

Freiheit – Gott – Verantwortung

Plädoyer für einen philosophisch und theologisch reflektierten Freiheitsbegriff auf Grundlage des restriktiven Libertarismus

VON JOHANNES GRÖSSL

Freiheit ist eine zentrale Kategorie philosophischen und theologischen Denkens. Sie wird dabei nicht nur als eine menschliche Fähigkeit unter vielen betrachtet, sondern als „Fundamentalprinzip für das Verständnis des Menschseins“ und „letztgültige Begründungsinstanz für menschliche Handlungen, Strebungen und Interessen“¹ eingeschätzt. Debatten um einen angemessenen Freiheitsbegriff werden von Philosophen wie Theologen sehr lebendig geführt, auch deswegen, weil dieses Fundamentalprinzip sehr eng mit existentiellen und ethischen Überzeugungen verwoben ist. Bevor für einen bestimmten Freiheitsbegriff geworben werden kann oder auch alternative Freiheitsbegriffe verworfen werden, ist es äußerst wichtig, die Kategorien des Bemessens festzulegen und diese zu gewichten. In diesem Aufsatz wird der Freiheitsbegriff anhand unterschiedlicher Leit motive erörtert. Auf der Basis eines *restriktiven Libertarismus* soll für ein Verständnis von Freiheit argumentiert werden, das einerseits aus philosophischer Sicht sowohl moralische Verantwortlichkeit begründet als auch die Rolle der Vernunft bei Entscheidungsfindungen ausreichend würdigt, andererseits aus theologischer Sicht die Rede von der Freiheit Gottes (und der Freiheit des Menschen gegenüber Gott) auf zufriedenstellende Weise ermöglicht.

1. Philosophische und ethische Leit motive

Bei der philosophischen Debatte um einen angemessenen Freiheitsbegriff lassen sich sowohl ethische als auch wissenschaftstheoretische Motive beobachten. Es müsse Freiheit geben, damit wir uns als moralische Subjekte begreifen können – ein Mensch sei nur verantwortlich für das, was er tut, wenn er auch anders hätte handeln können.² Oder: Es könne keine Freiheit geben, weil sie mit naturgesetzlichen Erkenntnissen über die Welt unvereinbar ist – in der Welt gebe es nur Zufall und Notwendigkeit.³ Unter denjenigen philo-

¹ Ch. Schwöbel, *Gott in Beziehung*, Studien zur Dogmatik, Tübingen 2002, 227.

² Zur Diskussion dieses Prinzips der alternativen Möglichkeiten als Voraussetzung für einen moralischen Freiheitsbegriff siehe H. Frankfurt, *Alternate possibilities and moral responsibility*, in: JPh 66 (1969) 829–839; P. van Inwagen, *An Essay on Free Will*, Oxford 1983; R. Glatz, *The necessity of alternate possibilities for moral responsibility*, in: PhSt 139 (2008) 257–272.

³ Paul Tillich schreibt, Freiheit sei „weder Zufall noch Notwendigkeit, sondern das, was zwischen ihnen über ihnen liegt“ (P. Tillich, *Berliner Vorlesungen: 1919–1920*, Berlin 2001, 41). Wenn man also in der Tradition von David Hume bestreitet, dass es etwas zwischen Zufall und Notwendigkeit geben kann, dann bestreitet man damit, dass es Freiheit geben kann. Vgl. D. Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*. Buch I: Über den Verstand, herausgegeben und übersetzt

sophischen Strömungen, die Freiheit bejahen, haben sich unterschiedliche Freiheitsbegriffe entwickelt, denen wiederum unterschiedliche Intuitionen (beziehungsweise unhinterfragte Voraussetzungen) zugrunde liegen: Philosophinnen und Philosophen in *intellektualistischer* Tradition behaupten, ‚wahre‘ Freiheit bestehe darin, das Vernünftige zu tun, während diejenigen in *voluntaristischer* Tradition diese in der Wahl zwischen unterschiedlichen Möglichkeiten verorten, im Extremfall auch ein Handeln gegen bewusst eingesehene bessere Gründe nicht ausschließen. Kritiker der Definition von Freiheit als Macht über alternative Möglichkeiten sehen hier die Gefahr, dass Freiheit und Willkür nicht mehr unterschieden werden können:

[Der Libertarismus] führt zu unauflösbaren Dilemmata. Denn dann wäre nur eine solche Wahl rational vertretbar, in der man das jeweils größte Gut wählt. Welches das größte Gut unter den verschiedenen zur Wahl stehenden Gütern ist, ist aber entweder objektiv vorgegeben oder wird vom wählenden Subjekt bestimmt. Im ersten Fall könnte eine vernünftige Wahl nicht mehr frei sein, sondern wäre objektiv determiniert; im zweiten Fall wäre die Wahl zwar frei, aber nicht vernünftig, sondern rein willkürlich.⁴

Von Philosophinnen und Philosophen wird neben der Konsistenz und Intelligibilität eines libertarischen Freiheitsbegriffs auch dessen Kohärenz zu anderen wichtigen Überzeugungen in Frage gestellt: Ulrich Steinvorth schreibt, libertarische Freiheit sei „einerseits [...] nicht genug, eine bloße ‚Indifferenzfreiheit‘, wie sie noch Kant nennt, keine moralisch vollkommene Freiheit“⁵. Andererseits sei sie „heutigen Naturalisten und Monisten zu viel, da mit den Prinzipien und den Ergebnissen der Naturwissenschaft unvereinbar“⁶. Als weiteres Kohärenzargument wird schließlich das ethische Kriterium herangezogen: Was ist Voraussetzung dafür, dass Menschen moralische Verantwortung für ihre Entscheidungen zugesprochen werden kann? Obwohl er selbst kein Libertarier ist, bringt Harry Frankfurt dieses Argument auf den Punkt:

Eine beherrschende Rolle in nahezu allen neueren Untersuchungen zum Problem der Willensfreiheit spielt ein Prinzip, das ich „Prinzip alternativer Handlungsmöglichkeiten“ nennen werde. Dieses Prinzip besagt, daß eine Person moralische Verantwortung für ihr Tun nur dann trägt, wenn sie anders hätte handeln können.⁷

von *Th. Lipps*, Hamburg 1989, 231: „[...] daß es, wie nur eine Art von Ursachen, so auch nur eine Art der Notwendigkeit gibt, daß also die geläufige Unterscheidung zwischen moralischer und physischer Notwendigkeit in der Natur der Dinge keinen Grund haben kann. Dies geht aus der vorausgegangenen Erklärung der Notwendigkeit deutlich hervor. Die beständige Verbindung von Gegenständen im Verein mit jener psychischen Nötigung ist das, was die ‚physische‘ Notwendigkeit ausmacht; die Abwesenheit dieser Momente ist gleichbedeutend mit Zufall. Da Gegenstände entweder verbunden und nicht verbunden sein müssen und die Nötigung von einem Gegenstand auf einen anderen überzugehen, für den Geist entweder besteht oder nicht besteht, so kann kein Mittelding zwischen Zufall und absoluter Notwendigkeit zugestanden werden.“

⁴ *P. Knauer*, Handlungsnetze. Über das Grundprinzip der Ethik, Frankfurt am Main 2002, 69 f.

