

Gott, Freiheit und Determinismus

Prof. Dr. Friedrich Hermanni, Universität Tübingen, Evangelisch-theologische Fakultät,
Liebermeisterstr. 18, 72076 Tübingen

In John Miltons *Paradise Lost* debattieren gefallene Engel über Prädestination, göttliches Vorherwissen und die Freiheit des Willens. »And [they] found no end in wand'ring mazes lost«¹, schreibt Milton gleichsam als Warnung für jeden, der das Freiheitsproblem aufwirft. Denn es ist in der Tat ein Labyrinth, in dem sich nach Leibniz auch die menschliche Vernunft nur zu oft verirrt hat.² Jüngstes Beispiel sind die Hobby-Metaphysiker, die aus Ergebnissen der Hirnforschung abenteuerliche Konsequenzen ziehen. Sich damit zu befassen, wäre allenfalls im Blick auf die Frage interessant, warum ein allmächtiger und gütiger Gott diesen Unsinn zulässt. Selbst ein Leibniz wüsste darauf freilich keine spezielle Antwort. Im Folgenden bleiben die neuerlichen Konfusionen daher zugunsten klassischer Fragen außer Acht, die sich beim Freiheitsthema eingestellt haben: Was ist eigentlich Freiheit und welche Momente gehören zu ihrem Begriff? In welchem Verhältnis steht sie zu den Konzepten einer deterministisch verfassten Welt, eines allwissenden Gottes und einer Gnade, von der allein das Heil abhängt? Und schließlich: Können geschaffene Personen diejenige Freiheit besitzen, die nötig ist, um für Handlungen verantwortlich zu sein. Als Antwort werde ich einen Kompatibilismus vorschlagen, der die Einsichten des Inkompatibilismus bewahrt, ohne die Freiheit allerdings mit dem Zufall zu verwechseln und die Grenze zwischen menschlicher und göttlicher Freiheit zu verwischen. Was sich hinter dieser Ankündigung verbirgt, soll in fünf Abschnitten deutlich werden.

I. Ein theologisches Konsequenzargument

In der heutigen Freiheitsdebatte spielt das so genannte Konsequenzargument, mit dem die Unvereinbarkeit von Freiheit und Determinismus nachgewiesen werden soll, eine zentrale Rolle. Die fast kanonische Version, in der Peter van Inwagen dieses Argument entwickelt hat,³ lautet im Kern

¹ John MILTON, *Paradise Lost*, edited by Gordon TESKEY, New York/London 2005, 42 (Buch II, Zeile 561).

² Vgl. Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal*, Préface sowie Discours préliminaire, § 24, 25, in: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm LEIBNIZ*, hrsg. von Carl Immanuel GERHARDT, Bd. 6, Hildesheim 1965 (= GP), 29 und 65.

³ Vgl. Peter van INWAGEN, *An Essay on Free Will*, Oxford 1983, 55–105.

wie folgt: Wenn der Determinismus wahr ist, sind unsere Handlungen Konsequenzen von Naturgesetzen und eines Weltzustandes in ferner Vergangenheit. Nun können wir beides nicht beeinflussen. Folglich können wir unter den gegebenen Umständen auch nicht anders handeln, als wir es tun. Weil das aber notwendig ist, um frei zu handeln, sind Freiheit und Determinismus unvereinbar.

Diesem Konsequenzargument entspricht ein ähnlich gebautes theologisches Argument, in dem das Vorauswissen Gottes an der Stelle des vergangenen Weltzustandes und die Unfehlbarkeit seines Wissens an der Stelle der Naturgesetze steht. Auch aus Gottes unfehlbarem Vorauswissen unseres Handelns scheint zwingend zu folgen, dass wir keine Freiheit besitzen. »Wenn Gott vorhergewusst hat, dass Judas ein Verräter sein werde«, schreibt Luther, »wurde Judas notwendigerweise ein Verräter, und es lag nicht in der Hand des Judas [...], anders zu handeln oder den Willen zu ändern.«⁴ Denn »wie hat Judas seinen Willen ändern können, wenn das unfehlbare Vorherwissen Gottes feststeht? Hat er etwa das Vorherwissen Gottes ändern und fehlbar machen können?«⁵ In der Tat scheint beides unmöglich zu sein. Einerseits konnte Judas offenbar nicht so handeln, dass der Inhalt des göttlichen Vorherwissens ein anderer gewesen wäre. Denn dieses Wissen ist ein Teil der Vergangenheit; was aber vergangen ist, steht unabänderlich fest. Andererseits war Judas auch nicht fähig, Gott irren zu lassen, indem er anders handelte, als Gott angenommen hatte. Denn als höchst vollkommenes Wesen kann sich Gott nicht irren. Wenn Judas aber die vorausgehenden Überzeugungen Gottes weder beeinflussen noch falsifizieren konnte, konnte er auch deren Folgen, zu denen sein Verrat gehört, nicht verhindern. Folglich hat Judas nicht frei gehandelt; denn frei ist eine Handlung nur dann, wenn sie unter denselben Umständen auch hätte unterlassen werden können.⁶

Ist dieses theologische Konsequenzargument zwingend, und muss man deshalb entweder die Freiheit des Menschen oder Gottes untrügliches Wissen um die Zukunft bestreiten? Prüfen wir die wichtigsten Strategien, das Dilemma zu vermeiden. Die *erste* Strategie wurde von Boethius⁷ entwickelt

⁴ Martin LUTHER, *De servo arbitrio*, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (= WA), 18. Bd., Weimar 1908, 715, Zeile 18–20.

⁵ AaO., 721, Zeile 8 f.

⁶ In der neueren Religionsphilosophie wurde das theologische Konsequenzargument meines Wissens zuerst von Nelson PIKE, *Divine Omniscience and Voluntary Action*, in: *The Philosophical Review* 74 (1965), 27–46, mit wünschenswerter Klarheit entwickelt. Vgl. außerdem z. B. John Martin FISCHER (ed.), *God, Foreknowledge, and Freedom*, Stanford 1989; Linda Trinkaus ZAGZEBSKI, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, New York/Oxford 1991; Linda Trinkaus ZAGZEBSKI, *Recent Work on Divine Foreknowledge and Free Will*, in: Robert KANE (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford/New York 2002, 45–64.

⁷ Vgl. BOETHIUS, *Trost der Philosophie/Consolatio philosophiae*, lat.-dt., hrsg. und übersetzt von Ernst GEGENSCHATZ/Olof GIGON, München/Zürich 1990, 3. p. bis 6. p. (236–275).

und wird bis heute von vielen Autoren verfolgt.⁸ Sie wendet sich gegen die Voraussetzung des Konsequenzarguments, dass Gott unsere zukünftigen Handlungen *als* zukünftige weiß, sein Wissen um die Zukunft also temporalistisch als *Vorauswissen* zu verstehen ist. Nach Boethius kennt Gott zukünftige Handlungen vielmehr in derselben Weise, in der wir gegenwärtige kennen, weil das zeitlich Differente dem ewigen Wissen Gottes zeitlos gegenwärtig ist. Wenn sein Wissen aber keinen zeitlichen Index hat und unseren künftigen Handlungen mithin nicht zeitlich vorausliegt, sind diese Handlungen durch sein Wissen nicht schon festgelegt, ehe sie ausgeführt werden. Daher können sie frei sein und dennoch ewig und unfehlbar von Gott gewusst werden.

Ist das Problem damit gelöst? Keineswegs! In Wahrheit verschiebt es sich lediglich. Ein zeitloses göttliches Wissen um die Zukunft legt unsere zukünftigen Handlungen zwar nicht im Voraus fest, aber es setzt voraus, dass sie auf andere Weise festgelegt sind. Denn unter welchen Umständen können die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Welt, obwohl sie nicht gleichzeitig sind, dem Wissen dennoch in zeitloser Gleichzeitigkeit präsent sein? Offenbar nur dann, wenn die Zustände, in denen sich die Welt zu verschiedenen Zeiten befindet, derart aufeinander abgestimmt sind, dass jeder beliebige Weltzustand jeden vergangenen und künftigen eindeutig festlegt. Denn nur in diesem Fall sind einem vollkommenen Wissen mit dem Zustand der Welt zu einer Zeit zugleich die Weltzustände zu allen anderen Zeiten gegenwärtig. Wenn sich die vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Weltzustände aber wechselseitig determinieren, wie ihre zeitlose Gleichzeitigkeit im Wissen voraussetzt, dann können wir unter denselben Umständen nicht anders handeln, als wir tatsächlich handeln. Daher scheint Gottes unfehlbares Wissen um die Zukunft auch dann mit unserer Freiheit unvereinbar zu sein, wenn es eternalistisch verstanden wird.

