

Gott oder Freiheit

Philosophische Überlegungen zu einem theologischen Dilemma

Dr. Friedrich Hermann, Forschungsinstitut für Philosophie Hannover,
Gerberstraße 26, 30169 Hannover

In Orientierung an David Hume und Arthur Schopenhauer unterscheide ich zwischen der Freiheit des Handelns und der Freiheit des Willens. **Handlungsfreiheit** soll verstanden werden als die »*Macht zu handeln (power of acting) oder nicht zu handeln, je nach den Entschlüssen des Willens*«¹. In diesem Sinne wird jemand frei genannt, wenn seine Handlungen »*dem eigenen Willen gemäß*«² erfolgen, ohne daß er durch äußere Hemmnisse oder Zwänge daran gehindert wird. Die Realität dieser Freiheit zu handeln, wie man will, ist, so Hume, nicht kontrovers, sie ist vielmehr empirisch ausweisbar und wird »*einem jeden allgemein zugestanden, der nicht ein Gefangener in Ketten ist.*«³ Da sie sich lediglich auf den Einfluß des Willens aufs Handeln bezieht, bleibt unberücksichtigt, was den Willen selbst beeinflusst. Dieser Zusammenhang wird erst durch den Begriff der **Willensfreiheit** zum Thema. Mit Willensfreiheit bezeichne ich die Selbstmächtigkeit eines Willens, der in seinen Äußerungen, den Willensakten, nicht durch externe Instanzen, sondern lediglich durch sich selbst bestimmt wird. Während der Begriff der Handlungsfreiheit nur die Folge des Willens in den Blick nimmt, bezieht sich der Begriff der Willensfreiheit auf die Gründe des Willensaktes und macht einen solchen Willen vorstellig, dessen Äußerungen schlechthin aus ihm selbst hervorgehen, ohne durch vorhergehende Bedingungen notwendig herbeigeführt worden zu sein.⁴

¹ David Hume: *An Enquiry concerning human understanding*, in: *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals*, edited with introduction, comparative table of contents, and analytical index by L. Amherst Selby-Bigge, with text revised and notes by P. H. Niddich, Oxford ³1975, 95. dt: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, übersetzt von Raoul Richter, eingeleitet und hrsg. v. Jens Kulenkampff, mit den Beilagen: »David Hume: Mein Leben« und »Brief von Adam Smith an William Strahan«, übersetzt von Jens Kulenkampff, Hamburg 1984, 113.

² Arthur Schopenhauer: *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, in: Schopenhauer, Arthur: *Werke in zehn Bänden* (Zürcher Ausgabe), Text nach der historisch-kritischen Ausgabe von Arthur Hübscher, Wiesbaden ³1972, editorische Materialien von Angelika Hübscher, Redaktion von Claudia Schmolders, Fritz Senn und Gerd Haffmans, Zürich 1977, hier: Bd. VI, 46.

³ David Hume: *Enquiry*, 95.

⁴ Vgl. Arthur Schopenhauer: *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, *Werke* VI, 46-49 und 57-59. Die hier durchgeführte Unterscheidung zwischen Willensfreiheit und Handlungsfreiheit ist mit Humes und Schopenhauers Differenzierung sachlich identisch, beide bedie-

Da im Begriff der Handlungsfreiheit nichts über die bestimmenden Faktoren der Willensbildung ausgesagt wird, ist Handlungsfreiheit im Unterschied zur Willensfreiheit derjenige Sinn von Freiheit, der mit dem Determinismus vereinbar ist. Jemand kann frei sein zu tun, was er will, auch wenn der Inhalt seines Wollens aus vorausliegenden Umständen, aus Charakterzügen und Motiven mit Notwendigkeit hervorgeht; und er ist es tatsächlich, wenn keine äußeren Umstände ihn an der Ausführung der gewollten Handlung hindern. Eine Freiheit aber, die generell mit deterministischen Konzepten vereinbar ist, wird auch dann nicht tangiert, wenn ein allmächtiger Gott als determinierende und prädestinierende Instanz auftritt. An der Thomasischen Annahme, daß »jede Bewegung, sowohl des Willens als auch der Natur, von ihm [sc. Gott] als dem ersten Beweger ausgeht«⁵, nimmt die Handlungsfreiheit keinen Schaden. Ganz anders steht es mit der menschlichen Willensfreiheit. An einer Schlüsselstelle seiner *Philosophie der Offenbarung* schreibt der späte Schelling:

»Nichts hat von jeher den angestrengtesten, philosophischen Forschungen in dem Grad widerstanden, nichts einem *alles* begreifenden System scheinbar unüberwindlichere Schwierigkeiten in den Weg gelegt, als die Frage, wie sich eine Freiheit des Geschöpfes – und zwar *eigentliche*, nämlich Willensfreiheit – mit der unbeschränkten göttlichen Causalität vereinigen lasse, die man im Interesse jeder wahren Religion ebenso unbedingt voraussetzen muß, als die erste (die Freiheit des menschlichen Willens) im Interesse aller wahrhaft sittlichen Gesinnung vorausgesetzt wird. Ja man darf fast behaupten, daß die neueren künstlichen idealistischen Systeme nur erfunden worden sind, um dieser Schwierigkeit zu entgehen, und es hätte sich voraussehen lassen, daß nach dem Uebergewicht, welches Kant dem Moralischen über das Religiöse gegeben hatte, oder richtiger vielleicht ausgedrückt, nachdem sich durch Kant das Gefühl ausgesprochen hatte, daß vor allem – selbst vor den religiösen Ueberzeugungen – die moralische Freiheit gerettet werden müsse, es hätte sich voraussehen lassen, daß in Folge davon ein Philosoph aufstehen würde, der sagte: das Ich und zwar eines jeden Ich ist selbst der Schöpfer.«⁶

nen sich allerdings einer anderen Terminologie. In seinem *Treatise of human nature* unterscheidet Hume zwischen der »liberty of spontaneity«, die zu Zwang und Gewalt im Gegensatz steht, und der »liberty of indifference [...] which means a negation of necessity and causes« (David Hume: *A Treatise of human nature*, edited, with an analytical index, by L. Amherst Selby-Bigge, with text revised and variant readings by P. H. Nidditch, Oxford 21978, 407). Schopenhauer dagegen bezeichnet die Handlungsfreiheit als »physische« Freiheit, weil sie auf willensgemäße Handlungen ohne physische Hindernisse zielt, und stellt ihr die »moralische« Freiheit bzw. die »Freiheit des Wollens« entgegen (vgl. a. a. O., 44-46).