⁵ *U. Steinvorth*, In welchem Sinn hat der Mensch einen freien Willen?, in: *F. Hermanni*, Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven, München 2004, 1–18, 13.

⁶ Ebd.

⁷ *H. Frankfurt*, Alternative Handlungsmöglichkeiten und moralische Verantwortung, in: *Ders.*, Freiheit und Selbstbestimmung, Berlin 2001, 53–64, 53.

Verbindet man diese Anliegen, möchte man einen Freiheitsbegriff entwickeln, bei dem

- (a) Handeln aus vernünftigen Gründen nicht auf eine Ebene mit willkürlichem Handeln gestellt wird,
- (b) kein Konflikt mit naturwissenschaftlich gesicherten Erkenntnissen auftritt und
- (c) moralische Verantwortung und die Existenz des moralisch Bösen erklärt wird.

Manche meinen bereits eine Unvereinbarkeit dieser Kriterien ausmachen zu können. Wenn man annimmt, es sei eine gesicherte Erkenntnis, dass jedes innerweltliche Geschehen ausschließlich den Gesetzen von Zufall und Notwendigkeit unterliegt, das heißt, ein vergangener Weltzustand eine hinreichende (oder zumindest bezüglich einer statistischen Entwicklung hinreichende) Bedingung für den heutigen Weltzustand darstellt, schließt dies einen Freiheitsbegriff aus, gemäß dem behauptet wird, der Mensch könne sich in exakt derselben Situation für oder gegen eine bestimmte Handlung entscheiden und selbst (durch die Ausübung seines Willens) Ursache dieser Entscheidung sein. Doch dieser Einschätzung liegt eine fehlerhafte Grenzziehung zwischen Metaphysik und Naturwissenschaft zugrunde. Auch wenn gegenwärtige naturwissenschaftliche Theorien einen epistemischen Indeterminismus implizieren, darf weder unmittelbar auf einen ontologischen Indeterminismus (auf echten Zufall) geschlossen werden noch eine vorläufige Theorie (weil jede auf Induktion empirischer Erkenntnisse basierende Theorie vorläufig ist) zum einzigen Maßstab der Erklärung der Realität gemacht werden. Doch diese Debatte wird an anderer Stelle geführt.⁸ Hier soll es genügen, festzuhalten, dass eine Vereinbarkeit der drei ausgeführten Anliegen prinzipiell möglich ist und Freiheit nicht notwendigerweise naturwissenschaftlichen Erkenntnissen oder gar der Vernunft widerspricht.

2. Das Kriterium der moralischen Verantwortlichkeit

Die Rechtfertigung eines libertarischen Freiheitsbegriffs ist in der Ethik verwurzelt: Ein Mensch kann nur dann für eine Handlung moralisch verantwortlich sein, wenn er sie auch hätte unterlassen können (*ultra posse nemo obligatur*). Diese für viele intuitiv einsichtige These wird aber von Philosophinnen und Philosophen häufig nicht geteilt. Reguläre *Kompatibilisten* vertreten die Auffassung, dass Freiheit und Determinismus vereinbar sind.

⁸ Der kausale Determinismus, nach dem jeder Weltzustand notwendig aus einem früheren Weltzustand und den Naturgesetzen folgt, ist eine metaphysische und nicht eine naturwissenschaftliche These. Dies gilt auch für einen rein nomologischen Indeterminismus bzw. statistischen Determinismus. Auch bei der meist indeterministisch gedeuteten Quantenmechanik wird mit der *Bohmschen Mechanik* eine deterministische Interpretation diskutiert. Vgl. *H. Putnam, A Philosopher Looks at Quantum Mechanics (Again)*, in: *The British Journal for the Philosophy of Science* 56 (2005) 615–634.

Meistens beinhaltet eine kompatibilistische Strategie die Zurückweisung eines libertarischen Freiheitsbegriffs, das heißt der Definition von Freiheit als die Macht einer Person, unter denselben Umständen auch anders handeln zu können.⁹ *Semi-Kompatibilisten* (John M. Fischer, Alfred Mele, Peter Strawson) vertreten die These, dass zwar Freiheit und Determinismus unvereinbar, moralische Verantwortung und Determinismus aber vereinbar sind: Es brauche keine Freiheit, um moralische Verantwortung zu besitzen; sie lehnen also das eben benannte Prinzip *ultra posse nemo obligatur* ab. Der (nicht-libertarische) Kompatibilismus basiert also auf der Annahme, dass es moralische Verantwortung geben kann, selbst wenn man nicht die Macht hat, anders zu handeln.

Als Argument für diese Position wird meist ein sogenannter *Frankfurt-Fall* herangezogen: Angenommen, eine Person A manipuliert eine Person B in einer Weise, so dass B nicht mehr die Macht hat, eine bestimmte Handlung H zu unterlassen. Wenn B die Handlung H ausführt, ohne dass eine Manipulation stattfindet, dann ist B für die Handlung H moralisch verantwortlich, obwohl sie nicht die Macht hatte, H zu unterlassen. Man kann sich zum Beispiel vorstellen, dass eine Person durch einen Computerchip im Gehirn so manipuliert wird, dass sie tatsächlich nicht anders handeln kann, als eine bestimmte Handlung auszuführen: Entscheidet sie sich von selbst für eine böse Handlung, greift der Chip nicht ein; entscheidet sie sich *nicht* von selbst für die böse Handlung, wird sie vom Chip in einer Weise manipuliert, dass die böse Handlung dennoch ausgeführt wird und die Person sogar glaubt, dass sie diese Handlung aus freiem Willen ausgeführt hat. Hier, so argumentieren Harry Frankfurt und dessen Anhänger, würden die meisten Menschen moralische Verantwortung zuschreiben, obwohl die eine Person *nicht* die Macht hatte, die besagte Handlung zu unterlassen; das Prinzip der alternativen Möglichkeiten als Voraussetzung für moralische Verantwortung gelte also nicht notwendigerweise. Dieses Argument ist meines Erachtens aber nicht haltbar. Bei Frankfurt-Fällen muss zwischen zwei Szenarien unterschieden werden: solchen Fällen, in denen die Manipulation greift, und solchen, in denen sie nicht greift. Auch wenn die potentiell manipulierte Person nicht die Macht hat, die böse Handlung zu unterlassen, hat sie dennoch die Macht, sich für oder gegen die Handlung zu entscheiden – unabhängig von der ausgeführten Handlung.¹⁰ Diese Evaluation setzt die kantische Annahme voraus, dass die Moralität einer Handlung in den *Intentionen* des Handelnden und nicht

⁹ Ein ‚libertarischer Kompatibilismus‘ würde zwar einige stark kontraintuitive Annahmen mit sich bringen (z. B. Rückwärtsverursachung oder kontrafaktische Analyse von ‚Können‘), kann aber logisch nicht ausgeschlossen werden. Daher sind Libertarismus und Kompatibilismus keine entgegengesetzten Theorien.

