe deinen Nächsten wie dich selbst‘, so tut ihr recht; wenn ihr aber die Person ansieht, tut ihr Sünde [...].“ Und noch einmal Jakobus (Jak 4,17): „*Wer nun weiß, Gutes zu tun, und tut's nicht, dem ist's Sünde.*“

Zum Thema „Gesetz“ führt Benedikt XVI. (2011, 2) während seines Deutschland-Aufenthaltes im September 2011 Folgendes aus: „Für die Entwicklung des Rechts und für die Entwicklung der Humanität war es entscheidend, daß sich die christlichen Theologen gegen das vom Götterglauben geforderte religiöse Recht auf die Seite der Philosophie gestellt, Vernunft und Natur in ihrem Zueinander als die für alle gültige Rechtsquelle anerkannt haben. Diesen Entscheid hatte schon Paulus im Brief an die Römer vollzogen, wenn er sagt: ‚Wenn Heiden, die das Gesetz (die Tora Israels) nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert ist, so sind sie... sich selbst Gesetz. Sie zeigen damit, daß ihnen die Forderung des Gesetzes ins Herz geschrieben ist; ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab...‘ (Röm 2,14f).“

Die letzten Aussagen rekurren zwar z.T. auf alttestamentlich begründete Lehrinhalte, stellen selbst aber bereits Zitate aus neutestamentlichen Schriften dar und betonen damit die Verknüpfung von Altem und Neuem Testament, auf dessen anthropologische Implikationen im Folgenden näher eingegangen werden soll.

#### 4.4.3 Der Mensch im Neuen Testament

Die Menschwerdung Gottes und die Selbstwerdung des Menschen, dieses große Thema bezeugt und bedenkt das Neue Testament [...].

Udo Schnelle<sup>220</sup>

Ja, nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes klärt sich das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf.

Vatikanum II<sup>221</sup>



Abb. 108  
Bildliche Darstellung des christlichen Glaubensbekenntnisses an der Bronzetur der Klosterkirche Marienthal  
Quelle: Busch 1966, VII.  
(Die Bandschleifen enthalten [links oben beginnend, ab- und dann wieder aufsteigend] Darstellungen zu den einzelnen Aussagen des Glaubensbekenntnisses.)

Anthropologische Aussagen im Neuen Testament erfolgen nicht um ihrer selbst willen (Schnelle 1991, 6), „sondern erscheinen als Folge des in der Christologie und Soteriologie reflektierten Heilshandelns Gottes in Jesus Christus für den Menschen [vgl. Abb. 108, EK]. Bei der Explikation anthropologischer Aussagen ist deshalb deren Verankerung in der Christologie und Soteriologie stets mitzubedenken. Sprechen Christologie und Soteriologie vom grundlegenden Geschehen der *Menschwerdung* Gottes in Jesus Christus, so die Anthropologie vom dadurch ermöglichten *Menschsein*.“

Bekanntlich hat das christliche Verständnis des Menschen jüdische Traditionen in sich aufgenommen. Dieses so geformte Menschenbild steht gemäß dem von Winfried Becker, Günter Buchstab u.a. 2002 in Paderborn herausgegebenen Lexikon der Christlichen Demokratie in Deutschland, aus dem hier unter Zugrundelegung eines Internetauszuges der Konrad-Adenauer-Stiftung aus dem Jahre 2008 zitiert wird, „in einem dialektischen Spannungsverhältnis: auf der einen Seite die kreatürliche Begrenztheit des Menschen und die geforderte Selbstbescheidung des Nicht-wie-Gott-sein-Wollens, auf der anderen Seite die besondere Erwählung, die schöpfungstheologisch in seiner Kreativität und heilsgeschichtlich im Handeln Gottes mit dem Menschen und, für Christen, in der

Menschwerdung des Gottessohnes hervortritt.“ (Konrad-Adenauer-Stiftung 2008, 1)

„Der normative Charakter der neutestamentlichen Anthropologie läßt sich nicht außerhalb ihres Selbstzeugnisses evident machen, sondern ergibt sich einzig und allein aus dem Neuen Testament selbst; aus seinem Anspruch, menschengewordenes Gotteswort zu sein. Weil Gott in dem einen Menschen Jesus Christus sich umfassend und endgültig offenbarte, sind Gestalt,

<sup>220</sup> Schnelle 1991, V (Vorwort).

<sup>221</sup> Zit. nach Eicher 1977, 483.

Sinn und Ziel menschlichen Lebens nur an diesem Jesus von Nazareth abzulesen.“ (Schnelle 1991, 7)

Von Jesus als Maß spricht auch Karl Lehmann (2000, 70): „*Jesus Christus* zeigt uns in besonderer Weise, wer und was der Mensch ist. In ihm sehen wir die letzte Größe und Würde des Menschen, daß er nicht nur gottesebenbildlich ist, sondern daß er in der Wurzel seines Wesens sogar die Möglichkeit hat, Gottes eigenes Wesen zu empfangen (,potentia oboedientialis'), daß er ,capax Dei' ist. In ihm wird aber nicht bloß der wahre Gott, sondern auch der wahre Mensch offenbar. ,*Ecce homo!*'“

Höhn (2001, 80) betont: „In der Menschwerdung Gottes beweist Gott zugleich die ,Gottfähigkeit' des Menschen. Der Mensch ist ,capax infiniti'. Von dem Mensch gewordenen Gott ist zu lernen, daß die Offenheit für den Nächsten dieselbe Offenheit ist, die ihn ,gottfähig' macht.“ In der Dogmatik (vgl. Höhn 2001, 80) wird diese Erkenntnis mit der These über die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe zur Sprache gebracht, die ihre Begründung im Neuen Testament findet (1Joh 4,20): „Wenn jemand spricht: Ich liebe Gott, und haßt seinen Bruder, der ist ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, wie kann er Gott lieben, den er nicht sieht?“

Jesus wird „schlechthin zu *dem* Menschen für alle, ja zum ,Christus totus', *Jesus Christus* als Inbegriff der Menschheit, zum ,letzten Menschen', nach dem kein größerer mehr gedacht werden kann. Aber auch in dieser letzten Erfüllung des ,Menschenbildes' wird deutlich, daß dies etwas anderes ist als ein ,totaler Humanismus', obgleich Jesus ganz Mensch ist. Die Tiefendimension des Menschen ist nicht durch den Menschen oder auch die Menschheit allein auszufüllen. Dieser Mensch kann nur in dieser Weise so vorbehaltlos und radikal der Mensch für andere sein, weil er zugleich in der Sendung des Menschensohnes und als Messias kommt.“ (Lehmann 2000, 70 f.)

„Darum sagt der Glaube über den Gekreuzigten beides: *Ecce homo* – Sehet den Menschen in der Wirklichkeit seiner ganzen Verlassenheit. Und: *Ecce Deus* – Sehet Gott in der Wirklichkeit seiner unendlichen Liebe, mit der er sich selbst verläßt, um der Verlassenen Gott und der sich selbst Aufgebenden Vater und der sich selbst Verklagenden Freisprecher, aber auch der sich selbst Rühmenden Richter zu sein [vgl. Abb. 109, EK].“<sup>222</sup>

Die Entfaltung einer Christologischen Anthropologie ist mit dem Namen Karl Barth verbunden (Schoberth 2006, 98): „Indem Barth die Frage nach dem Menschsein [...] nicht ontologisch, also durch das Aufsuchen invarianter Wesensmerkmale des Menschen, sondern dezidiert christologisch, also im Blick auf diesen einen Menschen Jesus Christus beantwortet, ist es nicht ein Allgemeines, sondern die einzelne *Lebensgeschichte*, an der sich das Wesen des Menschen entscheidet.“ In der Verbindung der Geschichte Jesu „mit *meiner* Lebensgeschichte realisiert sich die Geschöpflichkeit jedes Menschen. Damit ist die Tendenz der Anthropologie zur Verdrängung der Vielgestaltigkeit menschlichen Lebens durchbrochen: Wenn die Menschlichkeit des Menschen nicht in der Erfüllung eines Normbildes, sondern in ihrer Relation zu Christus besteht, ist auch die Menschlichkeit eines Lebens je individuell.“ (Schoberth 2006, 98)

In diesem Zusammenhang sei auf die Bedeutung und Eigenart johanneischen Gedankengutes (auch und besonders im Rahmen dieser Arbeit) ausdrücklich hingewiesen. War das Johannesevangelium (neben anderen biblischen Passagen) grundlegend für die Explikation

<sup>222</sup> Moltmann, J., *Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart* (= Themen der Theologie 11), Stuttgart 1971, 36 f., zit. nach Lehman 2000, 71.

des christlichen Wahrheitsverständnisses, so tritt es nun bei der Betrachtung anthropologischer Gesichtspunkte erneut in den Blickwinkel. Damit wird gleichzeitig die enge Verknüpfung der beiden Schwerpunkte der vorliegenden Ausarbeitung (Was ist Wahrheit? – Was ist der Mensch?) aus theologischer (und besonders christlicher) Perspektive deutlich.

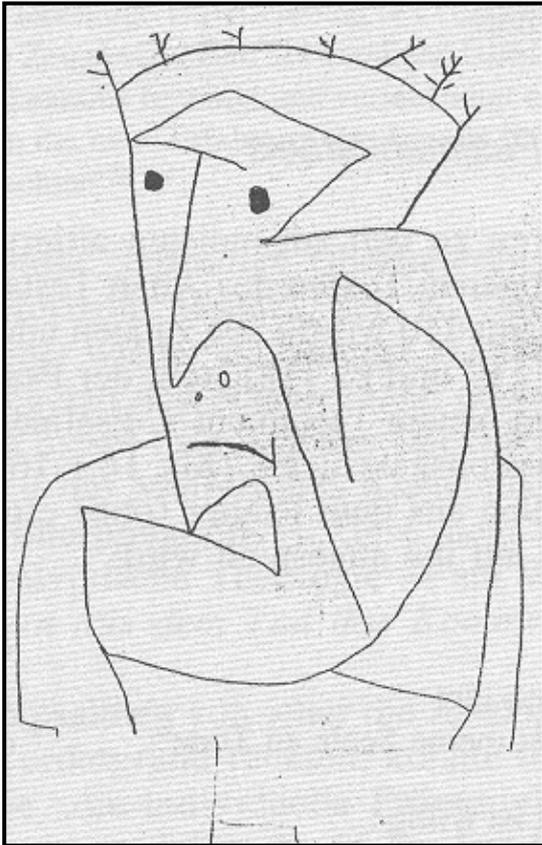


Abb. 109  
Paul Klee: „Ecce ...“ (1940)  
Quelle: Janowski 2006, 356.

Wenn in den ersten vier Versen von Joh 1 vom anfänglichen Sein Christi (des Logos) bei Gott, seiner Gottgleichheit, seiner Schöpfungsmittlerschaft und der Gegenwart des Lebens im Logos als Licht für die Menschen berichtet wird, so erblickt Schnelle (1991, 134 f.) darin „zwei zentrale Aussagen johanneischer Anthropologie: Der Mensch ist ein Geschöpf des Logos (Joh 1,3) und somit in seiner Herkunft von diesem geprägt. Es gibt für Johannes eine ursprüngliche Bestimmtheit des Menschen durch das Wort Gottes, denn Leben als spezifisches Kennzeichen des Menschseins ist ein Attribut des Logos (Joh 1,4): [...] Die Menschen sind nicht selbst das Licht, vielmehr werden sie vom Licht betroffen und finden sich schon im Schein dieses Lichtes vor. Ihre ganze Existenz ist wesenhaft durch den Logos geprägt, der sie ins Leben rief und ihnen als Inbegriff des Lebens [...] ihr Dasein gewährt. [...] Die Lebendigkeit des Menschen wird von Johannes als Widerschein des Lichtes verstanden, das dem Logos von Anbeginn zu eigen war.“

Ähnlich auch Blank (1980, 151): „Schon die Schöpfungsaussage V. 3 [Joh 1,3, EK] (‘Alles ist durch ihn’ – den göttlichen Logos – ‚geworden, und ohne ihn ward auch nicht eins des

Gewordenen’) hat, wie der biblische Schöpfungsgedanke überhaupt, eine Hinordnung auf den Menschen. Die ‚Welt‘, von der die Bibel handelt, ist vorwiegend die geschichtliche Welt des Menschen, der Mensch in seiner von der Geschichte geprägten und diese zugleich mitprägenden Umwelt. Die Schöpfungsaussage meint also in erster Linie den Menschen. Als Geschöpf des göttlichen Logos ist der Mensch in seiner ursprünglichen Herkunft zumindest von diesem Logos geprägt. Ist dieser doch zugleich jenes Leben, das das Licht des Menschen ist (Joh 1, 4). Insofern behauptet der Prolog ein ursprüngliches, wesenhaftes Bestimmtheitsein des Menschen durch das Wort Gottes.“

An dieser Stelle sei darauf hingewiesen (Hafstad 1985, 47 f.), „daß der Begriff ‚Wort‘ eine im Verhältnis zum allgemeinen Sprachgebrauch erweiterte Funktion besitzt. Bei Barth bezeichnet ‚Wort‘ im Zusammenhang mit der Existenz Jesu ‚Aussage, Tat und Dasein‘. Denn Jesu Existenz ist das Wort Gottes, Gottes Ja. Jesus bringt dieses Wort zum Ausdruck, indem er ‚sich selbst aussagt‘, d. h. die gesamte Existenz Jesu spricht, sowohl seine Worte und Taten als auch sein menschliches Dasein.“

In Vers 9 von Joh 1 wird noch einmal unterstrichen, „daß der Logos das ‚Licht ist, das jeden Menschen erleuchtet‘; eben der kam auch in die Welt. Auch hier wird betont, daß alle Menschen, eben als ‚Geschöpfe des Wortes‘ eine grundlegende Affinität zum Logos als dem ‚wahren Licht‘ haben. Sie sind nicht selbst das Licht, auch nicht die Funken oder Teile desselben, aber als Menschen sind sie immer schon vom Licht betroffen. Ihre ganze Existenz ist wesenhaft und strukturell durch das Wort Gottes geprägt, so daß dieses Wort bei seinem Erscheinen in der Welt dem Menschen nicht als eine ‚fremde Größe‘ begegnet, sondern als dasjenige Wort, das zugleich im Menschen dessen wahres Sein anspricht und erschließt. Diese Vorbestimmtheit des Menschen durch das Wort und seine Hinordnung auf dieses macht also in theologischer Hinsicht das schöpfungsmäßige ‚Wesen‘ des Menschen aus, so daß der Mensch ohne diese ‚Hinordnung auf das Wort Gottes‘ theologisch nicht verstanden werden kann. Darum ist das ‚Wesen des Menschen‘ keine in sich ruhende ‚statische Natur‘, sondern dieses unruhige ‚existere in Deum‘, das ‚Bewegtsein auf Gott zu‘, das sich im ‚Beunruhigtsein durch Gott‘ zu erkennen gibt.“ (Blank 1980, 151 f.)

Ergänzend hierzu Schnelle (1991, 135): „Der Logos will das Leben der Menschen erleuchten, er bewegt sich auf die Menschen zu. [...] In Joh 1,14a erreicht die Bewegung ihren Zielpunkt: [...] (‚Und das Wort ward Fleisch‘). Der Logos will den Menschen so nahe sein, daß er selbst Mensch wird. [...] Das Ereignis der Fleischwerdung des präexistenten Logos beinhaltet gleichermaßen eine Identitäts- und Wesensaussage: Jener Logos, der im Uranfang bei Gott war und Schöpfer allen Seins ist, wurde wirklich und wahrhaftig Mensch. [...] V. 14b (‚und er wohnte unter uns‘) betont die leibhaftige Gegenwart des präexistenten Logos unter den Menschen. Der Logos wurde nicht nur Mensch, sondern lebte als Mensch ‚unter uns‘ [...].“

„Zugleich blieb der Logos aber auch in der Fleischwerdung das, was er von Anfang an war: der Sohn Gottes. Die johanneische Gemeinde blickt auf den Menschen Jesus von Nazareth und erkennt in ihm die Herrlichkeit Gottes (V. 14c.d: ‚und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit wie die des Einziggeborenen vom Vater‘). [...] Die Erfahrung der Gegenwart der Herrlichkeit Gottes im fleischgewordenen Wort spendet Leben, das den Menschen nicht verfügbar ist, sondern nur als Gnade empfangen werden kann.“ (Schnelle 1991, 135 f.)

„Bleiben die Glaubenden im Wort Jesu Christi“, so Schnelle (1991, 137), „dann haben sie teil an dessen Lebensfülle. Sie werden selbst wahre Menschen, indem sie die Liebe des Gottessohnes aufnehmen, so daß einer dem anderen Mensch wird [dagegen Hobbes: homo homini lupus, EK]. Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus als Offenbarung der Herrlichkeit des Lebens, der Wahrheit und der Gnade im Wort ist für Johannes die Ermöglichung der Selbstwerdung des Menschen im Weg der Liebe.“

Joh 3,16 betont: „Denn *also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.*“ Oder gemäß 1Joh 4,9: „*Darin ist erschienen die Liebe Gottes unter uns, daß Gott seinen eingeborenen Sohn gesandt hat in die Welt, damit wir durch ihn leben sollen.*“

Hierzu erläutert Blank (1980, 154): „Das Motiv der ‚Liebe Gottes zur Welt‘ läßt sich nicht mehr hinterfragen; das heißt es läßt sich auf kein anderes Motiv mehr zurückführen oder durch ein anderes Motiv begründen. Für die Liebe gibt es keinen anderen Grund als eben die Liebe selbst. In ihr vollzieht sich die ‚Zuwendung Gottes zur Welt‘ [...]. So wird [...] in der Tat die Aussage ‚Gott ist Liebe‘ (vgl. 1 Joh 4, 7-21) zur letzten und eigentlichen Gottesaussage schlechthin. Sie ist nach dem NT das Letzte und Einfachste, was es über Gott überhaupt zu sagen gibt, und eben darin auch das Letzte und Einfachste, was es über den

Menschen zu sagen gibt, nämlich daß er durch diese Liebe und in dieser Liebe den wahren, letzten und tiefsten Sinn seiner Existenz findet [...].“

Das Verhältnis Jesu zu seinen Anhängern wird von der Liebe bestimmt. „Die paradoxe Gestalt dieser Liebe erzählt“, so Schnelle (1991, 137), „Joh 13,4f: Die Fußwaschung der Diener durch den Herrn. Liebe kennzeichnet nicht nur das Sein und Wesen Jesu, in der Fußwaschung gewinnt die Liebe konkret Gestalt, wird sie zum bestimmenden Ereignis. Der überraschende Rollentausch ruft bei den Beschenkten Unverständnis, ja Bestürzung hervor (Joh 13,6-10a). [...] Eine Umkehr findet statt: Ist es sowohl im antiken Judentum als auch in den paganen Kulturen der Mensch, der durch eigenes Verhalten die Reinheit und damit die Voraussetzung für die Gottesbegegnung erbringt, so kommt hier Gott selbst dem Menschen nahe und macht ihn rein. Der Mensch muß und kann dazu nichts beitragen.“

Hierzu Ratzinger (2011, 74): „Die Gebärde der Fußwaschung drückt eben dies aus: Es ist die dienende Liebe Jesu, die uns aus unserem Hochmut herauszieht und uns gottfähig, ‚rein‘ macht.“ Und an anderer Stelle (Ratzinger 2011, 75 f.): „Johannes hat dieses große Thema der Reinigung [...] im Fußwaschungs-Bericht und unter dem Stichwort ‚Heiligung‘ im Hohepriesterlichen Gebet Jesu aufgenommen und vertieft. ‚Ihr seid schon rein durch das Wort, das ich zu euch gesagt habe‘, versichert Jesus seinen Jüngern in der Weinstock-Rede (15,3). Es ist sein Wort, das in sie eindringt, ihr Denken und Wollen, ihr ‚Herz‘ umgestaltet und es so öffnet, dass es ein sehendes Herz wird.“

Nach Ratzinger (2011, 77) „drängt sich der Vergleich mit den platonischen Philosophien der Spätantike auf, die [...] um das Thema der Reinigung kreisen. Diese Reinigung wird einerseits durch Riten, andererseits, und vor allem, durch den allmählichen Aufstieg des Menschen in die Höhe Gottes gewonnen. Der Mensch reinigt sich darin vom Materiellen, wird Geist und so rein.“

„Im christlichen Glauben dagegen“, so Benedikt (Ratzinger 2011, 77), „ist es gerade der fleischgewordene Gott, der uns wahrhaft rein macht und die Schöpfung in die Einheit mit Gott hineinzieht. [...] In dem verbreiteten Suchen der Menschheit nach Reinheit zeigt uns das Johannes-Evangelium – zeigt uns Jesus selbst – den Weg: Er, der Gott ist und Mensch zugleich, macht uns gottfähig.“

Um noch einmal Ratzinger (2011, 78) zu zitieren: „Das Geschenk der Reinheit ist eine Tat Gottes. Der Mensch kann sich nicht selbst gottfähig machen, welche Art von Reinigungssystemen er auch immer befolgt. ‚Ihr seid rein‘ – in diesem wunderbar einfachen Wort Jesu ist das Große des Christusgeheimnisses irgendwie zusammenfassend ausgesagt. Der zu uns absteigende Gott macht uns rein. Die Reinheit ist Geschenk.“

Folgt man Küng (2012, 92), so stellte Jesus „alle Reinheitsvorschriften als bedeutungslos hin und setzte die alttestamentliche Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren und Speisen außer Kurs. Jesus ist an kultischer Reinheit und ritueller Korrektheit nicht interessiert. Reinheit vor Gott schenkt allein die Reinheit des Herzens!“ „Nichts, was von außen in den Menschen hineinkommt, kann ihn verunreinigen, sondern was aus dem Menschen herauskommt, das verunreinigt den Menschen.“ (Küng 2012, 92)

Schnelle (1991, 7) legt besonderen Wert auf die Unterscheidung zwischen Anthropologie und Ethik: „Beschreibt die Anthropologie die Grundverfaßtheit des Menschen, sein Selbstsein, so die Ethik seine Verhaltensweisen. Einer Vermischung beider Bereiche muß sich die neutestamentliche Anthropologie widersetzen, weil Menschsein und menschliches Handeln

im Neuen Testament keineswegs in eins gesetzt werden. Nicht das Handeln konstituiert das Menschsein, sondern es resultiert umgekehrt aus diesem. Der Mensch ist nicht das Produkt seiner Leistung. Menschsein entspricht nicht einem bestimmten Tun, es wurde vielmehr schon längst definiert im Heilshandeln Gottes für den Menschen in Jesus Christus.“

Wohl kann sich der Mensch (Schnelle 1991, 138) „hineinnehmen lassen in die durch Gott ausgelöste Liebesbewegung und darin Jesus entsprechen. Joh 13,34: ‚Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe, damit auch ihr einander liebt.‘ Das Gebot der Bruderliebe als zentrale ethische Anweisung der johanneischen Schule [...] läßt die Zuordnung von Indikativ (= göttliches Handeln am Menschen) und Imperativ (= daraus resultierendes Handeln des Menschen) gut erkennen: So wie Jesus die Seinen in seinem ur- und vorbildhaften Tun [...] liebte [...], so sollen auch die Seinen einander lieben.“

Spätestens an dieser Stelle sind einige Bemerkungen zum Verhältnis von Anthropologie und Ethik angebracht. Schoberth (vgl. 2006, 12) zufolge lassen sich Anthropologie und Ethik nicht voneinander trennen. „Diese praktische Relevanz der Anthropologie ist nicht erst dort gegeben, wo Anthropologen selbst ausdrücklich ethische Folgerungen aus ihren Untersuchungen ziehen [...]. Vielmehr ergibt sich die enge Verbindung von Ethik und Anthropologie unvermeidlicherweise schon daraus, daß jedes Nachdenken über die Bestimmung des Menschseins Vorstellungen darüber enthält, wie Menschen leben und handeln *sollen*, wie umgekehrt jede ethische Reflexion Annahmen darüber voraussetzt, was Menschen *können* und worin die Bestimmung ihres Lebens besteht.“ (Schoberth 2006, 12)

„Der scheinbar naheliegende Einwand“, so Schoberth (2006, 12) weiter, „hier liege ein ‚naturalistischer Fehlschluß‘ vor, indem von einem Sein verbotenerweise auf ein Sollen geschlossen werde [...] verfängt nicht, weil er die Eigenart des Nachdenkens über den Menschen übergeht. Dabei greifen ethische und anthropologische Überlegungen so ineinander, daß gerade nicht von einer einseitigen Abhängigkeit auszugehen ist, so als ob die Anthropologie die grundlegenden Einsichten über den Menschen herausarbeite, an denen sich die Ethik orientieren müsse, will sie nicht Unmögliches von Menschen fordern.“

Der Autor erblickt hier eine Interdependenz (Schoberth 2006, 12): „Oft sind es gerade die ethischen Überzeugungen, die die anthropologischen Aussagen und Interessen leiten, ebenso wie diese ethischen Überzeugungen von Annahmen über die Bestimmung des Menschseins abhängig sind.“

Gruber verweist auf Kant und bemerkt (Gruber 2003, 24): „Der Philosoph *I. Kant* unterschied eine *physiologische* von einer *pragmatischen* Anthropologie. Die eine betrachte den Menschen unter empirischen und kulturellen Gesichtspunkten, die andere unter ethischen – eine Unterscheidung, die bis heute im Wesentlichen gültig geblieben ist.“

Auch wenn Kant die Frage nach der Moral („Was *soll* ich tun?“) zur Anthropologie zählt, weil sie sich (neben anderen Fragen) auf die Frage nach dem Menschen („Was ist der Mensch?“) bezieht, drückt er damit aus, dass nach seiner Auffassung auch alles, was das Sollen betrifft, Teil anthropologischer Überlegungen ist.

Ungeachtet der jeweiligen sprachlichen Form und des wissenschaftlichen Kontextes, kommentiert Schoberth (vgl. 2006, 86), seien alle Definitionen dessen, was der Mensch sei, nie nur beschreibend; vielmehr enthielten sie zugleich immer auch normative und ethische Implikationen.

„Wer Ethik will, möchte“ gemäß Mieth (2003, 125) „systematisch darüber nachdenken, was gut und richtig bzw. was schlecht und falsch ist. Dem Menschen ist dieser binäre Code zur Beurteilung seines Handelns offensichtlich vorgegeben; er kann sich ihm nicht entziehen, ohne daß gerade dies als Defekt erscheint [...]. Der Mensch erfährt sich so nicht nur als vernünftiges und soziales, sondern auch als moralisches Wesen. Deshalb sucht er nach seiner moralischen Identität, nach moralischer Konsistenz und Kontinuität [...].“

„Ethik als philosophische Disziplin teilt sich“ nach Mieth (2003, 125) „ein in:

- Ethik des guten Lebens, auch Strebensethik genannt, weil es hier um Gelingen und Glücken des eignen Lebens geht;
  - Ethik der richtigen Urteile über Handlungsalternativen, auch normative Ethik genannt;
  - Ethik der Institutionen, welche die Bedingungen sowohl für Optionen des guten Lebens, als auch für die rechte Urteilsfindung bereitstellen.
- Soweit Modelle des guten Lebens in Haltungsbildern verallgemeinerbar sind, werden sie auch ‚Tugenden‘ genannt.“

Was ist nun das spezifisch Christliche in der Ethik? „Das Kriterium des Christlichen“, definiert Küng (1974, 540), „das unterscheidend Christliche – das gilt für die Dogmatik so konsequenterweise auch für die Ethik – ist nicht ein abstraktes Etwas, auch nicht eine Christusidee [...], sondern ist *dieser konkrete Jesus als der Christus, als der Maßgebende*.“

Für Küng (1974, 540) „ist [es] durchaus legitim, [...] der autonomen Findung oder auch Übernahme ethischer Normen nachzuspüren und die verschiedenen Bezüge zu anderen Normsystemen festzustellen. Es ist auch legitim, im Ethos Jesu verschiedenen Traditionen nachzugehen und die Gemeinsamkeiten mit anderen jüdischen oder griechischen Lehrern zu konstatieren: Nicht nur einfach ethische Weisungen (etwa Klugheitsregeln), sondern auch bestimmte hochethische Forderungen (etwa die Goldene Regel) sind von Jesus keineswegs erstmalig vorgebracht worden, sondern finden sich auch anderswo.“

„Aber leicht“, so der Autor weiter (Küng 1974, 540), „wird bei diesem Bemühen der einzigartige Kontext der ethischen Forderungen Jesu übersehen, die keine einsamen Höhepunkte und Spitzensätze in einem Wust ethisch wertloser Sätze, allegorischer und mystischer Spekulationen und Spielereien, spitzfindiger Kasuistik und erstarrtem Ritualismus darstellen. Und leicht wird erst recht die Radikalität und Totalität Jesu in seinen Forderungen übersehen: die Reduktion und Konzentration der Gebote auf ein Einfaches und Letztes (Dekalog, Grundformel der Gottes- und Nächstenliebe), die Universalität und Radikalisierung der Nächstenliebe im Dienen ohne Rangordnung, Vergeben ohne Ende, Verzichten ohne Gegenleistung, in der Feindesliebe. Aber entscheidend ist: Man versteht dies alles nicht in seiner vollen Bedeutung, wenn man es nicht im  *Ganzen von Person und Geschick Jesu sieht*.“

Hier noch einmal Schnelle (1991, 176): „Grund, Zentrum und Ziel aller anthropologischen Aussagen im Neuen Testament ist der eine Mensch Jesus Christus, in dem Gott selbst Mensch wurde. In ihm gewann das von Gott gewollte Menschsein Gestalt, zog Gottes Wirklichkeit in das Leben der Menschen ein. [...] Wer nach dem Menschsein fragt, muß auf Jesus sehen. Er wird erkennen, daß der eine Mensch Jesus Christus ganz Gott ist. Jesu Menschsein ist nur von seinem Gottsein her zu verstehen, denn Jesus lebte nicht aus sich selbst heraus, sondern in einer einzigartigen Verbindung zum Vater. Zugleich zeigt sich Jesu Gottsein gerade in seinem Menschsein, denn Gott ist so, wie Jesus von Nazareth ihn verkündigte. Wer das Menschsein Jesu ignoriert oder an seinem Gottsein Anstoß nimmt, verfehlt ihn jeweils ganz.“

#### 4.4.3.1 Der Mensch in der Verkündigung Jesu

Kommet her zu mir, alle, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken. Nehmt auf euch mein Joch und lernt von mir [...].

Mt 11,28.29<sup>223</sup>

In der Verkündigung Jesu (vgl. hierzu Schnelle 1991, 14 ff.) wird der Mensch zunächst als ein Geschöpf Gottes beschrieben. Gott als Herr des Himmels und der Erde sorgt für seine Geschöpfe, erst recht für den Menschen, sodass dieser sich nicht in übermäßiger Sorge zu verstricken braucht, ja er *soll* es nicht. Wenn Jesus zur Sorglosigkeit aufruft, dann nicht um ihrer selbst willen, sondern deshalb, weil der Mensch von den Sorgen der Welt frei werden soll für das Reich Gottes.

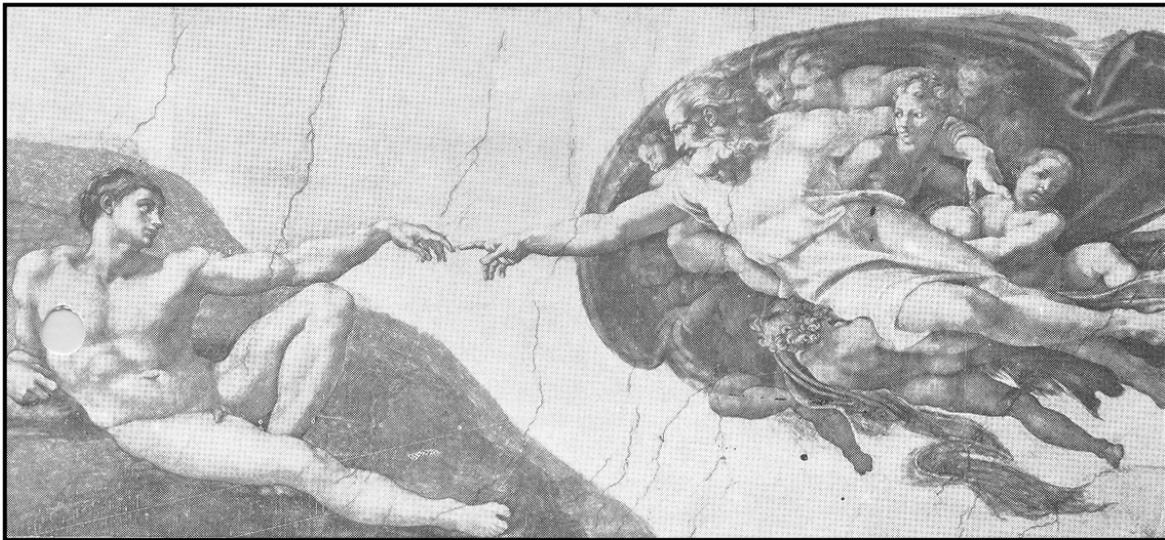


Abb. 110  
Michelangelo: Die Erschaffung Adams  
Quelle: Dietrich 1970, 7.

„Die Sicht des Menschen als Geschöpf Gottes [vgl. Abb. 110, EK] betont“, so A. Dietz (2004, 237), „[...] dass der Mensch in erster Linie nicht Handelnder, sondern Empfangender ist, dass er sein Leben nur gestalten kann, weil es ihm zunächst gegeben ist. Das theologische Wirklichkeitsverständnis geht also vom Wirken Gottes aus. Der Mensch hat danach seinen Ursprung in Gott und ist auf ihn bezogen, er ist wesenhaft zur Relationalität bestimmt.“

Der Wille Gottes, dem der Mensch als Geschöpf verpflichtet ist, ist von der Liebe Gottes umgriffen, die ihren Ausdruck in seinem Schöpferhandeln findet. „Jesus selbst akzeptiert keine Grenze, die dem Gotteswillen gezogen werden könnte. Lässt der Mensch den uneingeschränkten Gotteswillen für sich gelten, so wird er gewahr, daß er diesem Willen

<sup>223</sup> Dort kursiv.

nicht entsprechen kann. Dies bedeutet Erkenntnis der eigenen Gerichtsverfallenheit. Der einzige Weg, der dem Menschen in dieser Situation bleibt, ist die Buße, das Vertrauen auf die Gnade Gottes und ein Handeln aus dieser Gnade.“ (Schnelle 1991, 23 f.) Der Mensch soll sich als Angenommener verstehen (Schnelle 1991, 35), „dessen Existenz sich nicht aus der eigenen Leistung, sondern aus der Güte Gottes definiert.“

„Wir sind Bettler. Das ist wahr.“ So lautete das von Luther kurz vor seinem Tode schriftlich niedergelegte Bekenntnis, das Thier (1956, 289) zitiert und wie folgt erläutert: „Wir vermögen Gott nichts anzubieten, heißt dies, sondern können uns nur mit leeren und bittenden Händen ihm nahen. Was wir haben, was wir sind, was wir können ist reines Geschenk und pure Gnade. Die letzte Erfahrung des Reformators ist somit eng verbunden den Erfahrungen seiner Frühzeit: Die Werke führen nicht hin zu Gott, sondern trennen von ihm. Das Gesetz fordert und ist doch nicht zu erfüllen. Gerade darum ist es Zuchtmeister auf Christum hin: erst indem ich am Gesetz zerbreche und dabei meiner Ohnmacht und meiner Schuldverhaftetheit inne werde, vermag ich als Armer vor Gott die Frohe Botschaft, das Evangelium, zu vernehmen. Es wird ja den Armen und den Sündern zugesprochen! Als begnadigter Sünder vernehme ich von der Freiheit des Christenmenschen.“

Joseph Ratzinger greift als Benedikt XVI. in dem 2007 erschienenen ersten Teil seines Buches „Jesus von Nazareth“ die Geschichte vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18,9-14) auf (Ratzinger 2007, 91): „Der Pharisäer kann sich beträchtlicher Tugenden rühmen; er erzählt Gott nur von sich selbst und glaubt Gott zu loben, indem er sich selber lobt. Der Zöllner weiß um seine Sünden, weiß, dass er sich vor Gott nicht rühmen kann, und betet im Bewusstsein seiner Schuld um Gnade.“

Ähnlich auch Schoberth (2006, 128): „Der moralisch ohne Zweifel dem Pharisäer unterlegene Zöllner bittet Gott im vollen Bewußtsein dessen, daß er Gott nichts anzubieten hat, um die grundlose Gnade. Der Pharisäer dagegen dankt Gott in scheinbarer religiöser Demut dafür, daß er besser ist als die anderen. Die Pointe liegt nun darin, daß in moralischer Hinsicht der Pharisäer völlig im Recht ist. Jesu Kritik an den Pharisäern geht gerade nicht gegen ihre Lebensführung [...]. Der fundamentale Irrtum, den Jesus offenlegt, ist vielmehr erst dann zu erkennen, wenn ihre ethische Integrität außer Zweifel steht: Sie verlassen sich auf ihr eigenes Handeln statt sich Gottes Wegen anzuvertrauen.“

Ratzinger (2007, 91) wirft die Frage auf, ob das nun heiße, „dass der eine das Ethos verkörpert und der andere Gnade ohne Ethos oder gegen das Ethos?“ „In Wirklichkeit“, so Benedikt (Ratzinger 2007, 91), „geht es nicht um die Frage: Ethos – ja oder nein?, sondern um zwei Weisen des Stehens zu Gott und zu sich selber. Der eine schaut eigentlich Gott gar nicht an, sondern nur sich selbst; er braucht eigentlich Gott gar nicht, denn er macht selber alles recht. Es ist gar keine wirkliche Beziehung zu Gott da, der letztlich überflüssig ist – das eigene Tun genügt. Der Mensch macht sich selbst gerecht. Der andere hingegen sieht sich von Gott her. Er hat auf Gott hingeschaut, und darin ist ihm der Blick auf sich selbst aufgegangen. So weiß er, dass er Gott braucht und dass er von seiner Güte lebt, die er nicht herbeizwingen, die er sich nicht selbst verschaffen kann.“

„Er lebt“ dem Autor (Ratzinger 2007, 92) zufolge „aus der Beziehung, aus dem Beschenktwerden; er wird immer das Geschenk der Güte, der Vergebung brauchen, aber er wird immer daraus lernen, es auch weiterzugeben. Die Gnade, um die er betet, entbindet ihn nicht vom Ethos. Sie macht ihn erst zum wirklichen Tun des Guten fähig. [...] Das Ethos wird nicht verneint, es wird nur von der Verkrampfung des Moralismus befreit und in den

Zusammenhang einer Beziehung der Liebe – der Beziehung zu Gott – gerückt; so kommt es wahrhaft zu sich selbst.“

Das unaufgebbare Erfordernis der Sündenvergebung, wie es in der von Ratzinger erwähnten Geschichte vom Pharisäer und Zöllner in der Haltung des Zöllners zum Ausdruck kommt, betont auch die protestantische Kirche, wenn sie in Artikel II ihrer „Theologischen Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche (Barmer Erklärung)“ aus dem Jahre 1934 u.a. bekennt (Evangelische Kirche Deutschlands 1934, 158): „Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben [...]. Wir verwerfen die falsche Lehre, als gebe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären, Bereiche, in denen wir nicht der Rechtfertigung und Heiligung bedürften.“

„Lernen Sünder zu sein, ist darum“ nach Schoberth (2006, 128) „ein Erlernen christlicher Freiheit. Sie durchbricht die Selbsttäuschung, daß Freiheit aus der Verdrängung von Schuld und Sünde bestehe. Eben diese Selbsttäuschung ist als Täuschung oft schmerzlich genug bewußt – nicht nur in den Handlungen und Gedanken, die unmittelbar als Sünde identifiziert werden können. Das Bewußtsein von Verfehlungen, das Eingeständnis, hinter den eigenen Plänen und den Erwartungen anderer zurückzubleiben, kann doch geradezu als eine *conditio humana* bezeichnet werden. Wer lernt, ein Sünder zu sein, öffnet sich auf Gott hin, weil von Sünde nur vor Gott die Rede sein kann.“

„Insofern überbietet die christliche Rede von der Sünde die Semantik der Schuld in heilvoller Weise: Während Schuld einsam macht, führt das Wissen um das eigene Sündersein in die Gemeinschaft der Sünder, die theologisch allemal als begnadigte Sünder anzusprechen sind. Von der Sünde reden heißt darum, *zuvor* von der Gnade reden; darum geht anthropologisch der Erkenntnis der Sünde das Wissen um das Geschaffensein als Ebenbild Gottes voraus.“ (Schoberth 2006, 128)

„Das Neue Testament“, so Schoberth (2006, 129), „greift die Formel von der Ebenbildlichkeit ausdrücklich auf, bezieht sie aber zunächst [...] auf Christus [...]. Damit wird die Ebenbildlichkeit aller Menschen nicht zurückgenommen, wohl aber präzisiert: In Jesus Christus ist die Spannung zwischen Ebenbildlichkeit und Sündersein des Menschen aufgelöst, indem er die mit der Ebenbildlichkeit gegebene Repräsentanz Gottes in der Welt erfüllt.“

Schuld und Vergebung thematisiert auch Thier (1956, 299), wenn er schreibt: Es „erweist sich, daß der Mensch auf Gemeinschaft hin angelegt und zugleich zu ihrer Erfüllung ungeschickt ist. Hier stirbt *Rousseaus* [Hervorhebung im Original gesperrt, EK] ‚guter Mensch‘ und die ganze ernste Wirklichkeit der Schuldverhaftetheit des Menschen tritt zutage. Dies aber vermag christlich ‚eingesehen‘ zu werden, und es ruft in neue Verantwortung, welche die Möglichkeit der Vergebung bezeugt.“

Und A. Dietz (vgl. 2004, 252) hebt hervor, dass der Mensch im Glauben die Liebe empfängt (A. Dietz 2004, 252), „die die Selbstbezüglichkeit, den Egoismus durchbricht. Indem Gott dem Menschen bedingungslos seine Liebe zuspricht bzw. ihn rechtfertigt, wird der Mensch vom Zwang zur Selbsterlösung befreit und damit von dem Druck, Ansehen zu erlangen, sich abzusichern und egoistisch um sich selbst besorgt zu sein.“

Diese Botschaft, deren Kern die voraussetzungslose Annahme des Menschen durch Gott ist, erhärtet Jesus durch seine Hinwendung zu den Sündern. „Weil Mahlzeiten“, so Schnelle

(1991, 38), „im antiken Judentum immer auch einen sakralen Charakter hatten und Gott im Lobpreis gedanklich als eigentlicher Gastgeber anwesend war, dienten die Mahlgemeinschaften sowohl der Wahrung jüdischer Identität als auch der öffentlichen Abgrenzung gegenüber Heiden oder religiös Indifferenten [...]“. Von daher erklärt sich die Frage der Schriftgelehrten, ob Jesus mit Zöllnern und Sündern esse, also Mahlgemeinschaft mit ihnen praktiziere. Hierauf geht Jesus mit dem Hinweis ein, dass er gekommen sei, die *Sünder* zu rufen und nicht die Gerechten, und beschreibt damit genau das Ziel seiner Sendung.

In diesem Zusammenhang bemerkt Ringleben (2008, 307): „Doch Jesus suchte nicht nur die Gemeinschaft mit den offiziell verloren gegebenen Sündern, sondern dass er ihnen Vergebung ihrer Sünden zusprach, ließ er zugleich zwischenmenschlich und leibhaftig real werden, indem er mit ihnen Tischgemeinschaft, also den intimen Umgang gemeinsamen Essens und Trinkens pflegte: sein Wort konkretisierte sich für sie elementar im geteilten Mahl.“

„Diese Mahlgemeinschaft mit den von den Frommen Abgeschriebenen“, so Küng (2012, 177), „war für Jesus nicht nur Ausdruck liberaler Toleranz und humanitärer Gesinnung. Sie war Ausdruck seiner Sendung und Botschaft: Friede, Versöhnung für alle ohne Ausnahme, auch für die moralischen Versager.“ Jesus „setzt sich“ Küng (2012, 176) zufolge „mit diesen notorisch schlechten Menschen nicht nur auseinander, sondern *setzt sich* – ganz wörtlich – *mit ihnen zusammen*.“

„Entgegen allen Erwartungen, die seine Zeitgenossen vom Prediger des Gottesreiches hegten, hat sich Jesus geweigert, die Rolle des frommen Asketen, der Gastmählern und bestimmten Leuten fernbleibt, zu spielen. [...] Er rechtfertigte nicht das ‚Milieu‘. Er entschuldigte keine Schuld. Aber nach den evangelischen Berichten kann nicht bestritten werden: Entgegen allen gesellschaftlichen Vorurteilen und Schranken hat Jesus *jede soziale Disqualifizierung* bestimmter Gruppen oder unglücklicher Minderheiten *abgelehnt*.“ (Küng 2012, 176)

Meuffels (1995, 99) führt diesbezüglich aus: „Das Mahlgeschehen war im Judentum per se ein Zeichen enger Lebensgemeinschaft und erhält durch das Verhalten Jesu zudem eine eschatologische Komponente [...] Wenn nun ausgerechnet Zöllner [...] oder andere Sünder [...] zur Tischgemeinschaft berufen werden, wird auf diese Weise Gottes Heilsangebot an alle Menschen zeichenhaft-deutlich hervorgehoben [...].“

Küng (2012, 174) schreibt: „Das [...] zweifellos nicht von der Gemeinde erfundene Schimpfwort der Gegner Jesu vom ‚Fresser und Säufer‘ hat ja noch eine – um vieles schwerer wiegende – Fortsetzung: ‚ein Freund von Zöllnern und Sündern‘!“

Folgt man Küng, so waren Zöllner (Küng 2012, 174) „die Sünder schlechthin: die traurigen Sünder par excellence. Angehörige eines verfemten Gewerbes, Verhasste, Betrüger und Gauner, reich geworden im Dienst der Besatzungsmacht, mit permanenter Unreinheit behaftete Kollaborateure und Verräter der nationalen Sache[...]. Und gerade mit solchen professionellen Gaunern musste sich Jesus einlassen!“

„Das zusammen Essen (als Ausdruck enger menschlicher Gemeinschaft im Allerprivatesten)“, so Ringleben (2008, 308), „war [...] nicht nur ein ‚sprechendes‘ Tun Jesu, sondern im strengen Sinn ein Wort-Ereignis, Vollzug seiner Verkündigung in zwischenmenschlicher und leibhafter Kommunikation, nämlich der aktive Zuspruch von Gottes Vergebungswort und proleptischer Vollzug der Basileia [...]. Deshalb handelt es sich bei diesen von Jesus offenbar gesuchten Mahlgemeinschaften nicht nur um eine symbolische

Zeichenhandlung für noch etwas Ausstehendes, sondern um das gegenwärtige Ereignis der ankommenden Gottesherrschaft selber. Mit dem Vollzug einer so qualifizierten intimen Gemeinschaft bzw. der vorbehaltlosen Gegenwart Jesu war so das Gottesreich ‚mitten unter ihnen‘ (cf. Lk 17,21b).“

Wiewohl die Botschaft Jesu niemanden ausschließt, so wendet sie sich doch besonders den Sündern zu, denen sie Gottes Barmherzigkeit und Liebe nahe bringt, damit diese zu Gott zurückkehren (vgl. Schnelle 1991, 38). Zum Thema „Barmherzigkeit“ (u.a. auf Basis biblischer Bezüge) sei verwiesen auf Schulz-Nieswandt u.a. 2006, 171-182, besonders auch unter Beachtung der zahlreichen und umfassenden Fußnoten.

Die Verkündigung Jesu zeichnet sich durch eine theozentrische Orientierung aus (Schnelle 1991, 40 f.): „Im Kommen des Reiches Gottes greift Gott selbst [...] in die Gegenwart ein und schafft eine neue Wirklichkeit. Sie ist unauflöslich mit Jesus verbunden, dessen Worte und Handeln als Ausbruch der sich einstellenden Herrschaft Gottes erscheinen. Das Reich Gottes ist die vorweggenommene Gegenwart des Zukünftigen. Jesus qualifiziert sein Auftreten als den Beginn des eschatologischen Heils [...]“

Nach Paulus ist Christus Erfüllung und zugleich Ende des mosaischen Gesetzes (Röm 10,4): „Denn *Christus ist des Gesetzes Ende; wer an ihn glaubt, der ist gerecht.*“ Vom Evangelium her wird das Gesetz in doppelter Weise verstanden. Zum einen führt es zur Erkenntnis der Sünde (Röm 7,7): „Was sollen wir denn nun sagen? Ist das Gesetz Sünde? Das sei ferne! Aber die Sünde erkannte ich nicht außer durchs Gesetz. Denn ich wußte nichts von der Begierde, wenn das Gesetz nicht gesagt hätte (2.Mose 20,17): ‚Du sollst nicht begehren!‘“

Ringleben (2008, 152, FN 86) ergänzt: „Das Gesetz ist nach Paulus überhaupt nur ‚zwischenengekommen‘ (Röm 5,20[...]), um auf Christus hinzuführen (Gal 3,24), der uns von seinem ‚Fluch‘ erlöst hat (Gal 3,12).“ Ringleben (2008, 152) weiter: „Gerade als ‚Ziel‘ des Gesetzes ist Jesus auch dessen ‚Ende‘ als Gesetz. Denn in seiner ‚Erfüllung‘ ist das Gesetz mehr als es selbst: als Form *aufgehoben* (im doppelten Sinne) in seinem vollendeten Inhalt.“ Gemäß Hebr 7,18.19 „[...] wird das frühere Gebot aufgehoben – weil es zu schwach und nutzlos war; denn das Gesetz konnte nichts zur Vollendung bringen –, und eingeführt wird eine bessere Hoffnung, durch die wir uns zu Gott nahen.“

Zum anderen wird das mosaische Gesetz im „Gesetz Christi“ auf eine höhere Stufe gestellt (Gal 6,2): „*Einer trage des andern Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen.*“ Das „Gesetz Christi“ nimmt wichtige Elemente des mosaischen Gesetzes auf und betont die hohe Bedeutung des Liebesgebotes (Joh 13,34 f.): „*Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr euch untereinander liebt, wie ich euch geliebt habe, damit auch ihr einander lieb habt. Daran wird jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe untereinander habt.*“

Zum im Brief an die Galater erwähnten „Gesetz Christi“ äußert sich Ratzinger (2007, 131) wie folgt: „Vom Messias wurde erwartet, dass er eine erneuerte Tora – seine Tora – bringen werde. Möglicherweise spielt Paulus im Galater-Brief darauf an, wenn er vom ‚Gesetz Christi‘ spricht (6,2): Seine große und leidenschaftliche Verteidigung der Freiheit vom Gesetz gipfelt im 5. Kapitel in den Sätzen: ‚Zur Freiheit hat uns Christus befreit. Bleibt daher fest und lasst euch nicht von Neuem das Joch der Knechtschaft auflegen‘ (5,1f).“<sup>224</sup>

<sup>224</sup> Im Zusammenhang mit einer erneuerten Tora, einer Tora des Messias oder Formulierungen ähnlichen Wortlauts/Inhalts in dieser Arbeit sei auf Ringleben 2008, 148, FN 71 verwiesen, wo es u.a. heißt: „Die analoge Situierung, dass Jesus seine Antithesen auf einem ‚Berg‘ verkündet, d.h. dass er Mose parallelisiert wird, darf nicht dazu verleiten, die Bergpredigt einfach als ‚die neue Tora, die Jesus bringt‘ zu charakterisieren [an dieser

„Das ‚Gesetz Christi‘“, fährt Ratzinger (2007, 131) fort, „ist die Freiheit – das ist die Paradoxie der Botschaft des Galater-Briefs. Diese Freiheit hat also Inhalte, hat eine Richtung und ist daher Widerspruch zu dem, was den Menschen nur scheinbar befreit, in Wahrheit aber zum Sklaven macht. Die ‚Tora des Messias‘ ist ganz neu, anders – aber eben so ‚erfüllt‘ sie die Tora des Mose.“

„Aber wie sieht nun diese Tora des Messias aus?“, fragt Benedikt und gibt die Antwort (Ratzinger 2007, 133): „Da steht gleich zu Beginn [der Bergpredigt, EK] sozusagen als Überschrift und Auslegungsschlüssel ein uns immer wieder überraschendes Wort, das die Treue Gottes zu sich selbst und die Treue Jesu zum Glauben Israels unmissverständlich klar hinstellt: ‚Denkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen. [...] Wer auch nur eines von den kleinsten Geboten aufhebt und die Menschen entsprechend lehrt, der wird im Himmelreich der Kleinste sein. Wer sie aber hält und halten lehrt, der wird groß sein im Himmelreich‘ (Mt 5,17-19).“

Es „fällt beim weiteren Zuhören auf“, so Ratzinger (2007, 134), „dass Jesus das Verhältnis der Mose-Tora zur Tora des Messias in Antithesen darstellt: Den Alten ist gesagt worden – ich aber sage euch. Das Ich Jesu tritt mit einem Rang hervor, den sich kein Gesetzeslehrer erlauben darf.“ Ratzinger thematisiert die Vollmacht, mit der Jesus redet, und bemerkt (Ratzinger 2007, 134): „Damit ist natürlich nicht eine rhetorische Qualität von Jesu Reden gemeint, sondern der offenkundige Anspruch, selbst auf der Höhe des Gesetzgebers – auf der Höhe Gottes – zu stehen.“

Schnelle (1991, 41) betont: „In Jesus handelt Gott selbst. Wenn Jesus Sünden vergibt, dann übernimmt er damit Gottes Sache. In den Mahlgemeinschaften Jesu mit Zöllnern und Sündern sucht Gott selbst die Verlorenen. Gottes ursprünglicher Wille kommt in den ethischen Radikalismen Jesu wieder zu Gehör.“

„Mit der Sündenvergebung“, so Ringleben (2008, 305), „die Jesus den durch Sünde Stigmatisierten [...] zuspricht, bringt er die *Verlorenen* wieder zu Gott zurück. Denn das Kommen Gottes ist nichts anderes als die ‚Suche des Verlorenen‘, wie insbesondere Lk 15 nachdrücklich ausführt [...]. Es geht um die Wiedervereinigung des Getrennten in der sich durchsetzenden Gottesherrschaft. [...] In Jesu Verkündigung und Worthandeln leuchtet Gottes *Suchen* bzw. Aufsuchen der Menschen mit seiner Nähe als das alles bestimmende (eschatologische) Wirklichkeitsgeschehen auf.“

„‚Verloren‘ sind die Sünder“ nach Ringleben (2008, 306) „insbesondere im religiösen Urteil der bestehenden Religion, d.h. in den Augen derer, die mit ihr Macht ausüben (der ‚Pharisäer‘, ‚Gesetzeskundigen‘ und ‚Schriftgelehrten‘). Ihre Verurteilung der Verlorenen wird als falsche Antizipation des erst noch kommenden Gerichtes entlarvt, d.h. als eigenmächtiges Vorgreifen Gott gegenüber, dessen Gericht ebenso sie selber bedroht, die es unbarmherzig an jenen Anderen (durch Ausstoßung aus dem Gottesvolk) vollziehen.“

Schnelle (vgl. 1991, 41) weist darauf hin, dass die Autorität der Aussagen Jesu nicht im Wortlaut des Alten Testaments oder in der Gestalt des Mose ruht, sondern in der Vollmacht dessen, der spricht: Ich aber sage euch. „Die Unmittelbarkeit und Unbedingtheit des

---

Stelle folgen Bezüge zu J. Ratzinger (Benedikt XVI.), *Jesus von Nazareth*, 2007, EK]; hier entsteht formell die Gefahr, Jesus als neuen ‚legislator‘ misszuverstehen, wie es das Rechtfertigungsdekret des Konzils von Trient getan hat (Can. 21).“

Nachfolgerufes [...] verdeutlichen den Anspruch Jesu, Gegenwart und Nähe des Reiches Gottes zu repräsentieren und an der Stelle Gottes zu handeln.“ (Schnelle 1991, 41 f.)

Die Stellung Jesu zum mosaischen Gesetz beschreibt Schneider (1998, 193) wie folgt: „Jesus erfüllt zwar normalerweise die religiösen Pflichten eines gläubigen Juden, an wichtigen Punkten aber bricht er aus. Er durchbricht zum Beispiel das jüdisch verstandene Sabbatgebot, das Fastengebot, die Reinheitsvorschriften, er nimmt für sich in Anspruch, gegen das mosaische Gesetz den Willen Gottes ursprünglicher zur Geltung bringen zu können. Seine ganze Art zu reden ist nicht die der Lehrer oder Schulen, er tritt mit erstaunlicher Selbstsicherheit und Unabhängigkeit auf [...]. Jesu Einstellung zum sakrosankten mosaischen Gesetz war für einen auf normale Weise gläubigen Juden ein schweres Ärgernis. Denn hinter ihr stand der Anspruch, besser als die jahrhundertealte, geheiligte religiöse Tradition zu wissen, was Gott will und sagt!“

Auch Ringleben greift die Aussprüche aus der Bergpredigt auf und präzisiert (Ringleben 2008, 148 ff.): „Die Vollmacht Jesu hat ihren stärksten und deutlichsten Ausdruck in den sogen. ‚Antithesen‘ der Bergpredigt gefunden. [...] [Formulierungen, die die damals übliche Auslegung des Gesetzes wiedergaben, EK] (und die dazugehörigen ‚Ihr habt gehört‘) sind neutrale Ausdrücke, die allenfalls ‚Mose‘ meinen könnten. Jedenfalls sagt Jesus hier *nicht* ausdrücklich: Gott hat gesagt, und ‚ich‘ sage dagegen ..., d.h.: gerade weil er sich nicht gegen Gottes Reden (im AT) stellt, kann er überhaupt selber an der Stelle Gottes reden [...]. ‚Ich sage euch‘ meint also: indem ich es so sage, wie ich es sage, sagt Gott selbst es euch; *in* mir (durch mich) spricht *er* aus der Überlieferung (der tora) zu euch, und mein ‚Ich‘-Sagen bringt Gott selber hier und jetzt zur Sprache [...].“

Hierzu erläutert Ringleben (2008, 150, FN 79), dass „sich Jesus mit seinem ‚Ich aber sage euch ...‘ dem Gott des Alten Bundes nur insoweit gegenüber[stellt], als er dessen Rede *weiderspricht* – ein unerhörter Anspruch! –, und er *widerspricht* damit (in seinem Verständnis) nicht eigentlich Gott selber, sondern der Weise, wie er ‚gehört‘ wurde, d.h. der Weise seiner Rezeption, also dem, wie sein Reden in der religiösen Tradition des Judentums aufgefasst und angewendet worden ist. Auch hier also stellt Jesus dem Gott seiner Väter den Gott gegenüber, der ‚mit ihm‘ (da) ist.“

Jesus, so Schnelle (1991, 42), „verlangt für seine Botschaft höchste Verbindlichkeit und bindet Heil und Unheil an seine Person. Dabei stehen nicht Aussagen über Jesus im Mittelpunkt, sondern die Konfrontation mit seiner Botschaft. Jesus mutet den Menschen zu, das Wesen Gottes zu entdecken und dabei sich selbst zu erkennen.“

Nach Schnelle (1991, 42 f.) „ist das Bild des Menschen in der Verkündigung Jesu durch ein spannungsvolles Ineinander von Gerichts- und Gnadenbotschaft gekennzeichnet. Angesichts des hereinbrechenden Reiches Gottes und des unbedingten Schöpferwillens kann der Mensch sich selbst nur als Sünder erkennen, der als Geschöpf hinter seiner Bestimmung zurückbleibt. Zugleich offenbart Jesus durch sein Verhalten und in seinen Gleichnissen Gott als den, der das Verlorene sucht und den zur Umkehr bereiten Sünder annimmt.“

„Der Mensch darf entdecken, daß sein Leben nur gelingen kann, wenn er sich selbst als Geschöpf versteht, den Willen des Schöpfers beachtet, die eigene Gerichtsverfallenheit akzeptiert und Gottes Güte für sich gelten läßt. Nicht in der eigenmächtigen Gestaltung des Lebens, in grenzenloser Unabhängigkeit oder Freiheit sieht Jesus das Ziel und den Sinn menschlicher Existenz, sondern der Mensch ist bei sich selbst, wenn er bei Gott ist.“ (Schnelle 1991, 43)

#### 4.4.3.2 Der Mensch bei Paulus

So halten wir nun dafür, daß der Mensch gerecht wird ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben.

Röm 3,28



Abb. 111  
Der grabende Adam (12. Jahrhundert,  
Kathedrale in Canterbury)  
Quelle: H. P. Schmidt 1981, 64.

A. Dietz (2004, 252) bezeichnet es als „angemessen, wenn Luther in der Aussage, dass der Mensch durch Glauben gerechtfertigt wird (vgl. Röm 3,28), die zusammenfassende Definition des menschlichen Wesens erblickte“. Zum Glauben bemerkt Benedikt XVI. (Ratzinger 2007, 119): „Die neutestamentliche Entsprechung zum alttestamentlichen Begriff der Gerechtigkeit ist der ‚Glaube‘: Der Gläubige ist der ‚Gerechte‘, der auf Gottes Wegen geht (Ps 1; Jer 17,5-8). Denn der Glaube ist das Mitgehen mit Christus, in dem das ganze Gesetz erfüllt ist, er eint uns mit der Gerechtigkeit Christi selbst.“

Paulus stellt in seinem Brief an die christliche Gemeinde zu Rom Jesus Christus dem Adam (vgl. Abb. 111) gegenüber. Im 5. Kapitel heißt es (Röm 5,12): „Deshalb, wie durch *einen* Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und der Tod durch die Sünde, so ist der Tod zu allen Menschen durchgedrungen, weil sie alle gesündigt haben.“ Es handelt sich hierbei um eine unter dem Namen Typologie bekannte Vorgehensweise, die herausragende alttestamentliche Personen und Geschehnisse als Bilder oder Hinweise auf neutestamentliche Personen und Ereignisse deutet. In diesem Sinne hat Paulus im Römerbrief Adam und Christus in Beziehung gesetzt und den „alten Adam“ als negatives Bild des „neuen Adams“ in Jesus Christus dargestellt.

H. P. Schmidt (vgl. 1981, 65) verweist diesbezüglich auf spätjüdische Schriften,

namentlich auf das IV. Esrabuch (H. P. Schmidt 1981, 65), „das nach dem Fall Jerusalems 70 n. Chr. entstanden ist. Dort heißt es: ‚Ach Adam, was hast du getan! Als du sündigtest, kam dein Fall nicht nur auf dich, sondern auch auf uns, deine Nachkommen!‘ (7,118)“

„Im Sprachgebrauch des Apostels [Paulus, EK] drückt sich“ laut Schnelle (1991, 76) „die grundlegende Einsicht aus, daß der natürliche Mensch unentrinnbar unter der Herrschaft der

Sünde steht. Die Ursache für diese ausweglose menschliche Situation sieht Paulus gleichermaßen in der Übertretung Adams und der Schuld des Menschen [...].“

Paulus versteht Sünde als (Schnelle 1991, 76) „Verhängnis und Tatphänomen zugleich. Beides steht in Röm 5,12 ziemlich unvermittelt nebeneinander, worin sich die Aporien einer einlinigen Erklärung des Ursprungs und des Wesens der Sünde zeigen.“ In Vers 12 wird die Thematisierung des Verhängnisses zum Schluss durch das Motiv der persönlichen Schuld (weil alle gesündigt haben) abgelöst.

Die Rückführung der Sünde auf das Fehlverhalten Adams (Schnelle 1991, 76 f.) „läßt die Eigenverantwortung des Menschen außer acht, so daß dieser nicht mehr ethisch ansprechbar ist [...]. Trüge jedoch umgekehrt ausschließlich der Mensch für seine Situation die Verantwortung, dann müßte er auch in der Lage sein, diese Situation von sich aus zum Guten zu wenden, d.h. der Knechtschaft der Sünde zu entfliehen. Dann aber wäre das *meritum Christi* geschmälert, die Gnade nicht mehr radikal als unverdiente Gnade verstanden und die spezifisch paulinische Rechtfertigungslehre in ihrem Nerv getroffen.“

Im Anschluss an Schnelle (1991, 77) ist somit „das Nebeneinander von Verhängnis und Eigenverantwortlichkeit in Röm 5,12 sachgemäß, denn es bringt die Ausweglosigkeit und die Unentschuldbarkeit der menschlichen Lage unter der Sünde gleichermaßen zum Ausdruck. Zudem besteht ein innerer Zusammenhang zwischen der Universalität und dem Tatcharakter der Sünde, insofern sich das Unter-der-Sünde-Sein des Menschen im Sündigen realisiert.“

Im 5. Kapitel des Römerbriefes führt Paulus seine Gedanken wie folgt fort (Röm 5,18.19): „*Wie nun durch die Sünde des Einen die Verdammnis über alle Menschen gekommen ist, so ist auch durch die Gerechtigkeit des Einen für alle Menschen die Rechtfertigung gekommen, die zum Leben führt.* Denn wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die Vielen zu Sündern geworden sind, so werden auch durch den Gehorsam des Einen die Vielen zu Gerechten.“

Was die weitere Argumentation im Römerbrief anbelangt, so konstatiert Aune (1996, 30): „In Röm 7, 14-25 und Gal 5, 16-17 schreibt Paulus die Konflikte und Störungen der ethischen Erfahrung des Menschen den gegensätzlichen Grundbestandteilen der menschlichen Person zu. Die Bestandteile sind jedoch nicht identisch in beiden Passagen.“

Das ist der Grund, weshalb an dieser Stelle ausdrücklich darauf hingewiesen werden soll (Aune 1996, 39), „daß es nicht nur eine einzige biblische Sichtweise der menschlichen Natur gibt, denn die hebräische Bibel und das griechische Neue Testament zeigen eine Vielzahl von Zugangsperspektiven zu diesem Thema. Konzeptionen der menschlichen Person, die sich in der hebräischen Bibel und im griechischen Neuen Testament finden, legen Vielfalt an den Tag, weil sie, genauso wie alle modernen Konzeptionen der Person, einen unverzichtbaren Teil der sozialen Strukturen bestimmter Gesellschaften bilden, innerhalb deren solche Konzeptionen zu finden sind.“

„Da die verwandelnde Gegenwart Gottes“, so Aune (1996, 39) weiter, „für Paulus einen Faktor von äußerster Wichtigkeit darstellte, war das theologische Problem, mit dem er sich konfrontiert sah, die Definition, wie die Erfahrung der göttlichen Gegenwart verstanden und artikuliert werden kann. Gerade die Tatsache, daß die Anthropologie des Paulus Vielfalt [...] an den Tag legt, läßt darauf schließen, daß sein zentrales Anliegen auf das Verstehen der Gegenwart Gottes im Leben des Menschen zielte, nicht auf die Formulierung einer logisch stringenten Sichtweise des Menschen, der diese Gegenwart erfährt.“

„Trotz der theologischen Distanz“ entdeckt Aune (1996, 39) „eine verblüffende strukturelle und phänomenologische Ähnlichkeit zwischen dem anthropologischen Dualismus der volkstümlich-hellenistischen Tradition und dem des Paulus. *Mutatis mutandis* weist der ethische Dualismus, der die paulinische Sicht der problematischen Situation des Christen kennzeichnet und der in Röm 7, 25 [...] einen prägnanten Ausdruck erfahren hat, strukturelle Ähnlichkeit mit der Situation von Griechen auf, denen ein Philosoph Bildung zu vermitteln sucht, indem er ihnen Freiheit von den materiellen Fesseln des Wohlstands und des sozialen Ansehens anbietet.“<sup>225</sup>

Im Folgenden sollen die von Paulus in Röm 7,14-25 niedergelegten Gedanken weiterverfolgt werden, wobei zunächst von den Versen 18-20 ausgegangen wird (Röm 7,18-20): „Denn ich weiß, daß in mir, das heißt in meinem Fleisch, nichts Gutes wohnt. *Wollen habe ich wohl, aber das Gute vollbringen kann ich nicht. Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich.* Wenn ich aber tue, was ich nicht will, so tue nicht ich es, sondern die Sünde, die in mir wohnt.“ Das erinnert an Mt 26,41: „[...] *Der Geist ist willig; aber das Fleisch ist schwach.*“

Unter Einbeziehung aller Verse von Röm 7,14-25 betont Paulus gleich dreimal, dass er nicht Herr seiner selbst ist (woran Stählin vielleicht gedacht haben könnte, als er schrieb [vgl. Stählin 1961, 193], dass das reformatorische Verständnis des biblischen Menschenbildes durch Erkenntnisse der Tiefenpsychologie überraschend bestätigt worden sei [vgl. in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen im Teil „Theologie und Tiefenpsychologie am Beispiel der Anthropologie Paul Tillichs“ in dieser Arbeit]). In Vers 15 bekennt der Apostel (Röm 7,15): „Denn ich weiß nicht, was ich tue. Denn ich tue nicht, was ich will; sondern was ich hasse, das tue ich.“ Vers 18 (Röm 7,18) lautet (wie bereits zitiert): „[...] *Wollen habe ich wohl, aber das Gute vollbringen kann ich nicht.*“ Und schließlich folgt (ebenfalls bereits zitiert) Vers 19 (Röm 7,19): „*Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich.*“

„Diese dreifache Variation dient weniger dazu, die Argumentation weiterzuführen, sondern unterstreicht eher die Richtigkeit der Aussage durch rhetorische Wiederholung. Der Grund, den Paulus für den Konflikt zwischen Wollen und Tun anführt, ist schlicht der, daß Sünde, d.h. ‚nichts Gutes‘, in ihm lebt (ebenfalls dreimal betont: V. 17b. 18a. 20).“ (Aune 1996, 31)

„Niemand hat“ gemäß Busch (1972, 116) „die *wahre* [Hervorhebung im Original durch Fettdruck, EK] Natur des Menschen ergreifender geschildert als der Apostel Paulus im Brief an die Römer, Kap 7, Vers 14 bis 25. Nur sein Wissen um die *Wirklichkeit* [Hervorhebung im Original durch Fettdruck, EK] der Sünde trieb ihn zu seinem verzweifelten Ausruf: ‚Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?‘ Nur dieses Wissen aber trieb ihn auch, die *Wirklichkeit* [Hervorhebung im Original durch Fettdruck, EK] der Gnade zu erfassen.“

Karl Lehman (2000, 65) spricht in diesem Kontext von einer „Urweigerung des Menschen, sich mit seiner Endlichkeit zu bescheiden und als Empfangender zu leben. Er holte sich die gefährlichen Früchte selbst vom Baum. Der Mensch verfehlte sich so im Grunde seines Wesens und macht seitdem die Erfahrung einer unglücklichen Gespaltenheit seines Ichs: ‚Denn nicht das Gute, das ich will, tue ich, sondern das Böse, das ich nicht will, führe ich aus.

<sup>225</sup> Röm 7,25 lautet: „*Dank sei Gott durch Jesus Christus, unsern Herrn.*

So diene ich nun mit dem Gemüt dem Gesetz Gottes, aber mit dem Fleisch dem Gesetz der Sünde.“

Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, so vollbringe nicht mehr ich es, sondern die Sünde, die in mir wohnt' (Röm 7, 19-20).“

Schnelle (1991, 81) geht noch einige Verse zurück und schreibt: „Paulus lehnt sich in Röm 7,7ff an die Paradiesgeschichte an, um die Situation des vorchristlichen Menschen umfassend zu bestimmen. Das ‚Ich‘ in Röm 7,7ff umfaßt sowohl Adam als auch die gesamte Menschheit einschließlich der Juden. Die sachliche Bestimmung des Wesens der Sünde ist weder zeitlich noch räumlich begrenzt, sondern auf alle Menschen und auf alle Zeiten jenseits des Glaubens übertragbar.“

„Die *Universalität der Erlösungsbedürftigkeit der Menschen* wird in den biblischen Schriften auf vielfältige Weise zum Ausdruck gebracht. Das literarische Genus der ‚Urzeiterzählung‘ in der Genesis behauptet das darin Erzählte als für alle Generationen gültig. Die alt- und neutestamentlichen Schriften enthalten eine Vielzahl von Äußerungen über die Sündigkeit des gesamten Menschengeschlechts. Im Johannesevangelium ist dieses Zeugnis in der Rede von der ‚Sünde der Welt‘ gebündelt greifbar. Insbesondere im paulinischen Schrifttum hat die Rede von der universalen Erlösungsbedürftigkeit vor allem christologische Funktion: Jesus Christus, der neue Adam, ist der Erlöser aller[...].“ (Sattler/Schneider 2009, 227)

Resümierend erhebt zu diesem Themenkomplex noch einmal Aune (1996, 39) seine Stimme: „Für Paulus ist Freiheit von Sünde und Tod unmöglich für einen *homo ante gratiam* und eine Möglichkeit nur für diejenigen, welche ihre Rechtfertigung durch den Glauben erlangt haben (Röm 8, 1-2).“

Wenn der Mensch nach Paulus durch den Glauben an Jesus Christus gerechtfertigt wird, tragen also seine Werke insofern nichts zu seiner Heiligung und Rechtfertigung bei; dennoch stehen Glaube und Werke in einer engen Beziehung zueinander. Der Grund liegt darin, dass gute Werke Ausdruck eines lebendigen Glaubens sind: wenn sie fehlen, lässt das auf unzureichenden Glauben schließen. Jakobus drückt diesen Zusammenhang so aus (Jak 2,15-17): „Wenn ein Bruder oder eine Schwester Mangel hätte an Kleidung und an der täglichen Nahrung und jemand unter euch spräche zu ihnen: Geht hin in Frieden, wärmt euch und sättigt euch, ihr gäbet ihnen aber nicht, was der Leib nötig hat – was könnte ihnen das helfen? *So ist auch der Glaube, wenn er nicht Werke hat, tot in sich selber.*“

Hieraus wird deutlich, dass gute Werke gleichsam die sichtbare Seite des Glaubens sind, dessen Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit sich an ihnen ablesen lässt. Der Glaube realisiert sich im konkreten liebenden Umgang mit dem Nächsten, sodass Glaube und Werke, Rechtfertigung und ein entsprechender Wandel zusammengehören und nicht voneinander zu trennen sind.

Rengstorff (1982, 621) zufolge ist es eine der „eindrucksvollsten und wirkungskräftigsten Thesen Rudolf Bultmanns, das hellenistische Christentum des Paulus habe eines seiner Hauptkennzeichen darin, daß hier die Theologie zugleich Anthropologie sei [...].“ „Von daher“, so Rengstorff (1982, 621) weiter, „stellt Bultmann die Theologie des Paulus als Lehre vom Menschen dar [...]. Indes das, was ein in sich ruhendes System anthropologischer Kategorien zu sein scheint, erweist sich für den, der es vom Zentrum des paulinischen Kerygmas aus zu verstehen sucht, als etwas ganz anderes. Die Personalität der anthropologischen Begriffe bei Paulus setzt das Vorhandensein eines personalen Bezuges voraus, der zugleich schlechthin verpflichtende Kräfte ausstrahlt.“ Ein solcher Bezug (vgl. Rengstorff 1982, 621) ist für Paulus in und mit Jesus Christus gegeben.

#### 4.4.4 Theologie und Tiefenpsychologie am Beispiel der Anthropologie Paul Tillichs

Der Mensch ist die Frage nach sich selbst, noch ehe er irgendeine Frage gestellt hat. Deshalb ist es nicht überraschend, daß die Grundfragen sehr früh in der Geschichte der Menschheit formuliert worden sind.

Paul Tillich<sup>226</sup>

An den Anfang der diesbezüglichen Ausführungen sollen eher allgemeine Erörterungen im Zusammenhang mit der Theologie Tillichs gestellt werden, gefolgt von Überlegungen zu seinem Werk „Der Mut zum Sein“. Vgl. auch die Darlegungen zum psychodynamischen Menschenmodell unter der Überschrift „Der Mensch aus psychologischer Perspektive“ in dieser Arbeit.

##### 4.4.4.1 Allgemeine Überlegungen zur Theologie Paul Tillichs

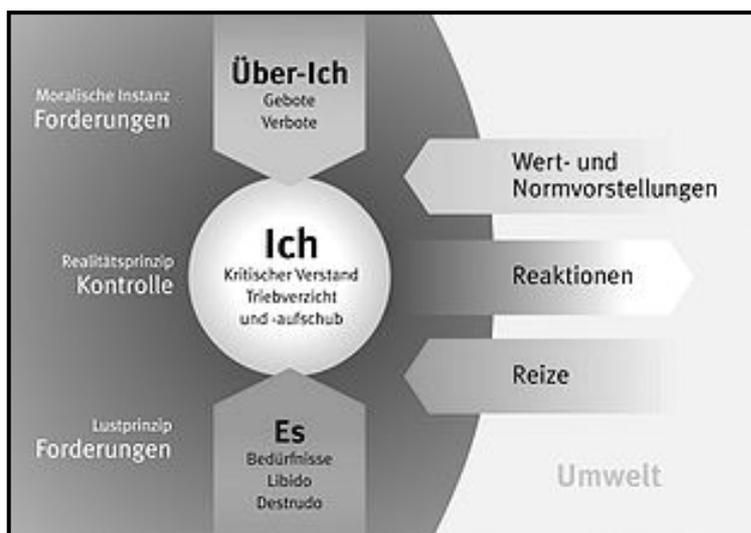


Abb. 112  
Das Drei-Instanzen-Modell des psychischen Apparats nach Freud  
Quelle: Internet-Seite „Drei-Instanzen-Modell“, 1 (Wikipedia).  
Stand: 14.12.2008.

Paul Tillich hat verstärkt auf die Bedeutung tiefenpsychologischer Erkenntnisse im Zusammenhang mit der Erarbeitung anthropologischer Argumente auf dem Gebiet der Theologie hingewiesen.

„Neurose“ und „Verdrängung“ sind im Bereich der Tiefenpsychologie zentrale Begriffe und spielen insbesondere bei den psychoanalytischen Erörterungen Freuds eine herausragende Rolle. Ihre Thematisierung im Zusammenhang mit anthropologischen Entwürfen innerhalb der Theologie soll als Einstieg dienen und den

Überlegungen Tillichs vorangestellt werden. Freud erblickte in der Neurose das Ergebnis einer unvollständigen Verdrängung von Es-Impulsen durch das Ich (zum Drei-Instanzen-Modell des psychischen Apparats nach Freud vgl. Abb. 112).

Hier die Sicht Brühlmeiers (o.J., 29): „Bei einer Neurose handelt es sich grundsätzlich um ein *erworbenes psychisches Leiden*, das freilich sehr oft nicht als solches erkannt oder als Krankheit empfunden wird. Zum Verständnis des neurotischen Verhaltens kann man gut alle Abwehrmechanismen heranziehen. Insofern sie nämlich auf *Verdrängung* beruhen, der *Angstabwehr* dienen und *Selbsttäuschungen* darstellen, haftet ihnen (wohl mit Ausnahme der

<sup>226</sup> Tillich 1955, 76.

Sublimation) insgesamt etwas Krankhaftes an. So liesse sich theoretisch 'psychische Gesundheit' als Abwesenheit von 'jedwelchem Abwehrmechanismus' definieren und wäre identisch mit absoluter Offenheit, Wahrhaftigkeit und Angstfreiheit. So gesehen, lässt sich jedes Verhalten, das vom gesunden abweicht, als 'neurotisch' bezeichnen, und es ist dann auch offensichtlich, dass alle Menschen mehr oder weniger stark irgendwelche *neurotischen Züge* an sich haben. Von christlichem Standpunkt aus liesse sich sagen: Die jedem Menschen anhaftenden und insofern grundsätzlich unvermeidlichen neurotischen Züge sind der psychologische Ausdruck dessen, was der Christ unter 'Gefallenheit des Menschen' versteht.“ So weit die Ausführungen Brühlmeiers; nun zu Tillich.

Zwei Begriffe spielen im Werk Paul Tillichs eine besondere Rolle, und zwar die Begriffe „Essenz“ und „Existenz“. Dazu bemerkt Helmut Elsässer in seiner 1973 vorgelegten Dissertation „Paul Tillichs Lehre vom Menschen als Gespräch mit der Tiefenpsychologie“ (Elsässer 1973, 4): „Die Unterscheidung zwischen 'Essenz' und 'Existenz' durchzieht nach Tillich die gesamte Tradition des abendländischen ontologischen Denkens. Sie ist überall da, vielleicht nur latent, wo Ideales und Reales, Wahrheit und Irrtum, Gutes und Böses einander gegenüber gestellt werden.“

„Bei Plato werden Essenz und Existenz zu hypostasierten Sphären; bei Aristoteles stehen sie als Potentialität und Aktualität in polarer Relation; beim späten Schelling, bei Kierkegaard und Heidegger stehen sie einander gegenüber, bei Spinoza und Hegel wird die Existenz von der Essenz, bei Dewey und Sartre die Essenz von der Existenz abgeleitet. Beide Begriffe schwanken in ihrer Bedeutung.“<sup>227</sup>

Bochenski (1969, 9) gibt hierzu folgende Erläuterung: „Die Welt besteht aus *Dingen* (Sachen, Substanzen), etwa Bergen, Pflanzen, Menschen usw., die durch verschiedene *Eigenschaften* – z. B. Farben, Formen, Fähigkeiten usw. – bestimmt und durch mannigfaltige *Relationen* miteinander verbunden sind. Der allgemeine philosophische Name für alles, was ist oder sein kann, ist ‚*Seiendes*‘: ebensowohl Dinge, wie Eigenschaften und Relationen werden danach ‚*Seiendes*‘ genannt. In jedem Seienden kann man zwei Aspekte oder Momente unterscheiden: das, *was* es ist – also sein Wesen, seine Washeit, sein Sosein, seine Essenz –, und das Moment, welches darin besteht, *daß* das Seiende ist – sein Dasein, seine Existenz.“

Die weitere diesbezügliche Argumentation lehnt sich an Elsässer an (vgl. Elsässer 1973, 4 ff. und die dort angegebene Literatur): Hiernach kann unter Essenz einmal das Wesen eines Dinges oder die Qualität, an der ein Ding partizipiert, verstanden werden. In diesem Fall handelt es sich um ein durch Abstraktion erreichtes logisches Ideal ohne Wertung. Zum andern kann der Begriff aber auch wertend gebraucht werden und bedeutet dann so viel wie das wahre, unverzerrte Wesen; eine Abweichung hiervon gilt als Entfremdung.