⁵ Thomas von Aquin: *Summa Theologiae*, in: *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*, Bd. 2, Stuttgart/Bad Cannstatt 1980, I. Teil des II. Teils, Quaestio 6, Art. 1 (übersetzt von F. H.).

⁶ Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: *Sämmtliche Werke*, hrsg. von Karl Friedrich August Schelling, 1. Abteilung: 10 Bde. (= I-X), 2. Abteilung: 4 Bde. (= XI-XIV), Stuttgart/Augsburg 1856–1861, hier: Bd. XIII, 345. Der erste Teil des Zitates bezieht sich vor allem auf den Streit um die Vereinbarkeit von System und Freiheit, der von Jacobus Spinozabriefen ausging (vgl. Hermann Timm: *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*, Bd. 1: *Die Spinozarennaissance*, Frankfurt a. M. 1974). Mit dem letzten Satz bezieht sich Schelling auf die später von Fichte korrigierte individualistische Deutung des absoluten Ich in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794: Eines »Jeden Ich selbst [ist] die einzige höchste Substanz« (*Fichtes Werke*, hrsg. von Immanuel Hermann

Zur Frage, ob der Begriff menschlicher Willensfreiheit dem Gedanken eines Schöpfergottes widerspricht, konkurrieren in der Theologie- bzw. Philosophiegeschichte – wenn ich recht sehe – drei Antworten miteinander. Die **Konfliktthese** nimmt an, daß Schöpfergott und menschliche Willensfreiheit sich gegenseitig ausschließen, und sie kann – je nachdem auf welcher Seite Stellung bezogen wird – in einer metaphysischen und in einer atheistischen Variante vorgetragen werden. Während die (a) **metaphysische Variante**, vertreten von *Luther* und *Spinoza*, von *Lessing* in seinem Gespräch mit *Jacobi* u. a., am Gottesgedanken festhält und behauptet, dieser lasse keinen Raum für endliche Freiheit, geht die (b) **atheistische Variante**, vertreten z. B. vom *frühen Fichte*, vom *frühen Schelling* und modern z. B. von *Nicolai Hartmann*, *Jean-Paul Sartre* und *Ernst Bloch*, von der Freiheit als konstitutivem Moment menschlichen Selbstverständnisses aus und fordert von daher die Revision oder die ersatzlose Streichung des Gottesgedankens. Beide Varianten der Konfliktthese erläutere ich im folgenden exemplarisch mit einigen kurzen Hinweisen auf *Spinoza* und die *Spinozarezeption Ende des 18. Jahrhunderts* einerseits und auf *Sartre* andererseits. Die (c) **Vereinbarkeitsthese** hat demgegenüber mit verschiedenen theoretischen Mitteln, m. E. allerdings vergeblich zu zeigen versucht, daß menschliche Willensfreiheit und ein von ihr unterschiedener allmächtiger Schöpfergott sich nicht ausschließen. Im folgenden werde ich *Kants Zweiweltentheorie* und seine *Postulatenmetaphysik* sowie zwei vergleichbare moderne Strategien bei *Wolffhart Pannenberg* und *Hermann Krings* als mißlungene Versuche zur Begründung dieser Vereinbarkeitsthese kritisieren.

I. Die metaphysische Variante der Konfliktthese

Im 17. Jhd. wurde die metaphysische Variante der Konfliktthese in anspruchsvoller Weise von *Spinoza* ausgearbeitet. *Spinoza* nennt dasjenige Ding (res) frei, »das nur aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur heraus existiert und nur durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird«⁷. Frei in diesem Sinne ist nur die all-eine, göttliche Substanz⁸, die die immanente Ursache aller materiell und spirituell Seiender ist. Der Mensch dagegen ist unfrei, weil er keine suisuffiziente Substanz, sondern wie alle anderen Dinge nur deren Folge ist. Er verdankt seine Existenz nicht sich selbst

Fichte, Bde. I-XI, Nachdruck der Nachgelassenen Werke, Bonn 1834/35, und der Sämtlichen Werke, Berlin 1845/46, Berlin 1971, hier: Bd. I, 122).

⁷ *Benedictus de Spinoza: Die Ethik*, lateinisch und deutsch, revidierte Übersetzung von Jakob Stern, Nachwort von Bernhard Lakebrink, Stuttgart 1977, I, Def. 7.

⁸ Vgl. a. a. O., I, Lehrs. 17, Zusatz 2.

und wird in seinem Wirken durch von außen erregte Affekte determiniert.⁹ Daß Menschen sich trotzdem eine Willensfreiheit zuschreiben, beruht darauf, daß sie sich zwar ihres Wollens bewußt sind, aber dessen Bestimmungsgründe nicht kennen. Sie gleichen darin, meint Spinoza, einem durch äußere Ursachen in Bewegung gesetzten Stein: Wenn dieser sich seiner Tendenz, im Bewegungszustand zu verharren, bewußt wäre, würde er sicherlich »der Meinung sein, er sei vollkommen frei und verharre nur darum in seiner Bewegung, weil er es so wolle.«¹⁰

Die Freiheitstheoretiker der Aufklärung und des frühen Idealismus, Jacobi und Kant ebenso wie Fichte und der junge Schelling, haben den Spinozistischen Monismus der Grundsätzlichkeit seines Anspruchs und der Konsequenz seiner Gedankenführung wegen geschätzt, und sie haben ihre eigene Freiheitslehre alle in der einen oder anderen Weise als Gegenmittel gegen die von Spinoza vertretene metaphysische Variante der Konfliktthese verstanden.

