

# Freiheit als theologische Basiskategorie?\*

von Klaus von Stosch

In der Theologie der Gegenwart gewinnt in den Diskussionszusammenhängen der deutsch- und englischsprachigen Theologie die Kategorie der Freiheit mehr und mehr die Funktion einer Basiskategorie. Der vorliegende Aufsatz deutet an, wie vielfältige Rezeptionsmöglichkeiten auf diese Weise entstehen. Vor allem aber sucht er die Auseinandersetzung mit verschiedenen Bestreitungen der Willensfreiheit in Debatten der Gegenwart. Ziel der in diesem Zusammenhang angerissenen Gespräche auf den Feldern der Hirnforschung, der analytischen Philosophie und der lutherischen Theologie ist es, Hinweise für eine dialogische Fortentwicklung des Freiheitsdenkens zu geben.

## 1. Die Inanspruchnahme von Freiheit als Basiskategorie in der gegenwärtigen Theologie

„Mehr Freiheit wagen“ – dieses Kernbekenntnis in der Regierungserklärung unserer Bundeskanzlerin ergreift mittlerweile mehr und mehr auch die Theologie. Musste die Aufklärung den Wert von Freiheit, Autonomie und Selbstbestimmung noch im Kampf gegen die Kirche erstreiten und wurde das neuzeitliche Freiheitsdenken von theologischer Seite über Jahrhunderte hinweg voll Argwohn betrachtet und immer wieder relativiert, so hat sich diese Lage heute auf breiter Front gewandelt. Die Inanspruchnahme der Kategorie der Freiheit zur Selbstverständigung in innertheologischen Debatten findet sich immer häufiger. Angesichts der Bestreitung der Willensfreiheit durch bestimmte Strömungen der Naturwissenschaften und Philosophie wird die Theologie mehr und mehr zur Verteidigerin menschlicher Freiheit. Und angesichts der Bedrohung menschlicher Würde und Selbstbestimmung durch die Ausbreitung der Gentechnologie und die ökonomische Depotenzenierung des Menschen wird die Kirche mehr und mehr zur Anwältin der Freiheitsrechte des Individuums.

In einer Reihe von einflussreichen theologischen Strömungen der Gegenwart avanciert die Kategorie der Freiheit auf diese Weise mehr und mehr zur Basiskategorie bei der Explikation und Verantwortung christlichen Glaubens. Im deutschen Sprachraum kommt Thomas Pröpper und seinen Schülern das Verdienst zu, in der Traditionslinie neuzeitlicher Philosophie konsequent und umfassend die Kategorie der Freiheit zur Aufklärung theologischer Sachverhalte in Anschlag zu bringen<sup>1</sup>. Im englischsprachigen Raum gilt trotz der anders gelagerten philosophischen Grundlagen Ähnliches für den sog. *free will theism*. Neben der sog. *open theology*, einer breiten Strömung eher liberaler Theologen

---

\* Dem vorliegenden Beitrag liegt meine am 13.12.05 gehaltene Antrittsvorlesung als Privatdozent an der Universität Münster zugrunde.

<sup>1</sup> Vgl. zum Einstieg *Th. Pröpper*, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i.Br. – Basel – Wien 2001.

aus einem gemäßigten evangelikalen Umfeld um Charles Pinnock und William Hasker<sup>2</sup>, wären in diesem Zusammenhang die verschiedenen Vertreter der *free will defense* (u.a. K. Ward, J. Hick, A. Plantinga und R. Swinburne) zu nennen<sup>3</sup>. All diese Theologen unterschiedlicher Traditionen verbindet die leitende Idee, dass zentrale Gehalte christlichen Glaubens nur unter Aneignung des neuzeitlichen Freiheitsdenkens explizierbar sind.

Wie sollte man sich in verantworteter Weise dem Theodizeeproblem stellen können, wenn nicht auf die menschliche Willensfreiheit als Grund von Katastrophen wie Auschwitz verwiesen werden kann? Wie kann der Schöpfungs- und Offenbarungsgedanke in redlicher Weise entfaltet werden, ohne darauf zu verweisen, dass Gott allein mit Mitteln der Liebe versucht, die Freiheit und Liebe des Menschen für sich zu gewinnen? Wie könnte der christliche Erlösungsgedanke nach der Religionskritik Nietzsches noch ausbuchstabiert werden, ohne vom Grunddilemma menschlicher Freiheit und seiner Erlösung durch die kategorische Zusage göttlicher Liebe zu sprechen? Diese Liste von Fragen ließe sich zumindest aus der Sicht von Theologen wie Pröpper, Pinnock oder Ward fast beliebig verlängern und könnte im Blick auf Christologie, Gnadentheologie, Vorsehungslehre und vielleicht sogar im Blick auf die Trinitätstheologie weiter entfaltet werden. Das Gott-Welt-Verhältnis scheint von seiner Grundbestimmung her als wechselseitiges Freiheitsgeschehen und damit als wechselseitiges Bestimmungsverhältnis zu denken zu sein. Ohne die Kategorie der Freiheit scheinen wesentliche Gehalte christlicher Theologie nicht vermittelbar zu sein.

Um so mehr wird die Theologie der Gegenwart von solchen Strömungen des Denkens herausgefordert, die Freiheit zumindest im libertarischen<sup>4</sup> Sinne für illusionär halten. Drei dieser Strömungen möchte ich im Folgenden näher untersuchen und einen Dialog zwischen theologischem Freiheitsdenken und diesen Herausforderungen versuchen. In den Mittelpunkt möchte ich dabei das Moment des Anderskönnens stellen und damit verbunden die ursprüngliche Selbstbestimmung als wesentliches Element libertarischer Willensfreiheit. Aus dem vielstimmigen Chor der Bestreitungen dieser Fassung von Willensfreiheit will ich Perspektiven der Hirnforschung (a), der analytischen Philosophie (b) und der lutherischen Theologie (c) in den Dialog einbeziehen.

---

<sup>2</sup> Vgl. C. Pinnock u.a., *The Openness of God. A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, Downers Grove, Ill. 1994.

<sup>3</sup> Vgl. u.a. K. Ward, *Divine action*, London 1990; John Hick, *Evil and the God of Love*. Reissued with a New Preface, Houndmills – London 1985; A. Plantinga, *The Free Will Defense*, in: M. Peterson (Hg.), *The Problem of Evil. Selected Readings*, Notre Dame, Ind. 1992 (LRP 8), 103–133; R. Swinburne, *Das Problem des Übels*, in: P. Schmidt-Leukel (Hg.), *Berechtigte Hoffnung. Über die Möglichkeit, vernünftig und zugleich Christ zu sein*, Paderborn 1995, 111–121.

<sup>4</sup> Willensfreiheit im libertarischen Sinne meint die Möglichkeit, unter identischen Anfangs- und Randbedingungen in verschiedener Weise handeln zu können. Libertarier gehen also davon aus, dass es freie Entscheidungen des Menschen gibt, die durch den genetischen Code, die Erziehung des Menschen und alle äußeren Umstände einer Entscheidung nicht determiniert sind. In der Sicht des Libertarismus ist der Mensch also erst im eigentlichen Sinne frei, wenn er nicht nur *tun* kann, was er will, sondern wenn er auch *wollen* kann, was er will. Zur Verteidigung des Libertarismus in der aktuellen Diskussion der analytischen Philosophie vgl. u.a. R. Chisholm, *Human Freedom and the Self*, in: R. Kane (Hg.), *Free Will*, Malden – Oxford 2002, 47–57; P. v. Inwagen, *An Essay on Free Will*, Oxford 1983; R. Kane, *The Significance of Free Will*, New York – Oxford 1996; R. Clarke, *Modest Libertarianism*, in: *Philosophical Perspectives* 14 (2000) 21–45.

## 2. Bestreitungen der Willensfreiheit

### a) Anfragen aus der Perspektive der Hirnforschung

Waren es in Neuzeit und Moderne zunächst Disziplinen wie die Physik und die Psychologie, die die Existenz der Willensfreiheit in Frage stellten, so rücken in den letzten Jahren mehr und mehr die neuen Erkenntnisse der Hirnforschung in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Die Debatte um die Bestreitung jeder Form von Willensfreiheit durch eine Reihe von Hirnforschern ist auf diese Weise zu einem der beliebtesten Themen der Feuilletons der letzten Jahre geworden.

