

Walter Sparn

Der freie Wille

Ein klassisches Thema der Theologie¹

„Freiheit, die ich meine ...“

Mit der Reformation ist das Pathos der Freiheit verbunden. Eine der Programmschriften Martin Luthers trägt den Titel „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (1520). Auch das so ökumenisch gestimmte Augsburger Bekenntnis von 1530 begründet die Ablehnung des päpstlichen Kirchenregiments mit der *libertas Christiana*, derer sich aus Gottes Gnade die Christenmenschen jetzt erfreuen dürfen und auf die sie nicht grundsätzlich, sondern nur im Einzelfall in der Rücksicht auf die Schwachen verzichten dürfen. Die Reformation sei ein wichtiger Fortschritt in der weltgeschichtlichen Realisierung der Freiheit, nämlich als Freiheit jedes Einzelnen gewesen, stellte dann im 19. Jahrhundert der bis heute bedeutsame Philosoph G. W. F. Hegel fest.

Luther hat allerdings in der Auseinandersetzung mit dem humanistischen Erziehungsprogramm des Erasmus von Rotterdam – *De libero arbitrio diatribe* lautet dessen Titel von 1524 – die Freiheit eines Christenmenschen der völligen Unfreiheit des natürlichen, sprich: sündigen Menschen kontrastiert: *De servo arbitrio*, Vom unfreien oder geknechteten Willen (1525). Wie konnte das zusammen bestehen mit dem Freiheitspostulat desselben Luther? Ein klassisches Thema der Theologie ist die menschliche Freiheit auch darin, dass immer strittig war, welche Freiheit gemeint sei (die innere, die äußere, die individuelle, die kollektive) und welche Bedingungen die Freiheit hatte oder wie unbedingte sie sein sollte. Spätestens seit der ersten Schrift des Titels *De libero arbitrio*, ca. 390 von Augustin geschrieben, war „Freiheit“ ein schwieriges Thema; Augustin ist ja selbst dafür bekannt, dass er die Annahme des frei verantwortlichen Willens bald mit der Behauptung einer im menschlichen Willen selbst liegenden Unfreiheit verbunden hat, die er „Erbsünde“ nannte.

Nicht nur in der klassisch theologischen Tradition, sondern schon in ihren kanonischen Grundlagen wird über die menschliche Freiheit so emphatisch wie problematisch gesprochen. Man lese den Römerbrief des Paulus, besonders Kapitel 8, wo die „herrliche Freiheit der Kinder Gottes“ gerühmt wird, aber auch Kapitel 7, wo die Unfreiheit vom Gesetz beschrieben wird, die Korintherbriefe über den Gebrauch der Freiheit gegenüber den „Schwachen“ (1. Kor 8,9; 10,29; 2. Kor. 3,17) oder den Galaterbrief, der aus

¹ Diesem Beitrag liegt ein Vortrag zugrunde, der am Reformationstag, 31.10.2009, in der Evangelischen Akademie Tutzing gehalten wurde.

gegebenem Anlass davor warnt, sich aus Angst vor der Freiheit, zu der Christus befreit hat, wieder unter das Joch des Gesetzesgehorsams zu begeben (2,4; Kap. 4f).

Die theologische Debatte seit Augustin bis ins 18. Jahrhundert hat die Komplexität des Freiheitsbegriffs zunächst dadurch ein wenig reduziert, dass man möglichst nicht pauschal von „Freiheit“ gesprochen hat, sondern im Kontext der realen Bedingungen von Freiheit. Die wichtigste, in der heutigen Debatte oft verwischte Klärung war die Begrenzung des Themas auf das *arbitrium*, auf die Willkürfreiheit oder Wahlfreiheit des Menschen, im Unterschied zur *voluntas* als wesentliche und unvermeidliche Äußerung, als Eigenschaft jedes lebenden Menschen; man übersetzt das am besten mit „Wollenskraft“ oder „Wollenkönnen“. Niemals wurde bestritten, dass der Mensch ein intentionales Wesen ist und dass sein Wollen nicht nur bewusst ausgeübt, sondern auch aus den unbewusst oder „unwillkürlich“ entstehenden, „begehrlichen“ (*appetitus*, *epithymetikon*) Affekten gespeist wird. Ob man von Freiheit, von begrenzter Freiheit oder von Unfreiheit reden könne oder müsse, das ist eine Frage nicht der *voluntas*, sondern des *arbitrium*, des so oder anders Wählenkönnens und des sich so oder anders Verhaltenkönnens, also dessen, wofür es leider nur noch die missverständlichen Worte „Kür“ oder „Willkür“ gibt. Die aktuelle Debatte wäre schon ein gutes Stück einfacher, wenn man das Wort „Wille“ klar definierte und nicht von „Freiheit“ überhaupt spräche! Es soll daher ein Blick auf die früher schon erreichte Klarheit in Sachen „freier/unfreier Wille“ geworfen werden. Wie schon gesagt, wurde als Träger möglicher Freiheit nicht der Wille überhaupt, sondern das Unterscheidungs- und Wahlvermögen erkannt. Dies *arbitrium* ist nun keine freischwebende Entität, sondern immer eine Äußerung eines individuellen Menschen, eines bewussten „Ich“. Ein solches Ich zeichnet sich dadurch aus, dass es nicht nur etwas will oder tut, sondern sich in seinem Wollen und Handeln wahrnimmt und beurteilt und dies im Wissen tut, dass es auch von anderen „Ichs“ wahrgenommen und beurteilt wird. Die Korrelation von Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung geht allen Wählakten und allem Verhalten immer auch voraus. Für diesen Rückkoppelungsprozess im Ich hat die christliche Theologie zwei Begriffe entwickelt, ja geradezu erfunden – für die kognitive Seite den Begriff des Gewissens und für die Verknüpfung von Wissen und Wollen im Blick auf das eigene Selbstsein den Begriff der Person.