Nach Ansicht der *Kritik der praktischen Vernunft* war innerhalb der vorkritischen Metaphysik allein der Spinozismus bereit, diejenigen Konsequenzen für den Gottes- und Freiheitsbegriff zu ziehen, die sich aus der theologisch unverzichtbaren Annahme, Gott sei die Existenzursache des Endlichen, ergeben.¹¹ Sind die zeitlich existierenden, endlichen Seienden die Wirkung einer göttlichen Ursache, dann sind sie keine für sich bestehenden und zu selbständigen Handlungen fähigen Substanzen, sondern nur inhärierende Akzidenzien der göttlichen Substanz, deren Handlungen im Grunde diejenigen Gottes sind. Diese Würdigung des Spinozismus, der »weit bündiger« schließt, »als es nach der Schöpfungstheorie geschehen kann«¹², und den der späte Kant als den »wahre[n] Schluß der dogmatisierenden Metaphysik«¹³ bezeichnet, ist der Rekonstruktion verpflichtet, die Friedrich Heinrich Jacobi in seinen Briefen *Über die Lehre des Spinoza* durchgeführt hat. Nach Jacobi ist der Spinozistische Monismus die folgerichtige Entfaltung des Grundsatzes »A nihilo nihil fit«, und er ist deshalb die unvermeidliche Konsequenz einer rational verfahrenen Metaphysik.¹⁴ Da die Annahme eines Übergangs vom Unendlichen zum Endlichen

⁹ Vgl. a. a. O., I, Lehrs. 28 und 32 sowie II, Lehrs. 49 Anm. und III, Lehrs. 2 Anm.

¹⁰ Benedictus de Spinoza: *Briefwechsel*, Übersetzung und Anmerkungen von Carl Gebhardt, hrsg., mit Einleitung, Anhang und erweiterter Bibliographie von Manfred Walther, in: Benedictus de Spinoza: *Sämtliche Werke in sieben Bänden und einem Ergänzungsband*, hrsg. von Carl Gebhardt, Bd. 6, Hamburg ³1986, 236.

¹¹ Vgl. Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 180-183.

¹² A. a. O., A 183.

¹³ *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band XVIII: *Kant's handschriftlicher Nachlaß*, Bd V, *Metaphysik, zweiter Theil*, Berlin/Leipzig 1928, 436 (Reflexion 6050).

¹⁴ In seinen Rekonstruktionen des Spinozismus geht Jacobi jeweils von diesem Grundsatz aus (vgl. Friedrich Heinrich Jacobi: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (im folgenden zitiert als »Spinozabriefe«), in: Friedrich Heinrich Jacobi: *Werke*, Bde. I-VI, hrsg. von Friedrich Roth und Friedrich Köppen, Nachdruck der

gegen diesen Grundsatz verstieße, weil sie die Entstehung eines Etwas aus Nichts impliziert, kann das Unendliche kein theistischer Schöpfergott, sondern nur eine in sich bleibende und mit ihren Folgen identische Ursache sein. Willensfreiheit ist innerhalb dieses Fatalismus ausgeschlossen, denn als Modifikation der all-einen Substanz »hat das denkende Vermögen in der ganzen Natur bloß das Zusehen; sein einziges Geschäft ist, den Mechanismus der wirkenden Kräfte zu begleiten.«¹⁵

Die Freiheitstheoretiker Ende des 18. Jahrhunderts haben auf diese Spinozistische Herausforderung unterschiedlich reagiert. Jacobi selbst bekennt sich zur menschlichen Freiheit, zur persönlichen, extramundanen Ursache der Welt und zur Verträglichkeit beider. Da für ihn aber jeder »Weg der Demonstration [...] in den Fatalismus«¹⁶ führt, bleibt ihm nur die Flucht in den Fideismus, in dem die Persönlichkeit Gottes und die Willensfreiheit nur um den Preis eines sacrificium intellectus garantiert werden können.¹⁷ Kant dagegen vertrat zwar wie Jacobi die Vereinbarkeitsthese, meinte aber der Spinozistischen Herausforderung durch Vernunft beikommen zu können.¹⁸ Mit seiner Lehre von der transzendenten Idealität der Zeit glaubte er sich im Besitz des Mittels, um trotz seines Festhaltens am Gottesgedanken menschliche Freiheit im starken Sinne zu retten. Davon wird noch zu sprechen sein.

II. Die *a-theistische Variante der Konfliktthese*

In kritischer Auseinandersetzung mit Kants Postulatenlehre und ihrer theologischen Rezeption gelangte Schelling schon Mitte der 90er Jahre in seinen ersten Schriften sowie in den Briefen an Hegel zur *atheistischen Variante der Konfliktthese*. Kants Postulatenlehre, die zur Annahme göttlicher Existenz verpflichtet, um der Freiheit ihren durch die Natur bedrohten Realitätsbezug zu sichern, war für Schellings theologische Lehrer in Tübingen eine willkommene Gelegenheit, um die Vereinbarkeit der neuen Kantschen Freiheitsphilosophie mit der traditionellen Kirchenlehre nachzuweisen.¹⁹ Die Ideen der kritischen Moraltheologie gerieten zu Prolego-

Ausgabe Leipzig 1812-1825, Darmstadt 1968, hier: Band IV/1, 125 f. und 172 ff.), den er Lessing gegenüber als den »Geist des Spinozismus« bezeichnet (a. a. O., 56).

¹⁵ Friedrich Heinrich Jacobi: *Spinozabriefe*, Werke IV/1, 59.

¹⁶ A. a. O., 223.

¹⁷ Auf Jacobis emphatische Verteidigung der Willensfreiheit antwortet Lessing ironisch: »Sie drücken sich beynah so herzlich aus, wie der Reichstagsschluß zu Augsburg; aber ich bleibe ein ehrlicher Lutheraner, und behalte den mehr viehischen als menschlichen Irrthum und Gotteslästerung, daß kein freyer Wille sey, worin der helle reine Kopf Ihres Spinoza sich doch auch zu finden wußte« (a. a. O., 70 f.).

