

gibt, die man nicht tun darf, der muß natürlich zugestehen, daß niemand für die Folgen der Unterlassung solcher Dinge die Verantwortung zu tragen hat. Eine atheistische Zivilisation neigt schon deshalb zum totalen Konsequentialismus in der Moral, weil dort, wo Gott nicht als Herr der Geschichte verstanden wird, Menschen versucht sind, die Totalverantwortung für das, was geschieht, zu übernehmen und so die Differenz zwischen Moral und Geschichtsphilosophie aufzuheben. Die Entlastung von der Verantwortung für die Folgen der Unterlassung einer schlechten Handlung hatte der Gesetzgeber des alten Rom so formuliert: „Was gegen die Ehrfurcht, die Pietät, die guten Sitten ist, muß so betrachtet werden, als ob es unmöglich wäre.“ Der Sinn des Textes ist klar. Die Folgen der Unterlassung von physisch Unmöglichem hat bekanntlich niemand zu verantworten. Es gibt aber auch moralisch Unmögliches; und der Gesetzgeber verlangte, daß dies wie etwas physisch Unmögliches angesehen wird. Jener Polizist, dem befohlen wurde, ein 12jähriges Judenmädchen zu erschießen, das ihn um sein Leben anflehte, hat wirklich geschossen. Sein sadistischer Vorgesetzter hatte ihm eine Alternative vor Augen gestellt: die Erschießung von 12 anderen unschuldigen und wehrlosen Perso-

nen. Der Polizist schoß und wurde wahnsinnig. Er tat, was er nicht mußte, weil er es nicht hätte können müssen. Jeder Mensch muß einmal sterben. Den Tod jener 12 Menschen hätte der Polizist so wenig zu verantworten gehabt, als wenn er keine Hände gehabt hätte. Aber hätte er nicht auch im Besitz von Händen sagen können: „Ich kann nicht?“ Wir haben eben wirklich keine Hände, keine Zunge und kein Geschlecht zu beliebigem Gebrauch, wobei es jedes Mal nur auf die gute Endabsicht ankäme. Die überdehnte Verantwortungsethik führt in Wirklichkeit in die Unverantwortlichkeit reiner Gesinnungsethik. Es gibt eine Verantwortung für uns selbst. Was sich aus ihr ergibt, ist u. a. vorgezeichnet durch die natürliche Struktur der menschlichen Person. Diese Verantwortung setzt jeder anderen Verantwortung ihre Grenze. Je ähnlicher diese moralische Grenze einer physischen Grenze ist, je mehr das Nicht-Dürfen mit Bezug auf das Überschreiten dieser Grenze sich einem Nicht-Können annähert, um so besser. Wir sprechen dann von Charakter. Der Charakter begrenzt unsere Disponibilität. Nur Menschen, die zu *vielem* bereit, aber nicht zu *allem* fähig sind, verdienen es, daß man ihnen Verantwortung anvertraut.

Robert Spaemann

Tagungen

Beschränkung auf das Hypothetische

Zu einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern über Wissenschaft und Wahrheit

Zum 25jährigen Gedenken ihrer Gründung hatte sich die Katholische Akademie in Bayern etwas Besonderes ausgedacht. Für das Wochenende nach dem 17. Juni (18. bis 20. Juni) und eine Woche vor der offiziellen Jubiläumsfeier, in deren Rahmen – mit Kardinal *Ratzinger* als Laudator – auch der diesjährige Romano-Guardini-Preis an die Karmelitin *Gemma Hinricher* verliehen wurde, lud sie ihre praktisch seit der Gründung der Akademie bestehenden Hochschulkreise zu einem Symposium über Wissenschaft und Wahrheit ein. Entsprechend diesem Adressatenkreis beteiligten sich an der Veranstaltung im Durchschnitt etwa 150 Wissenschaftler vorwiegend katholischer Provenienz aus dem bayerischen Raum – es fiel auf, daß der akademische Mittelbau fast ganz fehlte – mit einigen wenigen Journalisten als Zaungästen.