Die theologische Beschäftigung mit dem christlichen Freiheitsanspruch hat sich auch der anthropologischen Tradition ihrer Umwelt bedient, hier der philosophischen Lehre *De anima*, von der Seele (seit dem frühen 17. Jahrhundert „Psychologie“ genannt). Im Blick auf unser Thema war wichtig, dass die Theologie, im Anschluss an die biblische Redeweise vom Menschen als Leib und Seele oder als Leib, Seele und Geist, die Seele als die Lebendigkeit eines ganzen Menschen auffasste, die Seele daher mit Aristoteles als *anima vegetativa*, *anima sensitiva* und *anima rationalis* schichtete. Die Lebendigkeit einer Person, auch einer wollenden Person, existiert daher nur im Verbund von Seele und Leib sowie im Verbund von Ich und anderen Personen; der Mensch ist *animal politicum*,

ein mit anderen zusammen lebendes Wesen. Die Freiheit des Wählens ist in concreto daher immer ein Moment der Interaktion zwischen dem Denken und dem Körper, in dem die Vernunft lebt, einerseits und der Interaktion zwischen der kulturellen bzw. der naturalen Umwelt, in die mein Leib als Körper verflochten ist. „Ich will“ zu sagen, ist ein Produkt der wechselseitigen Beeinflussung von Denken, Leib und Umwelt, allerdings: das dann von mir angeeignete und mir selbst zugeschriebene Produkt, sodass ich ein freiwilliges „*ich will*“ empfinde.

Die gesamte theologische Tradition hat den Anspruch (oder auch die Last) auf Urheber-schaft (und damit Verantwortlichkeit) sehr stark gemacht, aber ebenso klar gewusst, dass Wollen, wie frei es immer sein mag, immer bedingt und begrenzt ist durch jene Faktoren des Wollens: die Umwelt, den eigenen Leib und das bewusste Denken; und innerhalb des Menschen nicht nur bedingt ist durch die jeweilige Aufmerksamkeit der Sinne und das Begreifenkönnen des Denkens, sondern auch durch die affektive Selbstbefindlichkeit, die „Stimmung“ und durch die theoretischen und praktischen Verhaltensmuster, die „Laster“ und „Tugenden“, die einen Menschen individuell charakterisieren. Dazu kommen Faktoren, die ebenfalls das Verhalten bestimmen, ohne es deshalb unfrei zu machen; man denke an die wichtige Rolle, die z. B. Träume in der Bibel haben, oder an Phänomene wie Glossolie. Die christliche Theologie hat aber auch betont, dass wirkliche Freiheit immer das Moment des Spontanen hat. Ein willentliches Sich-Verhalten ginge nicht vom *ganzen* Menschen aus, wenn es nicht zugleich *sponte*, so das lateinische Wort, von innen heraus käme. Dieses Innen verbindet die Freiheit des Willens jedoch mit dem seelischen Untergrund, mit den Affekten und mit dem vorbewussten oder verdrängten Begehren. Es war den Theologen immer klar, dass freies Verhalten auch aus uns undurchsichtigen oder, wie man heute sagt, subliminalen Motiven und Faktoren gespeist wird – Motive und Faktoren, die man nie vollständig in den vernünftigen, dem eigenen Selbstbild entsprechenden Griff bekommen kann.

Der klassisch theologische Begriff von Willensfreiheit ist also ein „schwacher“, d. h. stets kontextualisierter Begriff von Freiheit. Ein extrem starker Freiheitsbegriff, etwa die Idee einer absoluten, an einem Nullpunkt anfangenden Freiheit, wie ihn Neurowissenschaftler gelegentlich unterstellen (um ihn dann abzulehnen), erschiene in dieser Perspektive als schlecht gedacht, ja als naiv: Einem endlichen Wesen kann keine schlechthinnige Freiheit zukommen.