¹⁰ Vgl. J. M. Fischer, Frankfurt-Type Examples and Semi-Compatibilism, in: R. Kane (Hg.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford 2002, 281–308, 303 f. („The ‚Nonstandard Response‘ to the Frankfurt-type Cases“); L. Ekstrom, Moral Responsibility, Alternative Possibilities, in: Ebd. 309–322.

in der Handlung selbst (oder gar ihren Folgen) liegt. Unser Rechtssystem basiert grundlegend auf dieser Unterscheidung, was sich zum Beispiel in der Unterscheidung von Mord und Totschlag je nach Intention des Tötenden zeigt.¹¹

Wenn wir nicht unseren Alltagsbegriff von Verantwortlichkeit aufgeben wollen (wie es Kompatibilisten und Semi-Kompatibilisten vorschlagen), muss moralische Verantwortlichkeit auf irgendeine Weise an die Macht über alternative Möglichkeiten gekoppelt werden. Um dem Einwand durch Frankfurt-Fälle zu entgehen, muss die Macht der alternativen Möglichkeit auf der Ebene der *Entscheidung* und nicht auf der Ebene der *Handlung* lokalisiert werden. Eine Person A ist für eine Entscheidung E moralisch verantwortlich, wenn die Konsequenzen der jeweiligen Entscheidungsoptionen für A moralisch bewertbar und vergleichbar sind und wenn sie diese Entscheidung frei trifft, das heißt, wenn sie die Macht hat, zwischen den jeweiligen Alternativen zu wählen.

Der Grad der Verantwortung bemisst sich nun an der (objektiven) Tragweite der Konsequenzen und an der (subjektiven) Einschätzung der Tragweite der Konsequenzen. Eine Person ist dann für eine (moralisch relevante) *Handlung*, die eine unmittelbar absehbare Konsequenz einer freien Entscheidung darstellt (zum Beispiel den Arm zu heben oder den Abzug zu drücken), moralisch verantwortlich, wenn sie davon ausgehen konnte, dass eine gegenläufige Entscheidung zur Unterlassung der Handlung führt (was fast immer der Fall ist). Eine Person ist unter Umständen auch für eine Handlung, die eine *nicht unmittelbar absehbare Konsequenz* ihrer Entscheidung darstellt, moralisch verantwortlich, zum Beispiel für aggressives Verhalten nach starkem Alkoholkonsum. Der Grad der Verantwortung bemisst sich größtenteils nach der Fähigkeit, die Konsequenzen der Entscheidung abzusehen.¹²

Diese Ausführungen zu moralischer Verantwortlichkeit sollen zeigen, dass das moralische Kriterium sehr wohl erfüllt werden kann, wenn Freiheit so definiert wird, dass der freie Mensch nicht zu jeder Zeit seiner Existenz eine moralisch qualifizierte Wahlfreiheit besitzt. Diesen Argumenten schließen sich *restriktive Libertarier* wie Robert Kane oder Peter van Inwagen an; sie gehen davon aus, dass der Mensch nur selten freie Entscheidungen trifft.

¹¹ Selbst wenn ein Frankfurt-Fall so konstruiert wird, dass die Manipulation zur Illusion der Freiwilligkeit führt, trifft die Unterscheidung zwischen Entscheidung und Handlung zu. Der m. E. einzige Weg, Frankfurt-Fälle als Argument für die Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus heranzuziehen, ist durch eine streng dualistische Deutung wie z. B. beim Okkasionalismus. Wenn Entscheidungsprozesse nicht notwendigerweise empirisch messbare Korrelate besitzen, kann eine Entscheidung ohne empirisch messbare Folge getroffen werden. Dadurch wäre es möglich, Verantwortung nur auf mentaler Ebene zu lokalisieren, während die physische Ebene determiniert ist.

¹² Vgl. J. M. Fischer/N. Tognazzini, 'The Truth about Tracing', in: *Nous* 43 (2009) 531–556. Eine Person ist unter Umständen sogar für eine Handlung, deren Eintreten sie nicht als Folge einer ihrer Entscheidungen absehen konnte, moralisch verantwortlich, vorausgesetzt, sie hätte die Folgen absehen können, wenn sie sich bestimmte Informationen angeeignet hätte, und hat es durch moralisches Fehlverhalten versäumt, sich diese Information anzueignen (*tracing cases of culpable ignorance*).

Nach Kane sind die meisten unserer Handlungen vollständig von unserem Charakter determiniert. Manchmal hätten wir aber die Möglichkeit, durch tatsächliche freie Entscheidungen unseren Charakter zu formen (*self-forming actions*). Nach Kane sind freie Entscheidungen zwar häufiger als nach van Inwagen, doch tragen sie einzeln in der Regel nur sehr wenig zu einer Änderung des Charakters bei.¹³

Der restriktive Libertarismus sollte bei jeder Auseinandersetzung mit dem Thema Willensfreiheit berücksichtigt werden. Neurowissenschaftliche Versuche, Willensfreiheit zu widerlegen, wie zum Beispiel das Libet-Experiment¹⁴, werden dadurch ausgehebelt: Nur weil man Einzelhandlungen einer Person durch Messung neuronaler Aktivität voraussagen kann, sagt dies nichts darüber aus, ob die Formung von Handlungsmaximen oder Charaktereigenschaften empirisch vorhersagbar ist, bevor eine Person den Willensentschluss zur Formung dieser Maximen beziehungsweise Eigenschaften trifft.¹⁵ Außerdem kann mit einem restriktiv-libertarischen Freiheitsbegriff statistisch vorhersehbares Verhalten bestimmter Personengruppen nicht mehr als Argument gegen Willensfreiheit herangezogen werden: Wenn wir in der Mehrzahl unserer Entscheidungen unfrei bzw. nach Gewohnheiten handeln, die über lange Zeit geformt wurden (und zu deren Formung unsere Umgebung einen großen Teil beiträgt), dann ist es gut nachvollziehbar, warum Soziologen zwar das Verhalten (zum Beispiel Wahl- oder Konsumentscheidungen) bestimmter Gesellschaftsgruppen kurzfristig sehr präzise vorhersagen können, langfristige Verhaltensänderungen aber nicht prognostizierbar sind. Aufgrund der Priorisierung von Gewohnheiten gegenüber einzelnen Handlungen spricht der restriktive Libertarismus für die Wichtigkeit einer Tugendethik beziehungsweise drängt auf eine Eingliederung von Aspekten der Tugendethik in aktuelle ethische Theorien.¹⁶

3. Das Vernunftkriterium

Freiheit ist ein *Vermögen* einer Person. Freiheit selbst darf nicht als Subjekt einer Tätigkeit angesehen werden. Entscheidungen einer Person sind freie Entscheidungen, wenn sie bestimmte Kriterien erfüllen. Im abgeleiteten Sinn können wir auch davon sprechen, dass Handlungen frei sind, aber im eigent-

¹³ Vgl. P. van Inwagen, When is the Will Free?, in: *Philosophical Perspectives* 3 (1989) 399–422; R. Kane, *Free Will and Values*, Albany 1985.