Eine *zweite* Strategie, die Vereinbarkeit beider nachzuweisen, geht auf Wilhelm von Ockham⁹ zurück und erfreut sich in der analytischen Reli-

⁸ Vgl. z. B. Anselm von CANTERBURY, *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio*, in: DERS., *Freiheitsschriften*, lat.-dt., übersetzt und eingeleitet von Hansjürgen VERWEYEN, Freiburg i. B. u. a. 1994, 270 ff.; THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae*, 5 Bde., Madrid 3. Auflage 1961–1965, z. B. I, q. 14, a. 9; Eleonore STUMP/Norman KRETZMANN, *Eternity*, in: *The Journal of Philosophy* 78 (1981), 429–458.

⁹ Vgl. *The Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei et de Futuris Contingentibus* of William OCKHAM, ed. by Philotheus BOEHNER, St. Bonaventure, New York 1945, 12 f., 101, 116 f. Eine englische Übersetzung findet sich in: William OCKHAM, *Predestination, God's Foreknowledge, and Future Contingents*, translated, with Notes and Appendices, by Marilyn McCord ADAMS and Norman KRETZMANN, Indianapolis second Edition 1983, 46 f., 92, 113.

gionsphilosophie großer Beliebtheit.¹⁰ Ockhamisten bestreiten die Prämisse des Konsequenzargumentes, dass wir Gottes Vorherwissen nicht beeinflussen können. Zu diesem Zweck unterscheiden sie zwischen zwei Arten von Vergangenheit. Eine »harte« Vergangenheit kann zu keiner späteren Zeit eine andere gewesen sein, als sie war. Eine »weiche« Vergangenheit dagegen hätte eine andere sein können, wenn später anderes passiert wäre. Nehmen wir die Amtszeit von Gerhard Schröder als Bundeskanzler, um diese Unterscheidung zu illustrieren. Seine Ernennung im Jahre 1998 kann zu keiner späteren Zeit nicht stattgefunden haben und ist deshalb eine harte Vergangenheit. Anders steht es mit der Tatsache, dass Schröder sieben Jahre vor seinem Abschied zum Kanzler ernannt worden ist. Zwar bezieht sich diese Tatsache ebenfalls auf das Jahr 1998, aber sie hing von späteren Ereignissen ab. Sie wäre zum Beispiel nie eine Tatsache gewesen, wenn Schröder die Wahl 2002 verloren hätte. Demnach ist diese Tatsache eine weiche Vergangenheit. Für Ockhamisten ist nun auch Gottes unfehlbares Vorherwissen unseres Handelns eine weiche Vergangenheit, weil der Inhalt dieses Vorherwissens davon abhängt, dass wir nicht anders gehandelt haben, als wir es taten. Denn hätten wir anders gehandelt, hätte Gott, weil er unfehlbar ist, immer schon anderes vorhergesehen. Zwar können wir Gottes tatsächliches Vorherwissen nicht verändern, aber wir hätten bewirken können, dass der Inhalt seines Vorherwissens von jeher ein anderer gewesen wäre. Obgleich Gott unser faktisches Handeln unfehlbar vorhergesehen, hätten wir deshalb, meinen Ockhamisten, auch anders handeln können und wären der Freiheit keineswegs beraubt.¹¹

Diese Ockhamistische Strategie ist zweifellos subtil. Dennoch führt sie nicht zum gewünschten Ergebnis, weil wir auch dann, wenn Gottes unfehlbares Vorherwissen eine weiche Vergangenheit ist, nicht *unter denselben Umständen* anders handeln können, als wir es tun. Denn erstens hätte Gott, wenn wir anders handeln würden, immer schon anderes vorhergesehen. Daher wäre die Vergangenheit von jeher eine andere gewesen, und wir hätten mithin unter anderen Umständen gehandelt als im faktischen Fall. Modallogisch ausgedrückt: Die mögliche Welt, in der wir anders handeln als in der wirklichen, ist bis zum Zeitpunkt des Handelns nicht mit der wirklichen identisch, weil der Inhalt des göttlichen Vorherwissens ein anderer ist. Zweitens kann sich die Vergangenheit der einen Welt von der Vergangenheit der anderen nicht ausschließlich durch Gottes Vorherwissen unterscheiden. Denn unter welchen Umständen kann unfehlbar vorhergesehen werden, was die Zukunft bringt? Offenbar nur dann, wenn das Spätere aus dem Früheren ableitbar ist. In diesem Fall aber muss unserem

¹⁰ Vgl. z. B. Marilyn McCord ADAMS, Is the Existence of God a 'Hard' Fact?, in: The Philosophical Review 76 (1967), 492–503; Alvin PLANTINGA, On Ockham's Way Out, in: Faith and Philosophy 3 (1986), 235–269.

¹¹ Dasselbe gilt mutatis mutandis für unser gegenwärtiges und zukünftiges Handeln.

faktischen Handeln eine andere Vergangenheit vorausliegen als dem kontrafaktischen. Wenn Gott unser Handeln unfehlbar vorherweiß, können wir daher nicht unter denselben Umständen anders handeln, als wir es tun. Folglich ist auch die zweite Strategie, dem Konsequenzargument zu entgehen, erfolglos.

Eine *dritte* denkbare Strategie setzt statt beim Zukunftswissen Gottes bei der menschlichen Freiheit an, um die Vereinbarkeit beider nachzuweisen. Mit Berufung auf Harry Frankfurt¹² wird jetzt die Prämisse des Konsequenzargumentes bestritten, dass wir nur dann frei handeln, wenn wir auch anders hätten handeln können. Raffiniert konstruierte Fälle wie der folgende belegen nach Frankfurt indes das Gegenteil: Angenommen, ein skrupelloser Neurochirurg namens Black will, dass Mrs. Jones ihren verhassten Mann umbringt. Um den Mord sicherzustellen, implantiert er während einer Operation heimlich ein Gerät in ihr Gehirn, das er nur aktivieren muss, damit die Frau in seinem Sinne entscheidet und handelt. Es wäre ihm allerdings lieber, wenn sie den Entschluss aus freien Stücken fasst und ausführt würde. Deshalb wartet er ab und aktiviert das Gerät dann und nur dann, wenn sie im Begriff ist, sich anders zu entscheiden, als er will. Nehmen wir an, er hat Glück: Sie entschließt sich selber zum Mord und begeht ihn, so dass er nicht eingreifen muss. Daher ist ihre Handlung frei, obgleich sie nicht anders entscheiden und handeln konnte. Denn hätte sie es versucht, wäre Black aktiv geworden. Wenn Freiheit aber nicht an alternative Handlungsmöglichkeiten geknüpft ist, wird sie durch das unfehlbare Zukunftswissen Gottes und seine deterministischen Voraussetzungen nicht ausgeschlossen.

Gelingt demnach zumindest die dritte Strategie, das Konsequenzargument zu unterlaufen? Offenbar nicht; denn wiederum wird das Problem nicht gelöst, sondern bloß verschoben. Fälle wie der geschilderte mögen die Annahme widerlegen, dass wir nur dann frei handeln, wenn wir auch anders hätten handeln können.¹³ Zu diesem Zweck aber müssen sie alternative Möglichkeiten in einem anderen Sinne zulassen. Zwar konnte Mrs. Jones unter den gegebenen Umständen nicht vermeiden, ihren Mann umzubringen, aber es hing von ihr ab, ob sie es selbständig oder als Folge von Blacks Eingreifen tat. Würde auch diese Alternative ausgeschlossen, dann könnte ihre tatsächliche, von Black unbeeinflusste Tat nicht als freie und zurechenbare Handlung gelten. Um frei zu handeln, müssen wir vielleicht nicht zu einer anderen Handlung fähig sein, aber wir müssen vermei-

¹² Vgl. Harry G. FRANKFURT, *Alternate possibilities and moral responsibility*, in: DERS., *The importance of what we care about. Philosophical essays*, Cambridge 1988, 1–10.

¹³ Vgl. dagegen z. B. David WIDERKER, *Libertarianism and Frankfurt's Attack on the Principle of Alternative Possibilities*, in: *The Philosophical Review* 104 (1995), 247–261.

den können, aus eigener Initiative zu handeln.¹⁴ In einem weiten Sinne von Handeln, in dem schon das Ergreifen der Handlungsinitiative als Handlung gilt, ist Freiheit daher sehr wohl an alternative Handlungsmöglichkeiten geknüpft. Wenn Gott aber unfehlbar weiß, wie wir handeln werden, sind wir auch in diesem Sinne nicht in der Lage, unter denselben Umständen anders zu handeln, als wir es tun. Folglich ist das Konsequenzargument auch durch die dritte Strategie nicht zu erschüttern.

