



# Blick in die Wissenschaft

# 33 34

## Forschungsmagazin der Universität Regensburg

### Wirtschafts- und Sozialgeschichte

Auskommen und Vorratshaltung seit dem Mittelalter

### Kulturgeschichte

Teufelsaustreiber Johann J. Gaßner (1727–1779)

### Südosteuropa

Ein Krankenhaus für Galați

### Literaturwissenschaft

„Den Schädel auf. Die Brust entzwei.“

### Arbeitspsychologie

Chronischer Stress am Arbeitsplatz und Burnout

### Interventionelle Immunologie

Die drei Hürden der Tumorimmuntherapie

### Mikrobiologie

Die in die Hölle wollen

### Quantenphysik

„Ich bin schwarz und dennoch bin ich schön.“

### Internationale Politik

Macht und Ordnung

### Extremismusforschung

Aufstand der Ausgegrenzten oder Suche nach Sinn?

### Liturgiewissenschaft

Dramatische Vergegenwärtigung im öffentlichen Raum

### Philosophie der Antike

Der Wald vor lauter Bäumen

### Wirtschaftsinformatik

Mobile Business und Social Media

### Medienrecht

Präsenz oder Online?

### Fachdidaktik

Professionelles Wissen von Lehrkräften

### Biologieunterricht

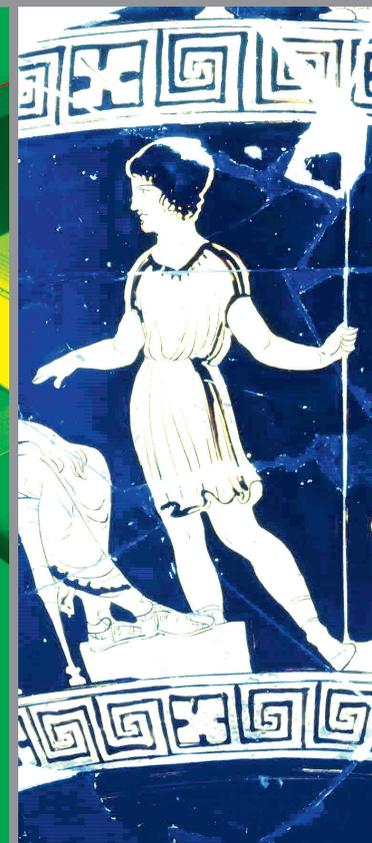
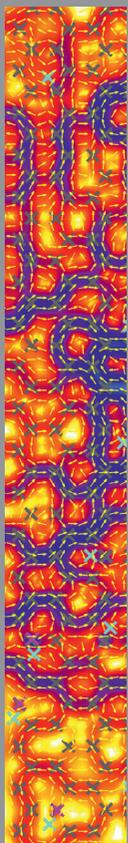
Große Dramen und alltägliche Fragen

2016

Blick in die Wissenschaft 33/34

Forschungsmagazin der Universität Regensburg

Heft 33/34 | 25. Jahrgang 2016 | € 14,00 | ISSN 0942-928-X



**Blick in die Wissenschaft  
Forschungsmagazin  
der Universität Regensburg**

ISSN 0942-928-X,  
Doppelheft 33/34  
25. Jahrgang

**Herausgeber**

Prof. Dr. Udo Hebel  
Präsident der Universität Regensburg

**Redaktionsbeirat**

Prof. Dr. rer. pol. Susanne Leist  
Prof. Dr. rer. nat. Christoph Meinel  
Prof. Dr. phil. Ursula Regener  
Prof. Dr. rer. nat. Klaus Richter  
Prof. Dr. phil. Hans Rott  
Prof. Dr. med. Ralf Wagner

Universität Regensburg, 93040 Regensburg  
Telefon (09 41) 9 43-23 00  
Telefax (09 41) 9 43-33 10

**Verlag**

Universitätsverlag Regensburg GmbH  
Leibnizstraße 13, 93055 Regensburg  
Telefon (09 41) 7 87 85-0  
Telefax (09 41) 7 87 85-16  
info@univerlag-regensburg.de  
www.univerlag-regensburg.de  
Geschäftsführer: Dr. Albrecht Weiland

**Abonnementservice**

Bastian Graf  
b.graf@univerlag-regensburg.de

**Anzeigenleitung**

Larissa Nevechny  
MME-Marquardt  
info@mme-marquardt.de

**Herstellung**

Universitätsverlag Regensburg GmbH  
info@univerlag-regensburg.de

**Einzelpreis des Doppelheftes € 14,00****Jahresabonnement**

bei zwei Ausgaben pro Jahr  
**€ 10,00 / ermäßigt € 9,00**  
für Schüler, Studenten und Akademiker  
im Vorbereitungsdienst (inkl. 7% MwSt)  
zzgl. Versandkostenpauschale € 1,64 je  
Ausgabe. Bestellung beim Verlag

Für Mitglieder des **Verains der Ehemaligen  
Studierenden der Universität Regensburg  
e.V.** und des **Verains der Freunde der Uni-  
versität Regensburg e.V.** ist der Bezug des  
Forschungsmagazins im Mitgliedsbeitrag  
enthalten.

In den letzten Jahren hat die Internationalisierung der Universitäten zunehmend an wissenschaftlicher, organisatorischer und strategischer Bedeutung gewonnen. Erklärtes Ziel der UR als forschungsstarker Universität ist es daher, ihre internationale Sichtbarkeit in Forschung und Lehre weiter auszubauen und ihre Funktion als transnationale Drehscheibe zu stärken.

Neben der individuellen Mobilität von Studierenden und Wissenschaftlern sowie der Institutionalisierung von internationalen Aktivitäten durch den Ausbau und die Festigung internationaler Partnerschaften steht die Ausdifferenzierung der Qualifikationsprofile der Absolventen und die Einführung von Studiengängen mit internationaler Ausrichtung zunehmend im Fokus.

Im akademischen Jahr 2015/16 haben mehr Studierende als jemals zuvor mit Unterstützung des International Office (IO) einen Studienaufenthalt an Partneruniversitäten verwirklicht. Umgekehrt ist die UR ein attraktiver Ort für Gastwissenschaftler und Studierende aus mehr als hundert Ländern. Mit dem International Presidential Visiting Scholar Fellowship wurde ein neues Programm zur Steigerung der internationalen Sichtbarkeit und Attraktivität der UR geschaffen. Das erste Fellowship dieser Art ging an Prof. Dr. Steven Tomsovic (Washington State University, USA) für einen Aufenthalt an der Fakultät für Physik im Sommersemester 2016. Durch das neue Welcome Center im Herzen des Campus entstand zudem eine zusätzliche unterstützende Infrastruktur. Das Zentrum zur Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses, das im November feierlich eröffnet wird, komplementiert das Internationalisierungsangebot der UR für diese spezielle Zielgruppe.

Weltweit bestehen mit mehr als 300 Hochschulen Kooperationen, die in jüngster Zeit zielgerichtet ergänzt und weiterentwickelt wurden. Neben den Schwerpunktregionen Europa und Nordamerika rückten Forschungseinrichtungen in Südamerika und Asien in den Fokus: So wurde gerade am 19. Oktober 2016 ein neues Abkommen mit der Universidad Nacional de Colombia in Bogota (UNAL) geschlossen.