¹⁸ Vgl. Kants Aufsatz »Was heisst: Sich im Denken orientieren«

¹⁹ Vgl. dazu Dieter Henrich: »Philosophisch-theologische Problemlagen im Tübinger Stift zur Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings«, in: Ders.: *Konstellationen. Probleme und*

mena der supranaturalistischen Dogmatik, und die kirchliche Gotteslehre, die Annahme einer Offenbarung, ja selbst die Kirchenpraxis und die Teilnahme am Abendmahl wurden als Postulate der praktischen Vernunft ausgegeben. Aus dieser theologisch-dogmatischen Instrumentalisierung Kants entstand jenes Amalgam aus Autonomie und Autorität, das bei vielen jungen Kantianern Unwillen erregte. Stein des Anstoßes war vor allem G. C. Storrs Untersuchung *Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre* (Tübingen 1794).

»Alle möglichen Dogmen« – so schreibt Schelling am 6. 1. 1795 an Hegel – »sind schon zu Postulaten der praktischen Vernunft gestempelt und, wo theoretisch-historische Beweise nimmer ausreichen, da zerhaut die praktische (Tübingerische) Vernunft den Knoten.«²⁰ Schelling und Hegel sind gleichermaßen empört, daß der »alte Aberglaube« der natürlichen und positiven Religion »in den Köpfen der Meisten schon wieder mit den Kantischen Buchstaben combinirt ist.«²¹ Einen Monat später berichtet Schelling wiederum im Brief an Hegel, daß er im Ärger über den Unfug der Tübinger Theologen schon oft »zur Satire die Zuflucht nehmen und die ganze Dogmatik – mit allen Anhängseln der finstersten Jahrhunderte auf praktische Glaubensgründe zurückführen [wollte]«²². Gegenüber der vulgärkantianischen Postulatenmetaphysik des Tübinger Supranaturalismus, der Kant zum frommen Kirchenlicht machte, waren Schelling und andere junge Kantianer der Überzeugung, daß die Freiheit ohne Rekurs auf Gott gedacht werden könne, ja daß im Gegenteil um der menschlichen Freiheit willen dem orthodoxen Begriff von Gott der Abschied zu geben sei.

Die antitheologische Polemik Schellings ist Folge einer Erkenntnis, die für seine frühe Philosophie grundlegend ist. Sie besagt, daß der Gedanke der menschlichen Freiheit im Sinne einer Selbstmacht neben und außer der Übermacht eines vorausgesetzten Gottes ebenso unvollziehbar ist wie der Gottesgedanke bei der Voraussetzung menschlicher Freiheit. Philosophie als konsistentes Unternehmen ist für den jungen Schelling nur in zwei einander ausschließenden Systemen möglich: Entweder man optiert für den »Dogmatismus« (Schellings Name für die metaphysische Variante der Konfliktthese), der ausgehend von Gott als absolutem Objekt keine von ihm unabhängige Macht der Freiheit zuläßt, oder man versucht, einen »Kriticismus« (Schellings Name für die atheistische Variante der Konfliktthese) zu erarbeiten, der – ausgehend vom Autonomiegedanken

Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795), Stuttgart 1991, 171-213 und 282-290, bes. 198 ff.

²⁰ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Briefe und Dokumente*, Band I-III, hrsg. von Horst Fuhrmans, Bonn 1962, 1973 und 1975, hier: Band II, 56 f.

²¹ A. a. O., 58.

²² A. a. O., 64.

– jede absolute Macht neben der Freiheit leugnet. »Die Vernunft muß entweder auf eine objective intelligible Welt, oder auf subjective Persönlichkeit; auf ein absolutes Object, oder auf ein absolutes Subject – auf Freiheit des Willens – Verzicht thun«²³. Tertium non datur.

Positionen, die diese »einfachste, begreiflichste – ursprünglichste Antithese aller philosophirenden Vernunft«²⁴ verschleiern, erfahren Schellings unnachgiebige Kritik. Dergleichen Inkonsistenzen gewahrt Schelling nicht nur in der Kantschen Theorie sittlichen Gottesglaubens sowie im traditionellen christlichen Theismus überhaupt, sondern ebenso im Weltverständnis der griechischen Tragödie. Im ersten und letzten seiner *Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Criticismus* spielt Schelling mehrfach auf Sophokles' König Ödipus an, der das vom Orakel vorausgesagte Verbrechen zu vermeiden suchte, gleichwohl aber ahnungslos sein Schicksal erfüllte und die Strafe für das Unvermeidliche empfing. Im Streit mit der Übermacht des Schicksals muß die menschliche Freiheit so zwar notwendig unterliegen, die Tragödie ehrt die Freiheit aber dadurch, daß sich ihr Untergang nicht kampflos vollzieht und daß sie den Menschen durch die Bestrafung auch des unvermeidlichen Verbrechens jener Verantwortung für würdig hält, die nur unter Voraussetzung der Willensfreiheit Sinn macht. »Es war ein großer Gedanke, willig auch die Strafe für ein *unvermeidliches* Verbrechen zu tragen, um so durch den Verlust seiner Freiheit selbst eben diese Freiheit zu beweisen, und noch mit einer Erklärung des freien Willens unterzugehen.«²⁵ Indes: Dieser tragische Gedanke des Widerstandes und der Selbstmacht menschlicher Freiheit, die gegen die Übermacht des Unvermeidlichen kämpft, ist nur im Medium der Kunst realisierbar. Die Größe der griechischen Tragödie liegt darin, daß sie die menschliche Freiheit noch innerhalb eines Weltverständnisses würdigen konnte, über dessen Zerstörung der Freiheit sie sich keiner Illusion hingab. In der Philosophie aber muß das System, das die absolute Kausalität eines Gottes voraussetzt, als dasjenige identifiziert werden, das den Gedanken der menschlichen Freiheit verunmöglicht.

Die Philosophie des jungen Schelling hat höchstes Interesse daran, diese »Antithese aller philosophirenden Vernunft« präzise herauszuarbeiten, und zeigt sich darin, so meine ich, als ein von Jacobi belehrter Kantianismus. Mit Jacobi nimmt Schelling an, daß jeder Weg einer rational verfahrenen Theorie des Absoluten im Fatalismus endet, denn der Gedanke eines Absoluten bedeutet einen mit keinem Mittel zu begrenzenden Einbruch einer göttlichen Übermacht, neben der die menschliche Autonomie als zweite Macht nicht zu bestehen vermag. Angesichts dieses von Jacobi in den *Spinozabriefen* erdachten Szenarios zog der junge Schelling als Kantianer folgenden Schluß: Die Kantsche Autonomiethese ist nur dann zu retten, wenn man sie von der Moralthologie befreit.