Mit dem Thema „Wissenschaft und Wahrheit“ wollte man nicht nur eine für Hochschulprofessoren, wie man – zum Teil zu Unrecht – vermutete, existentielle Thematik aufgreifen, sondern wie schon die Bischöfe mit dem Wissenschaftlergespräch wenige Wochen vorher in Bonn (vgl. HK, Juli 1982, 316 ff.) im eigenen Raum ein Anliegen Jo-

hannes Pauls II. aufnehmen, der in seiner Rede im Kölner Dom die Wissenschaft als „Weg zum Wahren“ definierte und zugleich die Mahnung mitgab, die Wissenschaft habe „ihren Sinn und ihr Recht, wenn sie als wahrheitsfähig und wenn die Wahrheit als menschliches Gut erkannt wird“. Dieser Anknüpfungspunkt war dann auch durch Zitierung längerer Passagen aus der Papstansprache ins Programm aufgenommen worden.

Kulturelles Ereignis im besten Sinn

Weniger klar formuliert, aber doch ziemlich eindeutig zu vermuten war die „strategische“ Zielsetzung der Tagung. Es sollte ins Gespräch gebracht werden, welchen Platz die Wahrheitssuche in der heutigen Wissenschaft (noch) hat und wie sich das im aktuellen Universitätsbetrieb darstellt. Um dieser *Zielrichtung* Nachdruck zu geben, hatte die Akademie nicht nur namhafte Autoritäten aus verschiedenen Wissenschaftsbereichen von innerhalb und außerhalb Bayerns gewonnen, sondern für Samstagabend

sämtliche Präsidenten Bayerischer Universitäten, oder wo dies von der Person oder vom Fach her nicht ging, einen geeigneten Vertreter der entsprechenden Universität zu einer eigenen Podiumsdiskussion über die Wahrheitssuche in der heutigen Universität eingeladen.

Welch schwieriges Thema man sich damit aufgeladen hatte, ist den Veranstaltern wohl auch erst im Tagungsverlauf bewußt geworden. Man wollte vornehmlich erörtern, wieweit und in welcher Weise wissenschaftliches Denken und Forschen der Wahrheit verpflichtet ist und, wenn verpflichtet, dann welcher Art von Wahrheit. Herausgekommen ist dabei ein nicht nur die Zaungäste, sondern auch die Aufmerksamkeit des Fachpublikums strapazierender eininhalbtägiger, vor allem *wissenschaftstheoretischer Marathon*, der mit einer Strukturanalyse des Wahrheitsbegriffs (*Hermann Krings*) am Freitagabend begann und mit der eben genannten Podiumsdiskussion am Samstagabend endete, der aber an keiner Stelle trotz unterschiedlicher Annäherungsversuche interdisziplinär klarmachen konnte, was Wahrheit wissenschaftlich ist und welchen Kriterien von Wahrheit die Wissenschaften heute folgen. Dennoch wurde die Veranstaltung, die bei ihrer dichten Folge von Haupt- und Kurzreferaten mit nur knappen Diskussionszeiten eher einer offenen Tagung mit geschlossener Gesellschaft als einem Symposium gleich, durch das hohe wissenschaftliche Niveau der Vorträge und Diskussionen und deren Garnierung bzw. Unterbrechung mit kulinarischen und musikalischen Leckerbissen durch die jubelnde Akademie zu einem kulturellen Ereignis im besten Sinn.

Theologie auf Umwegen

Die Referenten vermittelten eine Menge *wissenschaftstheoretisches und wissenschaftshistorisches Material* oder trugen, wie der Mainzer Wissenschaftshistoriker *Fritz Krafft* oder der Soziologe *Niklas Luhmann* (Bielefeld) ihre eigenen Theorien über Wahrheit und wissenschaftliches Erkennen vor, die sie teils bewußt nicht als Wahrheitstheorien, sondern als Hypothesen der Wirklichkeitserschließung im universellen oder fachwissenschaftlichen, vorwiegend naturwissenschaftlichen Sinne verstanden.

Das Thema wurde zusätzlich dadurch kompliziert, daß ja mit der Frage nach der Wahrheitssuche und der Wahrheitsfähigkeit der Wissenschaft nicht nur der heutige Pluralismus von Wahrheitsverständnissen angesprochen, sondern auch das Verhältnis der *theologischen Wahrheitssuche* als Explikation des Glaubens im Verhältnis zu den „profanen“ Wissenschaften mitimpliziert war und damit das Verhältnis von wissenschaftlicher und Glaubenswahrheit.

