

„Und führe mich nicht in Versuchung, denn ich werde sie auch alleine finden“

Notizen zu einem unauflösbaren Dilemma

Gunda Werner

Versuchung – Ernstfall der inneren Einstellung?

Immanuel Kant, bekannt für seine pointierte und durchaus zugespitzte Kritik an zentralen Glaubensvorstellungen und theologischen Schlussfolgerungen, reflektiert in seiner Religionsschrift über das Böse und das Gute im Menschen. In diesem Zusammenhang demaskiert er die Sicherheit und „Gewissensruhe so vieler“, die nach dem äußeren Leben und Anschein ein untadeliges Leben führen, dabei aber doch das moralische Gesetz nicht beachtet und – so Kant wörtlich – „nur den bösen Folgen glücklich entwischten, [...], ohne doch nachzuforschen, ob es nicht bloß etwa Verdienst des Glücks sei, und ob der Denkungsart, die sie in ihrem Inneren wohl aufdecken könnten, wenn sie nur wollten, nicht gleiche Laster von ihnen verübt worden wären, wenn nicht Unvermögen, Temperament, Erziehung, Umstände der Zeit und des Orts, die in Versuchung führen [...] davon abgehalten hätten.“¹ (RGV B 37, 38/A 33, 34) Kant nun rechnet zwar nicht mit einem Gott, der in Versuchung führen könnte. Er sieht dieses Phänomen der Gewissensruhe und Nicht-Beachtung des moralischen Gesetzes jedoch als ein eindeutiges Indiz dafür, dem ganzen Menschengeschlecht, so nennt er es, einen „faulen Fleck“ zu attestieren. (RGV B 38/A 35) Die Versuchung stellt dabei jene Situation dar, in der offenbar wird, wie es um den Menschen wirklich steht.

Die Versuchung, so könnte man mit Kant pointiert zuspitzen, ist der Ernstfall der inneren Haltung, der inneren Einstellung zu dem Höchsten, dem moralischen Gesetz. Was aber hat Kant mit der Vater-Unser-Bitte zu tun? Zunächst herzlich wenig. Allerdings – und das möchte ich vorschlagen – lohnt es sich, mit Kant auf die anthropologischen Themen zu schauen, die in der aktuell umstrittenen Formulierung der Vater-Unser-Bitte neben den Fragen zum Gottesbild und zum Bittgebet als solchem zu extrahieren sind. Diese Vorgehensweise versteht sich dezidiert systematisch-theologisch interessiert und nimmt einen alten Text mit der Denkform der Neuzeit unter die Lupe und überlässt die Textarbeit selbst den anderen Beiträgen in diesem Buch.

Für die Dogmatikerin ist die thematische Einordnung der ‚Versuchungs-Bitte‘ im Vaterunser sehr aufschlussreich. Findet sich doch vor der Bitte der doppelte Blick auf die Vergebung: so wie der Mensch vergibt, bittet er auch Gott um Vergebung – sowohl bei Mt 6,12 (Schulden) als auch Lk 11,4 (Sünden) –, sodann folgt die Bitte, nicht in Versuchung geführt zu werden und wird von der Bitte, von dem Bösen erlöst zu werden (Mt), abgerundet. Die Doxologie, als späterer Einschub, rundet das Gebet als liturgische Form ab. Die beiden beinahe symmetrischen Vergebungsthematiken fallen dabei ebenso ins Auge wie die matthäische Ergänzung der Erlösung von dem Bösen. In die Mitte dieser Bitten, die sich um die menschliche Schuld und Versuchbarkeit drehen, wird die Bitte an Gott formuliert, nicht in Versuchung zu führen. Ich möchte die durch den Wunsch von Papst Franziskus, eine andere Übersetzung anzuregen, aufgeflammete Debatte ergänzen um diese grundlegende Verstrickung des Subjekts, welche sich in der Dramatik dieser Zeilen äußert. Denn, so scheint es mir, es ist nicht egal, an welcher Stelle die Versuchung eingeführt ist. Es geht also um das unvertretbare Subjekt, dass schuldig ist und um Vergebung bittet,