In vergleichbarer Weise hat in unserem Jahrhundert *Jean-Paul Sartre* im Namen der menschlichen Freiheit einen existentialistischen Atheismus vertreten. Wie der junge Schelling erhebt auch Sartre die Freiheit zur

²³ *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, in: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Historisch-kritische Ausgabe*, im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von Hans Michael Baumgartner, Wilhelm G. Jacobs, Hermann Krings und Hermann Zeltner, Stuttgart/Bad Cannstatt 1976 ff. (= AA; die folgende römische Zahl nennt die Reihe, die arabische Zahl den Band), hier: AA, I, 3, 109.

²⁴ Ebd.

²⁵ A. a. O., 107.

Grundbestimmung des Menschen: »Geht tatsächlich die Existenz der Essenz voraus, so kann man nie durch Bezugnahme auf eine gegebene und feststehende menschliche Natur Erklärungen geben; anders gesagt, es gibt keine Vorausbestimmung mehr, der Mensch ist frei, der Mensch ist Freiheit.«²⁶ Weil der Mensch »nichts anderes« ist, »als wozu er sich macht«²⁷, untersteht er keiner vorgegebenen Wesensordnung, und Philosophie muß die Suche nach einer Natur des Menschen im Sinne fester Bestimmung aufgeben. Diese Wendung gegen eine ontologische Fixierung des Menschen richtet sich zugleich gegen einen theistischen Schöpfergott. Nur wenn kein Gott existiert, der das Wesen des Menschen definiert, entwirft der Mensch sein Wesen selber: »Also gibt es keine menschliche Natur, da es keinen Gott gibt, um sie zu entwerfen.«²⁸

Auf diesen Atheismus, der sich um der absoluten Freiheit des Menschen willen zur Verabschiedung des Gottesgedanken entschließt, führt auch Sartres Phänomenologie des Blicks. Die Begegnung mit dem anderen führt, so versucht Sartre zu zeigen, zur Negation der je einzelnen Freiheit. Im Blick des anderen erfahre ich mich als durch ihn gestellt und festgelegt. Die anderen sind die Hölle, denn ich kann der Verobjektivierung durch sie nicht entgegen und versuche deshalb meinerseits, sie zu verobjektivieren. Ein existierender Gott aber wäre der Inbegriff des anderen und deshalb die Hölle schlechthin. Da schon der andere als mich transzendierende Transzendenz der Tod meiner Möglichkeiten ist, würde ein Gott meine Freiheit völlig negieren und ist deshalb um der Freiheit willen zu verabschieden.

III. Die Vereinbarkeitsthese

Innerhalb der *Kritik der praktischen Vernunft* hat Kant die Vereinbarkeitsthese in doppelter Weise zu begründen versucht. Am Ende der Analytik entwickelt er im Rückgriff auf seine Zwei-Welten-Lehre eine erste Argumentation, die ausdrücklich darauf zielt, die Verträglichkeit zwischen Schöpfergott und menschlicher Willensfreiheit nachzuweisen. Eine zweite, implizite Argumentation findet sich in der Postulatenlehre der Dialektik, die zwar von anderen Problemstellungen ausgeht, zugleich aber auch als Rechtfertigung der Vereinbarkeitsthese gelesen werden kann. Diesen beiden Kantschen Begründungsgängen können zwei moderne, bei *Wolfhart Pannenberg* und *Hermann Krings* ausgearbeitete Strategien zugeordnet werden, die die Vereinbarkeitsthese in vergleichbarer Weise retten wollen.

Im Abschnitt »Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft« kommt Kant explizit auf jene theologischen Schwierigkeiten zu sprechen, durch die die menschliche Freiheit undenkbar zu wer-

²⁶ Jean-Paul Sartre: »Ist der Existentialismus ein Humanismus?«, in: Ders.: *Drei Essays*, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1977, 7-51, hier: 16.

²⁷ A. a. O., 11.

²⁸ Ebd.

den droht. Der Begriff einer Schöpfung freier Wesen schein widersprüchlich zu sein. Denn aus der Annahme, daß Gott die *causa existientiae* der endlichen Substanzen ist, schein zwingend zu folgen, daß die »Handlungen des Menschen [...] in demjenigen ihren bestimmenden Grund [haben], was gänzlich außer ihrer Gewalt ist, nämlich in der Kausalität eines von ihm unterschiedenen höchsten Wesens, von welchem das Dasein des erstern, und die ganze Bestimmung seiner Kausalität ganz und gar abhängt.«²⁹

Das einzige Mittel, um diese schöpfungstheologische Gefährdung der Freiheit zu bannen, sieht Kant in seiner Zwei-Welten-Lehre. Der Schöpfungsgedanke führt nämlich nur dann zum Fatalismus, wenn man nicht zwischen Erscheinung und Ding an sich unterscheidet und meint, die Dinge an sich seien zeitlich verfaßt. In diesem Fall wäre der Mensch in der Tat eine Marionette, denn seine Handlungen stünden im Augenblick ihrer Ausführung nicht in seiner Gewalt, sie wären vielmehr von Gott prädeterminiert. Existieren aber, wie Kant annimmt, die von Gott geschaffenen Dinge an sich nicht in der Zeit, dann kann die im Begriff der Schöpfung ausgedrückte Relation zwischen Gott und den Dingen an sich nicht im Sinne einer Kausaldetermination gedeutet werden. Denn eine erkenntnisrelevante Verwendung der Kategorie Kausalität ist nur in bezug auf zeitlich strukturierte Gegebenheiten der Anschauung möglich, nicht aber bei der Verhältnisbestimmung zwischen Noumena. Der Begriff einer Schöpfung freier Wesen ist – so argumentiert Kant in der *Metaphysik der Sitten* – nur dann widersprüchlich, »wenn mit der Kategorie der Kausalität zugleich die *Zeitbedingung*, die im Verhältnis zu Sinnenobjekten nicht vermieden werden kann (daß nämlich der Grund einer Wirkung vor dieser vorhergehe), auch in das Verhältnis des Übersinnlichen zu einander hinüber gezogen wird«³⁰. Der Widerspruch wird dagegen vermieden, »wenn, in moralisch-praktischer, mithin nicht-sinnlicher Absicht, die reine Kategorie (ohne ein ihr untergelegtes Schema) im Schöpfungs-begriffe gebraucht wird.«³¹