An fast allen Fakultäten findet sich mittlerweile ein englischsprachiges Studienangebot, und die Zahl strukturierter englischsprachiger Master- oder Promotionsprogramme konnte in den letzten Jahren von sechs auf zehn erhöht werden. Derzeit werden sechs Double-Degree-Bachelor-Studiengänge und vier Master-Studien-



gänge mit Doppel- bzw. trinationalen Abschluss angeboten. Doppelabschluss-Studiengänge tragen besonders stark zu einer Intensivierung bestehender Partnerschaften bei, fördern den wechselseitigen Austausch von Lehrenden und Studierenden und treiben die Internationalisierung der Studienprogramme wesentlich voran.

Die thematische Internationalisierung in Forschung und Lehre profitiert in hohem Maße von der nationalen und internationalen Sichtbarkeit einzelner Fachbereiche. Die Ost- und Südosteuropaforschung beispielsweise kann durch die Aufnahme des gleichnamigen Instituts (IOS) in die Leibniz-Gemeinschaft ab 2017 ihre internationale Exzellenz weiter stärken. Durch die geplante Bündelung regionalwissenschaftlicher Forschung und Studiengänge in einem Center für International and Transnational Area Studies (CITAS) werden neue Synergie- und Vernetzungsoptionen geschaffen. Viele weitere eindrucksvolle Beispiele von Forschungsprojekten mit internationalem Bezug und von internationaler Relevanz finden sich natürlich auch in den Beiträgen dieser Ausgabe. In diesem Sinne wünsche ich Ihnen eine ertragreiche und anregende Lektüre.

Prof. Dr. Udo Hebel  
Präsident der Universität Regensburg

# Inhalt

**Auskommen und Vorratshaltung seit dem Mittelalter** 3

*Mark Spoerer, Kathrin Pindl*



**Teufelaustreiber Johann J. Gaßner (1727–1779)** 11

*Daniel Drascek*



**Ein Krankenhaus für Galați** 16

*Thomas Just, Peter Mario Kreuter*



**„Den Schädel auf. Die Brust entzwei.“** 23

*Marcus Hahn*



**Chronischer Stress am Arbeitsplatz und Burnout** 28

*Brigitte Kudielka*



**Die drei Hürden der Tumormimmuntherapie** 33

*Philipp Beckhove*



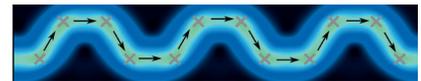
**Die in die Hölle wollen** 39

*Reinhard Wirth*



**„Ich bin schwarz und dennoch bin ich schön.“** 43

*Ferdinand Evers*



**Macht und Ordnung** 49

*Gerlinde Groitl*



**Aufstand der Ausgegrenzten oder Suche nach Sinn?** 54

*Alexander Straßner*



**Dramatische Vergegenwärtigung im öffentlichen Raum** 58

*Harald Buchinger*



**Der Wald vor lauter Bäumen** 63

*Sergiusz Kazmierski*



**Mobile Business und Social Media im Zeitalter der Digitalisierung** 71

*Bernd Heinrich, Mathias Klier, Susanne Leist*



**Präsenz oder Online?** 77

*Jörg Fritzsche, Katharina Ziegler*



**Professionelles Wissen von Lehrkräften** 85

*Stefan Krauss, Anita Schilcher*

Beeinflusst durch	Eigenschaftsorientierte Persönlichkeitstheorien (etwa ab 1940 auch Persönlichkeitstests)	Behaviorismus (Verhalten des Lehrers)	Kognitivismus (Fokus auf „Denken und Wissen“ des Lehrers)
	Tests und Fragebögen	Unterrichtsbeobachtung	Integration bisheriger

**Große Dramen und alltägliche Fragen** 93

*Arne Dittmer*



# Der Wald vor lauter Bäumen

## Aristoteles, Sophokles und die Wirklichkeit

Sergiusz Kazmierski

Die modernen Wirtschafts- und Politikwissenschaften gründen in der immer ausschließlicher unhinterfragten Annahme, wonach es ihre leitende Aufgabe sei, ein Wissen zur *Regelung* und *Steuerung* ökonomischer und politischer Prozesse bereitzustellen. Dagegen halten philosophische und dichterische Texte der Antike ökonomisches und politisches Wissen bereit, dessen vorrangiges Ziel es ist, überhaupt auszuloten, was als ökonomisch und politisch gelten darf. Obwohl oder vielleicht gerade weil sich die dabei zutage tretenden antiken Auffassungen von Ökonomie und Politik als unzeitgemäß erweisen, können sie dem heutigen ökonomischen und politischen Denken und Handeln – und nicht nur ihnen – einen Anhalt bieten zur Besinnung auf ihre Grundannahmen. Dahingehend wollen die folgenden zwei Beispiele aus der antiken griechischen Philosophie und Dichtung einen gegenüber weiten Teilen der Moderne grundsätzlicheren, *wirtlich* zu nennenden Sinn des ökonomischen und politischen Wissens vorstellen.

### Ökonomie im Corpus Aristotelicum

Einer der bedeutendsten antiken Denker der Ökonomie ist Aristoteles (ca. 384–322 v. Chr.). Neben verstreuten ökonomischen Bemerkungen, die in nahezu allen aristotelischen Schriften erscheinen, sind seine wichtigsten Gedanken zur Ökonomie im 1. Buch der *Politik* und im 8. Kapitel des

5. Buches der *Nikomachischen Ethik* formuliert. Die beiden Werke können zusammen mit der *Eudemischen Ethik* und den sogenannten *Magna moralia* sowie der *Verfassung der Athener* als eine thematische Einheit gelesen werden.

Die überlieferte Sammlung der aristotelischen Schriften, das sogenannte *Corpus Aristotelicum*, enthält darüber hinaus zwar auch eine zwei Bücher umfassende Abhandlung mit dem Titel *Oikonomiká*; diese stammt jedoch nicht von Aristoteles selbst. Gleichermassen fehlt eine eigene, von Aristoteles verfasste Abhandlung zum Recht, dessen Grundzüge ebenfalls im 5. Buch der *Nikomachischen Ethik*, ausgehend vom Begriff „des Gerechten“ (τὸ δίκαιον, *to díkaion*), erörtert werden. Das Fehlen beider Schriften belegt allerdings nur, dass für Aristoteles Ökonomie und Recht den Bereichen Ethik und Politik zuzurechnen sind und damit ethische, politische, ökonomische und rechtliche Fragen zusammengehören.

### Das Gemeinwesen Mensch

Das gemeinsame Thema dieser Fragen ist das ἦθος (*êthos*). Das Wort „*êthos*“ steht für das „Dasein des Menschen“ und meint zweierlei: Einmal verweist es auf den Menschen selbst, die seelische und geistige Verfassung des menschlichen Daseins, sowie die Gewohnheiten und Haltungen, welche er aufgrund dieser Verfassung ausprägt; zum anderen bezeichnet es das Dasein des Menschen auf der Erde, d. h. die natürlichen Bereiche seines Aufenthaltes –

„Haus“ (οἶκος, *oikos*) und „Staat“ (πόλις, *polis*) –, in denen er sich einrichtet.