selbst also auch Subjekt der Schuld und Vergebung zu sein. Auch weiß es um die Versuchung durch Gott und die Macht des Bösen. Gläubig vertraut es auf den Gott, der rettet und heilt und nicht vernichtet und quält. Systematisch-theologisch können nicht nur die beiden Vergebungsaussagen in einer zueinander gehörenden Logik gelesen werden, sondern auch die beiden abschließenden Bitten. Das Vergeben und Bitten um Vergebung gehört ebenso zusammen wie die Versuchung und das Böse. Gerade aber die Doxologie macht deutlich, in welchem Sinne dieser Gott, der in Versuchung führen kann, zu denken ist: als der Eine, Allmächtige, Dreieine und damit ebenso gütige wie verstehbare Gott. Die anthropologische Grundsituation des Menschen ist verstrickt: Es gibt keinen, der nicht sündigt, wie Paulus resümiert, aber sie ist nicht heillos. Dies wusste selbst Kant. Die symmetrischen Aussagereihen des Vaterunsers führen zu der anthropologischen Kernfrage, wie nämlich der Mensch angesichts seiner freien Handlungsfähigkeit in seiner Beziehung zu Gott gedacht werden kann?

Unvertretbar und nicht transmissibel: das Subjekt und seine Schuld – oder wieso Kant beim Vaterunser weiterhelfen kann

Ausgerechnet Immanuel Kant kann die Problematik erhehlen, wie die Schuldverstrickung als Verstrickung des Menschen und nicht als eine Tat Gottes gedacht werden kann.² Er legt den Finger in die aporetische Erklärungsfigur der Schuld in der Erbsünde, und schlägt eine Neuformulierung vor. Seine Intention wird dabei deutlich: Kant will gerade nicht idealistisch das Böse verneinen, sondern in großer Ernsthaftigkeit das Böse als das beschreiben, von dem kein Mensch ausgenommen ist. Auf diese Weise hält er an der Radikalität der Sünde fest. Verwirrend ist, dass Kant der

überlieferten Natursemantik dennoch treu bleibt. Der zweite Blick macht allerdings deutlich, dass Kant diese Semantik zur Beschreibung des Menschen verwendet, sie aber völlig anders deutet und freiheitstheoretisch reformuliert.³ So heißt es bei ihm: „Damit man sich aber nicht sofort am Ausdrucke Natur stoße, welcher, wenn er (wie gewöhnlich) das Gegenteil des Grundes der Handlungen aus Freiheit bedeuten sollte, mit den Prädikaten moralisch-gut oder böse in geradem Widerspruch stehen würde: so ist zu merken: daß hier unter der Natur des Menschen nur der subjektive Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt, der vor aller in die Sinne fallenden Tat vorhergeht, verstanden werde (...).“ (RGV, BA 6) Kant will einerseits die Verfallenheit aller Menschen-Generationen unterstreichen, andererseits die Schuld als eigene Tat aufrechterhalten. Eine vererbte Schuld ist für ihn undenkbar. Denn die Rekonstruktion der Erbsündenlehre, die Kant vorschlägt, geschieht unter den vernunftkritischen Vorzeichen der Freiheit als unbedingtem Ursprung und verabschiedet sich daher von jedem Biologismus.

Kant möchte damit einen Ausweg aus der Vorstellung der totalen Korruptiertheit des Menschen aufweisen und die Schuld dort belassen, wo sie hingehört: in der Freiheit des Menschen. Dafür stellt er die Frage nach dem Bösen in den Mittelpunkt seiner Reflexionen, weil für ihn unvorstellbar ist, wieso der Mensch das Böse tut, wo er doch nicht nur wüsste, was Gutes ist, sondern es auch könnte. Dieses Böse allerdings ist gerade nicht die erbsündliche Natur des Menschen, sondern der Grund des Bösen selbst ist allein im „Actus der Freiheit“ (RGV, BA 6) zu suchen. „[N]ur in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d. i. in einer Maxime, [kann, GW] der Grund des Bösen liegen.“ (RGV, BA 7)

Für das Verstehen dieses Paradoxons verwendet Kant die Natursemantik und codiert so auf der Folie traditionel-

ler Denkmuster die Vorstellung, dass die „Aussetzung böser (gesetzeswidriger) Maximen [...]“, ebenso wie das Gute im Menschen angeboren sei, aber eben nur in dem Sinne, „als es vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit [...] zu Grunde gelegt wird, und so, als mit der Geburt zugleich im Menschen vorhanden, vorgestellt wird: nicht daß die Geburt eben die Ursache davon sei.“ (RGV, BA 9) Nur weil es so wirkt als sei der Mensch schon immer zu Bösem fähig, heißt das noch lange nicht, dass das Böse zur Natur des Menschen gehört!