Besondere Furore lösten dabei die provokativen Beiträge von Wolf Singer, dem Direktor am Max-Planck-Institut für Hirnforschung, und von Gerhard Roth, einem Verhaltensphysiologen aus Bremen aus. Beide bestreiten die Existenz von Willensfreiheit und halten unsere Selbstwahrnehmung an dieser Stelle für eine Täuschung<sup>5</sup>. Sie leugnen die klassische Unterscheidung zwischen (mental bzw. intentional hervorgerufenen) Gründen und Ursachen. Nach Roth sind Gründe nichts anderes als uns sinnvoll erscheinende Ursachen, deren kausale Ursprünge wir nicht kennen und uns deshalb selber zuschreiben<sup>6</sup>. So etwas wie unverursachte Selbstbestimmung durch Intentionen gibt es für ihn nicht. Alle mentalen Phänomene werden auf neuronale Determinanten zurückgeführt.

Erschreckt von dieser deterministischen Weltansicht bestreiten nicht wenige Philosophen und Theologen grundsätzlich die Zuständigkeit empirischer Forschung für die Frage nach der Existenz von Willensfreiheit und treten erst gar nicht in den Dialog mit den Forschungsergebnissen der Neurowissenschaften ein. Sie können sich dabei auf eine prominente Tradition neuzeitlicher Philosophie berufen, die die Frage nach dem Phänomen der Willensfreiheit außerhalb des Zuständigkeitsbereichs theoretischer und experimenteller Vernunft sah. Kein Geringerer als Immanuel Kant war es nämlich, der als erster verdeutlichte, dass die Evidenz der Willensfreiheit allein in der Perspektive der praktischen Vernunft und zudem allein auf postulatorischer Ebene zu verteidigen sei.

Kant befürchtet, dass die Vernunft beim Freiheitsdenken in von der theoretischen Vernunft nicht auflösbare Antinomien gerät, weil sie einerseits Freiheit denken müsse, dies andererseits aber nicht widerspruchsfrei möglich sei<sup>7</sup>. Seine Begründung der Widersprüchlichkeit des Freiheitsdenkens beruht allerdings an entscheidender Stelle auf der Grundbehauptung der Newtonschen Physik, dass alles in der Natur durch bestimmte Gesetze vollständig determiniert ist. Die von Kant an dieser Stelle herangezogenen metaphysischen und moraltheoretischen Konsequenzen sind in ihrer Richtigkeit insofern von der heute keineswegs mehr unumstrittenen Richtigkeit des Determinismus der klassischen Physik abhängig<sup>8</sup>. Bevor man die durch die Quantentheorie fraglich gewordene physikalische Begründung des Determinismus allzu eifertig durch eine neurowissen-

<sup>5</sup> Vgl. G. Roth, Fühlen, Denken, Handeln, 445.

<sup>6</sup> Vgl. ebd.

<sup>7</sup> Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft 2 = Ders., Werke in 10 Bänden, Bd. IV, Frankfurt a.M. 1992, B 472–479.

<sup>8</sup> Vgl. U. Steinworth, Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit, 169, S. Ritzenhoff, Die Freiheit des Willens, 83, E. Dreher, Die Willensfreiheit, 208, sowie K. v. Stosch, Gott – Macht – Geschichte, B.II.3.a).

schaftliche ersetzt, sollte man deshalb nüchtern überlegen, was die Neurowissenschaften eigentlich bisher zum Phänomen der Willensfreiheit zu sagen haben.

Genau genommen ist das nämlich nicht viel. Die Hirnforschung ist noch weit davon entfernt auch nur das Funktionieren des Gehirns eines Frosches zu verstehen, wie mir vor einigen Wochen erst ein Kollege, der in Köln an der Erforschung von Froschhirnen arbeitet, versichert hat. Die forschenden Thesen in Bezug auf die menschliche Willensfreiheit scheinen nicht so sehr auf tragfähigen Forschungsergebnissen zu basieren als vielmehr auf dem Versuch mediale Aufmerksamkeit und die damit verbundenen Forschungsgelder zu erhalten. Der Neurowissenschaft gelingt es zwar mehr und mehr neuronale Korrelate für verschiedene Bewusstseinszustände zu identifizieren. Aber damit sagt sie nichts über deren Verursachung. Die Tatsache, dass in meinem Hirn etwas Messbares geschieht, wenn ich mich verliebe oder eine Freiheitsentscheidung treffe, sagt schlechterdings nichts darüber aus, ob es Freiheit im Sinne radikaler Selbstbestimmung gibt. „Dadurch, daß ich mit dem Gehirn denke, denkt aber doch nicht das Gehirn statt meiner“<sup>9</sup>. Wir wissen zwar dank der Erkenntnisse der Hirnforschung deutlich mehr über die Funktionsweise unseres Gehirns. Dennoch ist weiter völlig unklar, in welchem Verhältnis die hier zu Tage tretenden materiellen Prozesse zu Phänomenen wie Freiheit, Selbstbewusstsein, Wille und moralischer Wertung stehen<sup>10</sup>. Die Hirnforschung fördert insofern nichts weiter als die triviale Erkenntnis zutage, dass der Mensch sich und seine Freiheit leiblich realisiert und man vor jedem cartesianischen Dualismus warnen muss.

Allerdings gibt es einige Resultate der Hirnforschung, die zumindest den Anschein erwecken, als könnten sie dazu geeignet sein, die Behauptung von Willensfreiheit zu widerlegen. Für den meisten Aufruhr sorgt in diesem Zusammenhang immer noch das sog. Libet-Experiment, das bereits in den 1970er und 1980er Jahren für Furore sorgte. Benjamin Libet, ein kalifornischer Neurobiologe, wollte mit diesem Experiment ursprünglich nachweisen, wie freie Handlungen neurophysiologisch realisiert sind<sup>11</sup>. Gerade dadurch, dass er eigentlich angetreten war, um die Existenz der Willensfreiheit zu beweisen, haben seinen zumindest auf den ersten Blick für die Befürworter der Willensfreiheit unangenehmen Resultaten einen nachhaltigen Eindruck in der Fachwelt verschafft.

Libets Experiment bestand darin, dass er eine Reihe von Versuchspersonen dazu aufforderte, jeweils spontan den Entschluss zu fassen, einen Finger oder die ganze Hand zu bewegen. Die Versuchspersonen sollten den Zeitpunkt dieses Entschlusses jeweils exakt festhalten<sup>12</sup>. Protokolliert wurde neben dieser Uhrzeit, die den Zeitpunkt des bewussten Moments der Willensentscheidung markieren sollte, und neben dem Zeitpunkt der tat-

<sup>9</sup> T. Buchheim, Der Zorn des Gehirns. Was denkt da statt meiner?, in: FAZ 19.1.2004, 27.

<sup>10</sup> Vgl. H.-L. Kröber, Das limbische System – ein moralischer Limbus? Wo Gut und Böse sich Grau in Grau färben: Die Hirnforschung bleibt hinter dem Begriff strafrechtlicher Verantwortlichkeit zurück, in: FAZ, 11.11.2003, 37. Viel spricht dafür, dass diese unzureichende Verhältnisbestimmung mit naturwissenschaftlichen Mitteln prinzipiell nicht behebbar ist. Denn „Beobachtung greift in das Geschehen ein. Dieser quantentheoretische Grundsatz gilt ebenso unerbittlich für unser Gehirn.“

<sup>11</sup> Vgl. B. Libet, Do We Have Free Will?, 49–57.

<sup>12</sup> Dieses Festhalten geschah durch den Blick auf eine Uhr – was sicherlich eine nicht zu unterschätzende Fehlerquelle darstellt und die empirische Validität des Experimentes in Frage stellt (vgl. H. Walter, Neurophilosophy of Free Will. From Libertarian Illusions to a Concept of Natural Autonomy, Cambridge, Mass. – London 2001, 248).

sächlichen Bewegung, der Zeitpunkt, an dem sich erstmals das Bereitschaftspotenzial im Gehirn aufbaute, das die neuronale Ursache für die Bewegung darstellt und am Kopf als elektrische Negativierung messbar ist. Überraschenderweise baute sich das Bereitschaftspotenzial bereits eine halbe bis eine Sekunde vor dem Bewegungsbeginn auf, während der bewusste Entschluss, den Finger oder die Hand zu bewegen, erst 200ms vor der Handlung auftrat. Es scheint also mindestens 300ms zu dauern, bis das Bewusstsein merkt, dass das Gehirn begonnen hat, die Bewegung zu vollziehen bzw. sie durch den Aufbau des Bereitschaftspotenzials im motorischen Kortex einzuleiten. Kann unter diesen Umständen das Bewusstsein die Ursache der Handlung sein, wenn das Gehirn schon vorher aktiv wird? Oder spricht das Experiment nicht – so wie viele Kritiker der Willensfreiheit meinen – dafür, dass wir eben nicht tun, was wir wollen, sondern dass wir wollen, was wir tun<sup>13</sup>?