Der theologische Referent, der Würzburger Fundamentalthologe *Elmar Klinger*, hätte selbst dann (gegenüber den anderen Referenten, nicht unbedingt gegenüber dem diskutierenden Publikum) einen schweren Stand gehabt, wenn er sich darauf konzentriert hätte, darzulegen, was

unter Wahrheit theologisch verstanden wird und sich nicht in Form einer viele überraschenden, scheinbar eigenwilligen Theorie darauf beschränkt hätte, *Theologie als wissenschaftliche Wahrheitssuche* als ein Geschäft innerhalb des Wissenschaftssystems auszuweisen.

Eigentlich hatte Klinger etwas ganz Einfaches unternommen. Er wollte anhand des Satzes des Anselm von Canterbury „fides quaerens intellectum“ zeigen, wie Glaube selbst zum Fortschritt des (Glaubens)wissens wird bzw. dazu beitragen kann. Aber die Kernaussage Klingers, Glaube bzw. Glaubenssätze (Dogmen) könnten als Hypothese der Gewinnung wissenschaftlicher Wahrheit zugrunde gelegt werden, mußte gerade den Frommen unter den anwesenden Wissenschaftlern als trickreicher, aber schlecht gelungener Versuch erscheinen, sich liebedienlich in ein wissenschaftstheoretisches Koordinatensystem einzufügen, das der Theologie jedenfalls als auf die Praxis gerichteter Glaubenswissenschaft nichts bringt. Dabei hatte Klinger doch sehr gläubig und kirchlich argumentiert („Glaube kann verstanden werden als Hypothese des Wegs zu ihm“, „als Mittel zum Zugang zum Glauben“, „Dogmen sind ein Musterbeispiel eines Erkenntnisfortschritts“). Vermutlich hätte er viele Mißverständnisse (u. a. mit *Albert Görres* und *Theodor Berchem*) vermieden, wenn er seine Grundthese bereits im Referat so verständlich formuliert hätte wie in der Diskussion: „Glaubensformen können *hypothetischen Charakter* annehmen im Hinblick auf etwas, was noch nicht Glaube ist, aber etwas, was man als zum Glauben gehörig entdeckt.“ Aber auch ohne diese Mißverständnisse zeigte sich auch da wieder ein *Grundmuster im Verhältnis von Theologie* und „profaner“ *Wissenschaft* bzw. zwischen Theologen und Nichttheologen unter den Wissenschaftlern: Der Theologe sucht auf komplexe wissenschaftliche Gedankensysteme durch *Methodenanpassung* einzugehen und wird dadurch selbst wissenschaftstheoretisch kopflastig, während die Nichttheologen unter den Wissenschaftlern, soweit sie gläubig sind, es so kompliziert gar nicht wissen, sondern den Glauben „einfach“ haben wollen und die Nichtgläubigen eher mitleidig nach dem Warum des ganzen Aufwandes fragen.

Ganz zu sich selbst und in diesem Sinne zu den Hörern kam auf dieser Tagung Theologie deshalb erst in einem Nachtrag: in einer Meditation von *Johannes B. Lotz* zu Joh. 8,32: „Die Wahrheit wird euch frei machen.“ Hier ging es allerdings um das *Tun*, nicht mehr nur um das *Erkennen* von Wahrheit. Aber auch zum Erkennen trug der greise Jesuitenphilosoph und Heideggerschüler etwas bei: der Gegensatz von falsch sei richtig, der Gegensatz von *Wahrheit* jedoch sei eigentlich nicht Irrtum, sondern *Lüge*. Als dies gesagt wurde, waren allerdings viele schon abgereist. Bei aller Schärfe des christlichen Anspruchs hätte von hier aus noch am ehesten eine Brücke geschlagen werden können zu jenen, die entgegen der Absicht des Gesamthemas im Bereich Wissenschaft mit dem Begriff Wahrheit vorsichtig umgingen, und weil fast übereinstimmend alle wissenschaftliche Wahrheit als *hypotheti-*

sche Wahrheit bezeichnet wurde, es bei *Erkenntnis* – nicht anstelle von Wahrheit, aber als Form der Annäherung an Wahrheit – beließen.