II. Freiheit und Zufall

Muss man aus den bisherigen Überlegungen schließen, dass Gottes Zukunftswissen und unsere Freiheit unverträglich sind? Dieser Schluss wäre zwingend, wenn Freiheit nicht nur an alternative Handlungsmöglichkeiten gebunden wäre, sondern auch voraussetzen würde, dass wir *unter denselben äußeren und inneren Umständen* anders handeln können, als wir es tun. Daher stellt sich die Frage, wie das Prinzip alternativer Handlungsmöglichkeiten zu verstehen ist.

Um sie zu beantworten, gehe ich von einem Vorverständnis von Freiheit aus, das mit allgemeiner Zustimmung rechnen kann. Trotz der Komplexität der Freiheitsdebatte ist es unstrittig, dass freies Handeln von zwei anderen Weisen des Handelns unterschieden werden muss. Einerseits ist es offenbar von fremdbestimmtem Handeln abzugrenzen, einem Verhalten beispielsweise, zu dem man gezwungen wird. Andererseits sind freie Handlungen nicht mit zufälligen zu verwechseln, also solchen, die ohne Grund, gleichsam »aus heiterem Himmel« geschehen und daher unverständlich sind. Wenn sich Freiheit aber sowohl von Fremdbestimmung als auch von Unbestimmtheit oder Zufall unterscheidet, kann sie nur als Selbstbestimmung aufgefasst werden. Wie ist auf dem Hintergrund dieses unstrittigen Freiheitsverständnisses das umstrittene Prinzip alternativer Handlungsmöglichkeiten zu deuten?

Viele Freiheitstheoretiker gehen von einer engen Lesart aus. Sie glauben, eine Handlung sei nur dann selbstbestimmt, wenn der Akteur unter denselben äußeren und inneren Umständen auch anders hätte handeln können. Denn wer unter identischen Umständen nicht anders handeln kann, der handelt nach ihrer Ansicht fremdbestimmt und daher nicht frei. Hätten sie Recht, dann wären Freiheit und Determinismus inkompatibel, weil alternative Möglichkeiten in diesem Sinne innerhalb einer deterministisch verfassten Welt nicht bestehen können. Inkompatibilisten, die von der Wirklichkeit menschlicher Freiheit ausgehen, die so genannten Libertarier

¹⁴ Ähnlich argumentiert z. B. auch Barbara GUCKES, *Ist Freiheit eine Illusion? Eine metaphysische Untersuchung*, Paderborn 2003, 97–101, gegen Harry Frankfurt; sie zieht daraus aber einen inkompatibilistischen Schluss.

also, müssen deshalb zeigen, dass der Determinismus falsch¹⁵ und damit auch ein unfehlbares Wissen Gottes um unsere zukünftigen Handlungen ausgeschlossen ist. Aber nicht nur das. Sie müssen außerdem plausibel machen, dass indeterminierte Handlungen, weil sie indeterminiert sind, selbstbestimmt sein können. *Prima facie* leuchtet das allerdings nicht ein. Denn wenn eine Handlung nicht determiniert ist, kann sie unter denselben äußeren und inneren Bedingungen, also auch bei identischen Wünschen und Überzeugungen des Akteurs, geschehen oder nicht geschehen. Ob sie geschieht, scheint deshalb eine Sache des Zufalls zu sein. Nun sind aber Handlungen, die zufällig geschehen, nicht vom Akteur selber bestimmt und folglich nicht frei. Libertarier haben deshalb ein ernstes Problem. Sie müssen die kontraintuitive Annahme begründen, dass die Freiheit einer Handlung durch ihren indeterminierten Charakter nicht ausgeschlossen, sondern in bestimmten Fällen ermöglicht wird. Zu diesem Zweck haben sie zwei Strategien entwickelt.

Die erste Strategie ist das Konzept der Akteurskausalität, das von Roderick Chisholm, Richard Taylor und anderen vertreten wird. Nach Chisholm sind freie und moralisch zurechenbare Handlungen weder unverursacht und zufällig noch durch äußere oder innere Ereignisse determiniert. Statt durch Ereignisse werden sie vielmehr durch den Handelnden selbst verursacht und sind mithin Fälle eines besonderen, von Ereigniskausalität unterschiedenen Typs von Verursachung, eben der Akteurskausalität. Wenn jemand frei handelt, verursacht er die Handlung oder ein für die Handlung wesentliches Ereignis, ohne in diesem Verursachen wiederum verursacht zu sein. Wie der Gott des Aristoteles ist er deshalb nach Chisholm ein »erster, seinerseits unbewegter Bewegter«. ¹⁶ Bei der Verursachung einer freien Handlung können die Wünsche und Überzeugungen des Handelnden zwar insofern eine Rolle spielen, als sie ihn geneigt machen, aber solche Gründe sind nie hinreichend, um die Verwirklichung alternativer Handlungsmöglichkeiten auszuschließen. Vielmehr hätte der Akteur, wenn er frei handeln würde, unter denselben äußeren Bedingungen und bei gleicher Lage der Gründe auch anders handeln können.

Durch diese Deutung des Prinzips alternativer Möglichkeiten gerät das Konzept der Akteurskausalität indes mit einem konstitutiven Moment des Freiheitsbegriffs in Konflikt. Offenkundig ist eine Handlung nur dann

¹⁵ Zu diesem Zweck genügt es nicht, auf die Quantenmechanik zu verweisen. Denn erstens ist die orthodoxe, indeterministische Deutung der Quantenmechanik strittig. Zweitens ist unklar, ob sich die Indeterminiertheit von der mikrophysikalischen Ebene auf die Makro-Ebene des Handelns übertragen würde, vgl. dazu beispielsweise Ted HONDERICH, *Determinism as True, Both Compatibilism and Incompatibilism as False, and the Real Problem*, in: Robert KANE (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will* (s. o. Anm. 6), 461–476.

¹⁶ Roderick M. CHISHOLM, *Human Freedom and the Self*, in: Gary WATSON (ed.), *Free Will*, Oxford 1982, 24–35, hier: 32.

vom Handelnden selber bestimmt, wenn die Gründe des Handelnden den Ausschlag geben, welche Handlungsmöglichkeit er ergreift. Nun ist aber ein freier Akteur im Sinne Chisholms an diese Gründe nicht gebunden. Er kann sich ebenso über sie hinwegsetzen, ohne dazu durch Gründe höherer Ordnung bestimmt zu sein. Zwar handelt er gelegentlich in Übereinstimmung mit seinen Gründen, aber nie aus ihnen. Wenn aber die Gründe des Akteurs nicht erklären, warum er auf die eine statt auf die andere Weise handelt, ist nicht einzusehen, wieso er sein Handeln selbst bestimmt. Der Hinweis auf einen geheimnisvollen, an Gründe nicht gebundenen Akteur gibt darüber nicht den geringsten Aufschluss. Das Konzept der Akteurskausalität ist also erfolglos, weil es ihm nicht gelingt, selbstbestimmte Handlungen von zufälligen zu unterscheiden.

Diese Schwierigkeit hat zur Entwicklung von libertarischen Freiheitstheorien anderer Art geführt, die keinen besonderen, von Ereigniskausalität unterschiedenen Kausalitätstyp voraussetzen. Auch sie gehen davon aus, dass Handlungen nur dann frei sein können, wenn sie unter denselben äußeren und inneren Umständen anders hätten ausfallen können. Denn ansonsten wären sie, so wird behauptet, fremdbestimmt und daher nicht frei. Libertarische Theorien der zweiten Art fordern außerdem, dass freie Handlungen aus Motiven des Handelnden erfolgen müssen, denen keine stärkeren Motive entgegenstehen. Denn andernfalls wären sie unverständlich, daher nicht von zufälligen Begebenheiten zu unterscheiden und mithin ebenfalls nicht frei. Libertarische Konzepte, die auch die zweite Anforderung an freie Handlungen stellen, werden als Theorien teleologischer Intelligibilität¹⁷ bezeichnet und in der gegenwärtigen Debatte von David Wiggins, Robert Kane und anderen vertreten. Um nachzuweisen, dass indetermierte Handlungen zugleich aus Motiven verständlich und daher frei sein können, wurden mehrere Szenarien vorgeschlagen, die ich an einem Beispiel illustriere. Angenommen, Oskar ist der pflichtbewusste Bürgermeister einer Kleinstadt. Er hat kurzfristig zu entscheiden, ob die noch verbliebenen Haushaltsmittel der Stadt für die erforderliche Sanierung des Kindergartens oder für den Ausbau einer überlasteten Umgehungsstraße eingesetzt werden, und er entscheidet zugunsten des Kindergartens. Libertarier des zweiten Typs haben behauptet, Oskars Entscheidung sei dann frei, wenn sie auf eine der folgenden Weisen zustande kommt. Im *ersten Szenario*¹⁸ sprechen die entscheidungsrelevanten Gründe, die Oskar bewusst sind, eindeutig für die Sanierung des Kindergartens und determinieren deshalb die Entscheidung unseres pflichtbewussten Oskar. Zugleich gibt es Gründe, die ihn bestimmt hätten, anders zu entscheiden, wenn sie ihm

¹⁷ Vgl. Gary WATSON (ed.), *Free Will* (s. o. Anm. 16), 11.