Mit den Haltungen des menschlichen Daseins beschäftigt sich die „Ethik“ (die ἠθική, *êthikê*) im engeren, im weiteren Sinne ist der Aufenthalt dieses Daseins auf der Erde Thema der Ethik. Zur letzteren gehören somit auch das „Hauswesen“, d. h. die „Ökonomie“ (die οἰκονομία, *oikonomía*), und das „Staatswesen“, die „Politik“ (die πολιτική, *politikê*).

Ökonomie und Politik sind von Hause aus ethisch fundiert. Fragen nach dem natürlichen Aufenthalt in Haus und Staat und nach der Einrichtung derselben leiten sich von Fragen nach dem menschlichen Dasein und seinen Haltungen ab. Umgekehrt münden Fragen nach dem Dasein des Menschen und seinen Haltungen notwendig in die Frage, wie der Mensch dieses Dasein auf der Erde einrichten kann.

Ziel und Zweck der Erörterung des *êthos* und seiner Bereiche ist die Bestimmung des *Glücks* (der εὐδαιμονία, *eudaimonía*) sowie möglicher Weisen der Einrichtung des Lebens in Haus und Staat auf dieses Glück hin. Ein solchermaßen einzurichtendes, glückliches Leben bezeichnet Aristoteles als *gutes Leben* (εὖ ζῆν, *eû zên*, wörtlich: „gut leben“). Die Ethik im engeren und weiteren Sinne ist insofern nie ausschließlich als Theorie zu verstehen, sondern zugleich als Moral.

Das entscheidende Kriterium von Güte und Glück stellt die bestmögliche Verfassung dar, und zwar sowohl die seelische und geistige Verfassung des Menschen als auch die entsprechende Verfassung von Haus und Staat. Seele und Geist des Men-

schen werden in Analogie zu Seele und Geist des Gemeinwesens gedacht. Das Gemeinwesen entspricht der seelischen und geistigen Verfassung des Menschen und eröffnet ihm dadurch Möglichkeiten des Denkens und Handelns, denen gemäß der Mensch wiederum sich selbst und das Gemeinwesen verstehen kann.

Diese verfassungsmäßige, ethische Zusammengehörigkeit von Mensch und Gemeinwesen erläutert Aristoteles, indem er den Menschen selbst als ein „Gemeinwesen“ im doppelten Sinne bestimmt, wie folgt (*Eudemische Ethik* VII 10, 1242a 22f.):

„Der Mensch ist <von Natur aus> nicht nur ein politisches, sondern auch ein ökonomisches Lebewesen.“

### ὁ ἄνθρωπος οὐ μόνον πολιτικὸν ἀλλὰ καὶ οἰκονομικὸν ζῷον

*ho ánthrōpos ū mónon politikón allá kaí oikonomikón zōon*

Der Mensch und die naturgegebenen Gemeinwesen Haus und Staat gehören demnach von Natur aus zusammen, weil der Mensch ein *Lebewesen* (ζῷον, zōon) ist. Dieser scheinbar beiläufige Ausdruck kennzeichnet den Menschen als einen Teil der Natur und trägt wesentlich das Selbstverständnis der aristotelischen Ökonomie, Politik und Ethik überhaupt. Als dieses *häusliche* und *politische* Lebewesen ist der Mensch von Natur aus ein Gemeinwesen. Die Natur und auch das Leben meinen allerdings im antiken griechischen Sinne etwas anderes als im heutigen modernen.

Der Ökonom und der Politiker haben sich bei der Einrichtung von Haus und Staat an der natürlichen Zusammengehörigkeit von Mensch, Haus und Staat zu *orientieren*. Der Ökonomie und Politik kommt dabei die Aufgabe zu, die Gemeinschaftsformen Haus und Staat so einzurichten, dass der Mensch als ein *Lebewesen* nicht nur lebt und überlebt, wie die anderen Lebewesen, sondern dass er gut und glücklich leben kann.

## Die Natur und das Dasein des Menschen

Der thematischen Einheit mit der Zielsetzung, das gute Leben zu bestimmen – den Schriften zur Ethik –, liegt daher eine an-

dere Sammlung von Untersuchungen zugrunde, deren Thema das „Leben“ (die ζῶή, zōē bzw. der βίος, bíos) und die „Natur“ (φύσις, phýsis) überhaupt sind. Zu ihr gehören, neben zoologischen Schriften, die den umfangreichsten Teil bilden, eine Erörterung der Natur als solcher (die *Physik*), ferner Untersuchungen zum Makrokosmos (Himmelskunde, Meteorologie) und Mikrokosmos (Elementenlehre).

Was aber verstehen die Griechen selbst unter der *phýsis*, welches Wort wir heute mit „Natur“ übersetzen? Inwiefern hat der aristotelische Ökonom und Politiker auf die *phýsis* zu blicken, in der Haus, Staat und der Mensch als ein Lebewesen beruhen? Wie gewährt die *phýsis* dem Ökonomen und Politiker Orientierung?

„*Phýsis*“ wurde in die lateinische Sprache mit „*natura*“ übersetzt. Durch diese Vermittlung gelangte der Ausdruck, vielfach unübersetzt, in die neuzeitlichen Sprachen – daher das deutsche Wort „Natur“. „*Phýsis*“ meint seiner griechischen Grundbedeutung nach „Wuchs“, aristotelisch im Sinne des „Hervorkommens und Hervorkommen-Könnens dessen, was von selbst hervorkommt“; allgemeiner im Sinne des „Erscheinens und Erscheinen-Könnens dessen, was von sich aus und ohne weiteres Zutun in Erscheinung und ins Dasein tritt“; einfacher sagt „*phýsis*“: „Dasein“. Im Unterschied zum *ēthos*, dem Dasein des Menschen, verweist aber die *phýsis* auf das Dasein überhaupt.

Das griechische Wort „*phýsis*“ ebenso wie dessen deutsche Übersetzungen „Wuchs, Hervorkommen, Erscheinen, Natur, Dasein“ zeigen zugleich ein Doppeltes an: *phýsis* kann einmal auf das Erscheinen, d. h. das Dasein als solches, sie kann jedoch auch auf das Erscheinende verweisen – auf das, was ins Dasein gekommen ist. Die *phýsis* deutet demnach einen Unterschied an: zwischen dem Natürlichen und der Natur, zwischen den Erscheinungen und deren Erscheinen, zwischen dem, was da ist, und dessen Dasein.

Wo somit das *ēthos* das Dasein des Menschen und das, was zu diesem Dasein gehört, ausdrückt, da meint die *phýsis* das, was überhaupt von selbst (lateinisch: *sponte sua*), was *spontan* da ist, sowie dieses Von-selbst-Dasein, diese Spontaneität als solche. Was aber von selbst da ist, das liefert das *Verständnis* seines Daseins ebenfalls von sich aus, *versteht* sich von *selbst*, steht im Vermögen, *selbstverständlich* zu sein. Das bedeutet allerdings: Das

Dasein des Menschen, das *ēthos*, beruht in der *phýsis*, weil das Dasein des Menschen ebenso wie das anderer Lebewesen den Grundzug der Selbstheit, der Spontaneität und der Selbstverständlichkeit deutlich werden lässt.