Der Begriff Existenz „bedeutet die Möglichkeit, ein Ding innerhalb des Ganzen des Seienden zu finden, er kann auch die Aktualisierung der essentiellen Potenz bedeuten, er hat die Bedeutung 'gefallene Welt' oder bezeichnet ein Denken, das seiner existentiellen Bedingungen gewahr ist oder gar die Essenz verwirft. In all diesem Schwanken aber kommt zum Ausdruck, daß Existenz ein Herausstehen aus der puren Potentialität, mithin 'mehr' als Potentialität und zugleich 'weniger' als essentielles Wesen bedeutet. In der Geschichte der Philosophie finden wir negative Wertung der Existenz – so bei Plato, wo Gutes und Essentielles identisch sind – wie auch ein positives Urteil über die Existenz – so bei Ockham,

<sup>227</sup> Elsässer 1973, 4. – Vgl. auch die dort angegebene Literatur.

wo das Essentielle lediglich 'der Reflex der Existenz im menschlichen Geist' ist.“ (Elsässer 1973, 4 f.<sup>228</sup>)

Die christliche Theologie bewegt sich gewissermaßen im Mittelfeld zwischen Plato und Ockham (Elsässer 1973, 5), „denn anders als Plato versteht christliche Theologie Existenz als Schöpfung Gottes, nicht eines Demiurgen, und anders als Ockham weiß christliche Theologie um die Kluft zwischen der geschaffenen Güte der Dinge und ihrer verzerrten Existenz.“ „Noch wichtiger als diese Feststellung ist die andere, daß die christliche Theologie, wenn sie von Essenz und Existenz redet, nicht ihre Unabhängigkeit an die Philosophie preisgibt, sondern philosophische Termini gebraucht, um zur Sprache zu bringen, was [...] das 'Rückgrat des ganzen theologischen Denkgebäudes' ist: Die Unterscheidung zwischen geschaffener und wirklicher Welt.“ (Elsässer 1973, 5<sup>229</sup>)

„Ihre eigentliche Bedeutung“, so Elsässer (1973, 5), „erhalten die Begriffe 'Essenz' und 'Existenz' in der Lehre vom Menschen; die Scheidung von 'menschlichem Wesen' und 'existentieller Entfremdung' ist das fundamentale Problem der christlichen Anthropologie. Vor allem gegen zwei philosophische Entwürfe muß christliche Theologie an dieser Scheidung festhalten: Gegen Idealismus und Naturalismus.“ Vgl. des Näheren die Explikation von Elsässer (1973, 5 f.) und die dort angegebene Literatur.

Zur Überwindung von Idealismus und Naturalismus im Zusammenhang mit anthropologischen Überlegungen befänden sich, so Elsässer (vgl. 1973, 6), Existentialismus, Tiefenpsychologie und christliche Theologie in einer von der Sache her gegebenen Allianz, darüber hinaus rechtfertige auch die Geschichte der drei genannten Strömungen diese Gemeinschaft.

In seiner Schrift „Von der Eigenart des Christentums“ konstatiert Steffes (o.J., 24), „daß die christliche Wahrheit, da es sich dabei nicht um bloße theoretische Erkenntnis, sondern um eine Heilswahrheit handelt, nur in der *konkreten Verwirklichung* ihre wahre Sinnerfüllung findet. Hier begegnet sich der innere Wille des Christen mit einem Grundanliegen der heute so aktuellen Existenzphilosophie [...]“

„In Tillichs Werken“, schreibt Schüßler (2009, 247), „ist viel von der Wahrheit die Rede; und das ist ja auch für einen Theologen und Philosophen nicht auffällig, hat doch die Frage nach der Wahrheit für beide Disziplinen fundamentalen Charakter.“ Sodann zitiert er (Schüßler 2009, 247) Tillich mit den Worten (G XII 22f.)<sup>230</sup>: „Theorie bedeutet im Religiösen doch noch etwas anderes als philosophische Wesensschau. In der religiösen Wahrheit geht es unmittelbar um das eigene Sein und Nichtsein. *Religiöse Wahrheit ist existentielle Wahrheit*, und insofern sie das ist, kann sie von der Praxis nicht geschieden werden. Religiöse Wahrheit wird *getan*.“ Vgl. in diesem Zusammenhang auch den Teil „Grundannahmen F. W. Raiffeisens unter Zugrundelegung des Modells von Schein“ in dieser Arbeit, der u.a. das „Tun der Wahrheit“ thematisiert.

Aus historischer Perspektive sei an dieser Stelle selektiv auf Luther verwiesen, von dessen anthropologischen Entwürfen sich Tillich sehr beeindruckt zeigte (Elsässer 1973, 10<sup>231</sup>): „Von Existentialismus, vor allem im Blick auf die Sicht vom Menschen, kann nach Tillich bei

<sup>228</sup> Vgl. auch die dort angegebene Literatur.

<sup>229</sup> Vgl. auch die dort angegebene Literatur.

<sup>230</sup> G XII 22f. = Gesammelte Werke mit Band- und Seitenangabe: Gesammelte Werke, hg. Renate Albrecht, 14 Bde., Stuttgart 1959ff. – Hervorhebungen durch W. Schüßler.

<sup>231</sup> Vgl. auch die dort angegebene Literatur.

Luther gesprochen werden. Tillich selbst sieht in Luthers Anthropologie einen sehr starken Impuls für sich selbst. Luthers Wissen um die 'Verfallenheit' der Existenz', um die Macht des Dämonischen und deren Verwirklichung im Menschen, um die Unfreiheit des menschlichen Willens zum Guten, um die Radikalität und Universalität der Sünde – das alles sind Vorwegnahmen von Erkenntnissen des Existentialismus, so daß Luther von Tillich auch als 'ein großer Tiefenpsychologe vor unseren heutigen Tiefenpsychologen' bezeichnet werden kann. Luther hatte eine 'tiefe psychoanalytische Erkenntnis (wenn nämlich Analyse Eindringen in die Tiefenschichten bedeutet)'.

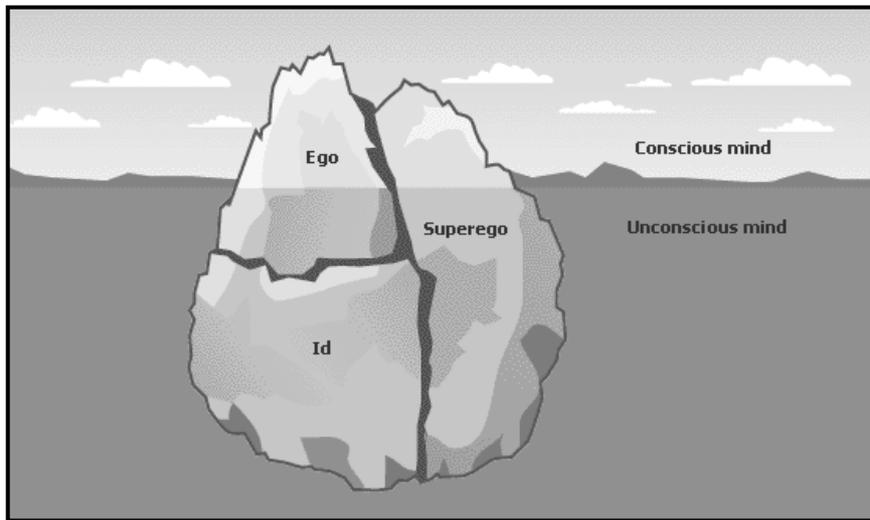


Abb. 113  
The Mind as an Iceberg  
Quelle: Internet-Seite „The Mind as an Iceberg“.

Freud hatte das ursprüngliche topologische Modell später durch die Struktur-Hypothese gemäß Abb. 112 ersetzt, was zu der Frage führte, welcher Stellenwert den Begriffen Unbewusstes, Vorbewusstes und Bewusstes gemäß der topologischen Hypothese in der neuen Betrachtungsweise des Struktur- bzw. Drei-Instanzen-Modells zukommen sollte. Oder: In welchem Verhältnis stehen die Begriffe Es, Ich und

Über-Ich zu den ursprünglichen Begriffen des Unbewussten, Vorbewussten und Bewussten? Zunächst könnte an eine gewisse Parallelisierung gedacht werden, denn in der Tat sind die Inhalte des Es weitgehend unbewusst, die des Ich und Über-Ich großenteils bewusst. In Abb. 113 (The Mind as an Iceberg), die nur nach unbewussten und bewussten Komponenten unterscheidet, wurde das Es vollständig mit unbewussten Inhalten belegt. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, lässt sich jedoch feststellen, dass (z.T. abweichend von Abb. 113, vgl. auch Abb. 20 und 77) alle 3 Instanzen (Es, Ich, Über-Ich) alle drei psychischen Qualitäten (unbewusst, vorbewusst, bewusst) annehmen können. Es bleibt aber das für die Visualisierung mittels des Eisberg-Modells Typische, dass der deutlich größere Teil der menschlichen Psyche sich dem Bewusstsein entzieht. Dabei repräsentieren der Abbildung gemäß alle 3 Instanzen (Es, Ich, Über-Ich) ganz oder teilweise unbewusste Inhalte.

„Die Tiefenpsychologie zeigt“, so Elsässer (1973, 80), „wie unser Bewußtsein bestimmt ist vom Unbewußten. Das Unbewußte beschränkt die Freiheit des bewußten Willens. Der Analysand erfährt dies als Diskrepanz zwischen den Motiven, die er im Bewußtsein erkennt und den eigentlichen Motiven, die sich bei einer Analyse des Unbewußten ergeben.“

Treffend die Bemerkung Lauxmanns (1978, 182): „Wir können Sonnen- und Mondfinsternisse gut vorausberechnen. Das konnten aber auch schon die alten Babylonier. Wir können aber nicht unser eigenes Verhalten von morgen vorhersagen. Einfach deshalb nicht, weil wir uns nicht nach naturwissenschaftlichen Gesetzen verhalten. Oft kennen wir

unsere eigenen Reaktionen nicht. Wie wollen wir uns dann einbilden, die der anderen zu kennen?“

Aus theologischer Sicht bildet die Sündenlehre einen Aspekt (Elsässer 1973, 80), „den Tillich im Gespräch mit der Tiefenpsychologie entwickelt. Dies gilt sowohl für das 'tragische' Element der Sünde, die 'Ersünde', wie für das moralische Element, die persönlich-individuelle 'Bejahung' der Entfremdung durch den Menschen, wie schließlich auch für die Einheit beider Elemente in der Existenz.“

Zu den Begriffen Essenz, Existenz und Entfremdung äußert sich Tillich im 2. Band seiner „Systematischen Theologie“ wie folgt (Tillich 1987 II, 52): „Der Zustand der Existenz ist der Zustand der Entfremdung. Der Mensch ist entfremdet vom Grund des Seins, von den anderen Wesen und von sich selbst. Der Übergang von der Essenz zur Existenz endet in persönlicher Schuld und universaler Tragik.“

„Entfremdung als philosophischer Begriff“, so Tillich (1987 II, 53), „wurde von Hegel eingeführt und vor allem in seiner Lehre von der Natur als entfremdetem Geist gebraucht. Aber Hegel entdeckte den Begriff Entfremdung, lange ehe er seine Naturphilosophie schrieb. In seinen frühen Fragmenten beschrieb er Lebensprozesse als eine ursprüngliche Einheit. Sie wird jedoch durch Spaltung in Subjektivität und Objektivität zerrissen und Liebe wird in Gesetz verwandelt. Es ist dieser Begriff von Entfremdung und nicht der seiner Naturphilosophie, den einige seiner Schüler gegen Hegel gebraucht haben, in erster Linie Marx. Sie verwarfen Hegels Behauptung, daß die Entfremdung durch Versöhnung im menschlichen Geist und in der Geschichte überwunden ist. Demgegenüber behaupten sie: Das Individuum ist entfremdet und nicht versöhnt, die Gesellschaft ist entfremdet und nicht versöhnt, die Existenz ist Entfremdung. Unter dem Impuls dieser Einsicht wurden sie Revolutionäre und richteten ihren Protest gegen die Welt, wie sie existierte. Sie wurden Existentialisten lange vor Beginn des 20. Jahrhunderts.“

So wurde der Begriff Entfremdung, wie er von den Gegnern Hegels verwandt wurde, zu einer (Tillich 1987 II, 53) „Beschreibung der menschlichen Situation: Der Mensch als ein Existierender ist nicht, was er essentiell ist und darum sein sollte. Er ist von seinem wahren Sein entfremdet. Die Tiefe des Begriffs ‚Entfremdung‘ liegt darin, daß man essentiell zu dem gehört, wovon man entfremdet ist. Der Mensch ist seinem wahren Sein nicht fremd. Es ist sein Sein, von dem er nicht loskommen kann, auch wenn er es möchte – wie er sich auch von Gott nicht losmachen kann, da er zu Gott gehört.“

Mit dem Begriff der Entfremdung ist ein zentraler Punkt in der Systematischen Theologie Paul Tillichs angesprochen, dem es naheliegend erscheint (Elsässer 1973, 69), „den Begriff Entfremdung und die Beschreibung der Entfremdung in der Philosophie, Soziologie und Tiefenpsychologie zur Interpretation von ‚Sünde‘ heranzuziehen. Freilich ist der Begriff der Entfremdung nicht ‚biblisch‘<sup>232</sup>, wohl aber die Sache, die er meint. Denn etwa die Erzählung von der Austreibung aus dem Paradies, der Feindschaft zwischen Natur und Mensch, dem Streit zwischen Bruder und Bruder, der Spaltung unter den Nationen und der Sprachverwirrung, oder die Analysen der Existenz durch Paulus in Rm. 1 und Rm. 7 [vgl.

<sup>232</sup> [Dagegen schreibt Hans-Joachim Kraus (1983, 238): „Der Begriff der *Entfremdung* ist nicht neu, er tritt im Neuen Testament auf und wird bezeichnenderweise auf Israel, das Volk des Bundes und der Gegenwart Gottes, bezogen.“ In Fußnote 6 auf Seite 238 f. heißt es: „Es trifft nicht zu, daß der marxistische Begriff der Entfremdung von P. Tillich für die Theologie und als neue Bezeichnung für ‚Sünde‘ eingeführt worden sei [...]. Der Begriff der Entfremdung stammt aus Eph. 2,12; 4,18 und ist – in der lateinischen Bezeichnung *abalienatio* – insbesondere von *Augustinus* und *Calvin* aufgenommen worden.“, EK]

dazu die Erörterungen in dem Unterabschnitt „Der Mensch bei Paulus“ in dieser Arbeit, z.B. die dort zitierte paulinische Aussage gemäß Röm 7, 19-20: „Denn nicht das Gute, das ich will, tue ich, sondern das Böse, das ich nicht will, führe ich aus. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, so vollbringe nicht mehr ich es, sondern die Sünde, die in mir wohnt.“, EK], sie alle sind nichts anderes als Beschreibungen der Entfremdung.“

Nach Tillich liefern die Erkenntnisse der Tiefenpsychologie (Elsässer 1973, 80) „eine Bestätigung der christlichen Lehre von der Erbsünde. In einer Rezension, die Tillich dem Buch seines Kollegen am 'Union Seminary', D.E. Roberts über 'Psychotherapy and a christian view of man' widmet, [...] schreibt er zur Erbsündenlehre bei Roberts: 'Es ist bemerkenswert, wie in dieser Diskussion (i.e. über Wesen und Grenze der menschlichen Verantwortlichkeit) der alte Kampf zwischen Augustin und Pelagius über Freiheit und Knechtschaft des menschlichen Willens neue Bedeutung und neue Anschaulichkeit für unsere augenblickliche Lage bekommt[...]'.“ Tillich erblickt in den Ergebnissen der Psychotherapie eine Unterstützung der klassisch christlichen gegen die humanistische Sicht in der Lehre vom „unfreien Willen“ (vgl. Elsässer 1973, 80).

Anstatt von Erbsünde zu sprechen, empfiehlt Tillich, die polare Einheit von Freiheit und Schicksal, von Tragik und Verantwortung herauszustellen (Elsässer 1973, 83): „Denn eben diese Einheit ist es, was die Tiefenpsychologie zeigt und was auch die Erbsündenlehre meint. Die Tiefenpsychologie zeigt gewiß vor allem das Element des Schicksals und der Tragik im Übergang von Essenz und Existenz, sie weist vor allem auf die Begrenzung der menschlichen Freiheit hin.“ Damit steht sie im Gegensatz zur humanistischen, idealistischen oder pelagianischen Anthropologie (vgl. Elsässer 1973, 83). „Andererseits zeigt die Tiefenpsychologie aber gerade das Ineinander von Tragik und Schicksal einerseits und der menschlichen Verantwortung andererseits [...].“ (Elsässer 1973, 83 f.)

„Gerade weil die Tiefenpsychologie sowohl die Grenze der Freiheit und Verantwortung des Menschen sieht und andererseits Freiheit und Verantwortung bejaht, muß die Theologie die Tiefenpsychologie davor warnen, den einen oder anderen Pol zu betonen.“ (Elsässer 1973, 84) Sie muss zeigen, dass da, wo tiefenpsychologische Lehren den Menschen als deterministisch und naturalistisch auffassen, sie damit nicht den wesensmäßigen, sondern den entfremdeten Menschen beschreiben (vgl. Elsässer 1973, 84).

In der Interpretation Tracks (1975, 394 f.) hat Entfremdung „bei Tillich zwei Aspekte. Zum einen ist Entfremdung die Abkehr von Gott im Akt der Selbstverwirklichung, zum anderen bedeutet die konkrete Verwirklichung als Abwahl anderer Möglichkeiten Entfremdung von der allgemeinen Form.<sup>233</sup> [...] In der christlichen Theologie ist Sünde wie auch von Tillich in dem ersten Aspekt seines Entfremdungsbegriffs als *Abkehr von Gott* [Hervorhebung im Original durch Unterstreichung, EK] verstanden worden. Tillich bezieht sich hier expressis verbis auf die christliche Tradition, wenn er Entfremdung als Unglaube, als Hybris und als Konkupiszenz beschreibt [...]. Es geht im Sündenverständnis des Neuen Testaments [...] um eine Grundrichtung des Menschen. Der sündige Mensch ist der selbstbezogene Mensch, der sich in seiner Selbstbezogenheit Gott verschließt und in seiner Selbstbezogenheit die Welt allein für sich in Anspruch nimmt.“

Ähnlich Hans-Joachim Kraus (1983, 239): „Entfremdung [...] ist die Konsequenz einer unbegreiflichen Selbstverschließung und Selbstverschlossenheit. Statt in der Koexistenz mit dem Schöpfer und in der damit eröffneten Freiheit zu leben, wählt der Mensch die *Selbstverschließung* [dem Autor zufolge könnte an Stelle von Selbstverschließung auch der an

<sup>233</sup> [Zu den beiden Aspekten der Entfremdung vgl. des Näheren Track 394 ff., EK]

Bultmann anknüpfende Begriff der Selbstbehauptung verwandt werden (vgl. Hans-Joachim Kraus 1983, 240, FN 1), EK], die Abriegelung, die sofort in alle Bereiche des Daseins hinein sich auswirkt. Denn indem der Mensch sich Gott, seinem Wort, seiner Zuwendung, seiner Liebe verschließt, isoliert er sich auch gegenüber seinem Mitmenschen; bleibt er sich selbst ein verschlossenes, unergründliches Geheimnis.“

Nach Jüngel (2002, 4) begreift das christliche Verständnis des Menschen „diesen als ein beziehungsreiches Wesen, dessen Beziehungsreichtum sich aufbaut aus der Beziehung des menschlichen Ich (1.) zu sich selbst, (2.) zu seiner sozialen Umwelt (Mitmenschen), (3.) zu seiner natürlichen Umwelt und (4.) zu Gott.“ Der Autor (Jüngel 2002, 4) thematisiert den Fall, wenn „an die Stelle des ursprünglichen Beziehungsreichtums [...] eine wachsende Beziehungslosigkeit [tritt]“, und bemerkt: „Die Theologie nennt diesen selbstverschuldeten Drang in die Beziehungslosigkeit Tatsache und den aus diesem Drang hervorgehenden Zwang zum Drang in die Beziehungslosigkeit *Erbsünde*.“<sup>234</sup>

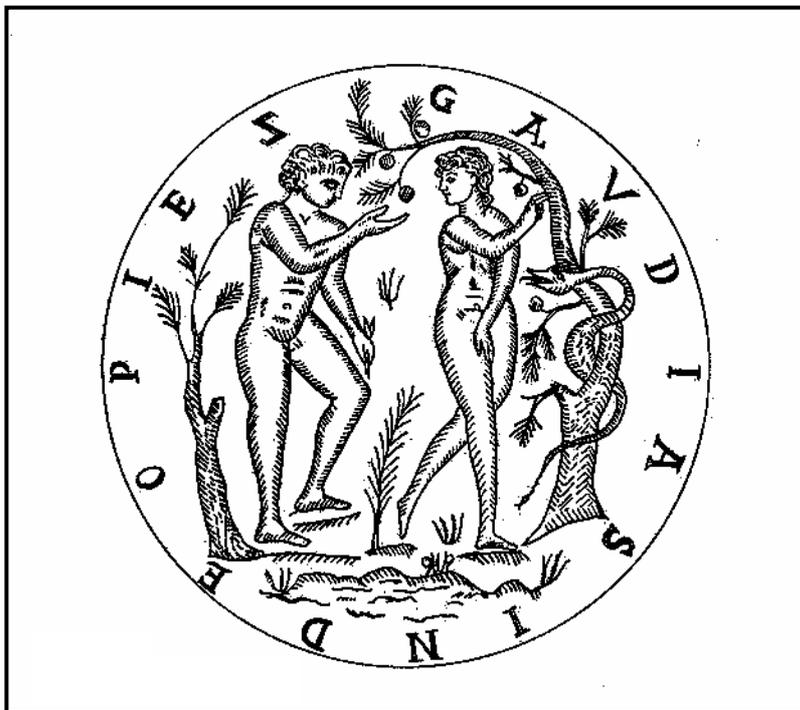


Abb. 114  
Adam-und-Eva-Schale aus der 1. Hälfte des 4. Jh.  
Quelle: Dassmann 1993, 177.

„Ihren tiefsten Grund hat die Selbstverschlossenheit“, so Hans-Joachim Kraus (1983, 239), „in der *Selbstliebe*, der ‚incurvatio in se‘ (Luther). Die Selbstliebe bezieht alles, was ihr begegnet und widerfährt, auf das große Ich.“ Pannenberg (1995, 46) formuliert: „Die in sich selbst und in ihrem Weltbesitz verschlossene Ichhaftigkeit ist in der christlichen Theologie seit Augustins tiefgründigen Einsichten als der eigentliche Kern der Sünde verstanden worden. Wenn auch die verbreitetste Erscheinungsform der Sünde die Begehrlichkeit ist, so wirkt doch in der Begehrlichkeit als ihr innerster Antrieb die Liebe des Menschen zu sich selbst.“

Die Selbstliebe hält davon ab, sich den andern Menschen um ihrer selbst willen zuzuwenden, und sie verhindert nicht zuletzt, Gott um seiner selbst willen zu lieben. So äußert sich die Sünde [...] einerseits im Unglauben, indem man Gott die schuldige Ehrfurcht und das dankbare Vertrauen versagt, andererseits in der Gier, durch die der Mensch sich zum Sklaven

<sup>234</sup> Mit Blick auf die beiden Schöpfungsberichte in der Genesis argumentiert Lüke (2012, 1 f.): „Im Hymnus vom Siebentagewerk schafft Gott allein durch sein Wort. [...] Und der Mensch, ein Wesen des Geistes, entsteht am 6. Tag zugleich als Mann und Frau. Jedes einzelne Werk wird als gut und das Gesamtwerk als sehr gut klassifiziert. Die Theologen haben dafür einen Begriff gefunden: ‚Oeconomia naturae‘ – harmonische Natur. Hier ist die Großartigkeit des Menschen das Thema. In der Adam-und-Eva-Erzählung [vgl. Abb. 114, EK] schafft Gott aus dem Ackerboden zunächst den Adam, übersetzt, den Erdling, ein irdisch-materielles Wesen. [...] In dieser Geschichte wird die Hybris [...] des Menschen, das Sein-Wollen wie Gott in den Blick gerückt. ‚Natura lapsa‘ – die gefallene Natur sagen Theologen zu diesem Entwurf. Hier ist die Nichtigkeit des Menschen das Thema.“

der Dinge macht, denen er nachstrebt. Später hat Kierkegaard gesehen, daß die Sünde sich [...] auch auf das Verhältnis des Menschen zu sich selbst [auswirkt]: Wo der Mensch nicht im Vertrauen auf Gott lebt, da stellt sich die Angst ein, die Angst um sich selbst.“

„Die Selbstliebe ist die Liebe, die an sich selbst genug hat und die, indem sie sich selbst zugewandt ist, gegen Gott und gegen den Mitmenschen sich wendet. Selbstverschlossenheit und Selbstliebe aber finden ihren deutlichsten Ausdruck in der *Überhebung*, in der zur Hybris tendierenden Lebenseinstellung. In der Überhebung vermißt sich der Mensch, alles beurteilen, alles durchschauen, alles schaffen und alles verändern zu können. Der überhebliche Mensch ist der Richter seines Mitmenschen.“ (Hans-Joachim Kraus 1983, 239)

Hierzu erläutert Elsässer (1973, 71): „Ist Unglaube der Drang des Menschen, sein Zentrum vom göttlichen Zentrum zu entfernen, Hybris die Tendenz, sich zum Zentrum seiner selbst und seiner Welt zu machen, so ist *Konkupiszenz* [Hervorhebung im Original durch Unterstreichung, EK] zu verstehen als die unbegrenzte Sehnsucht, das Ganze der Wirklichkeit dem eigenen Selbst einzuverleiben“, eine Sehnsucht, die sich auf die verschiedensten Beziehungen erstreckt (Elsässer 1973, 71), „auf Erkenntnis, Macht, materiellen Reichtum, geistige Werte wie auch auf physischen Hunger und sexuelle Befriedigung.“

Tillich beschränkt Konkupiszenz nicht auf Sexualität, sondern versteht darunter eine allgemeine Geneigtheit zur Sünde, d.h. eine grundsätzliche Verstrickung in Sünde, wie sie etwa im Brief an die Hebräer beschrieben wird (Hebr 12,1): „Darum auch wir: Weil wir eine solche Wolke von Zeugen um uns haben, laßt und ablegen, was uns beschwert, und die Sünde, die uns ständig umstrickt[...]“.

„Für die Interpretation von Konkupiszenz“, so Elsässer (1973, 70 f.), „zieht Tillich wieder tiefenpsychologisches Material als Interpretament heran. [...] Konkupiszenz ist nach Tillich besonders in der existentialistischen Literatur, Philosophie und Psychologie beschrieben worden.“ Namentlich erwähnt Tillich die Beiträge Kierkegaards sowie das dargestellte Streben nach unendlicher Erkenntnis im Pakt mit dem Teufel in Goethes Faust. „Die trefflichsten Analysen der Konkupiszenz aber“, so Elsässer (1973, 72), „findet Tillich [...] in Nietzsches Beschreibung des 'Willens zur Macht' und in Freuds Analyse der 'libido'.“

Unter der Überschrift „Entfremdung als Faktum und als Akt“ definiert Tillich im 2. Band seiner „Systematischen Theologie“ (Tillich 1987 II, 65): „Sünde ist ein universales Faktum, noch bevor sie zu einem individuellen Akt wird, oder genauer gesagt: Sünde als individueller Akt aktualisiert das universale Faktum der Entfremdung. Als individueller Akt ist Sünde eine Sache der Freiheit, Verantwortlichkeit und persönlichen Schuld. Aber diese Freiheit ist in das universale Schicksal der Entfremdung auf solche Weise eingebettet, daß jeder freie Akt das Schicksal der Entfremdung enthält, und umgekehrt, daß das Schicksal der Entfremdung durch jeden freien Akt verwirklicht wird. Daher ist es unmöglich, Sünde als Faktum von Sünde als Akt zu trennen. Sie sind ineinander verwoben, und ihre Einheit wird von jedem unmittelbar erfahren, der sich schuldig fühlt. Selbst wenn man die volle Verantwortung für einen Akt der Entfremdung auf sich nimmt, ist man doch gewahr, daß dieser Akt vom Zustand des eigenen Seins abhängig ist und daß dieser geformt ist durch das eigene Schicksal einschließlich der früheren freien Akte und einschließlich des Schicksals der Menschheit als Ganzer.“

Dem steht das von Tillich vertretene neue Verständnis des protestantischen Prinzips gegenüber (Rhein 1957, 46): „Es ist der Gedanke, daß keine menschliche Situation, weder die der Sünde, noch die des Zweifels, letztlich von dem Gott der Rechtfertigung trennen kann.“ Das erinnert an Röm 8,38.39: „Denn *ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel*

*noch Mächte noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes noch eine andere Kreatur uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserm Herrn.“ Oder wie es einige Verse zuvor heißt (Röm 8,33.34): „Wer will die Auserwählten Gottes beschuldigen? Gott ist hier, der gerecht macht. Wer will verdammen? Christus Jesus ist hier, der gestorben ist, ja vielmehr, der auch auferweckt ist, der zur Rechten Gottes ist und uns vertritt.“*

Und im 3. Kapitel des Römerbriefes sagt Paulus (Röm 3,22-24): „Ich rede aber von der Gerechtigkeit vor Gott, die da kommt durch den Glauben an Jesus Christus zu allen, die glauben. Denn es ist hier kein Unterschied: sie sind allesamt Sünder und ermangeln des Ruhmes, den sie bei Gott haben sollten, und werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade durch die Erlösung, die durch Christus Jesus geschehen ist.“

Die Erbsünde thematisiert auch Josef Ratzinger im 2. Band seines Buches „Jesus von Nazareth“ (vgl. Ratzinger 2011, 118 f.). Dabei verweist er zunächst auf Joh 6, wo Jesus von sich sagt (Joh 6,51): „[...] Und dieses Brot ist mein Fleisch, das ich geben werde für das Leben der Welt [Hervorhebung durch EK].“ Etwas weiter im Johannesevangelium spricht Jesus (Joh 17,9): „Ich bitte für sie und bitte nicht für die Welt [Hervorhebung durch EK], sondern für die, die du mir gegeben hast; denn sie sind dein.“

Mit Blick auf den Terminus „Welt“ erläutert Benedikt (Ratzinger 2011, 118), „dass Johannes das Wort *Kosmos* – Welt – in doppelter Bedeutung verwendet. Zum einen verweist es auf die ganze gute Schöpfung Gottes, besonders auf die Menschen als seine Geschöpfe, die er liebt bis zur Weggabe seiner selbst im Sohn. Zum anderen spricht das Wort von der Menschenwelt, wie sie geschichtlich geworden ist: In ihr ist Korruption, Lüge, Gewalt sozusagen ‚das Natürliche‘ geworden.“

Der Autor zitiert Pascal und schreibt (Ratzinger 2011, 118): „Blaise Pascal spricht von einer zweiten Natur, die sich im Lauf der Geschichte über die erste gelegt habe. Moderne Philosophen haben in vielfacher Form diese geschichtliche Situation des Menschen dargestellt, etwa Martin Heidegger, wenn er von der Verfallenheit an ‚das Man‘, vom Existieren in der ‚Uneigentlichkeit‘ spricht. Auf ganz andere Weise erscheint dieselbe Problematik, wenn Karl Marx die Entfremdung des Menschen schildert.“

Aus der Sicht Benedikts beschreibt die Philosophie (Ratzinger 2011, 118 f.) „damit im Grunde genau das, was der Glaube ‚Erbsünde‘ nennt. Diese Art von ‚Welt‘ muss verschwinden; sie muss umgewandelt werden in die Welt Gottes. Gerade dies ist die Sendung Jesu, in die die Jünger hineingenommen werden: die ‚Welt‘ aus der Entfremdung des Menschen von Gott und von sich selbst herauszuführen, damit sie wieder Welt Gottes werde und damit der Mensch wieder ganz er selbst werde im Einswerden mit Gott. Diese Umwandlung kostet freilich das Kreuz [...].“

Auch Schulz-Nieswandt (2007b, 16) widmet sich dem Thema der Entfremdung und betont: „Wie Binswanger in seinen Krankheitsstudien darlegen konnte, kann der Mensch sein Sein systematisch verfehlen. Der Theologe Paul Tillich sprach von der Entfremdung des Menschen. Tillich zog die Schlußfolgerung, der Mensch müsse in seinem ‚Mut zum Sein‘ gestärkt werden.“ Er war überzeugt (Schulz-Nieswandt 2007b, 16), „dass dafür eine angemessene Sozial- und Gesellschaftspolitik notwendig war. Denn dieser ‚Mut zum Sein‘ ist auch eine Ressourcenfrage.“ Die letzten Bemerkungen leiten bereits über zum nächsten Punkt, der eben diesen „Mut zum Sein“ näher beleuchtet.

#### 4.4.4.2 „Der Mut zum Sein“

Mut ist zunächst ein ethischer Begriff.  
Doch hat er Bezüge in der ganzen  
Breite der menschlichen Existenz, und  
seine Wurzeln reichen herab in die  
Tiefe des Seins selbst.

Paul Tillich<sup>235</sup>

Tillich geht es nach Schulz-Nieswandt (1997, 73) „um sinnhafte Existenz des Menschen in der säkularen Welt“. Nach seinem Verständnis sind (Schulz-Nieswandt 1997, 73 f.) „alle sozialen und kulturellen Erscheinungen von göttlichem und religiösem Grunde durchwaltet [...]. So verweisen alle Lebensformen auf einen unbedingten Lebenssinn. [...] Tillich verknüpft das Kerygma mit den Kulturformen, in denen der Mensch seine existentielle Lage zum Ausdruck bringt. [...] Tillich versucht zur Korrelation vorzudringen [...]: Korreliert werden die existentiellen Fragen und die theologischen Antworten [...]. Tillich ging es [...] um den ‚Mut zum Sein‘ [...].“

Als Philosoph und Theologe betrachtet Paul Tillich Vernunft und Glauben in Korrelation, sieht also gewissermaßen beide als aufeinander bezogen an. Coreth u.a. (1993, 95) charakterisieren Tillich als jemanden, „der als evangelischer Theologe philosophische Grundlagen zu erstellen sucht, darin vom deutschen Idealismus und von der Existenzphilosophie beeinflusst, und eine ‚Korrelations-Theorie‘ in dem Sinn entwickelt, daß der Mensch aus eigenem Denken (philosophisch) Fragen stellt, auf die nur der Glaube (theologisch) Antwort zu geben vermag.“

„Tillich meint“ Schüßler (1997, 89) zufolge „nicht, daß er mit der Methode der Korrelation eine neue Methode eingeführt habe.“ Im zweiten Teil seiner Systematischen Theologie äußert sich Tillich (1987 II, 22) hierzu wie folgt: „Als Methode ist sie so alt wie die Theologie selbst. Wir haben mit der Methode der Korrelation keine neue Methode eingeführt, sondern vielmehr den Sinn der apologetischen Theologie herauszuarbeiten versucht.“ Und im ersten Teil der Systematischen Theologie wird betont (Tillich 1987 I, 12): „Apologetische Theologie heißt: antwortende Theologie. Sie antwortet auf Fragen, die die Situation stellt, und sie antwortet in der Macht der ewigen Botschaft und mit den begrifflichen Mitteln, die die Situation liefert, um deren Fragen es sich handelt.“

„Den *Begriff* ‚Korrelation‘“, so Schüßler (1997, 89), „hat Tillich der Phänomenologie Edmund Husserls und der Religionsphilosophie des Neukantianers Hermann Cohen entlehnt. Während Husserl den Begriff der Korrelation im rein bewußtseinstheoretischen Sinne verwendet [...], erhält der Begriff der Korrelation im Werk Cohens eine religionsphilosophische Färbung: Cohen spricht von Korrelation in bezug auf das Verhältnis von Gott und Mensch. Es ist vornehmlich dieser Aspekt der Korrelation, für den sich Tillich interessiert.“

Schüßler (1997, 95) hebt hervor, „daß es Tillich mit Hilfe der Methode der Korrelation gelungen ist, dem modernen Menschen einen neuen Zugang zur christlichen Botschaft zu

---

<sup>235</sup> Tillich 1954, 7.

ermöglichen. In diesem Sinne haben viele bekannt, daß sie ohne Tillich nicht hätten Theologe werden können.“

Auf dem Gebiet der Existenzphilosophie, aber auch ganz allgemein in der zeitgenössischen Literatur nimmt das Thema „Angst“ als eine Grundbefindlichkeit menschlichen Daseins einen großen Raum ein. In seiner Veröffentlichung „Der Mut zum Sein“ thematisiert Tillich die Begriffe Angst und Mut, wobei er verschiedene Typen/Arten von Angst unterscheidet, auf die noch genauer einzugehen ist. Gleich zu Beginn legt der Autor dar, dass es nur wenige Begriffe gibt (Tillich 1954, 7), „die so gut als Schlüssel zur menschlichen Situation dienen können wie der Begriff Mut. Mut ist zunächst ein ethischer Begriff. Doch hat er Bezüge in der ganzen Breite der menschlichen Existenz, und seine Wurzeln reichen herab in die Tiefe des Seins selbst.“ Deshalb muss er nach Tillich (1954, 7) „ontologisch betrachtet werden, um ethisch verstanden zu werden.“

Bevor die Gedanken Tillichs vertieft werden, soll kurz auf einige Ausführungen Höhns zum Thema „Angst“ eingegangen werden (Höhn 2001, 102 f.): „Offenkundig ist es die Unheimlichkeit des Daseins, die dem Menschen Angst macht. [...] Der Mensch findet sich in einer Welt vor, die er nicht geschaffen hat und die ihm keine eindeutige Auskunft über sich selbst und ihn gibt. Die Welt erzeugt Angst, weil sie nicht jene Sicherheit gibt, die er zu einem zuversichtlichen Leben braucht. Der Hervorgang der Angst wurzelt in der Heimatlosigkeit des Menschen, der sich in einer [...] komplexen Welt nicht geborgen wissen kann, da er dort für sein Streben nach der Sicherung seiner Existenzbedingungen keinen letzten Halt findet.“

Die Angst thematisiert auch Paulus in seinem Brief an die Römer (Röm 8,19-22): „Denn das ängstliche Harren der Kreatur wartet darauf, daß die Kinder Gottes offenbar werden. Die Schöpfung ist ja unterworfen der Vergänglichkeit – ohne ihren Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat –, doch auf Hoffnung, denn auch die Schöpfung wird frei werden von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, daß die ganze Schöpfung bis zu diesem Augenblick mit uns seufzt und sich ängstet.“

Höhn (2001, 103) fährt fort: „Das, wovor der Mensch sich ängstigt, entspricht dem, worum er sich sorgt. Er hat Angst vor dem Sein in der Welt und sorgt sich zugleich um dieses In-der-Welt-Sein. In diesem Zusammenfallen des ‚Wovor‘ und ‚Worum‘ der Angst liegt die ganze ‚Unheimlichkeit‘ menschlicher Existenz.“

„Der Mensch ist das Lebewesen“, so Track (1975, 113), „das seiner eigenen Endlichkeit gewahr werden kann, diese Erfahrung löst den ‚ontologischen Schock‘ aus.“ Im ersten Band seiner Systematischen Theologie analysiert Tillich (1987 I, 137): „Der ‚Schock‘ weist auf einen Bewußtseinszustand hin, in dem das Bewußtsein aus seinem normalen Gleichgewicht herausgeworfen, in seiner Struktur erschüttert ist. Die Vernunft erreicht ihre Grenze, sie wird auf sich selbst zurückgeworfen und dann wieder in ihre Grenzsituation hineingetrieben.“ Track zufolge ist Angst (Track 1975, 113) „wie die Endlichkeit eine ‚ontologische Qualität‘, sie ist ein Merkmal des Seienden.“

„Die Endlichkeitsproblematik ist“ nach Schulz-Nieswandt (2008, 8) „eine *conditio humana* [...], da nur der Mensch ein Bewußtsein von seiner Endlichkeit hat. Wäre das Leben ewig, wäre die Problematik nicht relevant. Es gäbe keine Philosophie, da diese im Bewußtsein des Todes, der Endlichkeit der menschlichen Existenz wurzelt (oder es gäbe eine Philosophie der Langeweile). Denn erst durch die Endlichkeit bildet sich mit dem Bewußtsein der

Lebensspanne (zwischen Geburt und Tod) die Relevanz der Suche nach der Sinnhaftigkeit, der Wertigkeit des Lebens heraus.“

„Die Angst“, so Track (1975, 114), „wird auf verschiedene Weise erfahren: als Angst vor Schicksal und Tod, als Angst vor Leere und Sinnlosigkeit und als Angst vor Schuld und Verdammung. Die Angst vor Vergänglichkeit und Zufälligkeit des Lebens begleitet den Menschen ständig. Sie stellt eine 'ontische' Drohung dar, die den Menschen in seiner Selbstbejahung als Seiender unsicher macht. Ihr radikalster Ausdruck ist die Angst vor dem Tode. Die Angst vor Leere und Sinnlosigkeit ist der Ausdruck der Infragestellung der geistigen Selbstbehauptung des Menschen. Es ist die Angst vor dem Verlust dessen, was den Menschen unbedingt angeht, der Person die Mitte und dem Leben Sinn gibt. Schließlich ist die Angst vor Schuld und Verdammung der Ausdruck der Infragestellung der moralischen Selbstbejahung des Menschen. Dem Menschen wird bewußt, daß seine Freiheit für ihn die Verpflichtung bedeutet, seine Existenz verantwortlich und sinnvoll zu gestalten. Aber die Endlichkeit macht alle seine Entscheidungen zu vorläufigen, begrenzten und damit auch begrenzt sinnvollen Entscheidungen. Diese drei Ausprägungen der Angst sind im Leben ineinander verwoben.“

Im Zusammenhang mit den unterschiedlichen Angstausrprägungen spricht Tillich von Zeitabschnitten oder Epochen der Angst und stellt fest (Tillich 1954, 45): „Die Unterscheidung der drei Typen der Angst wird durch die Geschichte der abendländischen Kultur gestützt. Wir finden, daß am Ende der antiken Kultur die ontische Angst vorherrscht, am Ende des Mittelalters die moralische Angst und am Ende des modernen Zeitalters die geistige Angst. Aber trotz der Vorherrschaft eines Typus der Angst sind auch die anderen gegenwärtig und wirksam.“

Der soziologische Hintergrund der vorherrschenden Angst des Schicksals und des Todes oder der ontischen Angst gegen Ende des antiken Zeitalters ist bekannt (Tillich 1954, 46): „der Streit der Imperialmächte, Alexanders Eroberung des Ostens, der Krieg zwischen seinen Nachfolgern, die Eroberung von West und Ost durch die römische Republik, die Umwandlung des republikanischen in das kaiserliche Rom durch *Caesar* und *Augustus*, die Tyrannis der nachaugusteischen Kaiser, die Vernichtung der unabhängigen Stadt- und Nationalstaaten, die Ausrottung der früheren Träger der aristokratisch-demokratischen Gesellschaftsstruktur, das Gefühl des Individuums, in den Händen von – natürlichen wie politischen – Mächten zu sein, die völlig außerhalb seiner Kontrolle und Berechnung liegen – all dies erzeugte eine ungeheure Angst und die Frage nach einem Mut, der der Drohung von Schicksal und Tod begegnen könne.“

Geändert hat sich die Situation durch den Einfluss der jüdisch-christlichen Botschaft, und zwar so drastisch (Tillich 1954, 46 f.), „daß gegen [...] Ende des Mittelalters die Angst der Schuld und der Verdammnis entscheidend war. Wenn eine Epoche den Namen ‚Zeitalter der Angst‘ verdient, so ist es die der Vorreformation und Reformation. Die Angst der Verdammung [...] trieb die Menschen des späten Mittelalters von einem Versuch, ihre Angst zu überwinden, zum anderen: Pilgerreisen zu heiligen Orten, wenn möglich nach Rom, asketische Übungen von manchmal extremem Charakter, Verehrung von Reliquien, die oft in Massensammlungen zusammengebracht wurden, die Annahme von Kirchenstrafen und ein Verlangen nach Ablass, übersteigerte Partizipation an Messe und Buße, Anwachsen der Gebete und Almosen, Furcht vor Dämonenbesessenheit, Angst vor der ewigen Verdammnis – kurzum, sie fragten unablässig: Wie kann ich den Zorn Gottes überwinden, wie kann ich die göttliche Gnade erhalten, die Vergebung der Sünden?“

Für Luther und seine Zeit bestand also die Hauptform der Angst in der Angst der Schuld und der Verdammung. „Der Mut, sich zu bejahen trotz dieser Angst, ist“ nach Tillich (1954, 119) „der Mut, den wir den Mut des Vertrauens genannt haben. Er wurzelt in der persönlichen, totalen und unmittelbaren Gewißheit der göttlichen Vergebung. [...] Das Angenommensein annehmen, obgleich man unannehmbar ist, das ist die Basis für den Mut des Vertrauens.“

Doch beschränkte sich, „[w]ie die Symbolfiguren von Tod und Teufel zeigen, [...] die Angst dieses Zeitalters nicht auf die Angst der Schuld [...]. Es war auch Angst des Todes und des Schicksals. [...] *Luther* erlebte die Verbindung zwischen der Angst der Schuld und der Angst des Schicksals. Das unruhige Gewissen ist es, das irrationale Furcht im täglichen Leben erzeugt. Wer von Schuld gequält wird, erschrickt beim Rascheln trockenen Laubes. Deshalb ist die Überwindung der Angst der Schuld auch die Überwindung der Angst des Schicksals. Der Mut des Vertrauens nimmt die Angst des Schicksals ebenso wie die Angst der Schuld in sich hinein.“ (Tillich 1954, 121 f.)

Was den dritten Zeitabschnitt der Angst anbetrifft, so konstatiert Tillich (1954, 49): „Der Zusammenbruch des Absolutismus, die Entwicklung des Liberalismus und der Demokratie, das Entstehen einer technischen Zivilisation, deren Sieg über alle Feinde und der Beginn ihrer eigenen Auflösung: das ist die soziologische Voraussetzung für die dritte große Epoche der Angst. In ihr herrscht die Angst der Leere und der Sinnlosigkeit. *Wir* stehen unter der Drohung des *geistigen* Nichtseins. Die Drohungen des moralischen und ontischen Nichtseins sind auch vorhanden, aber sie sind nicht selbständig und nicht herrschend.“

An dieser Stelle muss darauf hingewiesen werden, dass es sich bei den bisherigen Erörterungen um drei Formen der *existentiellen* Angst gehandelt hat, um eine Angst also, die mit der menschlichen Existenz selbst gegeben ist. Daneben spricht Tillich von einer *nichtexistentiellen* Angst (Tillich 1954, 50), „nämlich einer Angst, die das Ergebnis zufälliger Geschehnisse im menschlichen Leben ist. [...] Eine Reihe von Theorien stehen zur Diskussion, und einige der führenden Psychotherapeuten, insbesondere *Freud* selbst, haben verschiedene Interpretationen entwickelt.“

Folgt man Tillich, so haben alle diese Theorien ein Gemeinsames (Tillich 1954, 50): „Angst ist die Erfahrung ungelöster Konflikte zwischen den Strukturelementen der Persönlichkeit, wie zum Beispiel Konflikte zwischen den unbewußten Trieben und verdrängenden Gesetzen, Konflikte zwischen verschiedenen Trieben, die das Zentrum der Persönlichkeit zu beherrschen versuchen, Konflikte zwischen Vorstellungswelten und der Erfahrung der wirklichen Welt, Konflikte zwischen Streben nach Größe und Vollkommenheit und der Erfahrung der eigenen Kleinheit und Unvollkommenheit, Konflikte zwischen dem Wunsch, von anderen oder von der Gesellschaft oder vom Universum angenommen zu werden, und der Erfahrung des Verworfenenseins, Konflikte zwischen dem Willen zu sein und der untragbaren Last des Seins, ein Konflikt, der den offenen oder versteckten Wunsch, nicht zu sein, hervorruft: alle diese Konflikte, wenn sie unbewußt, oder wenn sie unterbewußt und nicht zugelassen, oder wenn sie bewußt und ungelöst sind, machen sich in plötzlichen oder dauernden Angstzuständen fühlbar.“

Tillich (1954, 51) thematisiert „das Fehlen einer klaren Unterscheidung zwischen existentieller und pathologischer Angst und weiterhin zwischen den Hauptformen der existentiellen Angst. Das kann durch die tiefenpsychologische Analyse allein nicht geleistet werden; das ist Sache der Ontologie. Nur im Licht eines ontologischen Verständnisses des menschlichen Wesens kann das riesige Material, das von Psychologie und Soziologie geliefert wird, in eine konsequente und umfassende Theorie der Angst gebracht werden.“

„Die pathologische Angst“ bezeichnet Tillich (1954, 51) „als ein[en] Zustand der existentiellen Angst unter besonderen Bedingungen. Der allgemeine Charakter dieser Bedingungen folgt aus der Beziehung der Angst zu Selbstbejahung und Mut. [...] Der Mut beseitigt die Angst nicht. Da die Angst existentiell ist [d.h. pathologisch als Zustand existentieller Angst unter besonderen Bedingungen, EK], kann sie nicht beseitigt werden. Aber der Mut nimmt die Angst des Nichtseins *in* sich hinein. Der Mut ist Selbstbejahung ‚trotzdem‘, nämlich trotz der Drohung des Nichtseins. Wer mutig handelt, nimmt in seiner Selbstbejahung die Angst des Nichtseins *auf* sich selbst. Beide Präpositionen: ‚*in*‘ und ‚*auf*‘ sind metaphorisch und weisen auf die Angst als ein Element innerhalb der Gesamtstruktur der Selbstbejahung, nämlich das Element, das der Selbstbejahung die Qualität des ‚Trotzdem‘ gibt und sie in Mut verwandelt. Angst treibt zum Mut, weil die andere Alternative Verzweiflung ist. Der Mut widersteht der Verzweiflung, indem er die Angst in sich hineinnimmt.“

Könnte der Begriff „Trotzdem“ nicht Assoziationen mit dem „Dennoch“ des 73. Psalms hervorrufen? Ps 73,23-26: *„Dennoch bleibe ich stets an dir; denn du hältst mich bei meiner rechten Hand, du leitest mich nach deinem Rat und nimmst mich am Ende mit Ehren an. Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde. Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil.“*

Killinger (1972, Sp. 819) formuliert: „Nur wer den Mut hat, der Angst standzuhalten, findet gerade dann, wenn alles um ihn zu versinken droht, zu sich selber und entdeckt seinen innersten Kern [...].“ Wem es allerdings nicht gelingt, die Angst auf sich zu nehmen (Tillich 1954, 51 f.), der „kann die extreme Situation der Verzweiflung vermeiden durch das Ausweichen in die Neurose. Er bejaht sich noch, aber er bejaht sich in begrenztem Maße. *Die Neurose ist die Methode, dem Nichtsein auszuweichen durch Ausweichen vor dem Sein.* Im neurotischen Zustand fehlt die Selbstbejahung nicht, sie kann sogar sehr stark und überbetont sein. Aber das Selbst, das bejaht wird, ist ein reduziertes Selbst. Einige oder viele seiner Potentialitäten werden zur Verwirklichung nicht zugelassen, weil die Verwirklichung des Seins die Annahme des Nichtseins und seiner Angst implizit enthielte. Wer, trotz der Angst des Nichtseins, keiner machtvollen Selbstbejahung fähig ist, wird zu einer ängstlichen, reduzierten Selbstbejahung gezwungen. Er bejaht etwas, das weniger als sein essentielles oder potentielles Sein ist. Er gibt einen Teil seiner Potentialitäten auf, um das zu retten, was übrigbleibt. Diese Struktur erklärt die Ambivalenz des neurotischen Charakters.“

Doch kann die begrenzte Ausdehnung der Selbstbejahung kompensiert werden (Tillich 1954, 52) „durch größere Intensität, aber durch eine Intensität, die auf einen besonderen Punkt verengt und von einer verzerrten Beziehung zur Realität als ganzer begleitet ist. Selbst wenn die pathologische Angst psychotische Züge hat, können schöpferische Augenblicke auftreten. In der Biographie schöpferischer Menschen gibt es dafür genügend Beispiele. [...] Die Geschichte der menschlichen Kultur beweist, daß immer wieder die neurotische Angst durch die Mauern der gewöhnlichen Selbstbejahung durchbricht und Schichten der Wirklichkeit erschließt, die gewöhnlich verdeckt sind.“

Unter Berücksichtigung der im Werk Tillichs zentralen Begriffe Entfremdung, Essenz und Existenz bzw. der davon abgeleiteten Angstausprägungen lassen sich in der Interpretation Elsässers (vgl. diesbezüglich 1973, 116 ff.) drei Arten von Angst (nicht zu verwechseln mit den drei Typen von Angst<sup>236</sup>) unterscheiden, nämlich (1) die aus der wesensmäßigen

<sup>236</sup> d.h. der ontischen [Angst vor Schicksal und Tod], moralischen [Angst vor Schuld und Verdammung] sowie geistigen [Angst vor Leere und Sinnlosigkeit], die Tillich auch als existentielle Angstausprägungen, d.h. als

Endlichkeit des Menschen resultierende *essentielle Angst*, sodann (2) die sich aus dem Schuldement der Entfremdung ergebende *existentielle Angst* und schließlich (3) die *pathologische Angst*, die mit dem Versuch zusammenhängt, der existentiellen Angst auszuweichen.

„In Tillichs Konzeption der Angst laufen“ gemäß Elsässer (1973, 116) „verschiedene Linien wissenschaftlicher und philosophischer Forschung zusammen.“ Im ersten Band seiner Systematischen Theologie führt Tillich (1987 I, 224) aus: „Die Wiederentdeckung des Sinnes der Angst durch die vereinten Bemühungen der Existentialphilosophie, der Tiefenpsychologie, der Neurologie und der Kunst ist eine der Errungenschaften des 20. Jahrhunderts.“

Schulz-Nieswandt (2007, 64 f.) verweist auf die besonders durch Tillich verwirklichte „Hinwendung zur Anthropologie der kulturell-historischen Existenzialität des Menschen [...], die mit der existenziellen Daseinsontologie von Martin Heidegger (1889-1976) sowohl deutsche und mit dem Existenzialismus von Jean-Paul Sartre (1905-1980) auch französische Bezugsgrößen [...] aufwies. [...] Bei ihm [Paul Tillich, EK] ist die Kategorie der Unbedingtheit in einer Weise gedacht, wie sie zum Verständnis der Transzendentalität der reinen Gabe für die Soziologie und Ethnologie der reziprozitätsökonomischen Derivationen denknotwendig ist. [...] Die menschliche Seinsweise bleibt immer eine bedingte, kontingente, unvollkommene Sorgearbeit. Insofern wird der Sündenbegriff, der systematisch in diesem Kontext angesiedelt ist, bei Tillich außerordentlich ‚modern‘, verstehbar und ansprechend als Entfremdung des Menschen re-definiert [...]. Es geht um die Sinnorientierung des Menschen, der einerseits mit der existenziellen Angst vor der Verzweiflung angesichts von Sinnleere, Tod und Endlichkeit zu kämpfen hat, andererseits aber auch mit einem Ur-Vertrauen ausgestattet ist, das im ‚Mut zum Sein‘ wirksam wird [...].“

Dem Autor zufolge (Schulz-Nieswandt 2007, 64, FN 59) „deduziert Tillich die Gottesfigur [...] aus dem existenziellen Verständnis des Menschen im Raum der Sorgearbeit in der Geschichte; reine Immanenz ist aber Tillich fremd. Das Unbedingte, das den [...] Menschen unmittelbar angeht, ist nur im Außen der Immanenz zu denken. Die Existenz ist immer erst an dieser Essenz zu messen, in Korrelation zu bringen.“

Was Tillichs Gottesverständnis anbetrifft, so bemerkt Koch (1989, 184): „Vielleicht will Tillich mit seiner Rede von der ‚Überwindung des Theismus‘ nur – dies jedoch allerdings – der Fixierung Gottes und der Festlegung des Glaubens auf eine bestimmte Inhaltlichkeit wehren – so, als sei immer schon ausgemacht und sicher, wer und was Gott ist. Dann sei auch diesem Gedanken Tillichs nur und ungeteilt zugestimmt! Doch dann ist zu denken: Keine *Gottesvorstellung* ist eine Vorstellung *von Gott*, wenn in ihr nicht intentional mitgedacht ist, daß Gott, der unbedingte Gott, sich in keiner Vorstellung von ihm erschöpft. Größer ist von Gott zu denken: größer als unsere jeweiligen Vorstellungen von ihm.“

An dieser Stelle ein Zitat aus dem Alten Testament (Jes 55,8): „Denn *meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege, spricht der HERR, sondern soviel der Himmel höher ist als die Erde, so sind auch meine Wege höher als eure Wege und meine Gedanken als eure Gedanken.*“

---

Varianten, die mit der menschlichen Existenz selbst gegeben sind, der nichtexistentiellen, d.h. pathologischen Angst [als Ergebnis zufälliger Geschehnisse im menschlichen Leben und Zustand existentieller Angst unter besonderen Bedingungen] gegenüberstellt [vgl. die obigen Ausführungen gemäß ‚Mut zum Sein‘ 1954, 50 ff.]

Zahrnt (1989, 30) erwähnt, „daß bei der jährlichen Versammlung der American Philosophical Association im Mai 1960 in Chicago drei prominente Philosophen in einem Symposium allen Ernstes über die Frage diskutieren konnten ‚Ist Tillich ein Atheist?‘“ Der Autor (Zahrnt 1989, 31) kommentiert: „Tillichs Verlangen, Gott in die Welt hineinzuziehen und alles Getrennte zu versöhnen, führt dazu, daß Gott sein Personsein zu verlieren droht und die konkreten Züge seines Gesichts zu verschwimmen beginnen. Nicht zufällig bevorzugt Tillich, wenn er von Gott redet, das Neutrum. Er sagt: ‚das Sein‘, ‚das Göttliche‘, ‚das Unbedingte‘.“

„Aber“, so Zahrnt (1989, 31) weiter, „die drohende Verwischung der Distanzen und die drohende Auflösung der Konturen sind nur die Schattenseite eines hellen Lichtes. Dies helle Licht in Tillichs Theologie ist ein fast liebevoll seelsorgerliches Bemühen, dem Zeitgenossen dazu zu verhelfen, daß er Gott nicht in einem Jenseits seiner Geschichte, nicht über oder außerhalb der Welt, auch nicht in irgendeinem fernen, fremden Land oder in irgendeiner fernen, fremden Zeit sucht, sondern in der Wirklichkeit der Welt und seines Lebens, als ihre letzte wahre Wirklichkeit.“ Schüßler (2009, 129) betont: „Gott ist für Tillich transzendent *und* immanent. Er ist für ihn zwar immer auch der ‚ganz Andere‘ im Sinne des ‚ganz Fremden‘, des Unbedingten; dieses ist aber zur gleichen Zeit immer auch das ‚ganz Eigene‘ – das, was mich unbedingt angeht.“

Rhein berichtet von einem Gespräch mit Paul Tillich aus dem Jahre 1954 (Rhein 1957, 111, FN 27): „Die Intention Tillichs mag aus einer Antwort deutlich werden, die er mir bei einem Gespräch in Berlin (am 18. September 1954) auf meine Frage nach der Transzendierung des Theismus und nach dem meines Erachtens rein negativen und abgrenzenden Charakter der Gedankengänge im letzten Kapitel des ‚Mut zum Sein‘ gab. Er äußerte zweierlei: erstens habe er das Buch für Menschen geschrieben, die besessen seien vom radikalen Zweifel. Daher der philosophische Gedankengang, die philosophische Sprache und Attitüde. Zweitens habe er sich allerdings beim Schreiben der letzten Seiten des Buches die Frage vorgelegt, ob nicht nun doch noch mehr von dem ‚Gott über Gott‘ gesagt werden müsse. Es sei ja durchaus möglich, an dieser Stelle einen Abriß seines gesamten theologischen Systems durchaus folgerichtig anzuschließen. Er habe es dennoch nicht getan, sondern den Schluß ‚gleichsam wie eine Nadelspitze‘ auslaufen lassen. Sie solle stechen.“ Wenz (1979, 305) spricht von der „jeden Begriff überbietende[n] Unbegreiflichkeit Gottes, für die Tillichs These vom ‚Gott über Gott‘“ stehe.

Tillich lässt seine Veröffentlichung „Der Mut zum Sein“ ausklingen mit den Worten (Tillich 1954, 137): „*Der Mut zum Sein wurzelt in dem Gott, der erscheint, wenn Gott in der Angst des Zweifels verschwunden ist.*“ Und Rhein (1957, 112) kommentiert: „Die letzten Seiten des ‚Mut zum Sein‘ sind demnach nichts als eine leidenschaftliche, freilich in ihrer Form ungewohnte Verteidigung des Geheimnisses Gottes, das etwa zum Ausdruck kommt in dem ‚paradoxen Charakter jeden Gebetes...: ‚Du‘ zu sagen zu jemandem, der dem Ich näher ist, als das Ich selbst.‘ [...] Das ist es, was Tillich, zugespitzt und paradox formuliert, mit dem ‚Gott über dem Gott des Theismus‘ meint, mit dem Gott, ‚der erscheint, wenn Gott in der Angst des Zweifels verschwunden ist‘.“

„Der Satz von Gott als dem Sein-selbst ist“, so Rhein (1957, 112 f.), „die abstrakteste und zugleich die einzige unsymbolische Aussage über Gott. [...] Aber auch für Tillich ist Gott unterschieden von dem ‚frostigen Ungeheuer des Absoluten‘ (Barth)<sup>237</sup>, als welches sich das Sein-selbst interpretieren ließe. Der biblische Gott ist immer der lebendige Gott. Und darum ist die erste große symbolische Aussage über Gott, nach der unsymbolischen von Gott als esse-ipsium, die von dem lebendigen Gott.“

<sup>237</sup> [zur Auseinandersetzung Paul Tillichs mit Karl Barth vgl. Schüßler 2009, 119 ff., EK]

## 5 Organisationskultur und Genossenschaften im Allgemeinen sowie speziell im Zusammenhang mit Werk und Person Raiffeisens

Den Ausführungen über das Werk Friedrich Wilhelm Raiffeisens und besonders über die Gründerpersönlichkeit selber im Zusammenhang mit dem Organisationskulturkonzept sollen einige Bemerkungen über das Thema Organisationskultur und Genossenschaften im Allgemeinen vorangestellt werden.

### 5.1 Genossenschaft und Herrschaft

Die Menschheitsgeschichte ist ein – ewiges –  
Ringen von Genossenschaft und Herrschaft.

Frank Schulz-Nieswandt<sup>238</sup>

In einem Besprechungssessay über die Varianten sozialer Reform nach Gustav Schmoller und John R. Commons aus dem Jahre 1999 erklärt Schulz-Nieswandt (1999, 261) die „Lehre von der geschichtlichen Dialektik von Genossenschaft und Herrschaft [...] trotz, oder besser: durch alle historischen Formwandlungen hindurch zur anthropologischen Ubiquität“.

„Neben der Verwurzelung in der vertikalen Gerechtigkeit der obrigkeitlichen Herrschaft“, so der Autor (Schulz-Nieswandt 1999, 266), „kristallisierte sich Gesellschaftsgestaltung menscheitsgeschichtlich früh schon in genossenschaftlichen Formen der Hilfe auf Gegenseitigkeit heraus.“ Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass, wenn unter diesem Aspekt von Genossenschaft die Rede ist (Schulz-Nieswandt 1999, 266), „dann in diesem grundlegenden historisch-anthropologischen Sinne, also nicht in Deckung mit modernen einzelwirtschaftlichen Genossenschaftsformen in rechtlicher und/oder wirtschaftlicher Hinsicht. Gemeint ist vielmehr [...]: Genossenschaftlichkeit als Archetypus, als Urform der Gesellung und damit (oder auch: erst dann) als Keimzelle eines sozialpolitischen Formprinzips [...].“

Eine Brücke zum modernen Genossenschaftswesen schlägt August Wegmann 1958 auf dem Oldenburgischen Verbandstag (zit. nach Schack 1960, 29): „In den alten Dorf- und Markgenossenschaften, in den Feldmarken, in all diesen Einrichtungen war bereits der Gemeinschaftsgedanke zur Geltung gekommen, seit Jahrhunderten, und in unseren Deich- und Sielachten, in den Wasser- und Wegegenossenschaften war die Selbsthilfeorganisation der Menschen längst in Kraft und in Geltung. So brauchten die Gründer der modernen Genossenschaftsbewegung nicht auf Neuland zu beginnen, und ich bin überzeugt, daß der Gemeinschaftsgedanke, den wir seit Jahrhunderten in Deutschland geprägt haben, und der ja zum Ausdruck kommt in der Devise ‚Einer für alle und alle für einen‘, daß dieser Gemeinschaftsgedanke in Zukunft weiten Gebieten auch des Wirtschaftslebens gehören wird.“

Ludwig Erhard versteht die Genossenschaftsidee ebenfalls in einem allgemeinen Sinn, wenn er als damaliger Bundeswirtschaftsminister sagt (zit. nach Schack 1960, 20): „Der Gedanke der Solidarität, des Mitfühlens und des den anderen Geltenlassens beruht ja im

<sup>238</sup> Schulz-Nieswandt 2000, 19.

genossenschaftlichen Gedanken, und so ist der genossenschaftliche Gedanke, so alt er sein mag – er entspringt ja einem alten deutschen Rechtsdenken –, zugleich auch der Leitstern für alle Formen der Zusammenarbeit, wo immer es gilt, Gegensätze zu versöhnen und zu heilen.“

Und schon Marc Aurel (121-180), der Philosoph auf dem römischen Kaiserthron, lässt uns wissen (zit. nach Schack 1960, 145): „Vernünftige Wesen, berufen, an ein und derselben Arbeit gemeinsam zu wirken, erfüllen im gemeinsamen Weltleben die Bestimmung, welche die Glieder am menschlichen Körper erfüllen. Sie sind für ein vernünftiges Zusammenwirken geschaffen. Im Bewußtsein, daß man das Glied einer großen Bruderschaft ist, liegt etwas Aufmunterndes und Tröstendes.“

„Im offenen und breiten Horizont einer anthropologischen Betrachtung hebt sich das Prinzip des Genossenschaftlichen weit über das Deutsche Genossenschaftsrecht (GenG) hinaus. Es geht vielmehr um Grundfragen der sozialen Morphologie der Verwirklichung des personalen Existenzmodus.“ (Schulz-Nieswandt 2007, 58)

Nach Faust (1977, 36 f.) schlägt sich „im ununterbrochenen Strom der Geschichte die geistige Antinomie von Individual- und Sozialgedanke in den beiden polaren gesellschaftlichen Grundformen von *Herrschaft* und *Genossenschaft* nieder. [...] Auch Herrschaft und Genossenschaft sind in beständigem Ringen um die Vorherrschaft befangen; oftmals mischen sich beide Grundformen mit dem Übergewicht der einen vor der anderen.“

In diesem Zusammenhang bemerkt Faust (1977, 36): „Sucht man nach einem Gestaltungsprinzip, nach dem die Menschen ihr Zusammenleben und ihr Verhältnis zur Umwelt zu ordnen trachteten, so stößt man im Grunde immer wieder auf die gleiche geistige Doppelperscheinung: einmal ist es das Drängen des Individuums nach uneingeschränkter Selbständigkeit und zum anderen das Bedürfnis des Menschen, durch Vereinigung zu gemeinsamem Wirken zu gelangen. Kaum ist jemals einer der beiden menschlichen Züge, der das Höchstmaß persönlicher Freiheit anstrebende Individualgedanke oder der dem einzelnen zugunsten der Gemeinschaft Bindungen auferlegende Sozialgedanke, in der menschlichen Gesellschaft völlig zur Vorherrschaft gelangt, vielmehr hat wohl immer ein in sich verschlungenes Gewebe der zu beiden Gegenpolen strebenden Triebe vorgelegen. Diese Polarität hat von Anbeginn an die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Zustände der Menschen bestimmt, und sie ist auch bis zum heutigen Tag das ordnende Prinzip von Kultur und Wirtschaft geblieben.“

Schulz-Nieswandt (vgl. 2003, 27 f.) versteht sakrales Königtum und Genossenschaft als die beiden strukturalen Archetypen menschlicher Gesellung. Doch liegt der „eigentliche Ursprung“ nach seiner Überzeugung (Schulz-Nieswandt 2001a, 80) „woanders und tiefer: Die Gabe [...] ist [...] der Ursprung der beiden (sakralen) Archetypen der Gesellung des Menschen. Genossenschaft und Herrschaft – also Selbstorganisation und Selbstverwaltung als horizontale Gerechtigkeit durch gegenseitige Hilfe einerseits und Gerechtigkeit durch vertikale und asymmetrische Regulierung der Sozialstruktur andererseits – sind die beiden gattungsgeschichtlichen Grundphänotypen der Sozialordnung zur Daseinsbewältigung des Menschen. Beide formgeschichtlichen Archetypen der Sozialpolitik – Genossenschaft und Herrschaft – sind demnach ursprünglich sakraler Art.“<sup>239</sup>

Aus der Sicht des Autors (Schulz-Nieswandt 2007, 62) wird davon ausgegangen, „dass das Genossenschaftliche eine bedingte, im Raum des unvollkommenen menschlichen Handelns realisierte Praxis der Gabeethik in Form einer derivativen Gegenseitigkeitsökonomik darstellt.

<sup>239</sup> Vgl. auch Schulz-Nieswandt 2004, 62 f.

Im Lichte der durch kulturanthropologisches Material evidenz-fundierten Position einer philosophischen Anthropologie [...] wird die genossenschaftliche Form zu einer institutionellen Praxisform, die die Logik der ausgeglichenen Reziprozität als bedingte Form des fairen Austausches nicht nur funktionalistisch, sondern transzendental rückverweist auf die Unbedingtheit der Gabe, der unbedingten Gabebereitschaft, der generalisierten Norm des Gebens [...].“ Vgl. hierzu auch den Punkt: Der „homo reciprocus“/der „homo donans“.

„Die Forschungen und Diskussion in den letzten Jahren in ganz unterschiedlichen wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen haben“ nach Schulz-Nieswandt u.a. (2006, 171) „zur Rückvergewisserung der großen Bedeutung der Anthropologie der Gabemechanismen [...] und der Reziprozitätsökonomik [...] geführt [...]. Die Debatte hat es hierbei mit einer der zentralen Universalien menschlicher Existenz zu tun. ‚Das Leben ist ein Geben und Nehmen‘.“

Und weiter (Schulz-Nieswandt u.a. 2006, 172 f.): „Ist die Minimierung bzw. Begrenzung der negativen Reziprozität (‚Nehmen, ohne zu geben‘) ein ökonomisch hinreichend begriffenes Problem in der ökonomischen Analyse effizienter institutioneller Arrangements von Kollektivgutsituationen [...], so zeigt die neuere Forschung zunehmend deutlich, dass das individuelle Insistieren auf einer ausbalancierten Form der Reziprozität (ausgeglichene Bilanz des Gebens und Nehmens sowohl in zeitnaher als auch in zeitferner Perspektive) unter realen Bedingungen der unvollkommenen Welt nicht funktionieren kann [...]. Die Möglichkeit des sozialen Zusammenlebens ergibt sich erst, wenn und indem ein gewisses Maß an generalisierter Reziprozitätsneigung vorhanden ist [...].“

„Wohin der wissenschaftliche Forschungsblick im Lichte einer historischen Anthropologie auch wandert“, so Schulz-Nieswandt (2007, 58 f.), „[...] die Genossenschaftlichkeit als Moralökonomik der Gegenseitigkeit, als Ökonomik der Reziprozität, scheint kulturgeschichtlich wie kulturvergleichend, also diachron wie synchron, zu den Universalien menschlicher Gesellungsformen und des Risikomanagements zu zählen.“

„Damit ist auch“ Schulz-Nieswandt (2007, 59) zufolge „der konstitutive Doppelcharakter dieser Sozialgebilde benannt. Morphologisch gesehen sind diese Gegenseitigkeitsgebilde sowohl Gesellungsformen, also ‚Personalverbände‘, um eine ältere Terminologie zu nutzen, als auch wirtschaftliche Zweckgebilde. Die morphologische Synthese lautet: Genossenschaften sind freie (oder auch herrschaftlich generierte) ‚Einungen‘ zur Deckung des Bedarfs der Mitglieder auf Gegenseitigkeit.“

Nach Draheim (1952, 16) sind Genossenschaften „Unternehmungen, deren Träger als zwischenmenschlich verbundene Individuen freiwillig eine Personenvereinigung = Gruppe im soziologischen Sinne bilden und gleichzeitig als Wirtschaftssubjekte einen Gemeinschaftsbetrieb unterhalten, dessen Anteilskapital und dessen Verwaltungsorgane nur auf den nach Köpfen abstimmenden Mitgliedern beruhen und dessen maßgebende Aufgabe darin besteht, bestimmte, unmittelbar aus den Mitgliederwirtschaften erwachsende Bedürfnisse möglichst vorteilhaft für diese zu befriedigen.“

Der Kerngedanke Draheims war (vgl. Dülfer 1986, 30), den Genossenschaftsbetrieb von seiner früheren, rein hilfswirtschaftlichen Stellung gegenüber den Wirtschaften der Mitglieder abzuheben und ihm eine Profilierung als vollwertige Unternehmung in der Marktwirtschaft zukommen zu lassen, ohne jedoch die durch die Mitgliedergruppe determinierten Förderungsbezüge als geschäftspolitische Orientierung und die damit verbundenen personellen Gesichtspunkte dieses speziellen Unternehmungstyps aufzugeben.

Damit kommt Draheim zu der These von der Doppelnatur der Genossenschaft (Dülfer 1986, 30): „auf der einen Seite die ‚Personenvereinigung‘ mit ihren auch außerwirtschaftlichen Komponenten und sozialen Merkmalen und auf der anderen der ‚Wirtschaftsbetrieb‘, der in der Marktwirtschaft wie ein anderer privater Betrieb zu führen sei“.

„Daß die Doppelnatur der Genossenschaft [...] einen Einfluß ausübt auf die geistige Grundeinstellung der Mitglieder und auf ihre Verhaltensweise, ist ganz offensichtlich. [...] Befindet sich das Mitglied [...] in der genossenschaftlichen Gemeinschaft, so wird durch das Prinzip der Gegenseitigkeit ein Druck dahingehend ausgeübt, seine Eigeninteressen mit den Interessen seiner Mitgenossen in Übereinstimmung zu bringen.“ (Faust 1968, 37)

Faust (1968, 38) kommt zu dem Schluss: „Aus einem in solchem Sinne stetig geübten Verhalten, also durch Vollzug der genossenschaftlichen Tätigkeit (Gerhard Weisser), entwickelt sich schließlich eine besondere Auffassung vom Wirtschaften, ein eigener Wirtschaftsstil, oder, wie immer wieder gesagt wird, die genossenschaftliche Wirtschaftsgesinnung, der genossenschaftliche Geist.“

Es muss betont werden, dass dieser genossenschaftliche Geist (vgl. hierzu auch die Ausführungen über den „homo cooperativus“) in der Vergangenheit gern berufen wurde, während andererseits kaum jemals klar zum Ausdruck gebracht wurde, wie er sich im Einzelnen manifestiert.

Draheim (1952, 43) beschreibt ihn so: „Für das Genossenschaftsmitglied bedeutet er die Einordnung seiner wirtschaftlichen und außerwirtschaftlichen Strebungen in die Gruppenziele durch Zügelung und Abschleifung des individuellen Egoismus, Treue und Disziplin gegenüber der Gruppe, d. i. Ausschaltung des opportunistischen Schwankens.“

„Für die genossenschaftliche Gruppe“, so Draheim (1952, 43) weiter, „bedeutet die Wirksamkeit des Gruppengeistes, wirkliche Bemühungen zu zeigen, die wirtschaftlichen und außerwirtschaftlichen Bedürfnisse der einzelnen Mitglieder, soweit es irgend geht, d. h. solange die Belange der Gruppe dies zulassen, zu befriedigen.“

Zur Gruppeneigenschaft führt Draheim an anderer Stelle aus (Draheim 1967, 19): „Es ist bekannt, daß die Gruppeneigenschaft der Genossenschaft nicht nur in Deutschland, sondern auch in anderen Ländern in außerordentlich zahlreichen Schattierungen und Stärkemerkmale vorhanden ist. Es wäre somit falsch, anzunehmen, daß eine Genossenschaft immer eine ‚Gemeinschaft‘ im Sinne von Tönnies sei oder sein müsse. Es ist auch nicht zu bestreiten, daß es Genossenschaften gibt, die die Gruppeneigenschaft überhaupt nicht mehr erkennen lassen; es ist aber auch nicht berechtigt, aus solchen Randerscheinungen den Schluß zu ziehen, daß das Vorhandensein der Personenvereinigung für den Begriff der Genossenschaft nicht konstitutiv sei.“

Auch Gerhard Weisser hat sich zum Genossenschaftsgeist geäußert und ihn als den „Geist der Dienstbereitschaft und aktiver Gemeinschaft“<sup>240</sup> bezeichnet. „Der Genossenschaftsgeist gibt“ nach Faust (1968, 39) „der Vereinigung der Mitglieder das Gefühl der Zusammengehörigkeit, den inneren Zusammenhalt, den gemeinschaftsnahen Charakter. Als prägende Kraft, die die Einheit der Gruppe bewirkt, ist er in jedem Bezug eine Realität.“<sup>241</sup>

<sup>240</sup> Weisser, G., Stilwandlungen der Wohnungsgenossenschaften, Göttingen 1953, S. 42, zit. nach Faust 1968, 38.

<sup>241</sup> Anders jedoch Liefmann 1927, 103-133.

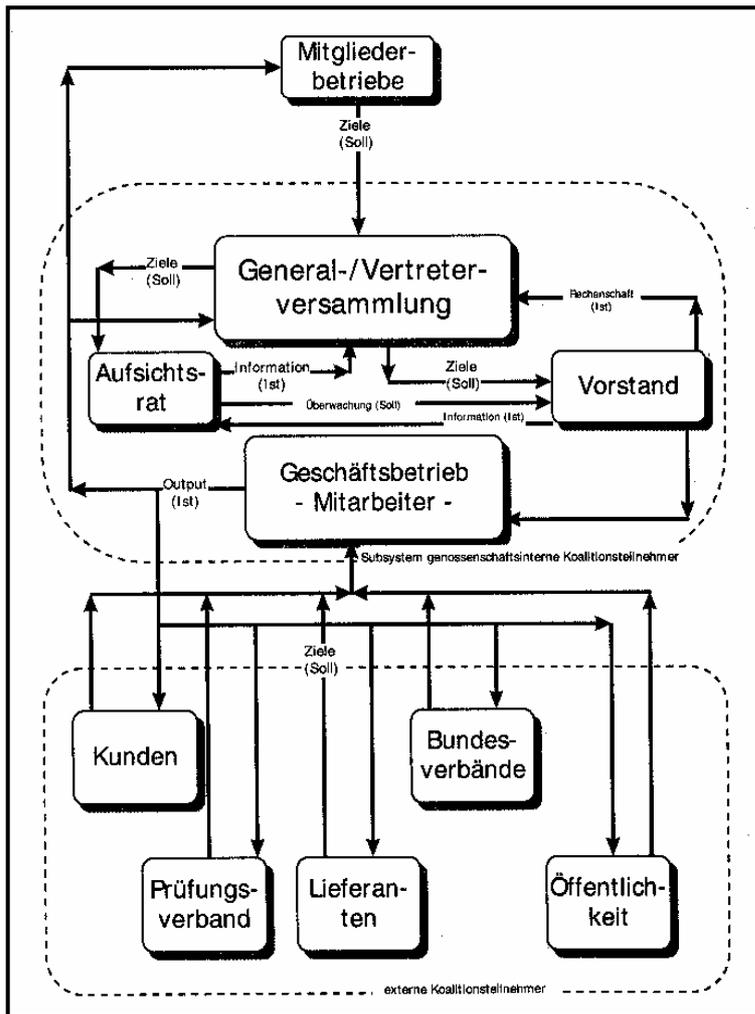


Abb. 115  
Genossenschaften und Koalitionsteilnehmer als System  
Quelle: Zerche/Schultz 2000, 98.

Aussagen zur Organisationskultur in Verbindung bringt.

Im Rückblick kommt Draheim zweifellos das Verdienst zu, durch diese gedankliche Aufspaltung auf die Besonderheiten aufmerksam gemacht zu haben, die sich mit dem Wirtschaftsbetrieb Genossenschaft verbinden. Dülfer (vgl. 1986, 30) weist indessen darauf hin, dass ein Genossenschaftsmodell dieser Art zu einfach strukturiert sei, und plädiert für eine Betrachtung der komplexen Zusammenhänge aus der Sicht der Systemtheorie.

„Ausgangspunkt ist“ nach Zerche/Schultz (2000, 99) „die Überlegung, daß wir die Genossenschaft als ein System mehrerer kooperierender Gruppen verstehen [vgl. Abb. 115, EK], die über bestimmte Ziele (Sollvorgaben) versuchen, ihre Interessen zu verwirklichen.“

Diese Bemerkungen leiten über zum nächsten Punkt, der sich mit der Genossenschaft als komplexem Koalitionsgebilde beschäftigt und sie mit den

## 5.2 Genossenschaften vor dem Hintergrund der Organisationskulturdebatte

Die Genossenschaften dürfen sich in ihren kooperativen, kommunikativen, menschenbezogenen Gestaltungen nicht von anderen Unternehmensformen überholen lassen, wenn sie weitere Jahrhunderterfolge sicherstellen wollen.