¹⁸ Vgl. Daniel C. DENNETT, *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Cambridge/Mass. 1978, 286–299.

bewusst geworden wären. Aber diese Gründe wurden ihm zufälligerweise nicht bewusst. Es hätte demnach unter denselben äußeren und inneren Umständen geschehen können, dass sich Oskar für den Ausbau der Straße entscheidet. Gleichwohl ist seine faktische Entscheidung aus den ihm bewussten Gründen erklärbar und insofern nicht zufällig. Durch dieses erste Szenario wird deutlich, dass auch indeterminierte Handlungen selbstbestimmt sein könnten. Dennoch liefert der Fall kein Argument für die weitergehende, libertarische Annahme, nur indeterminierte Handlungen kämen als selbstbestimmte in Frage. Der selbstbestimmte Charakter von Oskars Entscheidung kann nicht davon abhängen, dass das Bewusstwerden von Gründen, die zu einer anderen Entscheidung geführt hätten, indeterminiert ist. Denn indeterminierte Ereignisse werden von Oskar nicht kontrolliert.

Im Unterschied zum ersten Szenario befindet sich Oskar im *zweiten*¹⁹ in einer Konfliktsituation, weil ihm gute und gleich starke Gründe für beide Alternativen bewusst sind. Indeterminiert ist nun, welches Set von Gründen entscheidungs- und handlungswirksam wird. Wiederum hätte Oskars Entscheidung unter denselben Umständen auch anders ausfallen können, und wiederum ist seine faktische Entscheidung nicht völlig willkürlich, weil sie Gründen entspricht, denen keine stärker gewichteten entgegenstehen. Anders als das erste Szenario liefert das zweite aber nicht einmal einen Fall von indeterminiertem Handeln, das womöglich selbstbestimmt ist. Denn zwar ist es nicht zufällig, dass sich Oskar entweder für die Sanierung des Kindergartens oder den Ausbau der Straße entscheidet, statt die Haushaltsmittel etwa beim örtlichen Hunderennen zu verwetten. Es liegt ihm aber nicht näher, die eine *anstelle* der anderen Entscheidung zu fällen. Daher ist seine Entscheidung *zwischen* den Alternativen rein zufällig und daher nicht selbstbestimmt.

Libertarische Freiheitstheorien sind demnach zum Scheitern verurteilt. Entweder sind sie gänzlich außerstande, indeterminierte Handlungen von zufälligen Begebenheiten zu unterscheiden, wie sich im Falle der Akteurskausalität und des zweiten Szenarios zeigte. Oder sie bleiben wie im ersten Szenario zumindest den Nachweis schuldig, dass Handlungen indeterminiert sein müssen, um womöglich selbstbestimmt zu sein. Damit ist die Ausgangsfrage dieses Abschnitts beantwortet: Für selbstbestimmte und mithin freie Handlungen ist es nicht notwendig, unter denselben Umständen auch anders ausfallen zu können.

¹⁹ Vgl. David WIGGINS, Towards a Reasonable Libertarianism, in: Ted HONDERICH (ed.), Essays on Freedom of Action, London 1973, 31–61.

III. Ein kompatibilistischer Vorschlag

Sind demnach kompatibilistische Freiheitstheorien im Recht, die Freiheit und Determinismus für vereinbar halten, und ist menschliche Freiheit deshalb auch nicht durch das unfehlbare Zukunftswissen Gottes bedroht? Dieser Schluss wäre voreilig. Denn der libertarische Verdacht, dass in einer deterministisch verfassten Welt alle Handlungen fremdbestimmt wären, ist noch nicht definitiv ausgeräumt. Zwar ist es keine notwendige Bedingung von Freiheit, *unter denselben Umständen* anders handeln zu können, aber dennoch gehören alternative Möglichkeiten konstitutiv zur Freiheit. Falls diese Möglichkeiten im Rahmen des Determinismus nicht gegeben sein können, folgt aus den bisherigen Überlegungen, dass Freiheit a priori ausgeschlossen ist. Denn wenn sie durch den Indeterminismus nicht ermöglicht und durch den Determinismus unmöglich wird, dann kann sie, egal wie die Welt beschaffen sein mag, nicht bestehen.

Ein kompatibilistisches Freiheitskonzept hat offenbar nur dann Aussicht auf Erfolg, wenn nachgewiesen wird, dass innerhalb einer deterministisch verfassten Welt nicht alle Handlungen fremdbestimmt sein müssen und alternative Möglichkeiten im freiheitsrelevanten Sinn bestehen können. Der folgende Vorschlag erfüllt meines Erachtens diese Bedingungen. Er besagt, dass Freiheit mit genau drei Formen von Fremdbestimmung unverträglich ist und dass unter deterministischen Voraussetzungen die Möglichkeit von Handlungen besteht, die auf keine der drei Weisen fremdbestimmt sind.

Die *erste* Form von Fremdbestimmung, durch die Freiheit ausgeschlossen wird, ist äußerer Zwang. Unter äußerem Zwang steht jemand, wenn er nicht tut, was er will, oder tut, was er nicht will, weil ihm die Verwirklichung alternativer Handlungsmöglichkeiten von anderen verwehrt wird. Ein typisches Beispiel ist der Pilot, der mit vorgehaltener Pistole dazu gebracht wird, die Flugroute zu ändern. Äußerer Zwang ist eine, allerdings nicht die einzige mit Freiheit unverträgliche Form von Fremdbestimmung, wie klassische Kompatibilisten fälschlich annehmen. Nach ihrer Ansicht ist jemand schon dann frei, wenn sein Handeln von seinem Willen abhängt und daher weder zufällig noch äußerlich erzwungen ist. David Hume etwa definiert Freiheit als »eine Macht zu handeln oder nicht zu handeln, je nach den Entschlüssen des Willens«. ²⁰ Diese Freiheit wird nach Hume erstens »einem jeden allgemein zugestanden, der nicht ein Gefangener in Ketten ist« ²¹, also keinen äußeren Zwängen unterliegt, und sie genügt zweitens, um jemanden zu Recht für sein Handeln moralisch verantwortlich zu

²⁰ David HUME, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, hrsg. von Jens KULENKAMPFF, Hamburg 11. Aufl. 1984, 113.

²¹ Ebd.

machen. Damit verkennt Hume, dass es neben dem äußeren Zwang zwei weitere Formen von Fremdbestimmung gibt, durch die Freiheit und Verantwortung ausgeschlossen werden.