Da nun jedoch nicht nur den Naturdingen, sondern jeder Sache, auch der durch den Menschen hergestellten, dieser Zug der Spontaneität und Selbstverständlichkeit eignen kann, insofern ja der Mensch nur Sachen *ins* Dasein hervorzubringen, nicht aber das Dasein als solches herzustellen vermag, und dieses Dasein selbstverständlich werden kann, haben im weiteren Sinne alle Dinge *phýsis*, nicht nur die Dinge der Natur, die Aristoteles vorrangig im Blick hat. Daher sprechen wir heute noch zum einen von „der Natur der Dinge“ im Sinne ihres Wesens und ihres Selbst (eine schon im Griechischen zu findende Bedeutung des Wortes) und beziehen uns dabei nicht nur auf die Naturdinge; zum anderen spiegelt der auch synonyme Gebrauch der Worte „natürlich“ und „selbstverständlich“ einen aristotelischen Sinn der *phýsis* wider.

Bereits früh hatten die Griechen erkannt, dass der Mensch gewöhnlich das, was da ist, in Augenschein nimmt, selten das spontane und sich von selbst verstehende Dasein als solches. Diese Tatsache führt Heraklit (ca. 540–480 v. Chr.), ein frühgriechischer Vordenker der aristotelischen Philosophie, auf einen Grundzug der *phýsis* selbst zurück, den er wie folgt ausweist (*Fragment* 22 B 123 Diels-Kranz):

„Dem Dasein ist es zueigen, sich zu verbergen.“

### φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ

*phýsis krýptesthai phileî*

Weil dem Dasein von allem, was es gibt, d. h. von allem Gewachsenen und Hergestellten, der Zug eignet, sich zu verbergen und im Verborgenen zu halten, bemerkt der Mensch selten dieses Dasein selbst, diese Natur als solche, und achtet vor allem auf das Gewachsene und Hergestellte, d. h. auf das, was da ist. Welcher Art ist nun die Verborgenheit der *phýsis*?

Das Sprichwort: „Den Wald vor lauter Bäumen nicht sehen“, kann helfen, das Gemeinte zu veranschaulichen. Der Wald, d. h. das Dasein im Ganzen, ist dasjenige, welches eigentlich Orientierung gewährt. Im täglichen Umgang mit den Dingen bli-



1 Lucyna Nalepka, *Ohne Titel* (2003), Acryl auf Papier, 75,5 x 50 cm, © Lucyna Nalepka. – Das Gemälde verweist einerseits durch die dunkleren grünlichen sowie bräunlich-rötlichen Töne auf das bergende Dickicht eines möglichen Waldes, in den helleren grünlichen bis gelblichen sowie bläulichen Tönen dagegen auf das Schimmern einer durchbrechenden Lichtung – vielleicht der Lichtung eines von der Sonne beschienenen Waldsees. Der denkbare Wald zeigt sich als eine Einheit, die zunächst von der Ununterschiedenheit einzelner Bäume geprägt ist. Die sich abzeichnende Lichtung offenbart darin Wege und Bahnen, welche in der Geborgenheit des Waldes ahnbar werden. Es erscheinen zwei entgegengesetzte Erfahrungen vereint: einmal die Erfahrung, *den Wald vor lauter sich auflösenden Bäumen nicht zu sehen*, zum anderen die Erfahrung des *sich lichtenden Waldes* als solchen, und zwar *vor lauter Bäumen*, zugunsten der Freigabe unmerklicher Waldwege. Das Bild bewahrheitet mithin einen weiteren Sinnspruch, der ebenfalls dabei helfen kann, die *phýsis* als Fundament des *êthos* zu veranschaulichen: „Wie man in den Wald hineinruft, so schallt es heraus.“ Wir erfahren den Wald zwar verschieden, er widersteht und widersetzt sich jedoch der Verschiedenheit der Erfahrung, indem er *als Wald* derselbe bleibt. Der bergend-lichtende Farbton weist in diese Selbigkeit und kann so helfen, das Denken für die Erfahrung der *phýsis* anzustimmen. Es liegt an uns, ob wir dabei nur auf *unsere* Erfahrung des Waldes achten oder auch auf das, was der jeweiligen Erfahrung des Waldes ihre Herkunft und Orientierung verleiht – der *Wald*, die *phýsis selbst*.

cken wir aber, wenn wir uns orientieren wollen, zumeist auf die Bäume, d. h. das Vereinzelte, die Dinge, das, was da ist, mit dem wir tagtäglich umgehen; selten bemerken wir, dass wir nicht wüssten, wie und wozu wir mit den Dingen umgehen sollen, wenn es nicht – von uns kaum bemerkt – ein mithin unmerkliches Ganzes, das Dasein, gäbe, das uns bei diesem Umgang leitet und so *unser* Dasein bestimmt.

Das unmerkliche Ganze ist offenbar nicht etwas, das wir selbst hervorbringen könnten, vielmehr werden wir in dieses Ganze hineingeboren. Das Dasein im Ganzen ist es auch, das uns unterwegs sein lässt, uns dazu anhält, Ziele zu setzen und damit einen konkreten Weg einzuschlagen, solchermaßen *unser* Dasein im Dasein

*überhaupt* einzurichten. Die Menschheit insgesamt und jeder Mensch für sich bahnen sich in diesem Wald des Daseins ihren jeweiligen Weg.

Da wir aber zumeist nur auf das achten, was uns unterwegs begegnet, und selten innehalten, um uns auf den Weg selbst, den Wald, das Dasein im Ganzen zu besinnen, stehen wir immer in der Gefahr, dass uns der Orientierung gewährende, unscheinbare Wald des Daseins, in dem wir immer schon sind, entgeht oder gar abhanden kommt.

Wenn so etwas geschieht und wir von Zeit zu Zeit merken, dass wir *den Wald vor lauter Bäumen nicht sehen*, dämmert es uns, dass es der Wald war, ist und sein wird, auf den wir kaum achteten, der

uns – wie selbstverständlich – Orientierung gewährt und nicht, wie es uns schien, die Bäume auf dem Weg.

Auch die Ziele und Aufgaben, welche wir uns setzen, die die Bahnen unseres Daseins bestimmen, resultieren entweder aus einem Blick für das Dasein im Ganzen und können uns nur vermittelt dieses Daseins Orientierung geben, sind dabei gleichsam Erinnerungen an das verborgene Dasein; oder aber die Ziele und Aufgaben stehen im Widerspruch zum Dasein und lassen es in Vergessenheit geraten. Auch so sehen wir den Wald vor lauter Bäumen nicht, allerdings ohne zu merken, dass es der Wald des Daseins ist, welcher uns entgeht; vielmehr glauben wir dann zuweilen, uns noch stärker an die Bäume, die Dinge halten zu müssen.