Bereits Libet bot hier eine andere Interpretation seines Experiments. Er sah den Willen zwar nicht als Initiator, wohl aber als Selektor der Entscheidung; ihm kommt also eine Art Vetorecht zu. „Zwischen dem Bewusstwerden des Entschlusses, die Hand zu bewegen, und der Bewegung selbst liegen 200 ms. In dieser Zeit kann das Bewusstsein intervenieren und entscheiden, ob die Bewegung ausgeführt wird oder nicht. Das Bewusstsein mag zwar nicht die Macht besitzen, die neuronale Aktivität zu initiieren, aber es ist immer noch in der Lage, die einmal in Gang gesetzte Aktivität zu stoppen“<sup>14</sup> – eine Deutung von Willensfreiheit, die auch für einen theologischen Kontext nicht uninteressant ist.

Selbst wenn man dieser Deutung Libets nicht zustimmen will, fragt sich, ob die beschriebenen stark automatisierten Entscheidungen überhaupt geeignete Kandidaten für die Rede von Willensfreiheit sind<sup>15</sup>. Darüber hinaus ist die Annahme, dass eine Entscheidung in einem derart genauen Moment stattfindet, dass man sie sekundengenau fixieren kann, äußerst fraglich<sup>16</sup>. Muss man nicht eher von Entscheidungsprozessen sprechen, deren Beginn im Bewusstsein nicht auf die Millisekunde genau bestimmbar ist?

Ein näherer Blick auf das Libet-Experiment bestätigt also, was sich auch sonst für die bisherigen Resultate der Hirnforschung sagen lässt: Jede Aussage über die Existenz menschlicher Willensfreiheit ist angesichts der bisher eher spärlichen Forschungsergebnisse „ein ungedeckter Scheck, der seine Bonität zukünftig erst noch erweisen muß“<sup>17</sup>, wobei sich nicht nur aus der Sicht der Transzendentalphilosophie wichtige Gründe dafür ins Feld führen lassen, weswegen empirische Forschung niemals dahin kommen kann, etwas Relevantes zur Frage nach der Existenz der Willensfreiheit zu sagen.

<sup>13</sup> Vgl. W. Prinz, Freiheit oder Wissenschaft?, in: M.v. Cranach; K. Foppa (Hg.), Freiheit des Entscheidens und Handelns. Ein Problem der nomologischen Psychologie, Heidelberg 1996, 86–103: 98.

<sup>14</sup> H. Goller, Fiktive Freiheit?, 420f.

<sup>15</sup> Diesen Einwand versuchen Haggard und Eimer dadurch zu entkräften, dass sie in ihrer Versuchsanordnung, die Wahlmöglichkeit des Wählens verschiedener Knöpfe aufnehmen. Vgl. P. Haggard; M. Eimer, On the Relation between Brain Potentials and the Awareness of Voluntary Movements, in: Experimental Brain Research 126 (1999) 128–133. Ob sie damit allerdings aus dem eher instinktiven Rahmen derartiger Entscheidungen ausgebrochen sind, bleibt fraglich. So fehlt auch in der modifizierten Versuchsanordnung die Abwägung von Entscheidungsgründen.

<sup>16</sup> Vgl. R. Olivier, Wonach sollen wir suchen? Hirnforscher tapen im Dunkeln, in: FAZ v. 13.12.2003, 35.

<sup>17</sup> U. Lüke, Zur Freiheit determiniert – zur Determination befreit?, 620.

b) *Anfragen aus der Perspektive analytischer Philosophie*

Als zentrales Element libertarischer Freiheitskonzeptionen hat sich in der philosophischen Diskussion das Moment des Anderskönnens und die damit verbundene radikale Selbstbestimmung herauskristallisiert. Thomas Pröpper fasst diesen Punkt so, dass Freiheit in formeller Hinsicht „als das schlechthin ursprüngliche und vom Menschen untrennbare Vermögen (bestimmt wird; Vf.), zu jeder Gegebenheit und Bestimmtheit, zu den Systemen der Notwendigkeit und noch der Vorfindlichkeit des eigenen Daseins sich verhalten, d.h. sie distanzieren, reflektieren und affirmieren (oder negieren) zu können“<sup>18</sup>. Diese Fähigkeit zur Distanzierung und Reflexion seiner selbst ist die Bedingung der Möglichkeit für die Selbstbestimmung des Menschen und zeigt sich in der unverlierbaren menschlichen Fähigkeit, anders wollen zu können<sup>19</sup>.

Die an dieser Stelle in Anspruch genommene Annahme alternativer Möglichkeiten ist in der Debatte der analytischen Philosophie der letzten Jahrzehnte kontrovers diskutiert worden. Bekannt geworden ist besonders der Versuch von Harry Frankfurt<sup>20</sup>, Freiheit und Verantwortung auch ohne die Unterstellung alternativer Möglichkeiten zu denken. Frankfurt illustriert seinen Gedanken am Beispiel der Beziehung zwischen dem Neurochirurgen Black und seinem Patienten Jones. Black kann jederzeit den Willen von Jones manipulieren und auch dessen Handlungen voraussehen, so dass Jones in dem Beispiel vollständig von Black kontrolliert wird. Black will nun, dass Jones eine bestimmte Handlung ausführt. So lange Jones die von Black gewollte Handlung von alleine tut, greift Black nicht ein. Entscheidet sich Jones anders als Black das möchte, wird er so manipuliert, dass er am Ende doch Blacks Willen erfüllt. Jones hat also keine reale Möglichkeit, anders zu handeln oder anders zu wollen, als Black es möchte. Er hat keine alternativen Möglichkeiten. Dennoch besteht ein Unterschied darin, ob Jones von alleine Blacks Willen tut oder dazu gezwungen werden muss. Jones trägt die Verantwortung für sein Handeln, wenn er nicht von Black manipuliert wurde, obwohl er keine Möglichkeit hat, anders zu handeln, ja nicht einmal einem anderen Willen in sich Raum zu geben. Frankfurt folgert daraus, dass das Vorhandensein von alternativen Möglichkeiten keine notwendige Bedingung von Verantwortlichkeit und Freiheit ist<sup>21</sup>.

Sollte Frankfurts Analyse stimmen, hätte das – soviel sei nur nebenbei bemerkt – gravierende Folgen für die Theodizeeproblematik. Wenn es möglich ist, das Handeln eines Akteurs so zu manipulieren, dass er immer nur die gewünschten Handlungen ausführt, ohne dadurch zugleich dessen Freiheit aufzuheben, fragt sich, warum Gott nicht wie

<sup>18</sup> Th. Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 184.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., 185: „Freiheit als Selbstbestimmung, die das ursprüngliche Sichöffnen oder Sichentschließen, das Eröffnen des Gehalts und das durch dessen Affirmation vermittelte Selbstsein als Momente enthält. Da die formelle Unbedingtheit der Freiheit (und zwar allein sie) aber ihre Fähigkeit und ihr Streben begründet, jeden faktisch-endlichen Gehalt zu distanzieren und zu überschreiten, scheint sie wesentlich unerfüllbar zu sein.“ Diese Unbedingtheit sieht Pröpper bereits in der Unableitbarkeit der Freiheit begründet, d.h. darin dass sie aus nichts anderem bzw. aus nichts von außen erklärt werden kann.

<sup>20</sup> Vgl. H. Frankfurt, Alternate Possibilities and Moral Responsibility, 829–839.