Helmut Lipfert<sup>242</sup>

„Diese Erkenntnis drängte sich bereits anfangs der 80er Jahre [des 20. Jahrhunderts, EK] auf, als in der allgemeinen internationalen Management-Literatur eine starke Häufung von Besonderheiten des genossenschaftlichen Selbstverständnisses als ‚Erfolgsgeheimnisse‘ zur Lösung der immer schwieriger werdenden Unternehmensführungs-Aufgaben festzustellen war: Management by Consensus, by Participation, by Motivation, by Corporate Identity wurde den nationalen und internationalen Corporations nachdrücklich empfohlen.“ (Lipfert 1991, 93)

### 5.2.1 Genossenschaften und Organisationskultur im Allgemeinen

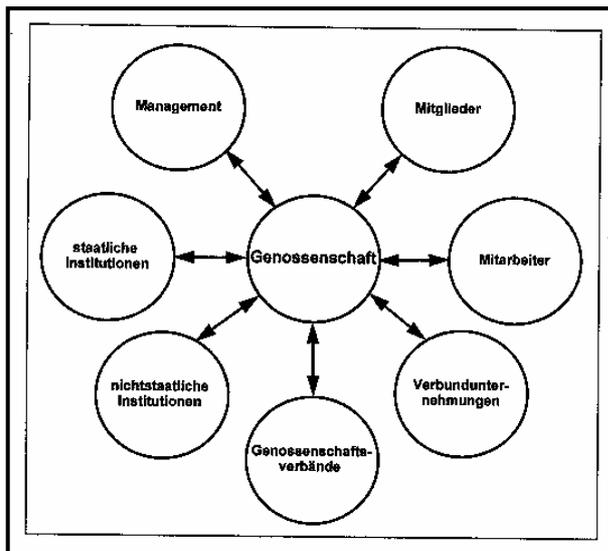


Abb. 116  
Bezugsgruppen der Genossenschaft  
Quelle: Blome-Drees 1998, 64.

Nach Faust (1968, 21) hat die Rede „vom ‚vergessenen Menschen‘“<sup>243</sup> [..] einen Nachhall, der nicht mehr verstummen will“. Dem Autor zufolge kommt der Frage nach der Rolle des Menschen im Wirtschaftsprozess eine essentielle Bedeutung zu (Faust 1968, 22 f.): „Oder inwieweit ist dem Menschlichen, dem Humanen – und das bedeutet dem Mitmenschlichen – in ihm [dem Wirtschaftsprozess, EK] ein Platz zugewiesen worden? Oder – in unserem speziellen Falle – erfährt im genossenschaftlichen Wirtschaftsbereich das Menschliche eine besondere Stütze [...]?“

Romano Guardini zufolge (zit. nach Schack 1960, 14) ist der Mensch „kein Eingesperstes im zugemauerten Selbst,

sondern es stehen Tore offen, und es führen Wege von einem zum andern ... Das Erleben der Gemeinschaft ist wie ein Niederlegen von Mauern, ein Brückenschlagen über auseinanderklaffenden Spalten.“

Draheim betont (zit. nach Schack 1960, 165): „Es darf nicht vergessen werden, daß das Bedürfnis nach ‚menschlicher Atmosphäre‘ mit der wachsenden Herrschaft der Zahlen und

<sup>242</sup> Lipfert 1988, 51, dort zum Teil unterstrichen.

<sup>243</sup> „Forgotten Man“ des „New Deal“. Vgl. E. B ö h l e r , Der Mythos in Wirtschaft und Wissenschaft, Freiburg 1965, S. 201.

der Maschinen zunimmt. Gerade das Zeitalter der Automation wird im Widerspiel zu seinem eigenen Geist der Versachlichung und Entpersönlichung mit erneuter Dringlichkeit an das soziale Vermächtnis Raiffeisens erinnern.“

Auf besondere Weise thematisiert Friedrich Hebbel das Motto der Raiffeisen-Genossenschaften „Einer für alle und alle für einen“ (zit. nach Schack 1960, 143): „Entschuldige sich nur keiner damit, daß er in der langen Kette zuunterst stehe, er bildet ein Glied, ob das erste oder das letzte, ist gleichgültig, und der elektrische Funke könnte nicht hindurchfahren, wenn er nicht dastünde. Darum zählen sie alle für einen und einer für alle, und die letzten sind wie die ersten.“

Während Friedrich Hebbel von den Gliedern einer Kette spricht, beschäftigt sich Ernst zur Nieden mit den Gliedern des Leibes (zit. nach Schack 1960, 144): „Funktion als Glied: Das Verhältnis, was die Glieder zu einem Leib verbindet, ist die Gemeinschaft. In der Gemeinschaft muß der Mensch etwas Eigenes und Persönliches sein. Die Gemeinschaft ist eine Verbundenheit, trotz aller Besonderheiten, die gerade dadurch so außerordentlich fruchtbar ist.“

Das Bild des Leibes und seiner Glieder greift auch Paulus (hier bezogen auf die christliche Gemeinde) in seinem Brief an die Korinther auf (1Kor 12,12.26.27): „Denn wie der Leib *einer* ist und doch viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, obwohl sie viele sind, doch *ein* Leib sind: so auch Christus. Und *wenn e i n Glied leidet, so leiden alle Glieder mit, und wenn e i n Glied geehrt wird, so freuen sich alle Glieder mit.* Ihr aber seid der Leib Christi und jeder von euch ein Glied.“

In seiner Abhandlung „Die Genossenschaft als sozial-ethisches Gebilde“<sup>244</sup> äußert sich Seraphim wie folgt: „Die Persönlichkeit, ihre Entfaltung und ihre Sicherung im Bereich der Wirtschaft gehören zu den entscheidenden Wesensbestandteilen echten Genossenschaftswesens. Die Bejahung der Persönlichkeit in ihm ist tragendes Fundament.“

Und Sombart<sup>245</sup> schreibt in diesem Zusammenhang: „Die Genossenschaft geht von dem aller natürlichen Menschheit selbstverständlichen Gedanken aus, daß die Wirtschaft um der Menschen willen, d. h. um deren Bedarf an Gütern zu decken, da sei; sie schaltet also – und das ist von entscheidender Wichtigkeit – das Erwerbprinzip aus, durch dessen Anerkenntnis die menschliche Wirtschaft auf den Kopf gestellt war, die durch die Annahme des Bedarfsdeckungsprinzips also wieder auf die Füße gestellt wird; sie beseitigt gleichermaßen das Konkurrenzprinzip und zieht mit der Beseitigung dieser beiden Grundprinzipien, auf denen der Kapitalismus aufgebaut war, die Giftstacheln aus dem volkswirtschaftlichen Körper.“

Bezeichnend ist, was Heister in seinem Artikel „Gottlieb Duttweiler als Handels- und Genossenschaftspionier – Vom eigennutzorientierten Großhändler zum gemeinwohlorientierten Genossenschaftler“ schreibt (Heister 1991, 238): „*Duttweilers* [im Original gesperrt, EK] Denken und Wirken steht – und hierin liegt nach Meinung des Verfassers eine beinahe zeitlose Aktualität – ganz im Gegensatz zu immer wieder zu beobachtenden ökonomistischen Tendenzen. Es verdeutlicht nämlich, daß erfolgreiche Unternehmer sich nicht unbedingt an dem Ziel der Gewinnmaximierung ausrichten müssen,

<sup>244</sup> In: Vom Wesen der Genossenschaften und ihre steuerliche Behandlung, Neuwied 1951, S. 59, zit. nach Faust 1968, 34.

<sup>245</sup> Sombart, W., Sinn und Bedeutung der Genossenschaftsbewegung, in: Anthologie des Genossenschaftswesens, hrsg. von V. Totomianz, Berlin 1922, S. 277, zit. nach Faust 1968, 36.

sondern daß von ihnen durchaus auch andere, eher gemeinwohlorientierte Zielsetzungen verfolgt werden können, ohne daß die wirtschaftliche Existenz des Unternehmens in Frage gestellt wird.“<sup>246</sup>

Verbandsdirektor Meyerholz erinnert an Folgendes (zit. nach Schack 1960, 216): „Bei allem Streben nach guten Leistungen und einer soliden Kapitalgrundlage dürfen wir niemals übersehen, daß eine Genossenschaft keine Kapitalgesellschaft ist. Der Mensch soll vielmehr stets der Mittelpunkt ihres Wirkens sein. Neben dem Eigenkapital, das die Bilanz ausweist, muß ebenbürtig das Kapital des Vertrauens stehen. Noch immer gilt das alte Wort, daß Vertrauen die wichtigste Grundlage aller Genossenschaftsarbeit ist.“

„Genossenschaften [...] haben“, so Helmbrecht (2012, 148 f.), „den Auftrag, ihre Mitglieder wirtschaftlich zu fördern, d. h. der genossenschaftliche Förderzweck und nicht das Erzielen einer möglichst hohen Rendite steht im Vordergrund. Genossenschaften sind [...] ein Synonym für den Stakeholder Value, was einen elementaren Unterschied zu rein kapitalmarktorientierten und damit börsengetriebenen Instituten darstellt.“

Um noch einmal Sombart<sup>247</sup> zu zitieren: „daß sie [die Genossenschaft, EK] die Reformen mit dem kanaillesken Menschen von heute durchzuführen vermag. Sie braucht nicht darauf zu warten, bis ein neuer, edler Menschentyp, der Gemeinschaftsmensch, der Mensch, der der Idee lebt, als Massenerscheinung entstanden sei. Sie führt die Masse an der Hand der Interessen zu höheren, edleren Gesellschaftsformen hinan.“ Herbert Spencer stellt fest (zit. nach Schack 1960, 105): „Die Genossenschaft kann sich nur proportional zu den geistigen und moralischen Eigenschaften jener entwickeln, die ihr angehören.“

„Genossenschaften sind“, so Johannes Peters auf dem Deutschen Raiffeisentag 1953 (zit. nach Schack 1960, 19), „Gemeinschaften von Menschen, bei denen immer der Mensch im Mittelpunkt des Wirtschaftens steht. Wir haben nicht nur mit dem Rechenstift vorzugehen, sondern das genossenschaftliche Herz hat immer mitzuwirken. Alle diejenigen, die sich ehrlich und uneigennützig für das Genossenschaftswesen einsetzen, kämpfen einen guten Kampf, denn sie kämpfen für die Freiheit unseres ganzen Volkes.“

„Wie andere Unternehmungen auch können Genossenschaften mit allgemeinen Unternehmungs- und Organisationstheorien beurteilt werden.“ (Zerche/Schultz 2000, 95) In der klassischen Unternehmungstheorie (vgl. Zerche/Schultz 2000, 95 ff.) wurde die Unternehmung hauptsächlich als monolithische Entscheidungseinheit betrachtet, wodurch die Komplexität der Unternehmung, was die personale Seite anbetrifft, vollkommen vernachlässigt wurde. „In der Betriebswirtschaftslehre und der Organisationstheorie wurden jedoch Ansätze entwickelt, die der Komplexität der Beziehungen der Unternehmungsbeteiligten gerechter wurden.“ (Zerche/Schultz 2000, 95)

Spätestens die in den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts erfolgte Einbeziehung systemtheoretischer Erkenntnisse in das Gedankengebäude der Betriebswirtschaftslehre hat deutlich gemacht, dass eine Unternehmung mit ihren jeweiligen ökonomischen, technologischen, politischen, gesellschaftlichen und ökologischen Umwelten in ständigem Kontakt steht. Die bestmögliche Ausgestaltung dieser Interdependenzen hat sich seitdem als ein zentraler Erfolgsfaktor für ein modernes Management herauskristallisiert.

<sup>246</sup> Vgl. auch Heister 1990.

<sup>247</sup> Sombart, W., Sinn und Bedeutung der Genossenschaftsbewegung, in: Anthologie des Genossenschaftswesens, hrsg. von V. Totomianz, Berlin 1922, S. 277 f., zit. nach Faust 1968, 36.

Unternehmerische Entscheidungen dürfen sich (Schmid 1998, 1062) „nicht mehr ausschließlich auf die Maximierung einer einzigen monetären Zielgröße, z.B. des Gewinns, konzentrieren, da ein solches Vorgehen in der Regel die Interessenlage lediglich einer Personengruppe in der ökonomischen Umwelt abdeckt, nämlich der Kapitaleigner. Moderne Unternehmungen sind vielmehr als *pluralistische Wertschöpfungseinheiten* [Hervorhebung im Original durch Fettdruck, EK] zu verstehen, welche die verschiedensten sozioökonomischen, technologischen und ökologischen Funktionen für die unterschiedlichsten Gruppen von Beteiligten bzw. Betroffenen zu erfüllen haben. Diese Organisationseinheiten werden als Bezugs-, Interessen- oder Anspruchsgruppen bzw. als Stakeholder bezeichnet.“

„Im Gegensatz zum ursprünglichen Konzept von Cyert und March“, so Blome-Drees (1998, 65), „das allen Koalitionsteilnehmern gleiche Chancen zur Einwirkung auf die Zielbildung einer Unternehmung einräumt, haben in der Praxis nicht alle Bezugsgruppen die gleiche Bedeutung für die Genossenschaft [vgl. Abb. 116, EK], da sie über unterschiedliche Grundlagen verfügen, ihre Erwartungen und Ansprüche an die Genossenschaft zu formulieren sowie auf die Ziele der Genossenschaft, deren Erreichung, die unternehmerische Tätigkeit und ihr Verhalten Einfluß zu nehmen.“

Zu den direkt am Prozess der Zielbildung beteiligten Interessengruppen zählen im Allgemeinen die Mitglieder, das Management sowie die Mitarbeiter, aber auch die Genossenschaftsverbände, die über die gesetzliche Pflichtprüfung beträchtlichen Einfluss auf die Genossenschaft ausüben können.

Dülfer (vgl. 1995) hat ein organisationstheoretisches Konzept zur Analyse von Genossenschaften entworfen, in dem er versucht, die komplexen Beziehungsgeflechte durch drei sogenannte Kommunikationssysteme zu erfassen, denen ein viertes Subsystem hinzugefügt wird, dem allerdings ein anderer Rang als den erstgenannten Subsystemen zukommt. Er unterscheidet ein *Betriebsfunktionales (BKS)*, ein *Organisationsrechtliches (OKS)* und ein *Interpersonales Kommunikationssystem (IKS)*.

Gewissermaßen als Zusammenfassung und als technisch-organisatorische Konsequenz aus der Analyse und Verkoppelung des BKS, OKS und IKS gelangt Dülfer zum vierten Subsystem, dem *Management-Mitglieder-Informationssystem (MMIS)*, das gegenüber den anderen drei Subsystemen eine instrumentelle Funktion hat.

Folgt man Weber (1984, 72), so zieht sich Dülfer bezüglich der konkreten Ausgestaltung der Kommunikationsbeziehungen „angesichts zahlreicher Variationsmöglichkeiten des Kooperativs in der Realität auf einen situationsbezogenen Ansatz zurück [...]“. Er geht demzufolge nicht von einer allein richtigen Organisationsstruktur aus, sondern unterstellt mehrere situationsbezogene Möglichkeiten. „Da sich die Gestaltung eines Kooperativs [...] in jeder denkbaren Richtung weiterentwickeln kann, bleibt das zugrunde liegende Menschenbild dieses Ansatzes weitgehend offen.“ (Weber 1984, 72)

Zu dem dritten der in Abb. 117 wiedergegebenen Subsysteme, dem *Interpersonalen Kommunikationssystem (IKS)*, stellt Dülfer (1995, 190) fest: „Im Zusammenhang mit den interpersonellen Beziehungen [...] wird auch in der Genossenschaftspraxis an die in den 80er Jahren [des vergangenen Jahrhunderts, EK] international geführte Diskussion über 'Unternehmenskultur' oder '**Organisationskultur**' angeknüpft.“ Nach Engelhardt (1992b, Sp. 684) hat Dülfer „[d]as am weitesten fortgeschrittene organisationstheoretische Konzept für Analysen von Genossenschaften“ entwickelt.

<b>Genossenschaftliche Kommunikationssysteme nach Dülfer</b>	
<i>Bezeichnung</i>	<i>Kurzbeschreibung</i>
<b>Betriebsfunktionales Kommunikationssystem (BKS)</b>	Das <i>BKS</i> bezieht sich auf die Leistungserbringung des Genossenschaftsbetriebes für die Mitgliederwirtschaften in den einzelnen Funktionsbereichen. <i>Durch Variationsmöglichkeiten des BKS erklären sich die bekannten Entwicklungs- oder Strukturtypen der Genossenschaft</i> (Traditionale Genossenschaft, Marktgenossenschaft, Integrierte Genossenschaft – in verallgemeinernder Terminologie: Organwirtschaftliches Kooperativ, Marktbeziehungs-Kooperativ, Integriertes Kooperativ).
<b>Organisationsrechtliches Kommunikationssystem (OKS)</b>	Ein zweites Subsystem stellt das <i>OKS</i> dar, das z.B. die durch den <i>Gesetzgeber</i> oder durch <i>Satzungsrecht</i> geschaffenen <i>Verhaltensnormen</i> thematisiert, die in Form von Ansprüchen oder Verpflichtungen bestimmte Beziehungen zwischen den verschiedenen einzelwirtschaftlichen Subsystemen und damit zwischen den in ihnen wirkenden menschlichen Funktionsträgern herstellen.
<b>Interpersonales Kommunikationssystem (IKS)</b>	Eine dritte Art, die Systembeziehungen zu analysieren, richtet sich auf die Beeinflussung des individuellen Entscheidungsverhaltens ( <i>IKS</i> ). Es wird davon ausgegangen, dass das Individuum in ein <i>Netz zwischenmenschlicher Beziehungen</i> eingebunden ist, durch das sein Verhalten in vielfältiger Hinsicht geprägt und beeinflusst wird. Am Anfang der Überlegungen standen die Ergebnisse der bekannten <i>Hawthorne-Experimente</i> . Weitere Stichworte in diesem Zusammenhang sind exemplarisch: <i>Human Relations-Theorie, Motivationstheorie, Menschenbilder sowie Ansätze der Anreiz-Beitrags- und der Koalitionstheorie</i> . Im <i>IKS</i> wird die Gesamtheit der zwischenmenschlichen Beziehungen einschließlich der <i>Formulierung von Zielen</i> und der <i>Bildung von Zielsystemen</i> thematisiert.

Abb. 117

Genossenschaftliche Kommunikationssysteme

Quelle: Eigene Darstellung, Inhalt: Vgl. Dülfer 1995.

## 5.2.2 Gibt es eine spezifische Organisationskultur bei Genossenschaften?

Daß eine spezifische Unternehmenskultur gerade auch bei Genossenschaften bestand, ist unbestritten.

Blome-Drees 1993, 15

„Gibt es“, fragt Ringle (1994a, 6), „trotz aller Pluralität real existierender Erscheinungsformen der Genossenschaft genügend *Besonderheiten* [im Original Fettdruck, EK], die es rechtfertigen, von 'genossenschaftlicher Kultur' zu sprechen?“ Im Folgenden sollen die allgemeinen Überlegungen zum Thema Unternehmenskultur mit dem spezifischen Organisationstyp „Genossenschaft“ konfrontiert werden. Lipfert (vgl. 1988, 45 ff.) entdeckt in der heutigen internationalen Managementliteratur Ur-genossenschaftliches.

„**Unternehmenskultur** (hier als Synonym zu *Organisationskultur* gebraucht) ist“ in der Definition Dülfers (1995, 190) „die Gesamtheit aller Werte, Normen und Einstellungen, die bei den in einer Unternehmung (einer Organisation) arbeitenden und/oder lebenden Personen empfunden und vertreten wird, und die daher die Handlungen und das Verhalten der Organisationsmitglieder prägt.“

„In der Genossenschaftspraxis“, so der Autor (Dülfer 1995, 190) weiter, „wird nun zu Recht darauf hingewiesen, daß gerade die frühen Genossenschafter solche typischen *Wertkonzepte* [im Original Fettdruck, EK] empfanden und vertraten, wie sie auch in den klassischen *Prinzipienkatalogen* zum Ausdruck kommen.“

Hier ist nach Dülfer (1995, 190 f.) „ein möglicher Ansatzpunkt für die Entwicklung spezifischer genossenschaftlicher Unternehmenskulturen. Eine solche Entwicklung kann sich die besondere Bindung zwischen institutionalisierter Mitgliedergruppe und gemeinschaftlich getragendem Organbetrieb zunutze machen.“

Auf dem Genossenschaftssektor rekurriert Lipfert in seiner Monographie „Mitgliederförderndes Kooperations- und Konkurrenzmanagement in genossenschaftlichen Systemen“ (1988 in 2., unveränderter Auflage) ausdrücklich auf den Bestseller der US-amerikanischen Autoren Peters und Waterman mit dem deutschen Titel „Auf der Suche nach Spitzenleistungen“. In diesem Zusammenhang sei auf die Ausführungen über die historische Entwicklung des Organisationskulturkonzeptes in dieser Arbeit verwiesen.

„Die amerikanischen Überlegungen über Organisationskultur“, so Dülfer (1987, 26 f.), „beziehen sich auf die im jeweiligen Betrieb anwesenden und kooperierenden Mitarbeiter und Führungskräfte. Für amerikanisches Wirtschaftsdenken ist das in der Tat ein bemerkenswerter Umbruch, denn es wird nun deutlich gegenüber dem herkömmlichen Konzept von der Unternehmung als einer Institution zur Verzinsung investierter Kapitalien, von dem personenbezogenen Konzept von Cyert und March/Simon ausgegangen, die die Unternehmung als Personenvereinigung mit arbeitsteiliger Struktur verstehen. Unternehmenskultur ist also die Gemeinsamkeit an Wertbezügen, bei den – wie Simon es nennt – 'Organisationsteilnehmern'.“

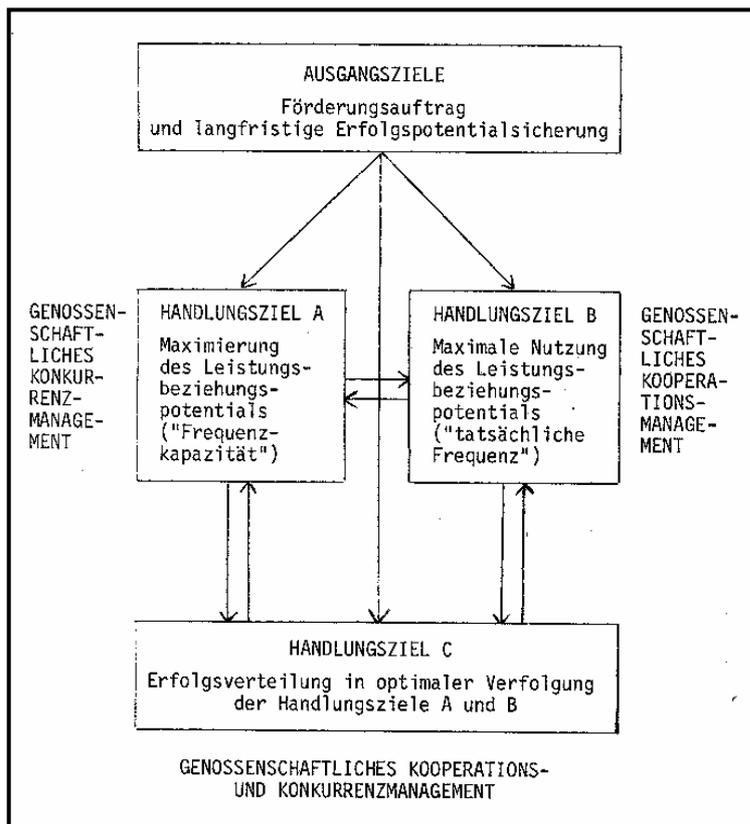


Abb. 118  
Ausgangs- und Handlungsziele im Zielsystem von  
Genossenschaften  
Quelle: Lipfert 1988, 21.

Im Unterschied dazu tritt bei Genossenschaften die Mitgliedergruppe in den Fokus (Dülfer 1987, 27): „Somit kann man feststellen, daß für die gegenwärtigen Genossenschaften die Frage der Unternehmenskultur eine dualistische ist, die sich einmal auf die Mitgliederbeziehung, zum anderen auf die Mitarbeiterbeziehung erstreckt, wobei infolge der konstitutiven Wirkung des Förderungsauftrages zwischen beiden Bereichen ganz bestimmte Zusammenhänge bestehen.“

Dieser Tatsache ist man sich möglicherweise nicht immer von vornherein bewusst (Dülfer 1987, 27 f.): „So denken Genossenschaftsmitglieder und Manager – wenn sie etwas von Organisationskultur oder Unternehmenskultur hören – in der Regel zunächst nur an das

Spezifikum der Genossenschaft, nämlich die Mitgliederbeziehung, die Mitgliedergruppe. Mit Recht haben sie das Gefühl, daß von daher die Überlegungen über Wertebezüge in der Unternehmung für die Genossenschaften keine so große Neuigkeit, so erstaunliche Innovation wie für das amerikanische Publikum, darstellen. Schließlich ist die Frage der Gruppenkultur [...] eine bis in archaische Phasen der Menschheitsgeschichte zurückreichende.“

Aber Lipfert thematisiert auch die Mitarbeiterbeziehung (Lipfert 1988, 51): „Wenn klassische genossenschaftliche Grundtugenden international für andere Unternehmensformen als unabdingbare Voraussetzung für Spitzenleistungen herausgestellt werden, dann ist es unerlässlich, diese Grundtugenden in den genossenschaftlichen Systemen noch stärker als bisher zu kultivieren, sie zu reaktivieren und zu revitalisieren.“

„Ohne Beherrschung auch der 'weichen' Führungselemente – neben den 'harten' Managementelementen – [vgl. die Aussagen über die historische Entwicklung des Organisationskulturkonzeptes in dieser Arbeit, EK] wird das Genossenschafts-Management kaum seine Mitarbeiter so führen können, daß die Genossenschaft im externen Konkurrenzkampf erfolgreich zu bleiben und ihr Leistungsbeziehungspotential zu den Mitgliedern zu steigern vermag. Und ohne die Schaffung und Aufrechterhaltung der genossenschaftlichen Identität bei den Mitgliedern wird die unerlässliche maximale Nutzung dieses Leistungsbeziehungspotentials nicht sicherzustellen sein [vgl. Abb. 118, EK].“ (Lipfert 1988, 51)

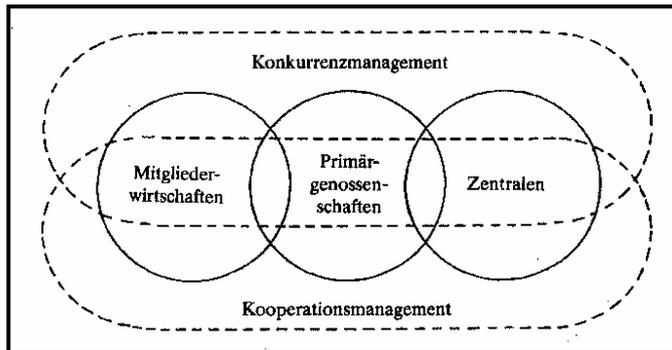


Abb. 119  
Interdependenzen genossenschaftlicher Systemebenen und  
Managementfunktionen  
Quelle: Lipfert 1984, 297.

In seinem in der Zeitschrift Harvard Business Review veröffentlichten Artikel „Managers and leaders: Are they different?“ unterscheidet Zaleznik zwischen typischen Managern und typischen Führern (Zaleznik 1977, 70): „The truth [...] is that just as a managerial culture is different from the entrepreneurial culture that develops when leaders appear in organizations, managers and leaders are very different kinds of people. They differ in motivation, personal history, and in how they think and act. Hiernach (vgl. Zaleznik

1977) präferiert der typische Manager die harten Führungspraktiken, während der typische Führer die weichen Elemente bevorzugt.

Draheim (1967, 292) formuliert: „Auch im Bild des Genossenschaftsleiters sind die Konturen des Verhaltens durch die harten Striche der ökonomischen Rationalität gezeichnet, allerdings mit einer wesentlichen Ausnahme: überall dort, wo sich der Genossenschaftsleiter den Mitgliedern zuwendet, bewirkt das Förderungsprinzip grundsätzlich und im Endergebnis weichere Schattierungen. Das Unternehmungsziel der Genossenschaften, nämlich die Förderung der Mitglieder, zwingt den idealtypischen Genossenschaftsleiter, ein dem Förderungsziel angemessenes Verhalten anzuwenden.“

Das bekannte Wort Draheims (Lipfert 1984, 301) „von der Doppelnatur der Genossenschaft als von Menschen unterhaltene, das Menschliche betonende Personenvereinigung und als auf die wirtschaftliche Förderung dieser Menschen gerichteter, demokratisch organisierter Geschäftsbetrieb ist als eine gleichzeitig analysierende und wegweisende Erkenntnis überaus aktuell“.

Und Lipfert (1984, 301) weiter: „Während des ersten Industriezeitalters mit seinen Einzwecktechnologien, typisiert durch Fließband und Stoppuhr-Taylorismus, war der Mensch in den Erwerbswirtschaften ein in hierarchische Abläufe und Ordnungen hineingezwungenes Mittel zum Zweck mit Milderungen der daraus resultierenden Probleme durch Gewerkschaften und Mitbestimmung. Der Jahrhundert Erfolg der Genossenschaften kann in diesem Zusammenhang auch darauf zurückgeführt werden, daß sie eine menschlich andere, eine die Personenvereinigung, das Mitmenschliche betonende humane Gestalt aufwiesen und aufweisen.“

Es ist außer Zweifel, dass die langfristige Erfolgspotentialsicherung Ausgangsziel aller Betriebswirtschaften unabhängig von ihrer Rechtsform ist. Für Genossenschaften besteht darüber hinaus als deren Spezifikum das Ausgangsziel der Mitgliederförderung.

„Damit stellt sich“ laut Lipfert (1984, 299) „die Frage, ob diese beiden Ausgangsziele in einer Konzeption des Managements in genossenschaftlichen Systemen miteinander vereinbar sind [...]. Die Antwort lautet: Es besteht [...] Zielharmonie zwischen der Mitgliederförderung und der langfristigen Erfolgspotentialsicherung als den beiden Bestandteilen der Ausgangszielsetzung.“

„Ohne ständige Erfolgspotentialsicherung bei den Mitgliederwirtschaften, den Primär-Genossenschaften und den Zentralen [vgl. Abb. 119, EK] kann das Förderungspotential“ nach Lipfert (1984, 299) „nicht gesichert sein. Und ohne Förderungsauftragserfüllung gibt es ökonomisch, menschlich – und gesetzlich! – keinen Sinn genossenschaftlicher Tätigkeit. Die Genossenschaft existiert, die genossenschaftliche Kooperation findet statt, um die Mitglieder zu fördern. Oder anders formuliert: ohne Förderung keine Genossenschaft und ohne externen Konkurrenzserfolg des genossenschaftlichen Systems keine Förderung.“

„Die Maximierung des Leistungsbeziehungspotentials ist Ziel des genossenschaftlichen Konkurrenzmanagements. [...] Um die Maximierung der Nutzung des jeweils vorhandenen Leistungsbeziehungspotentials ist das genossenschaftliche Kooperationsmanagement bemüht.“ (Lipfert 1984, 300)

„Die Erfolgsverteilung (Handlungsziel C) [vgl. Abb. 118, EK] ist“ nach Lipfert (1984, 300) „optimal, wenn sie einerseits höchstmöglich zur Erhaltung oder besser Steigerung des Leistungsbeziehungspotentials, also zum Erfolg im Konkurrenzmanagement (Handlungsziel A), beiträgt. Und die Erfolgsverteilung ist optimal, wenn sie andererseits gleichzeitig die höchstmögliche Nutzung des vorhandenen Leistungsbeziehungspotentials (Handlungsziel B), also die genossenschaftliche Kooperation, zumindest nicht stört, besser jedoch fördert.“

„Wenn schon“, so Lipfert (1984, 304), „die Bedeutung der corporate identity allgemein erkannt wird, dann wird für die Genossenschaftler die ‚cooperate identity‘ [vgl. hierzu auch die Ausführungen über den „homo cooperativus“, EK] um so wichtiger: Die Manifestation der cooperate identity hat die maximale Nutzung des Leistungsbeziehungspotentials zum Ziel, ist also für die Realisierung des Ausgangszieles ‚Förderung der Mitgliederwirtschaften‘ unabdingbar.“

(Zum Thema „corporate identity/Unternehmensidentität“ sei u.a. auf das Buch „Corporate Identity als ganzheitliche Strategie“ von Wache/Brammer aus dem Jahre 1993 sowie ferner auf die Beiträge von Antonoff (1998), Disch (1978), Jugel/Wiedmann/Kreutzer (1987), Körner (1988), Tafertshofer (1982), Wicher (1997) und Wiedmann (1988) verwiesen. Vgl. auch die Veröffentlichung von Gabele/Kretschmer (1983) unter der Überschrift „Unternehmensgrundsätze als Instrument der Unternehmensführung“.)

„In Abgrenzung zur corporate identity muß sich“ nach Lipfert (1984, 304) „der Genossenschafts-Manager zur Herstellung der cooperate identity gleichermaßen um die Motivation der Mitarbeiter wie auch um die Harmonisierung heterogener Mitgliederziele und -interessen bemühen, damit interne Reibungsverluste nicht die postulierte Förderungsauftragserfüllung gefährden. Existente Konfliktpotentiale zwischen Genossenschafts-Managern, Mitgliedern und Mitarbeitern müssen durch agierendes, d. h.

diese Konfliktpotentiale erkennendes und über Verhandlungsprozesse kreativ lösendes Kooperationsmanagement ausgeglichen und reguliert werden.“

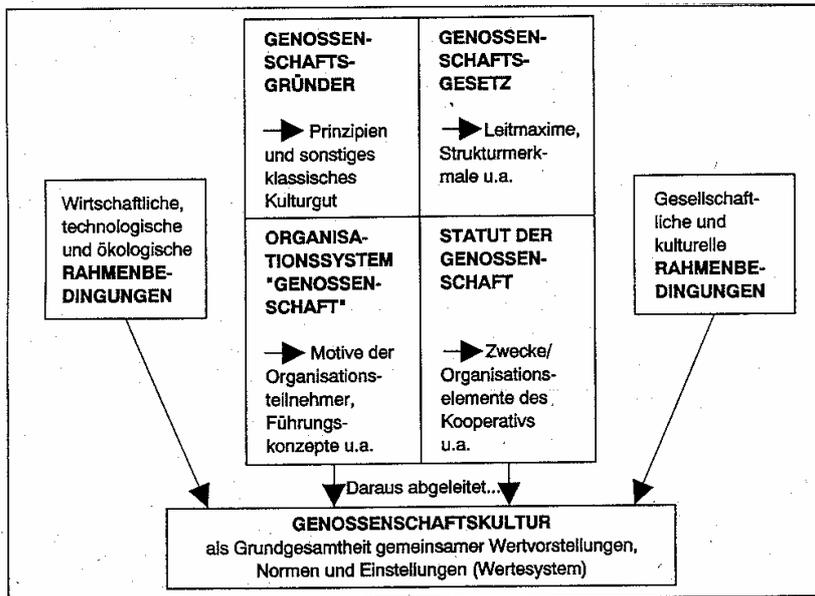


Abb. 120  
Entstehung von Genossenschaftskultur (Cooperate Culture)  
Quelle: Ringle 1994a, 9.

Fasst man die obigen Ausführungen zusammen, so stößt man zunächst auf die Genossenschaftsgründer (vgl. Abb. 120) und damit auf die von ihnen vertretenen Prinzipien. Faust (1968, 23) bemerkt: „Viel von dem Sinngehalt der Genossenschaft, vor allem, wenn wir den Gehalt an Sinn im Auge haben, den ihr die genossenschaftlichen Gründer beilegten [...], wird deutlich, wenn man sich zuvor der geistesgeschichtlichen Wurzeln bewußt wird, aus denen die moderne

Genossenschaftsbewegung entsprungen ist. Es sind geschichtsmächtige Gedanken- und Ideenströmungen, die im 19. Jahrhundert lebendig waren oder wiederbelebt wurden: Der Liberalismus, der Sozialismus, der Humanismus, die Romantik und nicht zuletzt und sicher nicht am schwächsten der christliche Gedanke.“

„Die Umbruchsituation des 19. Jahrhunderts ist“, so Schmale/Schönig (1998, 5 f.), „zugleich die Geburtsstunde des modernen Sozial- und Wohlfahrtsstaates und der modernen, industriezeitlichen Genossenschaften. Beide, Sozialpolitik und Genossenschaften, sind Antworten auf soziale Probleme, die durch die erste Industrielle Revolution verstärkt oder erst generiert wurden. Beide Bereiche haben innovative Kraft bei der strukturellen Gestaltung von Wirtschaft und Gesellschaft bewiesen.“

„Für den Umgang mit diesen Umbrüchen und für die Formulierung von 'sozialen Fragen' haben“ nach Schmale/Schönig (1998, 5) „stets Utopien und Leitbilder die Vorstellungen, d.h. die Interpretation der Realität geprägt.“ „Leitbilder haben Kompaß- und Motivationsfunktion.“ (Schmale/Schönig 1998, 5) Die Autoren heben die große Bedeutung hervor, die Gräfin Dönhoff den Leit- und Weltbildern zumisst (Schmale/Schönig 1998, 5, FN 3 auszugsweise), „wenn sie schreibt, daß es ein unanfechtbares Gesetz in der Anthropologie gebe: ‚Es lautet: Fakten spielen in der Geschichte keine Rolle, entscheidend sind die Vorstellungen, die sich die Menschen von den Fakten machen.‘ [Die Zeit vom 31.10.97, S. 1, EK].“

Die positive Einstellung gegenüber dem Genossenschaftswesen von kirchlicher Seite sei an einer Bemerkung Pius XII. exemplifiziert (zit. nach Schack 1960, 39): „Die genossenschaftlichen Vereinigungen, die sich zum Ziele setzen, den einzelnen Menschen zu

helfen, aus ihrer Arbeit einen besseren Ertrag zu erhalten, unnütze Ausgaben zu vermeiden, sie gegen Schwierigkeiten zu schützen, bedürfen zu ihrem Leben und zu ihrer Entwicklung des Impulses und der Hingabe ihrer Mitglieder. Sie halten ihren Sinn für das Gemeinwohl wach, sie handeln mit sozialer Verantwortlichkeit und beweisen durch ihre Tätigkeit die Vorteile der geistigen Zusammenarbeit und ihre vorwärtsdrängende Kraft. Auf solche Weise dienen sie den wirtschaftlichen Interessen ihrer Mitglieder und fördern zur gleichen Zeit die Entwicklung echter Menschlichkeit und ihrer gerechten Bestrebungen. Damit sind die Grundsätze, die sie beseelen, die gleichen wie die der christlichen Soziallehre.“

Mitte der 80er Jahre des vorigen Jahrhunderts schreibt Dülfer (1987, 28), „daß die bisherige Vernachlässigung von Wertbezügen in der Management- und Führungslehre auch damit zusammenhängt, daß nur von den ad hoc gegebenen gegenwärtigen Handlungsbedingungen ausgegangen wird, nicht aber von einer Analyse ihrer Entwicklung und Entstehung.“

„Die offensichtliche wertmäßige bzw. ideologische Orientierung der Genossenschaften der Gründerzeit in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist“ nach Dülfer (1987, 28) „durch zwei hauptsächliche Einflußfaktoren bedingt gewesen. Zum einen durch die jeweilige Lebenslage der sozial ganz scharf abgegrenzten Mitgliedergruppen“, wobei nach Engelhardt (1985, 67) „[z]u den gefährdeten Gruppierungen unstrukturierter oder strukturierter Art und gefährdeten einzelnen diejenigen Personen [gehören], deren Lebenslage nach öffentlich vorherrschender Ansicht durch bereits eingetretene oder voraussehbare Ereignisse zumindest bedroht ist, beim Fehlen von Genossenschaften oder Sozialpolitik unter das nach dominierender Meinung noch zumutbare Niveau zu fallen“.

„Der andere große Einflußfaktor waren“ im Anschluss an Dülfer (1987, 28 f.) „bestimmte Geistesströmungen, die sich in der Zeit des Umbruchs von mittelalterlichem und neuzeitlichem Denken als Folge der Aufklärungsphilosophie und der anschließenden politischen und ökonomischen Liberalisierung und beeinflusst durch die damit zusammenhängende Welle von Erfindungen und technologischen Neuerungen ergaben.“

„Beide Einflußfaktoren wurden aber durch eine dritte Komponente erst zusammengebracht und den beteiligten Personengruppen vermittelt, nämlich durch die großen Genossenschaftsgründer und Pioniere [...]. Diese großen Gründerpersönlichkeiten erkannten einmal aus ihrer eigenen Lebensentwicklung heraus und dem bei ihnen gegebenen besonderen Informationsniveau die Merkmale und die Begründungen für die spezifischen Lebenslagen der sie interessierenden Personengruppen und sie entwickelten dann operative Konzepte zur Abhilfe auf der geistigen Grundlage derjenigen Weltanschauung, der sie von ihrer eigenen Lebensentwicklung her zuneigten.“ (Dülfer 1987, 29)

Ferner hat das Genossenschaftsgesetz den genossenschaftlichen Sektor in Deutschland stark geprägt (Zerche/Schmale/Blome-Drees 1998, 10): „Konzipiert von dem bürgerlich-liberalen Genossenschaftspionier *Hermann Schulze-Delitzsch* folgt es in wesentlichen Punkten seiner spezifischen Auffassung des Wesens der Genossenschaften [...]. Das Gesetz gibt den Unternehmungen, die als eingetragene Genossenschaften wirtschaften, organisatorische Regelungen vor, die sich an den *genossenschaftlichen Prinzipien der Selbsthilfe, Selbstverwaltung und Selbstverantwortung* [Hervorhebung im Original durch Fettdruck, EK] ausrichten.“

„Die Entscheidungen und das Verhalten aller Organmitglieder und Mitarbeiter sind“ im Anschluss an Arnold/Mändle (1992, 660) „auf diese Normen ausgerichtet. Die in der

Geschäftspolitik verwandten Symbole und symbolischen Handlungen sollen deutlich die Grundwerte der Genossenschaftskonzeption widerspiegeln.“

Selbsthilfe, Selbstverwaltung und Selbstverantwortung sind als normative Genossenschaftsprinzipien (Zerche/Schmale/Blome-Drees 1998, 10) „bestimmend für die Struktur der Rechtsform und helfen bei der Identifizierung einer genossenschaftlichen Wirtschaftsweise in anderen Rechtsformen [...]. Grundsätzlich kann die genossenschaftliche Wirtschaftsführung auch in anderen Rechtsformen zur Anwendung gelangen.“<sup>248</sup>

Gemeinsame (in Abgrenzung zur individuellen) Selbsthilfe bezeichnet den kulturellen Kern der Genossenschaft; diese Selbsthilfe weist auch auf den genossenschaftlichen Förderungsauftrag, der, obwohl in anderen Sprachregionen unbekannt, im deutschen Genossenschaftswesen so alt ist wie das Genossenschaftsgesetz selbst. Vgl. dazu auch die Ausführungen über den genossenschaftlichen Förderungsauftrag in dieser Arbeit. Ringle misst darüber hinaus dem Statut der Genossenschaft im Zusammenhang mit der Genossenschaftskultur eine besondere Bedeutung bei (vgl. Abb. 120).

Was den Punkt Organisationssystem „Genossenschaft“ in Abb. 120 betrifft, so wurde bereits auf die doppelte Zielorientierung in Genossenschaften hingewiesen (Boettcher 1979, 198): „Einerseits haben sie, mindestens soweit sie in Marktwirtschaften tätig sind, als Unternehmen einen *Markterfolg* sicherzustellen, andererseits haben sie ihre Mitglieder zu fördern, das heißt, diesen Leistungen zu bieten, durch die deren Mitgliederwirtschaften (Unternehmen oder Haushalte) besser gestellt, d. h. gefördert werden. Diesen Erfolg [...] können wir *Fördererfolg* nennen.“ Auch Führungskonzepte wurden – zumindest exemplarisch – thematisiert, wobei in diesem Zusammenhang zusätzlich auf die Veröffentlichung Dülfers „Unternehmenskultur und Corporate Identity bei Genossenschaftsbanken“ (Dülfer 1989) sowie auf den Artikel „Corporate Culture of Co-operatives“, ebenfalls von Dülfer, im International Handbook of Cooperative Organizations (Dülfer 1994) hinzuweisen ist.<sup>249</sup>

Einfluss auf die Genossenschaftskultur nehmen des Weiteren die wirtschaftlichen, technologischen, ökologischen, gesellschaftlichen und kulturellen Rahmenbedingungen (vgl. Abb. 120), die natürlich im Zeitablauf variieren. Von besonderem Gewicht dürften indessen die Bedingungen im 19. Jahrhundert gewesen sein, die für das Entstehen neuzeitlicher Genossenschaften von hoher Relevanz waren und die oben kurz thematisiert wurden. „Die *Ideen der Genossenschaftspioniere*, wie man sich gegen Unwissenheit, Ausbeutung, Herrschaft des Kapitals über Menschen und Verdrängungswettbewerb zur Wehr setzen sollte, ähnelten in mancher Hinsicht den Programmen politischer Revolutionäre.“ (Münkner 1992, 509 und 511)

„Diese allgemeinen Ideen und praktischen Handlungsmaximen zu deren Umsetzung wurden“ nach Münkner (1992, 511) „zu *einem Konzept* zusammengefaßt, mit dessen Hilfe sich die Unterprivilegierten und Schwachen den Zugang zu neuem Wissen, zu Ressourcen und Chancengleichheit mit friedlichen Mitteln (Zusammenarbeit, gegenseitige Hilfe und

<sup>248</sup> Die Prinzipien der Selbsthilfe, Selbstverwaltung und Selbstverantwortung (vgl. Schmale/Schönig 1998, 7 und die dort angegebene Literatur) lassen sich auch als ideologischen Kern eines besonderen „dritten Sektors“ auffassen. „Kollektive Selbsthilfe (abgegrenzt von Eigen- und Fremdhilfe), Selbstverantwortung und Selbstverwaltung sind genuin genossenschaftliche Prinzipien. Ihre Relevanz wird seit den 1970er Jahren auch für sozialpolitische Gegenbewegungen zu den etablierten Formen der staatlichen Fremdhilfe und den Fällen nicht mehr greifender familialer Eigenhilfe thematisiert.“ (Schmale/Schönig 1998, 7)

<sup>249</sup> Vgl. auch Bonus 1993 und 1994.

Solidarität) erkämpfen konnten. Diese Herkunft prägt in vielen Ländern bis heute die Identität der Genossenschaft als Organisationstyp.“<sup>250</sup>

Dülfer (vgl. 1995, 191) betont, dass bei der Konkretisierung einzelner Unternehmenskulturen z.T. auf bestimmte ethische Werte abgestellt wird, und bemerkt (Dülfer 1995, 191): „Auch zu diesem Gegenstand kann auf die frühen Genossenschafter verwiesen werden, die expressis verbis auf ethische Begriffe, wie Linderung von Not (*R. Owen*), Erziehung und Bildung (*Rochdaler*), Nächstenliebe (*F. W. Raiffeisen*), Verhinderung von Ausbeutung (*Ph. Buchez*), Selbstverantwortung (*H. Schulze-Delitzsch*) rekurierten. Indessen sind gerade diese Elemente [...] in der modernen Wettbewerbsgesellschaft offensichtlich in den Hintergrund getreten.“

„Von allen diesen geistigen und moralischen Kräften“, so Faust (1968, 23), „sind von den Schöpfern der Genossenschaft je nach ihrer subjektiven mentalen Ausrichtung mehr oder weniger stark wesentliche Elemente in die Genossenschaften hineingetragen worden. Insbesondere ist versucht worden, die diesen geistigen Strömungen immanenten Werte der Gesinnung und des menschlichen Verhaltens in den Genossenschaften zu verwirklichen.“

Dülfer (1994, 186) kommt zu dem Ergebnis: „For co-operatives it is quite clear that their long-maintained tendency of avoiding as much as possible value or ideological orientation and merely pursuing a pure, matter-of-fact business policy needs to be rethought. It would surely be a curiosity if private companies, which from the neoclassic view are ascribed profit maximization as their only formulated goal, would outdo co-operatives in their recognition of organizational and corporate culture – especially if they undertook such measures while drawing reference to principles which are associated with the classic value conceptions of the early co-operative pioneers. The concept of organizational culture is thus of current importance to co-operatives as it presses them into discussion to which they have a great amount to contribute on account of their substantial experience in the past.“

In ihrem Artikel „Kreditgenossenschaften in den Vereinigten Staaten von Amerika“ aus dem Jahre 2012 berichten Meyer und Rogers (2012, 131): „Die amerikanische Geschäftskultur ringt gegenwärtig mit den Ideen der Nachhaltigkeit und der sozialen Verantwortung. Was früher ein wandelbares Randthema war, das eher der Selbstdarstellung diene, ist heute ein Kernthema, das viel Aufmerksamkeit erhält und Gegenstand einflussreicher Publikationen, beispielsweise im *Harvard Business Review* ist. Die Kreditgenossenschaften sind dabei in einer einzigartigen Position, begann ihre Geschichte doch als Selbsthilfeorganisationen, die sich ausdrücklich auch der sozialen Gerechtigkeit und der gegenseitigen Unterstützung verpflichtet fühlten. Da sich heute aber einige Credit Unions von ihren kommerziellen Wettbewerbern kaum noch unterscheiden, besteht ein zunehmendes Bedürfnis, diese Alleinstellungsmerkmale neu zu definieren und praktische Konsequenzen für das Management zu ziehen. Obwohl Verallgemeinerungen gefährlich wären, besinnen sich viele Geschäftsleiter der Credit Unions doch zunehmend auf eine ‚zurück-in-die-Zukunft‘-Strategie, zumindest für Teile ihres Geschäfts.“

---

<sup>250</sup> Vgl. auch Münkner 1989.

### 5.3 Genossenschaft und Christentum

Die genossenschaftlichen Vereinigungen [...] dienen [...] den wirtschaftlichen Interessen ihrer Mitglieder und fördern zur gleichen Zeit die Entwicklung echter Menschlichkeit und ihrer gerechten Bestrebungen. Damit sind die Grundsätze, die sie beseelen, die gleichen wie die der christlichen Soziallehre.

Pius XII.<sup>251</sup>

Die Feststellungen im Zusammenhang mit der Organisationskulturdebatte werfen die Frage nach dem Verhältnis von Genossenschaften und christlichem Glauben auf.

#### 5.3.1 Vorbemerkungen zum Thema Genossenschaft und Christentum

Es wird der Genossenschaftsbewegung besser gedient, wenn man ihren großen Führern mehr Beachtung schenkt und ihre Ideen mehr verbreitet.

Totomianz<sup>252</sup>



Abb. 121  
Georg Friedrich Dasbach –  
Beispiel eines katholischen  
Geistlichen im Dienste der  
Genossenschaft  
Quelle: Thoma 1973, 96.

Reinhold Henzler begann einen Vortrag, den er kurz nach dem Kriege gehalten hatte, mit dem Hinweis, dass an jeden, „der sich längere Zeit mit den Genossenschaften beschäftigt“ (Henzler 1970b, 25), einmal Fragen bezüglich des Verhältnisses von Genossenschaften zur christlichen Gesellschaftspolitik herantreten.

Dazu führt er im Weiteren aus (Henzler 1970b, 25): „Ob er diese Fragen, die oft ganz unmittelbar und verborgen auftauchen, empfindet oder ob er sie überhört oder gar von sich wegschiebt, das ist seine Sache. Vor einer Frage allerdings wird kein ernsthafter Betrachter der Genossenschaften auf die Dauer seine Augen verschließen können, vor der Frage nämlich: Wie ist es gekommen, daß hervorragende Vertreter beider christlicher Konfessionen – und nicht zuletzt Geistliche – in der Geschichte des modernen Genossenschaftswesens auch zu hervorragenden Sendboten des Genossenschaftsgedankens geworden sind und daß sie nicht selten mit der ganzen Autorität ihrer Persönlichkeit dafür eingetreten sind, daß dieser Gedanke in der Wirklichkeit Gestalt bekommen hat?“

Abb. 121 zeigt den katholischen Priester Georg Friedrich Dasbach, über den Hubert Thoma (1973, 96) unter der

<sup>251</sup> Zit. nach Schack 1960, 39.

<sup>252</sup> Totomianz 1927a, 699.

Überschrift „Georg Friedrich Dasbach: Helfer des Landvolks“ berichtet: Der im Raum Trier tätige Dasbach (1846-1907) gründete „Spar- und Darlehnskassen nach dem System Friedrich Wilhelm Raiffeisens (1818 bis 1888), der ja ein Landsmann von Dasbach im engeren Sinn war (Raiffeisen ist in Hamm an der Sieg geboren und hat mit Dasbach korrespondiert). Dasbach schloß aber die im Trierer Raum von ihm ins Leben gerufenen Spar- und Darlehnskassen nicht der Raiffeisenzentrale an, sondern gründete einen eigenen Trierischen Genossenschaftsverband, was zu heftigen Auseinandersetzungen mit der Raiffeisen-Zentrale führte.“

Oswald von Nell-Breuning macht auf den Anteil katholischer Mitglieder aufmerksam, wenn er erklärt (zit. nach Schack 1960, 146): „Die Raiffeisen-Genossenschaften wurzeln ihrer Herkunft nach ausgesprochener Maßen im christlichen Ethos, aber ohne bekenntnismäßige Abgrenzung. Ein großer Teil dieser Genossenschaften aber setzt sich aus katholischen Mitgliedern zusammen, die durch die katholisch-soziale Bildungsarbeit für den Gedanken der gemeinschaftlichen Selbsthilfe gewonnen und dafür reif gemacht worden waren.“

Über Raiffeisen schreibt Braumann (1970, 201): „Er fand überall reformfreudige Menschen, vor allem evangelische und katholische Geistliche, die den Gedanken genossenschaftlicher Zusammenschlüsse in ihren Gemeinden befürworteten.“

Einer Äußerung des Geheimen Kirchenrats Adolf Wuttig (1913) ist zu entnehmen (zit. nach Schack 1960, 58): „Nachdem in erster Linie von christlicher Bruderliebe erfüllte Geistliche und Lehrer überall sich als seine treuesten Mitarbeiter und besten Freunde erwiesen hatten, bringen jetzt alle Staatsregierungen Deutschlands dem großen Werke Raiffeisens Wohlwollen, Förderung, Schutz, Stärkung entgegen. Aus den Mißtrauischen, Gleichgültigen und Gegnern innerhalb der Staatsbehörden sind durchweg Freunde, Helfer, Gönner geworden.“

Auch Theodor Heuss hebt anlässlich der Einweihung des Raiffeisenhauses in Bonn im Jahre 1952 hervor (zit. nach Schack 1960, 25): „Die Frühzeit des ländlichen Genossenschaftswesens ist nach meiner Kenntnis gar nicht zu denken ohne zwei Figuren, den ländlichen Pfarrer und den ländlichen Lehrer.“ Gleichzeitig thematisiert der damalige Bundespräsident die Herkunft Raiffeisens (zit. nach Schack 1960, 25), „der immerhin der Enkel eines württembergischen Pfarrers gewesen ist; aus dieser württembergischen Pfarrhaus-Tradition heraus hat er die letzten Kräfte seines Wesens gezogen. Dieses ethisch-religiöse Element von Raiffeisen ist dann durch Jahrzehnte die tragende Kraft geblieben.“

Und der Geistl. Rat Pfarrer Rudolf Lenz aus Fulda bemerkt (zit. nach Schack 1960, 77): „Wir sind stolz darauf, daß viele Geistliche Schrittmacher dieser großen sozialen Idee gewesen sind, die immer unter dem Schutz und Segen unserer Oberhirten gestanden hat. Hier reichen sich beide Kirchen brüderlich die Hand im Geist des gegenseitigen Verständnisses, der Liebe, der Arbeitsgemeinschaft. Der evangelische Christ Friedrich Wilhelm Raiffeisen hat als ein Mann des Glaubens und der Liebe, als ein Mann des praktischen Christentums bei uns Katholiken eine Heimat gefunden ...“

Die Überwindung konfessioneller Gräben im Zusammenhang mit dem Genossenschaftswesen thematisiert auch Bischof Kepler (zit. nach Schack 1960, 40): „Da können sie sich nützlich machen, jeder in seiner Art, jeder nach seiner Kraft, für das Vaterland, für die Menschheit, für das Reich Gottes. Hier bei Raiffeisen ist die Brücke geschlagen, die über den ach so tiefen und breiten Spalt, der unser Volk in konfessioneller Hinsicht in zwei Heerlager trennt, hinüber und herüber führt. Mögen sonst Streit und Haß herrschen zwischen den

Konfessionen, hier ist ein Platz, wo von beiden Lagern die Idealisten doch zuletzt mit ihrem Glauben, Hoffen und Lieben recht behalten.“

Und von Theodor Milberg sind die Worte als Verbandspräsident (1953) überliefert (zit. nach Schack 1960, 159): „Was uns bei diesen Genossenschaftstagen das Herz weitet, ist das Gefühl der unbedingten Zusammengehörigkeit auf dem wirtschaftlichen Gebiet, das Gefühl, daß es gar keine Hindernisse und gar keine Schranke gibt, keine Schranke der Länder, keine Schranke der Parteien und keine Schranke des Glaubens, sondern wir gehören zusammen in dem einen Glauben, der über die Konfessionen hinweg unser aller politischer Glaube ist: ‚Einer trage des anderen Last!‘“

Wilhelm Haas (zit. nach Schack 1960, 172) bezeichnet das Genossenschaftswesen als „dasjenige Gebiet, auf dem sich Angehörige aller Parteien, Angehörige aller Konfessionen zur gemeinsamen harmonischen Wirksamkeit vereinigen und friedlich die Bruderhand reichen, auf dem sie frei von den Einflüssen leidenschaftlicher Erregung, großen, der ganzen Volksgemeinschaft gehörenden Idealen und wirtschaftlichen Zielen zustreben können[...].“

Sodann beschäftigt sich Henzler (vgl. 1970b, 26 ff.) in dem erwähnten Vortrag mit der Entstehung des modernen Genossenschaftswesens und geht kurz auf die wichtigsten Genossenschaftszweige ein. Zur Konsumgenossenschaft nimmt er Bezug auf Ausführungen Lujo Brentanos (zit. nach Henzler 1970b, 27): Wir haben „eine Bewegung entstehen sehen, welche innerhalb gewisser Grenzen das wirtschaftliche Ideal der alten Kirche zu verwirklichen bestimmt scheint. ... Daraus ist die Konsumvereinsbewegung entstanden, in deren Veranstaltungen ‚der schimpfliche Gewinn‘ der Kirchenväter beseitigt erscheint. ... Man sieht: im Konsumverein ist das altchristliche Ideal der Gütervermittlung verwirklicht.“

Dann thematisiert Henzler die Gründungen der bekannten Genossenschaftspioniere Hermann Schulze-Delitzsch und Friedrich Wilhelm Raiffeisen, dessen „von christlicher Nächstenliebe“ (Henzler 1970b, 29) getragenen Bemühungen um „Hilfseinrichtungen zur Bekämpfung von Zins- und Warenwucher“ (Henzler 1970b, 29) er besonders hervorhebt ebenso wie Raiffeisens von der Erfahrung bestimmten Weg von der Fremd- zur Selbsthilfe, „die dann in den Spar- und Darlehnskassenvereinen ihren Ausdruck fand“ (Henzler 1970b, 29).

Leben und Werk der Genossenschaftsgründer sowie der ehrenamtlichen Mitarbeiter zeigen, so Henzler (1970b, 32) weiter, „daß sie sich freiwillig und ohne Erwerbsantrieb der genossenschaftlichen Aufgabe verbunden fühlten, daß sie sich aus ethischem Antrieb für die Sache einsetzten. Aus freier sittlicher Verpflichtung sind sie zu Kristallisationskernen von Gemeinschaften geworden, deren aufbauende Wirkungen der Gesamtheit aller Schicksalsgenossen gelten sollen. Ihre opferbereite Hingabe war von keiner Berechnung für persönliche Zwecke geleitet.“

Um noch einmal Verbandspräsident Milberg zu Wort kommen zu lassen (zit. nach Schack 1960, 217): „Wir gedenken der großen Zahl der ehrenamtlichen Vorstands- und Aufsichtsratsmitglieder, die mit den Geschäftsführern zusammen die Geschicke der Genossenschaften lenken. [...] Nur wo ein harmonischer Einklang in der Auffassung zwischen haupt- und ehrenamtlichen Mitgliedern der Verwaltungsorgane herrscht, kann ein Höchstmaß an Leistung vollbracht werden. Haupt- und Ehrenamt sind die beiden Säulen, auf denen unser Genossenschaftswesen ruht.“

Als Mann der Praxis betont Bankdirektor Nickel (zit. nach Schack 1960, 200): „Jahrzehntelange Erfahrungen haben den Beweis geliefert, daß ehrenamtliche Organe ihre

Funktionen durchaus befriedigend zu erfüllen vermögen. Ihre Gemeinschaftsgesinnung, ihr Ansehen, ihre genaue Kenntnis der Verhältnisse des Ortes und der einzelnen Mitglieder gewährleisten richtige Entscheidungen in Fragen der Allgemeinentwicklung der Spar- und Darlehnskassen und im Kreditgeschäft.“

Und Falkenstein äußert sich als Verbandsdirektor zur ehrenamtlichen Tätigkeit wie folgt (zit. nach Schack 1960, 202): „Wir wissen die wertvolle Mitarbeit der ehrenamtlichen Verwaltungsorgane zu schätzen und zu würdigen. Die hier tätigen Menschen übernehmen mit ihrem Amt freiwillig eine erweiterte Haftung. Welche Organisation ist in der Lage, etwas Gleiches aufzuweisen? Diese Frauen und Männer sind bereit, die Nöte und Sorgen ihrer Mitmenschen zu den eigenen zu machen, hohe Verantwortung zu übernehmen und erhalten hierfür keinen klingenden Lohn. Wir stellen fest, daß der Idealismus im Genossenschaftswesen noch lebendig ist.“

Auch Verbandsdirektor Thoma würdigt das ehrenamtliche Engagement im genossenschaftlichen Bereich mit folgenden Worten (zit. nach Schack 1960, 205): „Es ist außerordentlich erfreulich und für die selbstbewußte Gedankenwelt der Landbevölkerung bezeichnend, daß sich eine solch große Zahl von Männern ehrenamtlich zur Verfügung stellt und damit die Selbstverwaltung des ländlichen Genossenschaftswesens ermöglicht und dokumentiert.“

Beim Scheiden aus seinem Amt setzt sich Verbandspräsident Bornefeld-Ettmann 1952 ausdrücklich für die Fortführung der ehrenamtlichen Tätigkeit auf dem Genossenschaftssektor ein (zit. nach Schack 1960, 216): „Ich habe noch eine Bitte: Halten wir im Genossenschaftswesen stets an dem Grundsatz der Ehrenamtlichkeit fest. Sie ist eine Garantie dafür, daß eine Genossenschaft nicht im rein Kaufmännischen stecken bleibt oder darin landet [...] Alle wirtschaftliche Tätigkeit unserer Genossenschaften hat zu dienen; sie sind für unsere Mitglieder da und nicht umgekehrt.“

Henzler erwähnt den japanischen Genossenschaftspionier Toyohico Kagawa, für den „Genossenschaft die Gestalt gewordene Brüderlichkeit in der Sphäre der Wirtschaft“ (Henzler 1970b, 32) darstellt. Die Rede ist von „Brüderlichkeitswirtschaft“, die dem Kapitalismus entgegengesetzt wird, und nach Henzler gibt es nichts, was den Sinn echter genossenschaftlicher Betätigung zutreffender beschreibe als eben dieses Wort „Brüderlichkeitswirtschaft“ (vgl. Henzler 1970b, 32).

Auf die Brüderlichkeit stellt auch der französische Dichter Paul Claudel ab, wenn er bemerkt (zit. nach Schack 1960, 144): „Genossenschaft, das ist die in der Anwendung gelehrte und gelernte Brüderlichkeit, die Schule für die Kunst des Menschseins, eine Kunst, wie es eine solche der Musik, der Malerei und des Tanzes gibt. Und es ist nicht die leichteste!“

Was die Affinität zwischen christlichem Sozialdenken und der Genossenschaftsidee betrifft, konstatiert Mattmüller (1980, 180): „Genossenschaft ist diejenige Wirtschaftsform, in der Christen miteinander leben sollen [...]. Das heißt, daß der organisatorische Ausdruck des christlichen Liebes-Kommunismus die Genossenschaft sein soll. So hoch ist wohl in der sozialistischen Bewegung nirgends von der Genossenschaft gesprochen und gedacht worden!“

Der Autor fährt fort (Mattmüller 1980, 181 f.): „Genossenschaftlichkeit als Prinzip des menschlichen Zusammenlebens zeigt sich in einer ganz bezeichnenden Weise auch an den entscheidenden Stellen in der Geschichte des Reiches Gottes auf Erden. [...] Warum haben

sich in hundert Jahren [...] die Genossenschaften besonders leicht zum christlichen Denken gefügt? Unser Gang durch einige Zeugnisse aus dieser Zeit des aufsteigenden Kapitalismus deutet uns die Antwort an: Als die Entwicklung der Wirtschaft eine immer hemmungslosere und menschenmörderischere Konkurrenz hervorrief, sehnten sich die Christen nach einer wirtschaftlichen Lebensform, die die Solidarität besser zum Ausdruck brachte [...]. Das genossenschaftliche Ideal schien dies zu ermöglichen; es entsprach aber auch den christlichen Wertvorstellungen, weil es eine freiwillige Vergesellschaftung voraussetzte, die der Christ als Ausdruck der christlichen Solidarität oder – mit seinen Worten – als Ausdruck der Bruderschaft in Jesu Christo verstehen konnte.“

„Im Evangelium“, so Mattmüller (1980, 182), „fand der Christ das Beispiel der Liebesgemeinschaft speziell in der Apostelgeschichte, beim Bericht über die erste Christengemeinde; wenn er alle Lösungsvorschläge, die in der Geistesgeschichte der europäischen Arbeiterbewegung für die Organisation des wirtschaftlichen Zusammenlebens gemacht worden waren, am Prinzip der Bruderschaft und am Vorbild der Urgemeinde maß, mußte ihm die Genossenschaft am ehesten einleuchten. Das erklärt, warum die Christen in diesen hundert Jahren so hoch von der Genossenschaft gedacht haben.“

Allerdings ist die starke Hervorhebung religiöser Motive auch auf Widerspruch gestoßen, so etwa bei Wilhelm Haas, dessen Begründung aber, gleichsam aus einer anderen Perspektive, die für das Genossenschaftswesen charakteristische Nächstenliebe unterstreicht und bestätigt. Bezüglich Raiffeisen (Henzler 1970b, 33) „meinte er einmal: ‚Ich erachte es nicht für notwendig, daß man bei jeder Gelegenheit diese selbstverständliche Voraussetzung (– die Liebe zum Nächsten –) betont. Wenn man nicht von so edlen Grundsätzen sich hätte leiten lassen, dann würde das deutsche genossenschaftliche Leben überhaupt nicht zu dieser Bedeutung gelangt sein, die es besitzt.‘“

Haas betont (zit. nach Schack 1960, 112): „Die genossenschaftliche Idee ist eine eminent ethische und sittlich erhabene, die Wirkung des Genossenschaftswesens ist eine überaus charitative und sozial bedeutungsvolle, aber die dazwischen liegende genossenschaftliche Arbeit des Tages hat einen durchaus materiellen, nüchternen und rein ökonomischen Charakter, dessen Nichtbeachtung auf Abwege führt.“ Oder wie er an anderer Stelle formuliert (Haas, zit. nach Schack 1960, 199): „Als Zweck ist nüchtern die wirtschaftliche Hebung des Einzelnen hingestellt worden, und doch ist zielbewußt zu dessen Erreichung auf die sittlichen Kräfte gerechnet worden.“

Grünfeld berichtet über Beatrice Potter, die Ende des 19. Jahrhunderts ihre Gedanken über die britische Genossenschaftsbewegung veröffentlichte (vgl. Mrs. Sidney Webb (Beatrice Potter) 1893), in seinem Artikel „Beatrice Potters (Frau Sidney Webbs) Lehrjahre“, der auf ein anderes Werk der Autorin („My apprenticeship“) Bezug nimmt, Folgendes (Grünfeld 1929, 10): „Durch alle Seiten ihrer Lebensbeichte zieht sich die bescheidene Zweifelsfrage, ob es auch Sicherheit der Erkenntnis auf sozialem Gebiete gibt, und die weitere Frage: ob die Wissenschaft genügt, um die Welt besser zu machen oder ob es neben der Wissenschaft noch der Religion bedürfe, neben dem Wissen des Glaubens.“

### 5.3.2 Beziehungen des Quäkertums zum Genossenschaftswesen

Das Evangelium befürwortet gleich dem Genossenschaftswesen gütige Gesinnung, gegenseitige Hilfe und verspricht als Resultat davon seelische Befriedigung, die aus keiner anderen Quelle fließen kann.

W. King<sup>253</sup>

... Und ist es nach dem Inhalt der Lehren der Quäker nicht so, daß, wer auf religiösem Gebiete Quäker sein *will*, auf *wirtschaftlichem* Gebiete *Genossenschaftler* sein *muß*?

R. Schloesser<sup>254</sup>



Abb. 122  
William King (1786-1865)  
Quelle: Faust 1977,  
zwischen 64 u. 65.

Werner Wilhelm Engelhardt beleuchtet in seiner „Allgemeinen Ideengeschichte des Genossenschaftswesens“ aus dem Jahre 1985 die Genossenschafts- und Kooperationslehre aus historischer Sicht. Er referiert Gedanken Müller-Armacks, wenn er schreibt (Engelhardt 1985, 110): „Die Genossenschaftsbewegung verdankt den Quäkern ihre ersten Anstöße.“ Und an anderer Stelle erfolgt der Hinweis (Engelhardt 1985, 113), dass „der Einfluß der Quäker, der sich nach manchen Quellen bis auf [...] die deutsche Mystik zurückführen läßt, sicherlich nicht gering zu veranschlagen“ sei.

In einem kurzen Überblick soll daher auf die Verbindung der christlichen Lehren der Gemeinschaft der Quäker mit der genossenschaftlichen Idee eingegangen werden. Anfang des vergangenen Jahrhunderts bemerkte Eduard Bernstein<sup>255</sup> in diesem Zusammenhang: „Plockboy<sup>256</sup> und Bellers [Quäker, EK] bedeuten ‚die Wende vom christlichen und utopistischen Kommunismus zum modernen Genossenschaftsgedanken‘.“

<sup>253</sup> Erster Genossenschaftstheoretiker. Seinen aus dem Quäkertum bestimmten christlichen Glauben verband er mit genossenschaftlichen Vorstellungen. Zit. nach Totomianz 1927a, 698. King wandte sich später vom Genossenschaftswesen ab (vgl. Faust 1977, 99 f.).

<sup>254</sup> Schloesser 1925, 123, Hervorhebungen im Original gesperrt.

<sup>255</sup> In: Sozialismus und Demokratie in der großen englischen Revolution, 1922, S. 289 nach Faucherre, Henry, Umriss einer genossenschaftlichen Ideengeschichte, Basel 1925, S. 14, zitiert nach J. O. Müller 1976, 13.

<sup>256</sup> [oder Plockhoy – Quäker (gemäß Faust, vgl. 1977, 45: Mennonit), der 1659 dem freien Genossenschaftswesen verwandte Gedanken veröffentlichte, in denen er zur Behebung der Notlage den freiwilligen Zusammenschluss in einer Konsum-, Wohn- und Wirtschaftsgemeinschaft vorschlug. Die Empfehlung des gemeinsamen Großeinkaufs zu günstigen Preisen lässt deutlich die konsumgenossenschaftliche Idee erkennen (vgl. J. O. Müller 1976, 12)., EK]

Hans Müller (1925, 73) erwähnt den Vorschlag des Quäkers John Bellers<sup>257</sup>, Einrichtungen zur Versorgung von Armen auf produktivgenossenschaftlicher Grundlage ins Leben zu rufen, mit folgenden Worten: „daß wir in dem Vorschlag der Gründung von ‚Colledges‘ den Gedanken vor uns haben, aus dem logisch – aber auch tatsächlich – die gesamte moderne Genossenschaftsbewegung hervorgewachsen ist. Zum ersten Mal ist hier die Idee, die Wirtschaft auf der Grundlage einer Organisation der Arbeit, gemäß dem Prinzip des Arbeitsinteresses umzugestalten, klar und ohne irgendwelche utopische Beimischungen, wie sie speziell für die sozialistischen Doktrinen charakteristisch sind, ausgesprochen. Schon auf Grund der von Bellers [...] entwickelten Anschauungen müssen wir ihm zugestehen, der erste Vertreter des Genossenschaftsgedankens in der Neuzeit gewesen zu sein.“

Ferner verweist Hans Müller (vgl. 1923, 479) auf Kontakte des britischen Genossenschaftstheoretikers William King mit der englischen Gefängnis- und Sozialreformerin Elisabeth Fry gelegentlich ihrer Vorträge, die sie in der Gesellschaft der Quäker in Brighton hielt.

Mit Blick auf die Verbindung seines aus dem Quäkertum resultierenden Glaubens mit genossenschaftlichen Vorstellungen kommt King (vgl. Abb. 122) zu folgender Feststellung (zit. nach Totomianz 1927a, 698): „Das Evangelium befürwortet gleich dem Genossenschaftswesen gütige Gesinnung, gegenseitige Hilfe und verspricht als Resultat davon seelische Befriedigung, die aus keiner anderen Quelle fließen kann.“

Noch deutlicher kommt die Einstellung Kings in der folgenden Äußerung zum Ausdruck (zit. nach Totomianz 1927a, 698): „Wenn jemals ein System erfunden ist, das seinem ganzen Wesen nach nicht antireligiös und satanisch ist, wenn es ein System gibt, das die Tendenz besitzt, im höchsten Grade der Religion und Moralität zu dienen und den Himmel auf die Erde niederzuziehen, wenn ein System von seinen Bekennern eine reine unbefleckte Religiosität, ein feines Gewissen, ein treues Herz, eine fleißige Hand, einen klaren Kopf, brüderliche Gesinnung und Mitleid verlangt, so ist es das System des Genossenschaftswesens.“

In der „Society of Friends“, der religiösen Gemeinschaft der Quäker, wurde die Genossenschaftsidee<sup>258</sup> nicht nur als Moralprinzip verkündet, sondern auch als Mittel der gemeindlichen Fürsorge für in Not geratene „Freunde“ praktiziert. George Fox, der Gründer der Quäkergemeinschaft, orientierte sich an den ersten Christengemeinden und empfahl die Einrichtung von Lagerhäusern zur Versorgung von Witwen, Waisen und Fremden (vgl. Hans Müller 1923, 479). Hans Müller (1925, 70) berichtet über die Verfolgungen, denen die Quäker ausgesetzt waren, „namentlich nachdem im Jahre 1660 wieder das Haus Stuart in der Person Karls II. den restaurierten Thron bestiegen hatte.

<sup>257</sup> Schloesser (1925, 120) bemerkt (Hervorhebungen im Original gesperrt): „John Bellers wird in England auch gelegentlich als der Vater des modernen christlichen Sozialismus bezeichnet. Sein christlicher Sozialismus war, wie Hans Müller nachgewiesen hat, *das Genossenschaftswesen*.“ Schloesser (1925, 124) weiter: „Wer Quäkerliteratur studiert, der dürfte noch auf manche andere Stelle stoßen, wert, mit der Genossenschaftsliteratur verglichen zu werden, vielleicht auch auf solche, in denen der moderne Genossenschaftsgedanke zum Ausdruck gebracht ist, wenn auch nicht in derselben Klarheit und derselben Auswirkung wie beim Vater des Genossenschaftswesens: *John Bellers* [Hervorhebung im Original gesperrt, EK].“

<sup>258</sup> „Der Genossenschaftsgedanke ist durch die christliche Religion stark gefördert worden. Daß auch der *moderne* [im Original gesperrt, EK] Genossenschaftsgedanke direkt religiösen Ursprungs ist, hat Hans Müller nachgewiesen.“ (Schloesser 1925, 124) Vgl. auch die in dieser Arbeit unter dem Punkt „Genossenschaft und Herrschaft“ wiedergegebene Aussage Schulz-Nieswandts (2001a, 80): „Beide formgeschichtlichen Archetypen der Sozialpolitik – Genossenschaft und Herrschaft – sind [...] ursprünglich sakraler Art.“

In ihrem Kampf um die Glaubens- und Gewissensfreiheit schlossen sich die Quäker nur noch inniger zusammen, bildeten ihre Gemeinden zu Gemeinschaften aus, deren Glieder sich verpflichteten, daß ‚ein jeder des anderen Last tragen und in brüderlicher Liebe wandeln‘ solle.“

Durchdrungen von einem Gefühl echter Solidarität (Hans Müller 1925, 70), „sorgten die Quäkergemeinden für die Familien derjenigen ihrer Mitglieder, welche um ihres Glaubens willen zu langen Gefängnisstrafen verurteilt, aus ihrem früheren Wohnsitz vertrieben oder sonst in Bedrängnis geraten waren. Zu diesem Zweck legten sie Magazine mit Vorräten von Lebensmitteln, Kleidungsstücken usw. an [...]“. Die Angehörigen der Quäkergemeinschaft bewegten sich damit ganz von selbst auf das Feld „gegenseitiger genossenschaftlicher Hilfeleistung“ (Hans Müller 1925, 70, im Original gesperrt).

Für Hans Müller (vgl. 1923, 479) besteht kaum ein Zweifel daran, dass die moderne Genossenschaftsidee dem Geiste des Quäkertums entsprungen ist. In diesem Zusammenhang verweist der Autor (vgl. Hans Müller 1923, 479) auch auf die enge Verbindung Robert Owens bei seinen praktischen Versuchen in New Lanark mit dem Quäker William Allen, dem Mitbesitzer der Owenschen Fabriken.

Dem Artikel über die Beziehungen der Quäker zur Genossenschaftsidee, aus dem bereits zitiert wurde, ist Folgendes zu entnehmen (Schloesser 1925, 123, Hervorhebungen im Original gesperrt): „Sollten die Quäker nicht *gerne* wieder in die Fußtapfen ihres Lehrers, John Bellers, treten, wenn ihnen der Gedanke in der richtigen Weise nahegebracht wird? Sollten sie es nicht besonders jetzt tun, nachdem Hans Müller den Nachweis erbracht hat, daß der Vater des modernen Genossenschaftsgedankens ein berühmter Quäker ist? Und ist es nach dem Inhalt der Lehren der Quäker nicht so, daß, wer auf religiösem Gebiete Quäker sein *will*, auf *wirtschaftlichem* Gebiete *Genossenschaftler* sein *muß*?“

Zu dem weiten Feld der Beziehungen des Quäkertums zum Genossenschaftswesen hat es auch kritische Stimmen gegeben, etwa von G. Hildebrand, in diesem Fall allerdings mit Blick auf Passagen in dem oben erwähnten Beitrag von Schloesser aus dem Jahre 1925, auf die in dieser Arbeit nicht eingegangen wurde und die für den hier verfolgten Zweck ohne Belang sind. Es ist jedoch interessant, dass Hildebrand in seinem Artikel trotz unterschiedlicher Auffassung in einzelnen Punkten abschließend zu folgender Würdigung kommt (Hildebrand 1926, 46):

„Aber noch einmal sei es gesagt: Das Genossenschaftswesen ist sicher vielfach vom Quäkergeist befruchtet worden, und kann diesen Geist nicht entbehren, wenn es nicht zu einer bloßen toten Maschine der Massenbedarfsdeckung erstarren will. Lebendig kann eine Bewegung nur bleiben, wenn sie ihre Frische, ihre ursprüngliche Antriebskraft, ihre fruchtbare Grundidee, rein und stark bewahrt.“

Das Genossenschaftswesen ist, je weiter es sich ausbreitet, um so mehr der Gefahr ausgesetzt, die ursprünglich zweifellos in ihm gelegenen Antriebe selbstloser Bruderliebe und Freundeshilfe teils an einen rein an Augenblicksvorteilen interessierten Klassen- und Massen-Egoismus, teils an die Berufsselbstsucht einer ausgedehnten genossenschaftlichen Bürokratie und ‚Beamtokratie‘ zu verlieren. Die Stärkung des Geistes der gegenseitigen Dienstbereitschaft würde, nach meiner Erkenntnis, eine wirkliche und wesentliche Infiltration des Quäkergeistes in das Genossenschaftswesen bedeuten.“

### 5.3.3 Weitere Berührungspunkte zwischen christlichem Glauben und genossenschaftlichem Gedankengut (Auswahl)

Was der Welt am meisten fehlt, sind  
Menschen, die sich mit den Nöten  
anderer beschäftigen.

Albert Schweitzer<sup>259</sup>

Stellvertretend für zahlreiche andere Verflechtungen von genossenschaftlichen Überlegungen und christlichen Überzeugungen sollen im Folgenden zwei Verbindungen herausgegriffen werden, wobei die Genossenschaften Raiffeisen'scher Prägung ohnehin gesondert besprochen werden. An dieser Stelle sei lediglich ein Blick auf Charles Gide und seine Verwurzelung im Protestantismus sowie auf Hubers Prägung durch die Innere Mission der Evangelischen Kirche geworfen. Dabei wird nicht übersehen, dass auch Vertreter der Katholischen Kirche der genossenschaftlichen Idee wohlwollend und unterstützend gegenüberstanden.

In einem Vortrag, den Bernard Lavergne auf der Tagung der Int. Vereinigung zum Studium des Genossenschaftswesens in Paris vom 10. - 12. Oktober 1932 gehalten hat und der in der Vierteljahrsschrift für Genossenschaftswesen (früher: Genossenschafts-Korrespondenz) unter der Überschrift „Charles Gide als Begründer der Konsumgenossenschaftstheorie“ wiedergegeben wurde (Lavergne 1933), wird G. Pirou mit den folgenden Worten zitiert (Lavergne 1933, 162): „am prägnantesten charakterisiert man diese Schule (die Schule von Nîmes), deren unbestrittener Meister Gide war, dadurch, daß man von der moralischen und sogar religiösen Inspiration spricht, die ihre Begründer beseelte“.

Lavergne (1933, 162) unterstreicht und ergänzt: „Nichts ist wahrer. Welche persönliche religiöse Überzeugung Charles Gide auch immer gehabt haben mag, so hat dieser Apostel des Genossenschaftswesens es vor allem seinem moralischen Ideal, das er aus den reinsten Quellen des protestantischen Glaubens geschöpft hat, zuzuschreiben, daß er sowohl mit der klassischen und der liberalen Nationalökonomie gebrochen hat, wie auch mit der marxistischen Lehre.“ Dem erwähnten Beitrag in der Vierteljahrsschrift für Genossenschaftswesen ist zu entnehmen (Lavergne 1933, 162, FN 14): „Die Eltern Gides, der Vater Präsident des Zivilgerichts in Uzès, seine Mutter, eine Frau der besten Gesellschaft, waren Hugenotten voll innigen Glaubens.“

Lavergne (vgl. 1933, 162) verweist darauf, dass die Hauptthese der neuen Theorie, gemeint sind die Auffassungen der Schule von Nîmes, das Postulat der Autonomie für die genossenschaftliche Theorie sei, die in gleicher Entfernung von der liberalen wie auch von der marxistischen Lehre gehalten werden müsse.