Die *phýsis*, der Wald des Daseins – so lässt sich der Spruch des Heraklit verstehen – kann insofern den Menschen lehren, zwischen dem zu unterscheiden, was sich unscheinbar und unmerklich gibt, weil es sich von selbst versteht, was er nicht hervorbringen, ja dessen Existenz er nicht einmal beweisen kann (vgl. dazu Aristoteles, *Physik* II 1, 193a 3–9), wie eben das Dasein, und dem, was er in diesem Wald des Daseins, dem er *sein* Dasein verdankt, herstellen kann, um sich darin wiederum staatlich und häuslich einzurichten.

Weil nun die *phýsis* den Unterschied offenbar werden lässt zwischen demjenigen, auf das der Mensch Einfluss nehmen kann, und demjenigen, welches sich seinem Einfluss entzieht, dessen Einfluss dagegen er selbst unterliegt, deshalb haben auf diesen Unterschied auch der Ökonom und der Politiker bei der Einrichtung von Haus und Staat zu achten; andernfalls droht der Ökonomie und Politik Orientierungsverlust.

Achten Ökonomie und Politik nicht auf diesen Unterschied, kann es unter Umständen passieren, dass Ökonomen und Politiker einerseits versuchen, das zu regeln und zu steuern, was sich seiner Natur nach von selbst regelt und versteht, andererseits dasjenige sich selbst überlassen, was der Unterstützung, Regelung und Interpretation durch den Menschen bedürfte.

## Wirtliche Ökonomie und Politik und die Unwirtlichkeit

Wie sind nun – in Anbetracht dieses Unterschiedes – das natürliche Haus der aristotelischen Ökonomie und der natürliche Staat seiner Politik zu verstehen? Worauf haben der Ökonom und der Politiker bei der Einrichtung von Haus und Staat zu blicken, so dass Haus und Staat in ihrer Natürlichkeit dem Menschen Orientierung gewähren können?

Das Haus, wenn wir darunter nicht nur ein Gebäude und die Summe der dem Haus zugehörigen Dinge begreifen, sondern im Sinne des *oikos* den natürlichen Aufenthalt des Menschen, ist der griechischen Wortbedeutung nach *Heim* und *Zuhause*; der Staat, wenn er nicht nur als eine Instanz der Bereitstellung, Regulierung und Steuerung gelten darf, sondern im Sinne der *pólis* als Gemeinwohl, ist *Heimat*. Beide, *oikos* und *pólis*, bilden für den Menschen gemeinsam die *heimischen* Bereiche seines Aufenthaltes und guten Le-

bens. Daher auch gehören Ökonomie und Politik wesentlich zusammen, weil sie es beide letztlich mit der Einrichtung des Heimischen im Sinne des Guten und Glückverheißenden zu tun haben.

Das Heimische ist dahingehend das Fundament von Haus und Staat. Das menschliche Dasein als ein gemeinschaftliches beruht von Natur aus in diesem doppelten Heimischen. Der Mensch kann zwar ohne das Heimische sein Dasein fristen und derart überleben, und es ist auch nach Aristoteles eine Ökonomie und Politik möglich, die das Heimische nicht oder nicht vorrangig im Blick hält; allerdings ist ein gutes und glückliches Leben dem Gemeinwesen Mensch nur im Heimischen möglich, so dass Ökonomie und Politik ihre eigentliche Aufgabe verfehlen würden, wenn sie z. B. nur die Bedürfnisbefriedigung, die Bereitstellung der Mittel und Institutionen des öffentlichen Lebens sowie deren Verwaltung und Mehrung im Blick hätten. In dem Fall bliebe es dem vereinzelt Menschen überlassen, das Heimische zu suchen und sich darin einzurichten, um ein gutes und glückliches Leben zu finden.

Diejenige Ökonomie, welche bei der Einrichtung des Hauses auf das Heimische achtet, kann als *wirtliche* bezeichnet werden, insofern das Heimische der eigentliche, wirtlich zu nennende Ort seines Aufenthaltes im Ganzen des Daseins (*phýsis*) darstellt. Eine Ökonomie, die das Heimische des menschlichen Daseins nicht als ihre Aufgabe oder gar nicht als möglich betrachtet, ist nicht als wirtliche und – nach antikem Verständnis – kaum als Ökonomie zu begreifen. Der wirtliche Ökonom ist auch der, welcher zwischen wirtlicher Ökonomie und derjenigen, welcher der Sinn für das Wirtliche fehlt, zu unterscheiden weiß. Gleiches gilt für die Politik, den Politiker und den Staat.

Doch auch dann, wenn der Ökonom diesen Unterschied kennt und versucht, auf die Wirklichkeit des Hauses zu achten, kann es passieren, dass er das Haus vor lauter zu regulierendem und zu organisierendem Häuslichen übersieht. Der Mensch irrt von Hause aus, weil es der Grundzug der *phýsis* ebenso wie des *oikos* ist (und zwar, sofern der *oikos* in der *phýsis* beruht), sich zu verbergen. Sobald dieser Grundzug offenbar wird, hält das Unheimische Einzug in Haus und Staat.

Dies kann auf zweierlei Weise geschehen: Zum einen kann der Ökonom das Heim und Zuhause, der Politiker die Heimat vor lauter zu regulierendem Häusli-

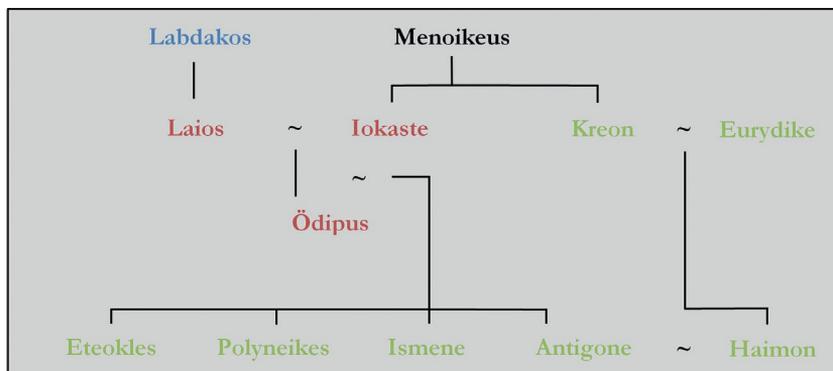
chen und Staatlichen übersehen, eben weil das Heimische sich ihnen jeweils entzieht; zum anderen kann aber das Unheimische sowie seine Befremdlichkeit auch selbst zu einem die Wirklichkeit, das Vertraute und Heimische konstituierenden, unwirtlichen Moment werden; dies geschieht vor allem dann, wenn der Ökonom, der Politiker oder der einfache Bürger *bemerken*, dass der Ökonomie das Heimische des Hauses, der Politik das Heimatliche entgehen, und wenn sie dieser Tatsache *in Wort und Tat* Ausdruck verleihen, um wieder auf die Wirklichkeit von Heim und Heimat aufmerksam zu machen.

