

Markus Knapp

„Den Himmel überlassen wir den Engeln und den Spatzen“

**Transzendenz und Transzendenzverlust
in einer säkularen Welt**

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier | Fördert
gute Waldnutzung
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2026
Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg im Breisgau

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

produktsicherheit@herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: ZeroSoft, Timisoara

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-02563-1

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-84049-4

Inhalt

Zur Einführung	7
Die Zwiespältigkeit des Himmels	
Eine Annäherung	15
„Die Himmel der Himmel fassen dich nicht“	
Biblische Perspektiven	29
1. Jahwe und der Himmel	30
2. Himmel und Erde	33
3. „Das Himmelreich ist nahe gekommen“	36
Die Instrumentalisierung des Himmels	
Das konstantinische Zeitalter des Christentums	43
1. Die Parusieverzögerung und ihre Folgen	43
2. Die Rezeption des antiken Denkens	48
3. Die konstantinische Wende	54
Der Verlust des Himmels	
Wege der Säkularisierung	65
1. „Himmelswüste“	67
2. Auf dem Weg zu einem „ausgrenzenden Humanismus“ ..	73
3. „Den Himmel überlassen wir den Engeln und den Spatzen“	79
Der selbstgemachte Himmel	
Kompensationen des Transzendenzverlustes	85
1. „... als hätt‘ der Himmel die Erde still geküsst“: Die Romantik	87
2. „Auf der Suche nach der verlorenen Zeit“: Marcel Proust	94
3. Die Abschaffung des Unverfügbaren: Trans- und Post- humanismus	104

Den Himmel neu entdecken

Eine systematische Skizze 113

1. Natur und Geist. 115

2. Unverfügbarkeit. 122

3. Den Himmel offenhalten. 137

Gegen eine fatalistische Vernunft

Zum Abschluss. 159

Nachwort 169

Personenregister. 170

Zur Einführung

In modernen Gesellschaften vollzieht sich heute ein unaufhaltsam scheinender Erosionsprozess des Christentums. Am offenkundigsten greifbar wird das an der Entwicklung der Mitgliederzahlen der Kirchen. Sie sind seit den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts rückläufig; in Deutschland gehört mittlerweile weniger als die Hälfte der Bevölkerung einer der großen christlichen Kirchen an. Über eine lange Zeit ist dieser Prozess eher schleichend erfolgt, heute vollzieht er sich in einem galoppierenden Tempo. Begründet ist das in den kirchlichen Missbrauchsskandalen, die das Ansehen der Kirchen, insbesondere der römisch-katholischen, massiv beschädigt haben. Sie wirken gewissermaßen als Katalysatoren in einem langfristigen Prozess, sind jedoch nicht dessen Ursache. Diese liegt vielmehr tiefer, und um sie soll es in diesem Buch gehen.

Eine genauere und aktuelle Bestandsaufnahme der derzeitigen Situation ermöglicht die 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der Evangelischen Kirche in Deutschland, in die neben Konfessionslosen erstmals auch Mitglieder der katholischen Kirche und anderer Religionsgemeinschaften einbezogen wurden. Die Daten, die im Herbst 2022 erhoben worden sind, zeigen einen deutlichen Rückgang der Kirchenbindung, der eine Fortsetzung des galoppierenden Erosionsprozesses erwarten lässt. Lediglich 27% der katholischen und 35% der evangelischen Kirchenmitglieder schließen für sich einen Kirchenaustritt aus, so dass sich bereits in den 2040er Jahren die Mitgliederzahlen halbiert haben dürften.¹ Schon heute gehören nur noch 17% der Bevölkerung zur Gruppe der Kirchlich-Religiösen und 25% zu den Religiös-Distanzierten, die oft noch Kirchenmitglieder sind. Die Mehrheit der Bevölkerung bilden jedoch mit 56% die Säkularen, d.h. diejenigen,

¹ *EKD* (Hg.), *Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung*, Leipzig 2023, 57f. Daraus wird in der Auswertung dann gefolgert: „Die Kirche scheint jetzt an einem Kipppunkt angelangt zu sein, der schon in den nächsten Jahren in erhebliche Instabilitäten und disruptive Abbrüche hineinführen kann“ (59).