<sup>21</sup> Vgl. auch das ähnliche Fazit bei J. Fischer, The Metaphysics of Free Will, 207f.: „Moral responsibility does not depend upon the existence of any sort of alternative possibilities. In my opinion, this is the natural, straightforward lesson of the Frankfurt-type cases.“

Black handelt und dafür sorgt, dass alle Menschen immer nur Gutes tun<sup>22</sup>. Der klassische Einwand von A. Flew, dass Gott auch freie Geschöpfe hätte schaffen können, die nicht die Alternative haben, Böses zu tun<sup>23</sup>, ließe sich auf diese Weise formulieren, ohne auf Flews umstrittene konditionale Analyse von Freiheit (also der Voraussetzung, dass Freiheit und kausale Determiniertheit versöhnbar sind), zurückgreifen zu müssen<sup>24</sup>. Warum – so müsste man bei Zustimmung zu Frankfurt fragen – hat Gott die Welt nicht so arrangiert, dass alle Freiheitsentscheidungen wie in Frankfurts Beispiel zum Guten hin gewendet werden<sup>25</sup>?

Die auch unabhängig von der Frankfurt-Debatte immer wieder gegebene Antwort auf diese Frage lautet, dass es die geschöpfliche Freiheit im Letzten aufhobe, wenn sie immer zum Guten manipuliert würde. Sollte Jones wirklich immer zu einer bestimmten Handlung gezwungen werden, wird er sich irgendwann nicht mehr frei für oder gegen diese Handlung entscheiden können. Denn die ständige Manipulation seiner Freiheit verändert auf lange Sicht seinen Charakter und seine Sicht auf die Welt, so dass nicht mehr davon die Rede sein kann, dass er sich selbst gewählt hat. Ja, es wird völlig unmöglich, noch so etwas wie eine eigene Identität auszubilden, wenn Freiheitsentscheidungen immer wieder gegen den eigenen Willen manipuliert werden. Man kann Frankfurt zwar durchaus zugeben, dass aktual nicht immer alternative Möglichkeiten vorhanden sein müssen, um einem handelnden Subjekt Freiheit und Verantwortung zuschreiben zu können<sup>26</sup>. Aber auf lange Sicht ist Freiheit ohne das Vorhandensein alternativer Möglichkeiten nicht denkbar<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> Vgl. A. Eshleman, *Alternative Possibilities and the Free Will Defence*, 283: „If agents can act freely and be responsible for their actions even though they are determined to act as they do, then why did God not create a world populated with free agents who were perfectly good, i.e. who always acted rightly?“

<sup>23</sup> Vgl. A. Flew, *Divine Omnipotence and Human Freedom*, 144–169.

<sup>24</sup> Vgl. A. Eshleman, *Alternative Possibilities and the Free Will Defence*, 267f. An Frankfurt orientierte Beispiele scheinen den Schluss nahe zu legen, „that God, by establishing the necessary initial conditions and natural laws, could have created a deterministic world with free agents who were responsible for their actions yet who never acted wrongly“ (ebd., 270).

<sup>25</sup> Vgl. ebd., 284: „Why did God not create a world arranged like a series of Frankfurt-style examples in which God, occupying the role of Green, guarantees that agents always act rightly?“ Angesichts dieser unmittelbar evidenten Auswirkungen ist es erstaunlich, dass die Frankfurt-Debatte bisher so wenig in den Diskussionen um die Theodizeeproblematik präsent ist (vgl. ebd., 270).

<sup>26</sup> An dieser Stelle müsste man allerdings überlegen, ob bei Frankfurts Beispielen nicht doch alternative Möglichkeiten bestehen. Immerhin ist es ja ein Unterschied, ob Jones so handelt, dass Black eingreifen muss, oder ob er sich von alleine für das von Black Gewollte entscheidet (vgl. in dieser Fluchtlinie die verschiedenen Versionen einer „flicker of freedom strategy“, die etwa bei J. Fischer, *The Metaphysics of Free Will*, 134–140; L. Ekstrom, *Free Will*, 189f. referiert werden). Insofern wird man an dieser Stelle durchaus von einem Funken von alternativen Möglichkeiten und damit verbundener Freiheit sprechen können, auch wenn auf lange Sicht fraglich ist, ob diese Form alternativer Möglichkeiten robust genug ist, um die Zuschreibung von Freiheit zu rechtfertigen (vgl. J. Fischer, a.a.O., 140).

<sup>27</sup> Vgl. auch P. v. Inwagen, *Ability and Responsibility*, 201–224. Ruft man sich die oben angestellten Überlegungen zum Verhältnis von Allwissenheit und Willensfreiheit in Erinnerung, wird deutlich, dass im Rahmen des hier vertretenen relationalen Theismus bereits die von Frankfurt vorgenommene Unterstellung einer Voraussehbarkeit freier Handlungen nicht mit einem libertarischen Freiheitsverständnis vereinbar ist, so dass seine Argumentation auf eine *petitio principii* gründet. Seine Eliminierung der Komponente des Anderskönnens aus dem Freiheitsverständnis basiert auf der Eliminierung einer schlechthin zentralen Voraussetzung der Willensfreiheit (nämlich ihrer auch für ein allwissendes Wesen gegebenen Nicht-Vorhersehbarkeit).

Für diese Interpretation spricht auch ein anderes wichtiges Beispiel gegen das Element des Anderskönnens als Komponente der Willensfreiheit. Verschiedene Autoren aus der Debatte nehmen nämlich immer wieder auf Martin Luthers angeblichen Ausspruch vor dem Wormser Reichstag Bezug. Wenn Luther am Ende seiner Rede die berühmten Worte ausspricht: „Hier stehe ich und kann nicht anders“, wird kaum jemand auf den Gedanken kommen, ihn deswegen für unfrei zu halten oder ihm die Verantwortung für sein Tun abzusprechen. Dennoch fehlt ihm zumindest in seiner Selbstwahrnehmung die Möglichkeit, anders zu wollen, so dass auch hier das Element alternativer Handlungsmöglichkeiten nicht gegeben ist<sup>28</sup>.

Zum besseren Verständnis dieses Falls ist es wichtig, zu überlegen, warum Luther an dieser Stelle keine anderen Handlungsmöglichkeiten hat. Die Alternativlosigkeit seines Handelns ist den Verteidigern libertarischer Freiheit zufolge in einem langen Reifungsprozess begründet, in dessen Verlauf Luther eine Reihe von alternativen Handlungsmöglichkeiten hatte. R. Kane spricht an dieser Stelle von den sog. „subjekt-formenden Entscheidungen“ (*self-forming willings* bzw. *self-forming actions*)<sup>29</sup>; mit solchen Entscheidungen kann eine Person selber bestimmen, was für eine Art von Mensch sie wird<sup>30</sup>. Je häufiger man sich in bestimmten Situationen auf eine bestimmte Weise verhält, desto mehr wird die Neigung verstärkt, sich auch in Zukunft in solchen Situationen auf diese Weise zu verhalten<sup>31</sup>. Luther hat dieser Deutung zufolge durch eine Reihe von freien Entscheidungen, in denen er jeweils alternative Handlungsmöglichkeiten hatte, seinen Charakter so geformt, dass er in der Situation in Worms gar nicht mehr anders konnte, als im Sinne dieses von ihm frei gewählten Profils zu handeln. Abermals gilt also auch hier, dass Freiheit grundsätzlich und auf lange Sicht mit dem Element des Anderskönnens verwoben ist, aktual aber auch eine Handlung ohne alternative Handlungsoptionen als frei gekennzeichnet werden kann.

Wenn beispielsweise ein Mensch im Laufe eines langen Prozesses gelernt hat, die Sorglosigkeit der Bergpredigt in seinem Wesen Gestalt werden zu lassen, dann kann er bei einem Telefongespräch mit einem Versicherungsvertreter nicht mehr ernsthaft Sorgen um seine eigene Rente entwickeln. Dennoch ist er deswegen nicht weniger frei, weil seine Sorglosigkeit Ergebnis „subjekt-formender Entscheidungen“ ist und insofern aus Handlungen mit alternativen Möglichkeiten resultiert. Ebenso könnte man von Lupin – einer Romanfigur aus Harry Potter – sagen, dass er gerade dadurch seine Freiheit realisiert, dass er sich immer vor seiner monatlichen Verwandlung in einen Werwolf einsper-

---

<sup>28</sup> Daraus folgern Kompatibilisten wie D.C. Dennett, „daß, was immer ‚hätte anders können‘ wirklich bedeutet, es nicht das ist, was uns interessiert, wenn wir uns Gedanken darüber machen, ob irgendeine Handlung als eine freie und verantwortliche ausgeführt wurde“ (*D.C. Dennett, Ellenbogenfreiheit*, 169; vgl. *Ders., I Could Not Have Done Otherwise*, 86).