## Wirtlichkeit und Unwirtlichkeit bei Sophokles

Hin und wieder muss daher, wie die griechische Tragödie lehrt, nicht nur der Staatsmann und Ökonom, sondern auch der Staatsbürger und der Angehörige eines Hausstandes sich unheimischen ökonomischen und staatlichen Entscheidungen stellen, um an das zu erinnern, was die Wirklichkeit von *oikos* und *pólis*, was das Heimische als solches eigentlich ausmacht.

Auch die heute wohl, neben dem *König Ödipus*, bekannteste tragische Dichtung, die *Antigone* des Sophokles (ca. 497–405 v. Chr.), gibt ein solches Beispiel: Die Stadt Theben ist einem feindlichen Angriff entgangen, bei dem die beiden Söhne des Ödipus und seiner Mutter und Gemahlin Iokaste im Zweikampf den Tod fanden – der eine, Eteokles, für die Heimat, der andere, Polyneikes, für deren Feinde, beide im Streit um die Macht über Theben (vgl. Aischylos [ca. 525–455 v. Chr.], *Sieben gegen Theben*). Kreon, der Bruder der Iokaste, welcher nach dem Selbstmord seiner Schwester sowie der Selbstblendung und dem Exil seines Neffen und Schwagers Ödipus König von Theben wird (vgl. Sophokles, *König Ödipus* und *Ödipus auf Kolonos*), verhängt – unter Androhung der Todesstrafe bei Zuwiderhandlung – ein Verbot, Polyneikes zu bestatten.

Antigone, Ödipus' und Iokastes Tochter sowie Schwester der beiden Gefallenen, entschließt sich als einzige dazu – dem Verbot zum Trotz und gegen den Rat ihrer Schwester Ismene –, Polyneikes zu bestatten. Durch diese Tat und deren Begründung macht sie, ohne es zu wollen, für die Bevölkerung der *pólis* kenntlich,



2 Vereinfachte Darstellung der Verwandtschaftsverhältnisse der genannten mythischen Personen.

### Der Labdakiden-Fluch

Den erwähnten Dramen liegt ein Handlungsstrang des thebanischen Sagenkreises, der Geschlechterfluch der Labdakiden, zugrunde. Die vom Fluch Betroffenen (im obigen Bild blau, rot und grün markiert) lassen sich nach den drei Episoden des Fluchs einteilen. Auslöser ist die Weigerung des Labdakos, den Dionysoskult in Theben anzuerkennen, in dem unter anderem der Ursprung des griechischen Theaters überhaupt zu suchen ist. Diese Missachtung des Gottes führt zum Untergang des Labdakos. Der Fluch geht dann in zweiter Generation auf Laios über: Als er infolge von Kinderlosigkeit das Orakel in Delphi befragt, wird Laios geweissagt, dass sein Sohn ihn töten werde. Der Sohn – Ödipus – wird geboren und wegen der Weissagung im Kithairongebirge ausgesetzt. Er überlebt. Zum jungen Mann herangewachsen, wird ihm prophezeit, dass er seinen Vater töten und seine Mutter ehelichen werde. Dies tritt, zunächst ohne sein Wissen, wer Vater und Mutter sind, ein. Nachdem sich ihm sein Schicksal offenbart und damit bewahrheitet hat, verflucht Ödipus die aus der Ehe mit seiner Mutter hervorgegangenen Söhne und verlässt Theben. Nicht zuletzt wegen der Verfluchung werden Eteokles und Polyneikes in der Folge auseinander- und gegeneinandergetrieben, was letztlich ihren wechselseitig herbeigeführten Tod bewirkt. Dieser wiederum ist, wie in der sophokleischen *Antigone* dargestellt, Grund ihres Todes sowie desjenigen ihres Verlobten Haimon, des Sohnes Kreons, der nach der Verurteilung und dem Selbstmord Antigones ebenfalls von eigener Hand stirbt. Die Mutter Eurydike verflucht daraufhin Kreon und begeht Selbstmord. Später – was nicht mehr in der *Antigone* behandelt wird – stirbt als letzte vom Labdakiden-Fluch Betroffene Ismene. Vor dem Hintergrund des mythischen Zusammenhangs kann Antigones Tat und Tod als ein Versöhnungsoffer für die Götter begriffen werden. – (Siehe dazu: Udo Reinhardt, *Der antike Mythos. Ein systematisches Handbuch*. Freiburg i. Br.: Rombach, 2011, S. 215ff.)

dass und inwiefern es sich bei dem Bestattungsverbot um eine das wirtliche, heimische Fundament der *pólis* übergehende Entscheidung Kreons handelt.

Antigones Entscheidung erscheint den Beteiligten unwirtlich, so Ismene und Kreon selbst, die die Übertretung des Bestattungsverbots als nicht geziemend bzw. aufrührerisch erachten. Dieses unwirtliche Handeln Antigones setzt einen Prozess, das eigentliche Drama, in Gang, an dessen Ende alle daran erinnert werden, worin das Heimische des menschlichen Daseins eigentlich beruht: in der Besonnenheit (siehe u. a. das Ende des Stücks, vv. 1348 und 1353: τὸ φρονεῖν, τὸ *phroneîn*, wörtlich: „das Besonnensein“), auf (vv. 454f.)

„der Götter ungeschriebene und unerschütterbare Weisungen“

### ἄγραπτα κάσφαλή θεῶν νόμιμα

*ágrapta kasphalê theôn nómiima*

zu achten.

Antigones Handeln ist nicht das Ergebnis persönlicher, aufrührerischer oder umstürzlerischer Motive oder lediglich häuslicher Bruderliebe, wie Kreon und Ismene meinen. Es ist an denselben Weisungen orientiert, auf denen das menschliche Dasein und gesamte Staatswesen beruhen, ganz gleich ob darin Herrschende oder Beherrschte, Männer oder Frauen, Heimische oder Fremde impliziert sind. Und es offenbart eine innigere Gesetzestreue als die des Staatsoberhauptes Kreon oder der Schwester Ismene.

Antigone rechtfertigt und begründet ihr Handeln – sowohl gegenüber dem *oîkos*, repräsentiert durch Ismene, die sich dem Bestattungsverbot fügt, als auch gegenüber der *pólis*, vertreten durch Kreon selbst, der das Bestattungsverbot nicht nur erlassen hatte, sondern es im Verlauf der Tragödie immer nachdrücklicher aufrechtzuerhalten versucht –, ob ausdrücklich oder unausdrücklich, mit diesen Weisungen und deren göttlicher Spontaneität und Selbstverständlichkeit, die derjenigen der Natur selbst gleicht (vv. 456f.):

„Denn gewiß nicht nur heute oder gestern, sondern je schon bestimmen sie das Dasein, und niemand weiß, wann und woher sie in Erscheinung traten.“



3 Vasenbild auf einer lukanischen Nestoris, 390–380 v. Chr., London, British Museum, F 175, © Trustees of the British Museum.