in deren Leben Religion keine Rolle spielt.² In dieser Gruppe lassen sich zwei größere Subtypen unterscheiden: zum einen die Indifferenten, die Religion gleichgültig gegenüberstehen (14% der Bevölkerung), zum anderen die Säkular-Geschlossenen, die Religion dezidiert als überholt ablehnen (36% der Bevölkerung). Die Ablehnung jeglicher Religion ist dann mitkonstitutiv für die Identität säkularistischer Bürger, gewissermaßen als deren negativer Aspekt. Den Kern einer solchen *säkularistischen* Identität bildet zumeist eine naturalistisch-szientistische Weltanschauung.³ Aus dieser Perspektive wird Religion dann „als eine Bedrohung der eigenen Identität empfunden“.⁴

Damit gehört die über eine sehr lange Zeit hin bestehende, weitgehende Deckungsgleichheit von Christentum und Kultur der Vergangenheit an. Für große Teile der Bevölkerung sind Religionen im Allgemeinen und das Christentum im Besonderen zu kulturellen Fremdkörpern geworden. Sie haben in allen Lebensbereichen dramatisch an Einfluss verloren, sowohl in der persönlichen Lebensführung vieler Menschen wie auch in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit oder im Bereich der Politik. Zu letzterem bemerkt etwa Jürgen Habermas:

„Solange säkulare Bürger davon überzeugt sind, dass religiöse Überlieferungen und Religionsgemeinschaften ein gewissermaßen archaisches, aus vormodernen Gesellschaften in die Gegenwart hineinreichendes

² Ebd. 21. Dazu gehören auch 35% der katholischen und 39% der evangelischen Kirchenmitglieder. Das ist dann auch ein entscheidender Aspekt bei der Entwicklung der Kirchaustritte. Denn „die Neigung zum Kirchaustritt ist bei Personen, die gegenwärtig noch Kirchenmitglieder sind, umso höher, je ausgeprägter ihre säkulare Orientierung ist“ (36).

³ Ebd. 36 wird erläutert: „Die Ergebnisse der 6. KIM deuten darauf hin, dass solche Orientierungen in der Bevölkerung inzwischen starke Verbreitung gefunden haben. Der Aussage ‚Das moderne wissenschaftliche Weltbild hat Religionen überflüssig gemacht‘ stimmten 42% zumindest eher zu, der Aussage ‚Alles in allem schadet Religion der Menschheit mehr, als sie nützt‘ 44%, der Aussage ‚Mir selbst sind religiöse Fragen bedeutungslos und egal‘ 55%, und der Aussage ‚Es befremdet mich und macht mich misstrauisch, wenn Menschen sehr religiös sind‘ 57%.“

⁴ Ebd. 26.

Relikt sind, können sie die Religionsfreiheit nur als kulturellen Naturschutz für aussterbende Arten verstehen. Aus ihrer Sicht hat die Religion keine innere Berechtigung mehr ... Nach säkularistischer Lesart können wir voraussehen, dass sich religiöse Anschauungen im Lichte der wissenschaftlichen Kritik auflösen werden und dass die religiösen Gemeinden dem Druck der fortschreitenden kulturellen und gesellschaftlichen Modernisierung nicht standhalten können. Bürgern, die eine solche epistemische Einstellung gegenüber der Religion einnehmen, kann offensichtlich nicht zugemutet werden, religiöse Beiträge zu politischen Streitfragen ernst zu nehmen und in kooperativer Wahrheitssuche auf einen Gehalt zu prüfen, der sich möglicherweise in säkularer Sprache ausdrücken und in begründender Rede rechtfertigen lässt.“⁵