Der Mensch besitzt einen „Hang zum Bösen“ als „den subjektiven Grund der Möglichkeit einer Neigung.“ (RGV, B 20; A 18) Der Hang zum Bösen ist als eine „habituelle Begierde“⁴ zu verstehen, die Kant zugleich als „anthropologische Voraussetzung im Hinblick auf den Vollzug transzendentaler Freiheit“⁵ denkt. Neben diesem Hang zum Bösen hat der Mensch nach Kant aber auch die Anlage zum Guten. Auf diese Weise bringt Kant „eine Differenz innerhalb des Begriffs der menschlichen Natur zum Ausdruck.“⁶ Während der Hang zum Bösen ein Habitus ist, eine selbstgewählte Form des Lebens, ist die Anlage zum Guten etwas, das den Menschen als zur Moral und zum Guten fähiges Wesen ausmacht. Die Natur des Menschen kann somit folgendermaßen verstanden werden: sie besteht aus zwei Komponenten, einer vorgegebenen und einer, die sich der Menschen selbst wählt. „Darüber, dass sein Wesen in transzendentaler Freiheit besteht, hat der Mensch keine Macht. Das ist ihm mit seiner Natur als ‚Anlage zum Guten‘ vorgegeben und so findet er sich in diese Freiheit immer schon hineingestellt.“⁷ Zu dieser Konstitution muss sich der Mensch verhalten, sich entscheiden, und diese Realisierung der Freiheit ist die gewählte Entscheidung, wie der Mensch die zweite Dimension, den Hang zum Bösen, ausbildet.

Dass der Mensch diesen Hang zum Guten hat, grenzt an eine theoretische Reflexion, weil die faktische Erfahrung dagegenspricht und so scheint, als sei der Mensch eher von Natur aus böse. Die Aporie freilich, in die Kants Theorie hineinführt, kann Kant selbst nicht lösen. Kant beschreibt deswegen diesen Hang, dieses erste Sündigen daher sowohl als „peccatum originarium“ als auch als „peccatum derivativum“. (RGV, BA 25, A 23) Einmal in der Welt, einmal aktiviert, wird der Hang zum Bösen zu einem Laster, zu einer Struktur. Der Ursprung ist aber eben die eigene Tat des Menschen! Schuld und Sünde sind per se freiheitliche Taten und mögen sie noch so unfrei wirken. Im Grunde aber weiß der Mensch nicht, warum das Böse die oberste Maxime verdirbt.

Hier aber hat Kant die alles entscheidende Trennlinie zur traditionellen Erbsündenlehre vorgelegt, denn er hat den Ursprung des Bösen konsequent in das Selbstverhältnis des Menschen gelegt. Damit ist die Erbsündenlehre abgeschafft! Die Erbsündenlehre sei sogar – so Kant wörtlich – die „unschicklichste“ (RGV, B 42, A 38) Art, über Schuld und Schuldverstrickung nachzudenken. Für die Denkbarekeit des Bösen aber braucht es damit weder schöpfungstheologische noch historische noch natürliche Bezüge, sondern die Sünde stellt sich im Wesensvollzug des Menschen ein. Für Kant sind ohne Zweifel alle Menschen Sünder, nicht weil sie es von Natur aus sind, sondern weil der Mensch als Mensch zum Sündigen neigt und damit die Sünde ermöglicht und die Sündhaftigkeit mehrt. Kant ist explizit am Vernunftursprung des Bösen interessiert. Auf diese Weise kann er die Freiheit als die innere Möglichkeit, dass alle Menschen Sünder sind, beschreiben. Konsequenterweise gibt es für Kant dann auch keine sündigen Strukturen, denn die intelligible Tat ist ja nicht nur jenseits des Zeitursprungs und der empirischen Wahrnehmung, sondern immer Tat des unvertret-