¹⁴ Vgl. B. Libet, *Mind Time*. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert, Frankfurt am Main 2005, 179. Beim von Libet durchgeführten Experiment wurde ein neuronales Bereitschaftspotential, das zu einer Handlung führt, gemessen, *bevor* die Versuchsteilnehmer sich (nach eigener Angabe) für die Handlung entschieden haben.

¹⁵ Für eine Übersicht der philosophischen Kritik an Libet vgl. G. Brüntrup, *Gehirn, Geist, Gott*, in: A. Franz (Hg.), *Diessseits des Schweigens*. Heute von Gott sprechen, Freiburg i. Br. 2011, 64–86.

¹⁶ Die Tugendethik erlebt gerade innerhalb der analytischen Philosophie (Alasdair MacIntyre) und analytischen Religionsphilosophie eine Renaissance. Vgl. K. Timpe/C. Boyd (Hgg.), *Virtues and their Vices*, Oxford 2014.

lichen Sinne sind nur Entscheidungen, die in der Regel zu freien Handlungen führen, wirklich frei.¹⁷ Kriterien dieser Freiheit sind (1) Urheberchaft, (2) Rationalität sowie (3) das Vorhandensein alternativer Handlungsoptionen. Je nach der vertretenen ‚Theorie der Freiheit‘ werden diese Kriterien unterschiedlich gewichtet oder bewertet. Wie bereits erwähnt, sehen libertarische Theorien das Vorhandensein alternativer Handlungsoptionen als notwendige (wenn auch nicht hinreichende) Bedingung freier Entscheidungen an. Eine Entscheidung ist *unmittelbar* frei, wenn im Moment der Entscheidung die Alternative in der Macht der entscheidenden Person steht. Eine Entscheidung ist im *mittelbaren* Sinne frei, wenn die aus der Entscheidung resultierende Handlung kontrafaktisch auf eine vergangene unmittelbar freie Entscheidung zurückführbar ist, das heißt, dass eine Handlung nicht ausgeführt worden wäre, wenn der Handelnde die vergangene Entscheidung anders getroffen hätte.¹⁸ Die eigentliche Herausforderung des Libertarismus ist die Verortung des Kriteriums der Rationalität. Zu stark wird das Kriterium im *Intellektualismus* gefasst: Der Mensch könne nicht anders, als nach seinen subjektiv besten Gründen zu handeln.¹⁹ Das Problem ist, dass diese Position die Macht über alternative Möglichkeiten und als Folge moralische Verantwortung ausschließt.²⁰

Manche Intellektualisten versuchen, ihre Position mit libertarischer Freiheit zu vereinbaren, indem sie dem Menschen zugestehen, in denjenigen Fällen frei entscheiden zu können, bei denen auf intellektueller Ebene für keine Option Gründe überwiegen beziehungsweise die Gründe für die jeweiligen Handlungsoptionen inkommensurabel sind. Es wird also behauptet, der Mensch könne sich *nur* dann frei entscheiden, wenn es *keine* subjektiv besseren Gründe für die eine oder die andere Position gibt beziehungsweise die divergierenden Gründe inkommensurabel sind. Ein solcher *Willkür-Intellektualismus* hilft aber nicht, das ethische Problem zu lösen: Wie kann ich für eine Handlung moralisch verantwortlich sein, wenn ich keine guten Gründe hatte, sie als unmoralisch einzustufen?

¹⁷ Versuche von Libertariern, die oben vorgestellten *Frankfurt cases* für die Vereinbarkeit von Determinismus und moralischer Verantwortung zu widerlegen, beruhen maßgeblich auf dieser Unterscheidung.

¹⁸ Dies gilt, wie oben gezeigt, insofern bestimmte *tracing*-Kriterien zutreffen. Moralische Verantwortlichkeit wird nur dann von einer unmittelbar freien Entscheidung auf eine spätere Handlung übertragen, wenn beim Treffen der Entscheidung die Handlungsfolgen absehbar waren oder hätten absehbar sein sollen (das heißt, wenn die Prognose durch *schuldhaftes Nichtwissen* nicht vorgenommen werden konnte).

¹⁹ Außerdem habe der Mensch keine Macht darüber, welche Gründe er als subjektiv beste Gründe wahrnimmt. Im Falle eines Vorhandenseins starker entgegengesetzter Gründe könne der Mensch nicht anders, als seinen subjektiv besten Meta-Gründen zu folgen, das heißt, diejenigen Kriterien anzuwenden, mithilfe derer mögliche Gründe verglichen werden.

²⁰ Kant schreibt ähnlich wie Duns Scotus gegen den Intellektualismus: „Dieser subjektive Grund muß aber immer wieder selbst ein Actus der Freiheit sein (denn sonst könnte der Gebrauch, oder Mißbrauch der Willkür des Menschen in Ansehung des sittlichen Gesetzes, ihm nicht zugerechnet werden, und das Gute oder Böse in ihm nicht moralisch heißen)“ (*I. Kant*, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, AA VI, 21).

Aus ähnlichen Gründen versagt die andere Extremposition, der *Willkür-Voluntarismus*. Vertreterinnen und Vertreter dieser Richtung argumentieren, die Frage, aus welchem Grund die freie Person letztlich handelt (beziehungsweise aus welchem Grund sie bestimmte Gründe wählt), lasse sich nicht mehr stellen. Wenn Gründe bei einer freien Entscheidung aber überhaupt keine Rolle spielen, dann ist es ebenfalls nicht möglich, einer Person vorzuwerfen, dass sie sich für eine bestimmte Option entschieden hat, weil man ihr nicht vernünftig erklären kann, warum sie sich für eine andere Option hätte entscheiden sollen. Ein bloßer Verweis auf eine Autorität hilft hier nicht weiter: Aus welchen Gründen hätte sie sich der Autorität unterwerfen sollen? Es ist hier offensichtlich, dass ein Mindestmaß an Rationalität die Voraussetzung von moralisch relevanten freien Entscheidungen ist. Als weiteres Argument kann man gegen diese Position anbringen, dass wir ein externes Kriterium benötigen, um freie von unfreien (zufälligen oder determinierten) Handlungen zu unterscheiden; nur mit einem solchen Kriterium sind wir gerechtfertigt, bestimmten Menschen die Verantwortung für ihre Taten abzusprechen – eine Option, die nach entsprechenden psychologischen Gutachten auch im Strafrecht vorgesehen ist. Zuletzt lässt sich auch die Introspektion als Grund (als internes Kriterium) heranziehen: Wir sind (beziehungsweise fühlen uns) nicht frei, uns für vollständig irrationale Optionen zu entscheiden.²¹ Vor dem Hintergrund dieser Argumente lässt sich auch Immanuel Kants intellektualistische Schlagseite verstehen: Nur eine vernünftige Entscheidung könne wirklich frei sein. Was David Hume in seinem Intelligibilitäts-Argument behauptet, lässt sich daraus aber nicht ableiten. Freie Entscheidungen unterscheiden sich von willkürlichen Handlungen nicht nur dadurch, dass sie von Gründen bestimmt sind.²² Im Folgenden werden in kantischer Tradition alternative Kriterien zur Unterscheidung vorgeschlagen.