Doch Religion verschwindet keineswegs einfachhin; ihr Bedeutungsverlust in den verschiedenen Lebensbereichen darf nicht gleichgesetzt werden mit ihrem unaufhaltsamen Ende, wie es die klassische Säkularisierungstheorie und in ihrem Gefolge eine säkularistische Einstellung erwarten. Der wissenschaftliche und der gesellschaftliche Fortschritt führen nicht unausweichlich zum Aussterben der Religion. Sie verändert jedoch ihre soziale Gestalt grundlegend, indem sie zur Sache einer gesellschaftlichen Minderheit wird. Daher ist sie nicht mehr in der Lage und kann auch nicht mehr beanspruchen, den gesellschaftlichen Zusammenhalt zu stiften. Gleichwohl vermag sie auch jetzt noch in die Gesellschaft hinein auszustrahlen durch Aktivitäten im Bereich des sozialen und solidarischen Handelns (z.B. Lebensberatung, Flüchtlingshilfe). Dafür finden die Kirchen auch über den Kreis ihrer Mitglieder hinaus Zustimmung.⁶

Hier wird dann allerdings auch das Dilemma offenkundig, in dem die Kirchen und das Christentum stecken. Zustimmung finden sie nicht mehr für ihren religiösen Markenkern, sondern als „Sozialkirche“, d.h. für Aktivitäten, die prinzipiell auch andere gesellschaftliche

⁵ J. Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/Main 2005, 145.

⁶ Vgl. EKD (Hg.), Wie hältst du's mit der Kirche, a.a.O. 51–55.

Gruppen erbringen können. Dieser Befund rückt die zentrale Herausforderung, vor der das Christentum und die Kirchen heute stehen, in den Blick: Dass das Christentum heute für viele – auch Kirchenmitglieder – zu einem kulturellen Fremdkörper geworden ist, hat seine entscheidende Ursache in einem grassierenden Transzendenzverlust. „Der Gottesglaube bzw. ein existentiell vollzogener Transzendenzbezug nimmt spätestens seit den 1950ern in allen (!) christlichen Konfessionen gleichbleibend rapide ab“.⁷ Infolge dessen verliert er seine Strahlkraft in die Gesellschaft hinein, und so kann sich dann bei immer mehr Menschen ein naturalistisches Weltbild ausbreiten, das jeglichen Transzendenzbezug als unvereinbar mit den Erkenntnissen der modernen Wissenschaften ansieht und daher eine religiöse Lebensorientierung kategorisch ausschließt. Logischerweise wird dann die Kirche nicht mehr gebraucht, um einen Transzendenzbezug zu erschließen und zu ermöglichen.

Dadurch verändert sich die Situation des Glaubens grundlegend; die Bedingungen, unter denen er angenommen wird und gelebt werden muss, sind völlig andere als in vormodernen Epochen, in denen der Glaube etwas Selbstverständliches war und das gesamte Leben, sowohl im öffentlichen wie auch im privaten Bereich, von ihm geprägt wurde. In der säkularen Moderne ist er dagegen zu einer Option neben anderen geworden, und zwar, wie der Philosoph Charles Taylor sagt, „häufig nicht die bequemste Option.“⁸ Und das ist eben darin begründet, dass

⁷ *J. Löffeld*, Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt. Das Christentum vor der religiösen Indifferenz, Freiburg/Br. 2024, 77. Das bestätigt die 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung nachdrücklich: „Zwei Drittel der Kirchenmitglieder teilen ein auf Jesus Christus bezogenes Gottesbild nicht oder fühlen sich in so großer Distanz zu dieser Glaubensaussage, dass sie sie nicht ankreuzen. Das kann man als Indiz dafür werten, dass derzeit nicht nur eine Krise der Organisation Kirche zu beobachten ist, sondern der tradierte christliche Gottesglaube selbst in eine Krise geraten ist“ (Wie hältst du's mit der Kirche, a.a.O. 33).

⁸ *Ch. Taylor*, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt/Main 2009, 14. Vgl. dazu etwa *H. Joas*, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg/Br. 2012, bes. 106ff; *M. Knapp*, Glaube in einem säkularen Umfeld, in: G. Buß/M. Luber (Hg.), Neue Räume öffnen. Mission und Säkularisierungen weltweit, Regensburg 2013, 103–116; *M. Lerch*, Wenn ohne Gott nichts fehlt. Religiöse Indifferenz als Herausforderung systematischer Theologie, in: *IKaZ* 50 (2021), 4–21.

die Bezugnahme auf eine transzendente Wirklichkeit ihre Plausibilität im Zuge des neuzeitlichen Säkularisierungsprozesses immer mehr verloren hat und strittig geworden ist. Der Glaube ist daher nicht nur eine Option neben anderen, sondern „eine umkämpfte Option“⁹, deren Verantwortbarkeit – nicht nur in intellektueller, sondern auch in moralischer Hinsicht – in Frage steht.