baren Subjektes. „Wir müssen aber von einer moralischen Beschaffenheit, die uns soll zugerechnet werden, keinen Zeitursprung suchen [...]“ (RGV, B 46, A 42) Gleichwohl ist die Unbegreiflichkeit, „[d]aß wir es täglich ebenso machen“ (RGV, B 45; A 42) unerforschlich. „[U]nd doch ist die ursprüngliche Anlage (die auch kein anderer als der Mensch selbst verderben konnte, wenn diese Korruption ihn [...] angerechnet werden [soll; GW]) eine Anlage zum Guten, für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralisch Böse in uns zuerst gekommen sein könne.“ (RGV, B 46; A 43)

Kant kann den Ursprung des Bösen nicht erklären, seine Reflexionen brechen bei der Unfassbarkeit des Sündigens des Menschen ab. Er will aber einsichtig machen, wieso seine Reflexionen an eine Grenze gekommen sind. So unbegreiflich es bleibt, dass der Mensch sich für das Böse und die moralisch schlechte Handlung entscheiden kann, begründbar ist es in der Freiheit des Menschen. Aus freien Stücken erliegt der Mensch, in der Semantik des Vaterunsers gesprochen, der Versuchung. Kant macht die Unbegreiflichkeit des Vernunftursprungs der Verstimmung der Willkür, also der Entscheidung für die Schuld, insofern einsichtbar, als dass er diese in die Freiheit legt. Der Hang des Bösen ist demnach nicht einfach wegzudenken, sondern gerade in der ganzen Paradoxie aufrechtzuerhalten, weil er Produkt der transszendentalen Freiheit ist.⁸ Damit bricht diese Reformulierung der traditionellen Sündenlehre als Freiheitstheorie also erst dort mit ihren Reflexionen ab, wo sie zu ihrem unbedingten Grund, der Freiheit, gelangt ist. Deswegen hat es für Kant keinerlei Bewandtnis, ob das Verführende zum Bösen als Kraft oder Macht im Menschen oder außerhalb von ihm gedacht wird; die Schuld trifft uns, die wir nicht von dieser „verführt werden würden“, denn der Mensch muss mit dieser „im geheimen Einverständnisse“ sein.“ (RGV, B 73; A 67)

Freiheit als Ermöglichungsgrund des Paradoxons der Versuchung – oder wieso ohne Versuchung Glaube kein Glaube wäre

Die Eindringlichkeit, mit der Kant sowohl für die Ernsthaftigkeit des Bösen als auch die Freiheit des Menschen eintritt, sollte aufhorchen lassen. Der anthropologischen Idee, dass das Subjekt in seiner Schuld und seiner Schuldverstrickung unvertretbar und – so die Möglichkeit der freien Entscheidung erkennbar ist⁹ – unentschuldig, aber vergebbar ist, kann theologisch das Paradoxon der Versuchung erhelten. Erst in der Radikalität des Gedankens der Versuchung, so wäre zusammenzufassen, wird die Bitte um Vergebung vorher und die Bitte um Erlösung von dem Bösen nachher zu der dramatischen Verfasstheit des Menschen figuriert, die sich in dem Gedanken kaum fassen lässt, dass erst die Versuchung die innere Entschiedenheit verdeutlicht. Erst im Anerkennen der fundamentalen Versuchbarkeit eines, einer jeden einzelnen wird die Bitte um Vergebung zu einer wirklichen Bitte und die eigene Vergebung zu keiner billigen Gnade, sondern zu der Erkenntnis, Mensch unter Menschen zu sein. Dass es von dem Bösen, weil es nicht zur Natur des Menschen gehört, eine Erlösung brauche – dem hätte vermutlich sogar Kant zugestimmt, auch wenn er diese Erlösung nur in der eigenen Entschiedenheit auffindbar annimmt.