Die Kulturalität des „freien Willens“

Was ich eben über die *christliche* Tradition des Themas gesagt habe, impliziert die Einsicht in die kulturelle und historische Zufälligkeit oder doch Begrenztheit unseres Redens von einem „freien Willen“. Schon die Frage danach ist nur scheinbar allgemein menschlich, tatsächlich ist sie immer auch kulturspezifisch; und das gilt auch von der

Annahme eines „intuitiven Verstehens“ von Willensfreiheit. Man braucht sich nur mit einem Afrikaner oder einem Inder darüber zu unterhalten, da kommt man schnell an die Grenzen des Verstehens und merkt (oder bekommt auch gesagt), dass man ein (moderner) Vertreter des christlichen Abendlandes ist.

Schon unsere Art, einen freien Willen zuzuschreiben, nämlich uns als individuellen, nicht austauschbaren Personen, tritt nur in monotheistisch geprägten Kulturen auf, d. h. dort, wo man sich ein vollkommenes Subjekt von Freiheit vorstellen kann: den einen Gott, der die Welt geschaffen hat. In animistisch geprägten Kulturen hat der Satz „ich will“ eine andere Bedeutung und einen weit minderen Rang als bei uns; in buddhistisch geprägten Kulturen gilt das „Ich“ sogar als Selbsttäuschung des Lebenswillens, die man durch Erkenntnis und Loslassen abstreifen muss. Der Monotheismus definiert seit dem Berg Sinai menschliche Freiheit an einem absoluten Maß, nämlich an dem vollkommen freien, nur durch sich selbst bestimmten Schöpfergott. (Die Frage, warum nach einem vollkommenen Subjekt von Freiheit überhaupt gefragt werden musste, sei hier nur berührt, da es sich um logische und ontologische Sachverhalte handelt, z. B. darum, dass das Verstehen von Begrenztem einen Grenzbegriff erfordert, bzw. darum, dass man für alles Wirkliche eine Ursache, linear oder nichtlinear, annimmt.) Diese kontrastive Projektion der erfahrenen endlichen Freiheit auf einen nicht endlichen Grund von Freiheit hat zwei Folgen.

Zum einen wird klar akzeptiert, dass endliche Menschen niemals unendliche oder unbedingte Freiheit haben; nur ein nicht irdisches Wesen kann absolute Freiheit haben oder kann im emphatischen Sinn des Wortes „anfangen“. So wird in 1. Mose 1 und Joh 1 Gott ein durch nichts bedingtes Anfangenkönnen reserviert („im Anfang“, *bereschit*, *en arché*), ein Anfang und Zeit erst setzendes Handeln. Zum andern wird dem Menschen, dem Ebenbild Gottes, eine bis dato unerhörte Würde und Bürde zugeschrieben: Sein Wollen und Verhalten ist ein zwar bedingtes, aber vor Gott unbedingt wichtiges und wertvolles Verhalten, nicht nur Mittel zum Zweck, sondern Selbstzweck. Zwar weiß Gott alles, was Menschen wollen und bewirken, aber er muss dies nun darin ernst nehmen, dass menschliche Freiheit, wenn Menschen keine Marionetten, sondern Gottes Ebenbilder sind, auch anders wollen kann als er selbst will; seine Freiheit wird ihrerseits beschränkt und muss, statt nur anzufangen, nunmehr auch reagieren.

Diese Korrelation göttlicher und menschlicher Freiheit wird umso problematischer, je stärker man die Möglichkeit der menschlichen Freiheit zu einem solchen Wollen wahrnimmt, das Gottes Willen widerspricht oder sogar Gott als solchen verneint, je mehr man die Verwicklung der Freiheit in „Sünde“ oder sogar „Erbsünde“ betont. In der Entwicklung des (westlichen) Christentums ist dies eine Zeitlang immer mehr der Fall gewesen, bis hin zum Extrem Luthers, der dem Sünder im Blick auf sich selbst (auf seine „Person“) ein *servum arbitrium* bescheinigte und überhaupt nur Gott ein *liberum arbitrium* zuschreiben wollte. Die These von der völligen Unfreiheit des Willens im Blick auf sich selbst ist bis heute geltende evangelische Lehre, die auch von Philosophen wie

Arthur Schopenhauer als die einzig richtige angesehen wurde und inzwischen auch von katholischen Theologen nachvollzogen werden kann; von vielen Zeitgenossen wird sie aber als übertrieben und als psychologisch und pädagogisch destruktiv abgelehnt. Es sei nur darauf hingewiesen, dass die theologische Verschärfung des Begriffs der Sünde im Lauf der Frömmigkeits- und Theologiegeschichte sich ganz symmetrisch zu einer Steigerung des Anspruchs auf eigenes Ich-Sein, auf Subjektivität, d. h. auch auf Freiheit vollzogen hat. Auch dieser Anspruch ist ein geschichtliches, ein kulturelles Phänomen oder ein Konstrukt, jedenfalls die normative Selbstbeschreibung einer Gesellschaft in einer bestimmten historischen Epoche. Die Begründung der Annahmen von Freiheit und Unfreiheit ist nur zu einem gewissen Grad eine empirische Begründung, die sich auf individuelle Erfahrungen bezieht; aber schon weil diese Erfahrungen stets in der Korrelation von Selbst- und von Fremdwahrnehmung gedeutet werden, braucht die Annahme des freien, aber immer auch unfreien Willens Begründungen, die das zweideutige Empirische eindeutig machen und insofern „transzendent“ sind. In der europäischen Kultur waren das lange Zeit vertikal transzendente, d. h. religiöse Begründungen, während jetzt auch horizontale, z. B. vertragsrechtliche Begründungen – etwa im Postulat der Menschenwürde angesichts der realen Schutzbedürftigkeit jedes Menschen – mehr oder weniger erfolgreich aufgeboten werden.