Diese Kantsche Auflösung hat die Kommentatoren nicht überzeugen können.³² Wie sollte sich denn auch der Mensch, wenn er seiner Existenz und seinem Wesen nach gänzlich das Geschöpf Gottes ist, uranfänglich selbst bestimmen können? Nicht zu Unrecht vermutet Schopenhauer, es sei Kant mit seiner Auflösung »gar nicht Ernst gewesen.«³³ Denn Kant selbst räumt die Unzulänglichkeit seiner Argumentation ein: »Die hier

²⁹ Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 180.

³⁰ Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten*, A 112 f. Anm.

³¹ A. a. O., A 113 Anm.

³² Vgl. z. B. die Kritik von Lewis White Beck: *Kants »Kritik der praktischen Vernunft«*. Ein Kommentar, ins Deutsche übersetzt von Karl-Heinz Ilting, München ²1985, 195.

³³ Arthur Schopenhauer: *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, Werke VI, 111.

vorgetragene Auflösung der Schwierigkeit hat aber, wird man sagen, doch viel Schweres in sich, und ist einer hellen Darstellung kaum empfänglich. Allein, ist denn jede andere, die man versucht hat, oder versuchen mag, leichter und faßlicher?«³⁴

Eine strukturell analoge Begründung der Vereinbarkeitstheese vertritt gegenwärtig Wolfhart Pannenberg.³⁵ Wie Kant versucht er die menschliche Freiheit von dem Kausalitätsdruck eines allmächtigen Schöpfergottes zu befreien, indem Gott nicht mehr als eine in der Vergangenheit wirkende, prädeternierende Instanz begriffen wird. Während aber Kant zum Zweck der Vermeidung dieses Prädeternismus annimmt, Gottes Schöpfungstätigkeit sei nur auf Noumena bezogen und stehe deshalb überhaupt nicht unter Zeitbedingungen, will Pannenberg, belehrt durch die Wiederentdeckung des eschatologischen Wirklichkeitsverständnisses Jesu durch J. Weiß und A. Schweitzer, dasselbe Ziel durch eine Eschatologisierung des Gottes- und Schöpfungsbegriffes erreichen. Der traditionelle christliche Theismus und die menschliche Freiheit stehen nach Pannenberg in einem antinomischen Verhältnis. Denn wenn »die Ewigkeit Gottes als die grenzenlose Dauer eines von Anfang an bestehenden Wesens gedacht wird, dann muß die Allmacht und die allwissende Vorsehung dieses Gottes den Weltprozeß von Anfang an in allen Einzelheiten festgelegt haben, und dann bleibt für echte Freiheit irgendeines Geschöpfes kein Raum.«³⁶ Da die theologische Tradition aus Pannenburgs Sicht diese Schwierigkeiten niemals befriedigend gelöst hat, ist die Theologie zu einer »einschneidenden Neuformulierung des Gottesgedankens«³⁷ gezwungen. Um Gott als Ursprung statt als Verhinderung der Freiheit zu denken, darf er nicht länger als ein von Anfang der Zeit an vorhandenes, allmächtiges Wesen verstanden werden. Von Gott aber als Wirklichkeit zu reden, ohne ihn als immer schon vorhandenes Wesen zu begreifen, heißt für Pannenberg, ihn als »Macht der Zukunft«³⁸ zu verstehen, die, ohne vorhanden zu sein, wirklich, nämlich im Gegenwärtigen schon wirksam ist. Dieser Gott »mit Futurum als Seinsbeschaffenheit«³⁹ ist der Welt in der Weise mächtig, wie die Zukunft der Vergangenheit mächtig ist. Wird aber in diesem Sinne die »Zukunft als Seinsweise Gottes«⁴⁰ verstanden, dann ist

³⁴ Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 184.

³⁵ Da Wolfhart Pannenberg in seiner *Systematischen Theologie*, Bd. 1-3, Göttingen 1988-1993 auf das in Frage stehende Problem allenfalls am Rande zu sprechen kommt, muß ich mich im folgenden auf frühere Texte Pannenburgs stützen.

³⁶ Wolfhart Pannenberg: »Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik«, in: Ders.: *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen ²1978, 29-47, hier: 39.

³⁷ A. a. O., 38.

³⁸ A. a. O., 42.

³⁹ Wolfhart Pannenberg: »Der Gott der Hoffnung«, in: Ders.: *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen ²1971, 387-398, hier: 393.

⁴⁰ Ebd.

es nach Panneberg möglich, »in der Verwiesenheit der Freiheit auf Zukunft Gott als den Ursprung der Freiheit zu finden.«⁴¹

Pannenbergs Lösungsvorschlag führt ebensowenig zum Ziel wie derjenige Kants, weil beide m. E. auf einer fehlerhaften Diagnose des Problems beruhen. Käme die Unvereinbarkeit von Schöpfergott und menschlicher Freiheit nur dadurch zustande, daß die göttliche Schöpferfertigkeit im Modus der Vergangenheit gedacht wird, dann wäre in der Tat durch Entzeitlichung (Kant) oder Verendzeitlichung (Panneberg)⁴² des Schöpfungsgedankens Abhilfe möglich. Aber das ist nicht der Fall. Nicht erst eine bestimmte Version des Schöpfungsgedankens, sondern dieser selbst scheint menschliche Willensfreiheit zu verhindern, denn ein Wesen, dessen Dasein und Sosein Produkt eines anderen ist, kann sich nicht von Grund auf selbst bestimmen. Mit anderen Worten: Frei im Sinne absoluter Spontaneität scheint nur dasjenige Wesen zu sein, das sich selbst konstituiert: »Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, & a se sola ad agendum determinatur«⁴³. Der Begriff einer Schöpfung freier Wesen enthält somit einen Widerspruch, aus dem die atheistische und die metaphysische Version der Konfliktthese Konsequenzen ziehen. Entweder muß um der menschlichen Freiheit willen der Gottes- und Schöpfungsgedanke durch den Gedanken menschlicher Selbstkonstituierung ersetzt (Sartre) oder das Prädikat »frei« ausschließlich für Gott reserviert werden, insofern dieser allein Ursache seiner selbst (causa sui) ist (Spinoza).