<sup>29</sup> Vgl. *R. Kane, The Significance of Free Will*, 124f.

<sup>30</sup> Eben diese Möglichkeit ist einem Menschen im Frankfurt-Szenario verstellt, so dass er aufgrund der ständigen Manipulationen eben nicht entscheiden kann, welche Art von Mensch er werden will.

<sup>31</sup> Vgl. *R. Kane, The Significance of Free Will*, 180f.: „The probabilities for strong- or weak-willed behavior are often the results of agents’ own past choices and actions, as Aristotle and other thinkers have insisted. ... Moral saints and heroes are not made in a day – nor moral monsters, either – as Aristotle reminded us. And so, moral responsibility is not just a matter of doing the right thing here and now, but also of character-making over time – of building virtuous and vicious dispositions through one’s own efforts, choices, and actions.“



ren lässt. Während seiner Zeit als Werwolf hat er dann zwar keine alternativen Möglichkeiten mehr und ist gefangen. Dafür realisiert er aber auf lange Sicht die Handlungsoptionen, für die er sich angesichts alternativer Möglichkeiten in freier Wahl entschieden hat.

Diese Beispiele sollten deutlich machen, dass es einer Person im moralischen Sinne positiv anrechenbar ist, wenn sie aufgrund früherer subjekt-formender Entscheidungen im Moment so gut wie gar nicht mehr anders kann, als gut zu handeln<sup>32</sup>. Die Frage, ob ein Mensch bei den genannten Beispielen zu dem fraglichen Zeitpunkt anders hätte handeln können, kann dabei jeweils zurück zu den Situationen transponiert werden, in denen er seinen Charakter durch andere Entscheidungen so bestimmt hat, dass er jetzt aufgrund des nun festgelegten Charakters nicht mehr anders kann<sup>33</sup>. Betrachtet man die Freiheit eines Menschen also nicht als einmaliges Ereignis, sondern in einer langfristigen Perspektive, ist das Element alternativer Möglichkeiten für die Zuschreibung von Freiheit unverzichtbar. Ja, betont man statt der alternativen Handlungsmöglichkeiten das Moment, sich so oder anders zu bestimmten Verhältnissen einstellen zu können, wird deutlich, dass es sich beim Moment des Anderskönnens um eine elementare Komponente menschlicher Willensfreiheit handelt, die auch bei noch so starker Einschränkung der Handlungsfreiheit nicht eliminiert werden kann. Nicht umsonst können deshalb auch die Erfahrungen im Konzentrationslager als Beweis dafür herangezogen werden, „daß man dem Menschen im Konzentrationslager alles nehmen kann, nur nicht: die letzte menschliche Freiheit, sich zu den gegebenen Verhältnissen so oder so einzustellen“<sup>34</sup>.

Gerade meine Bezugnahme auf Luther in dem eben referierten philosophischen Gedankengang macht deutlich, dass es bei den soeben verhandelten Fragen im Kern auch um eine theologische Grundentscheidung geht – um eine Grundentscheidung, die sich gerade an der Haltung zur Person und Theologie Martin Luthers festmachen lässt.

### c) Anfragen aus der Perspektive lutherischer Theologie

In seiner vielleicht wichtigsten Schrift *De servo arbitrio* entfaltet Martin Luther eine völlig andere Sicht auf die Willensfreiheit und auf die Möglichkeit des Anders-Könnens als ich sie soeben dargelegt habe. Luther wendet sich dabei gegen die humanistisch-libertarische Ansicht des Erasmus von Rotterdam.

Erasmus war alles andere als ein Verfechter einer überzogenen Freiheitstheorie und einer völligen Autonomie des Menschen. Vielmehr ging er davon aus, dass Anstoß und

<sup>32</sup> Vgl. auch die Beispiele bei L. Ekstrom, *Free will*, 201f.

<sup>33</sup> Vgl. R. Kane, *The Significance of Free Will*, 39: „If Luther’s affirmation did issue inevitably from his character and motives at the time it was made, then his moral accountability for it would depend on whether he was responsible for being the sort of person he had become at that time.“ Wegen dieser Rückführbarkeit auf Situationen mit alternativen Möglichkeiten halte ich einen Verzicht auf das Prinzip alternativer Möglichkeiten für unnötig. Wenn man will, kann man es natürlich der Deutlichkeit wegen umformulieren und im Sinne von Ekstroms *Disjunctive Principle 2 (DP-2)* festhalten: „A person *S* is morally responsible for doing *X* at *t* only if either *S* could have done otherwise than *X* at *t* or *S* could have at some time done something other than what s/he did, something that would be reasonably expected to have the result that *S* would do otherwise than *X* at *t*“ (L. Ekstrom, *Free will*, 211).

<sup>34</sup> V. Frankl, ... trotzdem Ja zum Leben sagen, 108.

Vollendung aller guten Handlungen des Menschen allein durch Gottes Gnade bewirkt sind und es lediglich auf zweitursächlicher Ebene der menschlichen Mitwirkung bedarf<sup>35</sup>. So kommt er zu dem auf Vermittlung angelegten Schluss: „Ich billige die Meinung jener, die dem freien Willen einiges zuschreiben, aber der Gnade das meiste.“<sup>36</sup> Erasmus geht also mit bei einer Relativierung menschlicher Willensfreiheit; ihre Tilgung in der Beziehung zu Gott und in der Wirkung des Heils lehnt er dagegen strikt ab. Willensfreiheit bedeutet für ihn auch die „Kraft des menschlichen Willens ..., durch die sich der Mensch dem zuwenden, was zum ewigen Heil führt, oder sich davon abkehren könnte“<sup>37</sup>. Sein wichtigstes Argument ist auch heute noch einer der entscheidenden Punkte der Debatte. Es kann doch nicht sein – so Erasmus –, dass ein gerechter und liebender Gott die Menschen für etwas bestraft, das sie nicht zu verantworten haben<sup>38</sup>. Kurzum – so Erasmus wörtlich – ohne Willensfreiheit „sehe ich nicht ein, auf welche Weise die Frage nach der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes gelöst werden kann“<sup>39</sup>.

Luther gibt Erasmus sofort zu, dass auch er auf diese Frage keine Antwort weiß, sieht aber gerade im Glauben trotz dieser Schwierigkeiten die eigentliche Dignität des Glaubens: „Wenn ich also auf irgendeine Weise verstehen könnte, wie dieser Gott barmherzig und gerecht sein kann, der so viel Zorn und Ungerechtigkeit an den Tag legt, wäre der Glaube nicht nötig.“<sup>40</sup>

Luther hält in vehementer Weise an der These fest, dass der Mensch im Verhältnis zu Gott nicht frei ist, verweigert aber jede rationale Bearbeitung der dadurch entstehenden Probleme<sup>41</sup>. Ohne die Argumentation des Erasmus sonderlich ernst zu nehmen, bestreitet Luther also, dass der Mensch in irgendeiner Weise *von sich aus* frei an dem Guten mitwirken kann, das die Gnade Gottes in ihm bewirkt, damit er seine Vollendung bei Gott erreichen kann<sup>42</sup>. Dadurch bestreitet er keineswegs allgemein die Existenz der Willensfreiheit. Es kommt ihm nur auf die Frage an, ob diese Freiheit auch die Gott-Welt-Beziehung prägt und als wechselseitiges Bestimmungsverhältnis gedacht werden darf. Seine Antwort lässt hier nichts an Deutlichkeit zu wünschen übrig: „Ein gewisses Maß freier Entscheidung kannst Du wohl dem Menschen mit Recht zubilligen, aber ihm in göttlichen Dingen einen freien Willen zuzubilligen, das geht zu weit.“<sup>43</sup> Gemeinschaft mit

<sup>35</sup> Vgl. *Erasmus von Rotterdam*, *De libero arbitrio DIATRIBESIVE collatio*, IV, 8.

<sup>36</sup> Ebd., IV, 16.

<sup>37</sup> Ebd., I b 10.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., IV, 4f.

<sup>39</sup> Ebd., IV, 7.

<sup>40</sup> *Martin Luther*, *Vom unfreien Willen*, 194.