Für die aktuelle Debatte um die Willensfreiheit sind dabei zwei Vorgänge besonders wichtig. Das ist zum einen die Verschiebung der Freiheitsfrage von der ganzen „Seele“ bzw. der ganzen „Person“ auf die *anima rationalis* oder *mens*, d. h. auf den Menschen als geistiges Wesen oder reines Denken. Diese, von R. Descartes mit dem Stichwort *res cogitans* markierte Verschiebung reduziert die Freiheit des Willens auf die Frage nach der Rationalität einer Wahl, die sich vielleicht gegen Affekte durchsetzen muss, dies aber auch soll und kann; auf die heutige Situation übertragen könnte man sagen: Freiheit ist eine Frage der Konstruktion des Gehirns. Descartes freilich glaubte, dass das Denken etwas grundsätzlich anderes sei als mechanische und chemische Prozesse in Körpern, vielmehr völlig körperunabhängig sei, mit anderen Worten dem Denken Gottes gleiche und daher unbedingt und unbedingt frei sei; er hätte nie erwartet, dass man das Gehirn beim Denken beobachten und Freiheit neuronal lokalisieren könne.

Zum andern löste sich das Freiheitspostulat, wie gesagt, von der Unumgänglichkeit religiöser Begründung. Das geschah nicht etwa, wie oft gemeint, in einem Akt frevelhafter Anmaßung, sondern durch bescheidene Beschränkung der Erkenntnismöglichkeiten der Vernunft, wie das vorbildlich I. Kant vorgeführt hat: Die Freiheit des Willens ist, wie auch die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes, kein unseren Erkenntnisorganen (Sinne und Verstand) erschwingliches Wissen, sondern ein Postulat unserer praktischen Vernunft. Wenn wir nicht an uns als Handelnden verzweifeln wollen, müssen wir handeln, „als ob“ wir frei wären, eine Kausalreihe neu anzufangen. Dieses „als ob“ bezieht sich auf die Tatsache, dass wir auch als wollende Personen ganz vernetzt sind in die Kausalketten unserer Erfahrungswelt; unser sittliches Wollen ist jedoch keine Fiktion,

sondern ist auf seine kausal unableitbare Weise, eben aus Freiheit, wirksam. Kant löste das Problem Descartes', wie denn die autoriale Selbstzuschreibung „ich denke“ oder „ich handle frei“ *innerhalb* aktorialer Selbst- und Welterfahrung stattfinden könne, auch nicht wirklich; aber er konnte nachweisen, dass wir nicht anders als Handlungsfreiheit unterstellend überhaupt handeln können – und von allen Mitmenschen auch genauso, nämlich als für unser Handeln in Grenzen verantwortlich, angesprochen werden.

Unsere Freiheitsansprüche und -annahmen sind das Ergebnis der neuzeitlichen und modernen Entwicklung unserer Kultur. Sie gehen einher mit einer früher und in anderen Kulturen unerhörten Intensivierung und Essenzialisierung von Individualität; das vorläufige Ergebnis ist, dass das „Ich“ die Instanz nicht nur von Selbst-, Fremd- und wiederum Selbst-Zuschreibung ist, sondern die Instanz von Freiheit und Selbstbestimmung, mit dem Ausdruck Kants: von *Autonomie* ist. Freiheit ist die Freiheit von Fremdbestimmung bzw. äußerem Gehorsam und die Freiheit zur *Selbstgesetzgebung* in der Welt der Naturgesetze und der sozialen Verbindlichkeiten – was zugleich sagt, dass Freiheit immer erst das einstweilige Ergebnis von mühsamem Selbstdenken und mühseliger Emanzipation von formaler Autorität sein kann, von Aufklärung und Erwachsenwerden.

Was heißt „freier Wille“ (*liberum arbitrium*)?