Die Haltung Gides wird wie folgt begründet (Lavergne 1933, 162 f.): „Gides Abneigung gegen den Marxismus, wie auch den Liberalismus wurzelt in der gewaltigen moralischen Kraft, die ihn stets antrieb. Wenn man ganz von dem Gedanken der christlichen Nächstenliebe durchdrungen ist, die man als eine Pflicht gegen alle auffaßt, wenn man an den Ewigkeitswert der Menschenseele glaubt –, ein Gedanke, den die Demokratie, dadurch, daß sie ihn zur Grundlage ihres politischen und sozialen Gebäudes gemacht hat, zu verwirklichen

<sup>259</sup> Zit. nach Maxeiner/Aschhoff/Wendt 1988, 13.

sucht –, wie könnte man dann die Härten in der Auffassung der liberalen Schule und ihre Gefühllosigkeit angesichts des menschlichen Leidens zulassen wollen?“

Über Victor Aimé Huber berichtet Mattmüller (1980, 169) Folgendes: „Man weiß genau, wie die Genossenschaftsidee zu den evangelischen Christen auf dem Kontinent gelangt ist; der Mittelsmann ist der Mediziner und Sprachwissenschaftler Victor Aimé Huber (1800-1869), welcher als erster evangelischer Christ in Deutschland ein soziales Programm entwarf. Sein Werk ‚Die Selbsthilfe der arbeitenden Klassen durch Wirtschaftsvereine und innere Ansiedlung‘ ist [...] 1848 [...] erschienen. Für ihn waren die Genossenschaften etwas Christliches, da sie die Familien stärken, den Kreis der Besitzenden erweitern und die Zusammenarbeit der ‚oberen Stände‘ (Adel und Bourgeoisie) mit dem Proletariat ermöglichen. [...] Bei Huber kommt die Vorliebe für die Genossenschaften aus der unmittelbaren Beobachtung des englischen Vorbildes und aus dem Mitleid mit den notleidenden Proletariern, deren Schicksal er direkt beobachtet hatte; er kann das Solidaritätsprinzip als Zentrum der christlichen Botschaft verstehen [...].“

Im Anschluss an Mattmüller (1980, 170) blieb fortan „im deutschen Protestantismus die Vorstellung präsent, daß Genossenschaften eben doch die christlichste Form der Arbeiter-Interessenvertretung seien. Das war übrigens im Katholizismus nicht anders: Erzbischof W.E. von Ketteler (1811-1877) hob 1864 in seiner Schrift ‚Arbeiterfrage und Christentum‘ das Genossenschaftsprinzip stark hervor und setzte sich auch für Produktivassoziationen ein.“

Huber führte das Elend der Arbeiter in seiner letzten Ursache (zit. nach Stier 1928, 58) auf den „Mammonismus der Arbeitsherren“ und die „Knechtschaft der Arbeiter durch Sünde und Torheit“ zurück. „In folgerichtiger Nutzenanwendung dieser ethisch-religiösen Auffassung der sozialen Frage suchte er nun den Arbeitern in seiner Genossenschaft nicht nur ein Mittel zur materiellen Sicherung ihrer Existenz und allmählichen Besitzerwerbung an die Hand zu geben, sondern auch zum Aufschwung aus einem lähmenden, niedrigen Materialismus zu einer seelischen Erneuerung und christlichen Wiedergeburt. Er fand den geeigneten Bundesgenossen in der Inneren Mission.“ (Stier 1928, 58)

Huber (vgl. Stier 1928, 58) sah die Voraussetzungen und Kräfte für eine gesunde Entwicklung des sittlichen und geistigen Lebens, und zwar sowohl in der Assoziation als auch in allen anderen Lebensbereichen, in der christlichen Bildung und in einem positiven Christentum.

„Innere Mission und Assoziation verhalten sich ‚wie der Geist zum Fleisch. Keins kann ohne das andere nachhaltig und im Großen gedeihen. Die Innere Mission ohne Assoziation als materielles Substrat und Objekt, wo sie die Familie in allen ihren äußeren Lebensmomenten ergreifen kann, krankt an einem falschen Spiritualismus. Sie steht in der Luft, ackert im Flugsand. Der Assoziation ohne innere Mission fehlt das Salz, der Geist, der sie allein vor sittlicher Fäulnis bewahren kann.‘ [...] Von der bloßen Wohltätigkeit und christlichen Rettungsarbeit *ohne* Wirtschaftsreformen erwartete er *wenig Heil* – von durchgreifenden Wirtschaftsreformen *verbunden* mit christlicher Mission – *Alles!*“ (Stier 1928, 58 f., Hervorhebungen im Original gesperrt)

Bezüglich der Zusammenarbeit von Genossenschaft und Innerer Mission gibt Huber in einem Brief seinem Wunsch Ausdruck (Stier 1928, 59), „diese beiden Faktoren zu kräftigem Zusammenwirken zu vereinen, aber die einen“, fügte er hinzu, „wollen nichts vom Pietismus, d. h. Christentum wissen, und die andern, die Pietisten, kommen nicht über das Almosen hinaus.“

Ähnliche Gedanken sind seinen Reisebriefen zu entnehmen, aus denen neben Bewunderung und Anerkennung für ausländische Genossenschaften – etwa der von Rochdale – auch das Bedauern herauszuhören ist, dass „, diesen nach dem Fleisch so vortrefflichen Dingen der Geist, die religiöse und kirchliche Weihe fehlt‘, – daß diese Genossenschaften ‚nicht ihre sacra haben‘, oder daß er ‚einen gewissen Eindruck von Trockenheit und Kälte‘ hatte, während zu ‚allseitiger Förderung und Freude auch gerade unter so wenigen Genossen eine Wärme und Farbe gewisser sittlicher Beziehungen stattfinden *könnte* [im Original gesperrt, EK], die eben hier fehlen, welche allein ein ganz gesundes, wohltätiges Leben der Genossenschaft erzeugen könnte.“ (Stier 1928, 59)

Die obigen Ausführungen stellen eine Auswahl von Meinungen und Äußerungen über Zusammenhänge zwischen Christentum und Genossenschaftswesen dar. Sie erheben weder den Anspruch auf Vollständigkeit noch verkennen sie die Tatsache, dass auch andere Einflüsse bei der Gründung von Genossenschaften und danach eine wichtige Rolle gespielt haben und noch spielen, so etwa bei dem deutschen Genossenschaftspionier Hermann Schulze-Delitzsch. „Der liberalen Gesellschaftsauffassung stark verhaftet, hing er“ nach Faust (1968, 25) „aber doch dem Humanitätsideal an; in ungezählten Reden und Abhandlungen hat er versucht, seine Genossenschaften mit echtem Ethos zu durchdringen.“

Und auch mit Blick auf die „Redlichen Pioniere zu Rochdale“ hebt Faust (1968, 25) hervor, dass ihr Ziel „nicht ein ausschließlich wirtschaftliches gewesen ist, vielmehr den sozialetischen Strebungen kaum geringeres Gewicht beigemessen wurde. Indem sie eintraten für Wahrheit und Gerechtigkeit in der Wirtschaft, haben sie faktisch viel zur Hebung der allgemeinen Wirtschaftsmoral beigetragen. [...] Sie waren durchdrungen von dem Gedanken, die Menschen zu guten Genossenschaftern zu erziehen und sie zu lehren, daß die Genossenschaften mehr sein sollten als eine Einrichtung zur Befriedigung ökonomischer Bedürfnisse.“

Henzler (vgl. 1970, 33) weist ferner darauf hin, dass sich andere Genossenschaftspioniere, nicht zuletzt zur Vermeidung von Spaltungen, „für die sogenannte religiöse und konfessionelle Neutralität der Genossenschaften eingesetzt [haben].“

Darüber hinaus wäre es falsch (Henzler 1970, 35), „wenn man aus der Betrachtung des Verhältnisses von Genossenschaften und christlicher Gesellschaftspolitik den Schluß zöge, als hätten sich Genossenschaften nur in christlichen Ländern entwickeln und verbreiten können. Es gibt keinen Erdteil, in dem es keine Genossenschaften gäbe; wir finden sie überall dort, wo arme Bevölkerungsschichten der Hilfe bedürfen und die Nächstenliebe zu den sittlichen Geboten gehört [...]“. Es ist wohl so (Henzler 1970, 35), „daß mehrere europäische, auch deutsche Genossenschafte ausgesandt worden sind, um in fremden Ländern Genossenschaften zu gründen. Mit einem Hinweis darauf kann aber der Bevölkerung dieser Länder die Fähigkeit zur Genossenschaftsbildung nicht abgesprochen werden.“

Und schließlich verhält es sich „nicht so, als ob alle Genossenschaften [...] in ihrer Praxis konsequent so handeln würden, wie es den umrissenen Grundgedanken entspräche. Es gibt auch unter den Genossenschaften Wölfe im Schafspelz.“ (Henzler 1970, 35)

Nach dieser kurzen (gewissermaßen als „Vorspann“ gedachten) Skizzierung von Organisationskultur und Genossenschaften im Allgemeinen soll nun näher auf das Werk Friedrich Wilhelm Raiffeisens eingegangen werden mit besonderer Würdigung der Gründerpersönlichkeit selber.

## 5.4 Das Werk Friedrich Wilhelm Raiffeisens unter besonderer Berücksichtigung der Gründerpersönlichkeit

Bereits an dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass es erklärtes Ziel dieser Arbeit ist, die nicht nur situationsbedingten grundlegenden Prämissen, hier bezogen auf das genossenschaftliche Werk Friedrich Wilhelm Raiffeisens, aufzudecken und offenzulegen, wohl wissend, dass das gegenwärtige Genossenschaftswesen auch Raiffeisen'scher Prägung, um es vorsichtig zu formulieren, durchaus Akzentverschiebungen aufweisen kann, die aber ggfs. eine kritische Hinterfragung nicht scheuen dürfen mit Blick auf die ursprünglichen Absichten des Genossenschaftspioniers, an denen sie gemessen werden.

Die Fokussierung auf die Gründerpersönlichkeit soll zum Ausdruck bringen, wie wichtig und von welchem großem Einfluss ganz allgemein die Vorwelt für die Entwicklung einer Organisationskultur ist.

### 5.4.1 Bedeutung der Vorwelt für die Organisationskultur

Die Kultur einer Organisation entsteht mit dem Tag ihrer Gründung.

Sackmann<sup>260</sup>

Matenaar (vgl. 1983, 19 ff.) spricht von „vernachlässigten Faktoren in der Organisationstheorie“ und widmet sich diesem Thema in einem Artikel „Vorwelt und Organisationskultur“, an den sich die folgenden Ausführungen anlehnen.

Einleitend konfrontiert der Autor (Matenaar 1983, 19) seine Leser mit dem Inhalt einer fiktiven Unternehmenschronik: „Im Laufe unserer nunmehr 150jährigen Geschichte haben wir uns aus kleinsten Anfängen hin zu einem Unternehmen mit Weltgeltung entwickelt.“, um seine Verwunderung darüber auszudrücken (Matenaar 1983, 19), „daß trotz geänderter Kontextbedingungen, trotz variierender Größe, Produktprogramme, Rechtsformen usw. und trotz eines wechselnden Personen-, Aufgaben- und Sachmittelbestandes immer von der gleichen Unternehmung die Rede ist“.

„Auch wenn“, so der Autor weiter (Matenaar 1983, 19), „nahezu alle Merkmale, mit denen gemeinhin ein System gekennzeichnet ist, ja häufig selbst der Name auf einen Verlust der Identität im Zeitablauf hinweisen, so gibt es doch offensichtlich *eine gemeinsame Größe*, die Vergangenheit und Gegenwart kontinuierlich verbindet.“

Im weiteren Verlauf betont Matenaar die Notwendigkeit, neben der Umwelt verstärkt die Vorwelt in die Überlegungen einzubeziehen und zitiert von Hayek (Matenaar 1983, 19): „Wenn *Friedrich August von Hayek* schreibt: ‚*Die Existenz von Strukturen ... kann nur verständlich gemacht werden durch ... eine Theorie ihrer Evolution*‘, wird eine Sichtweise deutlich, die in anderen wissenschaftlichen Disziplinen – etwa der Biologie, der Philosophie, der Soziologie, der Anthropologie und der Psychologie – bereits seit geraumer Zeit Eingang gefunden hat.“

In der betriebswirtschaftlichen Organisationslehre (vgl. Matenaar 1983, 20) ist die von Friedrich August von Hayek gewonnene Erkenntnis weitgehend unberücksichtigt geblieben,

---

<sup>260</sup> Sackmann 1983, 398.

was umso mehr überrascht, als die historische Entwicklung aus einer Vorwelt heraus für jedes Organisationssystem von großer Bedeutung ist und einen erheblichen Einfluss ausübt.

Es zeigt sich, dass Organisationskultur (Matenaar 1983, 20) „sowohl evaluative als auch kognitive Orientierungsgrößen aus der Vergangenheit aufgreift und auf die Gegenwart überträgt – ‚Das Heute wird verankert im Gestern‘ [Pettigrew 1979, 576, EK].“

Abb. 123 verdeutlicht, dass Organisationskultur nicht nur von der Umwelt als intersystemischem, sondern auch von der Vorwelt als intrasystemischem Einflussbereich bestimmt wird.

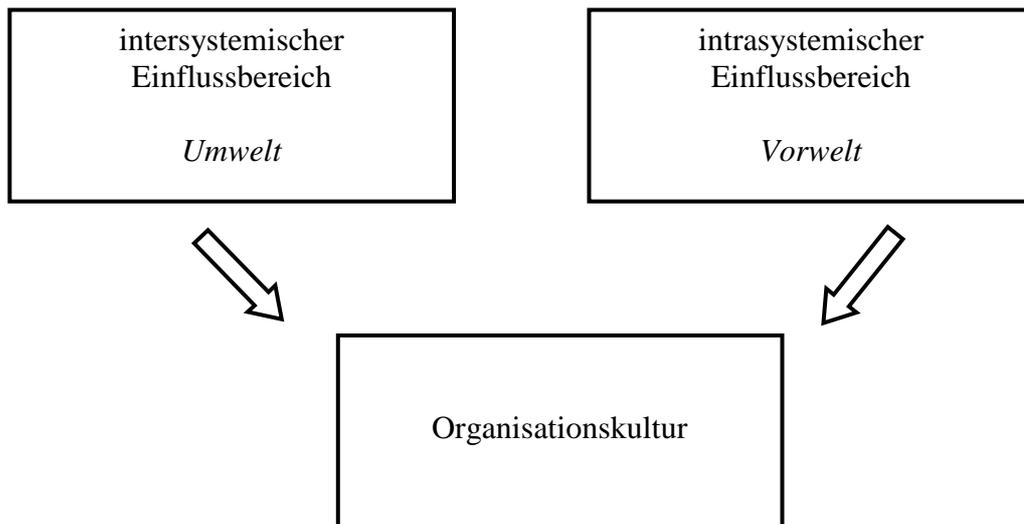


Abb. 123  
Determinanten der Organisationskultur  
Quelle: In Anlehnung an Matenaar 1983, 21.

Was die Einflüsse aus dem intrasystemischen Bereich der Vorwelt anbetrifft, so kommt Gründerpersönlichkeiten (mit Blick auf genossenschaftliche Organisationskultur: Genossenschaftspionieren) eine herausragende Bedeutung zu.

Nach Sackmann (1983, 398) „entwickeln sich die grundlegenden Wert- und Glaubensvorstellungen aus denen der Gründer. Diese spiegeln deren Sozialisationsprozesse und Persönlichkeit wider, beeinflussen deren Vision für die Organisation und schlagen sich in ersten Grundsätzen der Organisationsphilosophie nieder. Diese rechtfertigt die Existenz der Organisation. Sie steckt mit ihren Richtlinien, Normen oder Standards das Spektrum erwünschter und erwarteter Verhaltensweisen ab [...].“

Welche Bedeutung Schein (vgl. 1983 und 1991) dem Gründer einer Organisation für die Definition und Gestaltung der Unternehmens-/Organisationskultur beimisst, geht u.a. aus der folgenden Bemerkung hervor (Schein 1983, 13): „Minerva, the Roman goddess of wisdom, is said to have sprung full-blown from the forehead of Zeus. Similarly, an organization’s culture begins life in the head of its founder – springing from the founder’s ideas about truth, reality, and the way the world works.“

Auch Neuberger/Kompa (1986, 66) weisen auf die besondere Rolle der Gründer bei der Entstehung einer Unternehmenskultur hin: „Die idiosynkratischen Überzeugungen der Gründer und Väter können nachhaltig das Selbstverständnis eines Unternehmens prägen. Gottlieb Benz impfte Mercedes durch seine Maxime ‚Das Beste oder nichts‘ das bis heute vorherrschende Qualitätsbewußtsein ein.“

Als weiteres Beispiel nennen die Autoren den IBM-Gründer Thomas J. Watson (Neuberger/Kompa 1986, 66): „Die Grundregeln der von ihm in Beton gegossenen Unternehmenskultur sind nach wie vor unantastbar. Es wird behauptet, daß die von Watson formulierte Leitlinie ‚Von allen Firmen der Welt wollen wir den besten Kundendienst bieten‘ IBM bis in den letzten Winkel durchdringt: die besten Verkäufer werden beispielsweise zu Assistenten der Geschäftsleitung, wo sie nur eine Aufgabe haben, nämlich jede Kundenbeschwerde innerhalb von 24 Stunden zu beantworten.“

Zum Zusammenhang der in einer Organisation geteilten Wertvorstellungen und den Vorstellungen und Visionen von Gründerpersönlichkeiten führt Dierkes (1988, 557 f.) aus: „Ausgangspunkt sind Werte, Ziele, Wahrnehmungen und Vorstellungen, die Vision oder auch das Leitbild der Gründergeneration, oft einer oder mehrerer charismatischer Führungspersönlichkeiten. Diese Werte und Vorstellungen dienen als Selektionsfilter für Entscheidungen und Verhalten und beinhalten in der Regel Annahmen über kausale Zusammenhänge zwischen so bevorzugten Strategien und selbst definiertem Erfolg. Bestätigen sich diese im Verlauf der Entwicklung des Unternehmens durch konkrete Erfahrungen, dann gehen sie als ‚quasi selbstverständliche‘ Referenzpunkte in das weitere Handeln der Organisation ein.“

Derartige Grundannahmen, die von allen oder zumindest den meisten Organisationsmitgliedern als mehr oder weniger selbstverständlich vorausgesetzt werden, haben einen kostenmindernden Effekt (Dierkes 1988, 558): „Die ökonomischen und auch psychologischen Kosten der Koordination in der Organisation werden durch die sich so herausbildenden gemeinsamen Grundannahmen reduziert: die Mitglieder der Organisation verhalten sich legitim, wenn sie diesen entsprechen, so daß [...] das Wissen um die Effekte des Verhaltens immer mehr zurücktritt. Die Ursache, also das Verhalten selbst oder auch die spezifische Strategie allein, bleibt als für die Organisation typisch und ihrer Umwelt angemessen im Verständnis der Organisationsmitglieder bestehen. Sie bilden damit eine Grundannahme im Sinne der Definition von Schein.“

Schein selbst äußert sich zu diesen Annahmen wie folgt (Schein 1991, 15): „As those assumptions come to be taken for granted and drop out of awareness we have the makings of an organizational culture. The stability of those assumptions derives from the fact that together they provide group members with a way of giving meaning to their daily lives, setting guide-lines and rules for how to behave, and, most important, reducing and containing the anxiety of dealing with an unpredictable and uncertain environment. Culture stabilizes and normalizes events and thus makes day-to-day functioning possible.“

Da die Gründer von Organisationen die Ursprungsideen hervorgebracht haben, werden sie ihre eigenen Vorstellungen haben, wie diese Ideen realisiert werden können (Schein 1991, 15): „Founders usually have a major impact on how the group defines and solves its external problem [...] and how it will internally organize itself and integrate its own efforts. Because they had the original idea, founders will typically have their own notion, based on their own cultural history and personality, of how to get the idea fulfilled.“

Die Bedeutung der Gründer betont auch Bleicher (1999, 229): „Der Führung kommt bei der Entstehung einer Unternehmungskultur eine aussergewöhnlich *prägende Rolle* zu. Dies beginnt beim Gründer, der seine Visionen, Werte und Normen in einem Stadium des noch nicht Vorhandenseins einer Unternehmungskultur einer Unternehmung ‚einhaucht‘.“<sup>261</sup>

Gründerpersönlichkeiten zeichnen sich nach Schein durch ein hohes Maß an Entschlossenheit aus und haben ein klar umrissenes Weltbild, feste Vorstellungen über das Wesen des Menschen und der menschlichen Beziehungen sowie konkrete Auffassungen über andere wichtige und grundlegende Tatbestände (Schein 1991, 15): „Founders not only have a high level of self-confidence and determination, but typically they also have strong assumptions about the nature of the world, the role that organizations play in that world, the nature of human nature and relationships, how truth is arrived at, and how to manage time and space.“

„In Gründerzeiten hängt“ gemäß Hauser/Vogelauer (1985, 25) „die Kultur sehr eng mit dem ‚Kult‘, mit der Leitfigur – Vater, Patriarch ... – zusammen. Er prägt das richtige Verhalten [...]. In der weiteren Entwicklungsgeschichte von Organisationen wird der ‚Kult‘ immer mehr von den Personen losgelöst und zu Gesetzen erhoben und zuerst meist ungeschrieben und unbewusst gelebt.“

---

<sup>261</sup> Die Rolle der „Vorwelt“ thematisiert Bleicher auch an anderer Stelle (vgl. Bleicher 1983).

## 5.4.2 Grundannahmen F. W. Raiffeisens unter Zugrundelegung des Modells von Schein

Was aber bedeutet Wahrheit angesichts des personalen Liebesgeheimnisses Gottes in Jesus Christus?

Walter Kasper<sup>262</sup>

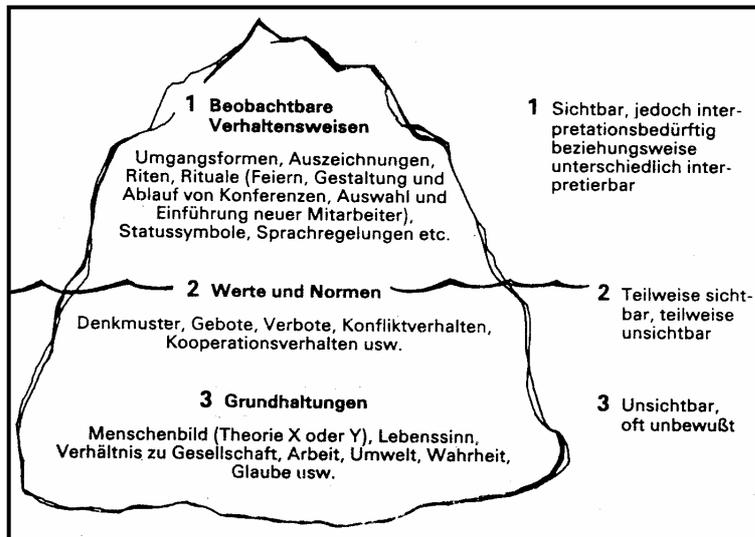


Abb. 124  
Vielschichtigkeit der Organisationskultur  
Quelle: Herzog 1989, 42.

Unter Rückgriff auf das im Rahmen der Organisationskultur von Schein entworfene Modell wurden zunächst generell Fragen nach der Wahrheit und dem Menschenbild („Was ist Wahrheit?“, „Was ist der Mensch?“) jeweils aus wissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht behandelt. Es schlossen sich Betrachtungen über das Thema „Organisationskultur und Genossenschaften im Allgemeinen“ an, die sich nun auf das Werk und die Person Friedrich Wilhelm Raiffeisens verdichten.

Wie an anderer Stelle ausführlich dargelegt, wird in der vorliegenden Ausarbeitung das Schein'sche Modell der psychodynamisch-strukturalistischen Organisationsanalyse zugeordnet. Von den im Rahmen einer psychodynamischen Interpretation von Organisationskultur bestehenden drei Perspektiven (individuelle, gruppenbezogene, institutionelle) wird in dieser Arbeit auf den prägenden Einfluss von Führergestalten abgestellt und die individuelle Sichtweise zugrunde gelegt. Damit wird bewusst die Persönlichkeit des Genossenschaftspioniers Friedrich Wilhelm Raiffeisen in den Mittelpunkt gestellt, der den von ihm ins Leben gerufenen Genossenschaften unübersehbar seinen Stempel aufgedrückt hat.

Zur Erinnerung: Schein unterscheidet 3 Manifestationsebenen von Kultur. Gelegentlich wird zur Veranschaulichung dieser Ebenen das Bild eines Eisberges (vgl. Abb. 124) herangezogen. Dabei wird deutlich, dass das, was auf der Ebene der formalen Organisation diskutiert wird, nur die Spitze in diesem Modell ist, während der unsichtbare Teil, wie Hobbensiefken (1990, 10) es ausdrückt: „das 'ungeschriebene' Regelwerk“ einer Organisation darstellt. Es „umfasst“ nach Hobbensiefken (1990, 10 f.) „die erlernten und vertrauten Selbstverständlichkeiten [...], die oft nur teilweise bewußt gedacht und selten problematisiert werden.“ Welche Bedeutung in diesem Zusammenhang den Gründern von Organisationen beizumessen ist, wurde oben thematisiert.

<sup>262</sup> Zit. nach Eicher 1977, 517.

Abb. 124 verdeutlicht noch einmal den Facettenreichtum von Organisationskultur und visualisiert die verschiedenen Ebenen bzw. Schichten, die auf diesem Gebiet in Betracht zu ziehen sind und die auch im Modell von Schein (zumindest in ähnlicher Form) zur Sprache kommen.

Erklärtermaßen soll in dieser Arbeit bevorzugt die untere Ebene, die Schicht der oft unbewussten Grundannahmen und -prämissen, thematisiert werden. Zur mittleren Ebene sei lediglich am Rande vermerkt, dass hier die bekannten genossenschaftlichen Prinzipien angesiedelt werden können. So etwa Blome-Drees (1993, 17): „Konzeptionen für Genossenschaften und genossenschaftliches Verhalten enthalten oftmals Genossenschaftsprinzipien. In diesen historischen Prinzipienkatalogen – als typische genossenschaftliche Erscheinung – kommen nach der Systematik von Schein die Werte und Normen der genossenschaftlichen Unternehmenskultur zum Ausdruck.“

Ähnlich auch Dülfer (1987, 33): „Man könnte diese, als typisch genossenschaftliche Erscheinung bewerteten historischen Prinzipienkataloge [...] durchaus als 'values' im Sinne der mittleren Ebene von Schein bezeichnen. Denn sie werden ja bewußt auch als Bildungs- und Erziehungsinstrument innerorganisatorisch genutzt und ihre Inhalte werden als bewußte Handlungsnormen internalisiert.“

Zum Thema „Organisationskultur und Genossenschaften“ sei noch einmal Blome-Drees (1993, 15 f.) zitiert: „Die aktuellen Unternehmenskulturkonzepte sind nicht wirklich neu. Sie knüpfen unmittelbar an traditionelle genossenschaftliche Vorstellungen an, wobei die Unternehmenskulturforschung bei Genossenschaften erst am Anfang steht.“ „Als Grundüberzeugungen von genossenschaftlichen Unternehmenskulturen“, so Blome-Drees (1993, 16), „können – in der Systematik von Schein – die Utopien und Konzeptionen der großen Genossenschaftspioniere und -organisatoren industriezeitlicher Genossenschaften bezeichnet werden.“

„Genossenschaftsideen' (Genossenschaftsutopien') beruhen“ nach Engelhardt (1992a, 280) „auf instinktiven Impulsen, mehr aber noch auf persönlich-subjektiven Sinngehalten geistig-psychisch-sprachlicher Art. Sie führen zu ‚Genossenschaftskonzeptionen‘ hin, setzt man sie logisch-normativen Anforderungen und empirischen Gegebenheiten aus. Sowohl die *Ideen* (auch ‚Aspekte‘) als auch die *Konzeptionen* (‚Ideologien‘) lassen sich ferner als ‚Genossenschaftsphilosopheme‘ oder basis assumptions von ‚Genossenschaftskulturen‘ umschreiben, wie es neuerdings häufiger geschieht.“ „Dabei dürften die nicht bloß situativ-umweltgeprägten kulturellen ‚basis assumptions and beliefs‘ (E. H. Schein) freilich noch nicht vollständig aufgedeckt sein.“ (Engelhardt 1992, 218)

Zum weiteren Vorgehen wird daran erinnert, dass in der vorliegenden Arbeit von den möglichen Basisannahmen die Fragen nach der Wahrheit und nach dem Menschen in den Mittelpunkt des Interesses gerückt werden, und darauf verwiesen, dass diese beiden Problemkreise enge Verflechtungen miteinander aufweisen. Wahrheit stellt einen Zentralbegriff in der Philosophie dar; die drei wichtigen Fragen der Philosophie (Was kann ich wissen? – Was soll ich tun? – Was darf ich hoffen?) laufen nach Kant aber, wie bereits thematisiert, auf die eine Frage hinaus: Was ist der Mensch? Und Löwith (1975, 331) sagt: „Sofern der Mensch der Ausgangspunkt für das Wissen von allem Seienden ist, scheint die Philosophie notwendig auf ihn zurückzuführen und auf ihn bezogen zu sein.“

Sehr intensiv ist gemäß den Aussagen des Neuen Testaments der *christliche* Wahrheitsbegriff mit der Frage nach dem Menschen verbunden. Wenn sich Jesus als Zeugen der göttlichen

Wahrheit bezeichnet, so ist es dasselbe, wie wenn er sagt, dass er die Wahrheit sei. Die Wahrheit ist auf keinem anderen Weg als über das Zeugnis ihres Offenbarers erreichbar.

Jesus ist als Bringer der Wahrheit zugleich die Wahrheit selbst. Für Johannes enthält das Wort Jesu selbstverständlich Wahrheit als Wahrheit der Aussage, aber diese Wahrheit der Offenbarung, auch als Aussage oder Lehre, besitzt ihren wesenhaften Seinsgrund in ihrem Träger, der Person Jesu. Kierkegaard versteht (Enders 2006, 301) „die Wahrheit primär und zentral als eine Selbstprädikation Jesu, genauer als Bezeichnung des Seins bzw. der Person Jesu Christi, einschließlich ihres gesamten irdischen Lebensweges.“

Die personale Wahrheit begegnet als konkreter Mensch Jesus in der geschichtlichen Wirklichkeit: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. „Die Wahrheit ist ein Weg, ist gang-bar, ist leb-bar. Eine Weg-Weisung [mit Aussagen, die den Menschen betreffen und ihn „unmittelbar und unbedingt angehen“ (vgl. die Ausführungen unter dem Punkt „Theologie und Tiefenpsychologie am Beispiel der Anthropologie Paul Tillichs“ in dieser Arbeit), EK], nicht ein abstraktes Satzgebilde.“ (Scharrer 2000, 24)

Derjenige, der aus der Wahrheit ist, *hört* Jesu Stimme (vgl. Joh 18,37). Und Jesus sagt nach Mt 7,24: „Darum, wer diese meine Rede hört und tut sie, der gleicht einem klugen Mann, der sein Haus auf Fels baute.“ Oder nach Lk 6,46-48: „Was nennt ihr mich aber Herr, Herr, und tut nicht, was ich euch sage? Wer zu mir kommt und hört meine Rede und tut sie – ich will euch zeigen, wem er gleicht. Er gleicht einem Menschen, der ein Haus baute und grub tief und legte den Grund auf Fels. [...]“ Oder gemäß Joh 3,21: „Wer aber die Wahrheit *tut* [Hervorhebung durch EK], der kommt zu dem Licht, damit offenbar wird, daß seine Werke in Gott getan sind.“ Im allgemeinen Sprachgebrauch formulieren wir: die Wahrheit *sagen* und nicht, wie im Hebräischen, die Wahrheit *tun*, was aber ein Licht auf den zugrunde liegenden Wahrheitsbegriff wirft.

Mit Blick auf Joh 1,1 weist Hans-Joachim Kraus (1983, 108 f.) darauf hin, dass „das biblische Wort *in principio* Tatcharakter [hat]. [...] In Joh. 1,3 wird der Logos der schöpferische Grund aller Dinge genannt. Er ist Lebens- und Erkenntnisprinzip aller Menschen (Joh. 1,4). [...] Der biblische Logos ist die schöpferische, Leben, Tat und Erkenntnis begründende Gottesmacht – im Christus Jesus diesseitige und befreiende Wirklichkeit! [...] in der Bibel geht es in der Erkenntnis des Logos um das *Tun der Wahrheit* (Joh. 3,21).“

„Es ist das ein Tun“, erläutert Schlier die für den Kern der vorliegenden Arbeit zentralen Zusammenhänge zwischen Erkennen und Tun der Wahrheit (Schlier 1959, 202), „in dem die Wahrheit selbst durch die erkennende Entscheidung des Hörens und Sehens am Werk ist. Der Vorrang des glaubenden Erkennens wird bewahrt. In ihm eröffnet sich die Wahrheit und das Wahrsein. Das Tun der Wahrheit aber hat insofern einen Vorrang, als sich in ihm die Erfahrung der Wahrheit wirksam vollendet. Das Tun der Wahrheit ist ein die Wahrheit durch die Wahrheit Sich-anweisen-lassen bis in die Tat. Das Tun der Wahrheit ist die tatkräftige Annahme und Verwahrung der An-gebote der Wahrheit [...]. Es vollzieht sich im ‚Wandel‘. Die Wahrheit tun, ist soviel wie in ihrem Licht wandeln (1. Joh. 1, 6f.) und dadurch Zeugnis für sie ablegen, ja selbst ein Licht der Wahrheit sein.“

„Der ‚Wandel im Licht‘ (der Wahrheit) ist“ nach Schlier (1959, 202 f.) „ein Wandel der Liebe. ‚Wer sagt, ich habe ihn erkannt, und bewahrt seine Gebote nicht, in dem ist nicht die Wahrheit. Wer aber sein Wort bewahrt, wahrhaftig in dem ist die Liebe Gottes getan‘ (1. Joh. 2, 4f.). Die Wahrheit hält sich dort auf, wo im Achten auf das Wort ihre Weisungen empfangen werden. Eben da erfüllt sich die Liebe Gottes. Denn wer die Gebote der Wahrheit

bewahrt, geht in die Offenheit ein, aus der die Gebote stammen und auf die sie zielen, und gewährt sie zugleich dem anderen. Dieses Offene ist die Aussicht der Liebe. So kommt die Liebe in der Wahrheit und die Wahrheit in der Liebe zustande. [...] Die Wahrheit wird also darin erfahren, daß der vom Glanz ihres Wortes Überwältigte sich hörend und sehend im entschiedenen Erkennen des Glaubens in sie einläßt in der Weise der Liebe.“

Paulus schreibt der christlichen Gemeinde zu Korinth (1Kor 13,2): „Und wenn ich prophetisch reden könnte und wüßte alle Geheimnisse und alle Erkenntnis [...] und hätte die Liebe nicht, so wäre ich nichts.“

Den ethischen Aspekt im johanneischen Wahrheitsverständnis betont Blank, wenn er schreibt (Blank 1963, 170): „Wahrheit ist von ihrem Ursprunge her nicht nur auf Erkenntnis, sondern zugleich auf Ethos, nicht nur auf Licht, sondern zugleich auf Leben und auf Liebe hingeordnet. Ihrer Offenbarungs- und der damit gegebenen Erkenntnisstruktur ist wesentlich verbunden ihre Freiheits- und ethische Struktur. [...] Wenn es daher [Joh] 8, 32 heißt: ‚und ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch freimachen‘, dann ist hier die Wahrheit in ihrem gnadenhaften Heilscharakter, als die den Menschen befreiende göttliche Heilsmacht gemeint.“

Blank hebt die Bedeutung der menschlichen Stellungnahme zur Wahrheit hervor (Blank 1963, 171): „Nicht im rein moralischen Sinn, sondern weil in der Stellungnahme zur Wahrheit der Mensch in einer umfassenden Weise über sich selbst verfügt, zu seinem eigenen Heil oder Unheil. Gerade weil der Mensch der eschatologischen Wahrheit gegenübersteht, wenn er Christus bzw. Christi Worten und Werken begegnet, gewinnt seine Stellungnahme eine außerordentlich große, ja absolute Tragweite; es geht dann nämlich um sein ewiges Heil selbst. In dieser Weise ist die Stellungnahme zur Wahrheit immer sittlich qualifiziert.“

„*Tun der Wahrheit*“ – kaum ein Hinweis könnte geeigneter sein, den *Tatchristen* Friedrich Wilhelm Raiffeisen ins Gespräch zu bringen. Klein (1999a, 146) zitiert W. Koch mit den Worten Raiffeisens: „Nach meiner Überzeugung hat das deutsche Volk eine große Mission zu erfüllen, nämlich die christlichen Grundsätze zur Tat und zur Wahrheit zu machen und darin andern Völkern ein Vorbild zu werden.“<sup>263</sup>

Bei Finis (1980, 163 f.) findet sich die Aussage Raiffeisens: Die leitende Idee „ist, eine Organisation über ganz Deutschland herbeizuführen, aufgebaut auf Genossenschaften, welche auf christlichen Grundsätzen beruhen, *eine Organisation, welche die christliche Solidarität zur Wahrheit machen soll* [Hervorhebung durch EK], eine Organisation, innerhalb welcher alle Schichten der Bevölkerung friedlich und brüderlich zusammenarbeiten sollen [...]“<sup>264</sup>.

Nagel, ein Freund Raiffeisens und Sekretär der Gewerbekammer in Hamburg, schildert Raiffeisen „als eine eminent praktische Natur mit lebendigem Glauben im Christentum der Gesinnung und der Tat, der die Vereine nur als Mittel und Grundlage für die Erreichung eines viel höheren Ziels ansah: die Organisation eines brüderlich-christlichen Gemeinschaftslebens“<sup>265</sup>.

<sup>263</sup> Klein (vgl. 1999a, 146) betont, dass Raiffeisen schon wegen seiner religiösen Grundausrichtung keine deutschtümeln Überheblichkeit vorgeworfen werden könne; vielmehr wollte er seine Darlehnskassen-Vereine als Dienst am Vaterland und auf seine Weise am Reich Gottes verstanden wissen.

<sup>264</sup> Abgedruckt in Krebs, W., *Aus dem Leben F. W. Raiffeisens*, 2. Aufl., Neuwied 1925, 119.

<sup>265</sup> Zit. nach Finis 1980, 164. Vgl. auch die dort angegebene Literatur.

Als ein weiterer Zeitgenosse sagt von Langsdorff über Raiffeisen: „Er war davon überzeugt, daß in der genossenschaftlichen Organisation der Landwirte die Zukunft des landwirtschaftlichen Kleinbetriebes, das wirksamste Mittel zu gesunder wirtschaftlicher Entwicklung und, wenn dieselbe auf christlich-religiöser Grundlage aufbaute, zugleich die Lösung der damals bereits brennend gewordenen sozialen Frage liege.“<sup>266</sup>

Insgesamt ist festzustellen, dass für Raiffeisen (Finis 1980, 163) „eine stabile Neuordnung der sozialen Verhältnisse [...] nur auf christlicher Basis denkbar“ ist. Die Alternative Friedrich Wilhelm Raiffeisens (Finis 1980, 163) „zur wirtschaftlichen Organisationsform des Liberalismus sind die Genossenschaften, in denen das Eigeninteresse mit christlicher Nächstenliebe zu gegenseitiger Hilfe verbunden ist“.

Wenn Raiffeisen nach Wahrheit fragte, fragte er gleichzeitig nach dem Evangelium Jesu Christi (vgl. Abb. 125), wobei als aufschlussreiche Zusammenstellung des Lehrvortrages Jesu an *einem* Stück die als Bergpredigt bezeichneten Kapitel 5 bis 7 des Matthäusevangeliums gelten. Dem Evangelium entnahm Raiffeisen auch Antworten auf die Frage nach dem Menschen. Hier treffen sich die beiden Hauptthemen dieser Arbeit entsprechend den Grundannahmen im Schein'schen 3-Ebenen-Modell der Organisationskultur: Was ist Wahrheit? – Was ist der Mensch?, Fragen, deren Beantwortung nach Schein (neben anderen Punkten) bedeutsam für organisationskulturelle Ausgestaltungen ist. Die Antworten auf beide Fragen suchte und fand Raiffeisen im christlichen Evangelium. Sie zusammen (gewissermaßen wie aus einem Guss) zu behandeln, bietet sich daher an und soll im Rahmen dieser Arbeit erfolgen.

So werden je nach gegebener Situation immer wieder implizit oder explizit Hinweise zu den Themen „Wahrheit“ und „Mensch/Menschenbild“ im Zusammenhang mit der Person Friedrich Wilhelm Raiffeisen und seinen Überzeugungen zur Sprache kommen. Dabei wird die enge Verknüpfung beider Fragen/Antworten deutlich werden.

---

<sup>266</sup> Zit. nach Finis 1980, 164. Vgl. auch die dort angegebene Literatur.

### 5.4.2.1 Raiffeisen und das Evangelium Jesu Christi

[...] im Evangelium, diesem unvergänglichen Leitfaden wahrer Weisheit, mit welchem nicht allein eine ihre Spekulation vollendende Vernunft zusammentrifft, sondern daher sie auch ein neues Licht in Ansehung dessen bekommt, was, wenn sie gleich ihr ganzes Feld durchmessen hat, ihr noch immer dunkel bleibt, und wovon sie doch Belehrung bedarf.

Immanuel Kant<sup>267</sup>

Il ne se trouve que par *les voies*,  
enseignées dans l'Évangile.

Blaise Pascal<sup>268</sup>

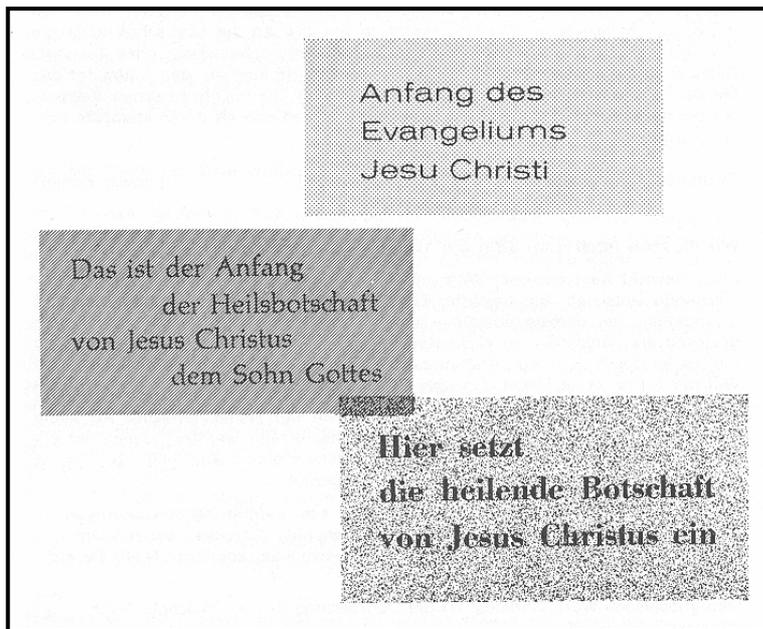


Abb. 125  
Anfang des Markusevangeliums in 3 verschiedenen Versionen  
Quelle: Dietrich 1970a, 1.

Die gelegentlich als Magna Charta des Evangeliums oder als Grundgesetz der Königsherrschaft Christi bezeichnete Bergpredigt (Mt 5-7) gipfelt in dem „Königssatz“ (Mt 6,33): „*Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch das alles zufallen.*“ Hören wir hierzu F. W. Raiffeisen: „Es ist höchste Zeit, dem auf falscher Fährte befindlichen Zeitgeist eine andere Richtung zu geben, ein anderes Streben hervorzurufen. Welcher Art dieses sein soll, kann für Christen nicht zweifelhaft sein. Der Herr und Heiland gibt selbst die Directive an, indem er in seiner Bergpredigt sagt: ‚Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes

und nach seiner Gerechtigkeit, so wird Euch solches alles (nämlich die irdischen Bedürfnisse) zufallen‘.“<sup>269</sup> Dabei verstand Raiffeisen (vgl. Klein 1999a, 146) seine Darlehnskassen-Vereine als Dienst am Reiche Gottes.

So wird die starke Bindung an die Lehren des Evangeliums auf das gesamte genossenschaftliche Werk Raiffeisen'scher Prägung ausgeweitet, wie die folgende Äußerung

<sup>267</sup> Aus einem Brief (Entwurf) an Heinrich Jung-Stilling vom Frühjahr 1789, zit. nach Pieper 2001, 302.

<sup>268</sup> Zit. nach Ringleben 2008, V.

<sup>269</sup> Raiffeisen, F. W.: Die Darlehnskassen-Vereine ..., 4. Aufl., Neuwied 1883, S. 1 f., zit. nach Finis 1980a, 159.

des Pfarrers Eckhard Fenner (zit. nach Schack 1960, 84) belegt: „Als einst evangelische und katholische Pfarrer an der Wiege zahlreicher Raiffeisenvereine standen, wollten sie nicht nur für die Seele sorgen, sondern dem ganzen Menschen dienen. Dreierlei ist zu bedenken: 1. Raiffeisenarbeit ist bis ins kleinste Dorf eine Sache der Freiheit und der freien Entfaltung. 2. Aus der Freiheit darf nicht die Mißgestalt willkürlichen Tun und Lassens werden, sondern Handeln aus der Verantwortung. *Unser Gewissen bindet uns an die Botschaft des Evangeliums.* [Hervorhebung durch EK] 3. Die Bereitschaft zum Dienen als Kernstück des Raiffeisenwerks, im Bewußtsein, daß unsere Verantwortung uns immer wieder an die Seite des Nachbarn stellt.“



Abb. 126  
Christi Bergpredigt  
Quelle: Frischauer o.J., vor 193.

Nach Ratzinger (vgl. 2007, 95) präsentiert uns Matthäus mit der großen Redekomposition der Bergpredigt Jesus als den neuen Mose (Ratzinger 2007, 95): „Der einleitende Vers Mt 5,1 ist weit mehr als ein mehr oder minder zufälliger Rahmen: ‚Als Jesus die Scharen sah, stieg er auf den Berg. Nachdem er sich gesetzt hatte, traten seine Jünger zu ihm heran. Er öffnete seinen Mund und lehrte sie ...‘ Jesus setzt sich [vgl. Abb. 126, EK] – Ausdruck der Vollmacht des Lehrenden. Er nimmt auf der ‚Kathedra‘ des Berges Platz. Später wird er von den Rabbinen sprechen, die auf der Kathedra – dem ‚Lehrstuhl‘ – des Mose sitzen (Mt 23,2) und darum Autorität haben, deren Lehre eben deshalb gehört und angenommen werden muss, obwohl ihr Leben dagegensteht; obwohl sie selbst nicht Autorität sind, aber Autorität von dem anderen empfangen. Jesus sitzt auf der ‚Kathedra‘ als

Lehrer Israels und als Lehrer der Menschen überhaupt.“

Die Bergpredigt endet mit den Worten (Mt 7,28 f.): „Und es begab sich, als Jesus diese Rede vollendet hatte, daß sich das Volk entsetzte über seine Lehre, denn er lehrte sie mit Vollmacht und nicht wie ihre Schriftgelehrten.“

In Zukunft kommt es auf das Hören und Nachfolgen an (Ratzinger 2007, 95), „nicht auf die Abstammung. Jüngerschaft ist jedem möglich, Berufung für alle: So bildet sich vom Hören her ein umfassenderes Israel [im Sinne der Ausweitung des alttestamentlichen „Höre, Israel“ (vgl. 5Mo 6,4-9<sup>270</sup>)<sup>271</sup>, EK] – ein erneuertes Israel, das das alte nicht ausschließt oder aufhebt, aber überschreitet ins Universale hinein.“

Auch Ringleben thematisiert das „Hören“, wenn er schreibt (Ringleben 2008, 150): Jesus spricht „die Hörer der Bergpredigt als gegenwärtig *Hörende* an [...]. Zuvor ‚habt ihr gehört‘, was (in der tora) ‚geschrieben steht‘, jetzt hört ihr (wirklich), was ich (mündlich) *sage* [...] – das besagt nichts anderes als: schon durch seine lebendige Gegenwart als wirklich Redender, als sprechendes ‚Ich‘, bringt Jesus Gott als den (in der tora) Redenden, als den Herrn, der ‚Ich‘ sagt und vor dem der Hörer ein ‚Du‘ ist, *unmittelbar* zur Gegenwart. In Jesu Reden hier und jetzt bringt sich der lebendige Gott als solcher hervor.“

„*Meine Schafe hören meine Stimme, und ich kenne sie, und sie folgen mir; und ich gebe ihnen das ewige Leben [...], und niemand wird sie aus meiner Hand reißen. Mein Vater, der mir sie gegeben hat, ist größer als alles, und niemand kann sie aus des Vaters Hand reißen. Ich und der Vater sind eins.*“ (Joh 10,27-30)

Welches Bild vom Menschen entwirft die Bergpredigt, auf die Raiffeisen sich ausdrücklich bezieht? Es wird berichtet, dass die Gedanken, die im Neuen Testament als die Bergpredigt Jesu zusammengefasst werden, Erregung und Begeisterung bei den Zeitgenossen auslösten. Geißler (2005, 24) stellt die Frage: „Was war das Umwerfende an dieser Rede?“ und gibt die Antwort (Geißler 2005, 24): „Es war eine Rede, die alles auf den Kopf stellte, was bis dahin in Staat und Gesellschaft Geltung hatte, und die eine radikal neue Ordnung des Zusammenlebens der Menschen schaffen wollte. Sie war für die Zeitgenossen ein unfasslicher Skandal.“ Bekannt sind die Gegenüberstellungen Jesu: „Ihr habt gehört“ auf der einen und „Ich aber sage euch“ auf der anderen Seite.

„Keine Aussage“, so Geißler (2005, 26), „hat die Welt so revolutioniert, war aber auch so umstritten, wie die Aufforderung, den Feind zu lieben und eine neue Weltordnung zu begründen, in deren Mittelpunkt der Mensch steht. Die Würde des Menschen ist in Gott verankert [...], unabhängig von seinem sozialen und rechtlichen Status. [...] Dieses jesuanische Menschenbild hat eine explosive politische Bedeutung. Die Vorstellung dieses Menschenbildes war der erste revolutionäre Akt.“ Vgl. auch die Ausführungen über die Würde des Menschen im gleichnamigen Teil dieser Arbeit unter dem Hauptthema „Der Mensch aus theologischer Perspektive“.

Was die Feindesliebe anbetrifft, bedarf die Aussage Geißlers einer gewissen Präzisierung (Stuttgarter Erklärungsbibel, Kommentar im Anschluss an Mt 5 auszugsweise): „Es wäre falsch zu behaupten, die radikale Form der Nächstenliebe, die auch und gerade den *Feind* mit einschließt, gebe es im Alten Testament noch nicht [...]. Doch hat Jesus [...] das Liebesgebot und seine Bewährung dem Feind gegenüber ganz betont in die Mitte gerückt und seine Erfüllung zum Kennzeichen der Zugehörigkeit zu seinem Jüngerkreis erhoben.“

<sup>270</sup>Die Verse gemäß 5Mo 6,4.5 können als das Herz des jüdischen Glaubens und, wenn man so will, als kurze Zusammenfassung des Alten Testaments bezeichnet werden. Durch Mk 12,28-30 haben sie Eingang ins Neue Testament gefunden und sind damit durch Jesus (der ja Jude war) auch zur Richtschnur des christlichen Glaubens erhoben worden. Nach Luther ist das „Höre, Israel“ die Summe aller Weisheit und Wissenschaft. Vgl. auch die Kommentare im Anschluss an 5Mo 6,9 sowie Mk 12,34 in der Stuttgarter Erklärungsbibel.

<sup>271</sup>Mit Blick auf die alttestamentlichen Wurzeln der Kulturgeschichte sozialer Politik vgl. in diesem Zusammenhang auch Schulz-Nieswandt u.a. 2006, 174 f., FN 258.

Die *Seligpreisungen* der Bergpredigt (vgl. Abb. 127) „reihen sich“ nach Ratzinger (2007, 100 f.) „zunächst in eine lange Tradition alttestamentlicher Botschaften ein, wie wir sie zum Beispiel im Psalm 1 und im Paralleltext Jer 17,7f finden: ‚Selig der Mann, der auf den Herrn vertraut ...‘ Es sind Verheißungsworte, die zugleich zur Unterscheidung der Geister dienen und so zu Wegweisungen werden. Die Rahmung, die Lukas der Bergpredigt gibt, verdeutlicht die besondere Richtung der Seligpreisungen Jesu: ‚Er richtete seine Augen auf seine Jünger ...‘ Die einzelnen Glieder der Seligpreisungen ergeben sich aus dem Blick auf die Jünger; sie beschreiben sozusagen den Ist-Zustand der Jünger Jesu: Sie sind Arme, Hungernde, Weinende, gehasst und verfolgt (Lk 6,20ff). Es sind praktische, aber auch theologische Qualifikationen der Jünger gemeint – derer, die in die Nachfolge Jesu getreten und seine Familie geworden sind.“

„Aber die bedrohliche empirische Situation“, so Ratzinger (2007, 101) weiter, „in der Jesus die Seinen sieht, wird zur Verheißung, wenn der Blick auf sie vom Vater her erleuchtet wird. Im Blick der Jüngergemeinde Jesu sind die Seligpreisungen Paradoxien – die weltlichen Maßstäbe werden umgestürzt, sobald die Dinge in der rechten Perspektive gesehen werden, nämlich von Gottes Wertung her, die anders ist als die Wertungen der Welt.“

„Nietzsche“, so Geißler (2005, 26), „hat diese Botschaft aus seiner Sicht ganz richtig gedeutet, wenn er sie als ‚Sklavenaufstand in der Moral‘ beschreibt: ‚Die Juden (Jesus war ein Jude) sind es gewesen, die gegen die aristokratische Wertgleichung (gut = vornehm = mächtig = schön = glücklich = gottgeliebt) mit einer furchteinflößenden Folgerichtigkeit die Umkehr gewagt (...) und festgehalten haben, nämlich: Die Elenden sind allein die Guten, die Armen, Ohnmächtigen, Niedrigen sind allein die Guten, die Leidenden, Entbehrenden, Kranken, Hässlichen sind auch die einzig Frommen, die einzig Gottseligen, für sie allein gibt es Seligkeit.‘“

„Gerade die weltlich Armen und als verloren Angesehenen“, schreibt Ratzinger (2007, 101), „sind die wahrhaft Glücklichen, die Gesegneten, und dürfen in all ihren Leiden sich freuen und jubeln. Die Seligpreisungen sind Verheißungen, in denen das neue Bild von Welt und Mensch aufleuchtet, das Jesus eröffnet, die ‚Umwertung der Werte‘. Sie sind eschatologische Zusagen; aber das darf nicht in dem Sinn verstanden werden, als ob die darin angekündigte Freude in eine endlos entfernte Zukunft oder ausschließlich ins Jenseits verschoben wäre. Wenn der Mensch anfängt, von Gott her zu sehen und zu leben, wenn er in der Weggemeinschaft mit Jesus steht, dann lebt er von neuen Maßstäben her, und dann wird etwas vom ‚Eschaton‘, vom Kommenden, jetzt schon präsent. Von Jesus her kommt Freude in die Drangsal.“

„Die Paradoxien“, so Benedikt (Ratzinger 2007, 102), „die Jesus in den Seligpreisungen vorstellt, drücken die wahre Situation des Glaubenden in der Welt aus, wie sie Paulus aus seiner Lebens- und Leidenserfahrung als Apostel wiederholt beschrieben hat: ‚Wir gelten als Betrüger und sind doch wahrhaftig, wir werden verkannt und doch anerkannt; wir sind wie Sterbende, und siehe: wir leben; wir werden gezüchtigt und doch nicht getötet; uns wird Leid zugefügt und doch sind wir jederzeit fröhlich; wir sind arm und machen doch viele reich; wir haben nichts und haben doch alles‘ (2 Kor 6,8-10).“

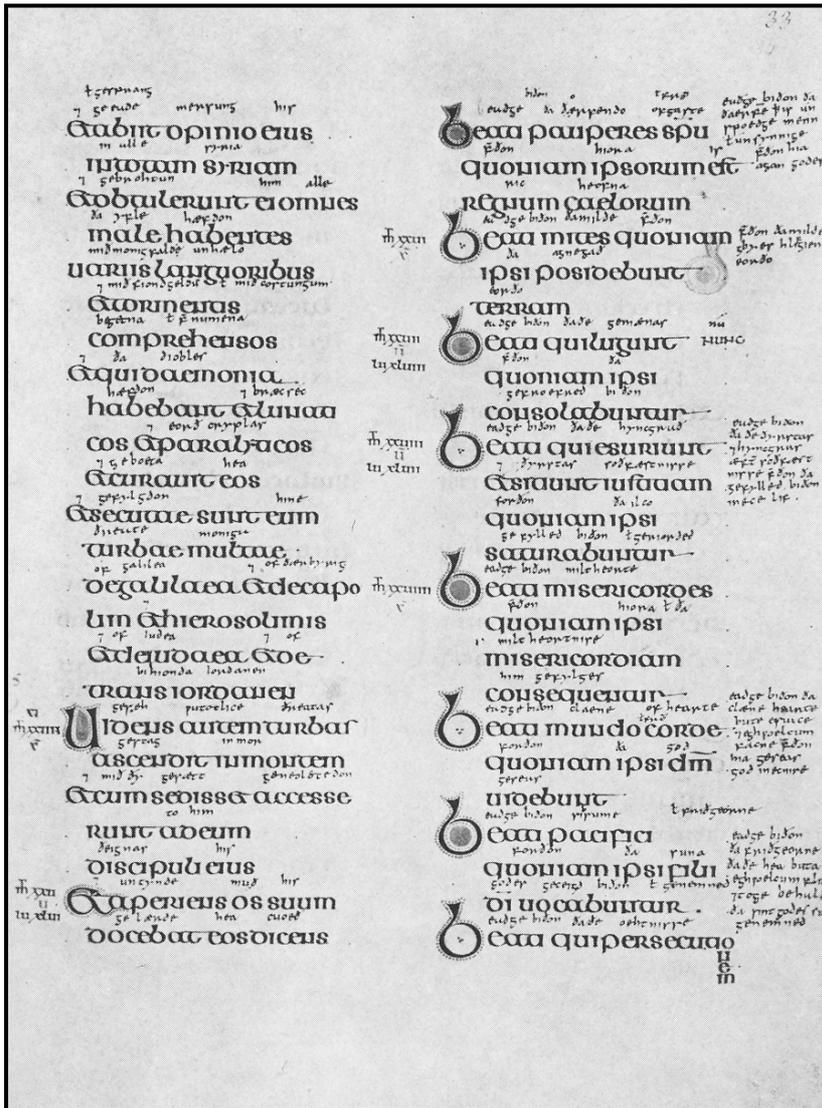


Abb. 127  
Evangelienhandschrift mit den Seligpreisungen der Bergpredigt  
Quelle: Frischauer o.J., nach 208.

Erik Peterson (1994, 136 f.) spricht von dem Armen, „der vor der Tür des reichen Mannes liegt, mit Geschwüren bedeckt. Die Menschen gehen achtlos an ihm vorüber, nur die Hunde lecken seine Geschwüre. Warum sieht ihn Jesus? Warum wird die Frage: ‚Was ist der Mensch?‘ auch von ihm aus beantwortet? Die Bergpredigt gibt uns darauf die Antwort: ‚Selig die Armen, euer ist das Reich Gottes!‘ ‚Selig die jetzt Hungernden, ihr werdet gesättigt werden!‘ ‚Selig die jetzt Weinenden, ihr werdet einst lachen!‘

Die Armen, die in der Bergpredigt vorkommen und die die Erzählung Jesu schildert, gibt es erst, seitdem Jesus seine Seligpreisung über sie gesprochen hat. Es sind nicht die Proletarier – die bleiben ja immer innerhalb der menschlichen Gesellschaft und Klassenordnung. Die Armen, von denen Jesus spricht, sind so arm, daß

keine menschliche Gesellschaft sie mehr auffängt. Die Armen, die von Jesu Worten seliggepriesen werden, sind die, die selbst den Begriff des ‚Lumpen-Proletariats‘ noch transzendieren, die am Rande nicht mehr der menschlichen Gesellschaft, sondern dieser Welt überhaupt da sind.“

Ratzinger (2007, 130) stellt resümierend fest, „dass die Bergpredigt eine verborgene Christologie ist. Hinter ihr steht die Gestalt Christi, des Menschen, der Gott ist, aber gerade darum absteigt, sich entäußert, bis zum Tod am Kreuz. Die Heiligen haben [...] diese Option gelebt und uns damit das rechte Bild des Menschen und seines Glücks gezeigt. Mit einem Wort: die wahre ‚Moral‘ des Christentums ist die Liebe.“

„Friedrich Nietzsche“, so Ratzinger (2007, 128), „hat seine zornige Kritik des Christentums gerade an diesem Punkt angesetzt. Nicht die christliche Lehre sei es, was man kritisieren müsse: Die Moral des Christentums müsse man als ‚Kapitalverbrechen am Leben‘

bloßstellen. Und mit der ‚Moral des Christentums‘ meint er genau die Richtung, in die uns die Bergpredigt weist.“

Die Moral des Christentums, die Liebe, steht nach Ratzinger (2007, 130) „freilich der Selbstsucht entgegen – sie ist Auszug aus sich selber, aber gerade auf diese Weise kommt der Mensch zu sich selber. Dem versucherischen Glanz von Nietzsches Menschenbild entgegen erscheint dieser Weg zunächst als armselig, geradezu unzumutbar. Aber er ist der wirkliche Höhenweg des Lebens; nur auf dem Weg der Liebe, deren Pfade in der Bergpredigt beschrieben sind, erschließt sich der Reichtum des Lebens, die Größe der menschlichen Berufung.“

Auch Schulz-Nieswandt thematisiert die Liebe (vgl. die Ausführungen unter dem Punkt „Der ‚homo reciprocus‘/der ‚homo donans‘“ in dieser Arbeit), wenn er schreibt (wie bereits zitiert): „Wenn Menschen nicht bereit sind, auch ein Stück unbedingter Gabebereitschaft (und das nennen die Theologen meist die Liebe) zu praktizieren, wird ein personales Sein im Modus des sozialen Mitseins kaum nachhaltig möglich sein.“ (Schulz-Nieswandt 2007b, 15) Oder wenn er fragt (ebenfalls im gleichen Teil der Arbeit bereits behandelt, vgl. Schulz-Nieswandt 2007, 63), ob die Anthropologie des Mitseins zwingend zur Theologisierung der Gabe führe und dabei Max Scheler erwähnt (Schulz-Nieswandt 2007, 63), „dessen philosophische Anthropologie [...] in dem alles konstituierenden Prinzip der Liebe wurzelte“.

In ihrer Kölner Dissertation kommentiert Beate Finis das sogenannte literarische Kränzchen, das u.a. der Fortbildung der Genossenschaftsmitglieder dienen sollte und in dem sich die Beiträge Raiffeisens vorzugsweise mit der Armenpflege beschäftigten. „In einem dieser Vorträge“, so die Autorin (Finis 1980a, 174), „führt er [Raiffeisen, EK] aus, daß es sowohl ein Armen-Strafgesetz als auch ein Armen-Gesetz gibt, die beide von Gott erlassen wurden und die weltlichen Gesetze bei weitem übertreffen [Raiffeisen leitet daraus die Selbsthilfe in den Genossenschaften ab, EK]. Das Armen-Strafgesetz lautet: ‚So jemand nicht will arbeiten, der soll auch nicht essen (2 Thess. 3,10).‘ Das Armen-Gesetz heißt: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst (Luc. 10,27).‘“

„Wer aber ist mein Nächster?“ (Vgl. Lk 10,29.) Mit dieser Frage wandte sich ein Schriftgelehrter an Jesus. Die Stuttgarter Erklärungsbibel gibt in diesem Zusammenhang folgende Erläuterung (Kommentar im Anschluss an Lk 10,29 auszugsweise): „Da liegt das Problem! Wer hat wirklich Anspruch darauf, daß ich ihn beachte und ehre und ihm in Notlagen helfe? [...] Zur Zeit Jesu bedeutete das Wort *der Nächste* in der Praxis so viel wie ‚Glaubensgenosse‘ oder politisch-religiöser ‚Gesinnungsgenosse‘ oder ‚Parteifreund‘.“

Als Antwort erzählt Jesus die bekannte Beispielgeschichte vom barmherzigen Samariter (vgl. Lk 10,30-35). In dieser Geschichte geht ein Mann von Jerusalem nach Jericho und wird von Räubern überfallen, die ihn ausplündern, niederschlagen und halb tot liegen lassen. Zufällig kommt ein Priester denselben Weg entlang; er sieht ihn und geht weiter. Auch ein Tempeldiener kommt vorbei und kümmert sich ebenfalls nicht um den Niedergeschlagenen. Schließlich kommt ein Samariter, der einer Volksgruppe angehörte, die (Kommentar im Anschluss an Lk 10,29 auszugsweise) „bei allen jüdischen Religionsparteien damals gleichermaßen verhaßt und verachtet“ war; dieser nimmt sich des unter die Räuber Gefallenen an und kümmert sich um ihn (vgl. Abb. 128).

Jetzt stellt Jesus dem Fragenden die Gegenfrage (Lk 10,36): „Wer von diesen dreien, meinst du, ist der Nächste gewesen dem, der unter die Räuber gefallen war?“ und zwingt ihn zu der Antwort (vgl. Lk 10,37): Derjenige, der die Barmherzigkeit an ihm getan hat.



Abb. 128  
 Das Verständnis des Evangeliums vom Nächsten:  
 der barmherzige Samariter  
 Quelle: von Carolsfeld o.J., 275.

„Das Besondere an dieser Geschichte ist die Gegenfrage, die Jesus dem Schriftgelehrten stellt. Der wollte ihn mit der theologischen Fangfrage, nach welchen Kategorien der Nächste definiert werden soll, in eine Falle locken. Jesus aber zwingt ihn mit seiner Gegenfrage zu einer revolutionären Antwort, die von da an das Denken der Menschheit verändern sollte. Nicht der Freund, der Volksgenosse, der Priester, der Tempeldiener hat sich als der Nächste erwiesen, sondern der Feind, der Gegner, der Apostat, der Abweichler, eben der Samariter, der in den Augen der Juden ein Häretiker und Feind des

jüdischen Volkes war.“ (Geißler 2005, 31 f.)

„Ohne alle Heranholung religiöser Gründe“, so Küng (2012, 152), „hilft der Samariter; die Not des unter die Räuber Gefallenen genügt ihm, und um ihn kreist in diesem Moment sein ganzes Denken. Die beim Endgericht [vgl. hierzu die entsprechenden Ausführungen unter dem Punkt „Raiffeisen und kirchliche Dogmen“ in dieser Arbeit, EK] Gesegneten hatten keine Ahnung, dass sie in den von ihnen Gespeisten, Getränkten, Beherbergten, Bekleideten, Besuchten dem Herrn selber begegnet waren.“

Das Gebot der Nächstenliebe (Geißler 2005, 32) „sprengt alle nationalen, rassistischen und religiösen Grenzen. Die zentrale Botschaft dieser weltberühmten Geschichte ist also die Pflicht zum Helfen, und zwar jedem gegenüber, der in Not ist.“

„In der kirchlichen Diskussion“, betont Friedhelm Hengsbach (1998, 57), „die von der Dramatik wachsender Armut und Spaltung der Weltgesellschaft gekennzeichnet ist, kommt dem Gleichnis des barmherzigen Samariters eine Leitbildfunktion für die Solidarität zu, die als Hilfe des Stärkeren für die Schwachen gedeutet wird. [...] In der Leitbilddiskussion des Caritasverbandes und des Diakonischen Werkes tritt ‚Solidarität‘ an die Stelle des traditionellen Gebots der Nächstenliebe. In der Reflexion über die gesellschaftliche Rolle und den pädagogischen Ansatz der Sozialarbeit wird die ‚Fürsorge für andere‘ von dem Image des gnädigen Sich-Herabneigens befreit. Caritativer Dienst sei solidarische Wegbegleitung, da der Helfende sich der Situation des Leidenden radikal aussetzt. Auch müsse die unmittelbare soziale Hilfe in ein sozialpolitisches Engagement übergehen. Sobald der Samariterdienst erledigt sei, gehe es darum, die Straße nach Jericho überfallsicher zu machen.“

„In dem gemeinsamen Sozialwort der Kirchen wird“ nach Hengsbach (1998, 57) „aus der Barmherzigkeit Gottes und seiner Solidarität mit dem Volk Israel die Pflicht zum Erbarmen und zur Solidarität mit den Armen abgeleitet. Die Tugend, die kein flüchtiges Gefühl ist, wird strukturell zur Solidarität und Gerechtigkeit verlängert, damit den Armen verlässlich und dauerhaft geholfen wird. In der gegenwärtigen Weltlage müssten die Grenzen der völkischen und nationalen Solidarität bzw. der Solidarität innerhalb der Klasse, Schicht und lebenden Generation gesprengt und in eine erweiterte globale und nachhaltige Solidarität überführt werden.“

„In der traditionellen katholischen Soziallehre“, so Hengsbach (1998, 56), „[...] meint der Grundsatz der Solidarität zunächst ein Seinsprinzip, nämlich die seinsmäßige Bindung der Menschen an die Gesellschaft und die Rückbindung der Gesellschaft an das Wohl der einzelnen Menschen. Aus dieser seinhaften wechselseitigen Bezogenheit bzw. Hinordnung der Personen aufeinander und auf das Gesellschaftsganze und des Gesellschaftsganzes auf die Einzelpersonen als dessen Glieder (,Wir sitzen alle in einem Boot’) folgt ein ethisches Prinzip, nämlich die entsprechende wechselseitige Verpflichtung des Füreinander-Einstehens: ,Einer für alle, alle für einen’.“

Bei dem Diktum „Einer für alle, alle für einen“ handelt es sich bekanntlich um das Motto der Raiffeisen-Genossenschaften, wenngleich Raiffeisen selber, wie an anderer Stelle in dieser Arbeit betont wird, das biblische Wort „Was ihr getan habt einem dieser meiner geringsten Brüder, das habt ihr mir getan“ als Leitspruch für seine Vereine bevorzugte.



Abb. 128a  
„Die Nächstenliebe“,  
Relief am Raiffeisendenkmal in Neuwied  
Quelle: Raiffeisen 1966, 54.

Geißler (vgl. 2005, 28 ff.) hebt im Zusammenhang mit der im Neuen Testament gepredigten Nächstenliebe (vgl. Abb. 128a) noch folgenden Aspekt hervor: Nach Mt 22,36 fragt ein Pharisäer Jesus: „Meister, welches ist das höchste Gebot im Gesetz?“ Die Antwort Jesu lautet (Mt 22,37-40): „[...] ,*Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt’* [...]. Dies ist das höchste und größte Gebot. Das andere aber ist dem gleich: ,*Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst’* [...]. In diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten.“

Mit Blick auf das Gesetz und die Propheten vgl. auch den Hinweis Jesu in der Bergpredigt (hier ohne Erwähnung der Gottesliebe): „*Alles nun, was ihr wollt, daß euch die*

*Leute tun sollen, das tut ihnen auch! Das ist das Gesetz und die Propheten.*“ (Mt 7,12) Die hier aufgestellte Forderung wird als „Goldene Regel“ bezeichnet; ähnliche das menschliche Zusammenleben betreffende Grundregeln finden sich in vielen Religionen und Kulturkreisen.

In Bezug auf die „Goldene Regel“ weist Ringleben (2008, 177) darauf hin, dass es sich hierbei um eine „Klugheitsregel für den Umgang mit Anderen im Interesse der Selbsterhaltung [handelt]. Die Goldene Regel ist eine bloß negative, sie empfiehlt, was man für sich selbst nicht zu erleiden wünscht, dadurch (vorbeugend) zu *vermeiden*, dass man es Anderen auch nicht zufügt, die es einem in gleichem Maß ‚heimzahlen‘ könnten.“<sup>272</sup>

„Von Jesus aus aber“, so Ringleben (2008, 177 f.), „muss die Goldene Regel vom Gebot der Nächstenliebe her neu verstanden werden. ‚Liebe deinen Nächsten wie dich selbst‘ (Mt 22,39b parr.; Lev 19,18) ist der Maßstab, von dem aus die Goldene Regel in positiver Weise gefüllt wird. Dass einer, was er in gleichsam natürlicher Selbstliebe von sich fernzuhalten trachtet, auch einem Anderen nicht antun soll, wird *positiv* gewendet: er soll ihn so lieben und behandeln wie sich selber. Das heißt: was du selbstverständlich von dir selber abhältst, damit verschone auch den Anderen; vielmehr: beziehe ihn wirklich – als deinen Nächsten – in deine Selbstliebe ein. Damit – und das ist das eigentlich Positive an einer Inanspruchnahme der Goldenen Regel – wird die natürliche Selbstliebe *erweitert* auf die Anderen: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selber‘.“

Im Einzelnen führt der Autor (Ringleben 2008, 178) Folgendes aus: „Geht es also darum, auch im Anderen noch sich selbst zu lieben, so ist damit schon die unmittelbare Selbstliebe von sich distanziert. Denn es kann nicht mehr so verstanden werden, als liebte man (faktisch) zuerst sich selber und dann (von dieser Basis) solle man auch den Anderen lieben *wie* sich selbst (d.h. vergleichsweise und weder weniger noch mehr).“ An dieser Stelle verweist Ringleben auf Kierkegaard, den er wie folgt zitiert (Kierkegaard, zit. nach Ringleben 2008, 178, FN 224): „soll man aber den Nächsten lieben ‚als sich selbst‘, so windet ja das Gebot, wie mit einem Dietrich, den Verschluss der Selbstliebe auf und entwindet sie damit dem Menschen ... Dieses ‚als dich selbst‘ ist unbedingt zielsicher und dringt ... mit der Unerschütterlichkeit der Ewigkeit ein in das innerste Versteck, wo ein Mensch sich selbst liebt; es läßt der Selbstliebe nicht die mindeste Entschuldigung übrig, nicht die mindeste Ausflucht offen ...“

Folgt man Ringleben (2008, 178), so kann aber „auch nicht gemeint sein, nur noch den Anderen zu lieben, d.h. symbiotisch mit ihm zu verschmelzen, sich an ihn zu verlieren. Sondern das Gebot der Nächstenliebe besagt: so wie ich mich (immer schon) selbst liebe, so soll auch der Nächste mir nahe sein: ‚als wär’s ein Stück von mir‘. Indem ich so den Anderen mir ‚zum Nächsten‘ werden lasse [...], bedeutet das ‚wie dich selbst‘ [...] der Sache nach: (ihn) ‚als dich selbst‘ [...].“

Geißler (vgl. 2005, 29) erinnert daran, dass die beiden Gebote der Gottesliebe (Dt 6) und der Nächstenliebe (Lev 19) im Pentateuch getrennt aufgeführt werden. Jesus dagegen nennt sie in einem Atemzuge, obwohl der Pharisäer die Frage nach *dem* höchsten Gebot und nicht nach *den* höchsten Geboten gestellt hatte, und erklärt darüber hinaus das Gebot der Nächstenliebe mit dem der Gottesliebe gleichrangig („Das andere aber ist dem gleich“). Dabei wird das zweite (Nächstenliebe) dem ersten (Gottesliebe) (Kommentar im Anschluss an Mt 22,40 auszugsweise) „gleich“-gesetzt nicht in dem Sinne, daß es dieses ablösen sollte oder dieses sich ins zweite sozusagen auflösen sollte, wohl aber in dem Sinne, daß die Ernstnahme des ersten sich notwendig in der Praktizierung des zweiten auswirken und bewähren muß; beides ist untrennbar eins [...].“

<sup>272</sup> Vgl. die unter dem Punkt „Der ‚homo reciprocus‘/der ‚homo donans‘“ zitierte Bemerkung Schulz-Nieswandts (2007b, 10): „Weil bzw. sofern Menschen erkennen, dass, wenn sie kooperieren, sie sich nur deshalb selbst besser stellen können, indem sie die anderen Menschen auch besser stellen, kommt es zu Formen rationalen Altruismus. Das nennen wir die Klugheitsethik [...].“

Im ersten Brief des Johannes erfahren wir (1Joh 4,20.21): „Wenn jemand spricht: Ich liebe Gott, und haßt seinen Bruder, der ist ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, wie kann er Gott lieben, den er nicht sieht? Und *dies Gebot haben wir von ihm, daß, wer Gott liebt, daß der auch seinen Bruder liebt.*“

Küng (2012, 151) formuliert: „Nach Jesus ist Liebe wesentlich *zugleich Gottes- und Menschenliebe*. Jesus kam, das Gesetz zu erfüllen, indem er den Willen Gottes, der auf das Wohl des Menschen zielt, zur Geltung brachte. Deshalb kann er sagen, dass alle Gebote im Doppelgebot der Liebe beschlossen sind. Auch schon das Judentum spricht vereinzelt von der Liebe im Doppelsinn. Jesus aber erreicht in Einfachheit und Konkretheit eine bisher nicht dagewesene *Reduktion* und *Konzentration* aller Gebote auf dieses Doppelgebot und verknüpft zugleich Gottes- und Menschenliebe zu einer unlösbaren Einheit. Seither ist es unmöglich, Gott und Mensch gegeneinander auszuspielen. [...] Allerdings: Gottesliebe und Menschenliebe sind für Jesus *nicht dasselbe*, weil für ihn ganz selbstverständlich Gott und Mensch nicht dasselbe sind. [...] Gott bleibt Gott. Gott bleibt der eine Herr der Welt und des Menschen. Er kann nicht durch Mitmenschlichkeit ersetzt werden.“

Später präzisiert Küng (2012, 153) seine Ausführungen: „Nach Jesus ist Liebe *nicht nur Menschenliebe, sondern wesentlich Nächstenliebe*. Liebe nicht des Menschen im Allgemeinen, des Fernen, auf Abstand, sondern ganz konkret des Nahen und Nächsten. In der Nächstenliebe bewährt sich die Gottesliebe, ja die Nächstenliebe ist der exakte Gradmesser der Gottesliebe: Nur so viel liebe ich Gott, wie ich meinen Nächsten liebe.“

„Der Nächste ist [...]“, so Küng (2012, 155), „nicht einfach der mir von vornherein Nahestehende: die Glieder meiner Familie, meines Freundeskreises, meiner Klasse, meiner Partei, meines Volkes. Der Nächste kann auch der Fremde und Fremdeste sein, jeder der gerade kommt. Wer der Nächste ist, ist unberechenbar. Das sagt die Geschichte von dem unter die Räuber Gefallenen [vgl. dazu die oben thematisierte Geschichte vom barmherzigen Samariter, EK]: der Nächste ist *jeder, der mich gerade braucht*. Wird am Anfang der Parabel gefragt: Wer ist mein Nächster?, so am Ende in bezeichnender Umkehr der Blickrichtung: Wem bin ich der Nächste? Nicht auf die Definition des Nächsten kommt es in der Parabel an. [...] Vielmehr wird auf die Dringlichkeit hingewiesen, mit der gerade von mir im konkreten Fall, in der konkreten Not jenseits der konventionellen Regeln der Moral die Liebe erwartet wird.“ Schließlich präsentiert Küng (2012, 157) mit der Feindesliebe eine letzte Zuspitzung: „Das programmatische ‚Liebet eure Feinde‘ gehört Jesus selbst zu und charakterisiert seine Nächstenliebe, die nun wirklich keine Grenzen mehr kennt.“

Auch Ringleben (2008, 179) weist darauf hin, „dass beim Verhältnis zum Nächsten unvermeidlich das Verhältnis zu Gott ins Spiel kommt. Und die konstruktive Umdeutung der Goldenen Regel hat dann auch systematisch den Hintergrund, dass sie ins Gottesverhältnis reflektiert wird; darum gibt es keine wahre Nächstenliebe ohne Gottesliebe [...]“

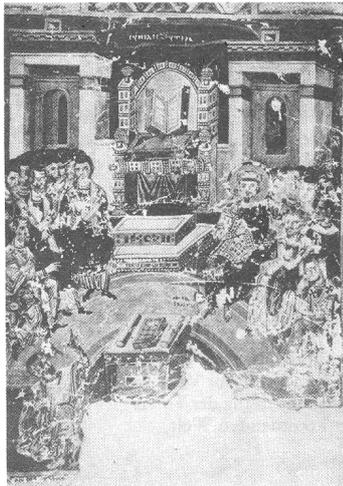
Den Aspekt der Verankerung der Nächstenliebe in der Gottesliebe hebt Beate Finis mit Blick auf F. W. Raiffeisen ausdrücklich hervor, wenn sie schreibt (Finis 1980a, 160): „Die Bezugnahme Raiffeisens auf die Bergpredigt und die Verankerung der Nächstenliebe in der Gottesliebe und Christenpflicht zeigt deutlich, daß Raiffeisen in seinem Denken und Handeln stark von seiner christlichen Überzeugung beeinflusst ist. Die Mitarbeit in den Genossenschaften erscheint geradezu als eine Pflicht auch Gott gegenüber.“

### 5.4.2.2 Raiffeisen und kirchliche Dogmen

Nach meiner festen Überzeugung gibt es nur ein Mittel, die sozialen und besonders auch die wirtschaftlichen Zustände zu bessern, nämlich die christlichen Prinzipien (selbstredend ohne Rücksicht auf Konfession) in freien Genossenschaften zur Geltung zu bringen.

F. W. Raiffeisen<sup>273</sup>

#### Erklärung zur 1600-Jahr-Feier des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel



Pfingsten 1981

Abb. 129  
Erklärung zur 1600-Jahr-Feier des  
Glaubensbekenntnisses von Nizäa-  
Konstantinopel  
Quelle: Sekretariat der Deutschen  
Bischofskonferenz, Bonn/Kirchenkanzlei der  
Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD),  
Hannover (Hrsg.) 1981, Faltblatt, Titelseite.