Das Bild, obwohl es kaum eine unmittelbar der sophokleischen *Antigone* entnommene Szene zur Darstellung bringt, versinnbildlicht dennoch ein auch dem Stück zugrundeliegendes mythisches Ereignis. Antigone wird von zwei an Lanzen erkennbaren Wächtern (im Stück ist es nur einer, vv. 384ff.) Kreon vorgeführt, nachdem sie bei der Bestattung des Polyneikes aufgegriffen worden war. Kreon sitzt links auf dem Thron. Antigone steht zwischen den beiden Wächtern und lässt – an Größe alle Anwesenden überragend – durch ihr zu Boden geneigtes Haupt Bescheidenheit und Ehrfurcht vor dem Herrscher erkennen, der als der Kleinste dargestellt wird. Die beiden Lanzen der Wächter fassen Antigone ein. Der linke Wächter deutet mit der rechten Hand eine beschwichtigende und zugleich fragende Geste in Kreons Richtung an; seine senkrecht gehaltene Lanze teilt das Bild in der Mitte und trennt Antigone von

Kreon. Die Lanze des rechten Wächters ist von Kreon und Antigone weggeneigt. Antigone scheint so einerseits von den Wächtern gefangen gehalten, andererseits vor Kreon beschützt zu werden. Bemerkenswert ist hierbei ihre linke, nach oben offene Hand mit dem abgespreizten Daumen, die Kreon gegenüber sowohl ein Bitten als auch ein Begründen, insgesamt ein, ebenso bescheidenes wie entschiedenes, wirtliches Weisen andeutet. Kreons starrer, beinahe gebannter Blick in ihre Richtung verrät – durch die zusammengezogene, etwas nach unten geneigte Augenbraue – Wut, vielleicht Trotz angesichts der Widrigkeit und Unwirtlichkeit des Ereignisses. – (Siehe hierzu: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* [LIMC]. Bd. 1. Zürich/München: Artemis & Winkler, 1981, *Antigone*, Kat. Nr. 13; Christiane Zimmermann, *Der Antigone-Mythos in der antiken Literatur und Kunst*. Tübingen: Narr, 1993, S. 207ff.)

οὐ γάρ τι νῦν γε κάχθής, ἀλλ' αἰέ ποτε  
ζῆ ταῦτα, κούδεις οἶδεν ἐξ ὄτου  
'φάνη.

*ū gár ti n̄yn ge kachthés, all' aei pote  
zē taúta, kūdeis oīden ex hótū 'phánē.*

Damit handelt es sich bei diesen Weisungen um ewige, natürlich-göttliche Gesetze, denen der Mensch nicht anders als gehorchen kann, welche folglich sein ökonomisches und politisches Dasein bestimmen. Antigones unwirtliche Tat ist von der Wirklichkeit dieser Weisungen getragen und erinnert daran, dass es solche Weisungen gibt, die auch dann noch Gültigkeit haben, wenn der Mensch sich aus aktuellem politischem Anlass genötigt sieht, sie nicht zu beachten.

Diese unwirtliche Erinnerung an die Wirklichkeit zeigt, dass das eigentlich Wirkliche nur als Unwirkliches und Befremdliches (von Sophokles, nicht nur in der *Antigone*, immer wieder als *δεινόν*, *deinón*: „gewaltig“, „unheimlich“, bezeichnet) in Erscheinung treten kann. Das Handeln der Antigone lässt aufleuchten, dass der wesentliche Grundzug der Wirklichkeit selbst die Unwirklichkeit ist – ebenso wie, nach Heraklit, der wesentliche Grundzug des Daseins und Erscheinens als solchen die Verbergung.

Demgegenüber ist das Vorgehen Kreons als der Versuch gerechtfertigt, in der Unterschiedslosigkeit von Feind und Freund, von Heimischem und Fremdem (Eteokles und Polyneikes sind ja Brüder) eine politische Grenze zu ziehen, um den Stadtstaat Theben nach überstandener Gefahr zu konsolidieren. Doch Kreon achtet dabei lediglich auf die der *pólis* zugehörigen oder eben nicht zugehörigen Menschen und ihre wirtlichen oder – im Fall des Polyneikes und der Antigone – unheimischen Taten.

Kreon übersieht mithin ein Gebot der Wirklichkeit selbst, auf dem die *pólis* als der natürliche Aufenthalt sterblicher Menschen errichtet ist: Tote sind zu bestatten, weil sie nicht zum Verfügungsbereich der noch lebenden Menschen gehören (vgl. u. a. *Antigone*, v. 1070). Die Lebenden können die Toten einzig durch Bestattung wirtlich behandeln, um ihnen und der Unterwelt, die bereits über sie verfügt, zu entsprechen. Es liegt nicht im Ermessen des Menschen, darüber zu befinden, ob ein Toter der Unterwelt zu überantworten ist oder nicht, insofern die Menschen ja

selbst, da sie Sterbliche sind, der Unterwelt angehören werden (vgl. ebd., v. 75f., 460). Daher sind die Lebenden nicht nur dazu angehalten, sondern verpflichtet, die Toten der Unterwelt anheim zu geben (vgl. ebd., v. 519).

Gleichwohl kann Kreons Bestattungsverbot als der Versuch gelten, die *pólis* in ein Gleichgewicht zu bringen. Und dieser Versuch misslingt, wie das Stück zeigt, weil er die Wirklichkeit der göttlichen Weisungen unbeachtet lässt – auch nachdem er darauf hingewiesen wird, dass er die *pólis* vor lauter Politischem nicht sieht (so zuletzt vom Seher Teiresias, v. 988ff.). Dadurch, dass er sich an den göttlichen Weisungen versieht und die Bestattung oder Nicht-Bestattung eines Toten zu einem Politikum erhebt, verwechselt er die *pólis* mit der Politik. Seine im Verlauf des Dramas immer verzweifelter werdenden Versuche, die politische Autorität zu wahren, lassen die *pólis* zu einem widrigen, unheimischen Ort werden.

Dagegen hält durch die Entscheidung Antigones das Befremdliche und Unwirkliche in der *pólis* Einzug, so dass deutlich wird, dass im Befremdlichen und Unwirklichen eines ewigen, göttlichen Gesetzes, für das Antigone sich opfert, die eigentliche Wirklichkeit, das eigentliche Heimische der *pólis* beruht.

Die *Antigone* des Sophokles erinnert daran, dass es diese Befremdlichkeit, diese Unwirklichkeit und Widrigkeit des Göttlich-Natürlichen ist, die der wirtlichen Politik Orientierung gewähren und damit die *pólis* zu einem wirtlichen, für den sterblichen Menschen heimischen Ort werden lassen kann. Das Stück weist zugleich in das, was dieser heimische Ort im Kern ist: das Ungeschaffene und so erst wahrhaft Unerschütterbare – der wirtlich-unwirtliche Pol der *pólis*.

## Zur Aktualität der Wirklichkeit

Das Verständnis des Ökonomischen und Politischen, wie es uns in der aristotelischen Philosophie und sophokleischen Dichtung begegnet, kann demzufolge auch heute noch auf diese wirtliche Dimension der Ökonomie und Politik aufmerksam machen. Einer solchen wirtlichen Ökonomie und Politik ist es weniger um die Dinge und Sachen von Haus und Staat, eher um die Bestimmung von Haus und Staat selbst und deren Gesetze zu tun, mithin um die Erörterung und Ergrün-

dung des Heimischen und Fremden, des Natürlichen und Menschlichen, des Herrschenden und Dienenden sowie weiters der Sinnbezüge des menschlichen Daseins im Ganzen. Diese Sinnbezüge sind es, die erst dem Menschen einen *wirtlichen*, d. h. ihn im Dasein überhaupt *freundlich aufnehmenden* und seinem *Wesen entsprechenden* Aufenthalt in Haus und Staat gewähren.