Die *zweite* Form ist der innere Zwang. Innerlich gezwungen handelt jemand, wenn sein Handeln durch die Macht einer Neigung oder Abneigung bestimmt wird, die ihm nicht erlaubt, anders zu handeln, und von der er nicht möchte, dass sie handlungswirksam ist. Einen Fall dieser Art von Unfreiheit hat Paulus in Röm. 7 vor Augen:

»Denn ich weiß, dass in mir, das heißt in meinem Fleisch, nichts Gutes wohnt. Wollen habe ich wohl, aber das Gute vollbringen kann ich nicht. Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich. Wenn ich aber tue, was ich nicht will, so tue nicht ich es, sondern die Sünde, die in mir wohnt.« (Vers 18–20)

Nach Maßstäben des klassischen Kompatibilismus müsste »sein« Tun als frei gelten, weil es nicht äußerlich erzwungen ist. Diese Einschätzung ist jedoch abwegig. Denn der Sünder wider Willen ist ebenso einer fremden Macht ausgeliefert wie der von Terroristen bedrohte Pilot. Moderne Kompatibilisten haben den inneren Zwang daher zu Recht als eine weitere Form von Fremdbestimmung anerkannt, die mit Freiheit und Verantwortung unverträglich ist.²²

Sie irren allerdings, wenn sie glauben, damit sei Freiheit schon hinreichend charakterisiert. Um frei zu sein, genügt es nicht, aus Gründen zu handeln, von denen man möchte, dass sie handlungswirksam sind. Denn Handlungen können auch dann fremdbestimmt sein, wenn sich der Handelnde mit den Gründen, aus denen er handelt, in Übereinstimmung befindet. Die *dritte* Form der Fremdbestimmung ist eine verdeckte, weil sie im Unterschied zum äußeren und inneren Zwang vom Handelnden nicht registriert wird. Auf verdeckte Weise wird jemand fremdbestimmt, wenn »seine« Identifikation mit den handlungswirksamen Gründen durch Manipulation zustande kommt und daher Merkmalen widerspricht, die für ihn charakteristisch sind. Typische Beispiele sind Fälle von »Gehirnwäsche« oder Hypnose, in denen jemand aus den Gründen, aus denen er handelt, auch handeln möchte, obgleich er sie verabscheuen würde, wenn er nicht manipuliert wäre. Anders als der bedrohte Pilot und der Sünder wider Willen weiß er sich keiner fremden Macht ausgeliefert, ist aber dennoch fremdbestimmt. Kompatibilistische Konzepte, die ausschließlich die subjektive Perspektive berücksichtigen und Freiheit als Harmonie des Handlungssubjekts mit seinen handlungswirksamen Gründen verstehen, greifen deshalb zu kurz.²³

²² Vgl. z. B. Harry G. FRANKFURT, Freedom of the will and the concept of a person, in: DERS., The importance of what we care about (s.o. Anm. 12), 11–25, besonders 17–19.

²³ Vgl. auch GUCKES (s.o. Anm. 14), 112 f., 120–122.

Den bisherigen Überlegungen zufolge ist eine Handlung dann und nur dann in einem für moralische Verantwortung hinreichenden Sinne frei, wenn sie weder zufällig erfolgt noch auf eine der drei Weisen fremdbestimmt ist. Freie Handlungen sind vielmehr von Überzeugungen und Wünschen bestimmt, die zum individuellen Charakter einer Person, ihrem »Selbst« gehören. Das »Selbst«, von dem hier die Rede ist, unterscheidet sich von dem intelligiblen Selbst im Sinne Kants, dessen Kausalität nicht von empirischen Bedingungen abhängt und ausschließlich durch das moralische Gesetz bestimmt wird. Denn Kants Lehre vom intelligiblen Selbst und seiner Kausalität aus Freiheit ist bekanntlich mit einer schweren moralphilosophischen Hypothek belastet. Wenn nämlich selbstbestimmtes Handeln stets ein Handeln aus Pflicht wäre,²⁴ könnten Handlungen, die aus Neigung erfolgen, seien sie nun pflichtgemäß oder pflichtwidrig, nicht frei sein und dem Subjekt deshalb auch nicht moralisch zugerechnet werden. Um diese, auch für Kantianer schwer annehmbare Konsequenz zu vermeiden, verstehe ich das »Selbst«, von dem freie Handlungen abhängen, als Inbegriff derjenigen Merkmale, die für den individuellen Charakter einer Person konstitutiv sind. Welche Anforderungen diese personalen Merkmale erfüllen müssen und welche nicht, soll in den nächsten Abschnitten geklärt werden.

Zuvor aber sind die beiden Fragen zu beantworten, in welchem Sinne alternative Möglichkeiten konstitutiv zur Freiheit gehören und ob das skizzierte Freiheitskonzept alternative Möglichkeiten in diesem Sinne zulässt. Die Frankfurt-Fälle mögen zeigen, dass eine Handlung auch dann frei sein kann, wenn der Akteur nicht anders handeln konnte. Dennoch ist Freiheit an alternative Möglichkeiten in einem anderen Sinn gebunden: Um frei zu handeln, muss der Handelnde nämlich davon Abstand nehmen können, die Handlung selber zu initiieren. Nur weil Mrs. Jones es hätte vermeiden können, von sich aus die Urheberin des Mordes zu sein, kann ihr Mord als freie und moralisch zurechenbare Handlung gelten. Wie ist dieses Vermeidenkönnen, insofern es eine notwendige Bedingung der Freiheit bildet, zu interpretieren? Offenbar nicht in dem Sinn, dass die Frau unter exakt denselben äußeren und inneren Umständen fähig gewesen sein muss, den Mord entweder selber oder nicht selber einzuleiten. Denn dann wäre es bloßer Zufall und nicht durch ihre personalen Merkmale bestimmt, welche Möglichkeit sie ergreift. Die für Freiheit konstitutive Fähigkeit eines Akteurs, eine Handlung nicht von sich aus initiieren zu müssen, ist vielmehr in einem konditionalen Sinne zu verstehen. Sie besteht darin, dass er vermieden hätte, selbst der Initiator der Handlung zu sein, wenn sie seinen personalen

²⁴ Vgl. Immanuel KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 98 (I. KANT, *Werke* in zehn Bänden, hrsg. von Wilhelm WEISCHEDL, Sonderausgabe Darmstadt 1981 [= *Werke*], Bd. 6, 82); DERS., *Kritik der praktischen Vernunft*, A 52f. (*Werke* 6, 139).

Merkmale widersprochen hätte. Nun wird ein Unterlassenkönnen in diesem Sinn aber offenkundig nicht dadurch ausgeschlossen, dass die Handlung durch die personalen Merkmale des Akteurs determiniert ist. Folglich lässt das skizzierte Verständnis von Freiheit diejenigen alternativen Möglichkeiten zu, die für Freiheit konstitutiv sind. Damit ist zugleich die Vereinbarkeit menschlicher Freiheit mit dem Zukunftswissen Gottes und seinen deterministischen Voraussetzungen gewährleistet. Auch wenn Gott unfehlbar weiß, wie jemand handeln wird, weil er die Gründe kennt, die dieses Handeln determinieren, kann der Handelnde gleichwohl alternative Möglichkeiten im konditionalen Sinne haben. Denn um bei *anderen* personalen Merkmalen nicht aus eigener Initiative zu handeln, muss er nicht fähig sein, die Vergangenheit und das göttliche Zukunftswissen zu beeinflussen.

IV. Eine Komplikation

Gegen das vorgeschlagene Verständnis von Freiheit lässt sich folgendes einwenden: Auch wenn jemand durch seine personalen Merkmale zu einer Handlung bestimmt wird und die Handlung im Fall anderer personaler Merkmale nicht selber initiieren würde, kann er dennoch fremdbestimmt sein. Denn es ist eine weitere, vierte Form von Fremdbestimmung denkbar, behauptet der Einwand, die im skizzierten Freiheitsverständnis unberücksichtigt blieb: Fremdbestimmt ist ein Akteur nämlich auch dann, wenn er die personalen Merkmale, die sein Handeln bestimmen, weder selber hervorgebracht hat noch beliebig verändern konnte.

Nehmen wir Luthers Auftritt beim Wormser Reichstag von 1521 als Beispiel. Auf die Frage des kaiserlichen Orators, ob er seine Irrtümer widerrufen wolle, antwortete Luther bekanntlich:

»Wenn ich nicht durch Zeugnisse der Schrift oder einsichtige Vernunftgründe widerlegt werde [...], bin ich durch die von mir angeführten Schriftworte bezwungen. Und solange mein Gewissen in Gottes Worten gefangen ist, kann und will ich nichts widerrufen, weil es unsicher ist und die Seligkeit bedroht, etwas gegen das Gewissen zu tun.«²⁵

Wenn das entwickelte Verständnis von Freiheit zutrifft, war Luthers Verhalten frei und moralisch zurechenbar. Denn seine Verweigerung des Widerrufs war durch sein Gewissen determiniert, und zudem hätte er widerrufen, falls er durch Schriftworte oder Vernunftgründe widerlegt worden wäre. Inkompatibilisten fordern allerdings mehr. Für Robert Kane etwa ist Luthers standhafte Weigerung nur dann frei und moralisch zurechenbar, wenn er diejenige Art von Person, die sein Handeln in Worms

²⁵ D. Martin LUTHERS Werke, Kritische Gesamtausgabe, 7. Bd., Weimar 1897, 838 (Übersetzung nach Martin BRECHT, Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521, Stuttgart 2. Aufl. 1983, 438 f.).

bestimmte, durch frühere selbstbestimmte Entscheidungen und Handlungen geworden ist.²⁶ Damit wird menschliche Freiheit und Verantwortung an eine Bedingung geknüpft, die Luther selbst aus gutem Grund für unerfüllbar hielt. Um frei und für Handlungen verantwortlich zu sein, die durch seinen individuellen Charakter bestimmt werden, müsste der Handelnde, so glauben Inkompatibilisten, alternative Möglichkeiten in Bezug auf seine handlungsbestimmenden Charakterzüge besitzen.²⁷ Dies wiederum scheint auf zwei Weisen denkbar zu sein. Entweder hat es irgendwann in seiner Macht gestanden, die handlungsbestimmenden Züge seines Charakters zu erwerben oder nicht zu erwerben, oder er fand diese Charakterzüge zwar vor, hat sie aber akzeptiert, obgleich er sie hätte ändern können.