Die christliche Grundmotivation im Werk F. W. Raiffeisens<sup>274</sup> auf Basis des Protestantismus ist hinlänglich bekannt. Klein (vgl. 1999a, 1) erwähnt drei heute als klassisch zu betrachtende Raiffeisen-Biographien von Martin Faßbender (1902), Willy Krebs (1918) und Lothar Seelmann-Eggebert (1928). Er stellt fest, dass in diesen Werken übereinstimmend die christliche Haltung Raiffeisens thematisiert wird, und weist darauf hin, dass spätere Biographen sich im Wesentlichen auf diese grundlegenden Arbeiten beziehen.

„Faßbender hob dabei“ Klein (1999a, 138) zufolge „Raiffeisens christlichen Glauben an den das Welt- und Einzelschicksal leitenden persönlichen Gott und seinen Glauben an die Göttlichkeit Jesu Christi hervor.“ Der Autor zog Vergleiche zu gewissen geistigen Strömungen (vgl. Klein 1999a, 139), schrieb dann aber relativierend (zit. nach Klein 1999a, 139): „Und doch kann Raiffeisen infolge seiner Betonung des christlichen Grunddogmas, der Lehre von der Gottheit Christi, wieder keiner dieser Gruppen voll und ganz zugeteilt werden“.

H. Siepmann (zit. nach Klein 1999a, 141) bemerkt: „Friedrich Wilhelm Raiffeisen war ein frommer Mann. Er war – wenn man so will – ein Pietist. Aber wahrscheinlich hätte er selbst sich weder dem Pietismus noch einer anderen kirchlichen Sonderrichtung zugerechnet. Er paßte in keine der kirchlich-konfessionellen Schablonen. In seiner Frömmigkeit waren neben dem Apostolicum,

Gehorsam, preußischer Ordnungssinn, Sparsamkeit, unternehmerische Energie, Nächstenliebe

<sup>273</sup> In einem Brief an den Grafen Solms-Laubach 1882, zit. nach Totomianz 1927, 373.

<sup>274</sup> Vgl. hierzu und zu Folgendem Klein 1999a, 1 ff., 137 ff. und die dort angegebene Literatur.

und Pflichterfüllung die gleichrangigen Artikel seines Glaubensbekenntnisses.“ Die Abbildungen 129 und 130 beziehen sich auf das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel, das abstrakter und theologischer ist als das Apostolikum, doch finden sich alle wesentlichen Aussagen des Apostolikums (das Siepmann in dem obigen Zitat erwähnt) auch in dem Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel, das bis heute das einigende Band innerhalb der Christenheit ist.

In einem von dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Bonn) und der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) (Hannover) Pfingsten 1981 herausgegebenen Faltblatt anlässlich der 1600-Jahr-Feier des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel erinnern die Unterzeichner zunächst an die Ereignisse im vierten Jahrhundert nach der Zeitenwende:

„Um die Wahrheit des Evangeliums zu bezeugen und die Liebe des dreieinigen Gottes zu preisen, hat die Kirche vor 1600 Jahren mit feierlichen Worten den christlichen Glauben bekannt. Aus einem die damalige Christenheit zutiefst erschütternden Streit um die Person Jesu Christi und um die Wirklichkeit des Heiligen Geistes ging auf den Konzilien von Nizäa (325) und Konstantinopel (381) das sogenannte ‚Nizänische Glaubensbekenntnis‘ hervor. In ihm bekannte die Kirche, wer der Gott ist, an den die Christen glauben und dem wir im Leben und im Sterben vertrauen dürfen: ‚Wir glauben an den einen Gott, den *Vater*, den Allmächtigen... und an den einen *Herrn Jesus Christus*, Gottes eingeborenen Sohn, ...Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott. ... Wir glauben an den *Heiligen Geist*, der Herr ist und lebendig macht.‘“

Sodann wird das Glaubensbekenntnis als das gemeinsame Band der unterschiedlichen christlichen Konfessionen hervorgehoben: „Dieses Bekenntnis zum dreieinigen Gott ist das einzige ökumenische Glaubensbekenntnis, das die östliche und die westliche, die römisch-katholische und die reformatorische Christenheit durch alle Trennungen hindurch verbindet. [...] Diese gemeinsam bezeugte Wahrheit des Evangeliums zeigt, daß die Trennung unserer Kirche nicht bis in die Wurzel gegangen ist. Die Gemeinsamkeit im Bekenntnis zum dreieinigen Gott ist unaufgebbare Bedingung für die Einheit der einen [...] Kirche.“

Diese Gedanken erinnern an die Grundhaltung Friedrich Wilhelm Raiffeisens, der die Konfessionsgrenzen relativierte, wie der folgenden Aussage Raiffeisens in einem Brief an den Grafen Solms-Laubach (zit. nach Totomianz 1927, 373) zu entnehmen ist: „Nach meiner festen Überzeugung gibt es nur ein Mittel, die sozialen und besonders auch die wirtschaftlichen Zustände zu bessern, nämlich die christlichen Prinzipien (selbstredend ohne Rücksicht auf Konfession) in freien Genossenschaften zur Geltung zu bringen.“

Ein letzter Punkt thematisiert die Überwindung der Kirchentrennungen im Lichte des trinitarischen Bekenntnisses: „Die christliche Kirche hat seinerzeit in Nizäa und Konstantinopel mit dem trinitarischen Bekenntnis die Wahrheit des Evangeliums verteidigt. Wie damals, so legt die Kirche auch heute die heilige Schrift aus, wenn sie Gott als Vater, Sohn und Heiligen Geist anbetet und verkündigt und ihre Gottesdienste im Namen des dreieinigen Gottes feiert. [...] Das Bekenntnis zum dreieinigen Gott ist deshalb die stärkste Verpflichtung, nach der vollen Einheit der getrennten Kirchen zu suchen.“<sup>275</sup>

<sup>275</sup> „So mancher lupenreine Monotheist, sei er Moslem oder Jude, hat den Christen schon nachgesagt, sie nähmen es mit dem einen Gott ja nicht ganz so genau. Denn: In der christlichen Gottesvorstellung ist Gott der Dreieine: Vater, Sohn und Geist. Und nach der Logik von eins und eins und eins gleich drei ist das Polytheismus, also Vielgötterei. Christen haben also Erklärungsbedarf, wenn sie vom einen und dreifaltigen Gott sprechen. Zunächst: Von dem Grund-Satz ‚Es ist nur ein einziger Gott‘ weicht das Christentum keinen Deut ab. Es ist und

Die Erklärung ist von Vertretern katholischer, griechisch-orthodoxer und protestantischer Bekenntnisse unterschrieben (vgl. Abb. 130). Auch der Protestant F. W. Raiffeisen hätte sich gemäß dem obigen Zitat Siepmanns bezüglich des Apostolikums mit ihrem Inhalt identifiziert und damit dem Selbstzeugnis Jesu zugestimmt, dass er als wahrer Gott auch die Wahrheit sei und diese verkündige.



Abb. 130

Unterzeichner der Erklärung zur 1600-Jahr-Feier des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel

Quelle: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn/Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Hannover (Hrsg.) 1981, Faltblatt.

In diesem Zusammenhang wird auf die zahlreichen Ausführungen in der vorliegenden Arbeit verwiesen, die sich mit dem Thema „Christus die Wahrheit“ unter verschiedenen Aspekten beschäftigen, und dabei auch an die ethischen Implikationen erinnert.

bleibt monotheistisch. Aber es ist auf eine [...] besonders präzierte Weise monotheistisch. Und das hat was mit dem Jahrhundert währenden, streitbaren Denkprozess zu tun, den das Christentum durchlaufen hat. Auch die beiden anderen monotheistischen Religionen, Juden wie Moslems, müssen ebenso wie die Christen erklären, wie sich der eine und einzige, ja einzigartige Gott zu dieser Welt verhält und sich ihr mitteilt. Wie er allwissend und allgegenwärtig sein soll, ohne sich zu vervielfältigen, wenn er mit Menschen aller Orte und Zeiten in Beziehung tritt. Die Christen sprechen von Trinität und meinen damit folgendes: Gott, – der Gott, den wir den Vater nennen, – ist der Urheber der Welt. Der Schöpfer hat in seiner Schöpfung Spuren hinterlassen, manche sind sogar mit Verstand versehen und können diese erkennen. Das sind z.B. wir. Als allmächtiger, d.h. das All mit Macht schaffender Schöpfer ist er in seiner Schöpfung indirekt gegenwärtig. In allem, was Schöpfung ist, ist ein Hinweis auf den Schöpfer gegenwärtig. Aber der eine und selbe Gott geht auch in die konkrete Geschichte ein, er schreibt Geschichte, er offenbart sich. Christen nennen das Heilsgeschichte und die wurde einzigartig erfahrbar in Jesus Christus, den wir Gottes Sohn nennen. Der ewige Gott wird zeitlich, der Herr aller Zeit wird ein Kind seiner Zeit, ein Mensch unserer Zeit. Der allmächtige Gott wird machtlos als Wickelkind, er wird ohnmächtig als Kreuzträger. Der unendliche Gott erschließt im Auferstandenen unserem endlich-engen Todes-Horizont die grenzenlose Unendlichkeit seines Lebens. Und schließlich wird der eine und selbe Gott einem jeden Menschen, wo und wann immer er lebt, im tiefsten Innern erfahrbar als Hl. Geist. Er spricht durch die Stimme unseres je eigenen Gewissens, durch Menschen und Ereignisse unseres deutungsbedürftigen Lebens. Er mahnt, tröstet und ermutigt uns im Kern unseres Subjektseins. [...] So denken sich Christen den einen dreifaltigen Gott. Noch mal zusammengefasst: Dieser dreifaltig-eine Gott erschafft eine Schöpfung, die auf ihn, den Schöpfer, zurückverweist, er ist aber auch Teil der Menschheitsgeschichte und kommt uns in Christus geschichtlich menschlich nahe, und dann ist er als Hl. Geist in den Tiefenschichten unseres Seins und Bewusstseins gegenwärtig. Gerade so, als der dreifaltige Gott, ist Gott allgegenwärtig, d.h. jeder Zeit, jedem Raum und jedem Menschen gegenwärtig. Gerade so ist er der Jahwe, der 'Ich-bin-Da'. Für diesen Gott gilt nicht eins und eins und eins gleich drei, sondern eins mal eins mal eins gleich eins, oder eins hoch drei gleich eins. Dieser dreifaltig-eine Gott ist das große und kleine 'Einmaleinsmaleins' unseres Glaubens.“ (Lüke 2012a, 1 f. – hier: fortlaufend, d.h. ohne Berücksichtigung der im Original vorgenommenen absatzmäßigen Untergliederungen)

Zur Gottessohnschaft Jesu äußert sich Raiffeisen (zit. nach Finis 1980a, 164) wie folgt: „Als den sichersten oder zu einer ausdauernden Pflege des Gemeinsinns allein haltbaren Beweggrund haben wir betont und werden wir aus innerster Überzeugung auch fortan betonen: Das Christenthum, die Betätigung des echt christlichen Glaubens durch die Liebe, ohne irgendwelche Nebenrücksichten. Nur dieser Glaube an Gott und Seinen eingeborenen Sohn gibt die Kraft, möglichst selbstlos zu handeln, die Mitmenschen zu lieben wie sich selbst.“

„Der Sohn Gottes“, sagt Raiffeisen an anderer Stelle (zit. nach Schack 1960, 223 f.), „nennt die sogenannten Enterbten, die große Masse der Hilfsbedürftigen, seine Brüder. Wieviel mehr sind wir verpflichtet, sie als unsere Brüder anzusehen, uns ihrer mit Bruderliebe anzunehmen.“

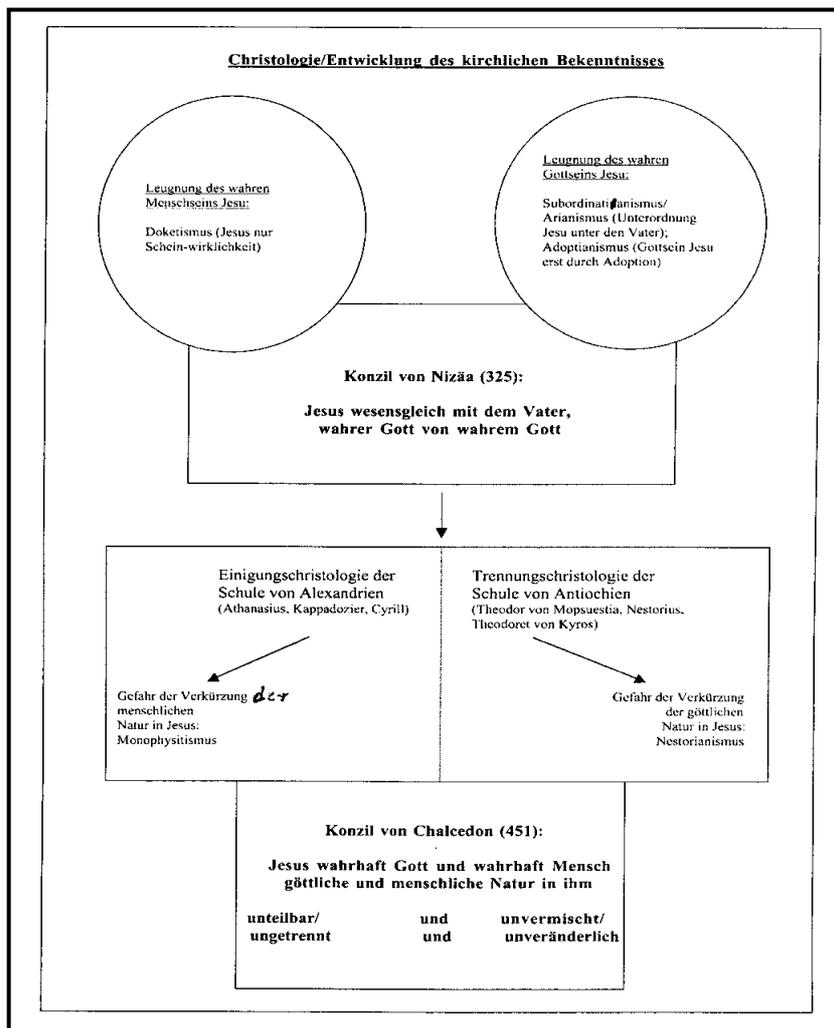


Abb. 131  
Christologie (Entwicklung des kirchlichen Bekenntnisses)  
Quelle: von Stosch 2006, 145.

Einem Brief Raiffeisens aus dem Jahre 1879 ist Folgendes zu entnehmen (zit. nach Finis 1980a, 190): „Die schöne Weihnachtszeit naht heran, mit ihr auch die mit dem Fest verbundene Arbeit. Leider nimmt diese mehr in Anspruch als die Sorge um das Seelenheil, welche doch in erster Linie uns beschäftigen sollte. Ihr habt besondere Ursache der vielen Wohltaten zu danken, welche Euch der Herr in diesem Jahr gegeben hat. Eure äußeren Verhältnisse sind so schön gebessert und geordnet, daß Ihr, wenn der liebe Gott Euch und die Kinder gesund erhält, recht behaglich in die Zukunft schauen könnt. Möchte dafür an dem jetzigen Weihnachtsfeste als Dank der Glaube an Gott und Seinen Eingeborenen Sohn in Euren Herzen recht lebendig werden und Euch und Eure lieben

Kinder immer mehr zu ihm hinziehen.“

Die obigen Zitate belegen, dass Raiffeisen an die Göttlichkeit Christi glaubte. Es ist aber des Weiteren davon auszugehen, dass er gemäß Joh 1,14: „*Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen*

*Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.*“ ebenfalls vom wahren Menschsein Jesu überzeugt war. Damit vertrat er die 451 in Chalcedon formulierte gottmenschliche Formel „wahrer Gott“ und „wahrer Mensch“ (vgl. Abb. 131).

In diesem Kontext führt Ratzinger (2011, 179) aus: „Das Konzil von Nizäa (325) hatte den christlichen Gottesbegriff geklärt. Die drei Personen – Vater, Sohn und Heiliger Geist – sind eins, in dem einen ‚Wesen‘ Gottes [wobei das Konzil in Konstantinopel 381 ausdrücklich das Bekenntnis von Nizäa bestätigte, es aber darüber hinaus um Aussagen zum Heiligen Geist als dritter göttlicher Person erweiterte, EK]. Mehr als hundert Jahre später hat das Konzil von Chalkedon (451) das Ineinander von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus begrifflich zu fassen versucht mit der Formel, dass in ihm die eine Person des Sohnes Gottes die beiden Naturen – die menschliche und die göttliche – ‚unvermischt und ungetrennt‘ umfängt und trägt.“

„So wird die unendliche Unterschiedenheit von Gott und Mensch, von Schöpfer und Geschöpf gewahrt: Menschsein bleibt Menschsein, Gottsein bleibt Gottsein. Das Menschsein ist in Jesus nicht durch die Gottheit absorbiert oder reduziert. Es ist ganz als es selbst da, aber doch gehalten von der göttlichen Person des Logos. Zugleich wird in der unaufgehobenen Verschiedenheit der Naturen durch das Wort ‚eine Person‘ die radikale Einheit ausgedrückt, in die Gott in Christus eingetreten ist.“ (Ratzinger 2011, 179 f.)<sup>276</sup>

Ratzinger weist indessen auf die verwickelte Rezeption des Bekenntnisses von Chalkedon hin, die unter erheblichen Kämpfen verlaufen ist (Ratzinger 2011, 180): „Zuletzt blieb Teilung übrig: Nur die Kirchen von Rom und Byzanz haben das Konzil und seine Formel definitiv angenommen. Alexandrien (Ägypten) blieb lieber bei der Formel von der ‚einen vergöttlichten Natur‘ (Monophysitismus); im Orient blieb Syrien skeptisch gegenüber dem Begriff der einen Person, sofern er eben doch das reale Menschsein Jesu zu beeinträchtigen schien (Nestorianismus). Mehr als die Begriffe wirkten freilich Frömmigkeitstypen, die sich entgegenstanden und den Gegensatz mit der Wucht religiöser Empfindungen aufluden und unlösbar werden ließen.“

Im Folgenden soll auf eine weitere Skizzierung der historischen Entwicklung verzichtet werden und stattdessen der Fokus auf die anthropologischen Implikationen gelegt werden (vgl. in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen unter dem Punkt „Der Mensch im Neuen Testament“ in der vorliegenden Arbeit): „Die christologische Formel von Chalzedon“, so Schoberth (2006, 129), „nach der Jesus Christus als wahrer Gott und wahrer Mensch bekannt wird, hat demnach auch einen anthropologischen Sinn: Was der Mensch in Wahrheit ist, entscheidet sich theologisch an dem Christus, nicht schon in der Betrachtung und Analyse empirischen Menschseins. Die Erfüllung des Menschseins findet sich folglich auch nicht in einer Überhöhung der natürlichen Möglichkeiten des Menschen. Eine solche Überhöhung wäre allemal ambivalent; die furchtbaren Manifestationen der Phantasien vom Übermenschen und Herrenmenschen im 20. Jahrhundert haben diese Ambivalenz deutlich vor Augen geführt. [...] Für den christlichen Glauben ist es nichts anderes als das Bild Christi, das die letzte Wirklichkeit des Menschen umschreibt.“

<sup>276</sup> „In der christologischen und in der trinitätstheologischen [vgl. dazu die entsprechenden Ausführungen unter dem Punkt „Die Präexistenz Christi“ in dieser Arbeit, EK] Lehrentwicklung ging es um die Präzisierung der gleichen Grundbegriffe, freilich mit gegenläufigen Intentionen: ‚Person‘ steht in der Christologie für die Einheit der zwei Naturen Jesu Christi, in der Trinitätslehre hingegen für die Unterschiedenheit der drei göttlichen Wirklichkeiten (bei all ihrer wesenhaften Bezogenheit); ‚Wesen‘ bezeichnet in der Trinitätslehre das den drei Personen Gemeinsame, in der Christologie aber das in der hypostatischen Union in Einheit gehaltene Differentielle der gottmenschlichen Wirklichkeit Jesu Christi.“ (Werbick 2009, 499)

Nach Küng (1974, 439) steht die gesamte Entwicklung dogmatischer Christologie seit Chalkedon bis in die Gegenwart „im Zeichen der gott-menschlichen Formel ‚wahrer Gott‘ (vere Deus) und ‚wahrer Mensch‘ (vere homo)“. Und weiter (Küng 1974, 439): „Nach dem Neuen Testament ist das eine nicht ohne das andere: Kein Jesus von Nazaret, der nicht als der Christus Gottes verkündet wird. Kein Christus, der nicht mit dem Menschen Jesus von Nazaret identisch ist. Also weder eine untheologische Jesulogie noch eine ungeschichtliche Christologie! Daß der Name Jesus mit dem Titel Christus zu einem Eigennamen zusammengewachsen ist, drückt bis in die Namensgebung hinein aus, daß für das Neue Testament der wahre Jesus der Christus Gottes, und der wahre Christus der Mensch Jesus von Nazaret ist: und beides in einer Einheit ‚Jesus Christus‘.“ (Vgl. auch den Abschnitt „Ich bin die Wahrheit (Die Namen/Titel Jesu)“ in dieser Arbeit.)

Lassen wir noch einmal Hans Küng (1974, 440) zu Worte kommen: „*Daß Jesus [...] voll und ganz Mensch war, muß auch heute noch [...] immer wieder betont werden. Aber nicht ein bloßer Mensch, sondern der wahre Mensch. Als solcher gab er – wie hier im Zeichen der wahrzumachenden Wahrheit, der Einheit von Theorie und Praxis, Bekenntnis und Nachfolge, Glauben und Handeln zum Ausdruck gebracht – durch seine Verkündigung, sein Verhalten und Geschick ein Modell des Menschseins, das einem jeden, der sich vertrauensvoll darauf einläßt, ermöglicht, den Sinn des Menschseins und seiner Freiheit im Dasein für die Mitmenschen zu entdecken und zu verwirklichen. Als von Gott bestätigt, stellt er so schließlich den bleibend verlässlichen letzten Maßstab des Menschseins dar.*“

Hierzu Karl Lehmann (2000, 55): „Gewiß, die Botschaft Jesu Christi ist nach der Überzeugung der Christen Gottes letztes Wort zum Menschen. Es gibt kein größeres, noch zu überbietendes Wort als die Sendung des Sohnes durch Gott den Vater und seine Selbsthingabe in Liebe für die Vielen. Ist das nicht ein letztes Bild vom Menschen? Ganz gewiß, aber so sehr es um die bleibende Kraft dieses Evangeliums Jesu Christi geht, so wenig darf das Werk und die Person Jesu zu dem *einen* ‚idealen‘ Menschenbild emporgesteigert werden, das alle sklavisch und ohne Rücksicht auf ihre Situation nur noch zu kopieren hätten. Gott will, daß die Menschen auch in der Nachfolge Jesu Originale bleiben.“

Lehmann resümiert (2000, 55): „*Die Treue zum Evangelium Jesu Christi und zur Lehre der Kirche verlangt nicht das ungeschichtliche Festhalten an abstrakten Menschenbildern. Die Nachfolge Jesu Christi und die Sendung in eine bestimmte Situation hinein zerbrechen alle jene Menschenbilder (auch theologischer Art), die nur einen vorausfabrizierten ‚idealen Menschen‘ als typische Norm gelten lassen.*“

Nach Lehmann (2000, 56) kann man „sogar noch weiter gehen: Die Kirche hat sich in ihrem konkreten geschichtlichen Gang an kein einzelnes ‚Menschenbild‘ geklammert. Ein Menschenbild als reine Theorie mit einem erschöpfenden Anspruch, alle Aspekte des Menschen einzubeziehen, gibt es weder dogmatisch noch moraltheologisch. Immer wieder wurden einzelne Elemente oder Strukturen richtungsweisend verteidigt oder als Orientierungen hervorgehoben [...]. *Augustinus, Pascal, Thomas von Aquin, Teilhard de Chardin* – sie haben eine ziemlich verschiedene Vorstellung vom Menschen. Und was ist mit dem Menschen bei *Franziskus von Assisi, Bernhard von Clairvaux, Don Bosco*? Es gibt offenbar *innerhalb* der Orthodoxie zahlreiche, jeweils legitime Deutungen des christlichen Menschen.“

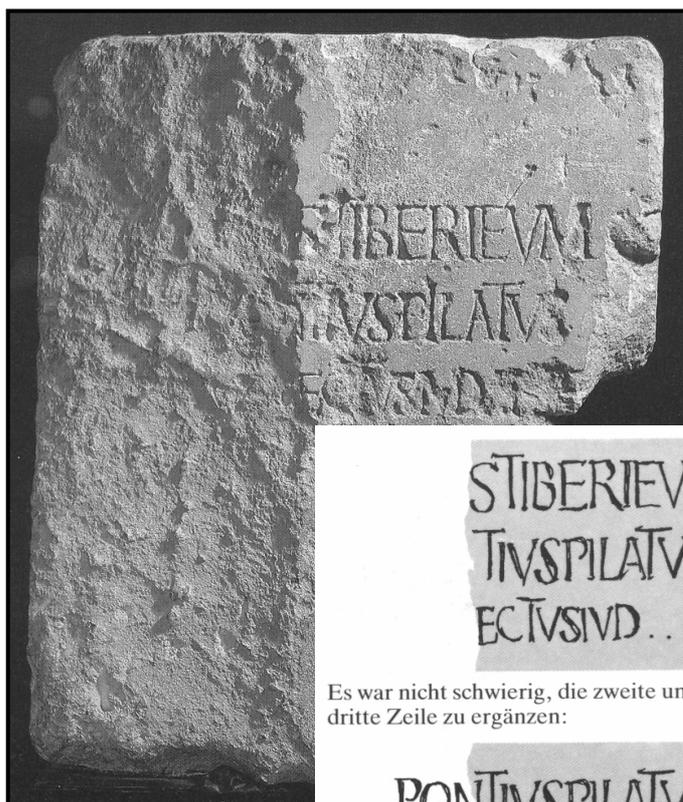


Abb. 132  
Der Pilatusstein  
Quelle: Eigene Darstellung, in Anlehnung an Millard  
1990, 66 f.

Diese Bemerkungen Lehmanns berühren indessen nicht den oben festgestellten Maßstabscharakter, weshalb noch einmal das Zitat Küngs aufgegriffen wird, in dem „Wahrheit“ und „Mensch“ gleichzeitig zur Sprache gebracht werden und das die gegenseitige Durchdringung dieser beiden Themen im christlichen Kontext eindrucksvoll bestätigt: Jesus Christus als die Mensch gewordene „Wahrheit“ ist letzter Maßstab des „Menschseins“.

Das Menschsein Jesu wird im 2. Kapitel des Philipperbriefes (vgl. den Teil über das Christuslied im Philipperbrief in dieser Arbeit) so beschrieben (Phil 2,6.7): „*Er, der in göttlicher Gestalt war, hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein, sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward den Menschen gleich und der Erscheinung nach als Mensch erkannt.*“ Jesus selbst sagt über sich (Mt 8,20): „[...] *Die Füchse*

*haben Gruben, und die Vögel unter dem Himmel haben Nester; aber der Menschensohn hat nichts, wo er sein Haupt hinlege.*“

Der Hebräerbrief bezeugt (Hebr 5,7.8): „Und er [Jesus, EK] hat in den Tagen seines irdischen Lebens Bitten und Flehen mit lautem Schreien und mit Tränen dem dargebracht, der ihn vom Tod erretten konnte [...]. So hat er, obwohl er Gottes Sohn war, doch an dem, was er litt, Gehorsam gelernt.“ Vom Leiden Jesu unter Pontius Pilatus (vgl. Abb. 132) spricht auch das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel<sup>277</sup>: „Er wurde für uns gekreuzigt unter Pontius Pilatus, hat gelitten und ist begraben worden“.

Ratzinger (vgl. 2011, 185) stellt eine Verbindung her zwischen der Aussage im Hebräerbrief und dem Gethsemane-Geschehen. Im Lukasevangelium heißt es (Lk 22,39-42): „Und er [Jesus, EK] ging nach seiner Gewohnheit hinaus an den Ölberg. Es folgten ihm aber auch die Jünger. Und als er dahin kam, sprach er zu ihnen: *Betet, damit ihr nicht in Anfechtung fallt!* Und er riß sich von ihnen los, etwa einen Steinwurf weit, und kniete nieder, betete und sprach: Vater, willst du, so nimm diesen Kelch von mir; *doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe!*“

<sup>277</sup> Erklärung zur 1600-Jahr-Feier des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel. Pfingsten 1981. Herausgeber: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn/Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Hannover, Faltblatt.

Bezüglich des Willens schreibt Ratzinger (2011, 181): „Bei dem großen Ringen, das nach Chalkedon vor allem im byzantinischen Raum ausgetragen wurde, ging es wesentlich um die Frage: Wenn in Jesus nur die eine göttliche Person ist, die die beiden Naturen umfasst, wie steht es dann um die menschliche Natur? Kann diese, von der einen göttlichen Person gehalten, dann überhaupt als solche in ihrer Eigenheit und Eigentlichkeit bestehen? Muss sie nicht zwangsläufig vom Göttlichen absorbiert werden, wenigstens in ihrer höchsten Spitze, dem Willen?“

„Der große byzantinische Theologe Maximus der Bekenner († 662) hat“ nach Ratzinger (2011, 181 f.) „die Antwort auf diese Frage im Ringen um das Verstehen des Ölberggebets Jesu erarbeitet. Maximus ist zunächst und vor allem ein entschiedener Gegner des Monotheletismus: Die menschliche Natur Jesu wird durch die Einheit mit dem Logos nicht amputiert, sie bleibt vollständig. Und zur menschlichen Natur gehört der Wille. [...] Es gibt in Jesus den ‚Naturwillen‘ der menschlichen Natur, aber es gibt nur *einen* ‚Personwillen‘, der den ‚Naturwillen‘ in sich aufnimmt. Und dies ist ohne Zerstörung des eigentlich Menschlichen möglich, weil von der Schöpfung her der menschliche Wille auf den göttlichen hingeordnet ist. Er findet im Einstimmen in den göttlichen Willen seine Vollendung, nicht etwa seine Zerstörung.“

Mit Blick auf den Text im Hebräerbrief, der von lautem Schreien spricht, ist zu bedenken (Ratzinger 2011, 185), „dass der Verfasser sich offensichtlich nicht bloß auf die Nacht von Gethsemani bezieht, sondern an den ganzen Passionsweg Jesu denkt bis zur Kreuzigung hin, also bis zu dem Augenblick, von dem uns Matthäus und Markus sagen, dass Jesus ‚mit lauter Stimme‘ die Anfangsworte des Psalms 22 ausrief; beide sagen auch, dass Jesus mit einem lauten Ruf verschieden ist; Matthäus gebraucht dabei ausdrücklich das Wort ‚Schrei‘ (27,50).“

Was den Glauben Friedrich Wilhelm Raiffeisens an den Kreuzestod Jesu und dessen Wirkung betrifft, so kann seinem Bericht über einen Brief an seinen Sohn Rudolf Folgendes entnommen werden: „Ich habe [...] mich jedoch verpflichtet gefühlt, ihn auf [...] [folgendes] aufmerksam zu machen, nämlich, daß er die Vergebung Gottes nur erhalten könne, indem er sich den Opfertod unseres lieben Heilands, durch Glauben an Ihn zueigne“<sup>278</sup>.

Hervorzuheben ist „bei Raiffeisen ein stark vom Pflichtbegriff geprägtes Handeln aus Glauben [...], dessen Ziel es war, sich der erwiesenen Liebe Gottes durch Nächstenliebe würdig zu erweisen [...]. Ferner waren Raiffeisens Anschauungen von einem ‚ausgeprägte[n] Gefühl der menschlichen Sündhaftigkeit‘ durchzogen.“<sup>279</sup> Deshalb maß er der durch das stellvertretende Sühneopfer Jesu am Kreuz (vgl. Abb. 133) erwirkten Gnade höchste Bedeutung bei, wie der väterliche Rat an seinen Sohn Rudolf zeigt.

Gnade und Gnadebedürftigkeit waren zentrale Themen im Leben Friedrich Wilhelm Raiffeisens. Das entspricht dem Bekenntnis des Paulus, der in seinem Brief an die christliche Gemeinde zu Rom schreibt (Röm 3,23 f.): „*sie sind allesamt Sünder und ermangeln des Ruhmes, den sie bei Gott haben sollten, und werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade durch die Erlösung, die durch Christus Jesus geschehen ist.*“

<sup>278</sup> Koch, W., Briefe 1875-1883, 107, zit. nach Klein 1999a, 148.

<sup>279</sup> Klein 1999a, 138. Vgl. auch die dort angegebene Literatur.

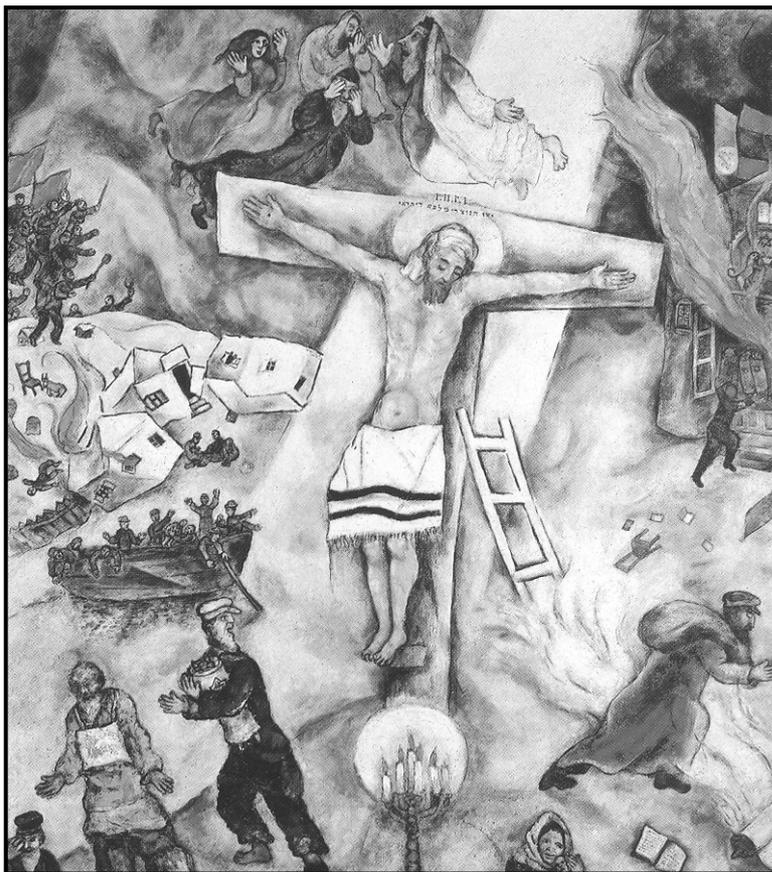


Abb. 133  
 Marc Chagall: Die weiße Kreuzigung  
 Quelle: Ruhrberg 1981, 46.

Raiffeisen verstand Gnade aber noch in einem umfassenderen Sinn. So betrachtete er sein genossenschaftliches Werk als Gottes Werk, und dass er als Werkzeug daran mitarbeiten konnte, bezeichnete er als Gnade. In diesem Zusammenhang sei auf die Beschreibung des Lebenswerkes Raiffeisens hingewiesen, aber auch auf die Erläuterung des Menschenverständnisses aus theologischer Perspektive in dieser Arbeit und auf das dort thematisierte menschliche Sündenbewusstsein, dem das Angebot und die Notwendigkeit der Inanspruchnahme göttlicher Gnade gegenüberstehen.

Sich der Liebe und Gnade Gottes würdig zu erweisen, war das Anliegen Raiffeisens, das sich in seinem Werk widerspiegelte. Der in dieser

Arbeit mehrfach zitierte Pfarrer Dr. Michael Klein, der über Raiffeisen promoviert hat, betont, dass das Motto der Raiffeisen-Genossenschaften „Einer für alle und alle für einen“ von ihrem Gründer nur verhältnismäßig selten verwandt worden sei (Klein 2002, 8): „Raiffeisen selber hat [...] für seine Vereine die ‚Direktive‘ – wie er zu sagen pflegte – eher in dem biblischen Wort gesehen: ‚Was ihr getan habt einem dieser meiner geringsten Brüder, das habt ihr mir getan‘. So spricht nach dem Matthäus-Evangelium, Kapitel 25 Vers 40, der wiedergekommene Christus zu den zum endgültigen Weltgericht versammelten Menschen. Die erschrockene Reaktion derer, die doch glaubten, immer in seinem Namen geredet zu haben und das verwunderte Verhalten derer, die tatsächlich in seinem Namen handelten, hat in die Kultur des Abendlandes einen dauerhaften Unruhefaktor eingetragen, der es einem allzu schnellen sich Begnügen und selbstgefälligen Beschränken christlicher Ethik schwer gemacht hat.“

Mit Blick auf die zitierte Bibelstelle nach Matthäus weist Schneider (1998, 317) auf den „Menschensohn als ‚Maßstab‘“ hin. „Da ist“, so Schneider (1998, 317), „im großen Bildvergleich mit dem Scheiden von Schafen und Böcken durch den Hirten, von der Aufstellung in zwei Gruppen die Rede, die dann beide jeweils auf ihr Verhalten hin angesprochen werden. [...] Was sind die Maßstäbe, woraufhin werden beide Gruppen angesprochen? Der Text scheint klar: Der Menschensohn [einer der Hoheitstitel Jesu – vgl. Abb. 52 im Teil „Ich bin *die* Wahrheit (Die Namen/Titel Jesu)“ in dieser Arbeit, EK] prüft, wenn man so will, die ‚Menschlichkeit‘: Das konkrete Verhalten zu Hungrigen, Dürstenden, Nackten, Gefangenen, Kranken wird zum Maßstab gemacht.“

Schneider (1998, 317) bemerkt hierzu Folgendes: Da „wird nicht einfach mitmenschlich-brüderlich von der Notwendigkeit des Teilens gesprochen, sondern der Gedanke ist provokant christologisch geformt. Es heißt nämlich immer: Ich war hungrig und ihr habt mich gespeist ... ich war nackt, ihr habt mich gekleidet. Jesus selbst ist der unmittelbare Bezugspunkt, das Verhalten zu ihm entscheidet unser Verhältnis zu Gott.“

In diesem Zusammenhang schreibt Höhn (2001, 79): „Am Ende wird deutlich, daß ein solches Christusverhältnis nur verborgen und gleichsam ‚inkognito‘ bestand. ‚Was ihr für den Geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.‘ Die Anderen, die geringsten Nächsten, werden zum Bild Christi. An ihnen vorbei gibt es keine Christus- oder Gottesbeziehung. [...] Der Glaubende, seine Nächsten und Jesus Christus treten hierbei in eine Beziehung, die ihre Verschiedenheit nicht aufhebt. Weder ersetzen die Nächsten Jesus Christus noch werden sie zum Mittel für religiöse Zwecke – man sieht ja nicht, daß man es mit Jesus Christus zu tun bekommt, wenn man sich ihnen zuwendet. Darum sind am Ende die Glaubenden ungläubig verwundert. Die Offenbarung Jesu Christi ist identisch mit seiner Verborgenheit in seinen geringsten Brüdern und Schwestern: ‚homo imago Christi‘.“

„Kurz und direkt gefragt: *Warum soll man Christ sein?* Ebenso kurz und direkt geantwortet: *Um wahrhaft Mensch zu sein!* [...] Kein Christsein auf Kosten des Menschseins. Aber auch umgekehrt: Kein Menschsein auf Kosten des Christseins. Kein Christsein neben, über oder unter dem Menschsein: Der Christ soll kein gespaltener Mensch sein.“ (Küng 2012, 298 f.)

Das Matthäusevangelium spricht von geringsten Brüdern (vgl. Kapitel 25, Vers 40) oder Geringsten (vgl. Kapitel 25, Vers 45). Dieser Terminus taucht bei Raiffeisen wiederholt auf. Hier einige Beispiele:

Folgender Ausspruch Raiffeisens ist der Veröffentlichung „Raiffeisen-Worte, Auszüge aus den Schriften, Reden und Briefen F. W. Raiffeisens, 2. Aufl., Neuwied 1922“ (S. 25) entnommen (zit. nach Finis 1980a, 173): „Die soziale Frage ist durch Christus längst gelöst. Sie liegt einfach in der organisierten Fürsorge für die ‚Geringsten‘, die Hilfsbedürftigen, die schwächeren Glieder der Gesellschaft. Durch Zwang ist dies nicht möglich.“

Aus derselben Quelle (S. 26) stammt eine weitere Bemerkung Raiffeisens zur sozialen Frage (zit. nach Finis 1980a, 173): „... In diesem Satz, bzw. der Betätigung des aufrichtigen Glaubens und der in der Liebe zu Gott wurzelnden unversiegbaren Nächstenliebe, am meisten durch Fürsorge für die nothleidende Masse, die ‚Geringsten‘, liegt die Lösung der sogenannten sozialen Frage.“

In der Anlage zu einem Brief an den Fürsten zu Wied mit dem Titel „Die Arbeiterfrage“ äußert sich Raiffeisen wie folgt (zit. nach Finis 1980a, 183): „Die Arbeiterfrage, deren Lösung die wichtigste Frage unserer Zeit ist, kann erst dann in umfassender Weise erledigt werden, wenn das göttliche Gebot: für den ‚Geringsten‘ zu sorgen, möglichst allgemein anerkannt und bestätigt wird. Dies durch eine feste, dauernde Organisation, zunächst für den größten und wichtigsten Teil des Volkes: die landwirtschaftliche Bevölkerung, herbeizuführen, haben sich die ländlichen Darlehnskassen-Vereine zur Aufgabe gestellt.“

Dekan Wilhelm Sinning konstatiert (zit. nach Schack 1960, 176): „Friedrich Wilhelm Raiffeisen hat das weder altmodische noch moderne, sondern allgemeingültige Wort vom ‚Gemeinsinn‘ geprägt. Raiffeisen hat gewußt, daß solcher Gemeinsinn nur aus letzten innerlichsten, d. h. christlichen Kräften wachsen kann. Er hat einmal aus tiefer Glaubensüberzeugung auf die [...] Frage der Bibel hingewiesen: ‚Wo ist dein Bruder Abel?‘

Wollen wir das nur so hinnehmen oder eine Verpflichtung auch erkennen in dem Christuswort: ‚Was ihr getan habt einem meiner geringsten Brüder, das habt ihr mir getan‘? Ich bin überzeugt, daß es immer genügend Männer in unseren Reihen geben wird, die um der Sache willen es mit dem alten Wahlspruch halten: ‚Was will ich? Dienen will ich. Was ist mein Lohn? Ich diene weder um Dank noch um Lohn. Mein Lohn ist, daß ich darf.‘“

Erik Peterson (1994, 137) weist auf folgenden Zusammenhang hin: ‚Die Worte des Psalmisten: ‚Denn ich bin bettelarm und leidend, mein Herz bricht mir im Leibe‘ [Ps. 109,22] sind nach der altkirchlichen Auslegung vom Menschensohn gesprochen. Weil Jesus sich im Armen erkennt, darum kann er sagen, daß alles, was ‚einem dieser seiner geringsten Brüder‘ [Mt. 25,40] getan sei, ihm gegeben ist.‘“

„Zur Textur des ‚christlichen Abendlandes‘ gehört“ nach Klein (2002, 8 f.) „die Barmherzigkeit in einer solch entscheidenden Weise dazu, dass diese auch von den entschiedensten Gegnern des Christentums ihm niemals bestritten worden ist. Ja vielmehr, die heftigen Kritiker des Christentums haben gerade dieses Mitleid mit den Armen und Geringen dem Christentum zum Vorwurf gemacht, denken wir nur an Friedrich Nietzsche, der stattdessen den Menschen eine vom ‚Willen zur Macht‘ geprägte Moral des Herrenmenschen ganz in der Perspektive eines sozialdarwinistischen Kampfes um’s Dasein empfohlen hat.“

Natürlich weiß Klein auch, dass es nur allzu billig wäre, den genossenschaftlichen Banken etwa zu unterstellen (Klein 2002, 9), „sie, die sie nach den Gesetzen des wirtschaftlichen Marktes handeln, würden nicht mehr im Sinne Raiffeisens agieren, weil sie sich eben diesen Marktgesetzen anpassen. [...] Der Strukturfehler der Raiffeisen’schen Vorstellung von Genossenschaften liegt, und das hat Hermann Schulze-Delitzsch sehr deutlich erkannt, gerade hierin begründet. Eine wirtschaftliche Genossenschaft kann keine christliche Gemeinde sein, ebenso wenig wie es ein christliches Schuhgeschäft gibt. Allerdings würde man es sich auch zu einfach machen, es bei dieser Feststellung zu belassen [...]. Dies wäre die Ruhigstellung der kritischen Perspektive, in der Raiffeisen seine Arbeit vom Wort Jesu über die ‚geringsten Brüder‘ gesehen hat.“

In Bezug auf die Genossenschaftsbanken formuliert Gerhard Albrecht (zit. nach Schack 1960, 200): „Unter den Wirtschaftsverhältnissen der Gegenwart versteht sich für die Kreditgenossenschaften das Ökonomische von selbst. Das andere aber, das Moralische, die aus dem Genossenschaftsprinzip sich ergebenden Besonderheiten der Arbeitsweise versteht sich leider nicht mehr von selbst. Es muß durch die Führungskräfte des Genossenschaftswesens lebendig und in dem Bewußtsein aller, die sich ihrem Dienste widmen, oben und unten, nicht zuletzt aber auch der die Genossenschaften tragenden und über ihren Weg entscheidenden Mitgliederschaft wach gehalten und gepflegt werden.“

„Raiffeisengenossenschaften haben, wenn sie ihrem Namen im Sinne ihres Gründers Ehre machen wollen, nicht nur einen Finanzauftrag, sondern auf ihre Weise einen Kulturauftrag. Beizutragen zu einer Kultur der Solidarität, die ihre Wurzel eben auch in dem Wort Jesu hat: ‚Was ihr getan habt einem dieser meiner geringsten Brüder, das habt ihr mir getan.‘“ (Klein 2002, 10)

Unüberhörbar aber die Sorge, die Erich Lothar Seelmann-Eggebert bereits zwischen den beiden Weltkriegen (1925) geäußert hat (zit. nach Schack 1960, 158): „Uns bewegt die bange Frage: Werden Raiffeisens Gedanken im Materialismus unserer Tage verwehen oder werden sie als Sauerteig in unserem Volke wirken?“

### 5.4.2.3 „War denn etwa F. W. Raiffeisen ein ‚Heiliger‘?“

Sowie wir uns den Blick auf das Heilige im geschichtlichen Menschenleben nicht mehr verengen lassen durch Kanonisation und kultische Verehrung, so wird der Blick frei für die Weite, die der Begriff „Heilige“ im Neuen Testament hatte.

Dietrich von Oppen<sup>280</sup>



Abb. 134  
Raiffeisendenkmal in Neuwied  
Quelle: Raiffeisen 1966, 171.

Unter der Überschrift „War denn etwa F. W. Raiffeisen ein ‚Heiliger‘?“ veröffentlichte die „Raiffeisen-Rundschau“ Auszüge eines Beitrags von Dr. Dietrich von Oppen, Professor für Sozialethik im Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Marburg, aus dem Jahre 1967 und lud damit ihre Leser ausdrücklich zu einer offenen Diskussion über dieses Thema ein.

Diese Frage mag zunächst überraschen, doch rät von Oppen bezüglich der Verwendung des Begriffs „Heilige“ zu einem Blick ins Neue Testament: „Damals meinte er alle Menschen, die sich glaubwürdig als Glieder der christlichen Gemeinde erwiesen. Die Glaubwürdigkeit aber bestand in der Bewährung des Glaubens im Leben und Tun.“<sup>281</sup>

Auch im Zusammenhang mit „Wahrheit“, einem Schwerpunktthema der vorliegenden Arbeit, finden sich in der Bibel Aussagen zum „Heiligen“. So „bittet“, wie Schlier (1959, 198) ausführt, „Jesus Gott im Blick auf seine Jünger: ‚Heilige sie in deiner Wahrheit. Dein Wort ist die Wahrheit‘ ([Joh] 17, 17). Das Wort, das die Jünger in die Wahrheit stellt und sie wahr

<sup>280</sup> D. von Oppen 1973, 5.

<sup>281</sup> D. von Oppen 1973, 5. – Beispielhaft seien in diesem Zusammenhang Passagen aus den neutestamentlichen Briefen zitiert: „An alle Geliebten Gottes und berufenen Heiligen in Rom ...“ (aus Röm 1,7); „... an die Geheiligten in Christus Jesus, die berufenen Heiligen samt allen, die den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen an jedem Ort ...“ (aus 1Kor 1,2); „... an die Gemeinde Gottes in Korinth samt allen Heiligen in ganz Achaja“ (aus 2Kor 1,1); „Von dem Dienst, der für die Heiligen geschieht, brauche ich euch nicht zu schreiben. (2Kor 9,1); „Paulus, ein Apostel Jesu durch den Willen Gottes, an die Heiligen in Ephesus, die Gläubigen in Christus Jesus“ (Eph 1,1); „So seid ihr nun nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern Mitbürger der Heiligen und Gottes Hausgenossen“ (Eph 2,19 – im Original Kursivdruck); „So könnt ihr mit allen Heiligen begreifen, welches die Breite und die Länge und die Höhe und die Tiefe ist“ (Eph 3,18); „Von Unzucht aber und jeder Art Unreinheit oder Habsucht soll bei euch nicht einmal die Rede sein, wie es sich für die Heiligen gehört.“ (Eph 5,3); „... und wacht dazu mit aller Beharrlichkeit im Gebet für alle Heiligen“ (aus Eph 6,8); „Paulus und Timotheus, Knechte Christi Jesu, an alle Heiligen in Christus Jesus in Philippi ...“ (aus Phil 1,1); „Grüßt alle Heiligen in Christus Jesus ...“ (aus Phil 4,21); „Es grüßen euch alle Heiligen ...“ (aus Phil 4,22); „an die Heiligen in Kolossä, die gläubigen Brüder in Christus...“ (aus Kol 1,2); „da wir gehört haben von eurem Glauben an Christus Jesus und von der Liebe, die ihr zu allen Heiligen habt“ (Kol 1,4); „... der euch tüchtig gemacht hat zu dem Erbeil der Heiligen im Licht“ (aus Kol 1,12); „... nun aber ist es offenbart seinen Heiligen“ (aus Kol 1,26); „wenn er kommen wird, daß er verherrlicht werde bei seinen Heiligen ...“ (aus 2Thess 1,10).

macht, ist das (bleibende) Wort Gottes aus Jesu Mund und in Jesu Worten und Zeichen. Indem es ihnen die Wahrheit eröffnet, heiligt es sie. Die Wahrheit ist als das von diesem Wort gelichtete Leben und gelebte Licht die Dimension des Heiligen.“

„Nach einem Zwischensatz“, so Schlier (1959, 198), „fährt Jesus fort: ‚Und für sie heilige ich mich, damit auch sie geheiligt seien in der Wahrheit‘ ([Joh] 17, 19). Danach geschieht die Heiligung in der Wahrheit durch Jesu Heiligung für sie [...].“

Auch Benedikt XVI. geht im 2. Teil seines Werkes „Jesus von Nazareth“ hierauf ein und schreibt (Ratzinger 2011, 103 f.): „Nehmen wir noch eine Stelle aus den Streitreden Jesu dazu, die in diesen Zusammenhang gehört: Jesus bezeichnet sich da als den, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat ([Joh] 10,36). Von einer dreifachen ‚Heiligung‘ ist also die Rede: Der Vater hat den Sohn geheiligt und in die Welt gesandt; der Sohn heiligt sich selbst, und er bittet, dass von seiner Heiligung her die Jünger in der Wahrheit geheiligt seien.“

Im Wort Jesu gemäß Joh 10,36 (Ratzinger 2011, 105) „sind Heiligung und Sendung unmittelbar verknüpft. So kann man sagen, dass diese Heiligung Jesu durch den Vater mit der Inkarnation identisch ist: Sie drückt zugleich die völlige Einheit mit dem Vater und das völlige Dasein für die Welt aus. Jesus gehört ganz zu Gott und ist gerade deshalb ganz ‚für alle‘ da. ‚Du bist der Heilige Gottes‘, hatte Petrus in der Synagoge von Kafarnaum zu ihm gesagt und damit ein umfassendes christologisches Bekenntnis abgelegt (Joh 6,69).“

„Aber“, so fragt Ratzinger (2011, 105 f.), „wenn der Vater ihn ‚geheiligt‘ hat, was bedeutet dann ‚ich heilige [...] mich selbst‘ (17,19)? Überzeugend ist die Antwort, die Rudolf Bultmann in seinem Johannes-Kommentar auf diese Frage gibt [...]. Bultmann zitiert [...] ein Wort des heiligen Johannes Chrysostomus: ‚ich heilige mich – ich bringe mich als Opfer dar‘ [...]. Wenn die erste ‚Heiligung‘ sich auf die Inkarnation bezieht, so ist hier von der Passion als Opfer die Rede.“

Der von Ratzinger angesprochene Zusammenhang zwischen Heiligung und Sendung kommt auch in Joh 17,18, dem Vers also *zwischen* den beiden von der Heiligung handelnden Versen (Joh 17,17 und Joh 17,19) zum Ausdruck, in dem es (bezogen auf Jesus und seine Jünger) heißt (Joh 17,18): „Wie du mich gesandt hast in die Welt, so sende ich sie auch in die Welt.“

An dieser Stelle zurück zu Raiffeisen. Wie von der Redaktion der „Raiffeisen-Rundschau“ gewünscht, entwickelte sich ein reger Gedankenaustausch zum Thema „War denn etwa F. W. Raiffeisen ein ‚Heiliger‘?“. Hier einige Kostproben der zahlreichen Stellungnahmen:

Brachmann (1973, 49) sprach in der folgenden Ausgabe von einem „bedeutenden Beitrag im Blick auf die Aufhellung des substantiellen historischen und sozialen Gehaltes der Genossenschaften und ihrer von diesen Wurzeln ausgehenden weltweiten Ausstrahlung, speziell der bei Raiffeisen vorzufindenden geistigen Ansätze“.

„Professor Draheim“, so Brachmann (1973, 49) weiter, „artikulierte nicht lange vor seinem Tod in gleichsam prophetischer Schau: ‚Kulturphilosophen und Theologen hoffen auf einen allgemeinen Gesinnungswandel, durch den der Mensch wieder zu sich selbst findet. Vielleicht ist dann die Zeit gekommen, in der auch die Genossenschaften wieder stärker an der menschlichen Grundlage ihres Daseins anknüpfen können. Mag dieses menschliche Fundament der Genossenschaften gegenwärtig durch das Vorherrschen von Technik und Ökonomie verdeckt sein, abgetragen ist es nicht.““

Brachmann (1973, 49) hebt den Aspekt hervor, dass von Oppen jene aus christlicher Verantwortung Handelnden ausdrücklich „von dem Verdacht der Sozialromantik und Humanitätsschwärmerei freispricht, mit dem die modernen genossenschaftlichen Technokraten gern Männer wie Raiffeisen und seine Zeitgenossen abzustempeln versuchen“.

Becker, der sich in der gleichen Ausgabe der „Raiffeisen-Rundschau“ zu diesem Thema äußert, zieht es vor, bei Raiffeisen lieber von „christlich“ anstatt von „heilig“ zu sprechen, unterstreicht aber im Übrigen die Grundgedanken von Oppens (Becker 1973, 50): „Ich würde bei Raiffeisen nicht von ‚heilig‘ sprechen, sondern von dem Christen, der sein inneres Motiv von Christus holt, daher ‚christlich‘. Er hat die Welt heiler gemacht, ohne das Wort ‚heilig‘ gebrauchen zu müssen.“

Neben „heilig“ (im Sinne des Wortgebrauchs im Neuen Testament) und „christlich“ (Charakterisierung, die Becker präferiert) bietet Lüthje (vgl. 1973, 94) eine dritte Variante zur Wesensbeschreibung Raiffeisens an, nämlich: „Handeln aus dem Glauben“. Unter der Überschrift „Der Kern bleibt: Handeln aus dem Glauben“ reagiert der damalige Verbandsdirektor des Raiffeisenverbandes Schleswig-Holstein und Hamburg in der März-Ausgabe der „Raiffeisen-Rundschau“ des Jahres 1973 auf den Beitrag von Oppens wie folgt (Lüthje 1973, 94): „Gewiß, wir sprechen nicht von ‚Glaubensformeln‘, wir weisen aber oft – und manchmal sogar mit ganz besonderem Nachdruck – darauf hin, daß der Wesensinhalt unserer genossenschaftlichen Arbeit im geistigen Bereich liegt und für Raiffeisen und viele seiner überzeugten Anhänger sogar im geistlichen Bereich: ‚Einer trage des anderen Last‘.“

Des Weiteren fragt der Autor (Lüthje 1973, 94): „Haben wir als moderne Menschen des 20. Jahrhunderts für diesen inneren Kern unserer genossenschaftlichen Arbeit überhaupt noch das rechte Verständnis? Ist der Zugang nach dort nicht schon seit Jahrzehnten fest vermauert?“

„Raiffeisens Weg“, fährt Lüthje (1973, 94) fort, „kennen wir. Er wollte keine Almosen geben und auch keine Wohltätigkeit üben, deren Möglichkeiten bald erschöpft gewesen wären, sondern ein echtes Miteinander aller schaffenden Menschen, die in einem übersehbaren ländlichen Raum wohnen, die sich gegenseitig kennen und die auch wissen, mit welchen Nöten der Nachbar belastet ist. Sie alle rief er zu einer gemeinsamen Tat auf, um dem einzelnen unauffällig, aber nachhaltig zu helfen.“

Die Verbindung von Nächstenliebe und Eigeninteresse beschreibt der Autor wie folgt (Lüthje 1973, 94): „So war Raiffeisens Genossenschaft von jeher ein Weg zur tätigen Selbsthilfe, eine Verbindung von Nächstenliebe und Eigeninteresse [...]. Sicherlich hat Raiffeisen mit dieser Konzeption nicht nur die Glaubwürdigkeit seiner eigenen christlichen Haltung unter Beweis gestellt, sondern darüber hinaus beispielhaft vorgelebt, in allen Ländern auf breitester Grundlage ein Gleiches zu tun.“

Und schließlich kristallisiert der frühere Verbandsdirektor den christlichen Glauben als Kraftquelle für Raiffeisens Lebenswerk heraus (Lüthje 1973, 94): „Raiffeisen war stets ein glaubwürdiges Glied seiner christlichen Gemeinde. Nur aus der Tiefe seines Glaubens vermochte er die für sein hartes Lebenswerk erforderliche Kraft zu schöpfen.“

Totomianz (1927, 373) nennt Raiffeisen „eine apostolische Figur, dessen Worte mit seinem Leben in Einklang standen“, und ergänzt (Totomianz 1927, 373): „Der ‚Sozialismus‘ Raiffeisens war idealistisch und religiös duldsam und sozusagen konfessionslos. Die Religiosität Raiffeisens verwandelte sich in der Praxis zu einem Ethizismus, den er zum Grundstein des Genossenschaftswesens machte.“

Die Orientierung Raiffeisens an den Grundsätzen christlichen Gedankenguts wird von Vleugels (1928, 10) wie folgt beschrieben: „Oberster Leitstern der Raiffeisenschen Gedanken und praktischen Versuche war die Idee der christlichen Nächstenliebe. Aus ihr waren seine ersten Wohltätigkeitsvereine geboren, an denen er länger als Schulze-Delitzsch, der mehr nüchtern-wirtschaftlich dachte, festhielt.“

„Auch als Raiffeisen dann den ‚Weg von der Wohltätigkeit zur Wohlfahrtspflege‘ fand“, so Vleugels (1928, 10 f.) weiter, „suchte er in die ländliche Genossenschaftsbewegung so viel von seinem Ideal hinüberzuretten als irgend möglich war. Seine Absichten kommen darin zum Ausdruck, daß er als die ‚wahre und eigentliche Aufgabe der Vereine‘ in erster Linie hervorhob, ‚die Verhältnisse ihrer Mitglieder in sittlicher und materieller Beziehung zu verbessern‘; zu diesem ethischen und wirtschaftlichen Doppelzweck hätten sie ‚die zu Darlehen an die Mitglieder erforderlichen Geldmittel unter gemeinschaftlicher Garantie zu beschaffen, sowie Gelegenheit zu geben, müßig liegende Gelder verzinslich anzulegen‘.“

Bezüglich der Auffassung Raiffeisens über die Aufbringung von Geschäftsanteilen berichtet Vleugels (1928, 12 f.): „Dem Gedanken der christlichen Nächstenliebe, in deren Dienst seine Vereine arbeiten sollten, entsprach auch die Abneigung gegen Geschäftsanteile. [...] Schulze, der mehr dazu neigte, wirtschaftliche Fragen rein als solche zu beurteilen, nahm an der Kapitalbildung der Genossenschaft durch Geschäftsanteile keinen Anstoß; er sah darin die Grundlage der eigenen Vermögensbildung der Genossenschaft und zugleich ein Mittel, das mit der unbeschränkten Solidarhaft verbundene Risiko für die Einzelnen herabzusetzen. Ferner betrachtete er die Geschäftsanteile als ein geeignetes Mittel, durch das Dividendeninteresse den Sparsinn zu wecken und zu pflegen. Dagegen lehnte Raiffeisen es ab, daß die Vereine egoistischen Erwerbszwecken dienen sollten. Aus dieser Auffassung ergab sich sein Streben, die Geschäftsanteile, als er auf Betreiben Schulzes schließlich gezwungen war, sie zuzulassen, möglichst niedrig zu halten.“

Was das Ehrenamt anbetrifft, so stellt Vleugels (1928, 13) fest: „Mit seiner hohen ethischen Auffassung von den Zwecken der Genossenschaften hängt es teilweise auch zusammen, daß Raiffeisen die Verwaltungstätigkeit in den ländlichen Vereinen in der Form des Ehrenamtes ausgeübt wissen wollte. Nur der Rechner sollte für seine Mühewaltung entschädigt werden, aber er durfte nicht Mitglied des Vorstandes sein.“

„Zum Ehrenamt ist berufen“, so Schack (zit. nach Schack 1960, 206), „wer Freude und Befriedigung daran hat, gemeinnützig zu wirken und Verantwortung für andere zu tragen. Er sollte es als Ehre und Anerkennung empfinden, in die Führungsgruppe der Genossenschaft einzurücken. Auf der anderen Seite sollte es den Mitgliedern klar sein und auch in geeigneter Weise klar gemacht werden, daß die ehrenamtlichen Mitarbeiter Opfer für die Gemeinschaft bringen und daß ihnen Ehre, Achtung und – Gefolgschaft gebührt.“

Schließlich noch eine Stimme aus der Zeit kurz nach dem 2. Weltkrieg. Anna Hermes, Gattin des ersten Präsidenten des 1948 neu gegründeten „Deutschen Raiffeisenverbandes e. V.“, erinnert sich an den Ende Juni 1949 in Koblenz durchgeführten Raiffeisentag (zit. nach Falkenstein 1973, 501): „Der Einladung waren nicht nur alle Genossenschaften aus West- und Mitteldeutschland gefolgt, sondern auch viele Delegationen aus dem Ausland. Vor dem Denkmal des schlichten Bürgermeisters [zum Raiffeisendenkmal in Neuwied vgl. Abb. 134, EK], der aus tiefem christlichen Verantwortungsgefühl einen Weg gefunden hatte, die ihm anvertraute ländliche Gemeinde durch die wohlorganisierte gegenseitige Hilfe der Bürger vor

Hunger und Not zu schützen, verneigten sich die Abgesandten vieler Länder, die seine Gedanken übernommen und in seinem Sinne ihre Organisationen aufgebaut hatten.“

Verneigten sich die Abgesandten nun vor dem Denkmal eines „Heiligen“, um die oben gestellte Frage wieder aufzugreifen, oder wer war Friedrich Wilhelm Raiffeisen wirklich? „Als Sozialrevolutionär und großen Pionier bezeichnen ihn die einen, Helfer der Menschheit, weitblickenden Organisator wirtschaftlicher Kräfte nennen ihn die anderen. Bei allen Eigenschaften, die Raiffeisen dergestalt in die Reihe der Großen gestellt haben, ist er [...] in erster Linie Mensch, handelnd aus christlicher Überzeugung, gewesen. Das Leid seiner Zeit rührte an seine inneren Kräfte, das Mitempfinden der menschlichen Not gebar seine Idee, der hilflose Einzelne stand im Mittelpunkt seiner hilfreichen Tat.“<sup>282</sup>

„Nur wenige Ideen haben im wirtschaftlichen und sozialen Bereich eine solche Ausstrahlung erreicht wie die Raiffeisen-Idee. Heute hat diese Idee eines einzelnen Mannes, die in einem unbekanntem deutschen Dorf geboren und verwirklicht wurde, alle Kontinente erobert.“<sup>283</sup>

Und Gustav Klusak konstatiert: „Die Ausstrahlungskraft der Raiffeisen-Idee erweist sich in ihrem Ursprungsland und in allen Teilen der Welt, in denen keine totalitäre Obrigkeitsherrschaft besteht, heute als ebenso stark wie in dem ersten Jahrhundert der Geschichte des modernen Genossenschaftswesens. Als Verkörperung des Prinzips der gewillkürten Ordnung, als Synthese zwischen Freiheit und selbstgewählter Bindung werden die Raiffeisen-Genossenschaften auch in der Zukunft für Millionen von Menschen ein wirksames Mittel zur Selbstbehauptung und zur Existenzsicherung sein.“<sup>284</sup>

Karl Wessel bemerkt als Verbandsdirektor (zit. nach Schack 1960, 87): „Auch die Zeit, die die Grundsteine zu dem heute weltumfassenden Genossenschaftsgebäude legte, war wildbewegt und erlebte die Verkündung mancher revolutionärer Heilslehren. Ein Großteil davon ist heute vergessen, widerlegt oder überholt. Der bescheidene Anfang der ländlichen Genossenschaftsbewegung aber hat in allen Erdteilen reiche Früchte getragen, zahllosen Menschen den Lebenskampf erleichtert und ihnen damit über das Wirtschaftliche hinaus zu einem besseren und vollkommeneren Dasein verholfen. Die Stimme des Volkes hat dem Genossenschaftsgründer darum mit vollem Recht den ältesten und höchsten und wohl auch seltensten Ehrentitel zuerkannt: Vater Raiffeisen.“

Mit bewegenden Worten würdigt der ehemalige Generalanwalt des Österreichischen Raiffeisenverbandes, Prälat Matthäus Bauchinger, anlässlich des 50. Todestages von F. W. Raiffeisen vor dessen Denkmal in Neuwied das Wirken des Genossenschaftspioniers (zit. nach Schack 1960, 89): „Vater Raiffeisen! Durch meinen Mund spricht das dankbare Ausland zu dir mit den tiefsten Gefühlen des Dankes im Herzen. – Wir legen hier unseren Kranz nieder zu deinen Füßen als Beweis dessen, daß wir deiner nicht vergessen. ‚Dem unvergänglichen Raiffeisen das dankbare Ausland!‘ Das ist unsere Losung. Vergänglich bist du dem Leibe nach und unvergänglich dem Geiste nach, weil deine Idee eine Idee der Liebe ist. Auch das Ausland gehört dir: denn du hast auch das Ausland gerettet, Millionen und Millionen von Not und Jammer befreit. Durch meinen Mund schwört dir das Ausland, treu festzuhalten an den Grundsätzen des Genossenschaftswesens, an den Grundsätzen der Liebe,

<sup>282</sup> Raiffeisen 1966 (Schlusswort der Herausgeber), 193.

<sup>283</sup> Prof. Dr. h. c. Schneider, Direktor des Instituts für Weltwirtschaft in Kiel, in seiner Ansprache auf dem Verbandstag des Raiffeisenverbandes Schleswig-Holstein und Hamburg e. V., Kiel, am 15. Oktober 1965, zit. nach Raiffeisen 1966 (Schlusswort der Herausgeber), 196.

<sup>284</sup> Dr. Gustav Klusak: „Die Raiffeisen-Kreditgenossenschaften“, Bd. 17 der Taschenbücher für Geld, Bank und Börse, herausgegeben von Prof. Dr. Möhring und Prof. Dr. Rittershausen, Frankfurt/M., 2. Aufl. 1964, zit. nach Raiffeisen 1966 (Schlusswort der Herausgeber), 196 f.

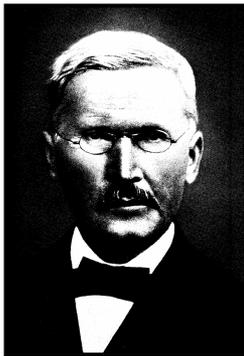
jener tatkräftigen Liebe, die die Völker Europas von Not und Elend erretten wird. Vater Raiffeisen, segne auch das Ausland und strecke deine schützende, helfende Hand auch über uns aus.“ – Die Ähnlichkeit mit der Anrufung eines „Heiligen“ ist in der Tat kaum zu leugnen!

#### 5.4.2.4 Das Werk Friedrich Wilhelm Raiffeisens

Friedrich Wilhelm Raiffeisen hat ein Werk geschaffen, das seine Zeit überdauert und die Welt erobert hat. Seine Grundideen sind heute noch gültig; Formen und Arbeitsweisen müssen sich – wie schon zu Raiffeisens Lebenszeit – mit den sich stets ändernden Gegenwartsforderungen wandeln.

Theodor Sonnemann<sup>285</sup>

Die obige Aussage über das Werk Friedrich Wilhelm Raiffeisens ist ein Bekenntnis des ehemaligen Präsidenten des Deutschen Raiffeisenverbandes Dr. Theodor Sonnemann. Ihr wird die unten wiedergegebene eigene Beurteilung Raiffeisens (vgl. Abb. 135) gegenübergestellt, die ein Licht auf die Grundeinstellung dieses Genossenschaftspioniers wirft und sein Wirken eindrucksvoll charakterisiert.



Man nennt die Vereine nach meinem Namen. Ich habe dieselben indes nicht erfunden. Der erste Verein war ein Kind unserer Zeit, aus der Noth geboren. Ich habe nur Patenstelle dabei vertreten. Die vielen Kämpfe, welche mich zeitweise an den Rand der Verzweiflung brachten, haben mir meine eigene Ohnmacht recht eindringlich zum Bewußtsein gebracht und mir die innerste Überzeugung gegeben, daß die den Darlehnskassen-Vereinen zugrundeliegende Bewegung nicht Menschenwerk, sondern Gotteswerk ist. Hätte ich diese Überzeugung nicht gehabt, so würde ich bei meinem Gesundheitszustande längst aufgehört haben, dafür zu wirken.

Friedrich Wilhelm Raiffeisen,  
entnommen: Krebs, Aus dem Leben F. W. Raiffeisens,  
Neuwied 1925, S. 143 f., zit. nach Finis 1980a, 173.

Abb. 135

Friedrich Wilhelm Raiffeisen über „sein Werk“

Quelle: Eigene Darstellung – Foto aus: Faust 1977, zwischen 272 und 273.

Auf gleicher Ebene liegt der folgende Auszug aus dem Buch von F. Braumann mit dem Titel „Ein Mann bezwingt die Not. Lebensroman Friedrich Wilhelm Raiffeisens“ (Braumann 1970, 222): „... Sie gingen fort mit der Erinnerung an einen großen, eigenwilligen und gütigen Mann, der sich wie ein Denkmal der Integrität über die Wirren einer brutalen, nur auf den Profit bedachten Weltwirtschaft erhob. Dank und Bewunderung wies er mit einer sachlichen Handbewegung zurück: ‚Das Werk ist Gottes, meine Herren, wenn ich sein Werkzeug sein durfte, war es eine Gnade.‘“

<sup>285</sup> Dr. Theodor Sonnemann, ehem. Präsident des Deutschen Raiffeisenverbandes e. V., zit. nach Raiffeisen 1966, 7.

Das erinnert an Paulus, der von sich sagte (1Kor 15,10): „Aber durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin. Und seine Gnade an mir ist nicht vergeblich gewesen, sondern ich habe viel mehr gearbeitet als sie alle; nicht aber ich, sondern Gottes Gnade, die mit mir ist.“ Oder mit Blick auf den oben geschilderten Gesundheitszustand Raiffeisens (2Kor 12,9): „[...] *Laß dir an meiner Gnade genügen; denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig.*“<sup>286</sup>

„Bei dem geringen Entgegenkommen und dem Mangel jeglicher Anerkennung“, so Raiffeisen (zit. nach Schack 1960, 223), „werden die meisten müde und ziehen sich zurück. Es wird dann gesagt: ‚man erntet doch nur Undank; Undank ist der Welt Lohn‘. Das ist richtig. Wenn je ein Sprichwort sich bewahrheitet hat, so ist es dieses. Undank ist der Welt Lohn. Wer also für die Welt, für Ehre arbeitet, der wird auch der Welt Lohn, nämlich Undank ernten. – Wir sollen für Gott, welchem wir alles verdanken, arbeiten, und da er persönlich unserer nicht bedarf, unsere ganze Fürsorge unseren bedrängten Mitmenschen widmen.“

„Wer in innigem, aufrichtigem Glauben für Gott arbeiten kann, der verlangt“ Raiffeisen zufolge (zit. nach Schack 1960, 226) „keinen Dank, läßt sich weder durch Undank noch Hindernisse irgendeiner Art in der Arbeit für seine Mitmenschen zurückschrecken und wird nicht müde in dem Bewußtsein, daß er für den arbeitet, welchem er alles zu verdanken hat, immer weit in dem, was er zu tun schuldig ist, zurückbleibt, und daß die Folgen dieser Arbeit in die Ewigkeit hineinragen.“

Auf einem Vereinstag im Jahre 1884 äußerte sich Raiffeisen wie folgt (zit. nach Finis 1980a, 173): „Der oberste Leiter, der allmächtige Gott, sitzt noch fest in seinem Regimente . . . Je mehr wir davon überzeugt sind, daß es nicht ein Menschen-, sondern ein Gotteswerk ist, wofür wir arbeiten, desto mehr ist es auch unsere Pflicht, all unsere Kräfte bis auf das äußerste anzuspannen für ihn, den obersten Leiter, und da wir für ihn selbst nichts tun können, für die ‚Geringsten‘, für die Notleidenden in der zuvor bezeichneten Weise und dem göttlichen Gesetz folgend, einmütig zusammenzuwirken.“ Und etwas später (1885) sagte er, ebenfalls auf einem Vereinstag (zit. nach Finis 1980a, 172): „was ihr getan habt einem dieser meiner geringsten Brüder, das habt ihr mir getan. Dieser Ausspruch des Heilandes bildet die Grundlage der Darlehnskassen-Vereine und deren ganzer Organisation.“

„Reformierte Einflüsse in der Erziehung Raiffeisens“, betont Klein (1999a, 144 f.)<sup>287</sup>, „scheinen sich [...] in seiner ganzen späteren Lebenshaltung wiederzufinden. Es scheint sogar gerechtfertigt, Raiffeisens ganze Arbeit unter das von Max Weber geprägte Stichwort der ‚innerweltlichen Askese‘ zu stellen, da die Darlehnskassen-Vereine einer Gottes Geboten entsprechenden Lebens- und Weltgestaltung und damit letztendlich der Ehre Gottes, des ‚obersten Direktors‘, wie Raiffeisen zu sagen pflegte, dienen sollten. [...] Der unbedingte Ernst, mit dem Raiffeisen seine – oder vielmehr nach seiner Einschätzung – Gottes Sache verfolgte, die ihn auch das Zerbrechen von Freundschaften und Arbeitsbeziehungen ertragen ließ, die immer wiederkehrende Ermahnung in seinen offiziellen Ansprachen, das Werk der Darlehnskassen-Vereine und die persönliche Beteiligung daran sub specie aeternitatis zu sehen und die daraus bei Raiffeisen zeitlebens gewonnene Kraft, im Sinne des Willens Gottes

<sup>286</sup> Unter Gnade versteht (Sattler 2007, 137) „die Theologie die ungeschuldete und unerwartete Weise der Zuneigung Gottes zu den Geschöpfen, durch die ihnen das Leben geschenkt, bewahrt und geleitet wird.“ „Der wörtlichen Bedeutung von ‚Gnädigsein‘ bzw. ‚Gnade‘ am nächsten kommen“ nach Hilberath (2009, 5) „die hebräische Verbform ‚chanan‘ und ihre substantivische Ableitung ‚chen‘, welche sich wahrscheinlich aus der Wurzel ‚sich beugen, lagern‘ entwickelt haben. ‚Chanan‘ bezeichnet stets das Verhältnis eines Höhergestellten zu einem Niedriggestellten, also ein Sichhinabbeugen im Sinn einer großzügigen Zuwendung. Dieser Herabneigung geht oftmals eine entsprechende Bitte von Hilfesuchenden voraus. Demnach meint ‚Gnädigsein‘: konkrete Hilfe zukommen lassen.“

<sup>287</sup> Vgl. auch die dort angegebene Literatur.

zu handeln, tragen [...] auch die Züge jener spezifisch calvinistischen Heiligungsbemühungen, da der 'Gott des Calvinismus [...] nicht einzelne 'gute Werke' sondern eine zum System gesteigerte Werkheiligkeit' verlangte.“

Des Weiteren berichtet Klein (1999a, 145)<sup>288</sup>: „Wenn Raiffeisen von seinem Mitarbeiter und späteren Nachfolger Theodor Cremer ein genaues Tagebuch verlangte, in dem dieser 'zunächst Gott und sich selbst, dann aber auch seinen Vorgesetzten Rechenschaft über die Zeitverwendung' gebe, so spiegeln sich darin die Züge jenes dem Calvinismus eigentümlichen Präzismus wider, der dann die Übergänge zum Pietismus so fließend macht, so daß vieles, was gemeinhin für spezifisch pietistisch gehalten wird, zunächst einmal genuin reformiert ist.“

Bezüglich der oben angedeuteten Divergenzen führt Klein an anderer Stelle aus (Klein 1999, 86): „Doch es kommt wegen dieser religiösen Dimension der Vereinsarbeit auch zu Streit. Die Auseinandersetzung mit Schulze-Delitzsch ist nicht frei davon. Raiffeisen weicht aber nicht von seinen Überzeugungen ab, selbst als weitere Aufspaltungen des Genossenschaftswesens drohen. Ein Stellvertreter in der Anwaltschaft scheidet wegen Auseinandersetzungen über die Bedeutung des christlichen Elementes in den Genossenschaften aus dem Anwaltschaftsverband aus. Er wird Vorsitzender eines neuen ‚Verbandes der landwirtschaftlichen Kreditgenossenschaften im südlichen und westlichen Deutschland‘. Später schreibt dieser an Raiffeisens Gegner Schulze-Delitzsch: ‚Wir legen Wert darauf, dass es bekannt werde, dass wir mit Herrn Raiffeisen in keiner Beziehung mehr stehen, nachdem er fortgesetzt und in erhöhtem Maße seinen Genossenschaften einen religiös-politischen Charakter zu geben versucht.‘“

„Tatsächlich“, so Klein (1999, 86) weiter, „scheint Raiffeisen, je ökonomisch erfolgreicher seine Vereine werden, umso mehr den religiösen Aspekt zu betonen. Immer wieder denkt er darüber nach, wie dieses besondere Merkmal seiner Organisation gesichert werden kann. Durch Statuten oder Anweisungen ist dies nicht zu erreichen, das weiß er. Es muss durch fähige Mitarbeiter gelingen, die sich mit dem Eintritt in die Genossenschaftsarbeit bewusst auch für die Geisteshaltung tätigen Christentums entscheiden.“

Der erste Bundespräsident im Westdeutschland der Nachkriegszeit äußert sich zum Wirken Raiffeisens wie folgt: „Etwas sehr Merkwürdiges ist geblieben. Ein Name, der Name eines dörflichen Bürgermeisters, von dem die wenigsten biographisch und zeitgeschichtlich etwas wissen, ist zu einem organisatorischen Sachbegriff geworden. Diese Dauerwirkung eines Personennamens für eine ganze rechtliche und ökonomische Sachwelt ist ein Sonderfall, eigentümlich genug, und fast ist man versucht, in dem etymologischen Spiel eine Symbolkraft zu erkennen. Das Eisen, das den Reif bindet. Der Reifen hat seine Mitte, das Eisen gibt ihm Beständigkeit und Sicherheit. Und so soll es, so wird es bleiben.“<sup>289</sup>

Was war die Grundlage von Beständigkeit und Sicherheit, wo lagen die geistigen Wurzeln Raiffeisens? Dazu Braumann (1970, 18): „Geformt und gestählt von den Anforderungen zweier Geistesrichtungen, eines strenggläubigen Pietismus mit seinem Anspruch, das Reich Gottes auf Erden zu errichten, und des preußischen Geistes der Selbstdisziplin und der Unterordnung unter das Gemeinwohl, wie es eben zu dieser Zeit von [v.] Stein, Clausewitz und Gneisenau neu formuliert wurde, war dieser junge Mann [Raiffeisen, EK] nicht dazu gemacht, den leichten Weg zu wählen.“

<sup>288</sup> Vgl. auch die dort angegebene Literatur.

<sup>289</sup> Theodor Heuss auf dem Deutschen Raiffeisentag 1954, zit. nach Schack 1960, 10.