Wahrheit durch Hypothesen

Für diesen inhaltlich wie in der Tendenz maßgebenden Strang der Diskussion standen zwei Namen: Krafft, und daneben sich mit ihm teilweise deckend, teilweise überschneidend, der Physiker und Präsident der technischen Universität München, *Wolfgang Wild*, der übrigens (wie Krings) auch schon bei der Bischofstagung über das „*Quid est homo?*“ referiert hatte. Krafft machte in seinem wissenschaftsgeschichtlichen Durchgang durch die verschiedenen Varianten des modernen Wissenschaftsverständnisses von Auguste Comte bis Karl Popper und Paul Feyerabend die Bedingungen fest, unter denen wissenschaftliche Theorien entstehen, sich entwickeln und wandeln. Eine Kernaussage von Krafft: „Ziele und Aufgaben einer Wissenschaft werden jeweils insbesondere von ‚externen‘ Instanzen, vor allem von der Religion und Theologie, von der Philosophie und von weltanschaulichen oder soziologischen Ideologien, von Gesellschaftslehre und technisch-wirtschaftlichen Erfordernissen und Wünschen und natürlich auch von der Art der Institutionalisierung und Finanzierung bestimmt und ändern sich mit ihnen.“ Das Zusammenwirken dieser auch der naturwissenschaftlichen Modelle von Erkenntnisentwicklung bedingenden Komponenten brachte Krafft auf den Begriff des „historischen Erfahrungsraumes“. Die Komponenten, welche die Erfahrungs- und Erkenntnisweisen in einem historischen Erfahrungsraum jeweils ermöglichen (Krafft nannte diese „Präsentabilien“), umfassen nach Krafft einerseits die jeweils übernommenen und die neu geschaffenen Erfahrungen und Erkenntnisse selbst und andererseits die die einzelnen Denk- und Erkenntnisweisen prägenden und ermöglichenden technologischen, wirtschaftlichen und ideologischen Komponenten. In der Wissenschaft selbst aber komme es immer nur zu einer *Synthese der Ergebnisse* verschiedener Denkweisen, nicht aber zu einer *Synthese der Denkweisen* selbst.

Machte Krafft deutlich, wie abhängig wissenschaftliche Erkenntnis und Theoriebildung als wissenschaftsadäquate Wahrheitssuche vom jeweiligen Erfahrungsfeld ist, so zeigte *Wild* noch nachdrücklicher, wie sich die Selbsteinschätzung des Wahrheitsgehaltes von Naturerkenntnis gewandelt hat. Der *klassische Induktionismus* sei längst an dem logischen Grundgesetz gescheitert, „daß ein Allsatz (also ein schlechthin geltendes Naturgesetz) niemals aus einer endlichen Zahl von Singularsätzen gefolgert werden kann, denn das wäre eine echte Vermehrung von Gehalt, und keine Logik kann Gehalt auf unfehlbare Weise vermehren“, auch wenn man sich erst durch die Relativitäts- und Quantentheorie des fragwürdigen erkenntnistheoretischen Fundaments des Induktionismus bewußt geworden sei.

Aber auch die in „Logik der Forschung“ entwickelte, hin-

sichtlich des Wahrheitsgehalts von Naturerkenntnissen sehr viel bescheidenere *Poppersche Theorie der Falsifikation* (eine Theorie wird hinfällig, wenn auch nur ein Experiment sie widerlegt) habe sich als nicht stichhaltig erwiesen. Denn 1. lasse sich die scharfe Trennung von fehlbaren Theorien und unfehlbaren Experimenten nicht durchführen, weil auch in die einfachsten Beobachtungen *theoretische Annahmen* eingehen, also auch Experimente theorielastig sind. Beobachtung sei kein selbstevidenter Akt. Und 2. sei auch die Falsifikation präzisierungsbedürftig: Es habe geschichtlich niemals eine Theorie gegeben, die mit allen zur Zeit ihrer Aufstellung bekannten einschlägigen experimentellen Fakten in Einklang gewesen wäre: auch habe man, hier folgten sowohl Krafft wie *Wild* Thomas Kuhns „Struktur wissenschaftlicher Revolutionen“, eine etablierte naturwissenschaftliche Theorie normalerweise nicht aufgegeben, sondern sich mit ad-hoc-Hypothesen beholfen. Wilds Fazit: Die heutige Auffassung vom Wahrheitsgehalt der Naturgesetze laufe letztlich „darauf hinaus, daß Naturgesetze keine gesicherte, unumstößlich bewiesene Erkenntnis darstellen, sondern *Hypothesensysteme* sind, überholbar, fehlbar, bis in ihre Fundamente hinein aufhebbar durch neue Erfahrung“.