Nicht nur Kant hat die Einsicht artikuliert, dass „freier Wille“ keine substanzielle Entität, kein „Ding“ ist, sondern ein Phänomen des Selbstverhältnisses von Personen, die als sie selbst in der Interaktion mit anderen Personen und mit den Dingen in der Welt agieren. Es handelt sich, wie gesagt, um eine Selbstbeschreibung unserer modernen Kultur, die freilich langfristig gewachsene Formen menschlichen Selbstbewusstseins und praktischen Selbstwertgefühls in sich trägt. Dazu gehört zuerst einmal die je nach Ausbildung von Individualität auch sehr starke Überzeugung, dass Wahl- und Vorzugsentscheidungen (ja/nein, dies/das) des Ich frei sind, wenn sie nicht erzwungen und nicht als solche von anderen Entscheidungsinstanzen determiniert worden sind. Das Christentum und die mit ihm verbundene Philosophie hat sich immer gegen den stoischen Fatalismus und gegen das sogenannte „Fatum Mahumetanum“ (G. W. Leibniz) ausgesprochen: In jedes menschliche Verhalten gehen zahllose natürliche und kulturelle Ursachen ein, aber es hat gleichwohl, nämlich als zurechenbares Handeln, mehr oder weniger gute Gründe. Ohne eine kategoriale Unterscheidung zwischen „Ursachen“ und „Gründen“ lässt sich allerdings wenig über spezifisch menschliches, d. h. kulturell codiertes Verhalten sagen; aus einer Kausalkette – und sei sie lückenlos – auf praktischen Determinismus zu schließen, ist ein Denkfehler.

„Freier Wille“ ist weniger ein ontologischer als vielmehr ein praktisch-moralischer Begriff, der nur in den sozialen und politischen Gemeinschaften von Individuen (und in deren Rückkoppelung auf die Individuen) sinnvoll zu gebrauchen ist. Er steht für

den Anspruch „das habe ich getan“ bzw. die Zuschreibung „das hast du getan“. Er lokalisiert die kulturelle Notwendigkeit, Verhalten sich und anderen zuzurechnen, im Handelnden selbst, der damit weniger eine Eigenschaft als vielmehr eine Rolle zugewiesen bekommt. Dieser Begriff ist also keineswegs unbestimmt und umfasst nicht alles und jedes. So enthält er die Annahme einer Asymmetrie zwischen „ich“ und „du“ – von niemandem kann verlangt werden, sein eigenes Verhalten so zu sehen, wie die anderen es sehen, aber von jedem Mitglied einer Gesellschaft muss verlangt werden, die Tatsache der Fremdwahrnehmung in sein Selbstverhältnis aufzunehmen. Dieser Freiheitsbegriff lässt Grade zu: Die Zurechnungsfähigkeit für eine Tat kann herabgesetzt oder sogar aufgehoben sein – die Entscheidung über die Grenze zwischen Zurechnung und Nicht-Zurechnung beruht wiederum auf kultureller Konvention. Die Tatsache, dass „freier Wille“ ein praktischer Begriff und als solcher kulturell unverzichtbar ist, besteht völlig unabhängig von empirischen Befunden über die Tätigkeit des Gehirns. Wenn ein Hirnforscher von empirischen Befunden auf einen determinierten Willen schließt, begeht er in seinem Auftreten als solchem einen performativen Selbstwiderspruch.

Nicht nur im Christentum, sondern in allen bekannten Religionen wird der freie Wille im Sinne individueller Zurechnung von Verhalten sanktioniert; und in den monotheistischen Religionen hebt auch ein Eingriff Gottes (oder die Versuchung durch einen Satan) niemals diese persönliche Verantwortlichkeit auf, als sei der Mensch eine Marionette übernatürlicher Kräfte (auch die Lehre von der „Erbsünde“ tut das keineswegs). Allerdings handelt es sich, wie schon gesagt, nie um einen absolut freien, sondern um einen Willen, der bedingt und begrenzt ist durch die natürliche (geschöpfliche) Ausstattung des Individuums, durch seine natürliche Umwelt und durch die in seiner kulturellen Welt geltenden moralischen Normen. In den monotheistischen Religionen wird der Anspruch auf praktische Freiheit verstärkt durch den Glauben an die Gottebenbildlichkeit und an die konstitutive Sozialität jedes Individuums sowie durch die Ausdrücklichkeit der Gebote Gottes, in denen der gute Sinn von Normen, auch der naturrechtlich-vernünftigen Normen, eigens begründet wird. Auf der anderen Seite wird auch die Last dieser Freiheit stärker gewichtet, ihre mangelnde Realisierung in der freiwilligen Befolgung göttlicher Gebote wird schärfer verurteilt („Jüngstes Gericht“!) und die tragische Ambivalenz eines zwischen Gut und Böse hin- und hergerissenen, niemals neutral und ganz von vorn anfangenden Willens wird eigens thematisiert („Sündenfall“). Gleichwohl bestehen monotheistische Religionen darauf, dass dem Menschen begrenzte Freiheit zukommt, dass es Grade der Freiheit gibt und dass der Freiheitsgebrauch in der Ausbildung von moralischen Kompetenzen, nicht zuletzt der Tugend der Klugheit oder Besonnenheit, verstetigt werden kann.