Wenn man die Postulatenlehre der *Kritik der praktischen Vernunft* auf das in Frage stehende Problem anwendet, ist man versucht, sie als **zweiten, praktisch-philosophischen Begründungsgang der Vereinbarkeits- these** zu lesen. Der Gedankengang der Postulatenlehre läßt sich vereinfacht als Abfolge von vier Gedankenschritten verstehen:

(a) Die Beförderung des »höchsten Guts« ist eine vom moralischen Gesetz dem freien Willen vorgeschriebene Pflicht. Dieses »höchste Gut«, d. h. der letzte, unbedingte Handlungszweck endlicher Vernunftwesen, ist ein Weltzustand, in dem es dem Tugendhaften nicht länger schlecht ergeht und sich der Lasterhafte besten Wohlbefindens erfreut, sondern in dem »Glückseligkeit ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Wert der Person und deren Würdigkeit glücklich zu sein) ausgeteilt«⁴⁴ ist.

(b) Als notwendiger Zweck freier Wesen muß der Zustand einer der Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit praktisch möglich sein, andernfalls geriete das moralische Gesetz, das ihn vorschreibt, selbst unter den Verdacht, sinnlos zu sein. Denn niemand kann zu Recht auf dasjenige verpflichtet werden, dessen Verwirklichung durch seine mangelnden Fähigkeiten oder sonstige Weltumstände ausgeschlossen ist.

(c) Soweit wir sehen, ist diese praktische Möglichkeit des höchsten Guts aber weder im Natur- noch im Sittengesetz garantiert. Die allgemeine Lebenserfahrung weiß, daß tugendhafte Gesinnung keineswegs individuelles Wohlergehen, das von anderen Umständen abhängt, verbürgt. Die Philosophie kann den Grund dieser Dissonanz namhaft machen: Weil

⁴¹ Ders.: »Reden von Gott«, 42.

⁴² Panneberg fordert ausdrücklich zu einer »eschatologischen Umkehrung des Schöpfungsgedankens« auf (»Der Gott der Hoffnung«, 394).

⁴³ Benedictus de Spinoza: *Ethik*, I, Def. 7.

⁴⁴ Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 199.

die reine praktische Vernunft, durch die sich der Mensch ein Handeln aus Pflicht vorschreibt, nicht zugleich Ursache der Natur und ihrer Kausalverknüpfungen ist, kann eine regelgerechte, nicht nur zufällige Abstimmung von Glückseligkeit und Sittlichkeit nicht erwartet werden.

(d) Als Bedingung der Möglichkeit des höchsten Guts muß deshalb die Existenz eines moralischen Welturhebers angenommen werden, der diese regelgerechte Abstimmung von Glückseligkeit und Sittlichkeit garantiert. Dieser moralische Welturheber muß, um seine Aufgabe zu erfüllen, als mit bestimmten Fähigkeiten ausgestattet gedacht werden. Er muß allwissend sein, um meine Gesinnung in allen Fällen und in alle Zukunft zu erkennen, allmächtig, um sie stets mit den angemessenen Folgen zu verknüpfen, und heilig, um dies unbeirrbar zu tun.

Inwiefern ist dieser Gedankengang eine mögliche Begründung der Vereinbarkeitsthese? Weil die Existenz Gottes angenommen werden muß, da sonst der oberste, selbstgegebene Zweck des freien Willens imaginär wäre, muß Gott – so könnte man folgern – mit der Willensfreiheit als seiner *ratio cognoscendi* verträglich sein. So wäre, was sich auf theoretisch-philosophischem Weg als nicht möglich erwies, auf praktisch-philosophischem Wege doch noch zu erreichen. Diese Asymmetrie der Beweislage ist – so könnte man weiter argumentieren – unbedenklich, denn gilt nicht nach Kant ein »Primat der praktischen Vernunft«, und entsteht nicht beim Versuch, die Wirklichkeit von Freiheit aufzuzeigen, dieselbe Situation? Auch dort bleibt die theoretische Reflexion der ersten Kritik den Nachweis der Wirklichkeit menschlicher Freiheit schuldig, die erst in der zweiten Kritik durch den Rekurs auf das moralische Gesetz erwiesen werden kann. Diese Analogie besteht allerdings nur scheinbar. Die praktisch-philosophische Folgerung »Du kannst, denn du sollst« ist nach Kant nur deshalb gültig, weil die theoretische Vernunft zuvor in der Lage war, die Vereinbarkeit von Freiheit und Naturkausalität mit Hilfe der transzendental-idealistischen Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich nachzuweisen. Diese theoretische Vorbedingung aber wird von der Postulatenlehre nicht erfüllt, denn mit Hilfe der Zwei-Welten-Lehre läßt sich entgegen Kants Meinung die Verträglichkeit von Schöpfergott und menschlicher Freiheit nicht nachweisen. Statt die Vereinbarkeitsthese praktisch-philosophisch zu begründen, wird die Postulatenlehre vielmehr von der theoretisch nicht ausgeräumten Unvereinbarkeit zwischen Schöpfergott und menschlicher Freiheit grundlegend in Frage gestellt. Zu Recht kritisiert der junge Schelling, daß Kants freiheitsphilosophische Extrapolation der Gottesidee ihn nicht vor der freiheitszerstörenden Wirksamkeit dieses Gottes schützt.