Hält man sich das vor Augen, so wird klar: Bestrebungen, die Krise des Christentums durch eine Optimierung der Institution Kirche – sei es auf dem Wege innerkirchlicher Reformen, sei es durch die Restauration einer traditionellen kirchlichen Identität – überwinden zu wollen, reichen nicht an die entscheidende Ursache dieser Krise heran. Die Erfahrungen der zurückliegenden Jahrzehnte zeigen vielmehr eindeutig: „Die lebensweltliche Relevanz des Glaubens ließ sich durch innerkirchliche Prozesse in keiner Weise beeindrucken. Weder positiv in reformgestimmten Jahren noch negativ in Zeiten der Restauration. Der nicht zu stoppende Prozess heißt Säkularisierung im Sinn eines Irrelevant-werdens des Glaubens auf der Individualebene.“¹⁰ Das gilt unbeschadet der im Zuge der Aufarbeitung des Missbrauchsskandals offenkundigen Dringlichkeit, innerkirchliche Strukturen, Entscheidungsprozesse oder Kontrollmechanismen kritisch zu überprüfen und zu verändern. Es dürfen damit nur keine falschen Hoffnungen bezüglich einer Beendigung der Erosion des Gottesglaubens oder gar seiner Revitalisierung verbunden werden.

Im Folgenden geht es um die Reflexion des sehr langfristigen Prozesses eines mittlerweile zum Massenphänomen gewordenen Transzendenzverlustes. Dabei ist die These leitend: Die entscheidende Ursache für den Transzendenzverlust, der sich in der neuzeitlich-modernen Entwicklung vollzogen hat, liegt in der Geschichte des Christentums

⁹ Ch. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, a.a.O. 15. Taylor spricht von einer Fragilisierung des Glaubens, aber auch des Unglaubens. Beide werden fragil, weil sie um die jeweilige Alternative wissen und sich ihr ausgesetzt sehen, so „dass das Gefühl für das Denkbare und das Undenkbare unsicher und schwankend wird“ (928). Glaube und Unglaube stehen also nicht einfach als zwei Alternativen nebeneinander, sondern sie verunsichern sich wechselseitig und fordern sich wechselseitig heraus.

¹⁰ J. Löffeld, *Wenn nichts fehlt ...*, a.a.O. 87.

selbst, genauer gesagt in einer hochproblematischen gesellschaftlich-politischen Instrumentalisierung des biblisch begründeten Transzendenzbezugs insbesondere im westlichen Christentum. Die Abwendung von der Transzendenz ist die Konsequenz dieser Instrumentalisierung.¹¹ Infolge des Transzendenzverlustes sieht der moderne Mensch sich dann ganz auf sich selbst und seine natürlichen Lebensbedingungen zurückgeworfen. Es geht nun darum, diese so weit als möglich zu verbessern, ja sie zu optimieren, damit das Leben in dieser Welt zu einem erfüllten, glücklichen Leben werden kann.

Dieses Verwiesensein auf die natürlichen Lebensbedingungen hat zwangsläufig zur Folge, dass die Frage nach der spezifischen Stellung des Menschen im Naturzusammenhang in den Fokus rückt. Denn im Unterschied zu anderen Lebewesen ist er ja einerseits Teil der Natur, andererseits ragt er aufgrund seiner Geistbegabtheit auch über den Naturzusammenhang hinaus. Wie diese besondere Stellung des Menschen einzuschätzen und zu beurteilen ist, bleibt dabei jedoch überaus strittig. Seinen markantesten Ausdruck findet das heute in den kontroversen Debatten um ein sich immer weiter ausbreitendes szientistisch-naturalistisches Weltbild. Im Zentrum steht dabei die Frage, ob die