4. Eine Entscheidung gegen die Vernunft?

Diese Extrempositionen – Willkür-Voluntarismus und Willkür-Intellektualismus – sind allerdings nicht ohne Alternative. Oft wird eine falsche Dichotomie rhetorisch genutzt, um für eine der Extrempositionen zu werben. Es lassen sich aber vermittelnde Positionen denken, nach denen Freiheit weder völlige Willkür noch bloß vernunftgemäßes Handeln darstellt. Das Kriterium der alternativen Möglichkeiten wird dann weder in der Wahl zwischen zwei gleich-vernünftigen noch in der Wahl zwischen zwei inkommensurablen

²¹ Beispielsweise besitzen die wenigsten Menschen die Fähigkeit, grundlos einen Mord zu begehen oder sich für die irrationale Überzeugung zu entscheiden, dass sie gestern von Außerirdischen entführt worden sind.

²² Vgl. *D. Hume*, Ein Traktat über die menschliche Natur. Zweites Buch: Über die Affekte, herausgegeben von *H. D. Brandt*, Hamburg 2013, 469–489; *K. v. Stosch*, Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt, Freiburg i. Br. 2006, 244–246.

Alternativen verwirklicht. Bei einer solchen Deutung kann man sich auf den kantischen Freiheitsbegriff berufen, da er einerseits stark intellektualistische Tendenzen aufweist, zur Erklärung der Existenz des Bösen aber die „Willkürfreiheit“ verteidigt (vor allem in der Religionsschrift²³). Wie lassen sich diese Spezifikationen vermitteln? Häufig wird aufgrund der Schwierigkeit dieser Vermittlung sogar die Konsistenz der kantischen Freiheitskonzeption in Zweifel gezogen.

Eine vermittelnde Position muss die Vernunft als Kriterium einbeziehen, darf sie aber nicht zu stark fassen. Wie ist dies möglich? Ein Voluntarist würde behaupten: Wir Menschen sind frei, uns für oder gegen die Vernunft zu entscheiden. Man kann eine solche Entscheidung weder als rational oder irrational, sondern müsste sie als a-rational bezeichnen. Es ist eine grundlegende Entscheidung, die jeglichem freien vernünftigen Handeln vorausgeht. Wer die Entscheidung, in einem bestimmten Bereich vernünftig zu handeln, getroffen hat, der würde tatsächlich durch die besseren Gründe determiniert. Eine Person ist dennoch für ihr Handeln moralisch verantwortlich: Sie hätte sich frei entscheiden können, ihre Handlungen in einem bestimmten Bereich nicht an guten Gründen (sondern zum Beispiel an ihren spontanen Neigungen) ausrichten zu können. Wenn sie die Freiheit zu dieser Entscheidung in einem bestimmten Moment hatte, gilt: Hätte sie sich dazu entschieden, vernünftig zu sein, dann hätte sie anders gehandelt; daher ist sie für ihre Handlung moralisch verantwortlich. Diese Konzeption ist voluntaristisch, weil es nicht möglich ist, die Frage zu stellen, ob die Person denn gute Gründe hatte oder haben konnte, sich für oder gegen die Vernünftigkeit zu entscheiden.²⁴ Wäre dies der Fall, würde man entweder zu einem infiniten Regress oder letztlich wieder zu einem intellektualistischen Freiheitsverständnis gelangen.

Mit der Terminologie Harry Frankfurts könnte man diese Konzeption auf folgende Weise formulieren: Menschen haben keine Macht über ihre *Wünsche erster Stufe*, das heißt unmittelbare Wünsche, die auf das Erreichen bestimmter Gefühlszustände oder kognitiver Zustände ausgerichtet sind. Freiheit auf dieser Stufe wäre tatsächlich Willkür. Wenn es echte Freiheit gäbe – so Frankfurt – hätten Menschen Macht über ihre *Wünsche zweiter Stufe*, das heißt ihre Wünsche über das Besitzen oder Nicht-Besitzen bestimmter Wünsche erster Stufe. Die Wahl dieser Wünsche zweiter Stufe hängt wiederum nicht von Wünschen höherer Stufe, sondern von Entscheidungen der Person selbst ab (insofern sie in der jeweiligen Hinsicht frei ist).²⁵ Doch wenn hier kein voluntaristischer Abbruch erfolgen soll, muss eine dritte Ebene eingeführt

²³ So schreibt Kant (Religion, 21), die Freiheit liege „in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht“.

²⁴ Auch Kant schreibt, man könne für den Freiheitsakt letztlich keine Gründe angeben: „Von dieser [Maxime; J. Gr.] muß nun nicht weiter gefragt werden können, was der subjektive Grund ihrer Annehmung und nicht vielmehr der entgegengesetzten Maxime im Menschen sei“ (ebd.).

²⁵ Vgl. H. Frankfurt, Willensfreiheit und der Begriff der Person, in: *Ders.*, Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte, Berlin 2001, 65–83.

werden: Warum sollte ich bestimmte Wünsche zweiter Stufe besitzen und nicht andere? Ein möglicher (und entscheidender) Wunsch dritter Stufe wäre in diesem Fall der Wunsch, seine Wünsche zweiter Stufe an vernünftigen Maßstäben auszurichten.

Hier zeigt sich die Nähe zur kantischen Freiheitskonzeption. Es gibt bei Kant drei Möglichkeiten, wie eine Handlung eingeordnet werden kann: Sie kann (1) an universalisierbaren Maximen ausgerichtet sein, (2) an nicht-universalisierbaren Maximen ausgerichtet sein oder (3) an überhaupt keinen Maximen ausgerichtet sein (und zum Beispiel unmittelbar der Neigung entspringen) – wobei Letzteres im strengen Sinne gar keine Handlung darstellt.²⁶ Auch eine Handlung, die an nicht-universalisierbaren Maximen ausgerichtet ist, kann in bestimmter Hinsicht (im instrumentellen Sinne) vernünftig sein, zum Beispiel ist es vernünftig, Steuern zu hinterziehen, wenn die handlungsrelevante Maxime in diesem Bereich ist, das eigene Vermögen zu maximieren. Doch diese Maxime ist in anderer Hinsicht nicht vernünftig, weil sie nicht universalisierbar ist: Niemand kann sich wünschen, in einer Welt zu leben, in der alle ihre Steuern hinterziehen – dann würde nämlich das Konzept der Steuer ad absurdum geführt werden. Auf jeden Fall lassen sich hier zwei Vernunftebenen unterscheiden: Relative Vernünftigkeit ist dann gegeben, wenn eigene Handlungen an allgemeinen Maximen ausgerichtet werden; absolute Vernünftigkeit ist dann gegeben, wenn zusätzlich alle selbstgegebenen Maximen am Prinzip der Universalisierbarkeit ausgerichtet werden. Möglicherweise gilt das intellektualistische Paradigma im ersten Fall, das voluntaristische Paradigma im zweiten Fall, das heißt, wir haben (wenn wir tatsächlich frei sind) die Macht, unsere Maxime am Prinzip der Universalisierbarkeit auszurichten oder dies zu unterlassen, wir haben aber nicht notwendigerweise die Macht, unsere Handlungen an unseren Maximen auszurichten oder dies zu unterlassen. Freiheit kann also als die Fähigkeit verstanden werden, sich zwischen einer universalisierbaren und damit vernünftigen Maxime (und dies auch gegen die Neigungen) oder einer willkürlich gewählten (aber nicht vollständig unvernünftigen) Maxime zu entscheiden. Eine Entscheidung muss also ein Mindestmaß an Vernünftigkeit erfüllen, um als frei gelten zu können.