An eben dieser Stelle ist die entscheidende Unterscheidung zwischen Heteronomie und Autonomie zu ziehen.¹⁰ Kant plädiert entschieden für die Autonomie, weil nur sie die Unvertretbarkeit und Verantwortbarkeit des einzelnen Menschen als verantwortbares Subjekt denken kann, das sich zum eigenen Handeln verantwortlich verhält. Modern gesprochen ist das Gebet um die Erlösung von dem Bösen die Antwort auf die Versuchbarkeit – sogar durch Gott – wenn

unter Autonomie die sittlich gebundene Selbstbestimmung gedacht wird. Damit ist in ihr zugleich das Wesen des Menschen als Freiheit beschrieben. Dass diese symmetrischen Aussagereihen keine Verantwortlichkeit Gottes für böse Taten implementieren, macht die Doxologie deutlich. Die Doxologie verweist jedoch auch darauf, was Kant jenseits der moralischen Vervollkommnung fehlt: die begründete Annahme, dass es Hoffnung geben kann für den schuldverstrickten und versuchbaren Menschen. Auch wenn es für Kant die Hoffnung gibt, dass der Mensch Rechtfertigung finden könne, wenn er sich denn wirklich ändere, ist dies bei aller christologischen Semantik doch eine immanente Hoffnung, auch wenn Religion als „hoffnungsstiftende Ressource“¹¹ fungiert. Dennoch lässt sich von Kant noch etwas lernen. Denn die Bitte der Vergebung und die Bitte um die Erlösung kann anthropologisch noch ein weiteres bedeuten, nämlich die Hoffnung auf Vergebung, die nur dann berechtigt ist, wenn sie durch eigenes Verhalten nicht verhindert würde.

Die symmetrischen Aussagereihen im Vaterunser, so wäre zugespitzt zu formulieren, sagen zwei wesentliche Einsichten aus: Erstens die Implikation, „dass man den um Vergebung Bittenden ebenfalls von seiner Schuldigkeit befreit, eine Wiedergutmachung erbringen zu müssen.“¹² Auf diese Weise wird die Asymmetrie von schuldhaften Beziehung aufgehoben. Zweitens ist die Bitte um Erlösung von dem Bösen die notwendige Implikation der Selbsterkenntnis, der Versuchung nur mit einer Hilfe widerstehen zu können – theologisch gesprochen durch das Vertrauen aus Gott. Die Paradoxie der Versuchung durch Gott mit der Bitte der Erlösung vom Bösen durch Gott wäre nur um den Preis aufzulösen, der Kant zu der spitzen Kritik an den Frommen seiner Zeit veranlasste: „Diese Unredlichkeit, sich selbst blauen Dunst vorzumachen, welche die Gründung echter morali-

scher Gesinnung in uns abhält, erweitert sich denn auch äußerlich zur Falschheit und Täuschung anderer; welche, wenn sie nicht Bosheit genannt werden soll, doch wenigstens Nichtswürdigkeit zu heißen verdient, und liegt in dem radikal Bösen der menschlichen Natur, welches [...] den faulen Fleck unserer Gattung ausmacht [...].“ (RGV, B 38; A 34, 35) Ohne Versuchung, so kurz und knapp, ist der Glaube wohl kein Glaube. Auch wenn für die Versuchung Gott nicht gebraucht würde, denn die findet jede, jeder selbst, scheint der Gedanke, dass sogar Gott dies tun könnte, für die Verfasser des Vaterunsers ein Grenzgedanke gewesen zu sein, der weniger Gott thematisiert als den Menschen in seinem gläubigen Entschluss und Vertrauen.

Anmerkungen

- ¹ *Immanuel Kant*, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: ders., Werkausgabe in 12 Bänden. Hg. V. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M. 1968, Bd. VIII. Zitiert wird im Text nach der üblichen Zitierweise.
- ² Vgl. zu dieser Kantdeutung ausführlich: *Gunda Werner*, Die Freiheit der Vergebung. Eine freiheitstheoretische Reflexion auf die Prärogative Gottes im sakramentalen Bußgeschehen, Regensburg 2016, 116–157.
- ³ *Knut Wenzel*, Die Erbsündenlehre nach Kant, in: Georg Essen/Magnus Striet (Hg.), Kant und die Theologie. Darmstadt 2005, 212–231, beschreibt die Beibehaltung der Naturesemantik als „irgendwie irritierend“, aber die bezeichne genau jene „Tragik der Erbsünde in der augustinischen Verständnistradition, wie sie erstaunlicherweise von Kant nicht aufgekündigt worden ist.“ (235) Dadurch könne sie den „Bedingungscharakter der Sünde“ einschärfen, denn die Sünde sei „im Handeln nicht bewältigbar [...], obwohl sie doch nirgend anders als in der Sphäre des Handelns platziert werden kann.“ (234) Wenzel versteht die Verwendung des Begriffs. „In diesem Sinn ist der Begriff der Natur in der Erbsündenlehre ernst zu nehmen. – Der Erbsündengedanke insgesamt könnte, ohne dass dies ein Aufgeben seiner Substanz mit sich bringen müsste, als Metapher aufgefasst werden [...].“ (237)
- ⁴ *Herbert Meyer*, Kants transzendente Freiheitslehre. Freiburg u. a. 1996, 166.
- ⁵ Ebd. 167.