An anderer Stelle in der Veröffentlichung von Braumann (1970, 195) heißt es (bezogen auf Raiffeisen): „Die Triebfeder seiner Arbeit lag im Christentum, in der unbeirrten Anerkennung seiner Forderung zur Nächstenliebe und Brüderlichkeit. Und da es eine ganz persönliche Arbeit war, konnte er auf diese Essenz nicht verzichten, um keinen Preis, obwohl sich der stärkste Widerspruch gegen ihn später eben an dieser Essenz entzündete. Er hätte sich selbst aufgeben müssen, seine unwandelbare Vorstellung von dem, was Gottes Wille mit ihm und der Welt war. Dazu war er nicht imstande.“

Andreas Hermes würdigte das Werk Raiffeisens mit folgenden Worten (zit. nach Schack 1960, 43): „In schwerer Notzeit hat Friedrich Wilhelm Raiffeisen den Grund gelegt zur ländlichen Genossenschaftsorganisation, die in der Folge nicht nur in Deutschland, sondern auch in der ganzen Welt einen so außerordentlichen Aufschwung genommen hat. Es waren die Gedanken der Selbsthilfe, Selbstverantwortung und Selbstverwaltung, mit anderen Worten die sittlichen Prinzipien jeder echten menschlichen Kultur.“

Anton Joerger konstatiert (zit. nach Schack 1960, 80): „Raiffeisen, in seinen letzten Lebensjahren fast erblindet, durfte es noch erleben, daß sein Muster des Darlehnskassenvereins nicht nur in allen deutschen Gauen Nachahmung fand, sondern daß seine Idee wie ein zündender Funken auch auf das Ausland übersprang: nach Belgien und Holland, nach Österreich und der Schweiz, nach Frankreich und Italien, ja sogar nach Kanada, Brasilien, Indien und Japan. Durchaus in Raiffeisens Sinn verbanden sich dabei oft mit den wirtschaftlichen Zielen auch sittlich-religiöse Bestrebungen zum Wohl der ländlichen Bevölkerung, vielfach unterstützt durch Geistliche der beiden christlichen Konfessionen. Bezeichnend ist das Glückwunschsreiben, das 1953 zum Raiffeisentag von einer landwirtschaftlichen Genossenschaft in Westindien einging: ‚Auch uns bringt es Segen, daß dieser Mann lebte.‘“

Und Ernst Laur betonte als Ehrenpräsident des Verbandes der Europäischen Landwirtschaft (zit. nach Schack 1960, 45): „Wir sind stolz darauf, daß es gelungen ist, christliche Lebensauffassung mit geschäftlicher Tätigkeit zu verbinden und zu großen Erfolgen zu führen. Das Werk Raiffeisens hat den Bauernstand gefestigt, gefördert und erhalten. Er hat aber auch Stadt und Land zu gemeinsamer segensreicher Arbeit zusammengeführt. Der Name Raiffeisen verkörpert eine Idee, die eine völkerverbindende Kraft besitzt. Möge sich diese auch im großen Friedenswerk der Zukunft helfend und fördernd auswirken!“

Emphatisch verleiht Ernst Jaggi seinem Wunsch Ausdruck (zit. nach Schack 1960, 145): „Das Feuer der Raiffeisenidee, das Feuer der Liebe und unbeugsamen Treue möge in unseren Herzen und in den Herzen unserer Kinder weiterbrennen, damit die freien Genossenschaften weiterhin unsere Grundlage bilden können und damit sie mit Gottes Hilfe uns in der europäischen Zusammenarbeit weiterbringen.“

#### 5.4.2.4.1 Ursprünge der Raiffeisen'schen Genossenschaftsidee

Die Frage nach meinem Brot ist eine materielle Frage, die Frage nach meines Nächsten Brot ist eine geistliche Frage.

Nikolaj Berdjajew<sup>290</sup>

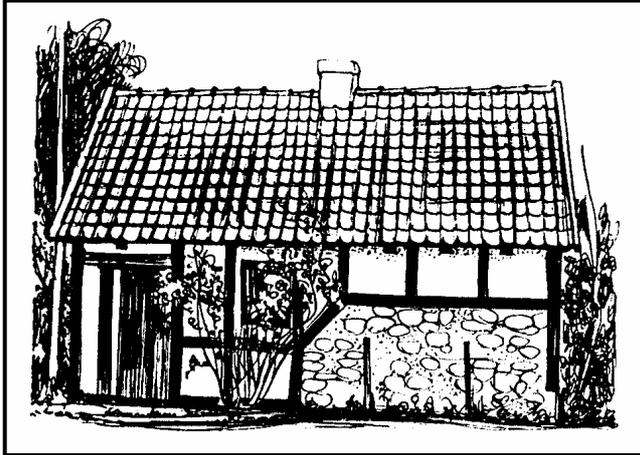


Abb. 136  
Backhaus in Weyerbusch, Keimzelle der  
Raiffeisen'schen Genossenschaftsidee  
Quelle: Raiffeisen 1966, 108.

Als besonderer Anstoß zu den genossenschaftlichen Überlegungen Raiffeisens kann der Winter 1846/47 gelten, in dem, bedingt durch eine Kartoffelfäule und zwei Getreidemissernten, in weiten Teilen der deutschen Kleinstaaten bittere Not herrschte, wovon Gebirgsgegenden mit ihren ohnehin kargen Böden besonders betroffen waren.

Die Menschen im Westerwald, der Heimat Raiffeisens, lebten vorwiegend von den Erträgen ihrer kleinen bäuerlichen Höfe, die als Folge der Realteilung, wonach ein Hof unter alle Erben gleichmäßig aufgeteilt wurde, immer weniger abwarfen. Raiffeisens

vielfältige Bemühungen, der Not wirksam zu begegnen, drohten im Keim zu ersticken. Angesichts dieser Verhältnisse wandte sich Friedrich Wilhelm Raiffeisen als Bürgermeister von Weyerbusch im Westerwald an die preußische Regierung mit der Bitte um Zurverfügungstellung von Getreidemehl aus staatlichen Beständen.

Diesem Wunsch wurde entsprochen, jedoch mit der Maßgabe, das Mehl nur gegen Bezahlung an die hungernde Bevölkerung auszugeben. Da dieser aber das nötige Geld fehlte, setzte sich der junge Bürgermeister über die Anweisung der Regierung hinweg. Stattdessen verteilte er das Mehl beziehungsweise das in einer gemeinschaftlichen Bäckerei gebackene Brot auf Kredit, der erst nach Ende der Hungersnot zurückgezahlt wurde. Raiffeisen war indessen in der Lage, die Kornladungen aus einem von den wohlhabenderen Bürgern seiner Gemeinde finanzierten Fonds bar zu bezahlen.

Dieser (später durch die Einbeziehung anderer Aktivitäten erweiterte) „Brodverein“ in Weyerbusch (vgl. Abb. 136) kann als die Keimzelle der Raiffeisen'schen Genossenschaftsidee betrachtet werden, wenngleich es sich hierbei noch nicht um eine Genossenschaft im eigentlichen Sinne handelte, da nur die Begüterten der Gemeinde Mitglieder waren.

<sup>290</sup> Nikolaj Berdjajew, russischer Philosoph (1874-1948), zit. nach Genossenschaftsforum 12/87, 563.

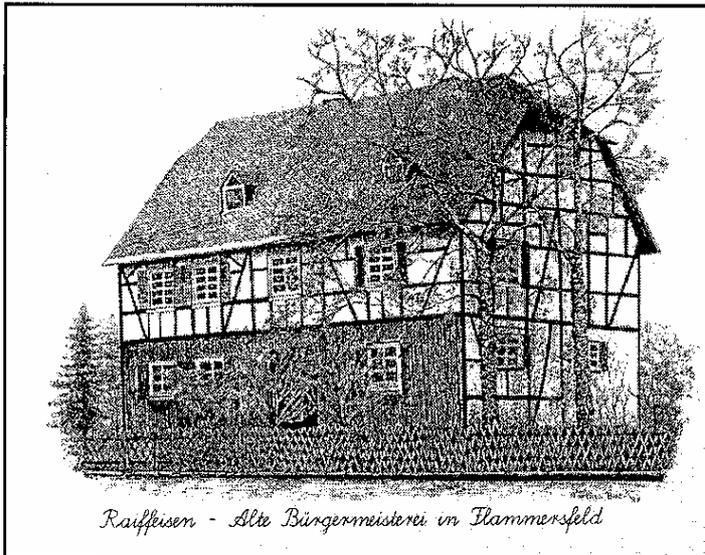


Abb. 137  
 Alte Bürgermeisterei in Flammersfeld,  
 Grafik Martina Beer 1997  
 Quelle: W. Koch 2002, 3.

Nach dem großen Erfolg in Weyerbusch setzte Raiffeisen sein soziales Engagement an seiner zweiten Wirkungsstätte als Bürgermeister in Flammersfeld fort (vgl. Abb. 137). Im Dezember des Jahres 1849 rief er den „Flammersfelder Hilfsverein zur Unterstützung unbemittelter Landwirte“ ins Leben (zum „Flammersfelder Hilfsverein“ vgl. W. Koch 2002, 5).

Damit notleidende Bauern durch günstige Kredite eigenverantwortlich als Viehkäufer auftreten konnten, erklärten sich 60 besser gestellte Landwirte auf Drängen Raiffeisens zur Haftung mit ihrem Gesamtvermögen bereit. Der Hilfsverein war eine gezielte Einrichtung gegen das Wucherunwesen.

Da das anfängliche Verfahren, Vieh auf Rechnung des Vereins zu beschaffen, sich als zu umständlich erwies, entschloss sich der Verein bald zur Gewährung barer Darlehen zu einem günstigen Zinssatz. Dadurch wurden die Bauern in die Lage versetzt, das Geld auch anderweitig zu verwenden, etwa zur Beschaffung von Saatgut und landwirtschaftlichen Geräten. Später wurde dem Verein noch eine Sparkasse für „Gesellen, Gesinde und geringere Landleute“ angegliedert.

Nachdem Friedrich Wilhelm Raiffeisen seinen Wohnsitz nach Heddesdorf bei Neuwied verlegt hatte, um dort die Bürgermeisterei zu übernehmen, gründete er in seinem neuen und dritten Wirkungsbereich als Bürgermeister 1854 den „Heddesdorfer Wohlthätigkeitsverein“<sup>291</sup>, der sich ebenfalls um die Kreditvergabe kümmerte, darüber hinaus aber die Betreuung verwahrloster Kinder, die Fürsorge von Straftlassenen sowie die Errichtung einer Volksbibliothek zum Ziel hatte.

Alle genannten Vereine basierten auf dem Grundsatz der Wohltätigkeit, wonach die wohlhabenden Mitglieder mit ihrem gesamten Vermögen für die zu einem relativ günstigen Zinssatz gewährten Kredite bürgten und zu deren Vergabe der Verein seinerseits durch Einlagen oder Kredite von Banken in der Lage war. Erst Anfang der 1860er Jahre entschloss sich Raiffeisen, nicht ohne anfängliches Widerstreben, seine Vereine umzustrukturieren und auf das Fundament solidarischer Selbsthilfe zu stellen.

<sup>291</sup> Großenteils basieren diese und die folgenden Angaben zu Raiffeisens Aktivitäten in Heddesdorf auf Informationen von W. Koch (2002, 6).

#### 5.4.2.4.2 Von der Fremdhilfe zur Selbsthilfe

Der Selbsthilfegedanke war die Ur-Idee, die Selbstverwaltung weist den Weg, und die Selbstverantwortung ist und bleibt die Bürde, die jeder auf diesem Wege zur Verwirklichung der Genossenschaftsidee zu tragen hat.

Klaus Weiser<sup>292</sup>

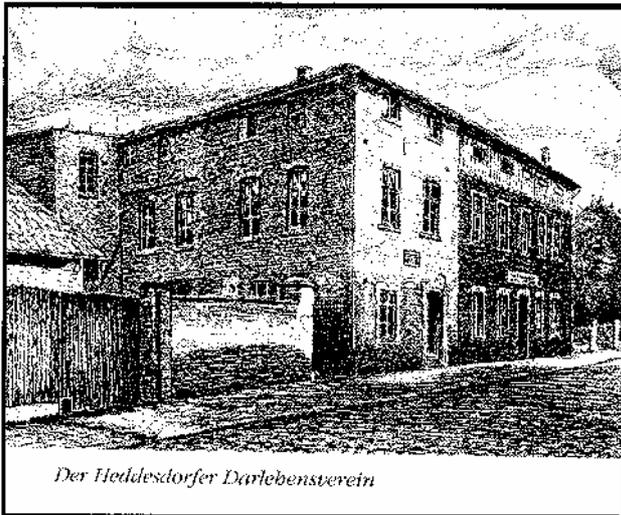


Abb. 138  
Der Heddesdorfer Darlehenskassen-Verein  
Quelle: W. Koch 2002, 6.

Der Wohltätigkeitsverein in Heddesdorf scheiterte 10 Jahre nach seiner Gründung am nachlassenden Engagement der um den Verlust ihres Geldes fürchtenden Mitglieder, was schließlich 1864 zur Umgründung in den „Heddesdorfer Darlehenskassen-Verein“ führte (vgl. Abb. 138). Hierbei handelte es sich um eine auf der Grundlage der Solidarität aller Mitglieder eingetragene Genossenschaft, deren Wirksamkeit sich auf den eng umgrenzten Bezirk der Gemeinde Heddesdorf erstreckte.

„Noch im Jahre 1862 hatte Raiffeisen [...] sein System, die Vereine nach dem Prinzip der Wohltätigkeit zu gründen, gegenüber Hermann Schulze-Delitzsch verteidigt.“ (W. Koch o.J., 20)

Hören wir, mit welchen Worten F. W. Raiffeisen seinen Gesinnungswandel

bezüglich des Gedankens solidarischer Selbsthilfe eingesteht (zit. nach W. Koch o.J., 20): „Ich konnte mich von der Idee nur ungern trennen, daß solche Vereine nicht auf Eigennutz, sondern auf Christenpflicht und Nächstenliebe gegründet werden und fortbestehen müßten. Gegen den hochachtbaren, auf dem Gebiete der Volkswirtschaft so sehr verdienten Herrn Schulze-Delitzsch hatte ich diese Idee in einem Briefwechsel sehr warm verteidigt. Nach den gemachten Erfahrungen muß ich demselben indes auf das vollständigste darin Recht geben, daß derartige Vereine nur dann lebensfähig sind und bestehen, wenn sie auf die unbedingte Selbsthilfe gegründet, d. h. nur aus solchen Personen gebildet sind, welche der Hilfe persönlich bedürfen. Der hiesige Verein ist dafür eine neue Tatsache.“

Die Gründung des Vereins markiert den Anfang des neuzeitlichen ländlichen Genossenschaftswesens auf Basis der Prinzipien Selbsthilfe, Selbstverwaltung und Selbstverantwortung.

„Wir müssen uns“, so Raiffeisen (zit. nach Schack 1960, 136), „selbst helfen. Alle Bedingungen dazu sind vorhanden, alle Mittel und Kräfte stehen uns reichlich zu Gebote. Wir brauchen dieselben nur zur Anwendung zu bringen. Es ist durchaus nicht nötig, nach fremder

<sup>292</sup> Weiser o.J., 97.

Hilfe auszuschauen. Dies ist sogar vom Übel und wirkt nur lähmend auf die eigenen Kräfte, welche auf das höchste angespannt werden müssen, wenn mit Sicherheit bessere Zustände herbeigeführt werden sollen.“

Auf die Betonung der eigenen Kraft stellt Raiffeisen auch in der folgenden Bemerkung ab (zit. nach Schack 1960, 137): „Es soll die den Vereinen gestellte schöne Aufgabe zum Bewußtsein der einzelnen Mitglieder gebracht, und es soll in diesen das Bestreben geweckt und befestigt werden, sich durch eigene Kraft zu denkenden und selbständigen Gliedern der Gesellschaft emporzuarbeiten. Es ist dies das sicherste Mittel, um die Kräfte der Bevölkerung und des Bodens auszunutzen und günstige Zustände herbeizuführen.“

Adolf Scherer unterstreicht den Selbsthilfegedanken mit folgenden Worten (zit. nach Schack 1960, 122): „Die genossenschaftliche Selbsthilfe wird überall, wo man ihr auch begegnet, ihre lebensbejahende Wirkung aufzeigen, weil sie stets nur von dem Willen beseelt ist, die schöpferischen Kräfte in jedem einzelnen zur vollsten Entfaltung zu bringen. Sie ist nicht auf die Teilung von Vorhandenem, vielmehr auf Leistungssteigerung und damit auf die Mehrung der Güter eingestellt. Genossenschaftliche Selbsthilfe ist daher stets produktiv. Sie ist zudem auch sozial, weil sie geeignet ist, die Spannungen der Menschen untereinander zu mildern, wenn nicht sogar auf die Dauer zu beseitigen.“

„Zum Wesen jeder echten genossenschaftlichen Selbsthilfe gehört“ Hans-Jürgen Seraphim zufolge (zit. nach Schack 1960, 102) „vor allem die Bereitschaft zur Übernahme gegenseitiger Verpflichtungen. Das will besagen, daß die Mitglieder der Genossenschaft grundsätzlich bereit sein müssen, unter Verzicht auf individuelle, gegenwartsbezogene Wünsche das Gesamtinteresse dann zu respektieren, wenn eine langfristige genossenschaftliche Betriebspolitik (auf Grund der Ertrags- und Kostengesetze) einheitliches Handeln und Verhalten aller Beteiligten erforderlich macht.“

„Der Gedanke des Zusammenschlusses zur Selbsthilfe ist“ nach Oswald v. Nell-Breuning (1954, 34) „nicht nur altchristliches, sondern bereits alttestamentliches Gedankengut. ‚Besser, daß zwei zusammenstehen, als daß einer allein stehe; sie haben den Vorteil ihrer Gemeinschaft. Fällt der eine, so wird er von dem andern gehalten. Wehe dem Vereinzelten; wenn er fällt, so hat er niemand, der ihn aufrichtet‘ (Pred. 4. 9-10). ‚Ein dreifacher Strick reißt nicht‘ (ebda 4. 12).“

„Selbsthilfe“, so Theodor Heuss (zit. nach Schack 1960, 99), „will nicht das sich isolierende Selbst, das vielleicht gute Ellenbogen besitzt, sondern es greift nach des anderen Arm, nach dem Nachbarn und reiht sich dessen Selbst zu. Das Selbst ist die Gruppe, der Verein, der Verband, die Genossenschaft, die Einung, die ‚Innung der Zukunft‘, wie Schulze in der Frühzeit gern die Gebilde der freien und freiwilligen Solidarität nannte. Selbst ist nie bloß das ‚Ich‘, sondern das ‚Du‘, das ‚Ihr‘ und ‚Wir‘. Selbsthilfe umfaßt den Nächsten und weiß sich von ihm gestützt. Selbstverantwortung heißt Mitverantwortung und Gemeinverantwortung.“

„Aus dem Prinzip der Selbsthilfe lässt sich unmittelbar das Prinzip der Selbstverwaltung ableiten. Diejenigen, die sich zur Selbsthilfe entschlossen haben, übernehmen gleichzeitig auch die Direktive und Exekutive ihrer Handlungen. [...] Wie zuvor die Selbstverwaltung, so lässt sich die Selbstverantwortung ebenfalls aus dem obersten Prinzip der genossenschaftlichen Selbsthilfe ableiten. Alle drei Grundelemente [...] greifen organisch ineinander über.“ (W. Koch 2002, 7)

Artur Seifer präzisiert (zit. nach Schack 1960, 102): „Jede genossenschaftliche Tätigkeit fußt auf den Grundsätzen der Selbsthilfe, Selbstverwaltung, Selbstverantwortung, wobei das Wort ‚Selbst‘ von fundamentaler Bedeutung ist. ‚Hilfe‘, ‚Verwaltung‘ und ‚Verantwortung‘ erhalten nur in Verbindung mit dem Wort ‚Selbst‘ jene Kraft, die zum genossenschaftlichen Zusammenschluß und damit zu einer neuen Form des Wirtschaftslebens führt.“

Es war das Ziel Raiffeisens, die alte Ordnung durch eine auf christlicher Verantwortung basierende Solidarität nach dem Motto „Einer für alle, alle für einen“ zu substituieren. Dabei war er stets der Auffassung, dass dieses Prinzip nicht nur auf pekuniäre Angelegenheiten, sondern auf Fürsorge jeglicher Art anzuwenden sei.

Als besonderes Merkmal der von ihm gegründeten Vereine ist der Verzicht auf Ausschüttung einer Dividende hervorzuheben. Gewinne wurden einem Reservefonds zugeführt, der als herausragendes Element der Raiffeisen’schen Genossenschaftsidee betrachtet werden kann und durch den nach dem Willen seines Befürworters die Mittel aufgebracht werden sollten, um die Gesamtwohlfahrt der Bevölkerung zu heben, so etwa für die Errichtung von Kinderverwahranstalten, Fortbildungsschulen, Krankenhäusern sowie Heimen für altersschwache und aus sonstigen Gründen hilfsbedürftige Personen.

Nicht wenige (so auch Schulze-Delitzsch) empfanden das starke Engagement kirchlicher Kräfte im Zusammenhang mit den Vereinen Raiffeisen’scher Prägung als unzulässige Einmischung. Dagegen wies Raiffeisen (zit. nach Klein 1999a, 110) darauf hin, dass die traurigen Zustände seiner Zeit „in erster Linie dem Abfalle vom Christenthume zuzuschreiben seien und daß die socialen Verhältnisse einzig und allein nur durch Bethätigung des christlichen Glaubens in der Liebe wieder geregelt werden könnten“.

Auf dem Deutschen Raiffeisentag 1960 hebt Karl Blessing als Präsident der Deutschen Bundesbank die Bedeutung der Vereine Raiffeisens mit folgenden Worten hervor (zit. nach Schack 1960, 38 f.): „Ihrem Gründer, dem großen Friedrich Wilhelm Raiffeisen, ist eine hervorragende Tat gelungen: die Demokratisierung des Kredites, wie es einmal treffend gesagt worden ist. Er hat die ländliche Bevölkerung unter Wahrung und Pflege der Selbständigkeit der Person und der einzelwirtschaftlichen Existenz an die modernen Wirtschafts- und Kreditformen herangeführt. Er hat es verstanden, eine lebendige Verbindung herzustellen zwischen dem wohlverstandenen und legitimen Interesse des einzelnen und den moralischen und ethischen Forderungen des Gemeinnsinns und des Gemeinwohls. Ihre Organisation reicht nicht nur hinunter ins kleinste Dorf, sondern auch zu den kleinen und kleinsten Wirtschaftssubjekten. Sie ist in allen ihren Zügen wahrhaft demokratisch. Was kann unserer Demokratie und der Wirtschaft in dieser Demokratie nützlicher sein als solidarische Selbsthilfe statt Staatshilfe, als Selbstverwaltung statt obrigkeitlichen Befehlen, als Selbstverantwortlichkeit statt kollektivem Zwang!“

Den im obigen Zitat von Blessing benutzten Begriff des „Gemeinwohls“ definiert Schulz-Nieswandt (1984a, 36) wie folgt: „Das Gemeinwohl ist immer eine Optimierungsidee darüber, wie Menschen miteinander leben sollen. Gemeinwohl ist eine Vorstellung über soziale Relationen. Das kann eine Einkommensverteilung sein; das kann aber auch eine komplexere Vorstellung über die Qualität des Lebens von Menschen in Relation zueinander sein. [...] Damit ist nicht nur der *economic man*, sondern auch der *homo politicus* angesprochen. Gemeinwohl kann – eingebunden in den sozialen Raum, in die historische Zeit und in Vorgänge kultureller Codierung – daher immer nur politisch bestimmt werden.“

Blessing fährt fort (zit. nach Schack 1960, 39): „In einer Zeit, in der von allen Seiten Ansprüche an das Sozialprodukt gestellt werden, die über das realisierbare Maß hinausgehen, um den eigenen Anteil auf Kosten der anderen zu vergrößern, ist es tröstlich, zu wissen, daß es noch so etwas gibt wie die Raiffeisensche Idee der Selbsthilfe und der Selbstverantwortung.“

Ähnlich wie Blessing äußert sich 1959 der damalige Bundesfinanzminister Franz Etzel zu den Prinzipien Selbsthilfe, Selbstverantwortung und Selbstverwaltung (zit. nach Schack 1960, 21): „Jede freiheitliche demokratische Grundordnung steht und fällt mit dem tätigen Bekenntnis der Bürger zur Selbsthilfe – vor Staatshilfe, zur Selbstverwaltung [wohl Selbstverantwortung, EK] – vor Kollektivzwang, zur Selbstverwaltung – vor obrigkeitlicher Befehlsordnung.“

Folgt man Gerhard Schack, so sind die Raiffeisenkassen (zit. nach Schack 1960, 158) „der Mutterboden der genossenschaftlichen Gesinnung zugleich für alle anderen Genossenschaften und die Organisationen höherer Ordnung. Hier sind vor allem die Quellen der sittlichen Kräfte, aus denen sich das gesamte Genossenschaftswesen immer wieder erneuert.“

An dieser Stelle soll noch einmal ein besonderer Blick auf die Motivation F. W. Raiffeisens geworfen und dabei auf Ausführungen von Beate Finis (1980, 169) zurückgegriffen werden: „Die Substitution der Wohltätigkeitsvereine durch die Genossenschaften war das Ergebnis eines Lernprozesses. *Raiffeisen* hatte erkannt, daß er sein Ziel, die materielle und geistig-sittliche Förderung der Bedürftigen, nur dann nachhaltig verfolgen konnte, wenn er eine Variation im Mitteleinsatz vornahm. [...] Deshalb entschied sich *Raiffeisen* zum Einsatz [...] der Mitgliederförderung in eigens zu gründenden Genossenschaften<sup>293</sup>. Die Mitgliederförderung in ihnen basierte auf einer *Kombination* [Hervorhebung durch EK] von Nächstenliebe und Eigeninteresse [Finis (1980, 169) spricht auch von „Selbsthilfe in Kombination mit dem Prinzip der Nächstenliebe“, EK]. Sie diente letztlich genau demselben Ziel wie die Wohltätigkeitsvereine, nämlich der Verbesserung der Lebenslage der ländlichen Bevölkerung.“

„Zumal damals“, so die Autorin (Finis 1980, 169), „die Ansicht weit verbreitet war, daß die Landwirtschaft für die Existenz des Staates und der Gesellschaft von fundamentaler Bedeutung ist, bedeutete die Verbesserung der Lebensbedingungen der ländlichen Bevölkerung zugleich einen Beitrag zur Bestandssicherung der Gesellschaft und wurde mithin als gemeinwirtschaftliches Handeln<sup>294</sup> eingestuft.“<sup>295</sup>

<sup>293</sup> [zur Bedeutung von Solidarität in Genossenschaften vgl. von Brentano 1980, EK]

<sup>294</sup> [zum gemeinwirtschaftlichen Aspekt im Rahmen genossenschaftlicher Aktivitäten vgl. den Punkt „Der genossenschaftliche Förderungsauftrag“ in dieser Arbeit; vgl. auch die Ausführungen Werner Wilhelm Engelhardts zu der Frage (Engelhardt 1978b): „Sind Genossenschaften gemeinwirtschaftliche Unternehmen?“ sowie seine Ausarbeitungen (Engelhardt 1983): „Gemeinwirtschaftliche Genossenschaften – ein möglicher Widmungstyp von Genossenschaften unter sechsen“, (Engelhardt 1986): „Gemeinwirtschaftliche Genossenschaften im Wandel“ und (Engelhardt 1989): „Zu gemeinwohlorientierten Aspekten einer Betriebswirtschaftslehre der Kooperative. Eberhard Dülfer zum 65. Geburtstag“, EK]

<sup>295</sup> Finis unterscheidet in ihrem Aufsatz (vgl. 1980) einen älteren und einen neueren Gemeinwirtschaftsbegriff, wobei im Zusammenhang mit dem älteren Terminus ordnungspolitische Vorstellungen eine Rolle spielen und vorwiegend makroökonomisch argumentiert wird, während nach neuerem Gemeinwirtschaftsverständnis die makroökonomische Perspektive weithin zugunsten eines mikroökonomischen Ansatzes aufgegeben und Gemeinwirtschaft primär als ein bestimmtes Zielsystem begriffen wird. Auf die weitere Diskussion im Rahmen der Gemeinwirtschaftsdebatte muss hier verzichtet werden; nur so viel als resümierendes Statement (Finis 1980, 169): „Unter Zugrundelegung des älteren wie des neueren Gemeinwirtschaftsbegriffs scheint es gerechtfertigt, *Raiffeisen* als Gemeinwirtschaftler zu bezeichnen.“

#### 5.4.2.4.3 Daten zur Person F. W. Raiffeisens

Steht einer für alle – stehen alle für einen,  
So kann nicht der Eine, das Ganze nicht fallen.  
Die selbst nur sich lieben, das sind die Gemeinen,  
Die Edlen, sie leben und leiden mit allen.

Peter Rosegger<sup>296</sup>



Abb. 139  
Raiffeisen-Geburtshaus in Hamm an der Sieg  
Quelle: Raiffeisen 1966, 28.

Friedrich Wilhelm Raiffeisen wurde am 30. März 1818 in Hamm an der Sieg (vgl. Abb. 139) geboren. Um Berufssoldat zu werden, meldete er sich 1835 freiwillig zur Armee. Nachdem ihn ein Augenleiden daran hinderte, seine diesbezüglichen Pläne weiterhin zu verfolgen, trat er 1843 in den Verwaltungsdienst ein. Durch seine kommunale Tätigkeit erhielt er ein Bild von der bedrückenden sozio-ökonomischen Lage der Landbevölkerung und dem Notstand, der aus der Bauernbefreiung und dem Übergang von der Naturaltausch- zur Geldwirtschaft resultierte.

Friedrich Wilhelm Raiffeisen wurde 1845 kommissarischer Bürgermeister von Weyerbusch, übernahm 1848 die

Bürgermeisterei von Flammersfeld und verlegte 1852 seinen Wohnsitz nach Heddesdorf bei Neuwied, um dort die Bürgermeisterei zu übernehmen. Da ihn die Regierung in Koblenz 1865 nicht weiter als Bürgermeister bestätigte, trat Raiffeisen in den Ruhestand und widmete sich seitdem bis zu seinem Tode intensiv dem Aufbau und der Entwicklung seiner Genossenschaften.

„Die verschiedenen Bürgermeistereien, die F. W. Raiffeisen 20 Jahre hindurch zu verwalten hatte, waren“ aus der Sicht Gerhard Schacks (zit. nach Schack 1960, 57) „immer zugleich Versuchsfelder für die Genossenschaftsarbeit gewesen. Diese hatte sich auf eine natürliche und zwanglose Weise aus seiner Amtstätigkeit ergeben. Das war durchaus nichts Ungewöhnliches. Denn Dorfgemeinde und Dorfgenosenschaft waren ja noch im Mittelalter ein und dasselbe. Und so sollte es auch selbstverständlich sein, daß beide, die ja nicht nur durch dieselben Mitglieder, sondern oft noch durch Personalunion der führenden Männer geschwisterlich verbunden sind, jede auf ihrem Gebiete zum Wohle der Dorfgemeinschaft zusammenarbeiten.“

„Wären“, so W. Koch (2002, 7 f.), „die Umstände der Erblindung nicht so tragisch, so muss man seine Frühpensionierung als Glücksfall für die weitere Entwicklung des Genossenschaftswesens in Deutschland, aber auch weltweit, bezeichnen. Denn nun konnte sich Raiffeisen frei entfalten und seine Ideen zur vollen Blüte bringen.“

<sup>296</sup> Zit. nach Schack 1960, 144.

In diesem Zusammenhang bemerkt Theodor Heuss (zit. nach Schack 1960, 206): „Als Raiffeisen seit der Mitte der sechziger Jahre [des 19. Jahrhunderts, EK] wegen Kränklichkeit aus dem Gemeindedienst ausgeschieden, seine Arbeit auf die Darlehnskassenvereine konzentrierte, bildete er mit realistischem Sinn die finanztechnischen Regeln durch, Fragen des Geschäftsanteils, der Verzinsung, der Kreditfrist, der Kündigung, der Revision des Kassenwesens, die Zusammenfassung der Einzelvereine, die er klein und übersichtlich wünschte, zu einer ausgleichenden Geldorganisation. Der sozialetische Grundzug seines Wesens, die Pädagogik zu Fleiß und Sparsamkeit, die Mischung von Selbstverantwortung und Bruderliebe blieb innerhalb der großartigen Entwicklung unberührt; der Appell an die ehrenamtliche Hilfeleistung, zumal an Dorfpfarrer und Lehrer gerichtet, hat für die Frühgeschichte des ländlichen Genossenschaftswesens eine sehr wichtige deutsche Sonderform gezeitigt.“

Raiffeisen lebte in einer Periode ausgeprägten sozialen Wandels<sup>297</sup>, die durch eine grundlegende Veränderung gesellschaftlicher Strukturen gekennzeichnet war. Auf der Basis aufklärerischer Vorstellungen und unter dem Einfluss der Ideen des Liberalismus bildete sich ein kapitalistisches Wirtschaftssystem heraus, in dem nicht persönliche Beziehungen, sondern autonome Marktgesetze den Ausschlag gaben. Nach dieser Grundthese des Liberalismus sollte ein freier Wettbewerb bewirkt werden, und allen am Wirtschaftsprozess Beteiligten sollten gleiche Chancen eingeräumt werden.

Doch wurde schon bald deutlich, dass die Entwicklung einer freien Wettbewerbswirtschaft von der Schaffung neuer Unfreiheit begleitet war. Urbanisierung und Industrialisierung waren nicht nur Ausdruck von Freiheit und Selbstbestimmung, sondern gleichzeitig der Anfang von Abhängigkeiten und großem Elend. Obwohl die Reformen von v. Stein und Hardenberg zunächst zur Bauernbefreiung führten, ging die erlangte Selbständigkeit bald wieder verloren, da nur wenigen die Bewältigung des Übergangs von der Naturaltausch- zur Geldwirtschaft reibungslos gelang.

Der vermehrte Kapitalbedarf, der mit einer intensiveren Bewirtschaftung der Höfe einherging, konnte nicht oder nur unzureichend gedeckt werden, da die Banken den Bauern die erforderlichen Personalkredite verweigerten. Hierdurch verstärkte sich der Zwang zu Geschäftsabschlüssen mit privaten Geldverleihern zu Wucherbedingungen, wodurch die Bauern oft um ihren gesamten Besitz gebracht und nicht selten zur Abwanderung in die Städte gezwungen wurden. Das wiederum hatte eine Vergrößerung des entstehenden Industrieproletariats und eine weitere Zunahme des Lohndrucks zur Folge.

Geprägt von einer tief religiösen Erziehung, wollte Friedrich Wilhelm Raiffeisen mit seiner Genossenschaftsidee vor allem die nach der Bauernbefreiung aus den Fugen geratene ländliche Gesellschaft wieder stabilisieren. Die neue Freiheit war für die Menschen auf dem Lande mit erheblicher Unsicherheit verbunden, zumal kein Gutsbesitzer mehr für seine ehemaligen Dienstleute verantwortlich war, wenn diese in Not gerieten.

Nach Vereinsgründungen auf den Grundsätzen der Christenpflicht und Nächstenliebe ging Raiffeisen dazu über (Finis 1980, 167), „das Prinzip der Nächstenliebe und das Eigeninteresse in einer neuen Organisationsform zu integrieren, deren konstituierendes Prinzip die solidarische Selbsthilfe war. Aus der Fremdhilfe-Organisation machte er eine Selbsthilfe-Organisation, die Genossenschaft.“

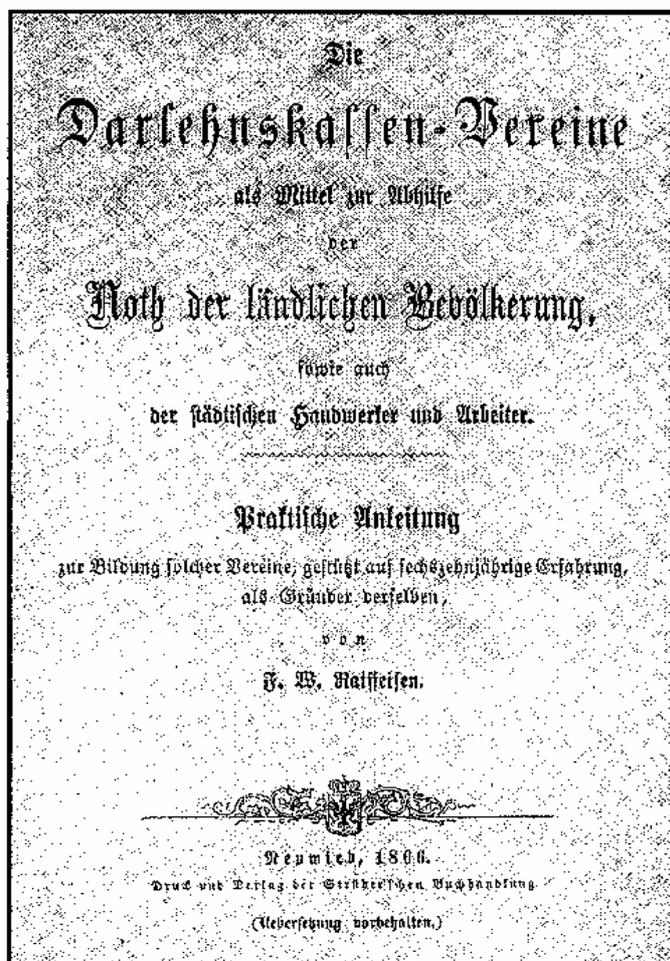
---

<sup>297</sup> Zu den Ausführungen über die damaligen gesellschaftlichen Verhältnisse sowie zu den Angaben über die Person Friedrich Wilhelm Raiffeisens vgl. Finis 1980, 161 ff.

Hier noch einmal das Bekenntnis Friedrich Wilhelm Raiffeisens zur Selbsthilfe (zit. nach Schack 1960, 91): „Unsere Vereine gründen sich auf die unbedingteste Selbsthilfe. Letztere bewirkt die Entfaltung sowie die möglichst ausgedehnte Anwendung und Nutzbarmachung der Kräfte der Bevölkerung und des Bodens.“

„Richtig geleitet und in einer festen und dauernden Organisation zu gemeinschaftlicher Tätigkeit vereinigt“, so Raiffeisen (zit. nach Schack 1960, 137), „sind diese Vereine ein durchaus sicheres Mittel, die Verhältnisse der gesamten ländlichen Bevölkerung zum Besseren umzugestalten, selbstredend aber nur da, wo sie es an den nötigen Anstrengungen nicht fehlen läßt.“

Adolf Scherer berichtet (zit. nach Schack 1960, 121): „Raiffeisen forderte eine völlige Änderung in der bis dahin bekannten Einstellung des Geldgebers gegenüber dem Schuldner. Auch bei der Kreditpflege hatte sich der Darlehnskassen-Verein trotz strengster Beachtung bankmäßiger Grundregeln nach christlich-sittlichen Grundsätzen zu richten. Nicht Macht, welche der Geldgeber unbekümmert um das privat- und volkswirtschaftliche Interesse über den Schuldner anstrebte, sollte der letzte Sinn des Geldbesitzes sein, sondern Dienen und Fördern.“



Über die von ihm gegründeten Darlehnskassen-Vereine sagt Raiffeisen (zit. nach Kluge 1992): „Es gibt ein Universalmittel zur Lösung der sogenannten sozialen Frage. Das ist, an Stelle des auf wirtschaftlichem Gebiete in höchster Blüte stehenden Parteiwesens, in welchem das arme Volk die Waffe und auch zugleich das Streitobjekt bildet, Gegensätze hervorgerufen und verstärkt und so unhaltbare Zustände geschaffen werden, – wir sagen an Stelle dieses Parteigetriebes einen anderen Streit hervorzurufen, einen Wettstreit dahingehend, wer in der Nächstenliebe am segensreichsten wirkt. In diesen Streit dürfen doch wohl die Darlehnskassen-Vereine [vgl. Abb. 140, EK], ohne unbescheiden zu sein, eintreten. Dieser Streit wird zum Frieden führen, zum Frieden im Herzen, zum Frieden in der Familie, zum Frieden in der Gesellschaft. Daß uns dieser Friede bald zuteil werde, das walte Gott!“

Abb. 140  
Anleitung zur Bildung von Darlehnskassen-Vereinen  
Quelle: o.V. o.J. (Friedrich Wilhelm Raiffeisen. 1818. 1888. 1988.), 8.

„Kurz gesagt“, so Raiffeisen (zit. nach Schack 1960, 135), „mit dem Gelde allein ist noch nichts gebessert,

viel wichtiger ist die Belehrung, wie die von den Vereinen zu beschaffenden Geldmittel zur Verbesserung der Verhältnisse auch am zweckmäßigsten zu verwenden sind. Es ist dies keine leichte, vielmehr eine sehr schwere Aufgabe ... Die Darlehnskassenvereine sollen auch erzieherisch auf ihre Mitglieder einwirken ...“

Friedrich Aereboe konstatiert (zit. nach Schack 1960, 125): „Die Kreditgenossenschaften wurden zu einem der wichtigsten Erzieher und Lehrmeister für den ganzen Bauernstand nicht nur bezüglich des Kreditwesens, sondern auch betreffs vieler wichtiger kaufmännischer Kenntnisse. Auch das Verantwortungsgefühl für das eigene Handeln und die Kritik am wirtschaftlichen Handeln der Nachbarn wurden erheblich gesteigert.“

Immer wieder betont Raiffeisen den christlichen Bezug, so z.B. mit den folgenden Worten (zit. nach Schack 1960, 136): „Würden überall solche Vereine gegründet, fände dabei eine allseitige Beteiligung statt und würden dieselben im rechten Geiste geleitet, so daß sie die Pflanzstätten echt christlichen Gemeinsinnes, echt christlichen gemeinnützigen Zusammenwirkens würden, so könnte man der Zukunft ruhiger entgegensehen.“

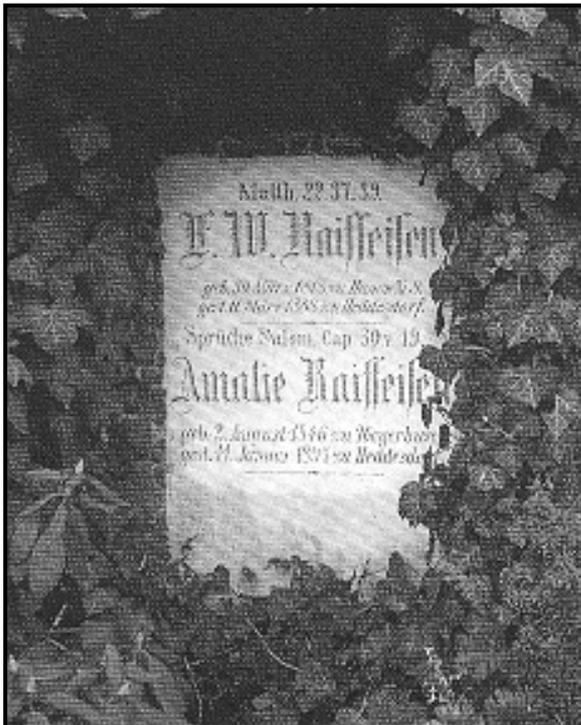


Abb. 141  
Grabstein F. W. Raiffeisens  
Quelle: Zolk 2004, 83.  
[„Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (aus Matth. 22,39, siehe Grabinschrift.)]

Da Raiffeisen nach W. Koch (2002, 8) „immer wieder gesundheitliche Rückschläge einstecken musste, rechnete er zeitlebens mit seinem plötzlichen Ableben. Daher verlieh er frühzeitig seinem Genossenschaftssystem eine wohldurchdachte Struktur, die es dann seinen Nachfolgern ermöglichte, sein Werk zu der heute erreichten Größe zu führen.“

„Nur wenige Tage vor seinem 70. Geburtstag“, berichtet W. Koch (2002, 8), „ereilte Raiffeisen am 11. März 1888 der Tod. Das plötzliche Ableben des Gründervaters war für alle Freunde und Mitarbeiter ein großer Schock, für die Bevölkerung ein großer Verlust.“

Die folgende Beschreibung ist dem Buch Braumanns (1970, 223) entnommen: „Am Morgen des 11. März 1888 stand er [Raiffeisen, EK] früh auf wie immer und bat Amalie, für den Nachmittag seine Mitarbeiter zu einer Besprechung ins Haus zu laden. Beim Frühstück mit den beiden Frauen unterhielt er sich heiter. Danach setzte er sich in seinen hohen Lehnstuhl und hielt sein stummes Morgengebet. Plötzlich sank sein

Kopf vornüber. Sie eilten hinzu und fanden ihn bewußtlos. [...]

Raiffeisen erwachte nicht mehr. Seine Lippen formten unhörbare Worte. Um zwölf Uhr mittags ging er ohne Kampf und Schmerzen in die verdiente Ruhe ein ...“

Für den Grabstein (vgl. Abb. 141) wurde Mt 22,37.39 ausgewählt; dort heißt es: „Jesus aber antwortete ihm: *„Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer*

*Seele und von ganzem Gemüt'* (5.Mose 6,5). Das andere aber ist dem gleich: *„Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst'* (3.Mose 19,18).“

Eine friedliche und dauerhafte Regelung der sozialen Verhältnisse (zu diesem Absatz vgl. Finis 1980, 164 f.) schien Raiffeisen nur auf der Grundlage der Nächstenliebe und einer brüderlichen Interaktion der verschiedenen Schichten möglich. Exakt das sollte durch die Genossenschaften bewirkt und in ihnen geleistet werden. Hierbei handelt es sich um eine Amalgamation christlicher Vorstellungen mit den Grundsätzen des Genossenschaftswesens.

Walter Freiherr von Loë drückt es so aus (zit. nach Schack 1960, 61): „Bei unserer hohen Verantwortung unseren Mitmenschen gegenüber ist es selbstverständlich, daß wir uns den strengen Anforderungen des modernen Wirtschaftslebens nicht verschließen dürfen, doch würde es eine Verkennung des Werkes Raiffeisens sein, wenn wir unser Tun und Handeln nur von rein wirtschaftlichen Erwägungen abhängig machten.“

## 6 Schlussbemerkungen

Die Erkenntnis der Wahrheit, die den Menschen befreit, ist [...] nichts anderes als die Anerkennung des Sohnes [Gottes, EK], der Glaube an ihn und die mit dem Glauben zugleich immer vermittelten Gaben von Erkenntnis, Leben, Gnade, Freiheit.

Blank (1963, 170)

*Jesus Christus* zeigt uns in besonderer Weise, wer und was der Mensch ist. In ihm sehen wir die letzte Größe und Würde des Menschen [...].

Lehmann (2000, 70)

Die vorliegende Arbeit widmet sich dem Thema Organisationskultur im Zusammenhang mit Genossenschaften unter besonderer Berücksichtigung des Genossenschaftspioniers Friedrich Wilhelm Raiffeisen und seines Werkes. Sie stützt sich dabei u.a. auf das Drei-Ebenen-Kultur-Modell von Schein und konzentriert sich auf die untere Ebene der unsichtbaren und oft unbewussten Grundannahmen, von denen sie die Fragen nach der Wahrheit und dem Menschenbild näher untersucht. Die obigen Zitate können diesbezüglich als Verdichtungen Raiffeisen'schen Denkens verstanden werden, wobei unterstellt wird, dass Gründer von Unternehmungen oder anderen Organisationen nachhaltig auf ihr Lebenswerk einwirken und die Kultur einer Organisation am Tag ihrer Gründung entsteht.

Diese Feststellung verkennt nicht die Tatsache, dass sich Formen und Arbeitsweisen im Zeitverlauf ändern können oder gar müssen, doch werden Kernelemente in der organisationalen Gestaltung an den Absichten und Ideen des Gründers zu messen sein. Es kann als eine Schlüsselaussage gelten, wenn Raiffeisen „sein Werk“ als Werk Gottes versteht und die Möglichkeit seiner Mitarbeit darin als Gnade auffasst. Ohne diese Überzeugung hätte er nach seinen eigenen Aussagen in Anbetracht der vielen Schwierigkeiten „längst aufgehört [...], dafür zu wirken“ [vgl. den Abschnitt „Das Werk Friedrich Wilhelm Raiffeisens“, EK].

Die Triebfeder seiner Arbeit liegt im Christentum und der darin verankerten Forderung zur unbedingten Nächstenliebe. Eine friedliche Regelung der sozialen Verhältnisse scheint ihm nur auf der Grundlage der Nächstenliebe möglich. Vor diesem Hintergrund beantworten sich für ihn auch die Fragen nach der Wahrheit (Was ist Wahrheit?) und nach dem Menschen (Was ist der Mensch?). Beide Antworten bezieht er aus dem christlichen Evangelium, wie unter dem Punkt „Raiffeisen und das Evangelium Jesu Christi“ näher beschrieben: „Es ist die höchste Zeit, dem auf falscher Fährte befindlichen Zeitgeist eine andere Richtung zu geben, ein anderes Streben hervorzurufen. Welcher Art dieses sein soll, kann für Christen nicht zweifelhaft sein. Der Herr und Heiland gibt selbst die Directive an, indem er in seiner Bergpredigt sagt: ‚Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird Euch solches alles (nämlich die irdischen Bedürfnisse) zufallen‘.“ (F. W. Raiffeisen, zit. nach Finis 1980a, 159) Dabei begreift Raiffeisen (vgl. Klein 1999a, 146) seine Darlehnskassen-Vereine als Dienst am Reiche Gottes.

Die detaillierte Betrachtung der Selbstprädikation Jesu „Ich bin die Wahrheit“ und der im Rahmen dieser Arbeit erfolgte Rekurs auf Ausschnitte christlicher Dogmatik (z.B. Christologie, Trinitätslehre) sollen der Explikation des jesuanischen Exklusivitätsanspruchs

dienen (niemand kommt zum Vater denn durch mich), sodann aber auch zum Ausdruck bringen, was Werbick (2009, 482) so formuliert: „In der Trinitätslehre wird die Ökonomie des Heils als Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung Gottes zum Thema, wird zum Thema, wie Gott ist, wenn er im Sohn – in seinem Leben für die Menschen und in seiner Beziehung zum Vater –, wenn er durch den Geist – im Glaubenden und in der Gemeinde – als er selbst offenbar wird und sich mitteilt. So setzt die Trinitätslehre die ‚heilsökonomischen Traktate‘ voraus und formuliert die theo-logische Konsequenz aus Gottes Heilshandeln: die Konsequenz für die Logik des spezifisch christlichen Redens von Gott; eines Redens von Gott, das die Gottesoffenbarung im Sohn und durch den Heiligen Geist nicht als von Gott unterschiedene, sondern mit letzter Konsequenz und Entschiedenheit als göttliche Wirklichkeit begreift.“<sup>298</sup>

Werbick (2009, 481 f.) erblickt, hierin Kasper referierend, in dem Bekenntnis zum dreieinen Gott als konkretem Monotheismus die christliche Antwort auf die Frage des Menschen nach Gott. „Konkreter – also trinitarischer – Monotheismus, das kann nur heißen: Das Bekenntnis zum dreieinen Gott bringt zur Sprache, wie Gott sich den Menschen als der Urheber ihres Heiles *erschließt*; als der Gott, von dem man konkret nur sprechen kann, wenn man ihn als Gott *für die Menschen* zur Sprache bringt.“ Dieser Hinweis mag in Erinnerung rufen, dass in der vorliegenden Arbeit wiederholt die starke Berücksichtigung anthropologischer Argumente im Bereich der Theologie thematisiert wurde, und kann als Brücke verstanden werden zu den beschriebenen Überlegungen des Philosophen und Theologen Paul Tillich, dem es nach Schulz-Nieswandt (1997, 73 – im Teil „Der Mut zum Sein“ bereits zitiert) „um sinnhafte Existenz des Menschen in der säkularen Welt“ ging. Auch bei Friedrich Wilhelm Raiffeisen stand auf der Basis seiner im Christentum verankerten Überzeugungen stets der Mensch, der „Nächste“, der „Geringste“ im Mittelpunkt.

Nun ist Jesus nach christlichem Verständnis wahrer Gott und wahrer Mensch (christologische Formel von Chalzedon). Das ist auch anthropologisch von Bedeutung, was die starke Verzahnung der Themen „Was ist Wahrheit?“ und „Was ist der Mensch?“ zeigt und darauf verweist, dass sich aus theologischer Sicht nicht in der Erforschung empirischen Menschseins, sondern an Christus entscheidet, was der Mensch in Wahrheit ist. Für den christlichen Glauben (und damit auch für Friedrich Wilhelm Raiffeisen) umschreibt das Bild Christi die letzte Wirklichkeit des Menschen. Hierzu zwei Stimmen unterschiedlicher Provenienz: „Weil Gott in dem einen Menschen Jesus Christus sich umfassend und endgültig offenbart, sind Gestalt, Sinn und Ziel menschlichen Lebens nur an diesem Jesus von Nazareth abzulesen.“ (Schnelle 1991, 7); „*Jesus Christus* zeigt uns in besonderer Weise, wer und was der Mensch ist. In ihm sehen wir die letzte Größe und Würde des Menschen [...]“ (Karl Lehmann 2000, 70)

Da die Christologische Anthropologie (Schoberth 2006, 98) „die Frage nach dem Menschen [...] nicht ontologisch, also durch das Aufsuchen invarianter Wesensmerkmale des Menschen, sondern dezidiert christologisch, also im Blick auf diesen einen Menschen Jesus Christus beantwortet, ist es nicht ein Allgemeines, sondern die einzelne *Lebensgeschichte*, an der sich das Wesen des Menschen entscheidet. [...] Nicht in der Wiederholung dieser Geschichte, sondern in ihrer Verbindung mit *meiner* Lebensgeschichte realisiert sich die Geschöpflichkeit

<sup>298</sup> „Die Lehre vom dreieinigen Gott reflektiert die Voraussetzungen, unter denen vom Sohn und vom Heiligen Geist als von Gott selbst gesprochen werden kann; sie bindet die Christologie und die Pneumatologie an die Gotteslehre zurück und begreift sie als Konkretionen der Gotteslehre. Mit dieser Aufgabe war von Anfang an ein immenser Klärungsbedarf verbunden; gegen durchaus naheliegende Verkürzungen mußte durch immer neue Differenzierungen klargestellt werden, daß die christliche Rede von Gott nicht zu heidnisch-polytheistischen Vorstellungen zurückkehrte, daß sie die Einheit und Einzigkeit Gottes aber auch nicht durch eine Unterordnung des Sohnes und des Heiligen Geistes [...] unter den Vater sicherstellen wollte.“ (Werbick 2009, 482)

jedes Menschen. Damit ist die Tendenz der Anthropologie zur Verdrängung der Vielgestaltigkeit menschlichen Lebens durchbrochen: Wenn die Menschlichkeit des Menschen nicht in der Erfüllung eines Normbildes, sondern in ihrer Relation zu Christus besteht, ist auch die Menschlichkeit eines Lebens je individuell.“

Tillich (1987 I, 12) betont im ersten Teil seiner „Systematischen Theologie“, wie unter dem Punkt „Der Mut zum Sein“ herausgearbeitet: „Apologetische Theologie heißt: antwortende Theologie. Sie antwortet auf Fragen, die die Situation stellt, und sie antwortet in der Macht der ewigen Botschaft und mit den begrifflichen Mitteln, die die Situation liefert, um deren Fragen es sich handelt.“

Indessen ist darauf hinzuweisen, dass die Vorstellungen Raiffeisens nicht konstitutiv für die Gründung von Genossenschaften im Allgemeinen sind. Das betont er auch selber, wenn er die von ihm ins Leben gerufenen Vereine als eine *Verbindung* von christlichen Überzeugungen mit den Grundsätzen des Genossenschaftswesens begreift. Die starke Berücksichtigung christlicher Elemente durch Raiffeisen hat bei nicht wenigen Persönlichkeiten auf genossenschaftlichem Gebiet zu heftigen Widersprüchen geführt. Andere Genossenschaftspioniere haben sich, auch zur Vermeidung von Spaltungen, für die sogenannte religiöse Neutralität der Genossenschaft eingesetzt. Raiffeisen jedoch hebt mit zunehmendem Erfolg seiner Vereine verstärkt den religiösen Aspekt hervor.

Es sei daran erinnert, dass bei der Darlegung des neutestamentlichen Wahrheitsbegriffs von der hebräischen Wahrheitsauffassung ausgegangen wurde, derzufolge die Wahrheit kein abstraktes Satzgebilde ist. Während wir im Allgemeinen formulieren: die Wahrheit *sagen*, heißt es im Hebräischen: die Wahrheit *tun*. Der aus der Wahrheit ist, hört gemäß Joh 18,37 Jesu Stimme, wovon Mt 7,24 sagt: „Darum, wer diese meine Rede hört und *tut* sie [Hervorhebung durch EK], der gleicht einem klugen Mann [...]“. Oder wie es Joh 3,21 ausdrückt: „Wer aber die Wahrheit *tut* [Hervorhebung durch EK], der kommt zu dem Licht, damit offenbar wird, daß seine Werke in Gott getan sind.“

Mit Blick auf Joh 1,1 weist Hans-Joachim Kraus (1983, 108 f.) darauf hin, dass „das biblische Wort *in principio* Tatcharakter [hat]. [...] In Joh. 1,3 wird der Logos der schöpferische Grund aller Dinge genannt. Er ist Lebens- und Erkenntnisprinzip aller Menschen (Joh. 1,4). [...] Der biblische Logos ist die schöpferische, Leben, Tat und Erkenntnis begründende Gottesmacht – im Christus Jesus diesseitige und befreiende Wirklichkeit! [...] in der Bibel geht es in der Erkenntnis des Logos um das *Tun der Wahrheit*.“

„Es ist das ein Tun“, so Schlier (1959, 202), „in dem die Wahrheit selbst durch die erkennende Entscheidung des Hörens und Sehens am Werk ist. Der Vorrang des glaubenden Erkennens wird bewahrt. In ihm eröffnet sich die Wahrheit und das Wahrsein. Das Tun der Wahrheit aber hat insofern einen Vorrang, als sich in ihm die Erfahrung der Wahrheit wirksam vollendet. Die Wahrheit tun, ist soviel wie in ihrem Licht wandeln [...]“.

„Der ‚Wandel im Licht‘ (der Wahrheit) ist“ nach Schlier (1959, 202 f.) „ein Wandel der Liebe. [...] So kommt die Liebe in der Wahrheit und die Wahrheit in der Liebe zustande. [...] Die Wahrheit wird also darin erfahren, daß der vom Glanz ihres Wortes Überwältigte sich hörend und sehend im entschiedenen Erkennen des Glaubens in sie einläßt in der Weise der Liebe.“

Hans Küng (2012, 151) schreibt: „Nach Jesus ist Liebe wesentlich *zugleich Gottes- und Menschenliebe*.“ Und etwas später präzisiert er (Küng 2012, 153): „Nach Jesus ist Liebe *nicht*

*nur Menschenliebe, sondern wesentlich Nächstenliebe. Liebe nicht des Menschen im Allgemeinen, des Fernen, auf Abstand, sondern ganz konkret des Nahen und Nächsten.“* Dabei ist der Nächste laut Küng (2012, 155) „nicht einfach der mir von vornherein Nahestehende: die Glieder meiner Familie, meines Freundeskreises, meiner Klasse, meiner Partei, meines Volkes. Der Nächste kann auch der Fremde und Fremdeste sein, jeder der gerade kommt. Wer der Nächste ist, ist unberechenbar. [...] der Nächste ist *jeder, der mich gerade braucht.*“

Um das festzustellen, bedarf es der Empathie (Schulz-Nieswandt u.a. 2012, 782), der „Fähigkeit, sich in andere hineinzusetzen, d.h. in deren Gedanken, Gefühle oder Lebensumstände. [...] Die Fähigkeit, sich in andere hineinzusetzen, ist Voraussetzung für die Entwicklung moralischer Werte und Wertungen.“

Beate Finis hebt den Aspekt der Verankerung der Nächstenliebe in der Gottesliebe mit Blick auf Raiffeisen ausdrücklich hervor, wenn sie betont (Finis 1980a, 160): „Die Bezugnahme Raiffeisens auf die Bergpredigt und die Verankerung der Nächstenliebe in der Gottesliebe und Christenpflicht zeigt deutlich, daß Raiffeisen in seinem Denken und Handeln stark von seiner christlichen Überzeugung beeinflusst ist. Die Mitarbeit in den Genossenschaften erscheint geradezu als eine Pflicht auch Gott gegenüber.“

F. W. Raiffeisen ist als *Tatchrist* bekannt, und der biblische Ausspruch „was ihr *getan* habt einem dieser meiner geringsten Brüder, das habt ihr mir *getan*“ bildet die Grundlage seiner „Darlehnskassen-Vereine und deren ganzer Organisation“ (Raiffeisen, zit. nach Finis 1980a, 172). Die von ihm ins Leben gerufenen Vereine versteht Raiffeisen (zit. nach Kluge 1992) als „Universalmittel zur Lösung der sogenannten sozialen Frage“. Der Ernst, mit dem er seine oder, wie er es selber sah, Gottes Sache verfolgt, lässt ihn auch das Zerschlagen von Freundschaften ertragen. Hätte er seinen Glauben an das, was nach seiner festen Überzeugung Gottes Absicht mit ihm und der Welt war, aufgeben sollen, hätte er sich selbst aufgeben müssen; dazu war er nicht imstande.

## Literaturverzeichnis

- Adloff, F./Mau, St. (2005): Zur Theorie der Gabe und Reziprozität. In: Adloff, F./Mau, St. (Hg.). Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 9-57
- Allaire, Y./Firsirotu, M. E. (1984): Theories of Organizational Culture. In: Organization Studies. 1984. 5/3, 193-226
- Alvesson, M. (2003): Understanding Organizational Culture. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage Publications
- Amann, A. (1986): Soziologie. Ein Leitfaden zu Theorien, Geschichte und Denkweisen. Wien/Köln: Hermann Böhlaus Nachf.
- Antonoff, R. (1998): CI und ihre Komponenten. In: Bank Information und Genossenschaftsforum. BI/GF. 8/98, 2-4
- Apel, K.-O. (1985): Diltheys Unterscheidung von „Erklären“ und „Verstehen“ im Lichte der Problematik der modernen Wissenschaftstheorie. In: Ernst Wolfgang Orth (Hg.). Dilthey und die Philosophie der Gegenwart. Freiburg/München 1985, 285-347
- Arnold, E./Mändle, E. (1992): Unternehmenskultur in Genossenschaften. In: Genossenschaftslexikon. Herausgegeben von Eduard Mändle und Walter Swoboda, im Auftrag des Deutschen Genossenschafts- und Raiffeisenverbandes e.V. Wiesbaden: Deutscher Genossenschafts-Verlag, 660-663
- Aschhoff, G. (1981): Zur mittelstandsbezogenen Bankpolitik des Verbundes der Genossenschaftsbanken. Anmerkungen zu der dreibändigen Veröffentlichung von Dr. Felix Viehoff. In: ZfgG. Bd. 31 (1981), 13-19
- Asemisen, H. U. (1981): Helmuth Plessner: Die exzentrische Position des Menschen. In: Grundprobleme der großen Philosophen. Herausgegeben von Josef Speck. Philosophie der Gegenwart II. Scheler, Hönigswald, Cassirer, Plessner, Merleau-Ponty, Gehlen. 2., ergänzte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 146-180
- Asmussen, H. G. (1970): Sternenhimmel und Glaube. Wuppertal: Aussaat Verlag
- Auer, K. H. (2010): Der Mensch im Fokus rechtsphilosophischer und theologischer Deutungsmuster. In: Der Mensch – ein Abbild Gottes? Geschöpf – Krone der Schöpfung – Mitschöpfer. Herausgegeben von Heinrich Schmidinger und Clemens Sedmak. Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 75-88
- Aune, D. E. (1996): Zwei Modelle der menschlichen Natur bei Paulus. In: Theologische Quartalschrift. Herausgegeben von Professoren der Katholischen Theologie an der Universität Tübingen. 176. Jg., 28-39
- Austeda, F. (1989): Pragmatismus. In: Lexikon der Philosophie von Franz Austeda. 6., völlig neubearb. Aufl. Wien: Verlag Brüder Hollinek, 290-291
- Bakonyi, E. (1980): Zur Operationalisierung des genossenschaftlichen Förderungsauftrages – Ein Beitrag zur Erfassung der Präferenzstrukturen und Messung des Zufriedenheitsgrades von Individuen und Gruppen –. In: ZfgG. Bd. 30 (1980), 316-327
- Balthasar von, H. U. (1987): Was bedeutet das Wort Christi: „Ich bin die Wahrheit“? In: Internationale katholische Zeitschrift „Communio“. Sechzehnter Jg. 1987, 351-356
- Bamm, P. (1961): Welten des Glaubens. Aus den Frühzeiten des Christentums. Mit 365 Abbildungen, 18 Farbtafeln. München/Zürich: Droemersch Verlagsgesellschaft Th. Knauer Nachf.

- Bänsch, A. (1972): Genossenschaftliches Wörterbuch. Bern: Verlag Herbert Lang & Cie AG/Frankfurt a. M.: Verlag Peter Lang GmbH
- Bänsch, A. (1983): Operationalisierung des Unternehmenszieles Mitgliederförderung. Hamburger Schriften zum Genossenschaftswesen. Herausgegeben von Axel Bänsch, Peter Erlinghagen, Dietrich Hill, Helmut Lipfert, Rolf Lürig, Günther Ringle. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Bänsch, A. (1990): Operationalisierung des Förderungsauftrages. In: Genossenschaftswesen. Hand- und Lehrbuch. Herausgegeben von Juhani Laurinkari unter Mitarbeit von Johann Brazda. München/Wien: R. Oldenbourg Verlag, 96-101
- Barclay, W. (1979): Jesus von Nazareth. Nach dem Film von Sir Lew Grade unter der Regie von Franco Zeffirelli und dem Drehbuch von Anthony Burgess, Suso Cecchi d'Amico und Franco Zeffirelli. Deutsch von Wolfhart Draeger. 4. Aufl. München/Zürich: Delphin Verlag
- Bartel, R. (1990): Charakteristik, Methodik und wissenschaftsmethodische Probleme der Wirtschaftswissenschaften. In: WiSt. Heft 2. Februar 1990, 54-59
- Barth, K. (1947): Erklärung des Philipperbriefes. Sechste Aufl. Zollikon: Evangelischer Verlag AG
- Bate, P. (1984): The Impact of Organizational Culture on Approaches to Organizational Problem-Solving. In: Organization Studies. An international multidisciplinary journal devoted to the study of organizations, organizing, and the organized in and between societies. 1984. 5/1, 43-66
- Baumgart, R./Eichener, V. (1997). Norbert Elias zur Einführung. 2. Aufl. Hamburg: Junius Verlag
- Becker, G. (1973): „Heilig“ und „christlich“. In: Raiffeisen-Rundschau. Mitteilungsblatt des Deutschen Raiffeisenverbandes e. V. 25. Jg. Nr. 2. Februar, 50
- Beckermann, A. (2004): Einleitung. In: Peter Precht (Hrsg.). Grundbegriffe der analytischen Philosophie. Mit einer Einleitung von Ansgar Beckermann. Stuttgart/Weimar: Verlag J.B. Metzler, 1-12
- Benedikt XVI. (2006): Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen. Ansprache von Benedikt XVI. in der Aula Magna der Universität Regensburg am 12. September 2006. <http://www.erzbistum-muenchen.de/archiv/iMA026/iMA02666420.PDF>. (Zugriff: 28.07.2009)
- Benedikt XVI. (2011): Berlin – 22.09.2011 – 16:15. Reichstag. Besuch des Deutschen Bundestags. [http://www.papstbesuch-in-deutschland.de/fileadmin/redaktion/microsites/Papstbesuch/Tagebuch/Reden\\_Papst/DT\\_22092011\\_SH\\_2\\_Bundestag\\_B.pdf](http://www.papstbesuch-in-deutschland.de/fileadmin/redaktion/microsites/Papstbesuch/Tagebuch/Reden_Papst/DT_22092011_SH_2_Bundestag_B.pdf). (Zugriff: 27.09.2011)
- Benz, E. (1975): Der Mensch in christlicher Sicht. In: Neue Anthropologie. Herausgegeben von Hans Georg Gadamer und Paul Vogler. Bd. 6. Philosophische Anthropologie. Erster Teil. Beiträge von E. Bannerth, E. Benz, W. Bräutigam, H. Hoffmann, E. Jüngel, W. Keller, K. Kerényi, H. Kunz, R. Schinzinger, H. Steininger, H. Teilenbach. Stuttgart: Georg Thieme Verlag, 373-429
- Berger, K. (2004): Ist Gott Person? Ein Weg zum Verstehen des christlichen Gottesbildes. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Bergius, C. C. (Hrsg.) (1967): Das will ich wissen. Ein modernes Bildungsbuch für junge Menschen. 5. Aufl. München: Südwest Verlag
- Biermann, M. (1994): Paradigmatische Positionen in der Organisationstheorie und ihre Bedeutung für eine Organisationskulturforschung. (Diss. der Hochschule St. Gallen). Ibbenbüren: Repro Center
- Blank, J. (1963): Der johanneische Wahrheits-Begriff. In: Biblische Zeitschrift Neue Folge. 7. Jg. 1963, 163-173
- Blank, J. (1980): Der Mensch vor der radikalen Alternative. Versuch zum Grundansatz der „johanneischen Anthropologie“. Kairos Neue Folge. XXII. Jg. 1980. Heft 1-2, 146-156
- Bleicher, K. (1983): Organisationskulturen und Führungsphilosophien im Wettbewerb. In: zfbf. Schmalenbachs Zeitschrift für betriebswirtschaftliche Forschung. 35. Jg. (2/1983), 135-146

- Bleicher, K. (1994): Normatives Management. Politik, Verfassung und Philosophie des Unternehmens. St. Galler Management-Konzept. Bd. 5. Frankfurt a. Main/New York: Campus Verlag
- Bleicher, K. (1999): Das Konzept Integriertes Management. Visionen – Missionen - Programme. St. Galler Management-Konzept. Bd. 1. 5., revidierte und erweiterte Auflage. Frankfurt a. Main/New York: Campus Verlag
- Blome-Drees, J. (1993): Grundsätzliche Überlegungen zu einem kulturbewußten Management in Genossenschaften. Seminar für Genossenschaftswesen der Universität zu Köln. Berichte Band 19. Hrsg. Jürgen Zerche
- Blome-Drees, J. (1998): Strategisches Management als Unternehmungsführungskonzeption von Genossenschaften. Kölner Genossenschaftswissenschaft. Hrsg.: Jürgen Zerche. Bd. 24. Zugl.: Köln, Univ., Diss., 1998. Regensburg: Transfer Verlag
- Blome-Drees, J. (2003): Genossenschaftslehre und Genossenschaftspraxis. Plädoyer für eine systemtheoretische Betrachtung. Kölner Genossenschaftswissenschaft. Hrsg.: J. Zerche, J. Kloock, J. Laurinkari, P. Mossler. Bd. 30. Regensburg: Transfer Verlag
- Blomeyer, W. (1980): Der gesetzliche Förderungsauftrag der Genossenschaften im Wandel. In: ZfgG. Bd. 30 (1980), 22-38
- Blomeyer, W. (1987): Neue Impulse für den Genossenschaftsgedanken: die Europäische wirtschaftliche Interessenvereinigung. In: ZfgG. Bd. 37 (1987), 144-160
- Blümle, E.-B. (1981): Genossenschaftspolitik und Förderungsbilanz. In: ZfgG. Bd. 31 (1981), 234-237
- Bochenski, I. M. (1969): Die zeitgenössischen Denkmethode. Vierte Aufl. Bern/München: Francke Verlag
- Boettcher, E. (1972): Genossenschaften – Demokratie und Wettbewerb. Vorbemerkungen zur VII. Internationalen Genossenschaftswissenschaftlichen Tagung vom 19. bis zum 22. September 1972 in Münster/Westf. In: ZfgG. Bd. 22 (1972), 107-131
- Boettcher, E. (1979): Die Problematik der Operationalisierung des Förderungsauftrages in Genossenschaften: Förderplan und Förderbericht. In: ZfgG. Bd. 29 (1979), 198-216
- Boettcher, E. (1980): Die Genossenschaft in der Marktwirtschaft. Einzelwirtschaftliche Theorie der Genossenschaften. Schriften zur Kooperationsforschung. Unter Mitwirkung von Heinz Grosseketler, Bernhard Großfeld, Friedrich Haffner, Paul Kirchhof, Helmut Wagner und Harry Westermann herausgegeben von Erik Boettcher. C. Berichte. Bd. 1. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
- Boettcher, E. (1981): Mittelstandspolitik – genossenschaftlich oder gemeinwirtschaftlich. Anmerkungen zu den Anmerkungen Gunther Aschhoffs zu der Trilogie Dr. Viehoffs. In: ZfgG. Bd. 31 (1981), 204-211
- Böhler, D. (1981): Kritische Moral oder pragmatische Sittlichkeit, „weltbürgerliche“ Gesellschaft oder „unsere“ Gesellschaft? In: Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Weinheim und Basel: Beltz Verlag. Studienbegleitbrief 11, 42-83
- Böhler, D. (1981a): Philosophischer Diskurs im Spannungsfeld von Theorie und Praxis. In: Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Weinheim und Basel: Beltz Verlag. Studienbegleitbrief 5, 11-51
- Böhler, E. (1965): Der Mythos in Wirtschaft und Wissenschaft, Freiburg
- Bollnow, O. F. (1972): Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien. In: Philosophische Anthropologie heute. Elf Beiträge von Otto Friedrich Bollnow, Erich Fromm, Arnold Gehlen, Alexander Gosztonyi, Hans-Eduard Hengstenberg, Helmuth Plessner, Adolf Portmann, Wilhelm Josef Revers und Günther Schiwy. Herausgegeben von Roman Rocek und Oskar Schatz. München: Verlag C. H. Beck, 19-36
- Bonus, H. (1993): Die Bedeutung kollektiver Identität für Genossenschaften. In: ZfgG. Bd. 43 (1993), 35-43

- Bonus, H. (1994): Das Selbstverständnis moderner Genossenschaften. Rückbindung von Kreditgenossenschaften an ihre Mitglieder. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
- Borchers, E. (Hrsg.) (1978): Das Weihnachtsbuch. Mit alten und neuen Geschichten, Gedichten und Liedern. Ausgewählt von Elisabeth Borchers. Achte Aufl. Frankfurt am Main: Insel Verlag
- Boschert, F. (1996): Identität der Kreditgenossenschaften in den neuen Bundesländern – Organisationskultur im Transformationsprozeß – . Veröffentlichungen der Forschungsstelle für Genossenschaftswesen an der Universität Hohenheim. Leitung: Prof. Dr. Werner Grosskopf. 14. Stuttgart-Hohenheim: Universität Hohenheim (421). Forschungsstelle für Genossenschaftswesen
- Bostelmann, J. (1973): Managerbanken mit Förderungs-Auftrag. In: Raiffeisen-Rundschau. Mitteilungsblatt des Deutschen Raiffeisenverbandes e. V. 25. Jg. Nr. 3. März, 106-107
- Boulding, K. E. (1956): General Systems Theory – The Skeleton of Science. In: Management Science. Volume 2. Number 3. April 1956, 197-208
- Brachmann, R. (1973): Aufhellung historischer und sozialer Gehalte. In: Raiffeisen-Rundschau. Mitteilungsblatt des Deutschen Raiffeisenverbandes e. V. 25. Jg. Nr. 2. Februar, 49
- Braumann, F. (1970): Ein Mann bezwingt die Not. Lebensroman Friedrich Wilhelm Raiffeisens. Fünfte Aufl. Neuwied am Rhein: Verlag der Raiffeisendruckerei
- Brazda, J. (1992): Harmonietheorie, genossenschaftliche. In: Genossenschaftslexikon. Herausgegeben von Eduard Mändle und Walter Swoboda, im Auftrag des Deutschen Genossenschafts- und Raiffeisenverbandes e.V. Wiesbaden: Deutscher Genossenschafts-Verlag, 336-337
- Brecht, F.-J. (1976): Philosophie. In: Das moderne Bildungsbuch. Herausgegeben vom Lexikon-Institut Bertelsmann in Zusammenarbeit mit zahlreichen Wissenschaftlern. Bd. II. Geographie. Völkerkunde. Geschichte. Soziologie. Psychologie. Pädagogik. Religion. Philosophie. Kunst. Literatur. Musik. Gütersloh: Bertelsmann Lexikon-Verlag, 223-260
- Brentano von, D. (1980): Die Bedeutung der Solidarität in Genossenschaften und bei genossenschaftlichen Gründungsvorgängen. In: Archiv für öffentliche und freigemeinnützige Unternehmen. Jahrbuch für nichterwerbswirtschaftliche Betriebe und Organisationen (Nonprofits). Bd. 12. Begründet von G. Weisser. Hrsg. v. H. Cox, W. W. Engelhardt, L. F. Neumann, K. Oettle und Th. Thiemeyer. Göttingen: Verlag Otto Schwartz & Co, 11-31
- Brüggeboes, W. unter Mitarbeit von Geiger, A. und Balkenhol, O. (1967): Geschichte der Kirche. Ein Lehrbuch für den katholischen Religionsunterricht. II. Teil. Die kirchliche Neuzeit. Düsseldorf: Patmos-Verlag
- Brühl, R. (2006): Fortschrittskonzeptionen in der Wissenschaftstheorie. In: WiSt. Heft 11. November 2006, 594-599
- Brühlmeier, A. (o.J.): Die Psychoanalyse Sigmund Freuds.  
<http://www.bruehlmeier.info/freud.htm>. (Zugriff: 14.02.2009)
- Buck, G./Böhler, D. (1980): Probleme menschlichen Handelns und Verstehens. In: Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Weinheim und Basel: Beltz Verlag. Studienbegleitbrief 4, 34-71
- Burgstahler, Th./Kahn, G. (1974): Die Namen der Bibel und ihre Bedeutung im Deutschen. Nach Deutungen von Th. Burgstahler und Georges Kahn und unter Vergleich von Wörterbüchern, Konkordanzen und älteren Namensbüchern zusammengestellt und herausgegeben von Heinz Schumacher. 5. Aufl. Heilbronn: Paulus-Verlag Karl Geyer
- Busch, E. (1966): Glaube und Nachfolge. Eine evangelische Ethik. 5. Aufl. Frankfurt am Main/Berlin/Bonn/München: Verlag Moritz Diesterweg
- Busch, E. (1972): Lehrbuch der evangelischen Unterweisung. Herausgegeben von Ernst Busch unter Mitwirkung von Alfred Brenne, Erich Hennig, Artur Reinemann, Karl Ringshausen und Walter Taenzler. Bd. II (Teilausgabe). Heft 1. Evangelium und Kirche. 11. Aufl. Frankfurt am Main/Berlin/München: Verlag Moritz Diesterweg

- Busche, H. (2000): Was ist Kultur? Erster Teil: Die vier historischen Grundbedeutungen. In: Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie. 2000/1, 69-90
- Busche, H. (2000a): Was ist Kultur? Zweiter Teil: Die dramatisierende Verknüpfung verschiedener Kulturbegriffe in Georg Simmels „Tragödie der Kultur“. In: Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie. 2000/2, 5-16
- Bütow, C.-G. (2010): Kirche in WDR2 (07.12.2010).  
[http://www.katholisches-rundfunkreferat-nrw.de/index.php?id=inhalt\\_9523](http://www.katholisches-rundfunkreferat-nrw.de/index.php?id=inhalt_9523). (Zugriff: 21.12.2010)
- Carolsfeld von, J. Sch. (o.J.): Die Bibel in Bildern mit 162 Darstellungen nach Holzschnitten von Julius Schnorr von Carolsfeld. Kolorierung: Graphic Design Studio Reimers. Text Ernst Wölk und Mitarbeiter. Frankfurt am Main: Verlag Friedrich Bischoff GmbH
- Carroll, D. T. (1983): A disappointing search for excellence. In: Harvard Business Review. Volume 61. Number 6. November-December 1983, 78-88
- Cassirer, E. (1960): Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag
- Chalmers, A. F. (1989): Wege der Wissenschaft. Einführung in die Wissenschaftstheorie. Zweite, durchgesehene Aufl. Herausgegeben und übersetzt von Niels Bergemann und Jochen Prümper. Berlin u.a.: Springer-Verlag
- Child, J. (1981): Culture, Contingency and Capitalism in the cross-national study of organizations. In: Research in Organizational Behavior. An Annual Series of Analytical Essays and Critical Reviews. Volume 3, pages 303-356
- Claudius, M. (1973): Abendlied. In: Wege der deutschen Literatur. Ein Lesebuch. Zusammengestellt von Hermann Glaser, Jakob Lehmann, Arno Lubos. (Ullstein Buch Nr. 372). 11. Aufl. Frankfurt am Main/Berlin/Wien: Verlag Ullstein GmbH, 117-118
- Coreth, E. (1969): Was ist philosophische Anthropologie? In: Zeitschrift für katholische Theologie. Herausgegeben von der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. 91. Band. Wien: Verlag Herder, 252-273
- Coreth, E. u.a. (1993): Philosophie des 20. Jahrhunderts. (Grundkurs Philosophie; Bd. 10). (Urban-Taschenbücher; Bd. 354). Zweite, durchgesehene Aufl. Stuttgart/Berlin/Köln: Verlag W. Kohlhammer
- Croll, W. (1981): Förderungsauftrag und Gegenwartserfordernisse. In: ZfgG. Bd. 31 (1981), 195-203
- Daft, R. L. (1980): The Evolution of Organization Analysis in *ASQ*, 1959-1979. In: Administrative Science Quarterly. ASC. Volume 25, 623-636
- Daft, R. L. (1983): Symbols in Organizations. In: Pondy, L. R., Frost, P. J., Morgan, G., Dandridge, T. C. (Hrsg.). Organizational Symbolism, 198 ff.
- Dandridge, Th. C./Mitroff, I./Joyce, W. F. (1980): Organizational Symbolism: A Topic To Expand Organizational Analysis. In: The Academy of Management Review. 1980. Vol. 5. No. 1, 77-82
- Dassmann, E. (1993): Die Anfänge der Kirche in Deutschland. Von der Spätantike bis zur fränkischen Zeit. (Urban-Taschenbücher; Bd. 444). Stuttgart/Berlin/Köln: Verlag W. Kohlhammer
- Davidovic, G. (1968): Die Lehre des Genossenschaftswesens an Universitäten. Eine allgemeine Darstellung. In: Annalen der Gemeinwirtschaft. 37. Jg. Doppelheft 1-2. Januar-Juni 1968, 99-121
- Deal, T. E./Kennedy, A. A. (1982): Corporate Cultures. The Rites and Rituals of Corporate Life. Reading Massachusetts: Perseus Publishing
- Devadhar, Y. C. (1972): Alfred Marshall über das Genossenschaftswesen. In: Annalen der Gemeinwirtschaft. 41. Jg. Heft 1. Januar-März 1972, 19-38