An dieser Stelle muss ich meinen Hinweis auf die Kulturalität des „freien Willens“ noch weiterführen. Das *liberum arbitrium* ist in besonderem Maße ein Anliegen der westlichen, lateinischen Theologie, die nicht nur vom römischen Rechtsdenken geprägt wurde, sondern auch einem eigenen religiösen Motiv folgt. Während die östliche Chris-

tenheit sich primär an der Leitdifferenz von Leben und Tod orientiert, konzentrierte sich die westliche Frömmigkeit auf die Leitdifferenz von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, von Gut und Böse; sie bevorzugt daher auch die entsprechenden biblischen Traditionen (zu den oben genannten Belegen wäre das Alte Testament hinzuzufügen; nicht zufällig war Paulus ein schriftgelehrter Jude). Das erhöht die Anforderung an das verantwortliche Wollen und Handeln des Menschen und überführt langfristig die Fremdbestimmung des Willens in Selbstbestimmung; die Ansätze sind schon bei Jesus zu finden, der das heilige Sabbatgebot um der Nächstenliebe willen suspendiert, bei Paulus, für den Christus das Ende des Gesetzes ist (Röm 10,4); es verstärkt sich bei Augustin, der das Liebesmotiv selbst zur Norm machte („liebe – und dann tu, was du willst“), und nochmals im reformatorischen Glauben, dass der ohne Leistung vor Gott gerechtfertigte Mensch je nach Handlungssituation „neue Dekaloge“ erstellen könne.

Die religiöse Steigerung des Freiheitsanspruchs des Menschen schichtete aber auch ein Problem auf, das alle westlichen Theologien mehrere Jahrhunderte intensiv beschäftigte: Wie verhält sich die menschliche Freiheit zur göttlichen Freiheit, zum allmächtigen Wirken Gottes? Die von den Reformatoren besonders stark gemachte, etwas zurückhaltender aber auch von der römischen Kirche vertretene Antwort war die, dass der Mensch im Blick auf sein ewiges Heil gar keinen freien Willen habe, sondern Gottes Gnade allein (*sola gratia*) dieses Heil beschließe und verwirkliche. Dass Gott das Entscheidende will und tut, verbürgt unerschütterliche, auch vom eigenen, mehr oder weniger gelungenen Wollen und Handeln unabhängige Heilsgewissheit. Diese sogenannte Prädestinationslehre verschärfte das Problem jedoch noch einmal, weil der Glaube an Gottes Heilswillen durch diesen nicht determiniert wird: Nicht erzwungener, sondern nur *frei* zustimmender Glaube ist wirklich „mein“ Glaube. Somit ergab sich erneut die Aufgabe, göttliche und menschliche Freiheit zu harmonisieren, und in der Arbeit daran hat die Frühe Neuzeit dem Freiheitsthema die Komplexität gegeben, die sie in unserer Kultur heute ganz allgemein hat.

Die in den drei westlichen Konfessionen unterschiedlichen Lösungen kann ich hier nicht vorstellen; gemeinsam ist ihnen jedoch, dass sie kompatibilistisch votieren, indem sie von der göttlichen Anfangs-Freiheit die endliche, durch die Schöpfung und die Erlösung bedingte Freiheit unterscheiden (*causa prima/secunda, concursus, scientia media*). Die raffinierteste Lösung formulierte Leibniz, der das freie Handeln Gottes auf den „Kalkül“ konzentriert, in dem Gott die beste aller widerspruchsfrei möglichen Welten ausrechnet, um genau diese zu verwirklichen: Sie enthält endliche Freiheit einschließlich ihrer guten oder schlechten Folgen. Diese „Theodizee“ zur Begründung der *liberté de l'homme* (Leibniz 1710) wurde die Leitvorstellung der modernen Metaphysik zwischen Leibniz und Hegel.

Warum „unfreier Wille“ (*servum arbitrium*)?

Warum und in welchem Sinne vertraten Theologen die These des „unfreien Willens“, wenn sie doch zugleich so viel Mühe auf die Begründung dafür verwandten, dass die menschliche Freiheit zwar endlich, daher vielfach bedingt und in der Reichweite begrenzt sei, dennoch zu Recht „Freiheit“ genannt werden dürfe? In der Tat haben andere Denker jene These für psychologisch und pädagogisch gefährlich, ja destruktiv gehalten, angefangen von Erasmus' *De libero arbitrio* (1524), über J.-J. Rousseaus *Émile* (1762) bis zu aktuellen Voten à la „Das sogenannte Böse“. Auf der anderen Seite gibt es genug Anlass zur Skepsis gegen solche ein für allemal beruhigende Lösungen.

Ein solcher Anlass ist die täglich erfahrbare Komplexität unseres Freiheitsgebrauchs. Die moralisch erheblichen Willensentscheidungen sind ja oft keineswegs kurze Wege, sondern erfordern Zeit, Nachdenken und Arbeit, Arbeit am eigenen Willen, das ja nicht linear von der Vernunft kausiert, sondern auch von Vorurteilen, Gefühlen, Wünschen und gar von schierer Unvernunft bestimmt wird. Selten sind daher Ja und Nein symmetrische Alternativen, sondern meist das Ergebnis mühsamer, sich selbst nicht völlig durchsichtiger Abwägungsprozesse: Ist ein „Nein“ ebenso frei wie ein „Ja“, und beseitigt eine Vorzugsentscheidung schon als solche alle Ungereimtheiten und Widersprüche auf dem Weg zu ihr? Natürlich nicht. Ein Gutteil der symbolischen Arbeit einer Kultur in Literatur, Kunst und Religion setzt sich intensiv mit der Uneinheitlichkeit, ja Zerrissenheit und Widersprüchlichkeit der Freiheit auseinander; auch die Bibel ist voller Geschichten des Taumels der Freiheit, wie man das nennen kann; einer Freiheit nämlich, die sich ihrer selbst, ihrer möglichen Selbstverfehlung und ohnedies ihrer unabsehbaren Folgen nicht gewiss ist.