⁶ Ebd. 169.

⁷ Ebd. 170.

⁸ Vgl. *Helmut Hoping*, Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant, Innsbruck 1990, 202: Der Ursprung des Bösen ist also allein „die transzendente Freiheit der Willkür bzw. ihr Hang zum Bösen.“

⁹ Die Betonung der Freiheit und des freiheitlichen Entschlusses setzt die je persönliche Möglichkeit der Fähigkeit zu so einem Entschluss voraus. Dies unterscheidet eine freiheitstheoretische Begründung von Schuld und Schuldverstrickung von moralischem Rigorismus. Es gibt genügend Situationen und Momente im Leben, in denen das Sich-Verhalten zu einer Situation, zu einem Menschen oder einer Entscheidung unwillentlich beeinträchtigt ist (Krankheit etc.). Allerdings denkt diese freiheitstheoretische Rekonstruktion von Schuld vom Menschen in der Gestalt, dass dem Menschen nicht nur zugetraut wird, sich zu verhalten, sondern dass dieses Sich-Verhalten können als unbedingte Fähigkeit dem Mensch-Sein entspricht. Dazu vor allem *Thomas Pröpper*, Theologische Anthropologie, 2 Bd. Freiburg u. a. 2011.

¹⁰ Pointiert begründet Krings den Zusammenhang der Entfremdung der Kirche zur neuzeitlichen Situation der Welt darin, „dass die Kirche den Prozess der Autonomisierung der Vernunft nicht anerkannt hat.“ (*Eberhard Simons/Hermann Krings*, Freiheit als Chance. Kirche und Theologie unter dem Anspruch der Neuzeit. Düsseldorf [Das Theologische Interview], 1972) Die schwerwiegenden Folgen der „Nichtanerkennung der Autonomie der Vernunft“ sieht Krings näherhin darin, „dass sich die politische und gesellschaftliche Entwicklung wie auch die Entwicklung der Wissenschaften und der Technik in der Neuzeit im Großen und Ganzen außerhalb der Kirche vollzogen haben“ und, „dass innerhalb der Kirche eine Pseudotradition gegenüber der tatsächlichen Tradition etabliert worden ist.“ (22) Krings stellt also eine Entfremdung von der faktischen Geschichte fest, eine Entfremdung, die nur aufzuhalten wäre, wenn die Neuzeit als nun schon in die Jahre gekommene selbst als Tradition verstanden und als solche rezipiert würde. „Insofern ist es für die Kirche entscheidend, den Anschluss an diese Tradition zu gewinnen und den Versuch aufzugeben, einen eigenen, pseudo traditionalistischen Traditionsbegriff durchsetzen zu wollen.“ (23) Im Blick auf die Freiheit wird Krings nicht müde zu betonen, dass die „amtliche Kirche [...] vorwiegend auf die Gefahr, weniger auf die Chancen [der Freiheit, GW] geantwortet [hat]. Ihre Strategie war und ist durch die Defensive bestimmt, aufgelockert durch gelegentliche späte Anerkennungen.“ (*Hermann Krings*, Der Preis der Freiheit. Zum Verhältnis von Idee und Wirklichkeit der Freiheit im 20. Jahrhundert, in: ders. (Hg.), System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg u. a. 1980, 209–230, 213).

¹¹ *Nanina Marika Sturm*, „Versuchen wir vergebens zu vergeben?“. Zu den Bedingungen der Möglichkeit von Vergebung in Kants Moralphilosophie, in: ZEE 57 (2013) 10–22, hier: 14.

¹² *Dies.*, a. a. O. 16f.