Dem pflichtete auch der Frankfurter Wissenschaftstheoretiker *Wilhelm U. Kessler* bei: Zumindest im Bereich der Naturwissenschaften sei die Frage „Wahrheit oder Hypothesen“ falsch gestellt; vielmehr sei „Wahrheit durch Hypothesen“ das Ergebnis der Rekonstruktion der Prozesse der Erkenntnisgewinnung.

Rückkehr zu „naturalen Wahrheitslehren“?

War so bei den Naturwissenschaftlern unter den Referenten und ihren philosophisch argumentierenden Koreferenten und Diskussionspartnern das Bemühen erkennbar, jeden Absolutheitsanspruch abzubauen und die Bezogenheit („relationales Verständnis von Wahrheit“) und Wandelbarkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnis herauszustellen, ging der Soziologe *Luhmann* trotz verbaler und perspektivischer Parallelen zu Krafft, Wild und Kessler andere Wege. Der Rückzug auf das Hypothetische (sein Thema: Hypothetik als Wahrheitsform) hatte bei ihm eine andere Sinnspitze.

Luhmann erklärte die ganze wissenschaftstheoretische Diskussion, um die sich die Referenten vor ihm bemüht hatten, für abgeschlossen und konfrontierte die Teilnehmer mit seiner eigenen Grundthese, die da lautete: *Rückkehr zu naturalen Epistemologien* (Wahrheitslehren), womit er nichts anderes meinte, als daß Erkennen wissenschaftlicher Wahrheit zu verstehen sei (allein?) als empirischer Prozeß. Dieses Konzept müsse allerdings ein Phänomen akzeptieren: *Die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung liege in der Erfahrung selbst*. Dieser „selbstreferenzielle Zirkel“ – damit begründete er seine *Theorie der Selbstreferenz*, nach der das Subjekt des Erkennens nicht

nur nie vom Prozeß der Erkenntnis ablösbar ist, sondern selbst zum Objekt des Erkennens wird – charakterisiere die Einzelwissenschaften von Grund auf („Biologen leben, und deshalb gibt es Biologie“, „Freud hat möglicherweise die Theorie der Sublimierung erfunden, um sich selbst zu sublimieren“, „die Psychotherapeuten therapieren ihre eigenen Ängste und befinden sich damit in guter Gesellschaft“). Dieser Zirkel sei in sich geschlossen, aber sehr sensibel für Informationsaufnahme, dadurch könne er sich fast bis zur Form einer geraden Linie öffnen. Wissenschaft ist Setzung, „eine Eigengründung, die ohne festen Boden aufgeführt wird“; es gibt für sie keinerlei a priori, nur die „provisorische Selbstapriorisierung“, nichts Festes, „keinen Halt in etwas Unbedingtem“.

Diese These verband Luhmann mit einer allgemeinen Systemtheorie: Wissenschaft lasse sich nicht isolieren, sondern befinde sich als Teilsystem der Gesellschaft in einem Kommunikationszusammenhang mit den anderen Funktionssystemen. Tatsächlich ließen sich die gleichen Phänomene in anderen Funktionssystemen feststellen: Bildung und Recht z. B. begründeten ihre Legitimation mehr und mehr aus sich selbst. In allen Erkenntnisssystemen laufe die Entwicklung auf stärkeren Einbau von Kontingenzen, von Dingen, die unter bestimmten Bedingungen anders sein können, hinaus. Deswegen sei auch nicht mehr – damit wandte er sich gegen Krings, der in seinem Einleitungsreferat die thomasische „*Adaequatio intellectus et rei*“ zum Kern seiner Analyse des Wahrheitsbegriffs gemacht hatte – die Adäquation das Kernproblem wissenschaftlicher Wahrheitssuche, sondern die Frage, „wie kontrollieren wir unsere Kontingenzen in unserem Wahrnehmungsapparat“.

Wie steht es mit der Wahrheit des Ganzen?