- Diehl, J. (2000): Wahrheit in der philosophischen Tradition. adaequatio: Übereinstimmung. In: Begegnungen 2/00. (Als Manuskript gedruckt. Evangelische Akademie Mülheim an der Ruhr), 10-12
- Diem, H. (1964): Was ist der Mensch? Rede bei der Übernahme des Rektorats am 12. Mai 1964. (Tübinger Universitätsreden 21). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
- Diem, H. (1966): Die Wahrheit in der Theologie. In: Die Wissenschaften und die Wahrheit. Ein Rechenschaftsbericht in der Forschung. Herausgegeben von Karl Ulmer. Stuttgart u.a.: W. Kohlhammer Verlag, 171-184
- Dierkes, M. (1988): Unternehmenskultur und Unternehmensführung – Konzeptionelle Ansätze und gesicherte Erkenntnisse –. In: ZfB. Zeitschrift für Betriebswirtschaft. 58. Jg. (1988). H. 5/6, 554-575
- Dietrich, W. (Hrsg.) (1970): Abstammung und Ursprung. In: der Anstoss. Blätter zum Mitdenken. 35/36. 3. Aufl. Gelnhausen und Berlin-Dahlem: Burckhardthaus-Verlag
- Dietrich, W. (Hrsg.) (1970a): Botschaft vom Heil. Markus 1, 1. In: der Anstoss. Blätter zum Mitdenken. 40. 3. Aufl. Gelnhausen und Berlin-Dahlem: Burckhardthaus-Verlag
- Dietrich, W. (Hrsg.) (1970b): Napoleon über Christus. In: der Anstoss. Blätter zum Mitdenken. 28. 3. Aufl. Gelnhausen und Berlin-Dahlem: Burckhardthaus-Verlag
- Dietrich, W. (Hrsg.) (1971): Adam und Eva. In: der Anstoss. Blätter zum Mitdenken. 25. 4. Aufl. Gelnhausen und Berlin-Dahlem: Burckhardthaus-Verlag
- Dietz, A. (2004): Der homo oeconomicus in der Perspektive theologischer Wirtschaftsethik. Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität-Heidelberg
- Dietz, W. (2007): Schöpfungslehre. In: Lexikon Theologie. Hundert Grundbegriffe. Herausgegeben von Alf Christophersen und Stefan Jordan. 2., durchgesehene Aufl. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 280-283
- Dill, P. (1986): Unternehmenskultur. Grundlagen und Anknüpfungspunkte für ein Kulturmanagement. Bonn: BDW Service- und Verlagsgesellschaft Kommunikation mbH
- Disch, W. K. A. (1978): Corporate Identity. Vom Schlagwort zum griffigen Instrument. In: Marketing Journal. Heft 6/78, 542-550
- Dormayer, H.-J./Kettern, Th. (1997): Kulturkonzepte in der allgemeinen Kulturforschung. Grundlage konzeptioneller Überlegungen zur Unternehmenskultur. Beitrag B. In: Unternehmenskultur. Perspektiven für Wissenschaft und Praxis. Begründet von Heinen, E. und fortgeführt von Fank, M. Zweite, bearbeitete und erweiterte Aufl. München/Wien: R. Oldenbourg Verlag, 49-66
- Draheim, G. (1952): Die Genossenschaft als Unternehmungstyp. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Draheim, G. (1967): Zur Ökonomisierung der Genossenschaften. Gesammelte Beiträge zur Genossenschaftstheorie und Genossenschaftspolitik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Drepper, Ch. (1992): Unternehmenskultur. Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung im Kommunikationssystem "Unternehmen". Europäische Hochschulschriften. Reihe XL. Kommunikationswissenschaft und Publizistik. Bd. 34. Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang
- Dülfer, E. (1980): Welche Relevanz hat der ‚Förderungsauftrag‘ für die Pflichtprüfung der eingetragenen Genossenschaft? In: ZfgG. Bd. 30 (1980), 47-61
- Dülfer, E. (1980a): Zielsystem der Genossenschaft. In: HdG. Handwörterbuch des Genossenschaftswesens. Im Auftrag des Deutschen Genossenschafts- und Raiffeisenverbandes e.V. herausgegeben von Eduard Mändle und Hans-Werner Winter. Wiesbaden: Deutscher Genossenschafts-Verlag eG, Sp. 1857-1872
- Dülfer, E. (1986): Von der ‚Doppelnatur‘ der Genossenschaft zur systemtheoretischen Sicht des Kooperativs. In: Die Prinzipien des Genossenschaftswesens in der Gegenwart. Festschrift für Vesa Laakkonen. Juhani

- Laurinkari (Hrsg.). Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für Genossenschaftswesen an der Universität Erlangen-Nürnberg 24, 29-44
- Dülfer, E. (1987): Die 'Unternehmenskultur' der Genossenschaft – ein traditionsreiches Thema in neuer Aktualität –. In: 40 Jahre Institut für Genossenschaftswesen an der Philipps-Universität Marburg. (Marburger Beiträge zum Genossenschaftswesen; 12). Institut für Genossenschaftswesen an der Philipps-Universität Marburg, 17-42
- Dülfer, E. (1989): Unternehmenskultur und Corporate Identity bei Genossenschaftsbanken. In: Bank Information. 12/89, 20-26
- Dülfer, E. (1991): Organisationskultur: Phänomen – Philosophie – Technologie. Eine Einführung in die Diskussion. In: Ders. (Hrsg.). Organisationskultur. Phänomen – Philosophie – Technologie. 2., erweiterte Aufl. Stuttgart: C. E. Poeschel Verlag, 1-20
- Dülfer, E. (1994): Corporate Culture of Co-operatives. In: International Handbook of Cooperative Organizations. Edited by Eberhard Dülfer in cooperation with Juhani Laurinkari and with the participation of V. Beuthien, E.-B. Blümle, H. Bonus, R. Bratschitsch, W. W. Engelhardt, P. Erlinghagen, B. Großfeld, W. Großkopf, W. Grüger (DGRV), O. Hahn, A. Hanel, V. Laakkonen, L. Marcus (ICA), H.-H. Münkner, J. v. Muralt (ILO), J. Perkowski (WOCCU), H. Seuster, B. Thiemann (DG BANK), G. Turner, O. W. van Verschuer (IRU), W. Weber, J. Zerche and further renowned scholars and experts from throughout the world. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 179-186
- Dülfer, E. (1995): Betriebswirtschaftslehre der Genossenschaften und vergleichbarer Kooperative. 2., überarbeitete und erweiterte Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Düsing, K. (2004): Immanuel Kant. Aufklärung und Kritik. In: Philosophen im Porträt. Leben und Werk großer Denker. Darmstadt: Primus Verlag, 281-300
- Dyllick, Th. (1984): Das Anspruchsgruppen-Konzept: Eine Methodik zum Erfassen der Umweltbeziehungen der Unternehmung. In: Management-Zeitschrift io. 53 (1984). Nr. 2, 74-78
- Ebers, M. (1985): Organisationskultur: Ein neues Forschungsprogramm? (Neue betriebswirtschaftliche Forschung; Bd. 33). Wiesbaden: Betriebswirtschaftlicher Verlag Dr. Th. Gabler
- Ebers, M. (1991): Der Aufstieg des Themas „Organisationskultur“ in problem- und disziplingeschichtlicher Perspektive. In: Eberhard Dülfer (Hrsg.). Organisationskultur. Phänomen – Philosophie – Technologie. 2., erweiterte Aufl. Stuttgart: C. E. Poeschel Verlag, 39-63
- Eicher, P. (1977): Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie. München: Kösel-Verlag
- Eisele, P. (2005): Augustinus Bekenntnisse. Gedanken und Erfahrungen des großen Gottsuchers. Ausgewählt und zusammengestellt von Petra Eisele. Köln: Anaconda Verlag GmbH
- Elsässer, H. (1973): Paul Tillichs Lehre vom Menschen als Gespräch mit der Tiefenpsychologie. Inauguraldissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der Theologie der Theologischen Fakultät der Philipps-Universität Marburg/Lahn
- Enders, M. (2006): Das Verständnis von Wahrheit bei Sören Kierkegaard, Ludwig Feuerbach und Friedrich Nietzsche. In: Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit. Herausgegeben von Markus Enders und Jan Szaif. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 301-335
- Engelhard, K./Heidemann, D. H. (2004): Kant und die Gegenwartsphilosophie. Einleitung. In: Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart. Herausgegeben von Dietmar H. Heidemann und Kristina Engelhard. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1-13
- Engelhardt, W. W. (1960): Über die Bedeutung der Kategorie „Genossenschaftlicher Grundauftrag“ für die Genossenschaftslehre und -praxis. In: Gemeinnütziges Wohnungswesen. Organ des Gesamtverbandes Gemeinnütziger Wohnungsunternehmen. 13. Jg. Juli 1960. Heft 7, 227-232
- Engelhardt, W. W. (1976): Geschichte und Grundlagen mittelständischer Genossenschaften als Ansatzpunkte theoretischer Kooperationsanalyse. In: ZfgG. Bd. 26 (1976), 285-301

- Engelhardt, W. W. (1978): Der genossenschaftliche Grundauftrag – Leerformel oder Verpflichtung? In: Tagungsbericht der IX. Internationalen Genossenschaftswissenschaftlichen Tagung 1978 in Freiburg/Schweiz. Sonderheft der Zeitschrift für das gesamte Genossenschaftswesen. Organ für Kooperationsforschung und -praxis. Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Genossenschaftswissenschaftlicher Institute herausgegeben von Ernst-Bernd Blümle und Peter Schwarz, 160-199
- Engelhardt, W. W. (1978a): Entscheidungslogische und empirischtheoretische Kooperationsanalyse. In: WiSt. Heft 3. März 1978, 104-110
- Engelhardt, W. W. (1978b): Sind Genossenschaften gemeinwirtschaftliche Unternehmen? Schriftenreihe Gemeinwirtschaft Nr. 29. Herausgegeben von der Bank für Gemeinwirtschaft Aktiengesellschaft. Köln/Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt GmbH
- Engelhardt, W. W. (1980): Genossenschaftstheorie. In: HdG. Handwörterbuch des Genossenschaftswesens. Im Auftrag des Deutschen Genossenschafts- und Raiffeisenverbandes e.V. herausgegeben von Eduard Mändle und Hans-Werner Winter. Wiesbaden: Deutscher Genossenschafts-Verlag eG, Sp. 812-838
- Engelhardt, W. W. (1981): Zwei Diskussionsbeiträge zu Fragen der Förderungsbilanzen. In: ZfgG. Bd. 31 (1981), 238-240
- Engelhardt, W. W. (1983): Gemeinwirtschaftliche Genossenschaften – ein möglicher Widmungstyp von Genossenschaften unter sechsen. In: ZögU. Band 6. Heft 1. 1983, 30-47
- Engelhardt, W. W. (1985): Allgemeine Ideengeschichte des Genossenschaftswesens. Einführung in die Genossenschafts- und Kooperationslehre auf geschichtlicher Basis. Grundzüge; Bd. 59. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Engelhardt, W. W. (1986): Gemeinwirtschaftliche Genossenschaften im Wandel. In: ZögU. Band 9. Heft 4. 1986, 375-394
- Engelhardt, W. W. (1986a): Zur Stellung der Genossenschaftslehre im System der Wissenschaften. Einige grundsätzliche Überlegungen anhand älterer und neuerer Beiträge zur Kooperationswissenschaft. In: Die Prinzipien des Genossenschaftswesens in der Gegenwart. Festschrift für Vesa Laakkonen. Juhani Laurinkari (Hrsg.). Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für Genossenschaftswesen an der Universität Erlangen-Nürnberg 24, 54-82
- Engelhardt, W. W. (1989): Zu gemeinwohlorientierten Aspekten einer Betriebswirtschaftslehre der Kooperative. Eberhard Dülfer zum 65. Geburtstag. In: ZögU. Band 12. Heft 1. 1989, 90-99
- Engelhardt, W. W. (1990): Die Genossenschaftsidee als Gestaltungsprinzip. In: Genossenschaftswesen. Hand- und Lehrbuch. Herausgegeben von Juhani Laurinkari unter Mitarbeit von Johann Brazda. München/Wien: R. Oldenbourg Verlag, 10-26
- Engelhardt, W. W. (1990a): Die Stellung der Genossenschaftslehre (Kooperationswissenschaft) im System der Wissenschaften. In: Genossenschaftswesen. Hand- und Lehrbuch. Herausgegeben von Juhani Laurinkari unter Mitarbeit von Johann Brazda. München/Wien: R. Oldenbourg Verlag, 50-69
- Engelhardt, W. W. (1991): Genossenschafts- und Gemeinwirtschaftsforschung in Deutschland, besonders an der Universität zu Köln – Gerhard Weisser zum Gedächtnis – . In: ZögU. Band 14. Heft 4. 1991, 413-426
- Engelhardt, W. W. (1992): Explikative und normative Fragen der Erfolgsermittlung und -würdigung bei Genossenschaften. In: ZfgG. Bd. 42 (1992), 217-226
- Engelhardt, W. W. (1992a): Genossenschaftskonzeptionen (Genossenschaftsideologien). In: Genossenschaftslexikon. Herausgegeben von Eduard Mändle und Walter Swoboda, im Auftrag des Deutschen Genossenschafts- und Raiffeisenverbandes e.V. Wiesbaden: Deutscher Genossenschafts-Verlag, 280-282
- Engelhardt, W. W. (1992b): Genossenschaftsorganisation. In: Enzyklopädie der Betriebswirtschaftslehre. Band II. Handwörterbuch der Organisation. Dritte, völlig neu gestaltete Aufl. Herausgegeben von Erich

- Frese. Unter Mitarbeit von zahlreichen Fachgelehrten und Experten aus Wissenschaft und Praxis. Stuttgart: C. E. Poeschel Verlag, Sp. 677-686
- Engelhardt, W. W. (1993): Bemerkungen zur Entstehung und Entwicklung von Kreditgenossenschaften und zur Interpretation ihres Grundauftrags. In: ZfgG. Bd. 43 (1993), 44-56
- Engelhardt, W. W./Schmid, G. (1987): Grundsätzliche Aspekte genossenschaftlicher Ökonomisierung. In: WISU. 6/87, 310-316
- Erbel, G. (Entwurf) (2000): Jura Poster Nr. 6. Das Verfassungsrecht in graphischer Übersicht. Stand: September 2000. Hermann Luchterhand Verlag
- Ernst, G. (2007): Einführung in die Erkenntnistheorie. Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft)
- Eschenburg, R. (1971): Ökonomische Theorie der genossenschaftlichen Zusammenarbeit. Schriften zur Kooperationsforschung. Herausgegeben von Erik Boettcher, Friedrich Klein, Ulrich Leffson und Harry Westermann. A. Studien. Band 1. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
- Eschenburg, R. (1973): Konflikt- oder Harmonietheorie der Genossenschaften – Bemerkungen zur gleichnamigen Kritik Manfred Neumanns – . In: ZfgG. Bd. 23 (1973), 101-114
- Eschenburg, R. (1980): Kooperationstheorie. In: HdG. Handwörterbuch des Genossenschaftswesens. Im Auftrag des Deutschen Genossenschafts- und Raiffeisenverbandes e.V. herausgegeben von Eduard Mändle und Hans-Werner Winter. Wiesbaden: Deutscher Genossenschafts-Verlag eG, Sp. 1042-1048
- Eschenburg, R. (1986): Genossenschaften in Marktwirtschaften – Eine Betrachtung im Lichte von Theorie und Erfahrung – . In: Die Prinzipien des Genossenschaftswesens in der Gegenwart. Festschrift für Vesa Laakkonen. Juhani Laurinkari (Hrsg.). Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für Genossenschaftswesen an der Universität Erlangen-Nürnberg 24, 45-53
- Evangelische Kirche Deutschlands (1934): Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche (Barmer Erklärung). Quelle: G. Heidtmann. Glaube im Ansturm. 1968. Abgedruckt in: Mahrenholz, E. G. Die Kirchen in der Gesellschaft der Bundesrepublik. Bundeszentrale für Politische Bildung. Sonderdruck 1972. Edition Zeitgeschehen. 2. durchgesehene Neuauflage 1972. Hannover: Fackelträger-Verlag. Anhang, 157-159
- Evangelische Kirche Deutschlands EKD (2000): In: Denk-Werkstatt Menschenbild. Umfrage unter Parteien, Kirchen und verschiedenen gesellschaftsrelevanten Verbänden nach dem dezidierten Menschenbild, das die jeweilige Institution gegenüber der Gesellschaft vertritt. <http://www.humanistische-aktion.de/menbild2.htm>. (Zugriff: 21.01.2010)
- Evangelische Kirche in Deutschland (2008): Weltentstehung, Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube in der Schule. 2. Naturwissenschaftliche Theorien und Schöpfungsglaube. [http://www.ekd.de/print.php?file=/ekdtext\\_94\\_02.html](http://www.ekd.de/print.php?file=/ekdtext_94_02.html). (Zugriff: 22.01.2010)
- Fahrenbach, H. (1970): Heidegger und das Problem einer „philosophischen“ Anthropologie. In: Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 97-131
- Falkenstein, L. (1973): Andreas Hermes: Erfülltes Leben fürs Gemeinwohl. Erinnerungen zum 10. Todestag. In: Raiffeisen-Rundschau. Mitteilungsblatt des Deutschen Raiffeisenverbandes e. V. 25. Jg. Heft 12. Dezember, 501-502
- Fankhauser, K. (1996): Management von Organisationskulturen. (Berner Betriebswirtschaftliche Schriften; Bd. 14). Bern/Stuttgart/Wien: Verlag Paul Haupt
- Faust, H. (1968): Ethik in der Genossenschaft. In: Genossenschaften und Genossenschaftsforschung. Strukturelle und ablaufanalytische, historische und systematische Aspekte der Genossenschaften des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift zum 65. Geburtstag von Georg Draheim. Unter Mitwirkung von Fachkollegen der Sozial-, Wirtschafts-, Agrar- und Rechtswissenschaften sowie führender Persönlichkeiten der genossenschaftlichen Wirtschaft herausgegeben von Gerhard Weisser unter Mitarbeit von Werner Wilhelm Engelhardt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 21-41

- Faust, H. (1973): Geistige Grundlagen. In: Raiffeisen-Rundschau. Mitteilungsblatt des Deutschen Raiffeisenverbandes e. V. 25. Jg. Nr. 2. Februar, 47
- Faust, H. (1977): Geschichte der Genossenschaftsbewegung. Ursprung und Aufbruch der Genossenschaftsbewegung in England, Frankreich und Deutschland sowie ihre weitere Entwicklung im deutschen Sprachraum. 3., überarbeitete und stark erweiterte Aufl. Frankfurt am Main: Fritz Knapp-Verlag
- Fehige, Ch./Meggle, G./Wessels, U. (Hrsg.) (2002): Der Sinn des Lebens. 4. Aufl. März 2002. München: Deutscher Taschenbuch Verlag
- Feuling, D. (1949): Hauptfragen der Metaphysik. Einführung in das philosophische Leben. Heidelberg: F. H. Kerle Verlag
- Finis, B. (1980): War der Tatchrist Friedrich Wilhelm Raiffeisen ein Gemeinwirtschaftler? In: Archiv für öffentliche und freigemeinnützige Unternehmen. Jahrbuch für nichterwerbswirtschaftliche Betriebe und Organisationen (Nonprofits). Bd. 12. Begründet von G. Weisser. Hrsg. v. H. Cox, W. W. Engelhardt, L. F. Neumann, K. Oettle und Th. Thiemeyer. Göttingen: Verlag Otto Schwartz & Co, 155-170
- Finis, B. (1980a): Wirtschaftliche und außerwirtschaftliche Beweggründe mittelständischer Genossenschaftspioniere des landwirtschaftlichen Bereichs am Beispiel von F. W. Raiffeisen und W. Haas. Zur Integration der Beweggründe in eine empirische Genossenschaftstheorie und in Theorien der Sozial- und Wirtschaftspolitik. (Schriften zum Genossenschaftswesen und zur öffentlichen Wirtschaft. Herausgegeben von W. W. Engelhardt und Th. Thiemeyer; Bd. 3). Berlin: Duncker & Humblot
- Finke, P. (2003): Kulturökologie. In: Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven. Herausgegeben von Ansgar Nünning und Vera Nünning. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler, 248-279
- Fischbeck, H.-J. (2001): Was ist wirklich? Über Fakten- und Beziehungswirklichkeit aus naturwissenschaftlicher Sicht. In: Begegnungen 2/01. (Als Manuskript gedruckt. Evangelische Akademie Mülheim an der Ruhr), 1-12
- Fleischmann, G. (1972): Genossenschaften und Wettbewerb. In: ZfgG. Bd. 22 (1972), 159-174
- Flusser, D. (1968): Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Dargestellt von David Flusser. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag
- Forschungsgruppe Verhaltensbiologie des Menschen (2000): Was ist Verhaltensbiologie? Aus: Haug-Schnabel, G., Bensel, J. und Medicus, G. In: Lexikon der Psychologie, Bd. 4. Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag.  
<http://www.verhaltensbiologie.com/verhaltensbiologie/>. (Zugriff: 12.12.2009)
- Frankl, V. E. (2002): Der Wille zum Sinn. In: Fehige, Ch./Meggle, G./Wessels, U. (Hrsg.). Der Sinn des Lebens. 4. Aufl. März 2002. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 120-122
- Franzpötter, R. (1997): Organisationskultur – Begriffsverständnis und Analyse aus interpretativ-soziologischer Sicht. (Nomos Universitätschriften. Kulturwissenschaft; Bd. 4). Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft
- Frese, E. (1985): Exzellente Unternehmungen – Konfuse Theorien. Kritisches zur Studie von Peters und Waterman. In: DBW. Die Betriebswirtschaft. 45 Jg. Heft 5, 604-606
- Frey, B. S./Stroebe, W. (1980): Ist das Modell des Homo Oeconomicus „unpsychologisch“? In: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft (ZgS). 136 (1980), 82-97
- Friedlein, C. (1992): Geschichte der Philosophie. Lehr- und Lernbuch. 15., überarbeitete Aufl. Berlin: Erich Schmidt Verlag

- Frings, M. S. (1981): Max Scheler: Drang und Geist. In: Grundprobleme der großen Philosophen. Herausgegeben von Josef Speck. Philosophie der Gegenwart II. Scheler, Höningwald, Cassirer, Plessner, Merleau-Ponty, Gehlen. 2., ergänzte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 9-42
- Frischauer, P. (o.J.): Es steht geschrieben. Die großen Dokumente. Lizenzausgabe mit Genehmigung der Droemerschens Verlagsanstalt AG, Zürich, für Bertelsmann, Reinhard Mohn OHG, Gütersloh, den Europäischen Buch- und Phonoklub, Stuttgart, und die Buchgemeinschaft Donauland, Wien
- Frost, P. J. (1985): Special Issue on Organizational Symbolism. Introduction. In: Journal of Management. 1985. Vol. 11. No 2, 5-9
- Füglister, N. (1979): Die biblische Anthropologie und die postmortale Existenz des Individuums. Kairos. Heft 3-4, 129-145
- Gabele, E./Kretschmer, H. (1983): Unternehmensgrundsätze als Instrument der Unternehmensführung. In: zfbf. Heft 8, 716-726
- Gadamer, H.-G. (1966): Die Universalität des hermeneutischen Problems. In: Philosophisches Jahrbuch. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben von Max Müller. 73. Jg. 1965/1966, 215-225
- Gadamer, H.-G. (1975): Schlussbericht. In: Neue Anthropologie. Herausgegeben von Hans-Georg Gadamer und Paul Vogler. Bd. 7. Philosophische Anthropologie. Zweiter Teil. Beiträge von K. O. Apel, W. W. Bartley III, H.-G. Gadamer, F. Kambartel, H. Kuhn, K. Löwith, J. Lohmann, P. Lorenzen, Ch. Morris, R. Panikkar, H. Plessner, P. Watzlawick, L. Weisgerber. Stuttgart: Georg Thieme Verlag, 374-392
- Galli von, M. (1967): Kommentar zu: Semmelroth. Das Verständnis zu den Weltreligionen. In: Karl Rahner. Mario von Galli. Otto Baumhauer. Reformation aus Rom. Die Katholische Kirche nach dem Konzil. Tübingen: Rainer Wunderlich Verlag Hermann Leins, 210-215
- Gehlen, A. (1976): Das Bild des Menschen im Lichte der modernen Anthropologie. In: Friedrich Jonas. Geschichte der Soziologie 2. Von der Jahrhundertwende bis zur Gegenwart. Mit Quellentexten. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, 444-455
- Gehlen, A. (2004): Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt mit einer Einführung von Karl-Siegbert Rehberg. 14. Aufl. Wiebelsheim: AULA-Verlag
- Geier, M. (2005): Kants Welt. Eine Biographie. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag
- Geißler, H. (2005): Was würde Jesus heute sagen? Die politische Botschaft des Evangeliums. 4. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag
- Gelbrich, K./Müller, St. (2011): Rituale als Managementinstrument. In: WiSt. Heft 1. Januar 2011, 2-8
- Genossenschaftsforum (1987): Genossenschaftsforum. Raiffeisenrundschau & Blätter für Genossenschaftswesen. 12/87
- Gesellschaft für Anthropologie. AG Humanethologie (o.J.): Zielsetzungen. <http://www.gfanet.de/node/11>. (Zugriff: 12.12.2009)
- Glasenapp von, H. (1963): Die fünf Weltreligionen. Brahmanismus. Buddhismus. Chinesischer Universalismus. Christentum. Islam. Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs Verlag
- Gloy, K. (2004): Wahrheitstheorien. Eine Einführung. Tübingen/Basel: A. Francke Verlag
- Goetz, W. unter Mitarbeit von Kündig, W. und Kyburz, W. (o.J.): Erdgeschichte. In: AKAD [Fernlehrinstitut]. Geographie II. Lektion 11, 4-84
- Goppelt, L. (1965): Wahrheit als Befreiung – Das neutestamentliche Zeugnis von der Wahrheit nach dem Johannes-Evangelium. In: Müller-Schwefe, H.-R. (Hrsg.). Was ist Wahrheit? Göttingen
- Gosztonyi, A. (1968): Der Mensch und die Evolution. Teilhard de Chardins philosophische Anthropologie. München: Verlag C. H. Beck

- Gottwaldt, W. (1971): Wissenschaft contra Bibel? Die Zuverlässigkeit der Bibel im Licht moderner Wissenschaft. 3. Taschenbuchaufl. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission
- Green, M. (1973): Es komme mir keiner mit Tatsachen. Lahr-Dinglingen: SJD Verlag der St.-Johannis-Druckerei C. Schweickhardt
- Grosskopf, W. (1990): Genossenschaftliche Identität bei sich ändernden Rahmenbedingungen. In: Genossenschaftswesen. Hand- und Lehrbuch. Herausgegeben von Juhani Laurinkari unter Mitarbeit von Johann Brazda. München/Wien: R. Oldenbourg Verlag, 102-111
- Grosskopf, W. (1990a): Strukturfragen der deutschen Genossenschaften. Teil I. Herausgegeben vom Wissenschaftsfonds der DG BANK. Der Förderungsauftrag moderner Genossenschaftsbanken und seine Umsetzung in die Praxis. Unter Mitarbeit von Roman Glaser und Ludwig Glatzner. Veröffentlichungen der DG BANK Deutsche Genossenschaftsbank. Band 16. Frankfurt am Main: Fritz Knapp Verlag
- Gruber, F. (2003): Das entzauberte Geschöpf. Konturen des christlichen Menschenbildes. Kevelaer: Verlagsgemeinschaft Topos plus. Inhaltliche Verantwortung: Verlag Friedrich Pustert, Regensburg
- Grünfeld, E. (1929): Beatrice Potters (Frau Sidney Webbs) Lehrjahre. In: Vierteljahrsschrift für Genossenschaftswesen (früher: Genossenschafts-Korrespondenz). Zugleich Mitteilungen aus dem Seminar für Genossenschaftswesen der Universität Halle (Saale). 7. Jg. (1. April 1929 bis 31. März 1930), 1-10
- Gürses, H. (2000): Der andere Schauspieler. Kritische Bemerkungen zum Kulturbegriff. <http://them.polylog.org/1/agh-de.htm>. (Zugriff: 06.12.2007)
- Gussmann, B./Breit, C. (1997): Ansatzpunkte für eine Theorie der Unternehmenskultur. Beitrag D. In: Unternehmenskultur. Perspektiven für Wissenschaft und Praxis. Begründet von Heinen, E. und fortgeführt von Fank, M. Zweite, bearbeitete und erweiterte Aufl. München/Wien: R. Oldenbourg Verlag, 107-139
- Habermas, J. (1973): Wahrheitstheorien. In Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 211-265
- Habermas, J. (1976): Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘. 8. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Haefner, G. (2005): Philosophische Anthropologie. Grundkurs Philosophie 1. 4., durchgesehene und ergänzte Aufl. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer
- Hafstad, K. (1985): Wort und Geschichte. Das Geschichtsverständnis Karl Barths. (Beiträge zur evangelischen Theologie; Bd. 98). München: Chr. Kaiser Verlag
- Hägele, P. C. (1999): Ist der Kosmos für den Menschen gemacht? – Überlegungen zum Anthropischen Prinzip. In: Pluralismus und Ethos der Wissenschaft. 1. Symposium des Professorenforums 28./29. März 1998 in Frankfurt/Main. Herausgegeben von: Eberhard Beckers, Peter C. Hägele, Hans-Joachim Hahn, Reinhold Ortner. Gießen: Verlag des Professorenforums, 123-143
- Hahn, O. (1973): Einige Mutmaßungen über die Zukunft der Genossenschaftsbanken. Im Klartext: eine Menge Zündstoff zum Nachdenken und für (möglichst temperamentvolle) Diskussionen zur Sache. In: Raiffeisen-Rundschau. Mitteilungsblatt des Deutschen Raiffeisenverbandes e. V. 25. Jg. Nr. 1. Januar, 19-27
- Hahn, O. (1973a): Noch einmal eine Lanze für die Kleinen oder die Kleinsten – Chancen und wichtige Aufgaben. Schlußwort zum Thema „Zukunft der Genossenschaftsbanken“. In: Raiffeisen-Rundschau. Mitteilungsblatt des Deutschen Raiffeisenverbandes e. V. 25. Jg. Nr. 4. April, 157-160
- Hahn, O. (1980): Die Unternehmensphilosophie einer Genossenschaftsbank. Schriften zur Kooperationsforschung. Unter Mitwirkung von Heinz Grosseckler, Bernhard Großfeld, Friedrich Haefner, Paul Kirchof, Helmut Wagner und Harry Westermann herausgegeben von Erik Boettcher. B. Vorträge. Bd. 11. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

- Hahn, O. (1980a): Menschliche Qualität der Bankleistung als aktueller Inhalt des Förderungsauftrags von Kreditgenossenschaften. In: ZfgG. Bd. 30 (1980), 62-69
- Hahn, O. (1990): Der Förderungsauftrag der Genossenschaften. In: Genossenschaftswesen. Hand- und Lehrbuch. Herausgegeben von Juhani Laurinkari unter Mitarbeit von Johann Brazda. München/Wien: R. Oldenbourg Verlag, 86-95
- Halder, A./Markl, H./Bühl, W. L. (1985): Anthropologie. In: Staatslexikon in 5 Bänden. Herausgegeben von der Görres-Gesellschaft. 7., völlig neu bearbeitete Auflage. Erster Bd. Freiburg/Basel/Wien: Verlag Herder, Sp. 168-186
- Hansen, J. (1973): Ernste Frage: „Quo vadis – Raiffeisen?“ In: Raiffeisen-Rundschau. Mitteilungsblatt des Deutschen Raiffeisenverbandes e. V. 25. Jg. Nr. 12. Dezember, 497-500
- Harrach, W. (1987): Israels Landwirtschaft: Kleines Wunder am Wüstenrand. In: Forum 12/87, 563-565
- Harris, M. (1989): Kulturanthropologie. Ein Lehrbuch. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag
- Hartmann, R. (2004): Jerusalem und Athen. Zwei Wurzeln der abendländischen Religionsphilosophie. In: Praxishandbücher Philosophie/Ethik. Band 3. Religionsphilosophie. Herausgegeben von Philipp Thomas und Ekkehard Martens. 1. Aufl. 2004. Hannover: Siebert Verlag, 93-108
- Hauser, H.-G./Vogelauer, W. (1985): Unternehmens-/Organisationskultur – ein neuer Dinosaurier der Berater? In: Organisationsentwicklung. Zeitschrift der Gesellschaft für Organisationsentwicklung e.V. GOE. 4. Jg. 1985. Nr. 4, 13-26
- Hayek von, F. A. (1969): Freiburger Studien. Gesammelte Aufsätze. Tübingen
- Heckmann, F./Kröll, F. (1984): Einführung in die Geschichte der Soziologie. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag
- Heidack, C. (1983): Betriebspsychologie/Betriebssoziologie. Anwendungsorientierte Grundlagen für Studium und Praxis. (Moderne Wirtschaftsbücher: 1, Betriebswirtschaftl. Grundlagen; 09). Wiesbaden: Betriebswirtschaftlicher Verlag Dr. Th. Gabler
- Heidegger, M. (2006): Sein und Zeit. Neunzehnte Aufl. Tübingen: Max Niemeyer Verlag
- Heine, H. (1974): Die Sonne ging auf bei Paderborn. Deutschland. Ein Wintermärchen, 1844, I, 450 ff. In: Gesellschaftskritik im Werk Heinrich Heines. Ein Heine-Lesebuch. Herausgegeben von Hedwig Walwei-Wiegelmann unter Mitarbeit von Günter Dengel, Wilhelm Gössmann, Ursula Lehmann und Erika Windfuhr. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 115-116
- Heinen, E./Dill, P. (1986): Unternehmenskultur – Überlegungen aus betriebswirtschaftlicher Sicht – . In: ZfB. Zeitschrift für Betriebswirtschaft. 56. Jg. (1986). H. 3, 202-218
- Heinrich, H.-G. (1989): Einführung in die Politikwissenschaft. Wien/Köln: Böhlau Verlag
- Heister, M. (1990): Die „heilsame“ Konkurrenz zweier unterschiedlicher Konsumgenossenschaftsorganisationen. Zur Entwicklung des Schweizer Konsumgenossenschaftswesens. In: ZögU. Bd. 13. Heft 2, 158-169
- Heister, M. (1991): Gottlieb Duttweiler als Handels- und Genossenschaftspionier – Vom eigennutzorientierten Großhändler zum gemeinwohlorientierten Genossenschaftler. In: ZfgG. Bd. 41 (1991), 234-238
- Helle, H. J. (1994): Einführung in die Soziologie. München/Wien: R Oldenbourg Verlag
- Helmbrecht, D. (2012): Die Einbettung genossenschaftlicher Werte in die VR Teilhaberbank – Praktische Umsetzung wissenschaftlicher Anforderungen. In: ZfgG. Bd. 62 (2012), 147-159
- Helmers, S. (1993): Beiträge der Ethnologie zur Unternehmenskultur. In: Meinolf Dierkes, Lutz von Rosenstiel, Ulrich Steger (Hg.). Unternehmenskultur in Theorie und Praxis. Konzepte aus Ökonomie, Psychologie

- und Ethnologie. (Schriftenreihe / Haniel-Stiftung; Bd. 3). Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag, 147-187
- Hengsbach, F. (1998): Solidarität unter Globalisierungsdruck? In: Gestaltungsoptionen in modernen Gesellschaften. Festschrift für Prof. Dr. Dr. h.c. Jürgen Zerche zum 60. Geburtstag. Herausgegeben von Werner Schönig und Ingrid Schmale. Regensburg: Transfer Verlag, 53-89
- Henke, R. W. (2004): Gott denken. Das Abenteuer des ontologischen Gottesbeweises von Anselm bis in die Gegenwart. In: Praxishandbücher Philosophie/Ethik. Band 3. Religionsphilosophie. Herausgegeben von Philipp Thomas und Ekkehard Martens. 1. Aufl. 2004. Hannover: Siebert Verlag, 109-132
- Henzler, R. (1957): Die Genossenschaft eine fördernde Betriebswirtschaft. Essen: Verlag W. Girardet
- Henzler, R. (1967): Sind die genossenschaftlichen Prinzipien noch zeitgemäß? In: Zeitschrift für Betriebswirtschaft. 37. Jg. April 1967. Nr. 4, 229-243
- Henzler, R. (1970): Der genossenschaftliche Grundauftrag – Gedanklicher Kern genossenschaftlicher Arbeit. Aus: Gemeinnütziges Wohnungswesen. 14. Jg. Hamburg 1961. Abgedruckt in: Veröffentlichungen der Deutschen Genossenschaftskasse; Bd. 8. Reinhold Henzler. Der genossenschaftliche Grundauftrag: Förderung der Mitglieder. Gesammelte Abhandlungen und Beiträge. 1970. Frankfurt am Main: Deutsche Genossenschaftskasse, 193-199
- Henzler, R. (1970a): Die Genossenschaft im Wandel: Versuch einer Typologie. Aus: Kyklos. Internationale Zeitschrift für Sozialwissenschaften. Vol. X. Basel 1957. Abgedruckt in: Veröffentlichungen der Deutschen Genossenschaftskasse; Bd. 8. Reinhold Henzler. Der genossenschaftliche Grundauftrag: Förderung der Mitglieder. Gesammelte Abhandlungen und Beiträge. 1970. Frankfurt am Main: Deutsche Genossenschaftskasse, 135-144
- Henzler, R. (1970b): Genossenschaft und christliche Gesellschaftspolitik. Aus: Christliche Neuordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. München 1950. Abgedruckt in: Veröffentlichungen der Deutschen Genossenschaftskasse; Bd. 8. Reinhold Henzler. Der genossenschaftliche Grundauftrag: Förderung der Mitglieder. Gesammelte Abhandlungen und Beiträge. 1970. Frankfurt am Main: Deutsche Genossenschaftskasse, 25-37
- Henzler, R. (1970c): Genossenschaftsplanung und Genossenschaftsprinzipien. Aus: Zeitschrift für das gesamte Genossenschaftswesen. Sonderheft. Göttingen 1967. Abgedruckt in: Veröffentlichungen der Deutschen Genossenschaftskasse; Bd. 8. Reinhold Henzler. Der genossenschaftliche Grundauftrag: Förderung der Mitglieder. Gesammelte Abhandlungen und Beiträge. 1970. Frankfurt am Main: Deutsche Genossenschaftskasse, 274-285
- Henzler, R. (1970d): Sind die genossenschaftlichen Prinzipien noch zeitgemäß? Aus: Zeitschrift für Betriebswirtschaft. 37. Jg. Wiesbaden 1967. Abgedruckt in: Veröffentlichungen der Deutschen Genossenschaftskasse; Bd. 8. Reinhold Henzler. Der genossenschaftliche Grundauftrag: Förderung der Mitglieder. Gesammelte Abhandlungen und Beiträge. 1970. Frankfurt am Main: Deutsche Genossenschaftskasse, 286-300
- Herzog, R. (1989): In ADG-Seminare integriert: Facetten der Unternehmenskultur. In: Bank Information. 12/1989, 41-44
- Hettlage, R. (1990): Die anthropologische Konzeption des Genossenschaftswesens in Theorie und Praxis. – Welche Chance hat der „homo cooperativus“? In: Genossenschaftswesen. Hand- und Lehrbuch. Herausgegeben von Juhani Laurinkari unter Mitarbeit von Johann Brazda. München/Wien: R. Oldenbourg Verlag, 27-49
- Hilberath, B. J. (2009): Gnadenlehre. In: Handbuch der Dogmatik. Herausgegeben von Theodor Schneider. Erarbeitet von Bernd Jochen Hilberath, Hans Kessler, Alois Müller, Franz-Josef Nocke, Dorothea Sattler, Theodor Schneider, Jürgen Werbick und Siegfried Wiedenhofer. Beitrag F. Bd. 2. 4. Aufl. Düsseldorf: Patmos Verlag, 3-46
- Hildebrand, G. (1926): Ein weiterer Beitrag zum Kapitel Quäkertum und Genossenschaftswesen. In: Genossenschafts-Korrespondenz (Mitteilungen aus dem Seminar für Genossenschaftswesen der Universität Halle a. d. S.). 4. Jg. April 1926. Nr. 1, 40-46

- Hill, D. (1978): Genossenschaftlicher Förderungsauftrag und seine Erfüllung. In: ZfgG. Bd. 28 (1978), 38-41
- Hill, D. (1987): Kreditgenossenschaftlicher Förderauftrag heute. Arbeitstagung des Kreises zur Förderung des Instituts für Genossenschaftswesen der Universität Hamburg. In: Forum 1/87, 19-21
- Hobbensiefken, G. (1990): Unternehmenskultur. Wuppertal: Arbeitspapiere des Fachbereichs Wirtschaftswissenschaft der Bergischen Universität - Gesamthochschule Wuppertal. Nr. 143
- Hochstein, F. (2011): Kirche in WDR5 (27.09.2011).  
[http://www.katholisches-rundfunkreferat-nrw.de/index.php?id=inhalt\\_9858](http://www.katholisches-rundfunkreferat-nrw.de/index.php?id=inhalt_9858). (Zugriff: 27.09.2011)
- Hofbauer, W. (1991): Organisationskultur und Unternehmensstrategie. Eine systemtheoretisch-kybernetische Analyse. München/Mering
- Höffe, O. (2005): Kleine Geschichte der Philosophie. München: Verlag C. H. Beck
- Hofstede, G. (1980): Kultur und Organisation. In: Handwörterbuch der Organisation. Zweite, völlig neu gestaltete Aufl. Herausgegeben von Erwin Grochla unter Mitarbeit von zahlreichen Fachgelehrten und Experten aus Wissenschaft und Praxis. (Enzyklopädie der Betriebswirtschaftslehre; Bd. 2). Stuttgart: Poeschel, Sp. 1168-1182
- Höhn, H.-J. (2001): zustimmen. Der zwiespältige Grund des Daseins. (GlaubensWorte). Würzburg: Echter Verlag
- Holz, H. (1991): Einführung in die Transzendentalphilosophie. 3., durchges. und erw. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Holz, H. (2009): System der Transzendentalphilosophie im Grundriß I. (Werkausgabe. Band 1. Reihe I. Transzendentalphilosophie. Band 1). Berlin/Bochum/London/Paris: Europäischer Universitätsverlag
- Holz, H. (2009a): System der Transzendentalphilosophie im Grundriß II. (Werkausgabe. Band 2. Reihe I. Transzendentalphilosophie. Band 2). Berlin/Bochum/London/Paris: Europäischer Universitätsverlag
- Holz, H. (2009b): Grenzwirklichkeiten. Der Mensch als Grenzwesen im endlich-unendlichen Kosmos: Eine transzendentalphilosophische Besinnung. (Werkausgabe. Band 5. Reihe I. Transzendentalphilosophie. Band 5). Berlin/Bochum/London/Paris: Europäischer Universitätsverlag
- Holz, H. (2009c): Gesammelte Aufsätze zur Transzendentalphilosophie I. Formale Prinzipientheorie. (Werkausgabe. Band 6. Reihe I. Transzendentalphilosophie. Band 6). Berlin/Bochum/London/Paris: Europäischer Universitätsverlag
- Holzhey, H./Renz, U. (1999): Neukantianismus. In: Enzyklopädie Philosophie, hrsg. v. H. J. Sandkühler, 2 Bde., Bd. 1. Hamburg.  
<http://www.philosophie.uni-bremen.de/uploads/media/Neukantianismus-Holzhey-Renz.pdf>. (Zugriff: 22.02.2008)
- Holzmüller, W. (2009): Kirche in WDR 4. (20.05.09). Die verfluchte Frau.  
<http://www.ekir.de/kirchezumhoeren/reddot/FC9FA90825774268ACED3BA2ACFF5132.php>. (Zugriff: 20.05.2009)
- Horster, D. (2005): Grundwissen Philosophie. Sozialphilosophie. Wissenschaftlicher Beirat der Reihe Grundwissen Philosophie: Prof. Dr. Hartmut Böhme, Prof. Dr. Detlef Horster, PD Dr. Geert Keil, Prof. Dr. Ekkehard Martens, Prof. Dr. Barbara Naumann, Prof. Dr. Herbert Schnädelbach, Prof. Dr. Ralf Schnell, Prof. Dr. Franco Volpi. 1. Auflage Leipzig: Reclam Verlag (Reclam Bibliothek Leipzig, Band 20118)
- Huber, W. (2007): Auf dem Weg zum Glauben nicht bei Karfreitag stehen bleiben. Aus der Osterpredigt von Bischof Wolfgang Huber am 8. April 2007 im Berliner Dom.  
[http://www.idea.de/index.php?id=352&tx\\_ttnews\[tt\\_news\]=52832&tx\\_ttnews\[backPid\]=30&cHash=43053d36dc](http://www.idea.de/index.php?id=352&tx_ttnews[tt_news]=52832&tx_ttnews[backPid]=30&cHash=43053d36dc). (Zugriff: 09.04.2007)

- Huinink, J. (2001): Orientierung Soziologie. Was sie kann, was sie will. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag
- Iloff, B. (1990): Die Erzväter. 36. Zu Gast bei Abraham (1. Mose 18, 1-8). In: Unsere Familie. Nr. 13. 5. Juli 1990, 42-44
- Jäger, Wilhelm (1981): Der Förderbericht in Genossenschaften als Legitimations- und Motivationsinstrument. In: ZfgG. Bd. 31 (1981), 241-247
- Jäger, Wilhelm (1992): Kooperationstheorie. In: Genossenschaftslexikon. Herausgegeben von Eduard Mändle und Walter Swoboda, im Auftrag des Deutschen Genossenschafts- und Raiffeisenverbandes e.V. Wiesbaden: Deutscher Genossenschafts-Verlag, 384-385
- Jäger, Wilhelm (1992a): Münsteraner Schule der Genossenschaften. In: Genossenschaftslexikon. Herausgegeben von Eduard Mändle und Walter Swoboda, im Auftrag des Deutschen Genossenschafts- und Raiffeisenverbandes e.V. Wiesbaden: Deutscher Genossenschafts-Verlag, 463-464
- Jäger, Wolfgang (1995): „Menschenwissenschaft“ und historische Sozialwissenschaft. Möglichkeiten und Grenzen der Rezeption von Norbert Elias in der Geschichtswissenschaft. In: Archiv für Kulturgeschichte. In Verbindung mit Karl Acham, Günther Binding, Wolfgang Brückner, Kurt Düwell, Wolfgang Harms, Gustav Adolf Lehmann herausgegeben von Egon Boshof. 77. Bd. 1995. Heft 1, 85-116
- Jahn, G. (1973): Der Mensch nach wie vor im Mittelpunkt. Geleit-Wort zur Novelle zum Genossenschaftsgesetz. In: Raiffeisen-Rundschau. Mitteilungsblatt des Deutschen Raiffeisenverbandes e. V. 25. Jg. Nr. 8. August, 349
- Jahns, Ch. (2002): Unternehmensstrategie und Unternehmenskultur. In: WISU 2/02, 211-216
- Janich, P. (1987): Der Zweck heiligt die Mittel. Über das Verhältnis von Wahrheit und Nutzen in den Naturwissenschaften. In: Matthias Gatzmeier (Hrsg.). Wissenschaftstheorie, Wissenschaft und Gesellschaft: Dokumentation einer Vortragsreihe. Aachen, 68 (80 ff.)
- Janowski, B. (2006): Konfliktgespräch mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen. 2., durchgesehene und erweiterte Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag
- Jugel, St./Wiedmann, K.-P./Kreutzer, R. (1987): Die Formulierung der Unternehmensphilosophie im Rahmen einer Corporate Identity-Strategie. Allgemeiner Orientierungsrahmen und empirische Bestandsaufnahme. In: Marketing. ZFP. Heft 4. November 1987, 293-303
- Jüngel, E. (1975): Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie. In: Neue Anthropologie. Herausgegeben von Hans-Georg Gadamer und Paul Vogler. Bd. 6. Philosophische Anthropologie. Erster Teil. Beiträge von E. Bannerth, E. Benz, W. Bräutigam, H. Hoffmann, E. Jüngel, W. Keller, K. Kerényi, H. Kunz, R. Schinzinger, H. Steininger, H. Teilenbach. Stuttgart: Georg Thieme Verlag, 342-372
- Jüngel, E. (2002): Hoffen, Handeln – und Leiden. Zum christlichen Verständnis des Menschen aus theologischer Sicht.  
[http://www.ekd.de/vortraege/weitere/bioethik\\_juengel\\_vortrag\\_020128.html](http://www.ekd.de/vortraege/weitere/bioethik_juengel_vortrag_020128.html). (Zugriff: 22.01.2010)
- Kanitscheider, B. (2007): Die zwei Kulturen und das Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaften.  
[http://www.uni-giessen.de/philosophie/kanitscheider/texte/zwei\\_kulturen.pdf](http://www.uni-giessen.de/philosophie/kanitscheider/texte/zwei_kulturen.pdf). (Zugriff: 02.01.2010)
- Kappelhoff, P. (2000): Wissenschaftstheorie. 4. Aufl. 2000. Skript zur Vorlesung Methoden der empirischen Wirtschafts- und Sozialforschung.  
<http://www.wiwi.uni-wuppertal.de/kappelhoff/papers/kapitel2.pdf>. Stand: 11.06.2008. (Zugriff: 28.06.2008)
- Kardiner, A./Preble, E. (1974): Wegbereiter der modernen Anthropologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Kaschube, J. (1993): Betrachtung der Unternehmens- und Organisationskultur aus (organisations-) psychologischer Sicht. In: Meinolf Dierkes, Lutz von Rosenstiel, Ulrich Steger (Hg.).

- Unternehmenskultur in Theorie und Praxis. Konzepte aus Ökonomie, Psychologie und Ethnologie. (Schriftenreihe / Haniel-Stiftung; Bd. 3). Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag, 90-146
- Kasper, H. (1987): Organisationskultur. Über den Stand der Forschung. Wien: Service, Fachverlag an der Wirtschaftsuniversität Wien
- Katterle, S. (1995): Markt und Regulierung in einer gemischten Wirtschaft. In: Neumann, L. F./Schulz-Nieswandt, F. (Hrsg.). Sozialpolitik und öffentliche Wirtschaft. In memoriam Theo Thiemeyer. Berlin, 115-137
- Keesing, R. M. (1974): Theories of Culture. In: Annual Review of Anthropology. 3, 73-97
- Kehl, M. (1988): New Age oder neuer Bund? Christen im Gespräch mit Wendezeit, Esoterik und Okkultismus. (Topos Taschenbücher, Bd. 176). Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag
- Keller, A. (2006): Allgemeine Erkenntnistheorie. Grundkurs Philosophie 2. 3., durchgesehene und ergänzte Aufl. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer
- Keller, W. (1975): Philosophische Anthropologie – Psychologie – Transzendenz. In: Neue Anthropologie. Herausgegeben von Hans-Georg Gadamer und Paul Vogler. Bd. 6. Philosophische Anthropologie. Erster Teil. Beiträge von E. Bannerth, E. Benz, W. Bräutigam, H. Hoffmann, E. Jüngel, W. Keller, K. Kerényi, H. Kunz, R. Schinzinger, H. Steininger, H. Teilenbach. Stuttgart: Georg Thieme Verlag, 3-43
- Kern, M. (1974): Klassische Erkenntnistheorien und moderne Wissenschaftslehre. In: WiSt. Heft 12. Dezember 1974, 563-568
- Kern, P. (1986): Allgemeinbildung und Friede – Pluralismus oder allgemeinverbindliche Öko-Ethik? Mit einigen Anfragen an Wolfgang Klafkis „Konturen eines neuen Allgemeinbildungskonzepts“. In: Allgemeinbildung im Atomzeitalter. Herausgegeben von Peter Heitkampfer und Rolf Huschke-Rhein. Weinheim/Basel: Beltz Verlag, 1-27
- Kessler, H. (2009): Christologie. In: Handbuch der Dogmatik. Herausgegeben von Theodor Schneider. Erarbeitet von Bernd Jochen Hilberath, Hans Kessler, Alois Müller, Franz-Josef Nocke, Dorothea Sattler, Theodor Schneider, Jürgen Werbick und Siegfried Wiedenhofer. Beitrag D. Bd. 1. 4. Aufl. Düsseldorf: Patmos Verlag, 241-442
- Kierkegaard, S. (2005): Einübung im Christentum. Zwei kurze ethisch-religiöse Abhandlungen. Das Buch Adler oder Der Begriff des Auserwählten. Unter Mitwirkung der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft herausgegeben und eingeleitet von Walter Rest. München: Deutscher Taschenbuch Verlag
- Killinger, R. (1975): Kernfragen philosophischen Denkens. In: Wissen. Bildung. Erfolg. Geistes- und Naturwissenschaften. Herausgegeben von Robert Killinger. Bd 1: Geisteswissenschaften. 3., bearbeitete Aufl. Lizenzausgabe für den Gondrom Verlag Bayreuth, Sp. 767-844
- Kirchgässner, G. (1991): Homo oeconomicus. Das ökonomische Modell individuellen Verhaltens und seine Anwendung in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften. (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften; Bd. 74). Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
- Klein, M. (1999): Bankier der Barmherzigkeit: Friedrich Wilhelm Raiffeisen. Das Leben des Genossenschaftsgründers in Texten und Bildern. Neukirchen-Vluyn: AUSAAT Verlag
- Klein, M. (1999a): Leben, Werk und Nachwirkung des Genossenschaftsgründers Friedrich Wilhelm Raiffeisen (1818-1888). Dargestellt im Zusammenhang mit dem deutschen sozialen Protestantismus. Zweite unveränderte Aufl. Köln: Rheinland-Verlag
- Klein, M. (2002): Biblische Auslegung: Matthäus 25, 40. In: Festakt zur feierlichen Enthüllung der Raiffeisen-Skulptur vor dem Raiffeisen-Museum in Hamm/Sieg am 11. Juli 2002
- Gluckhohn, F. R. (1963): Some reflections on the nature of cultural integration and change. In: Sociological theory, values and sociocultural change. E. A. Tiryakian (ed.). New York: Free Press

- Kluckhohn, F. R. (1964): Dominant value orientations. In: Personality in nature, society and culture. C. Kluckhohn and H. A. Murray (eds.). New York: Knopf, 342-357
- Kluckhohn, F. R./Strodtbeck, F. L. (1961): Variations in value orientations. New York: Row. Peterson
- Kluge, A. H. (1991): Geschichte der deutschen Bankgenossenschaften. Zur Entwicklung mitgliederorientierter Unternehmen. Schriftenreihe des Instituts für bankhistorische Forschung e. V. Band 17. Herausgeber: Der Wissenschaftliche Beirat des Instituts für bankhistorische Forschung e. V. Frankfurt am Main: Fritz Knapp Verlag
- Kluge, A. (1992): Zeittafel zur deutschen Genossenschaftsgeschichte. Marburger Beiträge zum Genossenschaftswesen 22. Veröffentlichung des Instituts für Genossenschaftswesen an der Philipps-Universität Marburg. Marburg: Institut für Genossenschaftswesen
- Kober, R. (2012): Sind Genossenschaften bei Förderzweckverstößen schlichtweg aufzulösen? In: ZfgG. Bd. 62 (2012), 193-207
- Koch, K. (1965): Der hebräische Wahrheitsbegriff im griechischen Sprachraum. In: Müller-Schwefe, H.-R. (Hrsg.). Was ist Wahrheit? Göttingen
- Koch, T. (1989): Gott: Die Macht des Seins im Mut zum Sein. Tillichs Gottesverständnis in seiner „Systematischen Theologie“. In: Paul Tillich. Studien zu einer Theologie der Moderne. Herausgegeben von Fischer, H. Frankfurt am Main: Athenäum, 169-206
- Koch, W. (1996): F. W. Raiffeisen. Statuten, Dokumente und Schriftwechsel mit den Behörden 1846 - 1888. 2. verb. Aufl. Dachau
- Koch, W. (2002): Friedrich Wilhelm Raiffeisen. In: Rheinland-Pfalz. Blätter zum Land. 3'2002. Herausg.: Landeszentrale für politische Bildung Rheinland-Pfalz, Mainz, 3
- Koch, W. (o.J.): Und sie konnten nicht zueinander kommen. Das Verhältnis zwischen Hermann Schulze-Delitzsch und Friedrich Wilhelm Raiffeisen. In: Schriftenreihe Förderverein Hermann Schulze-Delitzsch und Gedenkstätte des deutschen Genossenschaftswesens e.V. Heft 3
- Koeverden van, H. (1973): Zurück vor 1960 führt kein Weg mehr! In: Raiffeisen-Rundschau. Mitteilungsblatt des Deutschen Raiffeisenverbandes e. V. 25. Jg. Nr. 2. Februar, 60-61
- Köhler, Th. W. (1980): Orientierung durch philosophische Anthropologie – und welche? Gedanken zur Erkenntnisleistung Philosophischer Anthropologie. In: Kairos, Neue Folge. XXII. Jahrgang 1980 / Heft 1-2, 176-187
- Köhnke, K. Ch. (1986): Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus. Erste Aufl. 1986. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- König, M. (2011): Kirche in WDR5 (21.11.2011).  
[http://www.katholisches-rundfunkreferat-nrw.de/index.php?id=inhalt\\_9523](http://www.katholisches-rundfunkreferat-nrw.de/index.php?id=inhalt_9523). (Zugriff: 22.11.2011)
- Konrad-Adenauer-Stiftung (2008): Christliches Menschenbild. Auszug aus: Lexikon der Christlichen Demokratie in Deutschland. Hg.: von Winfried Becker, Günter Buchstab u.a. Paderborn 2002, S. 676-679.  
<http://www.kas.de/wf/de/71.4463/>. (Zugriff: 25.01.2010)
- Körner, M. (1988): Zur Einführung von Unternehmensphilosophien im Rahmen einer Corporate-Identity-Politik „nach innen“. In: Sparkasse. Heft 11. November 1988, 518-519
- Krafft-Krivanec, J. (2004): Der Sinn des Schenkens. Vom Zwang zu geben und der Pflicht zu nehmen. Wien: Passagen Verlag Ges. m. b. H.
- Kraus, G. (1983): Blickpunkt Mensch. Menschenbilder der Gegenwart aus christlicher Sicht. München: Verlag J. Pfeiffer

- Kraus, H.-J. (1983): Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag
- Krebs, W. (1925): Aus dem Leben F. W. Raiffeisens. 2. Aufl. Neuwied
- Krell, G. (1995): Neue Kochbücher, Alte Rezepte. „Unternehmenskultur“ in den 90er Jahren. In: DBW 55 (1995) 2, 237-250
- Krijnen, Ch. (2006): Der Wahrheitsbegriff im Neukantianismus. In: Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit. Herausgegeben von Markus Enders und Jan Szaif. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 287-300
- Krishnaswami, O. R. (1968): Die Genossenschaftsprinzipien. Eine historische Übersicht und eine Analyse. In: Annalen der Gemeinwirtschaft. 37. Jg. Heft 4. Oktober-Dezember 1968, 559-585
- Kriz, J./Lück, H. E./Heidbrink, H. (1990): Wissenschafts- und Erkenntnistheorie. Eine Einführung für Psychologen und Humanwissenschaftler. Mit einem Beitrag von Walter Zitterbarth und Hans Werbik. 2. durchgesehene Aufl. Opladen: Leske Verlag + Budrich GmbH
- Krüger, W. (1989): Hier irrten Peters und Waterman. In: HARVARDmanager. 11. Jg. 1/1989. I. Quartal 1989, 13-18
- Krulis-Randa, J. S. (1984): Reflexionen über die Unternehmungskultur und über ihre Bedeutung für den Erfolg schweizerischer Unternehmungen. In: Die Unternehmung. Schweizerische Zeitschrift für betriebswirtschaftliche Forschung und Praxis. 38. Jg. 1984. Nr. 4, 358-372
- Kuhlmann, W. (1981): Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen möglich? Kollegstunde: Streitgespräch zwischen Karl-Otto Apel und Hans Albert. Autor des Studienbegleitbrieffteils: Wolfgang Kuhlmann. In: Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Weinheim und Basel: Beltz Verlag, Studienbegleitbrief 8, 38-71
- Kuhn, Th. S. (1976): Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Zweite revidierte und um das Postskriptum von 1969 ergänzte Auflage. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 25). Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag
- Küng, H. (1970): Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie. Ökumenische Forschungen. Herausgegeben von Hans Küng und Joseph Ratzinger. II. Soteriologische Abteilung. Band I: Menschwerdung Gottes. Freiburg/Basel/Wien: Herder
- Küng, H. (1974): Christ sein. München/Zürich: R. Piper & Co. Verlag
- Küng, H. (2012): Jesus. München/Zürich: Piper Verlag GmbH
- Kuschel, K.-J. (2010): Der Mensch – Abbild oder Statthalter Gottes? Konsequenzen für Juden, Christen und Muslime. In: Der Mensch – ein Abbild Gottes? Geschöpf – Krone der Schöpfung – Mitschöpfer. Herausgegeben von Heinrich Schmidinger und Clemens Sedmak. Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 47-60
- Lakotta, B. (2006): Triebwerk im Keller der Seele. In: Der Spiegel Nr. 18/29.4.06, 160-174
- Lampert, H. (1972): Zur Zielfunktion von Genossenschaften in der wachsenden Wirtschaft. In: ZfgG. Bd. 22 (1972), 341-355
- Lattmann, Ch. (1990): Der Erkenntnisgehalt des Ergebnisses der Auseinandersetzungen mit der Unternehmenskultur. In: Die Unternehmenskultur. Ihre Grundlagen und ihre Bedeutung für die Führung der Unternehmung. Herausgegeben von Ch. Lattmann. Management-Forum. Reihenherausgeber M. Domsch, M. Hofmann, Ch. Lattmann. Heidelberg: Physica-Verlag, 339-347
- Lattmann, Ch. (1998): Wissenschaftstheoretische Grundlagen der Personallehre. Bern/Stuttgart/Wien: Verlag Paul Haupt

- Laurinkari, J. (1986): Die genossenschaftlichen Grundwerte. In: Die Prinzipien des Genossenschaftswesens in der Gegenwart. Festschrift für Vesa Laakkonen. Juhani Laurinkari (Hrsg.). Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für Genossenschaftswesen an der Universität Erlangen-Nürnberg 24, 128-146
- Laurinkari, J./Brazda, J. (1990): Genossenschaftliche Grundwerte. In: Genossenschaftswesen. Hand- und Lehrbuch. Herausgegeben von Juhani Laurinkari unter Mitarbeit von Johann Brazda. München/Wien: R. Oldenbourg Verlag, 70-77
- Lauxmann, F. (1978): Wo bleibt der „optimale“ Mensch? In: Zeitschrift für Organisation 4/78, 181-182
- Lavergne, B. (1933): Charles Gide als Begründer der Konsumgenossenschaftstheorie. In: Vierteljahrsschrift für Genossenschaftswesen (früher: Genossenschafts-Korrespondenz). Zugleich Mitteilungen aus dem Seminar für Genossenschaftswesen der Universität Halle (Saale). 10. Jg. (1. April 1932 bis 31. März 1933), 154-173
- Leffson, U. (1980): Bemerkungen zum Förderungsbegriff. In: ZfgG. Bd. 30 (1980), 70-74
- Lehmann, K. (2000): Das christliche Menschenbild in Gesellschaft und Kirche. In: Biskup, R., Hasse, R. (Hrsg.). Das Menschenbild in Wirtschaft und Gesellschaft. („Beiträge zur Wirtschaftspolitik“; Bd. 75). Bern/Stuttgart/Wien: Verlag Paul Haupt, 51-78
- Lehmann-Leander, E. R. (1968): Philosophie. In: Deutsches Abiturienten Lexikon. Begründet von Erich Wiegand, herausgegeben von Ernst R. Lehmann-Leander und Karl Kreutzer. Religion und Philosophie. München: Kindler Verlag, 89-142
- Leonhardt, R. (2004): Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie. 2. durchgesehene und aktualisierte Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Lessing, G. E. (1973): Eine Duplik. In: Wege der deutschen Literatur. Ein Lesebuch. Zusammengestellt von Hermann Glaser, Jakob Lehmann, Arno Lubos. (Ullstein Buch Nr. 372). 11. Aufl. Frankfurt am Main/Berlin/Wien: Verlag Ullstein GmbH, 119
- Liefmann, R. (1927): Zur Theorie und Systematik der Genossenschaften. In: Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche. Herausgegeben von Arthur Spiethoff. 51. Jg. 1927. I. Halbband, 103-133
- Lipfert, H. (1984): Genossenschaftliches Konkurrenz- und Kooperationsmanagement. In: ZfgG. Bd. 34 (1984), 297-306
- Lipfert, H. (1988): Mitgliederförderndes Kooperations- und Konkurrenzmanagement in genossenschaftlichen Systemen. Hamburger Schriften zum Genossenschaftswesen. Herausgegeben von Axel Bänsch, Peter Erlinghagen, Dietrich Hill, Helmut Lipfert, Rolf Lürig, Günther Ringle; Band 5. 2., unveränd. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht
- Lipfert, H. (1991): Co-operate Identity – Was bedeutet dies für die deutschen Genossenschaften? In: Aus der Praxis. Für die Praxis. Beiträge zum modernen Genossenschaftswesen. Festschrift 60. Geburtstag Dietrich Hill. Kiel 1991. Herausgeber: Norddeutscher Genossenschaftsverband Schleswig-Holstein und Hamburg (Raiffeisen – Schulze-Delitzsch) e. V., Kiel. Schriftenreihe: Nr. 41. April 1991, 93-98
- Lohmann, H.-M. (2006): C. G. Jung: Vom Verbündeten zum Feind. In: DIE ZEITGeschichte 1/2006, 75
- Lortz, J. (1962): Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung. Band I. Altertum und Mittelalter. 21., völlig neubearbeitete Auflage mit 27 Karten und 22 Bildtafeln. Münster: Verlag Aschendorff
- Lotz, J. B. (1960): Rätsel und Geheimnis Mensch. Zum Selbstverständnis des heutigen Menschen. Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker
- Löw, R. (1987): Wahrheit und Evolution. In: Internationale katholische Zeitschrift „Communio“. Sechzehnter Jg. 1987, 314-319
- Löwith, K. (1975): Zur Frage einer philosophischen Anthropologie. In: Neue Anthropologie. Herausgegeben von Hans-Georg Gadamer und Paul Vogler. Bd. 7. Philosophische Anthropologie. Zweiter Teil. Beiträge

- von K. O. Apel, W. W. Bartley III, H.-G. Gadamer, F. Kambartel, H. Kuhn, K. Löwith, J. Lohmann, P. Lorenzen, Ch. Morris, R. Panikkar, H. Plessner, P. Watzlawick, L. Weisgerber. Stuttgart: Georg Thieme Verlag, 330-342
- Lüke, U. (2012): Kirche in WDR2 (30.07.2012).  
[http://www.katholisches-rundfunkreferat-nrw.de/index.php?id=inhalt\\_10215](http://www.katholisches-rundfunkreferat-nrw.de/index.php?id=inhalt_10215). (Zugriff: 02.08.2012)
- Lüke, U. (2012a): Kirche in WDR2 (02.08.2012).  
[http://www.katholisches-rundfunkreferat-nrw.de/index.php?id=inhalt\\_10218](http://www.katholisches-rundfunkreferat-nrw.de/index.php?id=inhalt_10218). (Zugriff: 02.08.2012)
- Lüke, U. (2012b): Kirche in WDR2 (03.08.2012).  
[http://www.katholisches-rundfunkreferat-nrw.de/index.php?id=inhalt\\_10219](http://www.katholisches-rundfunkreferat-nrw.de/index.php?id=inhalt_10219). (Zugriff: 03.08.2012)
- Lürig, R. (1985): Unternehmenspolitik von Genossenschaftsbanken. Neun Vorträge. Hamburger Schriften zum Genossenschaftswesen. Herausgegeben von Axel Bänsch, Peter Erlinghagen, Dietrich Hill, Helmut Lipfert, Rolf Lürig, Günther Ringle. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Lütgert, W. (1916): Die johanneische Christologie. 2. völlig neu bearb. Aufl. Gütersloh
- Lüthje, A. (1973): Der Kern bleibt: Handeln aus dem Glauben. In: Raiffeisen-Rundschau. Mitteilungsblatt des Deutschen Raiffeisenverbandes e. V. 25. Jg. Nr. 3. März, 94-95
- Maanen Van, J./Barley, St. R. (1985): Cultural Organization. Fragments of a Theory. In: Frost, P. J. u.a. (Hrsg.). Organizational Culture. Beverly Hills/London/New Delhi: Sage Publications, 31-53
- Mahrenholz, E. G. (1972): Die Kirchen in der Gesellschaft der Bundesrepublik. Bundeszentrale für Politische Bildung. Sonderdruck. 2. durchgesehene Neuauflage. Hannover: Fackelträger-Verlag
- Marcuse, L. (1962): Philosophien. In: Das goldene Buch der Bildung. Bd. 2. Geisteswissenschaften. Neu bearbeitete und erweiterte Lizenzausgabe für den Fackelträger-Verlag Schmidt-Küster GmbH, Hannover, 11-75
- Marquard, O. (1986): Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien. Stuttgart 1986
- Marquard, O. (1990): Homo Compensator (1981). In: Philosophische Arbeitsbücher, herausgegeben von Willi Oelmüller und Ruth Dölle-Oelmüller, Bd. 7. Diskurs: Mensch. Willi Oelmüller/Ruth Dölle-Oelmüller/Carl-Friedrich Geyer. (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher; 1379). 2. Auflage 1990. (Nachdruck der 1. Auflage). Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh, 317-329
- Matenaar, D. (1983): Vorwelt und Organisationskultur. Vernachlässigte Faktoren in der Organisationstheorie. In: zfo. Zeitschrift Führung + Organisation. Heft 1/1983, 19-27
- Mathweis, R. (1996): Die Fusion von Kreditgenossenschaften: Potentielle einzelwirtschaftliche Auswirkungen der Fusion von Kreditgenossenschaften der Primärstufe. (Kölner Genossenschaftswissenschaft. Hrsg. Jürgen Zerche. Band 20). Zugl.: Köln, Univ. Diss., 1995. Regensburg: Transfer Verlag
- Mattmüller, M. (1980): Über die Affinität des christlichen Denkens zur Genossenschaftsidee. In: Veröffentlichungen des Instituts für Sozialethik an der Universität Zürich. Herausgegeben von Theodor Strohm. Band 7. Christliche Wirtschaftsethik vor neuen Aufgaben. Festgabe für Arthur Rich zum siebzigsten Geburtstag. Zürich: Theologischer Verlag, 165-182
- Matzker, R. (2006): Anthropologie. Theorie – Geschichte – Gegenwart. München: Wilhelm Fink Verlag
- Maurer, E. (o.J.): Luther. Herder / Spektrum Meisterdenker. Freiburg im Breisgau/Basel/Wien: Herder
- Maxeiner, R./Aschhoff, G./Wendt, H. (1988): Raiffeisen. Der Mann, die Idee und das Werk. Herausgeber: Deutscher Raiffeisenverband e.V. Wiesbaden: Deutscher Genossenschafts-Verlag eG
- Meckling, W. H. (1976): Values and the Choice of the Model of the Individual in the Social Sciences. In: Schweizerische Zeitschrift für Volkswirtschaft und Statistik. 112, 545-560

- Medicus, G. und Gruppe Humanethologie in der Max-Planck-Gesellschaft (o.J.): Orientierungsrahmen für Interdisziplinarität in den Humanwissenschaften, ein praxisorientierter Beitrag zur Theorie der Interdisziplinarität.  
<http://homepage.uibk.ac.at/~c720126/humanethologie/ws/medicus/block1/KlagenfurtPoster.pdf>  
 (Zugriff: 12.12.2009)
- Medicus, G./Hopf, S. (2001): Der natürliche Unterschied, zur Biopsychologie der Geschlechterdifferenz, Wiederabdruck aus „Sexuologie“ 1995 (Band 2), Heft 3, 148-165, in: Brüne, M. und Ribbert, H. (Hrsg.) 2001, Evolutionsbiologische Konzepte in der Psychiatrie, Frankfurt a.M.: Peter Lang Verlag, 143-174
- Meister, A. (1991): Biblisches Namen-Lexikon. 3. überarbeitete Aufl. Pfäffikon ZH/Schweiz: Verlag Mitternachtsruf
- Menges, Th. (2004): Gott und das Leid. Die Provokation einer unbeantwortbaren Frage. In: Praxishandbücher Philosophie/Ethik. Band 3. Religionsphilosophie. Herausgegeben von Philipp Thomas und Ekkehard Martens. 1. Aufl. 2004. Hannover: Siebert Verlag, 58-75
- Meuffels, H. O. (1995): Kommunikative Sakramententheologie. Freiburg im Breisgau/Basel/Wien: Herder
- Meyer, M./Rogers, B. (2012): Kreditgenossenschaften in den Vereinigten Staaten von Amerika. In: ZfgG. Bd. 62 (2012), 117-131
- Mieth, D. (2003): Ethik der Biotechnik am Menschen. In: Dürr, H.-P., Fischbeck, H.-J. (Hrsg.). Wirklichkeit, Wahrheit, Werte und die Wissenschaft. Ein Beitrag zum Diskurs „Neue Aufklärung“. Berlin: BMW Berliner Wissenschafts-Verlag, 125-135
- Millard, A. (1990): Schätze aus biblischer Zeit. Die Zeit der ersten Christen. Ausgrabungen – Funde – Entdeckungen. Gießen: Brunnen Verlag
- Mocek, R. (1995): Die Postmoderne – intellektuelle Mode oder Kulturzeichen der Gegenwart? Mit Bemerkungen von Hans-Otto Dill, Wolfgang Eichhorn, Steffen W. Groß, Erich Hahn, Wolfgang Küttler, Gerhart Neuner, Helmut Steiner, Siegfried Wollgast. Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät. Bd. 4. Heft 4
- Möller, P. (o.J.): Immanuel Kant.  
<http://www.philolex.de/kant.htm>. (Zugriff: 25.06.2007)
- Möller, P. (o.J.a): Wissenschaft.  
<http://www.philolex.de/wissensc.htm>. (Zugriff: 07.07.2007)
- Moltmann, J. (1979): Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart. Gütersloh
- Mühling-Schlapkohl, M. (o.J.): Die theologische Problematik der Identifikation der göttlichen Personen am Beispiel der Dreifaltigkeitsikone Andrej Rubljóws.  
<http://www.trinitaet.de/Texte/Rubljow/rublev-text.htm>. (Zugriff: 21.03.2007)
- Mühlmann, W. E. (1956): Anthropologie. In: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften. Zugleich Neuauflage des Handwörterb. der Staatswissenschaften. Stuttgart: Gustav Fischer / Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 210-218
- Müller, H. (1923): Dr. William King und der „Genossenschaftler“ 1828-1830. In: Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik. Begründet von Bruno Hildebrand. Fortgesetzt von Johannes Conrad. Herausgegeben von Ludwig Elster. 121. Band. III. Folge 66. Band. Jena: Verlag von Gustav Fischer, 477-481
- Müller, H. (1925): Die Geburt der Genossenschaftsidee aus dem Geiste des Quäkertums. Zum Gedächtnis des 200jährigen Todestages von John Bellers (7. Februar 1725). In: Genossenschafts-Korrespondenz (Mitteilungen aus dem Seminar für Genossenschaftswesen der Universität Halle a. d. S.). 3. Jg. August 1925. Nr. 3, 65-77
- Müller, J. O. (1976): Voraussetzungen und Verfahrensweisen bei der Errichtung von Genossenschaften in Europa vor 1900. Analyse der Strategien des Genossenschaftsaufbaus in den Frühstadien

- industriewirtschaftlicher Entwicklung. Marburger Schriften zum Genossenschaftswesen. Reihe B/Band 11. Veröffentlichungen des Instituts für Kooperation in Entwicklungsländern der Philipps-Universität Marburg/Lahn. Herausgegeben von Eberhard Dülfer. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Müller, K. unter Mitarbeit von Kappes, M. (2004): Ist, was ich sehe und rieche und höre, nicht bloß der Schein einer Welt? Zu einigen Grundfragen der Erkenntnistheorie. In: Grundkurs Philosophie. Brennpunkte philosophischer Theologie. Bd. 1: Grundlagen. Herausgegeben von Michael Kappes, Klaus Müller, Magnus Striet und Saskia Wendel. Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker, 56-92
- Müller, L. (1982): Die Dreifaltigkeitsikone des Andrej Rubljow. Aus: Quatember, 133-138.  
[http://209.85.135.104/search?q=cache:pNWI-SqbpMJ:www.kath-zug.ch/\\_upload/D61-Beschreibung Dreifaltigkeitsikone von Rubljow](http://209.85.135.104/search?q=cache:pNWI-SqbpMJ:www.kath-zug.ch/_upload/D61-Beschreibung+Dreifaltigkeitsikone+von+Rubljow). (Zugriff: 21.03.2007)
- Müller-Armack, A. (1963): Gedanken zu einer sozialwissenschaftlichen Anthropologie. In: Sozialwissenschaft und Gesellschaftsgestaltung. Festschrift für Gerhard Weisser. Herausgegeben von Friedrich Karrenberg und Hans Albert. Unter Mitarbeit von Hubert Raupach. Berlin: Duncker & Humblot, 3-16
- Münkner, H.-H. (1989): Die Genossenschaft – neutraler Organisationstyp oder Abbild gesellschaftlicher Grundauffassungen in Europa? Schriften zur Kooperationsforschung. Begründet von Erik Boettcher. Unter Mitwirkung von Heinz Grosseckter, Bernhard Großfeld, Paul Kirchhof und Helmut Wagner herausgegeben von Holger Bonus. B. Vorträge. Bd. 21. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
- Münkner, H.-H. (1992): Prinzipien, genossenschaftliche. In: Genossenschaftslexikon. Herausgegeben von Eduard Mändle und Walter Swoboda, im Auftrag des Deutschen Genossenschafts- und Raiffeisenverbandes e.V. Wiesbaden: Deutscher Genossenschafts-Verlag, 509-511
- Münkner, H.-H. (2012): 50 Jahre Genossenschaftsförderung in Entwicklungsländern – Ein Fazit. In: ZfgG. Bd. 62 (2012), 133-146
- Negt, O. (1996): Was ist das: Kultur? Überarbeitete Fassung eines Vortrages zum 10-jährigen Bestehen des Studiengangs Kulturwissenschaft an der Universität Bremen, den Oskar Negt am 29.11.1996 gehalten hat.  
<http://alpha.dickinson.edu/partments/germn/glossen/heft3/negt.html>. (Zugriff: 06.12.2007)
- Nell-Breuning von, O. (1954): Die Selbsthilfe in katholischer Soziallehre und Sozialpraxis. In: Archiv für öffentliche und freigemeinwirtschaftliche Unternehmen. Herausgegeben von Gerhard Weisser. Band 1. Heft 1, 34-47
- Nell-Breuning von, O. (1955/56): Zum Größenmaß der Genossenschaften: Stilwandel oder Wesensentfremdung? In: Archiv für öffentliche und freigemeinwirtschaftliche Unternehmen. Herausgegeben von Gerhard Weisser. Band 2. Heft 1-2, 109-114
- Neubauer, W. (2003): Organisationskultur. Organisation und Führung. Herausgegeben von Dietrich von der Oelsnitz und Jürgen Weibler. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer
- Neuberger, O./Kompa, A. (1986): Das Gesicht der Firma. Serie: Firmen-Kultur. In: Psychologie heute. 13. Jg. Juni, 60-68
- Neuberger, O./Kompa, A. (1986a): Mit Zauberformeln die Leistung steigern. Serie: Firmen-Kultur II. In: Psychologie heute. 13. Jg. Juli, 58-65
- Neuberger, O./Kompa, A. (1987): Wir, die Firma. Der Kult um die Unternehmenskultur. München: Wilhelm Heyne Verlag (Heyne-Sachbuch Nr. 19/5006)
- Neumann, M. (1973): Konflikt- oder Harmonietheorie der Genossenschaften. In: ZfgG. Bd. 23 (1973), 46-62
- Nida-Rümelin, J. (2003): Zur Zukunft der Geisteswissenschaften. Eine humanistische Perspektive.  
[http://www.nida-ruemelin.de/docs/zuk\\_gei.pdf](http://www.nida-ruemelin.de/docs/zuk_gei.pdf). (Zugriff: 02.01.2010)
- Nieschlag, R. (1978): Die Förderung der Genossenschaftsmitglieder aus heutiger Sicht. In: ZfgG. Bd. 28 (1978), 213-220