Auf den ersten Blick scheint auch die klassische deutsche Philosophie diese weitergehende Anforderung an menschliche Freiheit und Verantwortung gestellt zu haben. Nach Schellings *Freiheitsschrift* muss das Wesen einer Person ihr Handeln bestimmen, wenn die Zuschreibung von Verantwortung berechtigt sein soll. Dieser Umstand allein genügt indes nicht. Denn wäre das handlungsbestimmende Wesen eine der Person vorgegebene Verfassung, dann könnte sie für die Handlungen, die daraus entspringen, nicht verantwortlich sein. Verantwortlich ist sie vielmehr nur dann, wenn ihr Wesen durch eine Tat zustande kommt. Schelling schreibt:

»Wäre jenes Wesen ein todes Seyn und in Ansehung des Menschen ein ihm bloß gegebenes, so wäre, da die Handlung aus ihm nur mit Nothwendigkeit folgen kann, die Zurechnungsfähigkeit und alle Freiheit aufgehoben. Aber eben jene innere Nothwendigkeit ist selber die Freiheit, das Wesen des Menschen ist wesentlich *seine eigne That*«. ²⁸

Schelling versteht diese intelligible Tat, die auch Kant und Schopenhauer²⁹ postuliert haben, freilich nicht als einen bewussten und vom Wesen

²⁶ Vgl. Robert KANE, *The Significance of Free Will*, New York/Oxford 1996, 77f., sowie Robert KANE, *A Contemporary Introduction to Free Will*, New York/Oxford 2005, 82f.

²⁷ Vgl. z.B. CHISHOLM (s.o. Anm. 16), 25; Thomas NAGEL, *The View from Nowhere*, New York/Oxford 1986, 118f., 123, 126; Galen STRAWSON, *Consciousness, Free Will, and the Unimportance of Determinism*, in: *Inquiry* 32 (1989), 3–27, hier: 10; Galen STRAWSON, *The Bounds of Freedom*, in: Robert KANE (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will* (s.o. Anm. 6), 441–460, hier: 453–458.

²⁸ Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (= Freiheitsschrift)*, in: DERS., *Sämmtliche Werke*, hrsg. von Karl Friedrich August SCHELLING, 1. Abteilung: 10 Bde. (= SW I–X), 2. Abteilung: 4 Bde. (= SW XI–XIV), Stuttgart/Augsburg 1856–1861, Bd. VII, 385.

²⁹ Vgl. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 175 (Werke [s.o. Anm. 24] 6, 223); DERS., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 6f., 48 (Werke [s.o. Anm. 24] 7, 667 und 694); Arthur SCHOPENHAUER, *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, in: DERS., *Werke in zehn Bänden*, nach der historisch-kritischen Ausgabe von Arthur HÜBSCHER, editorische Materialien von Angelika HÜBSCHER, Redaktion: Claudia SCHMÖLDERS/Fritz STERN/Gerd HAFFMANS, Zürich 1977, Bd. VI, 131–139.

der Person bestimmten Akt. Weil sie nämlich das Bewusstsein und Wesen erst konstituiert, muss sie beidem vorangehen.³⁰ Mit einer intelligiblen Tat in diesem Sinne ist deshalb, so könnte man meinen, in moralphilosophischer Hinsicht nichts gewonnen. Denn wie kann eine Tat, die dem Wesen der Person vorausliegt und ihr mithin nicht zurechenbar ist, die Verantwortung für Handlungen begründen, die aus diesem Wesen folgen?

Neuere Freiheitstheoretiker scheinen daher mit Recht höhere Ansprüche zu stellen: Damit ein Handelnder frei und für sein Handeln verantwortlich ist, scheint es von ihm selber abhängen zu müssen, welchen handlungsbestimmenden Charakter er besitzt. Dieser Charakter müsste deshalb seinerseits durch selbstbestimmtes Handeln entweder hervorgebracht oder zumindest in beliebigem Grade veränderbar sein. Wie leicht einzusehen ist, liegt aber weder das eine noch das andere im Bereich des Möglichen. Im *ersten* Fall wird unterstellt, der Akteur habe seinen handlungsbestimmenden Charakter durch selbstbestimmtes Handeln erworben. Dieses charakterbestimmende Handeln kann aber nur dann selbstbestimmt sein, wenn der Handelnde einen Charakter zweiter Ordnung besitzt, durch den es bestimmt wird. Denn andernfalls wäre es entweder fremdbestimmt oder zufällig. Nun muss der Charakter zweiter Ordnung seinerseits durch selbstbestimmtes Handeln zustande kommen, wenn sich das Ausgangsproblem nicht erneut einstellen soll. Daher ist ein Charakter dritter Ordnung erforderlich, der dem Handelnden ebenfalls nicht vorgegeben sein darf. Kurzum: Die Annahme, der Handelnde habe seinen handlungsbestimmenden Charakter selbstbestimmt hervorgebracht, führt in einen Regress. Dasselbe gilt im *zweiten* Fall, in dem der Akteur diesen Charakter zwar vorfindet, ihn aber gleichsam »von außen« betrachtet und in selbstbestimmter Weise entweder bestätigt oder in beliebigem Maß verändert. Kant etwa rechnet, weil er vom Sollen auf das Können schließt, mit der Möglichkeit einer Gesinnungsrevolution, in der ein Mensch »den obersten Grund seiner Maximen, wodurch er ein böser Mensch war, durch eine einzige umwandelbare EntschlieÙung umkehrt (und hiemit einen neuen Menschen anzieht)«. ³¹ Nun kann die Umkehrung des handlungsbestimmenden Charakters aber nur dann selbstbestimmt sein, wenn der Akteur wiederum einen Charakter höherer Ordnung besitzt, durch den er bestimmt wird. Daher führt auch der zweite Fall in einen Regress. Dieser Regress lieÙe sich nur dann vermeiden, wenn der Mensch wäre, was er nicht sein kann: eine *causa sui*. In *Jenseits von Gut und Böse* bemerkt Nietzsche:

³⁰ Vgl. SCHELLING, Freiheitsschrift, SW (s.o. Anm. 28) VII, 386, und DERS., Philosophie der Mythologie, SW (s.o. Anm. 28) XI, 462.

³¹ KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloÙen Vernunft, B 54f. (Werke [s.o. Anm. 24] 7, 698).

»Die causa sui ist der beste Selbst-Widerspruch, der bisher ausgedacht worden ist, eine Art logische Nothzucht und Unnatur: aber der ausschweifende Stolz des Menschen hat es dahin gebracht, sich tief und schrecklich gerade mit diesem Unsinn zu verstricken. Das Verlangen nach ›Freiheit des Willens‹, in jenem metaphysischen Superlativ-Verstande, wie er leider noch immer in den Köpfen der Halb-Unterrichteten herrscht, das Verlangen, die ganze und letzte Verantwortung für seine Handlungen selbst zu tragen und Gott, Welt, Vorfahren, Zufall, Gesellschaft davon zu entlasten, ist nämlich nichts Geringeres, als eben jene causa sui zu sein und, mit einer mehr als Münchhausen'schen Verwegenheit, sich selbst aus dem Sumpf des Nichts an den Haaren in's Dasein zu ziehn.«³²