Wozu aber ein *solches* ökonomisches und politisches Wissen? – Weil, wie sich durch die obigen Beispiele angedeutet hat, die jeweils *aktuelle* und *gültige* Ökonomie und Politik immer wieder der Gedanken und Taten bedürfen, welche sich nicht nur der Steuerung ökonomischer und politischer Prozesse, der Verwaltung von Wissen, der Bereitstellung von Ressourcen, der Schaffung von Institutionen, der Konsolidierung des Vorhandenen verschreiben; vielmehr brauchen beide auch eine grundsätzliche und, da älter als die jeweilige Zeit, unzeitgemäße Aufmerksamkeit für die Fundamente und Grundannahmen ökonomischer und politischer Vorgänge. Wie die vorgestellten Ansätze zeigen, findet sich antikes ökonomisches und politisches Wissen, das heute als ausgezeichnete Quelle einer solchen Aufmerksamkeit begegnen kann.

Der vorliegende Beitrag entstammt dem Umkreis mehrerer internationaler Projekte, welche die Sammlung und Kommentierung von Quellen dieser Aufmerksamkeit für das Ökonomische und Politische zum Ziel haben. Insbesondere sei das Editionsprojekt „Wirtliche Ökonomie. Philosophische und dichterische Quellen“ erwähnt ([www.elementaoeconomica.org](http://www.elementaoeconomica.org)), ferner das Datenbankprojekt „MEKNES (Mining Economic Knowledge from Non-Economic Sources“; noch im Aufbau befindlich: [www.meknes-research.org](http://www.meknes-research.org)). Das Editionsprojekt vereinigt Arbeiten zu europäischen und außer-europäischen Quellentexten der „Wirtlichen Ökonomie“ aller Epochen. Der unterschiedlichen Herkunft der Quellen entsprechend stehen die Bände einem breiten Spektrum von Fachdisziplinen offen. Das Datenbankprojekt MEKNES hat die Schaffung einer mit *guided search* ausgestatteten Open-Access-Datenbank zum Ziel, welche über die Bereitstellung der Quellen hinaus – nicht zuletzt durch die Erschließung von Querverbindungen – als ein digitales Werkzeug zur Schöpfung ökonomischen Wissens dienen soll. Beide Projekte werden unter Beteiligung der Fa-

kultät für Wirtschaftswissenschaften der Freien Universität Bozen (Italien) und des Lehrstuhls Griechisch der Universität Regensburg durchgeführt und von der Universität Bozen finanziert.

## Literatur

Ivo De Gennaro, Gino Zaccaria, La dittatura del valore. L'insegnamento e la ricerca nell'università planetaria. The Dictatorship of Value. Teaching and Research in the Planetary University. Mailand: McGraw-Hill, 2011.

Sergiusz Kazmierski, **Νόμισμα** – Ein Beitrag zum Verständnis von Geld und Wert bei Aristoteles. In: Ivo De Gennaro (Hrsg.), Value. Sources and Readings on a Key Concept of the Globalized World (Studies on the Interaction of Art, Thought and Power, 5). Leiden/Boston: Brill, 2012, S. 305–329.

Ivo De Gennaro, Sergiusz Kazmierski, Ralf Lüfter (Hrsg.), **Wirtliche Ökonomie**. Philosophische und dichterische Quellen. Erster Teilband (Elementa Œconomica, 1.1). Nordhausen: Bautz, 2013.

Markus A. Gruber, **Reichtum und Familie im Agamemnon des Aischylos**. Ein ökonomischer Ansatz

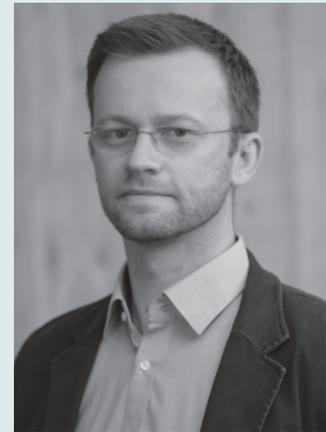
zur Interpretation der Tragödie. In: Ebd., S. 307–342.

Georg Rechenauer, **Zukunft für die Griechen**. Konzepte und Bewältigungsstrategien. In: Ivo De Gennaro, Sergiusz Kazmierski, Ralf Lüfter (Hrsg.), **Ökonomie und Zukunft** (Konferenzbeiträge), Bozen: Bozen-Bolzano University Press, 2015, S. 77–105.

Sergiusz Kazmierski, **Das ökonomische Verfahren und die Zukunft**. In: Ebd., S. 117–122.

**Dr. phil. Sergiusz Kazmierski**, geb. 1976 in Stettin (Polen). Studium der Philosophie, Griechischen und Lateinischen Philologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. Promotion 2009 mit einer Arbeit zur antiken griechischen Philosophie. 2008–2010 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Klassische Philologie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Die Stelle wurde finanziert von der Karl und Gertrud Abel-Stiftung. 2010–2013 Lehrbeauftragter für Wissenschaftstheorie, 2013–2016 für Ethik an der Fakultät für Wirtschaftswissenschaften der Freien Universität Bozen (Italien). Seit 2010 Wissenschaftlicher Mitarbeiter und Assistent am Lehrstuhl Griechisch des Instituts für Klassische Philologie der Universität Regensburg. Habilitationsprojekt zur aristotelischen Zoologie.

**Forschungsgebiete:** Frühe und klassische griechische Philosophie und Dichtung, Augusteische Dichtung, antike Wissenschaft, antiker Stoizismus, Geschichte der ethischen Ökonomie, antike und moderne Wissenschaftstheorie.



© Universität Regensburg



Kolping



Das Kolping-Bildungswerk beschäftigt 400 Mitarbeitende an 14 Standorten in Ostbayern und bietet hervorragende berufliche Perspektiven. Für unsere Arbeit mit den Schwerpunkten berufliche Aus- und Weiterbildung sowie schulische und berufliche Bildung und Integration suchen wir an unseren Standorten Amberg, Cham, Regensburg, Schwandorf und Weiden

**Bachelor of Arts (B. A.) – Soziale Arbeit oder Erziehungswissenschaften**  
**Lehrkräfte mit DAF/DAZ- Qualifikation**  
**Meister/in und Techniker/in für fachpraktischen Unterricht**

Wenn Sie Freude am Umgang mit jungen Menschen haben, Kommunikationsfähigkeit, Organisationsgeschick, Belastbarkeit zu Ihren Stärken zählen und Sie eine abwechslungsreiche Tätigkeit in einem engagierten Team suchen, dann senden Sie Ihre Bewerbung bitte an: Kolping-Bildungswerk, Karl Forster, Raigeringer Str. 25b, 92224 Amberg oder per E-Mail an [bewerbung@kolping-ostbayern.de](mailto:bewerbung@kolping-ostbayern.de)