- Niggemann, K. A. (1973): Niggemann: Banken ohne Zukunft? Die Alternative von Prof. Dr. Oswald Hahn: Untergang der Genossenschaftsbanken. In: Raiffeisen-Rundschau. Mitteilungsblatt des Deutschen Raiffeisenverbandes e. V. 25. Jg. Nr. 2. Februar, 56-57
- Ochsenbauer, Ch./Klofat, B. (1997): Überlegungen zur paradigmatischen Dimension der Unternehmenskulturdiskussion in der Betriebswirtschaftslehre. Beitrag C. In: Unternehmenskultur. Perspektiven für Wissenschaft und Praxis. Begründet von Heinen, E. und fortgeführt von Fank, M. Zweite, bearbeitete und erweiterte Auflage. München/Wien: R. Oldenbourg Verlag, 67-106
- Oelmüller, W. (1995): Versuch einer Orientierungshilfe für sittliche Lebensformen. (Einleitung I). In: Philosophische Arbeitsbücher. Herausgegeben von Willi Oelmüller und Ruth Dölle-Oelmüller. Bd. 2. Willi Oelmüller/Ruth Dölle-Oelmüller/Rainer Piepmeier. Diskurs: Sittliche Lebensformen. 5. Aufl. Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh, 9-86
- Oeser, E. (2002): Was heißt wissenschaftliche Erkenntnis? In: Grundlagen und Formen wissenschaftlicher Erkenntnis. Wissenschaftstheorie I. [http://www.univie.ac.at/science-archives/wissenschaftstheorie\\_1/index.html](http://www.univie.ac.at/science-archives/wissenschaftstheorie_1/index.html). (Zugriff: 09.06.2007)
- Oeser, E. (2003): Die historische Entwicklung der Wissenschaftstheorie. In : Grundlagen und Formen wissenschaftlicher Erkenntnis. Wissenschaftstheorie I. [http://www.univie.ac.at/science-archives/wissenschaftstheorie\\_1/index.html](http://www.univie.ac.at/science-archives/wissenschaftstheorie_1/index.html). (Zugriff: 09.06.2007)
- Oppen von, D. (1973): War denn etwa F. W. Raiffeisen ein „Heiliger“? In: Raiffeisen-Rundschau. Mitteilungsblatt des Deutschen Raiffeisenverbandes e. V. 25. Jg. Nr. 1. Januar, 5-7
- Osborne, R. (1997): Philosophie. Eine Bildergeschichte für Einsteiger. Illustrationen von Ralph Edney. 2. Aufl. München: Wilhelm Fink Verlag
- Osterwald, C. (Hrsg.) (1979): lass fallen anker. Zeitschrift für Seeleute. Oktober/November/Dezember 1979
- Ouchi, W. G. (1981): Theory Z. How American Business Can Meet the Japanese Challenge. Reading Massachusetts u.a.: Addison-Wesley Publishing Company
- Pannenberg, W. (1983): Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Pannenberg, W. (1995): Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. 8. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Pape, W. (2007): Ja zu den Geisteswissenschaften. In: Kölner Universitätszeitung. 37. Jg. Ausgabe 2-2007, 1-2
- Pascale, R. T./Athos, A. G. (1981): The Art of Japanese Management, Applications for American Executives. New York: Simon and Schuster
- Patera, M. (1980): Anregungen zur Genossenschaftspolitik auf der Grundlage genossenschaftlicher Charakteristika. In: ZfgG. Bd. 30 (1980), 230-239
- Patera, M. (1981): Genossenschaftliche Förderbilanz. Theoretische Grundlagen – praktische Durchführung. In: ZfgG. Bd. 31 (1981), 212-225
- Patera, M. (1990): Genossenschaftliche Förderbilanz. In: Genossenschaftswesen. Hand- und Lehrbuch. Herausgegeben von Juhani Laurinkari unter Mitarbeit von Johann Brazda. München/Wien: R. Oldenbourg Verlag, 285-301
- Patera, M. (1991): Möglichkeiten und Grenzen der Förderbilanz in modernen Genossenschaften. In: Verbands-Management. 16. Jg. Nr. 1/91. April 1991, 34-40
- Patera, M. (1992): Förderbilanz. In: Genossenschaftslexikon. Herausgegeben von Eduard Mändle und Walter Swoboda, im Auftrag des Deutschen Genossenschafts- und Raiffeisenverbandes e.V. Wiesbaden: Deutscher Genossenschafts-Verlag, 201-203
- Patera, M./Zacherl, U. (1980): Genossenschaftscharakteristika. In: HdG. Handwörterbuch des Genossenschaftswesens. Im Auftrag des Deutschen Genossenschafts- und Raiffeisenverbandes e.V.

herausgegeben von Eduard Mändle und Hans-Werner Winter. Wiesbaden: Deutscher Genossenschafts-Verlag eG, Sp. 744-752

- Patzelt, W. (1986): Sozialwissenschaftliche Forschungslogik. Einführung. München/Wien: R. Oldenbourg Verlag
- Patzig, G. (1988): Immanuel Kant: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? In: Grundprobleme der großen Philosophen. Herausgegeben von Josef Speck. Philosophie der Neuzeit II. Kant. Fichte. Schelling. Hegel. Feuerbach. Marx. (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher; 464). 3., durchgesehene Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 9-70
- Pauli, H. (1980): Ordnungsmäßigkeit der Geschäftsführung und Förderungsauftrag in Genossenschaften aus der Sicht der Prüfung. In: ZfgG. Bd. 30 (1980), 307-315
- Peters, Th. J./Waterman, R. H., Jr. (1982): In Search of Excellence. Lessons from America's Best-Run Companies. New York: Warner Books
- Peters, Th. J./Waterman, R. H. (1994): Auf der Suche nach Spitzenleistungen. Was man von den bestgeführten US-Unternehmen lernen kann. 5. Aufl. München/Landsberg am Lech: mvg-Verlag
- Peterson, E. (1994): Theologische Traktate. Mit einer Einleitung von Barbara Nichtweiß. (Erik Peterson. Ausgewählte Schriften. Mit Unterstützung des Wissenschaftlichen Beirats Bernard Andreae, Ferdinand Hahn, Karl Lehmann, Werner Löser, Hans Maier. Herausgegeben von Barbara Nichtweiß; Bd. 1). Würzburg: Echter Verlag
- Pettigrew, A. M. (1979): On Studying Organizational Cultures. In: Administrative Science Quarterly. Volume 24. December 1979, 570-581
- Pieper, J. (1986): Christliche Philosophie. In: Wuchterl, K. Grundkurs: Geschichte der Philosophie. (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher; 1390). Bern/Stuttgart: Verlag Haupt, 121-122
- Pieper, J. (2000): Religionsphilosophische Schriften. Pieper, J. Werke in acht Bänden, Bd. 7. Herausgegeben von Berthold Wald. Hamburg: Felix Meiner Verlag
- Pieper, J. (2001): Darstellungen und Interpretationen. Thomas von Aquin und die Scholastik. Pieper, J. Werke in acht Bänden, Bd. 2. Herausgegeben von Berthold Wald. Hamburg: Felix Meiner Verlag
- Piétri, Ch. und L. (Hrsg.) (1996): Die Geschichte des Christentums. Religion. Politik. Kultur. Bd. 2. Das Entstehen der einen Christenheit (250-430). Freiburg im Breisgau/Basel/Wien: Verlag Herder
- Plessner, H. (1973): Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie. In: Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 335-353
- Plessner, H. (1975): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Dritte, unveränderte Auflage. Berlin/New York: Walter de Gruyter
- Plümacher, M. (1996): Philosophie nach 1945 in der Bundesrepublik Deutschland. rowohlt's enzyklopädie. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag
- Pondy, L. R./Mitroff, I. I. (1979): Beyond Open System Models of Organization. In: Research in Organizational Behavior. Vol. 1. 1979, 3-39
- Popper, K. R. (2002): Logik der Forschung. Nachdr. der 10., verbesserten und vermehrten Aufl., Jub.-Ausg. Tübingen: Mohr Siebeck
- Prätorius, G./Tiebler, P. (1990): Ökonomische Literatur zum Thema "Unternehmenskultur" – Ein Forschungsüberblick – European Business School. Oestrich-Winkel. Institut für Ökologie und Unternehmensführung. Nr. 14 der Arbeitspapiere des Instituts für Ökologie und Unternehmensführung e.V. Herausgeber: Ulrich Steger

- Pümpin, C. (1984): Unternehmenskultur, Unternehmensstrategie und Unternehmenserfolg. In: *gdi impuls*. Eine Publikation des Gottlieb Duttweiler Instituts für Entscheidungsträger in Wirtschaft und Gesellschaft. Nr. 2/Juli 1984 (2. Jahrgang), 19-30
- Quitza, J. (2004): Handeln Wirtschaftssubjekte rational? Empirische Evidenz aus Internet-Auktionen. In: *WiSt*. Heft 7. Juli 2004, 412-418
- Raffée, H. (1989): A.1. Gegenstand, Methoden und Konzepte der Betriebswirtschaftslehre. In: *Vahlens Kompendium der Betriebswirtschaftslehre*. Bd. 1. Hrsg. von Michael Bitz u.a. 2., überarb. u. erw. Aufl. München: Verlag Franz Vahlen GmbH, 3-46
- Rahner, H. (1959): *Sinn der Geschichte. Persönlichkeit und Geschichte*. Kevelaer: Butzon & Bercker
- Raiffeisen, F. W. (1966): *Die Darlehnskassen-Vereine*. 8. Aufl. Dezember 1966. Gekürzte Fassung nach der 5. bis 7. Aufl. des Originalwerkes ergänzt und erläutert von Arno Drüsedau und Joachim Kleinhans. Neuwied am Rhein: Verlag der Raiffeisendruckerei
- Rang, M. unter Mitarbeit von Schließke, O. (1966): *Die Geschichte der Kirche. Unser Glaube. Unterrichtswerk für die evangelische Unterweisung*. Bd. 2. 11. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Rapp Wagner, R. (1997): *Postmodernes Denken und Pädagogik. Eine kritische Analyse aus philosophisch-anthropologischer Perspektive*. (Studien zur Geschichte der Pädagogik und Philosophie der Erziehung; Bd. 22). Bern/Stuttgart/Wien: Verlag Paul Haupt
- Ratzinger, J. – Benedikt XVI. (2007): *Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*. 2. Aufl. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder
- Ratzinger, J. – Benedikt XVI. (2011): *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil. Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder
- Rebe, B. (1991): *Wissenschaftsentwicklung zwischen Wahrheitsanspruch und Anwendungsorientierung*. In: *Nutzen und Wahrheit. Triebkräfte der Wissenschaftsentwicklung und Grundorientierungen einer verantwortbaren Wissenschaftspolitik*. Hrsg. Bernd Rebe. (Cloppenburg Wirtschaftsgespräche, Bd. 6). Hildesheim: Georg Olms Verlag, 13-39
- Reimann, H. u.a. (1979): *Basale Soziologie: Theoretische Modelle*. (Studienreihe Gesellschaft. Herausgeber Horst Reimann). 2., verbesserte Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag
- Reinhardt, H.-H. (1989): *Werte der Genossenschaftskultur*. In: *Genossenschaftsforum. Raiffeisenrundschau & Blätter für Genossenschaftswesen*. 1/89, 15-20
- Rengstorf, K. H. (1982): *Über das paulinische Christentum*. In: *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*. In Verbindung mit Ulrich Luck herausgegeben von Karl Heinrich Rengstorf. (Wege der Forschung; Bd. 24). 3., unveränd. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 613-623
- Rhein, Ch. (1957): *Paul Tillich. Philosoph und Theologe. Eine Einführung in sein Denken*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk
- Rhoton, D. (1976): *Die Logik des Glaubens*. Fünfte deutschsprachige Aufl. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler-Verlag
- Richter, D. (1977): *Versuche zur Operationalisierung des genossenschaftlichen Förderungsauftrages. Ein Überblick über den Stand der Diskussion*. In: *ZfgG*. Bd. 27 (1977), 223-239
- Richter, D. (1981): *Möglichkeiten der Operationalisierung des genossenschaftlichen Förderungsauftrages – Zur Frage der Ziele, Maßstäbe und Erfolge genossenschaftlicher Arbeit*. Kölner Genossenschaftswissenschaft. Branchen. Märkte. Unternehmen. Band 3: Genossenschaften. Düsseldorf: Verlag Dr. Peter Mannhold
- Riedl, J. (2006): *Heilung durch Liebe*. In: *DIE ZEIT* Geschichte 1/2006, 60-68
- Riehn, R. (1902): *Das Konsumvereinswesen in Deutschland*. Stuttgart/Berlin

- Ringle, G. (1994): Corporate Culture: In Genossenschaften „gelebte“ Werte. Hamburger Beiträge zum Genossenschaftswesen. Herausgegeben von Axel Bänsch, Peter Erlinghagen, Armin Herrmann, Dietrich Hill, Helmut Lipfert, Rolf Lürig, Günther Ringle. Heft 14. Als Manuskript vervielfältigt vom Institut für Genossenschaftswesen der Universität Hamburg
- Ringle, G. (1994a): Genossenschaftskultur. Konzeption und strategische Bedeutung. In: Verbands-Management. Nr. 2/94, 6-15
- Ringle, G. (2010): Der genossenschaftliche Förderauftrag: Missverständnisse und Präzisierungsversuche. In: ZfgG. Bd. 60 (2010), 176-190
- Ringleben, J. (2008): Jesus. Ein Versuch zu begreifen. Tübingen: Mohr Siebeck
- Ritschl, H. (1975): Marktwirtschaft und Gemeinwirtschaft. Schriftenreihe Gemeinwirtschaft Nr. 9. Herausgegeben von der Bank für Gemeinwirtschaft. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt
- Rocek, R./Schatz, O. (1972): Vorwort. In: Philosophische Anthropologie heute. Elf Beiträge von Otto Friedrich Bollnow, Erich Fromm, Arnold Gehlen, Alexander Gosztonyi, Hans-Eduard Hengstenberg, Helmuth Plessner, Adolf Portmann, Wilhelm Josef Revers und Günther Schiwy. Herausgegeben von Roman Rocek und Oskar Schatz. München: Verlag C. H. Beck, 7-18
- Röhm, H. unter Mitarbeit von Doll, M. (1983): Der Förderauftrag im Zielsystem der Bankgenossenschaften. Untersuchungen über den Zielbildungsprozeß, die Erwartungsstrukturen und die Beurteilung des Förderauftrags durch das Management und die Mitglieder von Genossenschaftsbanken. Hohenheimer Arbeiten. Schriftenreihe der Universität Hohenheim. Allgemeine Reihe. Herausgeber: H. Haendler. Heft 127. Stuttgart: Verlag Eugen Ulmer
- Rosenstiel von, L. (1992): Grundlagen der Organisationspsychologie – Basiswissen und Anwendungshinweise – (Sammlung Poeschel; P 95). Dritte, überarbeitete und ergänzte Aufl. Stuttgart: Schäffer-Poeschel Verlag
- Rosenstiel von, L. (1993): Unternehmenskultur – einige einführende Anmerkungen. In: Meinolf Dierkes, Lutz von Rosenstiel, Ulrich Steger (Hg.). Unternehmenskultur in Theorie und Praxis. Konzepte aus Ökonomie, Psychologie und Ethnologie. (Schriftenreihe / Haniel-Stiftung; Bd. 3). Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag, 8-22
- Ruhrberg, K. (1981): Die große Ausstellung: Köln. „Westkunst“ wohin? Kunst unserer Lebenszeit: zur Ausstellung „Westkunst“. Kommentiert von Karl Ruhrberg, Leiter des Museum Ludwig, zwölf ‚Meilenstein‘-Bilder. In: Westermanns Monatshefte. Juni 6/1981, 42-58
- Rüttinger, R. (1989): Unternehmenskultur. Neue Dimensionen des Erfolgs. Düsseldorf: ECON Taschenbuch Verlag
- Sackmann, S. (1983): Organisationskultur: Die unsichtbare Einflußgröße. In: Gruppendynamik. Zeitschrift für angewandte Sozialwissenschaft. 14. Jg. Heft 4. 1983, 393-406
- Sandkühler, H. J. (o.J.): Der Neukantianismus oder: Zurück zu Kant und über Kant hinaus. [http://www.philosophie.uni-bremen.de/uploads/media/Neukantianismus\\_Sandkuehler.pdf](http://www.philosophie.uni-bremen.de/uploads/media/Neukantianismus_Sandkuehler.pdf). (Zugriff: 22.02.2008)
- Sassen, R. (2012): Optimierung des Fördererfolgsreporting und der Prüfung von Genossenschaften – Vorschläge zur Änderung des Genossenschaftsrechts. In: ZfgG. Bd. 62 (2012), 35-50
- Sattler, D. (2007): Gnade. In: Lexikon Theologie. Hundert Grundbegriffe. Herausgegeben von Alf Christophersen und Stefan Jordan. 2., durchgesehene Aufl. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 137-139
- Sattler, D./Schneider, Th. (2009): Schöpfungslehre. In: Handbuch der Dogmatik. Herausgegeben von Theodor Schneider. Erarbeitet von Bernd Jochen Hilberath, Hans Kessler, Alois Müller, Franz-Josef Nocke, Dorothea Sattler, Theodor Schneider, Jürgen Werbick und Siegfried Wiedenhofer. Beitrag C. Bd. 1. 4. Aufl. Düsseldorf: Patmos Verlag, 120-238

- Sauter, G. (2004): „Was ist der Mensch, dass Du seiner gedenkst?“ (Ps 8,5). In: Krug, M., Lödel, R., Rehm, J. (Hrsg.). Beim Wort nehmen. Die Schrift als Zentrum für kirchliches Reden und Gestalten. Friedrich Mildenberger zum 75. Geburtstag. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 47-61
- Savramis, D. (1977): Religionssoziologie. Eine Einführung. 2. Aufl. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann
- Schachtschabel, H. G. (1965): Genossenschaften. (III) Soziologisch-volkswirtschaftliche Problematik. In: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften. Zugleich Neuauflage des Handwörterbuchs der Staatswissenschaften. Viertes Band. Stuttgart: Gustav Fischer/Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 379-392
- Schack, G. (Hrsg.) (1960): Bekenntnisse zu Raiffeisen. Aussprüche über Wesen, Aufgabe und Bedeutung des ländlichen Genossenschaftswesens. Mit einem Geleitwort des Deutschen Raiffeisenverbandes. Ausgewählt und herausgegeben von Gerhard Schack. Als Manuskript gedruckt Oktober 1960. Gesamtherstellung: Raiffeisendruckerei Neuwied/Rh.
- Scharrer, S. (2000): Wahrheit als Vertrauen. Biblisch-theologische Grundlegung aus wissenschaftstheoretischer Sicht. In: Begegnungen 2/00. (Als Manuskript gedruckt. Evangelische Akademie Mülheim an der Ruhr), 13-27
- Schein, E. H. (1983): The Role of the Founder in Creating Organizational Culture. In: Organizational Dynamics. A Quarterly Review of Organizational Behavior for Professional Managers. Summer 1983, 13-28
- Schein, E. H. (1984): Coming to a new awareness of organizational culture. In: Sloan Management Review. Winter 1984, 3-16.  
<http://weblinks2.epnet.com/citation.asp?...AACB1D00088865+sm+KS+321D&cf=1&fn=1&m=1>, 1-11
- Schein, E. H. (1984a): Soll und kann man eine Organisations-Kultur verändern? Organisationsentwicklungen vor neuen Fragestellungen. In: gdi impuls. Eine Publikation des Gottlieb Duttweiler Instituts für Entscheidungsträger in Wirtschaft und Gesellschaft. Nr. 2/Juli 1984 (2. Jahrgang), 31-43
- Schein, E. H. (1990): Organizational Culture. In: American Psychologist. Vol. 45. No. 2. February 1990, 109-119
- Schein, E. H. (1991): The Role of the Founder in the Creation of Organizational Culture. In: Reframing Organizational Culture. Edited by Frost, P. J. u.a. Newbury Park/London/New Delhi: Sage Publications, 14-25
- Schein, E. H. (1991a): What Is Culture? In: Reframing Organizational Culture. Edited by Frost, P. J. u.a. Newbury Park/London/New Delhi: Sage Publications, 243-253
- Schein, E. H. (1992): Organizational Culture and Leadership. Second Edition. San Francisco: Jossey-Bass Publishers
- Schein, E. H. (1995): Unternehmenskultur. Ein Handbuch für Führungskräfte. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag
- Schein, E. H. (2003): Organisationskultur. „The Ed Schein Corporate Culture Survival Guide“. EHP. Organisation (Edition Humanistische Psychologie. Bergisch Gladbach)
- Scheler, M. (2007): Die Stellung des Menschen im Kosmos. Herausgegeben von Manfred S. Frings. 17. Aufl. Bonn: Bouvier Verlag
- Schick, A./Gleßner, U. (2000): Auf der Suche nach der Urbibel. Die Schriften vom Toten Meer, das Alte Testament und der geheime Bibelcode. Oncken Verlag
- Schiefenhövel, W./Vollmer, G./Vogel, Ch. (1992): Anthropologie heute. In: Funkkolleg Der Mensch. Anthropologie heute. Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen. DIFF. Einführungsbrief, 7-17

- Schlier, H. (1959): Meditationen über den johanneischen Begriff der Wahrheit. In: Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag. Festschrift. Herausgegeben von Günther Neske. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 195-203
- Schloesser, R. (1925): Über die Beziehungen der Quäker zum Genossenschaftswesen. In: Genossenschafts-Korrespondenz (Mitteilungen des Seminars für Genossenschaftswesen der Universität Halle). 3. Jg. Oktober 1925. Nr. 4, 118-125
- Schmale, I./Schönig, W. (1998): Gestaltungsoptionen in modernen Gesellschaften. Zum Beitrag von Sozialpolitik und Genossenschaften. In: Gestaltungsoptionen in modernen Gesellschaften. Festschrift für Prof. Dr. Dr. h.c. Jürgen Zerche zum 60. Geburtstag. Herausgegeben von Werner Schönig und Ingrid Schmale. Regensburg: Transfer Verlag, 3-27
- Schmid, U. (1998): Das Anspruchsgruppen-Konzept. In: WISU. 10/98, 1062-1066
- Schmidinger, H. (2010): Der Mensch in Gottebenbildlichkeit. Skizzen zur Geschichte einer einflussreichen Definition. In: Der Mensch – ein Abbild Gottes? Geschöpf – Krone der Schöpfung – Mitschöpfer. Herausgegeben von Heinrich Schmidinger und Clemens Sedmak. Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 7-42
- Schmidt, H. P. (1981): Die Erfahrung des Bösen. In: Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Weinheim und Basel: Beltz Verlag. Studienbegleitbrief 9, 41-95
- Schmidt, K. L. (1982): Der Apostel Paulus und die antike Welt. In: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung. In Verbindung mit Ulrich Luck herausgegeben von Karl Heinrich Rengstorf. (Wege der Forschung; Bd. 24). 3., unveränderte Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 214-245
- Schmidt, M. (1995): Unternehmenskultur. Integration des kulturtheoretischen Forschungsansatzes in die Betriebswirtschafts- und Genossenschaftslehre. Schriftenreihe "Forschungsergebnisse der Wirtschaftsuniversität Wien". Herausgegeben von Edgar Topitzhofer. Wien: Service Fachverlag
- Schmidt, R. (o.J.): Guardini Stiftung – Schlüsselworte der Genesis. Eine Zeit und noch eine Zeit. Zeitmarken der Bibel und ihre Rezeption.  
[http://www.guardini.de/online/op\\_rs.htm](http://www.guardini.de/online/op_rs.htm). (Zugriff: 29.11.2006)
- Schmidt-Leukel, P. (1999): Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundlagen des christlichen Glaubens. München: Don Bosco
- Schmölders, G. (1972): Das Bild vom Menschen in der Wirtschaftstheorie. Von dem Modell des „homo oeconomicus“ zur empirischen Verhaltensforschung. In: Neue Anthropologie. Herausgegeben von Hans-Georg Gadamer und Paul Vogler. Bd. 3. Sozialanthropologie. Beiträge von G. Albers, F. Baade, H. Glubrecht, A. H. Hawley, H. Hoffmann, E. Kühn, Th. Luckmann, F. Pirchner, G. Schmölders, R. Schubert, F. Wagner. Stuttgart: Georg Thieme Verlag, 134-167
- Schnädelbach, H. (2004): Erkenntnistheorie zur Einführung. 2., korr. Aufl. Hamburg: Junius Verlag
- Schneider, Th. (1998): Was wir glauben. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. 5. Aufl. Düsseldorf: Patmos Verlag
- Schneiders, W. (1998): Deutsche Philosophie im 20. Jahrhundert. (Beck'sche Reihe; 1259). München: Verlag C. H. Beck
- Schnelle, U. (1991): Neutestamentliche Anthropologie. Jesus – Paulus – Johannes. (Biblisch-Theologische Studien; 18). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag
- Schoberth, W. (2006): Einführung in die theologische Anthropologie. Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft)
- Schoeps, H.-J. (Übers. und Bearbeit.), Mitarb. von Bolle, F. (1968): Die großen Religionen der Welt. Von der Redaktion „Life“. Mit 100 farbigen Abbildungen. Nach der Übersetzung und Bearbeitung von Hans-Joachim Schoeps unter Mitarbeit von Fritz Bolle. München/Zürich: Droemersch Verlagsanstalt Th. Knaur Nachf.

- Scholl, N. (2004): Die Bibel verstehen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Scholz, Ch. (1988): Organisationskultur: Zwischen Schein und Wirklichkeit. (Besprechungsaufsatz). In: zfbf. Schmalenbachs Zeitschrift für betriebswirtschaftliche Forschung. 40. (3/1988), 243-272
- Schönborn, Ch. (1987): Braucht die Kirche die Philosophie? In: Internationale katholische Zeitschrift „Communio“. Sechzehnter Jg. 1987, 334-347
- Schönpflug, W. (2006): Einführung in die Psychologie. Weinheim/Basel: Beltz Verlag
- Schraud, P. (1979): Der Kampf um die Seele (1). In: Westermanns Monatshefte. Februar 1979, 76-83
- Schreyögg, G. (1990): Unternehmenskultur in multinationalen Unternehmen. In: BFuP. Betriebswirtschaftliche Forschung und Praxis. 5/90, 379-390
- Schreyögg, G. (1992): Organisationskultur. In: Handwörterbuch der Organisation. Dritte, völlig neu gestaltete Auflage. Herausgegeben von Erich Frese unter Mitarbeit von zahlreichen Fachgelehrten und Experten aus Wissenschaft und Praxis. (Enzyklopädie der Betriebswirtschaftslehre; Bd. 2). Stuttgart: C. E. Poeschel Verlag, Sp. 1525-1537
- Schreyögg, G. (1993): Organisationskultur. In: WISU. Das Wirtschaftsstudium. Zeitschrift für Ausbildung, Examen und Weiterbildung. 4/93, 313-322
- Schulz, W. (1974): Philosophie in der veränderten Welt. Zweite, durch ein Namensregister ergänzte Aufl. Pfullingen: Verlag Günther Neske
- Schulz-Nieswandt, F. (1990): Die Weisser'sche Schultradition der deutschen Sozialpolitikwissenschaft im Vergleich zur modernen britischen Sozialpolitiklehre in der Tradition von Titmuss. In: Sozialer Fortschritt. Unabhängige Zeitschrift für Sozialpolitik. Herausgegeben von der Gesellschaft für Sozialen Fortschritt e. V., Bonn. 39. Jg. Heft 12. Dezember 1990, 273-279
- Schulz-Nieswandt, F. (1991): Person und Gemeinschaft als Kategorien einer anthropologischen Grundlegung der Sozialpolitiklehre des freiheitlichen Sozialismus. Bemerkungen zu den Lehren von Eduard Heimann, Adolph Lowe und Ludwig Preller. In: Sozialer Fortschritt. Unabhängige Zeitschrift für Sozialpolitik. Herausgegeben von der Gesellschaft für Sozialen Fortschritt e. V., Bonn. 40. Jg. Heft 4. April 1991, 99-102
- Schulz-Nieswandt, F. (1991a): Über das Verhältnis von Wirtschaftspolitik und Sozialpolitik. Sozialpolitik im System der Sozialwissenschaften. In: Zeitschrift für Sozialreform. 37. Jg. 1991, 531-548
- Schulz-Nieswandt, F. (1995): Vom "homo oeconomicus" zum "homo figurationis". Theoretische Wechselwirkungen zwischen Sozialökonomie und Sozialgerontologie. In: Birgit Jansen, Ingrid Friedrich (Hrsg.). Soziale Gerontologie – ein Herstellungsprozeß. Kasseler gerontologische Schriften. Kassel: Gesamthochschulbibliothek, 165-192
- Schulz-Nieswandt, F. (1996): Die Freiheit der Person und die Handlungsräume der Gesellschaft. Anthropologisch-sozialphilosophische Bemerkungen zur sozialpolitikwissenschaftlichen Kategorie der Lebenslage. Werner Wilhelm Engelhardt zum 70. Geburtstag und Siegfried Katterle zur Emeritierung gewidmet. In: Zeitschrift für Sozialreform. 42. Jg. 1996, 328-336
- Schulz-Nieswandt, F. (1996a): Zur Theorie der personalen Existenz des alten Menschen. Anthropologisch-sozialwissenschaftliche Studien. Deutsches Zentrum für Altersfragen e.V., Berlin. (Beiträge zur Gerontologie und Altenarbeit; Bd. 97)
- Schulz-Nieswandt, F. (1997): Die Person und die Welt zwischen Existenz, Tod und Suizid. Sozialpolitische Dimensionen und anthropologische Aspekte des Alterssuizids zwischen Versorgungssicherstellung, Vernetzung und sozialer Integration. Hrsg. vom Deutschen Zentrum für Altersfragen e.V., Berlin. (Kölner Schriften zur Sozial- und Wirtschaftspolitik; Bd. 30). Regensburg: Transfer Verlag
- Schulz-Nieswandt, F. (1997a): Person, Relation, Kontext. Zugleich Einleitung und Bausteine zur Grundlegung einer allgemeinen Soziologie und der Alter(n)ssoziologie vom personalistischen Standpunkt. Hrsg. vom

- Deutschen Zentrum für Altersfragen e.V., Berlin. (Schriften zur Sozialpolitik; Bd. 4). Weiden/Regensburg: eurotrans-Verlag
- Schulz-Nieswandt, F. (1998): Lebenslagen und Persönlichkeit. Zur Phänotypik der Haltungen in einem Prägehorizont von Raum und Zeit. Eine Studie zum 100. Geburtstag von Gerhard Weisser. Diskussionspapiere aus dem DZA Nr. 22. Hrsg. vom Deutschen Zentrum für Altersfragen e.V., Berlin. Weiden/Regensburg: eurotrans-Verlag
- Schulz-Nieswandt, F. (1998a): Prolegomena zu einer (personalanthropologisch fundierten) Wissenschaft von der Sozialpolitik. Kulturgeschichtliche und aktuelle Studien. Diskussionspapiere aus dem DZA Nr. 20. Hrsg. vom Deutschen Zentrum für Altersfragen e.V., Berlin. Weiden/Regensburg: eurotrans-Verlag
- Schulz-Nieswandt, F. (1999): Gustav Schmoller und John R. Commons: Zwei Varianten sozialer Reform – Soziale Monarchie und korporative Selbststeuerung. Ein Besprechungssessay. In: Zeitschrift für Sozialreform. 45. Jg. 1999, 261-268
- Schulz-Nieswandt, F. (2000): Zu einer archetypischen Morphologie der Sozialpolitik. Genossenschaft und sakrales Königtum. (Schriften zur Sozialpolitik; Bd. 7). Weiden/Regensburg: eurotrans-Verlag
- Schulz-Nieswandt, F. (2001): Der Potlatsch: Sozialpathologie des Agonalen oder Übergangsphänomen der Gabe zum vertikalen Ressourcenpooling? Einige sozial- und genossenschaftswissenschaftliche Erwägungen in anthropologischer Absicht. In: Einzelwirtschaften und Sozialpolitik zwischen Markt und Staat in Industrie- und Entwicklungsländern. Festschrift für Werner Wilhelm Engelhardt zum 75. Geburtstag. Herausgegeben von Frank Schulz-Nieswandt unter Mitwirkung von Karl-Heinz Reich und Hajo Romahn. Marburg: Metropolis Verlag, 99-108
- Schulz-Nieswandt, F. (2001a): Die Gabe. Der gemeinsame Ursprung der Gesellung und des Teilens im religiösen Opferkult und in der Mahlgemeinschaft. In: Zeitschrift für Sozialreform. 47. Jg. 2001, 75-92
- Schulz-Nieswandt, F. (2003): Herrschaft und Genossenschaft. Zur Anthropologie elementarer Formen sozialer Politik und der Gesellung auf historischer Grundlage. (Schriften zum Genossenschaftswesen und zur Öffentlichen Wirtschaft; Bd. 37). Berlin: Duncker & Humblot
- Schulz-Nieswandt, F. (2004): Geschlechterverhältnisse, die Rechte der Kinder und Familienpolitik in der Erwerbsgesellschaft. (Anthropologisch orientierte Forschung zur Sozialpolitik im Lebenszyklus. Herausgegeben von Frank Schulz-Nieswandt; Bd. 1). Münster: LIT Verlag
- Schulz-Nieswandt, F. (2004a): Soziale Daseinsvorsorge und Unionsbürgerschaft. Nach einem im August 2004 bearbeiteten Manuskript
- Schulz-Nieswandt, F. (2006): Sorgearbeit, Geschlechterordnung und Altenpflegeregime in Europa. (Mensch und Sozialordnung in der EU. Herausgegeben von Frank Schulz-Nieswandt; Bd. 1). Berlin: LIT Verlag
- Schulz-Nieswandt, F. (2006a): Werner Wilhelm Engelhardt zum 80. Geburtstag. In: ZfgG. Bd. 56 (2006), 83-84
- Schulz-Nieswandt, F. (2007): Die Unbedingtheit der Gabeethik und die Profanität der Gegenseitigkeitsökonomik. Die genossenschaftliche Betriebsform als Entfaltungskontext der menschlichen Persönlichkeit im Lichte einer Form-Inhalts-Metaphysik. In: Hans Jürgen Rösner, Frank Schulz-Nieswandt (Hg.). Zur Relevanz des genossenschaftlichen Selbsthilfegedankens. 80 Jahre Seminar für Genossenschaftswesen der Universität zu Köln. (Neue Kölner Genossenschaftswissenschaft. Herausgegeben von Hans Jürgen Rösner und Frank Schulz-Nieswandt; Bd. 4). Berlin: LIT Verlag, 57-92
- Schulz-Nieswandt, F. (2007a): Lebenslauforientierte Sozialpolitikforschung, Gerontologie und philosophische Anthropologie. Schnittflächen und mögliche Theorieklammern. In: Alternsforschung am Beginn des 21. Jahrhunderts. Alterns- und Lebenslaufkonzeptionen im deutschsprachigen Raum. Hrsg. Hans-Werner Wahl, Heidrun Mollenkopf. Berlin: Akademische Verlagsgesellschaft Aka, 61-81
- Schulz-Nieswandt, F. (2007b): Was hält die Gesellschaft zusammen? Referat bei der Kick-Off-Konferenz des Projekts „Was hält die Gesellschaft zusammen? Zur Zukunft sozialer Arbeit in Deutschland“ am 28.11.2007 in Berlin. (Ein Projekt der Arbeiterwohlfahrt Bundesverband e.V.). [http://www.uni-koeln.de/wiso-fak/soposem/snw/ss08/basistext\\_teil\\_1.pdf](http://www.uni-koeln.de/wiso-fak/soposem/snw/ss08/basistext_teil_1.pdf). (Zugriff: 16.07.2008)

- Schulz-Nieswandt, F. (2007c): Zur Relevanz des betriebsmorphologischen Denkens. Versuch einer sozialontologischen und anthropologischen Grundlegung. In: Stand und Perspektiven der Öffentlichen Betriebswirtschaftslehre II. Berlin: Berliner Wissenschafts-Verl., 58-67
- Schulz-Nieswandt, F. (2008): Seminar für Sozialpolitik der Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität zu Köln. Unterlagen zur Vorlesung Anthropologie der Medizin und Pflege im Sommersemester 2008. Vorlesungstextbaustein 2.  
[http://www.uni-koeln.de/wiso-fak/soposem/snw/ss08/anthro\\_2.pdf](http://www.uni-koeln.de/wiso-fak/soposem/snw/ss08/anthro_2.pdf). (Zugriff: 17.07.2008)
- Schulz-Nieswandt, F. (2008a): Seminar für Sozialpolitik der Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität zu Köln. Unterlagen zur Vorlesung Anthropologie der Medizin und Pflege im Sommersemester 2008. Vorlesungstextbaustein 3.  
[http://www.uni-koeln.de/wiso-fak/soposem/snw/ss08/anthro\\_3.pdf](http://www.uni-koeln.de/wiso-fak/soposem/snw/ss08/anthro_3.pdf). (Zugriff: 17.07.2008)
- Schulz-Nieswandt, F. (2008b): Seminar für Sozialpolitik der Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität zu Köln. Unterlagen zur Vorlesung Anthropologie der Medizin und Pflege im Sommersemester 2008. Vorlesungstextbaustein 4.  
[http://www.uni-koeln.de/wiso-fak/soposem/snw/ss08/anthro\\_4.pdf](http://www.uni-koeln.de/wiso-fak/soposem/snw/ss08/anthro_4.pdf). (Zugriff: 17.07.2008)
- Schulz-Nieswandt, F. (o.J.): Der „vernetzte Egoist“. Überlegungen zur anthropologischen Basis der Sozialpolitik im sozialen Wandel, S. 1-10
- Schulz-Nieswandt, F. (o.J.): Seminar für Sozialpolitik der Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität zu Köln. Schaubildersammlung: „Sozialpolitik, Sozialwirtschaft, Europa, Anthropologie“, Schaubilder (Seiten) 1 bis 256.  
[http://www.uni-koeln.de/wiso-fak/soposem/snw/pdf/strukturen\\_1-30.pdf](http://www.uni-koeln.de/wiso-fak/soposem/snw/pdf/strukturen_1-30.pdf). (Zugriff: 26.07.2008)  
[http://www.uni-koeln.de/wiso-fak/soposem/snw/pdf/strukturen\\_31-60.pdf](http://www.uni-koeln.de/wiso-fak/soposem/snw/pdf/strukturen_31-60.pdf). (Zugriff: 26.07.2008)  
[http://www.uni-koeln.de/wiso-fak/soposem/snw/pdf/strukturen\\_61-90.pdf](http://www.uni-koeln.de/wiso-fak/soposem/snw/pdf/strukturen_61-90.pdf). (Zugriff: 26.07.2008)  
[http://www.uni-koeln.de/wiso-fak/soposem/snw/pdf/strukturen\\_91-120.pdf](http://www.uni-koeln.de/wiso-fak/soposem/snw/pdf/strukturen_91-120.pdf). (Zugriff: 26.07.2008)  
[http://www.uni-koeln.de/wiso-fak/soposem/snw/pdf/strukturen\\_121-150.pdf](http://www.uni-koeln.de/wiso-fak/soposem/snw/pdf/strukturen_121-150.pdf). (Zugriff: 26.07.2008)  
[http://www.uni-koeln.de/wiso-fak/soposem/snw/pdf/strukturen\\_151-180.pdf](http://www.uni-koeln.de/wiso-fak/soposem/snw/pdf/strukturen_151-180.pdf). (Zugriff: 26.07.2008)  
[http://www.uni-koeln.de/wiso-fak/soposem/snw/pdf/strukturen\\_181-188.pdf](http://www.uni-koeln.de/wiso-fak/soposem/snw/pdf/strukturen_181-188.pdf). (Zugriff: 26.07.2008)  
[http://www.uni-koeln.de/wiso-fak/soposem/snw/pdf/strukturen\\_189-198.pdf](http://www.uni-koeln.de/wiso-fak/soposem/snw/pdf/strukturen_189-198.pdf). (Zugriff: 26.07.2008)  
[http://www.uni-koeln.de/wiso-fak/soposem/snw/pdf/strukturen\\_199-209.pdf](http://www.uni-koeln.de/wiso-fak/soposem/snw/pdf/strukturen_199-209.pdf). (Zugriff: 26.07.2008)  
[http://www.uni-koeln.de/wiso-fak/soposem/snw/pdf/strukturen\\_210-256.pdf](http://www.uni-koeln.de/wiso-fak/soposem/snw/pdf/strukturen_210-256.pdf). (Zugriff: 26.07.2008)
- Schulz-Nieswandt, F./Heidenreich, R. (1992): Aspekte einer spezifisch sozialwissenschaftlichen Sozialpolitiklehre und -forschung. In: Sozialer Fortschritt. Unabhängige Zeitschrift für Sozialpolitik. Herausgegeben von der Gesellschaft für Sozialen Fortschritt e. V., Bonn. 41. Jg. Heft 8. August 1992, 188-193
- Schulz-Nieswandt, F. u.a. (2006): Zur Genese des europäischen Sozialbürgers im Lichte der neueren EU-Rechtsentwicklung. (Anthropologisch orientierte Forschung zur Sozialpolitik im Lebenszyklus; Bd. 3). Hamburg: LIT Verlag
- Schulz-Nieswandt, F. u.a. (2012): WISU-Lexikon Sozialpolitik. In: WISU. 6/12, 779-790
- Schumacher, H. (Hrsg.) (1974): Die Namen der Bibel und ihre Bedeutung im Deutschen. Nach Deutungen von Th. Burgstahler und Georges Kahn und unter Vergleich von Wörterbüchern, Konkordanzen und älteren Namensbüchern zusammengestellt und herausgegeben von Heinz Schumacher. 5. Aufl. Heilbronn: Paulus-Verlag Karl Geyer
- Schurz, G. (2006): Einführung in die Wissenschaftstheorie. Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft)
- Schüßler, W. (1997): Paul Tillich. Beck'sche Reihe. Denker. BsR 540. München: Verlag C.H. Beck
- Schüßler, W. (2009): „Was uns unbedingt angeht“. Studien zur Theologie und Philosophie Paul Tillichs. Tillich-Studien herausgegeben von Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler (Trier) und Prof. Dr. Erdmann Sturm (Münster) in Verbindung mit der Deutschen Paul-Tillich-Gesellschaft. Band 1. 3., erweiterte und veränderte Auflage. Berlin: LIT Verlag Dr. W. Hopf

- Schwanitz, D. (2002): *Bildung. Alles, was man wissen muß*. 10. Aufl. München: Wilhelm Goldmann Verlag
- Schwarz, P. (1984): *Erfolgsorientiertes Verbands-Management*. Bd. 1: Grundlagen der Verbandsbetriebslehre und der Verbandsführung. Sankt Augustin: Asgard-Verlag Dr. Werner Hippe KG
- Schwarzwäller, K. (1976): *Die Wissenschaft von der Torheit. Evangelische Theologie im Schnittpunkt von christlichem Glauben und kritischer Vernunft*. Stuttgart/Berlin: Kreuz Verlag
- Sebiger, H. (1998): *Genossenschaft im Spannungsfeld von Markterfordernissen und Vereinskultur – Risiken und Grenzen der Genossenschaftsdemokratie für eine erfolgreiche Unternehmensführung –*. Forschungsinstitut für Genossenschaftswesen an der Universität Erlangen-Nürnberg. Veranstaltungen. Band 15. Nürnberg
- Seitz, R. (Zusammenstellung) (o.J.): *Zitate von A - Z*. München: Südwest-Verlags- und Vertriebs-GmbH
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn/Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Hannover (Hrsg.) (1981): *Erklärung zur 1600-Jahr-Feier des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel*, Faltblatt
- Semmelroth, O. (1967): *Das Verhältnis zu den Weltreligionen*. In: Karl Rahner. Mario von Galli. Otto Baumhauer. *Reformation aus Rom. Die Katholische Kirche nach dem Konzil*. Tübingen: Rainer Wunderlich Verlag Hermann Leins, 201-209
- Senner, W. (2006): *Wahrheit bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin*. In: *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*. Herausgegeben von Markus Enders und Jan Szaif. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 103-148
- Seraphim, H.-J. (1950): *Der ethische Gedanke im Genossenschaftswesen*. In: *Edeka Rundschau*. Festsausgabe. Nr. 12. Jg. 1950. 23. Juni 1950, 23
- Seraphim, H.-J. (1951): *Die Genossenschaft als sozial-ethisches Gebilde*. In: *Vom Wesen der Genossenschaften und ihre steuerliche Behandlung*. Neuwied
- Seraphim, H.-J. (1956): *Die genossenschaftliche Gesinnung und das moderne Genossenschaftswesen*. Vorträge und Aufsätze des Instituts für Genossenschaftswesen an der Universität Münster. Herausgeber Hans-Jürgen Seraphim. Heft 6. Karlsruhe: Verlag C. F. Müller
- Seraphim, H.-J. (1958): *Wie muß eine wirklichkeitsnahe Theorie das Wesen der Genossenschaften erfassen?* In: *ZfgG*. Bd. 8 (1958), 56-69
- Seuster, H. (1978): *Zum Zielsystem der Förderungsgenossenschaft*. In: *ZfgG*. Bd. 28 (1978), 42-46
- Seuster, H. (1980): *Der genossenschaftliche Förderungsauftrag heute*. In: *ZfgG*. Bd. 30 (1980), 100-106
- Sieg, U. (1994): *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. (Studien und Materialien zum Neukantianismus; Bd. 4). Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann
- Simmel, O. (1961): *Sünde (Katholisch)*. In: *Das Fischer Lexikon. Christliche Religion*. Herausgegeben von Oskar Simmel und Rudolf Stählin. Neubearbeitung September 1961. Frankfurt am Main: Fischer Bücherei, 308-312
- Smircich, L. (1983): *Concepts of Culture and Organizational Analysis*. In: *Administrative Science Quarterly*. 28, 339-358
- Smircich, L./Calás, M. B. (1987): *Organizational Culture: A Critical Assessment*. In: *Handbook of Organizational Communication. An Interdisciplinary Perspective*. Editors: Fredric M. Jablin, Linda L. Putnam, Karlene H. Roberts, Lyman W. Porter. Newbury Park/Beverly Hills/London/New Delhi: Sage Publications, 228-263

- Soames, S. (1987): Was ist eine Theorie der Wahrheit? In: Der Wahrheitsbegriff. Neue Erklärungsversuche. Herausgegeben und eingeleitet von Lorenz Bruno Puntel. (Wege der Forschung; Bd. 636). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 256-283
- Soden von, H. (1951): Urchristentum und Geschichte. Gesammelte Aufsätze und Vorträge. Herausgegeben von Hans von Campenhausen. Bd. 1. Grundsätzliches und Neutestamentliches mit einem Vorwort von Rudolf Bultmann. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
- Söding, Th. (2003): Was ist Wahrheit? Theologischer Anspruch und historische Wirklichkeit im Neuen Testament. Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 2003, 32-62
- Söding, Th. (o.J.): Die Ich-bin-Worte des Johannesevangeliums.  
<http://www.ruhr-uni-bochum.de/imperia/md/content/nt/nt/dasjohannesevangelium/p-ich-bin.pdf>  
 (Zugriff: 13.06.2012)
- Sombart, W. (1922): Sinn und Bedeutung der Genossenschaftsbewegung. In: Anthologie des Genossenschaftswesens. Hrsg. von V. Totomianz. Berlin
- Sonnemann, Th. (1973): Zur Sicherung der Strukturen: Die Genossenschaften als wichtige Fermente der Stabilität. In: Raiffeisen-Rundschau. Mitteilungsblatt des Deutschen Raiffeisenverbandes e. V. 25. Jg. Nr. 12. Dezember, 505-506
- Spielring, V. (2005): Kleine Geschichte der Philosophie. In: Denkanstöße 2006. Ein Lesebuch aus Philosophie, Kultur und Wissenschaft. Herausgegeben von Lilo Göttermann. München/Zürich: Piper
- Splett, J. (1965): Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels. Symposion. Philosophische Schriftenreihe. Herausgegeben von Max Müller, Bernhard Welte, Erik Wolf. Symposion 20. Freiburg/München: Verlag Karl Alber
- Splett, J. (1977): Menschsein als Frage. In: Kasper, W. (Hrsg.). Unser Wissen vom Menschen. Möglichkeiten und Grenzen anthropologischer Erkenntnisse. Düsseldorf
- Staehele, W. H. (1980): Menschenbilder in Organisationstheorien. In: Handwörterbuch der Organisation. Zweite, völlig neu gestaltete Auflage. Herausgegeben von Erwin Grochla unter Mitarbeit von zahlreichen Fachgelehrten und Experten aus Wissenschaft und Praxis. (Enzyklopädie der Betriebswirtschaftslehre; Bd. 2). Stuttgart: C. E. Poeschel Verlag, Sp. 1301-1313
- Stählin, R. (1961): Mensch (Evangelisch). In: Das Fischer Lexikon. Christliche Religion. Herausgegeben von Oskar Simmel und Rudolf Stählin. Neubearbeitung September 1961. Frankfurt am Main: Fischer Bücherei, 192-199
- Starbatty, J. (2000): Das Menschenbild in den Wirtschaftswissenschaften. In: Biskup, R., Hasse, R. (Hrsg.). Das Menschenbild in Wirtschaft und Gesellschaft. („Beiträge zur Wirtschaftspolitik“; Bd. 75). Bern/Stuttgart/Wien: Verlag Paul Haupt, 135-160
- Steffes, J. P. (o.J.): Von der Eigenart des Christentums. Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker (Berckers Kleine Bibliothek Nr. 504)
- Steinacker, P. (1984): Paul Tillich: Der Mut zum Sein. In: Grundprobleme der großen Philosophen. Herausgegeben von Josef Speck. Philosophie der Gegenwart VI. Bloch. Benjamin. Fromm. Hartmann. Tillich. Guardini. (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher; 1308). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 157-188
- Stevens, A. (o.J.): Jung. Herder / Spektrum Meisterdenker. Freiburg/Basel/Wien: Herder
- Stier, F. (1928): Viktor Aimé Huber als Schöpfer eines genossenschaftlichen Lösungsversuches der sozialen Frage. In: Genossenschafts-Korrespondenz (Mitteilungen aus dem Seminar für Genossenschaftswesen der Universität Halle a. d. S.). 6. Jg. Juli 1928. Nr. 2, 53-72
- Stockhausen, A. (1999): Die Inkarnation des Logos – der Angelpunkt der Weltgeschichte. In: Pluralismus und Ethos der Wissenschaft. 1. Symposium des Professorenforums 28./29. März 1998 in Frankfurt/Main. Herausgegeben von: Eberhard Beckers, Peter C. Hägele, Hans-Joachim Hahn, Reinhold Ortner. Gießen: Verlag des Professorenforums, 79-87

- Storr, A. (o.J.): Freud. Herder / Spektrum Meisterdenker. Freiburg/Basel/Wien: Herder
- Stosch von, K. (2006): Einführung in die Systematische Theologie. Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh
- Stözl, Ch. (2006): Der Hausherr der Seele. In: DIE ZEITGeschichte 1/2006, 8-22
- Tafertshofer, A. (1982): Corporate Identity. Magische Formel als Unternehmensideologie. In: Die Unternehmung. Nr. 1. März 1982, 11-25
- Tetens, H. (1999): Wissenschaft. In: Enzyklopädie Philosophie. Unter Mitwirkung von Detlev Pätzold, Arnim Regenbogen und Pirmin Stekeler-Weithofer herausgegeben von Hans Jörg Sandkühler. Bd. 2. O-Z. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1763-1773
- Theimer, W. (1985): Was ist Wissenschaft? Praktische Wissenschaftslehre. Tübingen: Francke Verlag
- Thiemeyer, Th. (1970): Grundsätze einer Theorie der Gemeinwirtschaft. Zusammengestellt nach Vorträgen, die in der Schule der Bank für Gemeinwirtschaft in Emmershausen gehalten worden sind. Schriftenreihe Gemeinwirtschaft Nr. 3. Herausgegeben von der Bank für Gemeinwirtschaft Aktiengesellschaft. Frankfurt am Main
- Thiemeyer, Th. (1974): Gemeinwirtschaft in Lehre und Forschung. Schriftenreihe Gemeinwirtschaft Nr. 13. Herausgegeben von der Bank für Gemeinwirtschaft Aktiengesellschaft. Frankfurt am Main/Köln: Europäische Verlagsanstalt GmbH
- Thiemeyer, Th. (1990): Zur Abgrenzung von Genossenschaften und Gemeinwirtschaft. In: Genossenschaftswesen. Hand- und Lehrbuch. Herausgegeben von Juhani Laurinkari unter Mitarbeit von Johann Brazda. München/Wien: R. Oldenbourg Verlag, 324-336
- Thier, E. (1956): Die Selbsthilfe als Frage evangelischer Sozialethik. Archiv für öffentliche und freigemeinwirtschaftliche Unternehmen. Herausgegeben von Gerhard Weisser. Bd. 2. Heft 1-2, 289-301
- Thom, N. (1990): Was bedeutet „Verantwortung tragen“ in einer Institution? In: Verbands-Management. 15. Jg. 2/90, 6-12
- Thoma, H. (1973): Georg Friedrich Dasbach: Helfer des Landvolks. In: Raiffeisen-Rundschau. Mitteilungsblatt des Deutschen Raiffeisenverbandes e. V. 25. Jg. Nr. 3. März, 96
- Tillich, P. (1954): Der Mut zum Sein. Stuttgart: Steingrüben Verlag
- Tillich, P. (1955): Systematische Theologie. Bd. 1. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk
- Tillich, P. (1987): Systematische Theologie. In einem Band zusammengefasste Bände I und II. Unveränderter photomechanischer Nachdruck der 8. Auflage von 1984. Berlin/New York: Walter de Gruyter
- Tillich, P. (1987a): Systematische Theologie. Bd. III. Unveränderter Nachdruck der 4. Auflage von 1984. Berlin/New York: Walter de Gruyter
- Totomianz, V. (1927): Die Weltanschauung von Friedrich Wilhelm Raiffeisen. In: Konsumgenossenschaftliche Rundschau. 24. Jg. Nr. 23. 4. Juni 1927, 373-374
- Totomianz, V. (1927a): Die Weltanschauung William Kings. In: Konsumgenossenschaftliche Rundschau. 24. Jg. Nr. 43. 22. Oktober 1927, 698-699
- Track, J. (1975): Der theologische Ansatz Paul Tillichs. Eine wissenschaftstheoretische Untersuchung seiner „Systematische[n] Theologie“. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie; Bd. 31). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Ulfig, A. (2003): Lexikon der philosophischen Begriffe. Köln: Komet Verlag

- Ulmer, K. (1966): Die Vielfalt der Wahrheit in den Wissenschaften und ihre Einheit. In: Die Wissenschaften und die Wahrheit. Ein Rechenschaftsbericht der Forschung. Herausgegeben von Karl Ulmer. Stuttgart u.a.: W. Kohlhammer Verlag, 7-24
- Ulmer, K. (1966a): Erörterung des Begriffs der Wahrheit. In: Philosophisches Jahrbuch. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben von Max Müller. 73. Jg. 1965/1966, 226-240
- Ulrich, H. G. (1975): Anthropologie und Ethik bei Friedrich Nietzsche. Interpretationen zu Grundproblemen theologischer Ethik. (Beiträge zur evangelischen Theologie; Bd. 68). München: Chr. Kaiser Verlag
- Ulrich, P. (1993): Unternehmenskultur. In: Handwörterbuch der Betriebswirtschaft. Teilband 3. R-Z mit Gesamtregister. Fünfte, völlig neu gestaltete Aufl. Herausgegeben von Waldemar Wittmann u.a. unter Mitarbeit von zahlreichen Fachgelehrten und Experten aus Wissenschaft und Praxis. (Enzyklopädie der Betriebswirtschaftslehre; Bd. 1). Stuttgart: Schäffer-Poeschel Verlag, Sp. 4351-4366
- Ulrich, P./Hill, W. (1976): Wissenschaftstheoretische Grundlagen der Betriebswirtschaftslehre (Teil I). In: WiSt. Heft 7. Juli 1976, 304-309
- Ulrich, P./Hill, W. (1976a): Wissenschaftstheoretische Grundlagen der Betriebswirtschaftslehre (Teil II). In: WiSt. Heft 8. August 1976, 345-350
- Viehoff, F. (1978): Die gestaltende Kraft der Genossenschaftsidee. In: ZfgG. Bd. 28 (1978), 3-12
- Viehoff, F. (1978a): Zur mittelstandsbezogenen Bankpolitik des Verbundes der Genossenschaftsbanken. Teil I. Zum Begriff und zur wirtschaftlichen Bedeutung des Mittelstandes. Unter Mitarbeit von Eckart Henningsen. Veröffentlichungen der DG BANK Deutsche Genossenschaftsbank. Band 11. Frankfurt am Main: Fritz Knapp Verlag
- Viehoff, F. (1979): Zur mittelstandsbezogenen Bankpolitik des Verbundes der Genossenschaftsbanken. Teil II. Wirtschaftlicher Mittelstand und genossenschaftliche Bankpolitik. Unter Mitarbeit von Gunther Aschhoff. Veröffentlichungen der DG BANK Deutsche Genossenschaftsbank. Band 12. Frankfurt am Main: Fritz Knapp Verlag
- Viehoff, F. (1980): Zur mittelstandsbezogenen Bankpolitik des Verbundes der Genossenschaftsbanken. Teil III. Zum Zusammenwirken in der kreditgenossenschaftlichen Organisation. Veröffentlichungen der DG BANK Deutsche Genossenschaftsbank. Band 13. Frankfurt am Main: Fritz Knapp Verlag
- Vierheller, R. (1975): Buchbesprechung Boettcher, Erik: Kooperation und Demokratie in der Wirtschaft. Schriften zur Kooperationsforschung. A. Studien. Band 10. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen. In: ZfgG. Bd. 25 (1975), 253-257
- Vierheller, R. (1977): Manager-Dominanz und Mitglieder-Motivation in der Genossenschaft. In: ZfgG. Bd. 27 (1977), 199-222
- Vierheller, R. (1983): Demokratie und Management. Grundlagen einer Managementtheorie genossenschaftlich-demokratisch verfaßter Unternehmen. Marburger Schriften zum Genossenschaftswesen. Bd. 59. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Vilgertshofer, K. (1973): Widersprüche und wichtige Warnungen. Zu Hahns Mutmaßungen und Thesen über die Zukunft der Genossenschaftsbanken. In: Raiffeisen-Rundschau. Mitteilungsblatt des Deutschen Raiffeisenverbandes e. V. 25. Jg. Nr. 3. März, 104-105
- Vleugels, W. (1928): Richtungen und Systeme im modernen deutschen Genossenschaftswesen. In: Die Genossenschaft. Sammlung von Schriften und Vorträgen des Seminars für Genossenschaftswesen an der Universität Köln. 2. Heft
- Vogel, Ch. (1991): Evolutionsbiologie im kulturellen und sozio-ökonomischen Kontext des Menschen. In: Bernd Biervert, Martin Held (Hg.). Das Menschenbild der ökonomischen Theorie. Zur Natur des Menschen. Frankfurt a. Main/New York: Campus Verlag, 205-222
- Vogel, St. (1972): Komplementarität in der Biologie und ihr anthropologischer Hintergrund. In: Neue Anthropologie. Herausgegeben von Hans-Georg Gadamer und Paul Vogler. Bd. 1. Biologische

- Anthropologie. Erster Teil. Beiträge von R. Bachmann, H.-G. Gadamer, P. Novak, H. M. Peters, A. Remane, H. Schaefer, O. H. Schindewolf, A. Sollberger, K. Steinbuch, St. Vogel, P. Vogler. Stuttgart: Georg Thieme Verlag, 152-194
- Volz, R. (2011): Zur Umsetzung des Förderauftrags in Energiegenossenschaften. In: ZfgG. Bd. 61 (2011), 289-304
- Wache, Th./Brammer, D. (1993): Corporate Identity als ganzheitliche Strategie. Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag GmbH
- Wagner, Hans (2008): Zu Kants Kritischer Philosophie. Herausgegeben von Bernward Grünwald und Hariolf Oberer. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann
- Wagner, Helmut (1980): Genossenschaftliche Förderung: Lebendiges Prinzip oder Relikt? In: ZfgG. Bd. 30 (1980), 295-306
- Mrs. Sidney Webb (Beatrice Potter) (1893): Die britische Genossenschaftsbewegung. Herausgegeben von Lujo Brentano. Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot
- Weber, M. (1978): Soziologische Grundbegriffe. Sonderausgabe aus Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, 5., revidierte Auflage besorgt von Johannes Winkelmann, 1976, S. 1-30. (Uni-Taschenbücher; 541). 4., durchgesehene Auflage. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
- Weber, W. (1984): Demokratie aus genossenschaftstheoretischer Perspektive. In: ZfgG. Bd. 34 (1984), 68-73
- Weber, W./Brazda, J. (1986): Die Genossenschaftsprinzipien aus einer evolutionstheoretischen Sicht. In: Die Prinzipien des Genossenschaftswesens in der Gegenwart. Festschrift für Vesa Laakkonen. Juhani Laurinkari (Hrsg.). Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für Genossenschaftswesen an der Universität Erlangen-Nürnberg 24, 202-208
- Weiler, B. (1992): Homo cooperativus. In: Genossenschaftslexikon. Herausgegeben von Eduard Mändle und Walter Swoboda, im Auftrag des Deutschen Genossenschafts- und Raiffeisenverbandes e.V. Wiesbaden: Deutscher Genossenschafts-Verlag, 345
- Weinert, A. B. (1984): Menschenbilder als Grundlagen von Führungstheorien. Analyse und Systematisierung von a priori Klassifikationen. zfo (Zeitschrift Führung + Organisation) 53. Jg. Heft 2/1984, 117-123
- Weise, P. (1989): Homo oeconomicus und homo sociologicus. Die Schreckensmänner der Sozialwissenschaften. Zeitschrift für Soziologie. Jg. 18 (2), 148-161
- Weiser, K. (o.J.): Partnerschaft und Genossenschaftsidee. In: Partnerschaft im Wandel der Zeit. 100 Jahre Genossenschafts-Verband Rheinland e.V., 95-100
- Weisser, G. (1953): Stilwandlungen der Wohnungsgenossenschaften, Göttingen
- Weisser, G. (1963): Die Organisation im genossenschaftlichen Unternehmen. In: Annalen der Gemeinwirtschaft. 32. Jg. Heft 1. Januar-März 1963, 21-46
- Weisser, G. (1963a): Die Organisation im genossenschaftlichen Unternehmen. In: Annalen der Gemeinwirtschaft. 32. Jg. Heft 2-3. April-September 1963 (Doppelheft), 184-195
- Weisser, G. (1974): Gemeinwirtschaftlichkeit bei Einzelwirtschaften. Schriftenreihe Gemeinwirtschaft Nr. 11. Herausgegeben von der Bank für Gemeinwirtschaft Aktiengesellschaft. Frankfurt am Main/Köln: Europäische Verlagsanstalt GmbH
- Weisser, G. (1976): Einführung in die Lehre von den gemeinwirtschaftlichen Unternehmen. Ihr Verhältnis zu anderen Wissenschaften von der menschlichen Gesellschaft und ihr Aufbau. Schriftenreihe Gemeinwirtschaft Nr. 23. Herausgegeben von der Bank für Gemeinwirtschaft Aktiengesellschaft. Frankfurt am Main/Köln: Europäische Verlagsanstalt GmbH

- Weisser, G. (1978): Zur Operationalisierbarkeit von Förderungszielen. Können Genossenschaftsprogramme und Programme der politischen Förderung von Genossenschaften operational ausgedrückt werden? In: ZfgG. Bd. 28 (1978), 154-164
- Weissmahr, B. (1983): Philosophische Gotteslehre. Grundkurs Philosophie 5. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Verlag W. Kohlhammer
- Wellek, A. (1962): Psychologie. In: Das goldene Buch der Bildung. Bd. 2. Geisteswissenschaften. Neu bearbeitete und erweiterte Lizenzausgabe für den Fackelträger-Verlag Schmidt-Küster GmbH, Hannover, 111-162
- Wendel, S. (2004): Theologie und Philosophie – geht das zusammen? In: Grundkurs Philosophie. Brennpunkte philosophischer Theologie. Bd. 1: Grundlagen. Herausgegeben von Michael Kappes, Klaus Müller, Magnus Striet und Saskia Wendel. Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker, 181-198 (Kapitel 7)
- Wendland, H.-D. (1961): Jesus Christus (Evangelisch). In: Das Fischer Lexikon. Christliche Religion. Herausgegeben von Oskar Simmel und Rudolf Stählin. Neubearbeitung September 1961. Frankfurt am Main: Fischer Bücherei, 138-151
- Wenz, G. (1979): Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs. (Münchener Universitäts-Schriften: Fachbereich Evangelische Theologie). (Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie; Bd. 3). München: Chr. Kaiser Verlag
- Werbick, J. (1996): Gottes Dreieinigkeit denken? Hans Urs von Balthasars Rede von der göttlichen Selbstentäußerung als Mitte des Glaubens und Zentrum der Theologie. In: Theologische Quartalschrift. Herausgegeben von Professoren der Katholischen Theologie an der Universität Tübingen. 176. Jg., 225-240
- Werbick, J. (2009): Trinitätslehre. In: Handbuch der Dogmatik. Herausgegeben von Theodor Schneider. Erarbeitet von Bernd Jochen Hilberath, Hans Kessler, Alois Müller, Franz-Josef Nocke, Dorothea Sattler, Theodor Schneider, Jürgen Werbick und Siegfried Wiedenhofer. Beitrag M. Bd. 2. 4. Aufl. Düsseldorf: Patmos Verlag, 481-576
- Westermann, C. (1977): Das Alte Testament und die Theologie. In: Theologie – was ist das? Herausgegeben von Georg Picht und Enno Rudolph. Stuttgart/Berlin: Kreuz Verlag, 49-66
- Weuster, A. (1986): Homo oeconomicus und homo cooperativus in der Genossenschaftsforschung. In: Die Prinzipien des Genossenschaftswesens in der Gegenwart. Festschrift für Vesa Laakkonen. Juhani Laurinkari (Hrsg.). Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für Genossenschaftswesen an der Universität Erlangen-Nürnberg 24, 218-233
- Wicher, H. (1997): Unternehmensidentität. In: WISU. 8-9/97, 748-755
- Wiedmann, K.-P. (1988): Corporate Identity als Unternehmensstrategie. In: WiSt. Heft 5. Mai 1988, 236-242
- Willaschek, M. (2004): Wahrheit. In: Peter Precht (Hrsg.). Grundbegriffe der analytischen Philosophie. Mit einer Einleitung von Ansgar Beckermann. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler, 216-220
- Winter, H.-W. (1982): Genossenschaftswesen. Schaeffers Grundriß des Rechts und der Wirtschaft. Abteilung III: Wirtschaftswissenschaften. Herausgeber: H. G. Schachtschabel. Band 101. Stuttgart u.a.: Verlag W. Kohlhammer
- Wissenschaftsrat (2006): Empfehlungen zur Entwicklung und Förderung der Geisteswissenschaften in Deutschland. Drs. 7068-06.  
<http://www.wissenschaftsrat.de/texte/7068-06.pdf>. (Zugriff: 31.12.2009)
- Wiswede, G. (1985): Soziologie. Ein Lehrbuch für den wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Bereich. (mi-Studienbibliothek Betriebswirtschaft; 10). Landsberg am Lech: Verlag Moderne Industrie
- Wittschier, M. (1994): Erkenne dich selbst. Abenteuer Philosophie. Kleine Einführung in das philosophische Denken, die Erkenntnistheorie und die Moralphilosophie. Düsseldorf: Patmos Verlag

- Wuchterl, K. (1986): Grundkurs: Geschichte der Philosophie. (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher; 1390). Bern/Stuttgart: Verlag Paul Haupt
- Wuchterl, K. (1989): Lehrbuch der Philosophie. Probleme – Grundbegriffe – Einsichten. 3. Aufl. Bern/Stuttgart: Verlag Paul Haupt
- Wuchterl, K. (1995): Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Von Husserl zu Heidegger: Eine Auswahl. (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher; 8095: Große Reihe). Bern/Stuttgart/Wien: Verlag Paul Haupt
- Wuchterl, K. (2000): Einführung in die Philosophiegeschichte. Ursprung und Entwicklung westlichen Denkens. (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher; 2133: Kleine Reihe). Bern/Stuttgart/Wien: Verlag Paul Haupt
- Zaborowski, H. (2006): Wahrheit und die Sachen selbst. Der philosophische Wahrheitsbegriff in der phänomenologischen und hermeneutischen Tradition der Philosophie des 20. Jahrhunderts: Edmund Husserl, Martin Heidegger und Hans-Georg Gadamer. In: Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit. Herausgegeben von Markus Enders und Jan Szaif. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 337-367
- Zacherl, U. (1981): Zur Konzeption der genossenschaftlichen Förderbilanz. In: ZfgG. Bd. 31 (1981), 226-233
- Zahrnt, H. (1989): Tillich als Gestalt des 20. Jahrhunderts. In: Paul Tillich. Studien zu einer Theologie der Moderne. Herausgegeben von Fischer, H. Frankfurt am Main: Athenäum, 13-33
- Zaleznik, A. (1977): Managers and leaders: Are they different? In: Harvard Business Review. Volume 55. Number 3. May-June 1977, 67-78
- Zerche, J. (1987): Möglichkeiten zur Operationalisierung des Förderauftrags in Genossenschaften. In: Kreditgenossenschaftlicher Förderauftrag heute. Bericht der Arbeitstagung des Kreises zur Förderung des Instituts für Genossenschaftswesen der Universität Hamburg e. V. im November 1986. Herausgegeben von Helmut Lipfert und Rolf Lürig. Hamburger Schriften zum Genossenschaftswesen. Herausgegeben von Axel Bänsch, Peter Erlinghagen, Dietrich Hill, Helmut Lipfert, Rolf Lürig, Günther Ringle. Band 6. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 67-85
- Zerche, J./Schmale, I./Blome-Drees, J. (1998): Einführung in die Genossenschaftslehre. Genossenschaftstheorie und Genossenschaftsmanagement. München/Wien: R. Oldenbourg Verlag
- Zerche, J./Schultz, R. (2000): Genossenschaften als Kooperationen. Einführung in ein wirtschaftswissenschaftliches Sondergebiet. Kölner Genossenschaftswissenschaft. Hrsg. Jürgen Zerche; Band 25. Regensburg: Transfer Verlag
- Zerche, J./Wartenberg, G. (1978): Wissenschaft und Praxis. Bericht über die IX. Internationale Genossenschaftswissenschaftliche Tagung in Fribourg/Schweiz. In: Genossenschaftsforum. 1978. Heft 12, 15-20
- Zimbardo, Ph. G. (1992): Psychologie. Bearbeitet und herausgegeben von Siegfried Hoppe-Graff und Barbara Keller. 5., neu übersetzte und bearbeitete Auflage mit 132 zum Teil farbigen Abbildungen und 48 Tabellen. Berlin/Heidelberg/New York: Springer-Verlag
- Zimbardo, Ph. G./Gerrig, R. J. (1999): Psychologie. Bearbeitet und herausgegeben von Siegfried Hoppe-Graff und Irma Engel. Unter Mitarbeit von Barbara Keller. 7., neu übersetzte und bearbeitete Auflage mit 213 zum Teil farbigen Abbildungen und 70 Tabellen. Berlin/Heidelberg/New York: Springer-Verlag
- Zimmerli, W. (1972): Grundriß der alttestamentlichen Theologie. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz
- Zolk, J. (Hrsg.) (2004): Auf den Spuren des Genossenschaftsgründers und Sozialreformers Friedrich Wilhelm Raiffeisen (1818 - 1888). Hrsg.: Josef Zolk, Bürgermeister VG Flammersfeld
- Zwierlein, E. (o.J.): Blaise Pascal. Eine Einführung. Junius Verlag GmbH. Genehmigte Lizenzausgabe Panorama Verlag, Wiesbaden

- Zycinski, J. (1987): Wissenschaft oder Wahrheit? In: Internationale katholische Zeitschrift „Communio“. Sechzehnter Jg. 1987, 301-313
- o.V. (1967): Philosophie. In: Das will ich wissen. Ein modernes Bildungsbuch für junge Menschen. 5. Aufl. München: Südwest Verlag, 264-271
- o.V. (1973): Religion und Technik in Astronautensicht. In: kontakte. Lese- und Arbeitsbuch für den Religionsunterricht in beruflichen Schulen. Herausgegeben von Rudolf Hagedorn zusammen mit Lothar Behnke, Werner Böttcher, Siegfried Hoppe, Gerhard Peus, Herbert Sander, Werner Schaube, Gerd Schreiner. 4. Aufl. Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei, 132-134
- o.V. (1984): Großes Zitate-Buch. Über 10.000 Zitate, Aphorismen, Sprichwörter, nach 550 Sachgebieten geordnet. München: Compact Verlag. Sonderausgabe
- o.V. (1984a): Who's excellent now? Some of the best-seller's picks haven't been doing so well lately. In: BusinessWeek. International Edition. Number 2867 - 197. November 5, 1984, 46-55 und 1
- o.V. (1986): Einführung. Gott, die Welt und der Mensch. Gedanken zur deutschen Philosophie. In: Deutsche Geisteswelt. Bd. I: von Luther bis Hegel. Herausgegeben von Hermann Noack. Hanau: Verlag Werner Dausien, 7-27
- o.V. (2006): Freuds Welt. In: DIE ZEITGeschichte 1/2006, 56-57
- o.V. (2008): Die Namen Gottes. (3) Der Herr. In: Unsere Familie. Nr. 6. 20. März 2008, 26-27
- o.V. (o.J.): Friedrich Wilhelm Raiffeisen. 1818. 1888. 1988
- o.V. (o.J.): Wissen und Bildung. Band X. Verlag Wissen ist Macht

Internetquelle „Wikipedia, die freie Enzyklopädie“:

- Seite „Anthropologie“. <http://de.wikipedia.org/wiki/Anthropologie>. Stand: 27.03.2007. (Zugriff: 28.03.2007)
- Seite „Arnold Gehlen“. [http://de.wikipedia.org/wiki/Arnold\\_Gehlen](http://de.wikipedia.org/wiki/Arnold_Gehlen). Stand: 14.03.2007. (Zugriff: 23.03.2007)
- Seite „Behaviorismus“. <http://de.wikipedia.org/wiki/Behaviourismus>. Stand: 27.10.2007. (Zugriff: 31.10.2007)
- Seite „Bewusstsein“. <http://de.wikipedia.org/wiki/Bewusstsein>. Stand: 26.10.2007. (Zugriff: 26.10.2007)
- Seite „Drei-Instanzen-Modell“. <http://de.wikipedia.org/wiki/Drei-Instanzen-Modell>. Stand: 14.12.2008. (Zugriff: 14.02.2009)
- Seite „Eisbergmodell“. <http://de.wikipedia.org/wiki/Eisbergmodell>. Stand: 24.02.2009. (Zugriff: 06.03.2009)
- Seite „ERG-Theorie“. <http://de.wikipedia.org/wiki/ERG-Theorie>. Stand: 05.05.2007. (Zugriff: 03.11.2007)
- Seite „Ethnologie“. <http://de.wikipedia.org/wiki/Ethnologie>. Stand: 12.10.2007. (Zugriff: 12.11.2007)
- Seite „Falsifizierbarkeit“. <http://de.wikipedia.org/wiki/Falsifizierbarkeit>. Stand: 14.12.2006. (Zugriff: 19.03.2007)
- Seite „Geist“. <http://de.wikipedia.org/wiki/Geist>. Stand: 13.10.2007. (Zugriff: 25.10.2007)
- Seite „Geisteswissenschaft“. <http://de.wikipedia.org/wiki/Geisteswissenschaften>. Stand: 17.12.2009. (Zugriff: 28.12.2009)
- Seite „Hans-Georg Gadamer“. <http://de.wikipedia.org/wiki/Gadamer>. Stand: 14.12.2009. (Zugriff: 23.12.2009)
- Seite „Helmuth Plessner“. [http://de.wikipedia.org/wiki/Helmuth\\_Plessner](http://de.wikipedia.org/wiki/Helmuth_Plessner). Stand: 18.02.2007. (Zugriff: 23.03.2007)
- Seite „Höhlengleichnis“. <http://de.wikipedia.org/wiki/H%C3%B6hlengleichnis>. Stand: 05.10.2009. (Zugriff: 09.10.2009)
- Seite „Homo sociologicus“. [http://de.wikipedia.org/wiki/Homo\\_Sociologicus](http://de.wikipedia.org/wiki/Homo_Sociologicus). Stand: 24.10.2007. (Zugriff: 09.11.2007)
- Seite „Humanistische Psychologie“. [http://de.wikipedia.org/wiki/Humanistische\\_Psychologie](http://de.wikipedia.org/wiki/Humanistische_Psychologie). Stand: 22.12.2007. (Zugriff: 28.12.2007)
- Seite „Immanuel Kant“. [http://de.wikipedia.org/wiki/Immanuel\\_Kant](http://de.wikipedia.org/wiki/Immanuel_Kant). Stand: 12.05.2008. (Zugriff: 14.05.2008)
- Seite „Kognition“. <http://de.wikipedia.org/wiki/Kognition>. Stand: 09.10.2007. (Zugriff: 01.11.2007)
- Seite „Kognitionspsychologie“. <http://de.wikipedia.org/wiki/Kognitionspsychologie>. Stand: 17.10.2007. (Zugriff: 01.11.2007)
- Seite „Kognitionswissenschaft“. <http://de.wikipedia.org/wiki/Kognitionswissenschaft>. Stand: 26.10.2007. (Zugriff: 27.10.2007)
- Seite „Kognitive Wende“. [http://de.wikipedia.org/wiki/Kognitive\\_Wende](http://de.wikipedia.org/wiki/Kognitive_Wende). Stand: 03.08.2007. (Zugriff: 01.11.2007)
- Seite „Kränkungen der Menschheit“. [http://de.wikipedia.org/wiki/Kr%C3%A4nkungen\\_der\\_Menschheit](http://de.wikipedia.org/wiki/Kr%C3%A4nkungen_der_Menschheit). Stand: 05.01.2009. (Zugriff: 14.02.2009)

- Seite „Kritischer Rationalismus“. [http://de.wikipedia.org/wiki/Kritischer\\_Rationalismus](http://de.wikipedia.org/wiki/Kritischer_Rationalismus). Stand: 11.06.2008. (Zugriff: 28.06.2008)
- Seite „Kultur“. <http://de.wikipedia.org/wiki/Kultur>. Stand: 02.06.2008. (Zugriff: 07.06.2008)
- Seite „Martin von Tours“. [http://de.wikipedia.org/wiki/Martin\\_von\\_Tours](http://de.wikipedia.org/wiki/Martin_von_Tours). Stand: 18.08.2008. (Zugriff: 25.08.2008)
- Seite „Maslowsche Bedürfnispyramide“. [http://de.wikipedia.org/wiki/Maslowsche\\_Bedürfnispyramide](http://de.wikipedia.org/wiki/Maslowsche_Bedürfnispyramide). Stand: 17.10.2007. (Zugriff: 02.11.2007)
- Seite „Max Scheler“. [http://de.wikipedia.org/wiki/Max\\_Scheler](http://de.wikipedia.org/wiki/Max_Scheler). Stand: 05.03.2007. (Zugriff: 23.03.2007)
- Seite „Mensch“. <http://de.wikipedia.org/wiki/Mensch>. Stand: 26.03.2007. (Zugriff: 28.03.2007)
- Seite „Münchhausen-Trilemma“. <http://de.wikipedia.org/wiki/M%C3%BCnchhausen-Trilemma>. Stand: 23.06.2008. (Zugriff: 27.06.2008)
- Seite „Neukantianismus“. <http://de.wikipedia.org/wiki/Neukantianismus>. Stand: 07.05.2008. (Zugriff: 14.05.2008)
- Seite „Neuronales Korrelat des Bewusstseins“. [http://de.wikipedia.org/wiki/Neuronales\\_Korrelat\\_des\\_Bewusstseins](http://de.wikipedia.org/wiki/Neuronales_Korrelat_des_Bewusstseins). Stand: 26.09.2007. (Zugriff: 27.10.2007)
- Seite „Neurowissenschaften“. <http://de.wikipedia.org/wiki/Neurowissenschaften>. Stand: 25.10.2007. (Zugriff: 27.10.2007)
- Seite „Paretoprinzip“. <http://de.wikipedia.org/wiki/Pareto-Prinzip>. Stand: 21.02.2009. (Zugriff: 23.02.2009)
- Seite „Philosophie des Geistes“. [http://de.wikipedia.org/wiki/Philosophie\\_des\\_Geistes](http://de.wikipedia.org/wiki/Philosophie_des_Geistes). Stand: 07.07.2007. (Zugriff: 07.07.2007)
- Seite „Philosophische Anthropologie“. [http://de.wikipedia.org/wiki/Philosophische\\_Anthropologie](http://de.wikipedia.org/wiki/Philosophische_Anthropologie). Stand: 16.03.2007. (Zugriff: 23.03.2007)
- Seite „Psychoanalyse“. <http://de.wikipedia.org/wiki/Psychoanalyse>. Stand: 20.01.2009. (Zugriff: 14.02.2009)
- Seite „Psychodynamik“. <http://de.wikipedia.org/wiki/Psychodynamik>. Stand: 10.10.2008. (Zugriff: 14.02.2009)
- Seite „Rationalismus“. <http://de.wikipedia.org/wiki/Rationalismus>. Stand: 18.09.2009. (Zugriff: 09.10.2009)
- Seite „Tiefenpsychologie“. <http://de.wikipedia.org/wiki/Tiefenpsychologie>. Stand: 01.02.2009. (Zugriff: 14.02.2009)

Andere Internetquellen ohne Autorennachweis:

- Seite „Anthropologie“. <http://www.klawi.de/anthropologie.htm>. (Zugriff: 23.06.2007)
- Seite „Die Soziale Agenda. Eine Sammlung von Texten aus der katholischen Soziallehre. Artikel 2: Die Menschliche Person“. <http://www.thesocialagenda.com/deutsch/artikel2.htm>. (Zugriff: 15.09.2006)
- Seite „Geisteswissenschaft. Aus Wiktionary, dem freien Wörterbuch“. <http://de.wiktionary.org/wiki/Geisteswissenschaft>. Stand: 23.11.2009. (Zugriff: 30.12.2009)
- Seite „Homo responsabile. Versuch zu einem Bild des verantwortlichen Menschen“. Version 10.12.04. <http://www.humanistische-aktion.de/menbild3.htm>. Stand: 13.02.2009. (Zugriff: 20.01.2010)
- Seite „Klassische Konditionierung nach Pawlow“. <http://paedpsych.jk.uni-linz.ac.at:4711/LEHRTEXTE/LERNEN/klassi.htm>. (Zugriff: 01.11.2007)
- Seite zum Thema „Neukantianismus“. <http://www.google.de/search?q=Neukantianismus&hl=de&start=10&sa=N>. (Zugriff: 22.02.2008)
- Seite „Philosophische Anthropologie“. <http://www.tu-dresden.de/phfis/Phil%20A/Index.html>. (Zugriff: 28.03.2007)
- Seite zum Thema „Soziale Rolle“. [http://infosoc.uni-koeln.de/fs-soziologie/texte/MakroSoSe01/DAHRENDORF Soziale Rolle](http://infosoc.uni-koeln.de/fs-soziologie/texte/MakroSoSe01/DAHRENDORF_Soziale_Rolle). (Zugriff: 16.11.2007)
- Seite „The Mind as an Iceberg“. [http://encarte.msn.com/media\\_461543697/The\\_Mind\\_as\\_an\\_Iceberg.html](http://encarte.msn.com/media_461543697/The_Mind_as_an_Iceberg.html). (Zugriff: 02.03.2009)
- Seite „Wissenschaftsjahr 2007. Die Geisteswissenschaften. ABC der Menschheit. Die Geisteswissenschaften“. [http://www.abc-der-menschheit.de/coremedia/generator/wj/de/03\\_Geisteswissenschaften/Geisteswissenschaften.html](http://www.abc-der-menschheit.de/coremedia/generator/wj/de/03_Geisteswissenschaften/Geisteswissenschaften.html). (Zugriff: 02.01.2010)

Benutzte Bibelausgaben:

Bezüglich der verwandten Bibelausgaben vgl. die „Bemerkungen zur Zitierweise“ am Anfang dieser Arbeit.