¹¹ Mit dieser Fokussierung auf den neuzeitlichen Transzendenzverlust infolge der Instrumentalisierung des christlichen Transzendenzbezuges in der europäischen Geschichte wird das Verhältnis von Christentum und Moderne anders gedacht als im Falle von theologischen Positionierungen, die den Säkularisierungsprozess als ein Zu-sich-selbst-Kommen des Christentums verstehen wollen, wie etwa die liberale Theologie im Protestantismus (vgl. als Überblick *M. Jacobs*, Art. „Liberale Theologie“, in: TRE 21, 47–68; *F.W. Graf*, Art. „Liberale Theologie I“, in: RGG⁴ 5, 310f). Sie sieht in der Durchsetzung des neuzeitlichen Autonomieprinzips die Verwirklichung der von Gott gewollten Emanzipation der Individuen bzw. sozialer Gruppen aus religiös legitimierten Abhängigkeiten. In dieser Perspektive kann der Transzendenzverlust als ein Akt der Befreiung erscheinen; denn es geht ja um die Überwindung eines Gottesgedankens, „durch den Gott als unmittelbar selbstbestimmend-allmächtiges Wesen konzipiert wird“ (*F. Wagner*, Christentum und Moderne, in: ZThK 87 [1990], 124–144, 141). Von Gott kann dann nicht mehr als einer transzendenten Wirklichkeit gesprochen werden; er ist vielmehr zu verstehen als der Geist, der gegenwärtig ist, wenn Subjekte sich in Freiheit wechselseitig anerkennen. Demgegenüber wird im Folgenden diskutiert, inwiefern auch in der säkularen Moderne ein Transzendenzbezug relevant und möglich bleibt.

Reduktion des Menschen auf die naturalen Bedingungen und Prozesse seines Lebens dem gerecht zu werden vermag, was er aufgrund seiner Geistbegabtheit als Perspektive für dieses Leben entwickelt. Geht menschliches Dasein also in den natürlichen Prozessen auf, die es ermöglichen? Und sind dann alle darüber hinausreichenden Perspektiven – etwa die Suche nach Gerechtigkeit und einem friedlichen Zusammenleben oder die Frage nach einem tieferen Sinn der Welt und des menschlichen Daseins in ihr – als letztlich belanglos oder als illusionär, als menschliche Selbsttäuschung o.ä. anzusehen? Von der Antwort auf diese Fragen hängt ja dann auch entscheidend ab, was als ein gutes und erfülltes, als ein geglücktes Leben erhofft werden kann.

Wenn hier nach der Bedeutung des Bezuges zu einer transzendenten Wirklichkeit gefragt wird, so geschieht das dezidiert im Blick auf die besondere Stellung des Menschen im Naturzusammenhang. Denn auch ein solcher Transzendenzbezug hat ja seinen Ort in den menschlichen Lebensbedingungen im Naturzusammenhang. Es gilt dann aber zu klären, ob bzw. wie er sich angesichts dieser natürlichen Lebensbedingungen rechtfertigen lässt und welches Potential er für deren Bewältigung und Gestaltung enthält. Darum soll es im Folgenden gehen.

Als Leitbegriff bei der Erörterung dieses Fragenkomplexes dient der Begriff des Himmels. Er stellt ja seit jeher ein Symbol für eine transzendente Wirklichkeit dar. Am Wandel des Verständnisses des Himmels lässt sich der Wandel des Transzendenzverständnisses nachzeichnen bis hin zum Verlust jeglichen Transzendenzbezuges sowie zu den Bestrebungen, diesen Verlust zu verarbeiten und zu kompensieren.

Die Zwiespältigkeit des Himmels

Eine Annäherung

Dem Himmel können wir uns nicht entziehen. Erde und Himmel sind untrennbar miteinander verbunden; das gesamte Leben auf der Erde wird vom Himmel überwölbt. Er ist ein Umfassendes, das immer präsent bleibt. Auch wenn wir unseren Ort auf der Erde verändern, uns vielleicht in ganz andere Weltregionen begeben, wir bleiben doch stets „unter dem Himmel“. Auch der Fortgang der Zeit ändert daran nichts. Überall und jederzeit begrenzt der Himmel unseren Horizont.