<sup>41</sup> Vgl. ebd., 280: „Doch warum ändert er (Gott; Vf.) nicht auf einmal die bösen Willen, die er bewegt? Das gehört zu den Geheimnissen der göttlichen Majestät, in der seine Entscheidungen unbegreiflich sind. Und es ist nicht unsere Aufgabe, das wissen zu wollen, sondern vielmehr, diese Geheimnisse anzubeten.“

<sup>42</sup> Vgl. *J. Werbick*, „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“, 46. Wenn ich hier und im Folgenden Ausführungen von Jürgen Werbick zur Illustrierung der Position Luthers verwende, impliziert das nicht, dass Werbick sich Luthers Intentionen vorbehaltlos zu eigen macht. Vielmehr geht es ihm darum, die Grundidee Luthers als gleichberechtigtes Paradigma dem theologischen Freiheitsdenken zuzuordnen, ohne damit eine transzendente Freiheitsanalyse für obsolet zu erklären. Es geht ihm vielmehr darum, zwei nicht ineinander übersetzbare Paradigmen in ihren jeweiligen Einsichten stark zu machen und in ihrer je eigenen Geltung zu würdigen.

<sup>43</sup> *Martin Luther*, *Vom unfreien Willen*, 226f. Dem Menschen sei „ein freier Wille nicht in bezug auf die Dinge eingeräumt ..., die höher sind als er, sondern nur in bezug auf das, was so viel niedriger ist als er“ (*Martin Lu-*

Gott ist nach Luther nicht nur *auch* ein Geschenk Gottes oder ein Angebot, zu dem ich mich noch einmal wählend verhalten kann. Entsprechend hält Luther in seiner drastisch-deftigen Sprache in einer oft zitierten Passage fest:

„So ist der menschliche Wille in die Mitte gestellt (zwischen Gott und Satan) wie ein Zugtier. Wenn Gott sich darauf gesetzt hat, will er und geht, wohin Gott will ... Wenn Satan sich darauf gesetzt hat, will und geht er, wohin Satan will. Und es steht nicht in seiner freien Entscheidung, zu einem von beiden Reitern zu laufen oder ihn sich zu verschaffen zu suchen, sondern die Reiter selbst kämpfen miteinander, ihn zu erlangen und zu besitzen.“<sup>44</sup>

Wie kommt Luther zu dieser radikalen Position? Sie wurzelt in der für seine Biografie zentralen Erfahrung, dass ich aus eigener Kraft keinen gnädigen Gott bekommen kann. Die Rettung und Annahme des Menschen durch Gott liegt gänzlich jenseits dessen, was der Mensch sich verdienen kann.

„Gott verheißt den Demütigen, das heißt denen, die an sich verzweifelt sind und sich aufgegeben haben, mit Bestimmtheit seine Gnade. Ganz und gar aber kann sich kein Mensch eher demütigen, bis daß er weiß, daß seine Seligkeit vollständig außerhalb seiner Kräfte, Absichten, Bemühungen, seines Willens und seiner Werke gänzlich von dem Belieben, Beschluß, Willen und der Tat eines anderen, nämlich Gottes allein, abhängt.“<sup>45</sup>

Alle Anstrengungen des Menschen, dieses Handeln Gottes aus eigener Kraft begleiten zu wollen, führen nach Luther zur Sünde. In enger Anlehnung an Paulus besteht Luther darauf, dass auch das Beste im Menschen gegen Gott gerichtet und dem Bösen zugewandt ist<sup>46</sup>. Das Gesetz bringt nur unsere bösen Taten zum Vorschein. Gerecht vor Gott werde ich niemals durch eigene Anstrengungen, sondern allein durch die Gerechtmachung durch Gott. Nur weil die Gerechtigkeit Gottes darin besteht, den Sünder gerecht zu machen, dürfen wir Menschen auf seine rettende Kraft hoffen. Gnade und Rechtfertigung des Menschen kommen diesem ganz und gar „ohne Verdienst“ zu<sup>47</sup>.

Hinter diesem Theologumenon steckt die Erfahrung, dass ich gegenüber dem Guten, das sich mir mitteilt, keine Wahl- und Entscheidungsfreiheit habe. Luthers Ausspruch vor dem Wormser Reichstag erhält vor diesem Horizont doch noch einmal eine ganz andere Note. „Hier stehe ich und kann nicht anders.“ Wenn Christus und sein Geist einen Menschen ergriffen und aus der Knechtschaft befreit haben, dann ist er im Entscheidenden nicht mehr frei, auch anders zu handeln, sondern er kann nicht anders als das zu tun, wo-

---

*ther*, Vom unfreien Willen, 200 mit ausdrücklichem Verweis darauf, dass der Mensch in Bezug auf Gott keinerlei freien Willen habe).

<sup>44</sup> *Martin Luther*, Vom unfreien Willen, 196; vgl. ebd., 198: „Fest steht also, auch durch Dein eigenes Zeugnis, daß wir alles aus Notwendigkeit tun und nichts aus freiem Willen, da die Kraft des freien Willens nichts ist und nichts wirkt und nichts Gutes vermag, wenn die Gnade fehlt. ... Daraus folgt nun, daß der freie Wille ein völlig göttlicher Ehrenname ist und keinem anderen zustehen kann denn allein der göttlichen Majestät.“

<sup>45</sup> Vgl. ebd., 193.

<sup>46</sup> Vgl. ebd., 305. Zur Stützung dieser Position verweist Luther neben Paulus auch auf Augustinus und Petrus Lombardus (vgl. ebd., 232).

<sup>47</sup> Vgl. ebd., 313.

von er erfüllt ist<sup>48</sup>. Wenn er aber umgekehrt besetzt ist von den Götzen und Mächten dieser Welt, dann ist er seiner selbst nicht mächtig und verstrickt sich in aussichtsloser Weise in seine Schuld. „Das macht den Abgrund seiner Unfreiheit aus: seines auf das Böse ausgerichteten Wollens und Gerne-Tuns nicht mächtig zu sein.“<sup>49</sup> Erst durch Gottes rettende Gnade wird der Mensch zur Freiheit befreit<sup>50</sup>. Freiheit erscheint auf diese Weise nicht mehr als Wahlfreiheit, sondern als von Gott hervorgerufene und ermöglichte Verfassung des Menschen. „Das (vernünftigerweise) Gesollte wird dadurch zum gern Gewollten, dass Gottes Geist das ‚Gern-Wollen‘ im Menschen hervorruft – und so seine Freiheit hervorruft.“<sup>51</sup>

Eine beliebte Analogie lutherischer Theologen zur Illustrierung von Luthers Grundintuition besteht im Hinweis auf das Ergriffensein des Menschen von der Liebe. So wenig, wie ich mich frei für die Liebe zu einem anderen Menschen entschließen könne, so wenig sei es möglich, sich für den Glauben an Gott zu entscheiden. So wenig, wie sich die Geneigtheit für den anderen herstellen lasse und so wenig ich mich frei dazu entschließen könne, mich einem anderen Menschen liebend zuzuwenden, so wenig könne man den Glauben an Gott willentlich herstellen. „Innere Geneigtheit kann der Mensch aber so wenig willentlich herstellen, wie er einen Affekt – z.B. den spontaner Zuneigung oder Abneigung – willentlich konstituieren kann. Ich kann nun einmal nicht beschließen, diese Frau zu lieben und jene nicht.“<sup>52</sup> Oder anders gewendet: „Der Mensch kann nicht ‚frei‘ darüber verfügen, wovon er *bewegt* wird.“<sup>53</sup> „Und er kann sich nicht noch einmal wählend verhalten zu diesem elementar Bewegenden, seinen Geneigtheiten, zu dem, was ihn da als Anhauch erreicht und zuinnerst durchdringt – oder versagt bleibt.“<sup>54</sup>

Doch so sehr an dieser Intuition etwas Richtiges ist, so scheint sie mir doch den eigentlichen Punkt nicht vollständig wahrzunehmen. Natürlich ist Glaube erst einmal ein Geschehen, zu dem man sich nicht beliebig entscheiden kann. Beim Glauben muss man eben – mit Wittgenstein gesprochen – „von etwas ergriffen und umgedreht werden.“ Aber so fährt Wittgenstein fort und hier sieht er in meinen Augen den entscheidenden Punkt klarer als Luther: „Ist man umgedreht, dann muß man umgedreht *bleiben*.“<sup>55</sup> Und eben dieses „Umgedreht-Bleiben“ scheint mir etwas mit Freiheit zu tun zu haben, wie ich im Folgenden mit Hilfe der Analogie der Liebe etwas erläutern möchte.