Die theologische Anthropologie hat dieses Problem zunehmend ernst genommen und einen der Komplexität des Freiheitsproblems entsprechenden Begriff der Person ausgebildet. Im gegenwärtigen Zusammenhang ist dabei am wichtigsten, dass eine Person kein Ding oder, wie man früher sagte, keine Substanz ist, also kein quasi ausdehnungsloser Punkt, von dem Wirkungen ausgingen, sondern Subjekt, *in* dem etwas geschieht und das daher nicht erst durch sein Außenverhältnis identifiziert wird, sondern ebenso und sogar vorrangig durch sein Selbstverhältnis, in dem auch seine Außenverhältnisse bearbeitet werden. Daher ist eine Person ein Selbst, das in einer beständig sich erneuernden Konstellation der Verhältnisse zu sich selbst und zu den anderen besteht. Das Subjekt von Freiheit ist kein abstraktes, sondern das konkrete Ich: die jeweils innerlich angeeignete Korrelation von innen und außen, von Selbst- und Fremdwahrnehmung in der Interaktion von Bewusstsein, Leibwahrnehmung und Umwelt. Das Außen, die anderen usw. unterscheidet der Gläubige allerdings noch einmal grundsätzlich, denn zu Gott als dem Schöpfer der Welt und seiner Person hat er eine ganz andere Beziehung als zu den Mitmenschen und Mitgeschöpfen in der Welt.

Ein wenig paradox formuliert kann man sagen, dass die Identität einer Person und ihres Willens nicht von der Art $A = A$ ist, sondern „nur“ in einem in der Zeit sich durchhaltenden Fließgleichgewicht ihrer Relationen zu sich und anderen besteht. Diese „Identität“ oder besser: dieses lebendige Selbst ist also kein homogenes, sondern ein plurales, komplexes, unter Umständen selbstwidersprüchliches, aporetisches Phänomen. Insofern ist es auch kein „Individuum“, wie das Wort in der Außenperspektive suggeriert, sondern ein „Dividuum“, das sich selbst durchaus unverständlich und fremd werden, das sich als Geschöpf und als Sünder geradezu feind werden kann. In der Neuzeit erhob sich heftiger Widerstand gegen eine solche Sicht, und man favorisierte die Vorstellung einer im Grunde stets mit sich übereinstimmenden „Persönlichkeit“, die nur zielstrebig wollen und werden muss, was sie innerlich und ewig ist. Die Kränkung dieses modernen Helden hat schon S. Freud vollzogen (die Theologen, die mit diesem idealistischen Persönlichkeitsideal verbandelt waren, kritisierten Freud denn auch als unmoralisch und pietätlos). In der Postmoderne hat sich der anthropologische Realismus wieder Geltung und mit der Formel „Tod des Subjekts“ breite Wirkung verschafft. Aber auch diesseits der Schlagwörter bestätigt ein großer Titel wie der von P. Ricoeur, „Das Selbst als ein Anderer“ (1990, dt. 1996), die analytische Trennschärfe der christlichen, zumal der reformatorischen Anthropologie.

Die reformatorische Anthropologie geht, wie eben schon angedeutet, noch einen Schritt weiter. Die Skepsis gegen den pauschal für „frei“ erklärten Willen bezieht sich auch auf den Versuch, die faktisch erfahrene Unfreiheit im Wollen diesem Wollen äußerlich zu halten, d. h. auf das mangelnde Können, auf die fehlende Verwirklichung des eigentlich gut Gewollten zu schieben. Demgegenüber tritt die Theologie denen zur Seite, die in der *conditio humana* einen tragischen Aspekt erkennen, und lokalisiert die Unfreiheit des Wollens im Wollen selbst, behauptet also ein *servum arbitrium*. Allerdings betrachtet sie diese Unfreiheit nicht nur als schicksalhafte Tragik, sondern zugleich als übernommene, also als wirklich *eigene* Unfreiheit; sie spricht daher von „Sünde“, d. h. einem Widerspruch gegen die geschöpfliche Bestimmung zur Freiheit. Reflexionen über diese Aporie finden sich, wie schon gesagt, bei Paulus (Röm 7) und, auf dem inzwischen erreichten Niveau der Selbstreflexivität, in Luthers *De servo arbitrio* von 1525, dann auch bei S. Kierkegaard oder bei M. Heidegger.