»Wenn *nicht* die absolute Causalität *selbst*, sondern nur die *Idee* derselben in der praktischen Philosophie erst realisiert wird, glaubst du, daß diese Causalität, mit ihrer Wirkung auf dich, zuwarte, bis du erst mühsam genug ihre Idee praktisch realisiert hast? Willst du frei handeln, so mußt du handeln, *ehe* ein Gott *ist*: denn, daß du an ihn glaubst, erst, *wann* du gehandelt hast, trägt nichts aus: ehe du handelst und ehe du glaubst, hat seine Causalität die deinige zernichtet.«⁴⁵

⁴⁵ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, AA, I, 3, 56.

Mit derselben Schwierigkeit ist m. E. auch *Hermann Krings* »Versuch Gott zu denken«⁴⁶ belastet, denn auch er gewinnt die Gottesidee durch eine Reflexion auf die Struktur menschlicher Freiheit. Sein Ausgangspunkt ist der Begriff der »transzendentalen Freiheit« als Bedingung der Möglichkeit materialen Wollens: Vor aller inhaltlichen Bestimmtheit des Wollens muß sich der Wille nach Krings als Inhaltlichkeit überhaupt erschließen. Diesen die empirische Freiheit bedingenden, selbst aber unbedingten Entschluß nennt er »transzendente Freiheit«, die beinhaltet, »daß das Wollen sich selbst als ursprünglich materiales Wollen bejaht.«⁴⁷ Der Inhalt, den sich der ursprüngliche Entschluß erschließt, kann, wenn er der Form transzendentaler Freiheit entsprechen soll, kein anderer sein als die Freiheit selbst. »Das aber bedeutet: Freiheit gibt sich letztlich und erstlich dadurch einen Inhalt, daß sie andere Freiheit bejaht«⁴⁸. Freiheit als Selbstbestimmung meint deshalb nichts anderes als die transzendente Affirmation anderer Freiheit.

Gleichwohl erschöpft, so Krings, keine Realisation die durch nichts bedingte Form des ursprünglichen Entschlusses, vielmehr folgt aus »dieser Unbedingtheit der Form [...], daß kein Inhalt, auch nicht der adäquate Inhalt (= die andere Freiheit), der Freiheit endgültig eine Grenze setzen kann«⁴⁹. Aufgrund der Unbedingtheit ihrer eigenen Form und der jeweiligen Unangemessenheit ihrer konkreten Realisationen ist deshalb endliche Freiheit auf unbedingte und vollkommene Freiheit verwiesen. Dieser Begriff der vollkommenen Freiheit, d. h. der Gedanke einer Inhaltlichkeit, die der Unbedingtheit der Form angemessen ist, bietet nun nach Krings die Möglichkeit, einen Begriff von Gott zu denken. Gott als die »Idee des erfüllenden Gehaltes für transzendente Freiheit«⁵⁰ muß notwendig gedacht werden, insofern dieser Begriff ein konstitutives Moment der transzendentalen Struktur von Freiheit ist.

Die Gefahr, die Gott umgekehrt für die menschliche Freiheit bedeutet, glaubt Krings dadurch zu bannen, daß er sich vom Konzept klassischer Theologie abgrenzt, die den Gottesgedanken via eminentiae durch Steigerung eines ontologischen Begriffs bis zu seinem logischen Maximum gewonnen hatte. Da Gott bei Krings nicht wie in der traditionellen Gotteslehre »durch eine lineare Extrapolation der ontologischen Begriffe, d. h. im Eminenzmodell«⁵¹, gedacht wird, sondern als Resultat einer Re-

⁴⁶ Hermann Krings: »Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken«, in: Ders.: *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, Freiburg/München 1980, 161-184. Vgl. außerdem H. Krings: »Handbuchartikel: Freiheit«, a. a. O., 99-130 sowie Hermann Krings/Eberhard Simons: Artikel: »Gott«, in: *HPhG*, Studienausgabe Bd. 3, München 1973, 614-641.

⁴⁷ Hermann Krings: »Freiheit...«, 173 f.

⁴⁸ A. a. O., 174.

⁴⁹ A. a. O., 175.

⁵⁰ A. a. O., 178.

⁵¹ Ebd.

flexion auf Freiheit, werden »jene Aussagen, die durch das ontologische Modell begründet waren, hier nicht gemacht«⁵².

Wenn der erfüllende Gehalt transzendentaler Freiheit aber wirklich *Gott* zu heißen verdient, dann muß sich Krings meines Erachtens die Frage gefallen lassen, ob der *Gott*, der in der Erkenntnisordnung von der Freiheit her erschlossen wurde, nicht in der Seinsordnung gerade diese Freiheit unmöglich macht. Der Versuch, diese Frage dadurch zu erledigen, daß man ontologische Auskünfte über Gottes Eigenschaften verweigert, käme einer Immunisierungsstrategie gleich.

Zusammenfassend kann man festhalten: Da eine tragfähige Begründung der Vereinbarkeitsthese nicht in Sicht ist, wird man dem von der Freiheit ausgehenden Atheismus und dem von *Gott* ausgehenden Determinismus sein Recht kaum bestreiten können. »Wo der große Weltherr« – so schreibt E. Bloch in *Das Prinzip Hoffnung* –, »hat die Freiheit keinen Raum, auch nicht die Freiheit – der Kinder Gottes«⁵³.

SUMMARY

Is the concept of human freedom compatible with the idea of an almighty divine creator? Concerning that form of freedom which D. Hume calls "the liberty of spontaneity", this question has to be answered in the affirmative, since it is this sense of liberty alone which would not conflict with deterministic concepts and thus would not be involved, even when an almighty God appears as a deterministic power. This, however, is no longer the case, when it is an issue of what Hume termed "the human liberty of indifference". This form of freedom should be understood as the self-assertion of the will, when its expressions, the acts of will, are determined only through itself and not through external factors. Kant, just as more recently Pannenberg and Krings, tried to show that the human liberty of indifference would not exclude a separate almighty divine creator. These attempts failed, with the result that only two possibilities are left: either one has to forego the human liberty of indifference in favour of God – as Luther, Spinoza and Lessing did; or, as early Schelling and Sartre suggest, one has to do without the idea of a *pantocrator* for the sake of the human liberty of indifference.

⁵² Ebd.

⁵³ Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 3, Nachdruck der Ausgabe von 1959, Frankfurt a. M. 1970, 1413.