Dieses Konzept eines gemäßigten Voluntarismus stellt nicht die einzige Möglichkeit dar, zwischen dem Kriterium der Rationalität und dem Prinzip der alternativen Möglichkeiten zu vermitteln. Gemein ist diesen Möglichkeiten aber die Erkenntnis, dass eine freie Person sich prinzipiell auch gegen das entscheiden kann, was sie subjektiv als das Vernünftigere erkennt. Unklar ist, ob dieses Vermögen bei jeder getroffenen Entscheidung aktualisiert wird, nur bei der Selbstauflegung von Handlungsprinzipien relevant ist oder gar nur bei einer Grundentscheidung für das gesamte Leben eine Rolle spielt:

²⁶ Vgl. *H. Allison*, *Kant's theory of freedom*, Cambridge 1990, 186: „To explain an action [...] is to provide the reason why the agent acted as he or she did, with this reason always being some intention or purpose to be realized by the action.“

Will ich meine Entscheidungen an vernünftigen Gründen ausrichten? Für Karl Popper beispielsweise besteht Freiheit genau in einer solchen Grundentscheidung.²⁷ Theologisch kann diese Auffassung in Zusammenhang mit der Rede einer Fundamental- oder Grundoption – jeder Mensch treffe eine grundlegende Entscheidung für oder gegen Gott – in Zusammenhang gebracht werden.²⁸

5. Beschränkte Freiheit und Charakterformung

In der gemäßigt-voluntaristischen Konzeption wurde oben bereits gezeigt, dass der Mensch nicht unbedingt bei jeder einzelnen Handlung frei sein muss, um als frei zu gelten. Der Libertarier behauptet nur, dass es im Leben eines Menschen einige freie Entscheidungen geben muss, damit der Mensch als frei gilt, nicht aber, dass jede Handlung eines Menschen unmittelbar einer Entscheidung entspringt. Moralisch verantwortlich ist der Mensch aber nicht nur für seine freien Entscheidungen, sondern auch für vieles, das Folge seiner Entscheidungen ist. Das Prinzip der alternativen Möglichkeiten muss daher in einer Weise modifiziert werden, dass es auch unfreie Handlungen, die auf freie Entscheidungen moralisch zurückführbar sind (*moral tracing*), einschließt:

(PAPt) S ist nur dann zum Zeitpunkt t moralisch für eine Handlung H verantwortlich, wenn S (1) zum Zeitpunkt t anders hätte handeln können oder (2), auch wenn S bezüglich H nicht anders hätte handeln können, vor dem Zeitpunkt t bei einer Handlung H' anders hätte handeln können und wusste, dass H' mit einer hinreichend hohen Wahrscheinlichkeit zu H führen wird, oder (3), auch wenn S dies nicht wusste, vor dem Zeitpunkt von H' eine Handlung H'' ausführte, die zur Folge hatte, dass S sich dieses Wissen nicht aneignete, obwohl S gute Gründe hatte zu glauben, dass dieses Wissen für zukünftige Handlungen moralisch relevant ist.

Bei dieser Definition zeigt sich aber ein grundlegendes Problem des restriktiven Libertarismus: Wie soll man entscheiden, ob eine langfristig verursachte Handlung tatsächlich moralisch auf eine frühere Entscheidung zurückführbar ist? Ein kontrafaktisches Kriterium allein reicht hier sicher nicht aus.²⁹ Normalerweise würde man sagen, ich bin verantwortlich, wenn ich weiß, dass eine bestimmte Entscheidung diese und jene Folgen hat (beziehungs-

²⁷ Vgl. K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*; Band 2, München ⁵1977, 320 f.; *Ders.*, *The Myth of Framework*. In *Defence of Science and Rationality*, Abingdon 1994.

²⁸ Vgl. K. Rabner, *Erfahrungen des Geistes und existenzielle Entscheidung*, in: *Ders.*, *Schriften zur Theologie*; Band XII: *Theologie aus Erfahrung des Geistes*, Zürich [u. a.] 1975, 41–53; J. B. Metz, *Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem*, in: J. B. Metz/W. Kern [u. a.] (Hgg.), *Gott in Welt*; Band 1, Freiburg i. Br. [u. a.] 1964, 287–314. Hier muss jedoch auch erwähnt werden, dass Theologinnen und Theologen diese Grundoption häufig nicht-libertarisch deuten.

²⁹ Angenommen, ich habe heute einen Autounfall verursacht, ohne Verkehrsregeln zu übertreten und ohne die Möglichkeit, unmittelbar vor dem Unfall etwas zu tun, um diesen Unfall zu verhindern; dabei wurde jemand schwer verletzt. Hätte ich öffentliche Verkehrsmittel gewählt, wäre der Autounfall nicht geschehen. Ist die mögliche freie Entscheidung, das Auto zu wählen, um einige Minuten Zeit zu sparen, daher die Grundlage dafür, dass ich moralisch verantwortlich bin? Vielleicht dann, wenn ich wusste, dass heute meine Fahrtüchtigkeit wegen Krankheit eingeschränkt ist?