Aber nicht nur das. Der Himmel bildet nicht nur den Horizont allen Lebens auf der Erde; dieses Leben wird auch ganz wesentlich vom Himmel beeinflusst. Ohne den Regen, der vom Himmel fällt, kann es ebenso wenig gedeihen wie ohne das Licht und die Wärme der vom Himmel strahlenden Sonne. Andererseits kann vom Himmel dann aber auch Unheil drohen: Unwetter, die große Zerstörungen verursachen, oder Hitze und Dürre, die Leben absterben lassen. Der Himmel zeigt sich also als überaus ambivalent: als hell, licht und freundlich ebenso wie als dunkel, bedrohlich und gefährlich.

Hält man sich das vor Augen, wird verständlich, warum der Himmel schon früh in der Geschichte der Menschheit mit Bedeutung aufgeladen worden ist. Er wird nicht nur in einer astronomischen Perspektive als ein Naturphänomen betrachtet und studiert, indem etwa die Gestirne unterschieden und klassifiziert oder die Himmelsbewegungen beobachtet werden. Darüber hinaus wird der Himmel auch zu einer Metapher für eine Macht, von der die Erde und alles Leben auf ihr abhängig und der sie unterworfen sind. Als solcher ist der Himmel Teil von Weltbildern, die Menschen Orientierung in der Welt vermitteln, damit sie sich selbst verstehen und ihr Leben bewältigen können.

So schreibt denn auch der Soziologe Georg Simmel der Anschauung des Himmels eine konstitutive Bedeutung für die Entwicklung und die Form des menschlichen Zusammenlebens zu; genauerhin erkennt er in ihr den Anstoß für die Vergesellschaftung des Menschen. In einer Skizze zu einer Soziologie der Sinne, in der vor allem die unter-

schiedlichen soziologischen Auswirkungen des Hörens und des Sehens erörtert werden, heißt es:

„Dass alle Menschen gleichzeitig den Himmel sehen können und die Sonne, das ist, wie ich glaube, ein wesentliches Moment des Zusammenschlusses, den jede Religion bedeutet. Denn jede wendet sich irgendwie, ihrem Ursprung oder ihrer Ausgestaltung nach, an den Himmel oder die Sonne, hat irgendeine Art von Beziehung zu diesem Allumschließenden und Weltbeherrschenden. Dass ein Sinn, der in der Praxis des Lebens so exklusiv ist, wie das Auge, der selbst das gleichzeitig Erblickte durch die Verschiedenheit des Augenpunktes für jeden irgendwie modifiziert, nun doch einen Inhalt hat, der absolut nicht exklusiv ist, der sich jedem gleichmäßig darbietet, den Himmel, die Sonne, die Gestirne – das muss auf der einen Seite jenes Transzendieren aus der Enge und Besonderheit des Subjekts nahelegen, das jede Religion enthält, und trägt oder begünstigt auf der andern das Moment des Zusammenschlusses der Gläubigen, das gleichfalls jeder Religion eignet.“¹

Das Sehen des Himmels hat nach Simmel demnach zwei soziologisch relevante Konsequenzen: Zum einen transzendiert das Subjekt sich dabei selbst, es bricht aus seiner Vereinzelung und Selbstabschließung aus. Dadurch kann dann zum zweiten ein Zusammenschluss der Menschen entstehen, weil diese aufgrund ihrer Selbsttranszendenz verstehen lernen, dass sie keine isolierten Einzelnen sind, sondern mit anderen zusammen existieren und ihr Leben mit ihnen teilen. Begründet sieht Simmel diesen Lernprozess in der Betrachtung des Himmels, insofern sich dabei aus den ganz unterschiedlichen Blickwinkeln der Einzelnen mit dem Himmel, der Sonne und den Gestirnen etwas allen Gemeinsames zeigt, das sie zum Ausbruch aus ihrer Isolation motiviert. Denn es handelt sich um ein „Allumschließendes“, das alle miteinander verbindet.

¹ G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (Gesamtausgabe Band II), Frankfurt/Main 2021¹⁰, 731 (im Original kursiv).