Mir scheint an dieser Stelle die Differenzierung von Liebe und Verliebtheit hilfreich zu sein. Natürlich kann ich mich nicht entscheiden, mich in eine bestimmte Frau oder einen bestimmten Mann zu verlieben. Das Gefühl des Verliebtseins ergreift mich und verwandelt mein Leben – ob ich will oder nicht. Ich kann es zwar verdrängen und unterdrücken,

<sup>48</sup> Vgl. J. Werbick, „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“, 47.

<sup>49</sup> J. Werbick, „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“, 51; vgl. M. Bongardt, Wie frei ist Gott, wie frei der Mensch?, 13: „Die Situation der Schuld ist für den Menschen als Schuldigen im Blick auf seine eigene Kraft ausweglos.“

<sup>50</sup> Vgl. ebd.

<sup>51</sup> J. Werbick, „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“, 53.

<sup>52</sup> Chr. Marksches, Wie frei ist der Mensch?, 16.

<sup>53</sup> J. Werbick, „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“, 46.

<sup>54</sup> Ebd., 47f.

<sup>55</sup> VB 1946, 525.

aber ich kann es nicht in einem Freiheitsakt hervorrufen oder abstellen. Ohne Phasen eines solchen Verliebtseins kann es zumindest eine erotische Form von Liebe sicherlich nicht geben. Dennoch ist Liebe noch einmal etwas Anderes, Höheres und Ernsteres als Verliebtsein. Auch Liebe lässt sich nicht herstellen, und doch hat Liebe ungleich mehr mit Freiheit zu tun als ein Gefühl des Verliebtseins. Einen Menschen lieben heißt eben auch ihn in seiner Besonderheit würdigen zu wollen, sich in der eigenen Freiheit an ihn zu binden, den positiven Gefühlen zu ihm Raum geben zu wollen. Geschöpfliche Liebe ohne das Moment des Anderskönnens und der Selbstbestimmung scheint mir unmöglich zu sein. Das Verliebtsein überfällt mich, aber Liebe ist ohne Entschiedenheit und freie Selbstbindung nicht zu haben. Nicht so, als sei sie meiner Verfügungsgewalt überlassen, aber doch so, dass sie nicht ohne Moment willentlicher Zustimmung gedacht werden kann.

In ähnlicher Weise scheint mir auch der Glaube – wie schon Thomas von Aquin wusste<sup>56</sup> – an ein Moment willentlicher Zustimmung gebunden und damit in untilgbarer Weise an ein Freiheitsmoment gebunden zu sein. Zu allererst ist er wie das Verliebtsein eine Macht oder auch nur eine Gewohnheit, die mich ergreift oder die mir anezogen wird. Erst wenn ich ergriffen werde vom Heiligen Geist und auf diese Weise innerlich von Gott angerührt werde, ist Glaube möglich. Glaube ist also zunächst und vor allem Geschenk. Und dennoch werde ich in meiner Freiheit nicht ausradiert, sondern gerufen. Ich kann mich zu diesem Gerufen- und Ergriffenwerden verhalten. Ich kann mich distanzieren, meine Erlebnisse reflektieren und mich gegen den Glauben entscheiden. Vielleicht ist diese Möglichkeit im Enthusiasmus eines Bekehrungserlebnisses erst einmal verschüttet. Aber auf lange Sicht braucht es meinen Willen, ergriffen und umgedreht zu bleiben. Dieser Wille vermag den Glauben zwar nicht hervorzubringen. Aber ohne diesen Willen ist Glaube und damit die Liebesbeziehung, zu der Gott den Menschen beruft, nicht möglich.

Ich komme damit zu meinem letzten kurzen Punkt, dem Versuch einer kleinen Andeutung, wie sich aus dem skizzierten Gespräch Ansätze für eine dialogische Entwicklung des Freiheitsbegriffs gewinnen lassen. Mir scheint es nämlich so zu sein, als könne man aus den kritischen Impulsen der drei beschriebenen Denkrichtungen durchaus Bedeutsames für die Entfaltung der Kategorie der Freiheit lernen.

### 3. Ansätze für eine dialogische Entwicklung des Freiheitsbegriffs

Offenbar braucht es beides: Den göttlichen Impuls, der mich ergreift und befreit, und meine Fähigkeit, mich zu diesem Impuls verhalten zu können. Freiheit ist also mehr als Selbstursprünglichkeit und Anderskönnen, auch wenn dieses Moment auf transzendentaler Ebene unerlässlich ist<sup>57</sup>. Unverzichtbar gehört es also zu jeder Bestimmung der Frei-

<sup>56</sup> Vgl. nur die Bestimmung des Glaubens als *cum assensione cogitare* bei Thomas von Aquin, Summa Theologiae II-II, 2,1.

<sup>57</sup> J. Werbick unterscheidet diese Wahlfreiheit des Anderskönnens und der freien Selbstbestimmung in einem sehr instruktiven Beitrag von einer (ein-)gebundenen und hervorgerufenen Freiheit und versucht deutlich zu machen, dass im Hintergrund beider Bestimmungen verschiedene nicht aufeinander reduzierbare Paradigmen stehen (J. Werbick, „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“, 56f.). Auch wenn ich einsehe, dass die beiden von

heit, dass ich mich einerseits als der Umgriffene und Ergriffene vorfinde und dass ich mich andererseits zu diesem Ergriffensein noch einmal verhalten kann<sup>58</sup>. Ja, bei aller Unaufgebbarkeit dieser transzendentalen Bestimmung der Freiheit kann man festhalten, dass Freiheit nicht schon dann sie selbst ist, „wenn sie sich zwischen mehreren Alternativen für das geringste Übel entscheiden kann, sondern erst dann, wenn sie gefunden hat, wozu sie schlechthin und in jeder Hinsicht Ja sagen kann.“<sup>59</sup> An dieser Stelle ist es wichtig, nicht in falschen Alternativen zu denken, und die Rede von menschlicher Willensfreiheit nicht gegen Gottes Handeln auszuspielen. Erst die Erfahrung einer Kraft, die mir Geschmack am Guten bereitet und mich für das aufschließt, wofür es sich zu leben lohnt, öffnet mich für Gottes guten Willen und ermöglicht mir so Freiheit<sup>60</sup>. Und dennoch bin nur dann ich es, der frei einstimmt in diese Kraft, wenn ich zumindest die Möglichkeit habe, mich zu dem in mir ausgelösten Impuls zu verhalten.

Vielleicht bietet ja die oben erwähnte Freiheitskonzeption Benjamin Libets eine Möglichkeit, diesen Punkt ein wenig zu illustrieren. Ähnlich wie beim Libet-Experiment dem Willen immer die Möglichkeit zu bleiben scheint, sich zu dem in seinem Hirn entstandenen Impuls zu verhalten, ist es auch dem Gläubigen zumindest auf lange Sicht möglich, sich in ein Freiheitsverhältnis zum ursprünglichen Impuls der Gnade zu setzen<sup>61</sup>. Gerade wenn man ernst nimmt, dass erst durch die Gnade Freiheit möglich wird und zugleich berücksichtigt, dass diese Gnade in jedem Menschen als Wirklichkeit schaffende Tatsache gedacht werden darf, wird es unerlässlich, das freie Einstimmen des Menschen im Gnadengeschehen mitzudenken und in diesem Freiheitsakt das Moment alternativer Möglichkeiten und ursprünglicher Selbstbestimmung mitzubedenken – eine Einsicht, die durch die Hinweise auf die analytische Diskussion illustriert werden sollte.

Die freie Einstimmung in Gottes guten Willen für mich bzw. in jüdischer Perspektive: das Tun der Tora ist gerade Teil des Gnadengeschehens und darf nicht im Gegensatz hierzu gedacht werden<sup>62</sup>. Und dennoch trifft Luthers Kritik an Erasmus gerade aus dieser Einsicht heraus einen wesentlichen Punkt. Die Aussagen des Erasmus machen nämlich immer wieder den Eindruck, als könnten Freiheit und Gnade in einem Konkurrenzverhältnis gedacht werden<sup>63</sup>. Wäre ein solches Verhältnis gegeben, so dürfte in der Tat kein eigener Raum der Freiheit gedacht werden – von daher müsste man bei der Freiheitskonzeption des Erasmus aus theologischen Gründen wie Luther auf der allein Gott vorbehaltenen Initiative insistieren.