weise Risiken mit sich bringt, zum Beispiel Autofahren unter Alkoholeinfluss). Oben wurde bereits ergänzt, dass eine Person auch für Geschehnisse verantwortlich gemacht werden kann, die sie nicht absehen konnte, aber hätte absehen *können sollen* (sogenannte *tracing cases of culpable ignorance*). Doch führt diese Annahme nicht zu einem infiniten Regress? Denn hier müsste der im moralischen Sinne Angeklagten die Frage gestellt werden, warum sie sich denn die relevante Information nicht angeeignet hatte. Für diese Unterlassung kann sie nur dann verantwortlich sein, wenn sie gute Gründe hatte, zu glauben, dass diese Information für sie moralisch relevant ist. Meistens ist das aber nicht der Fall. Ein weiterer Verweis auf schuldhaftes Nichtwissen würde hier in einen Regress führen. Aber möglicherweise sind genau die Fälle relevant, in denen wir die Möglichkeit haben, uns eine Information anzueignen, dies aber unterlassen. Vielleicht ist es eine grundlegende Charaktereigenschaft eines Menschen, sich solche Information aneignen zu wollen oder bestimmten Anfragen mit der Einstellung zu begegnen: „Das will ich gar nicht wissen!“ Wenn es möglich ist, wie der restriktive Libertarier Robert Kane im Sinne seiner „self-forming actions“³⁰ annimmt, unseren Charakter innerhalb definierter Grenzen frei zu formen, dann können wir auch für all die Dinge verantwortlich sein, die aus einer vorgenommenen oder unterlassenen Charakterformung folgen. Auch hier gilt natürlich das Kriterium des schuldhaften Nichtwissens: Nur wenn ich weiß, dass bestimmte Charakterformen zu moralischem Verhalten und andere zu unmoralischem Verhalten führen, kann ich für eigene charakterformende Handlungen verantwortlich sein – doch ein solches Wissen ist zumindest in unserer Kultur durch Literatur, Medien und das soziale Umfeld häufig gegeben.³¹

Unter Einbeziehung der Frage der Charakterformung schlägt Alfred Mele folgende Variante für das Prinzip der alternativen Möglichkeiten vor:

(PAPh) S ist nur dann für ihre Handlung zum Zeitpunkt t moralisch verantwortlich, wenn (1) S zum Zeitpunkt t anders hätte handeln können oder (2), selbst wenn S zum Zeitpunkt t nicht anders hätte handeln können, der psychologische Charakter, auf dessen Grundlage S handelt, selbst teilweise ein Produkt einer oder mehrerer früherer Handlungen ist, bei denen S anders hätte handeln können.³²

³⁰ R. Kane, *Libertarianism*, in: J. M. Fischer/R. Kane/D. Pereboom/M. Vargas, *Four Views on Free Will*, Malden 2007, 5–43, 14: „This condition of Ultimate Responsibility [...] does not require that we could have done otherwise (AP) for every act done of our own free wills. But it does require that we could have done otherwise with respect to some acts in our past life histories by which we formed our present characters. I call these earlier acts by which we formed our present characters ‚self-forming actings‘, or SFAs.“

³¹ Eine solche Argumentationsstrategie findet sich bei Holly Smith. Sie entwirft Beispielfälle für moralische Verantwortung trotz nicht-schuldhaften Nichtwissens, bei denen unsere moralische Intuition auf die Verantwortung für einen bestimmten moralischen Charakter zeigt. Vgl. H. Smith, *Non-Tracing Cases of Culpable Ignorance*, in: *Criminal Law and Philosophy* 5/2 (2011) 115–146, 143: „Failure to notice arises [...] from a full enough set of [...] a person’s; J. Gr.] evaluative attitudes at the time that they adequately represent her moral personality. [...] Ultimately, she is blameworthy for the evaluative attitudes that underlie her failure to notice.“

³² A. Mele/D. Robb, *Rescuing Frankfurt-style cases*, in: *PhRev* 107 (1998) 97–112, 109 (eigene Übersetzung).

Unabhängig davon, wie komplex die Ursachenkette von Handlungen ist und welche Handlungen auf welche freien Entscheidungen zurückgeführt werden, muss demnach gelten: Gibt es moralische Verantwortung, müssen ein oder mehrere letzte Glieder der Verantwortungskette existieren, die nicht weiter auf eine andere Handlung oder Situation zurückgeführt werden können. Ob dies nun Entscheidungen gegen die Vernunft, gegen eine Wissensaneignung oder für eine bestimmte Charakterformung sind – keine Gründe oder empirisch zugänglichen Tatsachen können diese letzten Glieder erklären: Der Gebrauch von Freiheit sei, wie es Uwe Meixner ausdrückt, *kausal grundlos*³³, das Agens nach den Worten Roderick Chisholms sogar eine Art „unbewegter Beweger“³⁴. Das heißt nicht, dass man die Frage, warum jemand etwas will, niemals beantworten kann: Meistens lassen sich hier gute Gründe angeben, zum Beispiel bestimmte Aspekte des Charakters oder Gemütszustandes der Person. Es wird zugestanden, dass sehr wenige unserer Entscheidungen tatsächlich frei sind; bei allen unfreien (oder nur mittelbar freien) Entscheidungen lässt sich natürlich ein Grund für unser Handeln erfragen. Als voluntaristischer Libertarier wird man aber behaupten, dass bei jeder (linearen oder verzweigten) Kette von Gründen, die als (Teil-)Ursachen unser Handeln erklären, ein oder mehrere erste Glieder vorhanden sind, bei denen gilt, dass man keinen weiteren Grund für das jeweilige Wollen angeben kann. Eine Person will ihre freie Entscheidung, weil sie diese freie Entscheidung will.

6. Theologische Leit motive

Die philosophischen Argumente für einen angemessenen Freiheitsbegriff sind bereits kompliziert, doch im Dialog mit Theologen werden weitere Leit motive in die Auseinandersetzung eingebracht. Zurzeit wird eine intensive Debatte darüber geführt, ob der Theismus selbst einen Grund für die Existenz von Willensfreiheit darstellt beziehungsweise ob gläubige Menschen überhaupt neutral über diese Frage urteilen können (oder ob der Libertarismus eine Folge von *motivated reasoning*³⁵ darstellt). Manuel Vargas schreibt hierzu:

³³ Aus diesem Grund meinen viele Autoren, dass der Libertarismus einen Dualismus zwischen Körper und Geist zur Folge hat. Die Seele als Subjekt einer freien Handlung sei demnach nicht Teil der physikalischen Wirklichkeit, aber wirke in die physikalische Wirklichkeit hinein (*Interaktionismus*). Manche physischen Ereignisse hätten eine hinreichende nichtphysische Ursache. Weder freie Handlungen an sich noch das Subjekt freier Handlungen ließen sich physiologisch lokalisieren. Wenn Naturvorgänge entweder deterministisch oder zufällig sind, könne eine freie Handlung kein natürliches Phänomen sein. Theorien der Agenskausalität postulieren deswegen eine „*sui generis*“ Form eines Handelnden, die sowohl ontologisch als auch konzeptionell nicht auf ereigniskausale Prozesse innerhalb des Handelnden reduzierbar ist“ (U. Meixner, Die Seele als natürliche Instanz der Freiheit, in: K. Crone [u. a.] [Hgg.], Über die Seele, Berlin 2010, 371–389, 379).

³⁴ R. Chisholm, Human Freedom and the Self, in: G. Watson (Hg.), *Free Will*, New York 2003, 26–37, 32: „Each of us, when we act, is a prime mover unmoved. In doing what we do, we cause certain events to happen, and nothing – or no one – causes us to cause these events to happen.“

³⁵ Vgl. M. Vargas, The Runeberg Problem, in: K. Timpe/D. Speak (Hgg.), *Free Will and Theism. Connections, Contingencies, and Concerns*, New York 2016, 27–47.