Halten wir zweierlei fest: Erstens kann der Mensch seinen handlungsbestimmenden Charakter weder selbstbestimmt hervorbringen noch in selbstbestimmter Weise bestätigen oder beliebig umwandeln. Folglich könnte er zweitens keine Freiheit besitzen, falls Freiheit an eine der beiden Möglichkeiten gebunden wäre. Für Theoretiker, die diese Verbindung herstellen und Selbstverursachung allenfalls Gott zuschreiben, ist menschliche Freiheit und Verantwortung deshalb unmöglich. Das klassische Beispiel dieses freiheitstheoretischen Impossibilismus, den gegenwärtig z. B. Thomas Nagel oder Galen Strawson vertreten³³, ist Spinoza. Nach Spinoza wird dasjenige frei genannt, »das nur aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur heraus existiert und nur durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird.«³⁴ Frei in diesem Sinne ist aber ausschließlich die all-eine, göttliche Substanz³⁵, die die immanente Ursache aller anderen Dinge ist. Der Mensch dagegen ist unfrei, weil er keine suisuffiziente Substanz, sondern nur deren Folge ist. Er verdankt seine Existenz nicht sich selbst und wird in seinem Wirken durch von außen erregte Affekte bestimmt.³⁶

V. Ehrliche Lutheraner

In seinem berühmten Gespräch mit Jacobi hat sich Lessing zur Position Spinozas bekannt und sie mit der lutherischen verknüpft. Auf Jacobis emphatische Verteidigung der Willensfreiheit antwortet er ironisch:

»Sie drücken sich beinah so herzlich aus, wie der Reichstagschluß zu Augsburg; aber ich bleibe ein ehrlicher Lutheraner, und behalte ›den mehr als viehischen als menschlichen Irrtum

³² Friedrich NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, in: DERS., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* in 15 Einzelbänden, hg. von Giorgio COLLI und Mazzino MONTINARI, Bd. V, München/Berlin/New York 1988, 35.

³³ Vgl. NAGEL (s.o. Anm. 27), 113–124; STRAWSON, *The Bounds of Freedom* (s.o. Anm. 27), 441–460.

³⁴ Benedictus de SPINOZA, *Die Ethik*, lat.-dt., revidierte Übersetzung von Jakob STERN, Nachwort von Bernhard LAKEBRINK, Stuttgart 1977, I, Def. 7.

³⁵ Vgl. aaO., I, Lehrsatz 17, Zusatz 2.

³⁶ Vgl. aaO., I, Lehrsatz 28 und 32 sowie II, Lehrsatz 49 Anm. und III, Lehrsatz 2 Anm.

und Gotteslästerung, daß kein freier Will sei, worein der *helle reine* Kopf Ihres Spinoza sich doch auch zu finden wußte.«³⁷

Müssen Lutheraner, wenn sie konsequent sind, demnach einen Impossibilismus vertreten und die Möglichkeit menschlicher Freiheit und Verantwortung bestreiten? Orientieren wir uns bei der Beantwortung dieser Frage an Luthers *De servo arbitrio*. Nach Luther besitzt allein Gott einen freien Willen im strikten Sinn; denn nur er ist in jeder Hinsicht durch sich selbst bestimmt und weder in seinem Sein durch andere Mächte bedingt noch in seinem Wollen und Handeln durch sie beschränkt.³⁸ Dem Menschen diesen freien Willen zuzuschreiben hieße deshalb, ihm »die Gottheit selbst beizulegen, eine Gotteslästerung, wie sie größer nicht sein kann.«³⁹ Damit soll nun keineswegs die Fähigkeit des Menschen bestritten werden, in dem Bereich, der ihm unterstellt ist,⁴⁰ Handlungsalternativen zu unterscheiden und zwischen ihnen zu wählen.⁴¹ Freiheit in diesem begrenzten Sinne erhebt ihn nach Luther vielmehr über das Tier, begründet seine geschöpfliche Sonderstellung und macht ihn tauglich, vom Geist Gottes ergriffen zu werden.⁴² Sie besteht allerdings nicht in dem Vermögen und Vorrecht des Menschen, grundlose und unverständliche Entscheidungen zu treffen, das ihn nicht eben auf günstige Weise vom Esel Buridans unterschiede. Denn freie Entscheidungen gründen nach Luther im Charakter und den Motiven des Handelnden, die ihrerseits vom Willen Gottes abhängen.⁴³ Zwar kann der Mensch über den Gebrauch seines Geldes und manches andere frei entscheiden, aber auch diese Entscheidungen werden, wie Luther ausdrücklich hinzusetzt, »durch den freien Willen Gottes allein gelenkt, wohin auch immer es ihm gefallen mag.«⁴⁴ Bezogen auf die Entscheidungs- und Handlungsfreiheit, die dem Menschen in einem begrenzten Bereich eingeräumt ist, vertritt Luther also eine kompatibilistische Position.

Damit ist die Frage, ob ehrliche Lutheraner dem Menschen Verantwortung zuschreiben können, allerdings nicht beantwortet. Denn in entscheidender Hinsicht besitzt der Mensch nach Luther eben keinen freien Willen. Zwar werden seine Handlungen oft durch seinen Willen bestimmt, aber dieser Wille ist in zweifacher Weise seiner selbst nicht mächtig. Erstens ist seine Grundorientierung, sein sittlicher Charakter, kein Resultat seiner

³⁷ Friedrich Heinrich JACOBI, Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Auf der Grundlage der Ausgabe von Klaus HAMMACHER und Irmgard-Maria PISKE bearbeitet von Marion LAUSCHKE, Darmstadt 2000, 34.

³⁸ Vgl. LUTHER, *De servo arbitrio*, WA 18 (s. o. Anm. 4), 617, 636f., 662, 664, 712.

³⁹ AaO., 636, Zeile 31 f.

⁴⁰ Vgl. aaO., 638, 672, 781.

⁴¹ Vgl. aaO., 664f., 776, 780.

⁴² Vgl. aaO., 636, 780.

⁴³ Vgl. Luthers Deutung der Weigerung Pharaos, das Volk Israel ziehen zu lassen, aaO., 710–714.

⁴⁴ AaO., 638, Zeile 8 f.

freien Wahl, sondern immer schon entschieden. Luther vergleicht den menschlichen Willen deshalb mit einem Lasttier, das entweder von Gott oder vom Satan geritten wird.⁴⁵ Nach dem Sündenfall ist der Wille in allem, was er im Einzelnen will, unwillkürlich durch die Abkehr von Gott und die Selbstliebe bestimmt. Dies folgt nach Luther aus dem Erlösungswerk Christi. Denn wenn der menschliche Wille seinen sittlichen Charakter selber wählen könnte und daher grundsätzlich jenseits von Gut und Böse stände, wäre er gar nicht erlösungsbedürftig.⁴⁶ Zweitens fehlt dem menschlichen Willen die Macht, den sittlichen Charakter zu verändern, in dem er sich vorfindet und der allen einzelnen Willensakten zugrunde liegt. Von der Selbstsucht, die ihn nach dem Sündenfall unwillkürlich bestimmt, kann er nur dadurch befreit werden, dass Gott seinen Geist verleiht. Wenn das geschieht, ist er wiederum außerstande, die Grundrichtung seiner Tätigkeit umzukehren. Weder der Wille des gottverlassenen noch der des geisterfüllten Menschen ist also nach Luther fähig, seinen sittlichen Charakter zu verändern.⁴⁷ Aber muss die Möglichkeit nicht zumindest im Fall der Umwandlung vom Bösen ins Gute bestehen, weil sonst das moralische Gesetz, durch das sie gefordert ist, sinnlos wäre? Mit Berufung auf Paulus bestreitet Luther zu Recht diesen Schluss vom Sollen aufs Können, den Erasmus und später Kant gezogen haben. Denn das Gesetz hat auch dann einen Sinn, wenn es dem Menschen kein Können anzeigt, sondern eine Unfähigkeit erschließt, die ihm ansonsten verborgen bliebe, und damit die Notwendigkeit der Gnade offenbart.⁴⁸ Zudem ist es, nach Kants eigenem Eingeständnis, für uns unbegreiflich, wie ein im Grunde seiner Maximen verdorbener Mensch seine sittliche Selbstbesserung zustande bringen kann.⁴⁹

Kurzum: Nach Luther kann der Mensch die Grundrichtung seines Wollens, seinen sittlichen Charakter, weder wählen noch zum Guten umwenden. Denn wäre er dazu fähig, dann hinge es nicht ausschließlich von göttlicher Gnade ab, ob er dem Bösen entrinnt. Die Lehre vom unfreien Willen, die sich oben schon aus anderen Gründen nahe legte, ist für Luther unverzichtbar, weil sie aus dem »sola gratia« notwendig folgt.

Nun scheint diese Lehre aber Konsequenzen zu haben, die schwer annehmbar sind: Wie kann der Mensch, wenn er in Bezug auf seinen sittlichen Charakter keine alternativen Möglichkeiten besitzt, für Handlungen

⁴⁵ Vgl. aaO., 635.