Darüber hinaus kann man Luther nicht vorwerfen, dass er blind für die Einsicht wäre, dass Gott den Menschen dazu würdigt, seinen guten Willen zu tun, und sich insofern dazu bestimmt hat, nicht ohne die Mitwirkung seines Geschöpfes das Gute zu realisieren.

---

Werbick genannten Intuitionen irreduzible Bestandteile des Freiheitsphänomens darstellen, sehe ich nicht, wie so man aufgeben darf, beide Momente in einer einheitlichen Theorie zu explizieren.

<sup>58</sup> Vgl. ebd., 58.

<sup>59</sup> Ebd., 67.

<sup>60</sup> Vgl. ebd., 67f.

<sup>61</sup> Diese Analogie will natürlich nicht behaupten, dass Gnade ein Impuls im Hirn ist, sondern will nur auf eine Verhältnisähnlichkeit hinweisen.

<sup>62</sup> Vgl. *M. Bongardt*, *Wie frei ist Gott, wie frei der Mensch?*, 14.

<sup>63</sup> Vgl. nur die oben zitierte Gegenüberstellung von Gnade und Freiheit bei Erasmus, die beide in ein quantitatives Verhältnis zu setzen scheint.

So hält Luther ausdrücklich fest, dass Gott nicht ohne uns wirkt, „die er ja gerade dazu neugeschaffen hat und erhält, daß er in uns wirke und wir mit ihm zusammen wirken“<sup>64</sup>. Von daher sollte man sehr vorsichtig damit sein, Erasmus gegen Luther Recht zu geben, und jede gute Theologie wird die Einsichten Luthers nicht einfach verwerfen. Dennoch wird man fragen dürfen, ob Luther seinen Punkt nicht überzieht, wenn er sich weigert, die freie Selbstbestimmung Gottes in Christus so mitzuvollziehen, dass klar wird, dass Gott in ein wechselseitiges Bestimmungsverhältnis zum Menschen eintritt, in dem er die Freiheit des Menschen würdigt, angesichts alternativer Möglichkeiten in freier Selbstbestimmung seinen guten Willen zu tun. Kann ich theologisch wirklich darauf verzichten, der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit Gottes auch dadurch noch einmal nachzudenken, dass ich sein Handeln in ein dialogisch-herausforderndes Verhältnis zum menschlichen Handeln setze?

An dieser Stelle wäre es vermessen, solche Fragen arrogant bejahen zu wollen und Luthers Einspruch für obsolet zu halten. Es kann nicht darum gehen, die große explikative Kraft der Kategorie der Freiheit einfach in einer transzendentalen Denkbewegung ein für alle Mal ihrer Fragwürdigkeit zu entheben. Vielmehr scheint es mir darum zu gehen, die Kategorie der Freiheit im Blick auf ihre Diskussion in den Paralleldiskursen anderer Wissenschaften immer neu zu durchdenken und sie so gerade in ihrer Fragwürdigkeit und Verwundbarkeit als Deutekategorie des Gott-Welt-Verhältnisses zu nutzen.

## Literatur

- Bongardt, M., Wie frei ist Gott, wie frei der Mensch?, in: *Cardo* 3 (2005) 12–14.  
 Buchheim, T., Der Zorn des Gehirns. Was denkt da statt meiner?, in: *FAZ* 19.1.2004.  
 Dennett, D., Ellenbogenfreiheit. Die wünschenswerten Formen von freiem Willen, Frankfurt a.M. 1986.  
 Ders., I Could Not Have Done Otherwise – So What?, in: R. Kane (Hg.), *Free Will*, Malden – Oxford 2002, 83–93.  
 Dreher, E., Die Willensfreiheit. Ein zentrales Problem mit vielen Seiten, München 1987.  
 Ekstrom, L.W., *Free Will. A Philosophical Study*, Boulder – Oxford 2000.  
 Erasmus von Rotterdam, De libero arbitrio DIATRIBE sive collatio. Gespräch oder Unterredung über den freien Willen, in: Ders., *Ausgewählte Schriften IV*. Lat.-dt. hg. v. W. Welzig, Darmstadt 1969, 1–195.  
 Eshleman, A., Alternative Possibilities and the Free Will Defence, in: *RelSt* 33 (1997) 267–286.  
 Fischer, J.M., *The Metaphysics of Free Will. An Essay on Control*, Cambridge, Mass. – Oxford 1994 (Aristotelian Society Series 14).  
 Flew, A., Divine Omnipotence and Human Freedom, in: Ders.; A. MacIntyre (Hg.), *New Essays in Philosophical Theology*, London 1955, 144–169.  
 Frankfurt, H.G., Alternate Possibilities and Moral Responsibility, in: *The Journal of Philosophy* 66 (1969) 829–839.  
 Frankl, V.E., ... trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager, München 1977.  
 Goller, H., Fiktive Freiheit? Die Willensfreiheit aus der Sicht der Hirnforschung, in: *HerKorr* 55 (2001) 418–422.

---

<sup>64</sup> *Martin Luther*, Vom unfreien Willen, 298.

- Haggard, P.; M. Eimer*, On the Relation between Brain Potentials and the Awareness of Voluntary Movements, in: *Experimental Brain Research* 126 (1999) 128–133.
- Inwagen, P. van*, Ability and Responsibility, in: *PhRev* 87 (1978) 201–224.
- Kane, R.t.*, *The Significance of Free Will*, New York – Oxford 1996.
- Kröber, H.-L.*, Das limbische System – ein moralischer Limbus? Wo Gut und Böse sich Grau in Grau färben: Die Hirnforschung bleibt hinter dem Begriff strafrechtlicher Verantwortlichkeit zurück, in: *FAZ* v. 11.11.2003.
- Libet, B.*, Do we have free will?, in: Ders.; A. Freeman; K. Sutherland (Hg.), *The Volitional Brain. Towards a Neuroscience of Free Will*, Thorverton 1999, 49–57.
- Lüke, U.*, Zur Freiheit determiniert – zur Determination befreit? Zwischendiagnose zur aktuellen Hirnforschungsdebatte, in: *StZ* 222 (204) 610–622.
- Luther, Martin*, Vom unfreien Willen (1525), in: *Die Werke Martin Luthers*. Hg. v. K. Aland. Bd. III, Stuttgart – Göttingen <sup>3</sup>1961, 151–334.
- Markschies, Chr.*, Wie frei ist der Mensch? Einige vorläufige Thesen zu einem großen Thema, Martin Luther nachgedacht, in: *Cardo* 3 (2005) 15–18.
- Olivier, R.*, Wonach sollen wir suchen? Hirnforscher tappen im Dunkeln, in: *FAZ* v. 13.12.03.
- Prinz, W.*, Freiheit oder Wissenschaft?, in: M.v. Cranach; K. Foppa (Hg.), *Freiheit des Entscheidens und Handelns. Ein Problem der nomologischen Psychologie*, Heidelberg 1996, 86–103.
- Pröpper, Th.*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München <sup>3</sup>1991.
- Ritzenhoff, St.*, *Die Freiheit des Willens. Argumente wider die Einspruchsmöglichkeit des Determinismus*, München 2000.
- Roth, G.*, *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Frankfurt a.M. 2001.
- Steinvorth, U.*, *Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit*, Darmstadt 1987.
- Walter, H.*, *Neurophilosophy of Free Will. From Libertarian Illusions to a Concept of Natural Autonomy*, Cambridge, Mass. – London 2001.
- Werbick, J.*, „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“ (Gal 5,1). Was Luthers Einspruch gegen Erasmus einer theologischen Theorie der Freiheit heute zu denken gibt, in: M. Böhnke u.a. (Hg.), *Freiheit Gottes und der Menschen*. FS Th. Pröpper, Regensburg 2006, 41–69.
- Wittgenstein, L.*, Vermischte Bemerkungen. Hg. v. G.H. v. Wright. Unter Mitarb. v. H. Nyman, in: Ders., *Werkausgabe VIII. Neu durchges. v. J. Schulte*, Frankfurt a.M. <sup>5</sup>1992, 445–573.

The concept of freedom gets more and more important for modern theology. The paper shows some consequences of the reception of the paradigm of freedom in theology. Moreover, it discusses several denials of libertarian freedom in different current debates. The aim of its conversations with neurosciences, analytical philosophy and Lutheran theology is to give hints for a dialogical development of the concept of freedom.