Die Schrift Luthers, die in mancher Hinsicht anstößig erscheint, lässt sich in zwei noch heute diskussionswürdigen Ergebnissen bündeln. Das kritische Ergebnis Luthers lautet: Ich kann tun, was ich (unter den gegebenen Bedingungen, einschließlich der „Sünde“) tun will, aber ich kann nicht *wollen*, dass ich *will*. Man kann das auch so sagen: In meinem als „Ich“ sich zusammenfassenden Selbstverhältnis, also auch in meinem Wollen und Streben bin ich mir selbst unhintergebar. Oder: Ich kann nicht wirklich hinter mich treten und mich neu erfinden und an diesem Nullpunkt absolut anfangen wollen (denn diese Aktion wäre ja eine Aktion des Ich, das sich und vieles, was es von sich gar nicht weiß, dabei mitbringt). Selbstverständlich kann das Ich etwas an sich

verändern und tut das auch immer – aber dieses Verändern ist eine Leistung des bereits konstituierten und eben auch durch Unfreiheit gezeichneten Ich. Kurz: Ein Mensch ist niemals sein eigener Schöpfer, und wenn er es versucht zu sein, bekräftigt er nur seinen Irrtum (religiös: seine Sünde) und wird unfreier denn je.

Das konstruktive Ergebnis Luthers lautet: Da ich von meinem Inneren und seinem Wollen nicht frei Abstand nehmen kann, bin ich mir elementar auch undurchsichtig; aber auch anderen Personen ist dieses Innen, meine Intimität nicht zugänglich und verfügbar. Allein Gott kennt mich intim, und daher kann kein Mensch mir die Würde meines wirklichen, von Gott gerufenen Namens nehmen (in scheinbar säkularer Version ist das der Glaube an die Personwürde jedes einzelnen Menschen). Menschen können Handeln erzwingen, können mein Selbstwertgefühl zerstören, aber nicht einmal so kommen sie hinter das Geheimnis meines Selbst. Irdische Macht (und die Freiheitsfrage ist immer auch eine Frage der Macht!) hat ihre Grenze an der Ich-Perspektive: Nur „Ich“ kann „ich“ sagen. Die Selbstvoraussetzung des Ich als individuelle, unaustauschbare Person kann wohl psychisch ausgelöscht und physisch zerstört, kann jedoch nicht eingeholt oder erkennbar und verfügbar gemacht werden. Das Privileg der Ich-Perspektive (die ja immer in Interaktion bleibt mit dem Leib und der Umwelt und immer auch Fremdperspektiven integrieren muss) ist allerdings seinerseits an empirische Bedingungen gebunden, aber sie unterscheidet sich selbst gleichwohl von allen empirischen Bedingungen. Man kann daher meinen, und das meine ich, dass diese Form des Selbstwertbewusstseins nur religiös, durch den Bezug auf Gott den Schöpfer und Erlöser, erschwinglich ist. Aber das ist eine Frage des Glaubens.

Die pointierten, nicht selten paradox formulierten Äußerungen Luthers zur Problematik des freien Willens sind in moderierter Form Konsens in der (westlichen) Theologie geworden. Dieser Konsens besagt: (1) Jedes („gesunde“) Individuum, auch der Sünder, hat einen freien Willen im Sinne der Handlungsfreiheit; er kann in unserer Welt Handlungsziele wählen und leibhaft handeln aus eigenem Antrieb, der allerdings immer auch bedingt und in seiner Realisierung begrenzt ist. (2) Kein Mensch, auch nicht der gerechtfertigte Christ, ist frei gegenüber seinem Willen; als Modus des Selbst ist dieser Wille dem Selbst unhintergebar: Lediglich von außen kann seine Intentionalität verändert werden (und dann handelt auch in Menschenworten der Geist Gottes). (3) Jeder Sünder hat insofern einen unfreien Willen, als sein Wollenkönnen durch den Widerspruch gegen seine geschöpfliche Bestimmung (zur Freiheit zum Guten) besetzt ist und dies durch jeden Willensakt verfestigt wird. Die Rede vom *servum arbitrium* ist also nur religiös sinnvoll, d. h. im Rückblick auf eine überwundene Lebenssituation. Ich schließe mit dem Vorschlag, nicht mehr pauschal vom „freien Willen“ oder vom „unfreien Willen“ zu reden. Ideologische Überlagerungen stellen sich da schnell ein, vor allem die essenzialistische Verkürzung der Phänomene von „Wille“, die doch ziemlich komplex sind und nicht ein für allemal festgestellt werden können. Von „Freiheit“ kann man erst auf dem komplexen Niveau von „Person“ oder „Selbst“ sprechen, im Kontext

der reziproken Interaktionen von Denken, Leib und Umwelt oder, mit anderen Worten, im Blick auf ein biographisches, soziales und ökologisches Selbst. Den Satz „ich will“ nur auf die neuronale Tätigkeit des Gehirns zu beziehen, führt nicht weniger in die Irre als zu sagen: „Das Gehirn denkt“.