⁴⁶ Vgl. aaO., 779 f.

⁴⁷ Vgl. aaO., 634 f. Das trifft nach Luther auch auf Adam vor dem Fall zu, vgl. Friedrich HERMANNI, Luther oder Erasmus, in: Friedrich HERMANNI/Peter KOSLOWSKI (Hg.), Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven, München 2004, 165–187, hier: 170.

⁴⁸ Vgl. LUTHER, De servo arbitrio, WA 18 (s. o. Anm. 4), 673–683.

⁴⁹ Vgl. KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, B 49 f., 54, 59 f. (Werke [s. o. Anm. 24] 7, 695, 698, 702).

verantwortlich sein, die durch diesen Charakter bestimmt sind? Und wie kann Gott gut und gerecht sein, wenn er Menschen dennoch für ihre Sünden zur Verantwortung zieht? Diese Fragen gehören nach Luther zu den undurchdringlichen Rätseln, die sich erst im Lichte der Herrlichkeit auflösen.⁵⁰ So lange wollten die meisten evangelischen Theologen freilich nicht warten. Um die Verantwortung des Menschen zu begreifen, meinten sie mit Luthers Lehre von der Unfreiheit des Willens und der Alleinwirksamkeit der Gnade brechen zu müssen.⁵¹ Muss ein ehrlicher Lutheraner demnach umgekehrt die Denkbare menschlicher Verantwortung preisgeben und sich wie Lessing zum Spinozismus bekennen?

Dazu wäre er verpflichtet, wenn die Verantwortung für Handlungen voraussetzen würde, dass der Handelnde seinen handlungsbestimmenden Charakter wählen oder über dessen Umwandlung entscheiden könnte. Wer diese unerfüllbare Bedingung aufstellt, übersieht indes die subjektive und möglicherweise auch objektive *Unhintergebarkeit des Selbst*. Ich kann den Kernbestand meines eigenen Selbst nicht als etwas von mir Unterscheidbares betrachten, das auch ganz anders sein könnte und auf das mich eine fremde Macht festgelegt hätte. Denn diese Betrachtung beruht auf der selbstwidersprüchlichen Vorstellung, ich könnte ein anderer sein und im Kern dennoch ich selbst bleiben. Gewiss kann ich bestimmte Züge an mir selbst als äußerlich und fremd erfahren. Aber diese Erfahrung ist nur auf dem Hintergrund anderer Züge möglich, die mir unmittelbar vertraut sind und in unveräußerlicher Weise zu mir selbst gehören. Auch wenn das, was mich ausmacht, durch vorausliegende genetische und soziale Faktoren bestimmt ist, kann ich es nicht sinnvollerweise als etwas mir Aufgezwungenes verstehen. Denn es gibt nichts, dem es aufgenötigt sein könnte. In diesem Sinn ist das Wesen des Menschen allerdings, wie Schelling sich ausdrückt, »*seine eigne That*«. ⁵² Daher rechnen sich Menschen ihre charakterbestimmten Handlungen zu, obgleich sie ihren handlungsbestimmenden Charakter weder wählen noch umwandeln können.

Aber das tun sie, mag man einwenden, zu Unrecht. Denn in objektiver Hinsicht ist der Charakter sehr wohl hintergebar, wenn er durch die Vergangenheit der Welt und die Naturgesetze determiniert ist. Innerhalb einer deterministisch verfassten Welt können Menschen folglich selbst für ihre charakterbestimmten Handlungen unmöglich verantwortlich sein.

⁵⁰ Vgl. LUTHER, De servo arbitrio, WA 18 (s. o. Anm. 4), 784f.

⁵¹ Schon Melanchthon hat dem Menschen die Freiheit zugeschrieben, das allgemeine Gnadenangebot Gottes annehmen oder ablehnen zu können, vgl. Philipp MELANCHTHON, Loci praecipui theologici von 1559, in: Melanchthons Werke in Auswahl, hrsg. von Robert STUPPERICH, II. Band, 1. Teil, Gütersloh 1952, 236–252 (De humanis viribus seu de libero arbitrio); II. Band, 2. Teil, Gütersloh 1953, 592–602 (De praedestinatione).

⁵² SCHELLING, Freiheitsschrift, SW (s. o. Anm. 28) VII, 385.

Dieser Schluss ist indes vorschnell, und zwar aus folgendem Grund: Angenommen, zwischen einem früheren Zustand der Welt und einem späteren Weltzustand, der Personen einschließt, besteht wirklich ein Determinationszusammenhang. Was aber heißt das? Es heißt lediglich, dass beide in einer Weise aufeinander abgestimmt sind, die es ermöglicht, von jedem der beiden auf den jeweils anderen zu schließen. Damit bleibt offen, welcher der beiden sich gegebenenfalls am andern ausrichtet; denn Determinationsverhältnisse sind symmetrische Ableitungsbeziehungen zwischen Begriffen und deshalb nicht mit asymmetrischen Kausalverhältnissen identisch.⁵³ Nun ist es denkbar, dass Gott im Entwurf der möglichen Welt, zu der wir gehören, den früheren Weltzustand an den späteren und speziell an den Charakter der Personen angepasst hat, die im späteren eingeschlossen sind. Der Determinationszusammenhang zwischen beiden hätte dann, wie der christliche Schöpfungsglaube annimmt, eine teleologische Ausrichtung. In diesem Fall aber wären wir berechtigt, uns als verantwortliche Akteure zu verstehen, obgleich sich im Prinzip zeigen ließe, dass wir unter der Voraussetzung des früheren Weltzustandes und der Naturgesetze genau die Personen mit den Charakteren werden mussten, die wir geworden sind. Denn in der möglichen Welt, die Gott verwirklicht hat, wären wir es immer schon gewesen, und zwar in einer nun auch objektiv unhintergehbaren Weise. So gesehen, behalten die libertarischen Freiheitstheorien, die auch endlichen Personen ein Vermögen absoluter Spontaneität zuschreiben, eine gewisse Berechtigung. Libertarier sollten allerdings einräumen, dass diese Personen keine weltlosen Subjekte sind, die gleichsam »von außen« auf die Welt einwirken können. Vielmehr sind sie, um einen anderen ehrlichen Lutheraner zu zitieren, Spiegel der Welt, in der sie leben.⁵⁴ Und Miltons Engel? Wenn sie glauben, es sei notwendig, ein Gott zu sein, um schuldig zu werden, sind sie in der Tat »in wand'ring mazes lost«.

ZUSAMMENFASSUNG

Im vorliegenden Aufsatz werden die klassischen Fragen behandelt, die sich beim Freiheits-thema eingestellt haben: Was ist eigentlich Freiheit und welche Momente gehören zu ihrem Begriff? In welchem Verhältnis steht sie zu den Konzepten einer deterministisch verfassten Welt, eines allwissenden Gottes und einer Gnade, von der allein das Heil abhängt? Und schließlich: Können geschaffene Personen diejenige Freiheit besitzen, die nötig ist, um für Handlungen verantwortlich zu sein? In Auseinandersetzung mit der abendländischen Theoriegeschichte und der gegenwärtigen Freiheitsdebatte werden diese Fragen mit einer Version des Kompatibilismus be-

⁵³ Im Kontext der Freiheitsdebatte haben Thomas BUCHHEIM, *Unser Verlangen nach Freiheit. Kein Traum, sondern Drama mit Zukunft*, Hamburg 2006, 75 f., und Anton Friedrich KOCH, *Wahrheit, Zeit und Freiheit. Einführung in eine philosophische Theorie*, Paderborn 2006, 155, jüngst auf diesen Unterschied hingewiesen.

⁵⁴ Vgl. LEIBNIZ, *Monadologie*, §§ 56, 57 (GP 6 [s.o. Anm. 2], 616).

antwortet, der die Einsichten des Inkompatibilismus bewahrt, ohne die Freiheit allerdings mit dem Zufall zu verwechseln und die Grenze zwischen menschlicher und göttlicher Freiheit zu verwischen.

SUMMARY

This essay deals with the classic questions concerning the subject of freedom: How can freedom be defined and which elements belong to it? How can the relationship between freedom and determinism, an omniscient God and his grace – on which alone salvation depends – be characterized? And finally, do created persons have the sort of freedom which is necessary to be responsible for their actions? Within the scope of the dispute with the Western history of theory and the present debate on freedom these questions are answered by a certain version of Compatibilism. This Compatibilism preserves the insights of Incompatibilism without mistaking freedom for coincidence and without blurring the boundary between human and divine freedom.