Zum Schluß standen sich zwei Positionen diametral gegenüber, die von Luhmann und die des Alttestamentlers *Rudolf Mosis* (Eichstätt), ohne daß es darüber zu einer Auseinandersetzung gekommen wäre. Mosis hatte in seiner Einführung in die Podiumsdiskussion der Universitätspräsidenten ebenso scharf wie knapp formuliert: Wer in einem abgegrenzten Sektor der Wirklichkeit mit einer Einzelmethode nach einer Wahrheit fragt, werde durch die Dynamik einer Einzelfrage *notwendig* dazu gebracht, nach dem Ganzen und seiner Wahrheit zu fragen. Für Luhmann schien die Frage nach der Wahrheit des Ganzen überhaupt *nicht relevant* zu sein. Wissenschaftler, so meinte er vor einem schmunzelnden Publikum, hätten zweitrangigere Erfolgserfahrungen.

Äußerte sich in Mosis ein scholastischer Rationalist jenseits der fast unendlichen Differenziertheit und auch Disparatheit heutiger wissenschaftlicher Erkenntnismethoden (in der Diskussion der Universitätspräsidenten wurden Beispiele dafür angeführt, ohne daß jemand auf die

Ganzheitsperspektive ausdrücklich verzichtet hätte), und entpuppte sich der Systemtheoretiker Luhmann als reiner Funktionalist? Luhmanns „selbstreferenzielle Zirkel“ machten den Eindruck von Leibnizschen Monaden, aus deren vielen Fenstern lauter neugierige Wissenschaftler schauen, aber nicht merken, daß sich die Außensicht mit Spiegelungen des eigenen Interesses bis zur Unkenntlichkeit vermischen. Mosis' Wahrheitsschau wurde, sofern sie nicht überhaupt nur als Methode der Diskussionsanregung gedacht war, dem Differenzierungsstand heutiger Wissenschaft nicht gerecht. Aber muß nach dem Luhmannschen Modell nicht nur die Wahrheitsfrage, sondern auch *der Mensch* als konkretes Subjekt in die vielen sich selbst legitimierenden Teilsysteme zerfallen? Und was bedeutet im Blick darauf Luhmanns These, mit der Beschränkung wissenschaftlicher Erkenntnis auf das Modell der Selbstreferenz ändere sich nicht unsere Glaubensstruktur: Wir müßten uns eben auf das Bodenlose einlassen?

Selbstbescheidung: ein Januskopf

So war man trotz aller Wissenschaftstheorie am Ende der Frage nach dem Menschen im Grunde näher als der weniger dramatischen nach der Wahrheit abstrakter wissenschaftlicher Erkenntnis. Man wäre auf anderen Wegen vermutlich noch umstandsloser dahin gekommen, hätte man an den Anfang nicht ein erkenntnistheoretisches Referat über die *Struktur des Wahrheitsbegriffs* gestellt, sondern wäre man von der *Phänomenologie* her der Wahrheit zu Leibe gerückt und hätte das erkenntnistheoretische Referat von Krings später plaziert als Antwort eines Philosophen auf die Erkenntnis- und Wahrheitsmodelle der Natur- und Sozialwissenschaftler. Die Diskussion des Universitätspräsidenten wäre aus wissenschafts- und bildungspolitischen Gründen eine eigene Veranstaltung (mit weniger Theorielastigkeit) wert gewesen. So waren sich Repräsentationsaufwand und sachlicher Ertrag vielfältig im Wege, und das Ergebnis blieb bis in die Begrifflichkeit hinein disparat.

Eines ist aber von dieser Tagung auf jeden Fall im Gedächtnis geblieben: die Janusköpfigkeit erkenntnistheoretisch reproduzierter Selbstbescheidung wissenschaftlicher Erkenntnis für Theologie und Glaube. Auf der einen Seite macht der Verzicht auf Absolutheitsansprüche in der Wissenschaft Platz für religiöse Denkweisen. Auf der anderen Seite führt die Eliminierung jedes transzendentalen Bezugs etwa im Luhmannschen Erkenntnismodell auch zur totalen Vernachlässigung jeder Ganzheitsbetrachtung wie auch jeder transzendenten Fragestellung und macht Glaubensfragen damit ortlos. In diesem Sinne könnte das gegenwärtige sich abzeichnende Einvernehmen zwischen Wissenschaft und Kirche, wie es Wolfgang Wild in anderem Zusammenhang formulierte, ein „Scheinfriede“ sein.

David A. Seeber