[...] a disproportionate number – perhaps even most – libertarians are religious and, especially, Christian. I suspect we would also learn that the overwhelming majority of compatibilists are atheist or agnostic. [...] Though one might be a libertarian who is religious [...], a *religious libertarian* in my sense is one who, antecedent to and perhaps independent of philosophical inquiry, is committed to a strong belief in a particular divine moral order that requires a strong notion of human freedom.³⁶

Am einfachsten ist dieser Zusammenhang in Verbindung mit (c) – der Forderung nach einer Erklärung moralischer Verantwortung und der Existenz des Bösen – herzustellen: Wer an Gott glaubt, hat eine hohe Wahrscheinlichkeit, an die Existenz objektiver moralischer Normen und die Möglichkeit des schuldhaften Zuwiderhandelns gegen diese Normen (und in Folge auch an *gerechte* Bestrafung) zu glauben; eine solche Schuldfähigkeit setzt die Fähigkeit voraus, sich für oder gegen eine unmoralische Handlung entscheiden zu können.³⁷ Vargas blendet aber aus, dass es auch viele Theisten gibt, die aus anderen Gründen für einen bestimmten Freiheitsbegriff argumentieren, die gar in einem bestimmten Verständnis von menschlicher Freiheit eine Gefahr für den Glauben beziehungsweise bestimmte göttliche Eigenschaften sehen. Am bekanntesten ist hier der Versuch, die göttliche Souveränität und Allmacht gegenüber menschlicher Freiheit zu bewahren. Menschliche Freiheit müsse so gedacht werden, dass sie nicht in einem Konkurrenzverhältnis zu göttlicher Freiheit stehe.³⁸

Dieser Konflikt zwischen der Macht Gottes und der Macht des Menschen zeigt sich beim Problem der Existenz des moralisch Bösen. Gerade beim Theodizee-Problem wird häufig auf ein gewisses Konkurrenzverhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit verwiesen. Nur wenn es echte moralische Verantwortung gibt, kann erklärt werden, wie das Böse existieren kann, ohne in einen ontologischen Dualismus zu verfallen oder die Allgüte

³⁶ M. Vargas, *Libertarianism and Skepticism about Free Will: Some Arguments against Both*, in: *Philosophical Topics* 32 (2004) 403–426, 408. Diese Einschätzung wurde im Hinblick auf professionelle Philosophinnen und Philosophen von einer neueren Studie empirisch fundiert, vgl. D. Bourget/D. Chalmers, *What do Philosophers Believe?*, in: *PhSt* 170 (2014) 465–500. Theismus und Libertarismus wiesen eine vergleichsweise hohe Korrelation von $r = 0.385$ auf.

³⁷ Vgl. K. Timpel/D. Speak, *Introduction*, in: *Dies.* (Hgg.), *Free Will and Theism*, 1–26, 7 f. Timpel und Speak verweisen außerdem darauf, dass jede von Gott verhängte Strafe für moralische oder religiöse Verfehlungen für die meisten christlichen Philosophen nur unter der Voraussetzung des Libertarismus mit Gottes moralischer Perfektion vereinbar ist.

³⁸ Nach Karl Rahner und Jürgen Werbick darf menschliche Freiheit nicht in Konkurrenz zu göttlicher Gnade gedacht werden. Es sei sogar das Gegenteil der Fall: Je freier der Mensch sei, desto stärker wirke Gottes Gnade (*Proportionalitätsthese*). Vgl. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. [u. a.]³1997, 86 f.; J. Werbick, „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“ (Gal 5,1). Martin Luthers Einspruch gegen Erasmus’ „*Diatriba de libero arbitrio*“ – und was er einer theologischen Theorie der Freiheit heute zu denken gibt, in: M. Böhnke [u. a.] (Hgg.), *Freiheit Gottes und der Menschen*, Regensburg 2006, 41–69; K.-H. Menke, *Thesen zur Christologie des Bittgebets*, in: M. Striet (Hg.), *Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2010, 92: „Weil Gott Liebe ist [...], ist sein Wirken in der Welt Ermöglichung von wirklicher, selbstbestimmter Freiheit. So erklärt sich die vordergründig paradoxe Beobachtung, dass Gottes Wirken in der Welt und das Wirken seiner Geschöpfe sich direkt proportional zueinander verhalten. Je freier bzw. eigenwirksamer ein Geschöpf ist, umso mehr ist es Ausdruck von Gottes Wirken.“

Gottes aufzugeben. Der Rekurs auf libertarische Willensfreiheit ist daher in der Theodizee unverzichtbar: Bei der *free will defense* wird argumentiert, dass Gott das Böse in Kauf nimmt, da dessen Möglichkeit ein notwendiger Begleitumstand der Existenz libertarischer Freiheit ist, die wiederum notwendig ist, um ein noch höheres Gut (Liebe, freier Glaube) zu ermöglichen, das ohne die Existenz von Freiheit nicht oder nicht in gleichem Maße erreichbar wäre. Nur so sei die Allgüte Gottes und die Existenz des moralisch Bösen vereinbar. Auch eine mögliche Bestrafung des Menschen durch Gott ist nur mit der Annahme der Güte und Gerechtigkeit Gottes vereinbar, wenn der Mensch moralisch verantwortlich ist für die Taten (oder die Verweigerung des Glaubens), für die er bestraft wird.

Einige Argumente schließen aus dem Gottesbegriff beziehungsweise bestimmten Eigenschaften Gottes aber auch auf die Unmöglichkeit eines libertarischen Freiheitsbegriffs. Beispielsweise wird argumentiert, dass die Allmacht oder das Allwissen Gottes mit einer solchen Auffassung unvereinbar ist. Wenn ich mich gegen Gottes Willen entscheiden kann, würde dies heißen, dass Gott nicht die Macht hat, seinen Willen umzusetzen.³⁹ Auf diese Argumente soll hier nicht im Detail eingegangen werden. Viele Theologinnen und Theologen gehen davon aus, dass ein libertarischer Freiheitsbegriff tatsächlich zu Modifikationen des Gottesbegriffs führen muss beziehungsweise zumindest zu alternativen Deutungen von Allmacht, Allwissen und Souveränität. Die entscheidende Frage dabei ist: Was sind die Prioritäten? Wenn die Wirklichkeit libertarischer Freiheit (und die damit wahrscheinlich verbundene Aufrechterhaltung der Allgüte Gottes) wichtiger ist als eine bestimmte philosophische oder offenbarte Gotteskonzeption, dann ist man auch bereit, manche Eigenschaften Gottes anders zu deuten oder sogar aufzugeben. Die Alternative: Wenn die Aufrechterhaltung aller relevanten Kriterien wichtiger ist als ein logisch konsistenter Gottesbegriff, dann ist man auch bereit, das Nichtwiderspruchsprinzip bezüglich der Rede von Gott aufzuweichen oder die Möglichkeit der Rede von Gott wie in der negativen Theologie stark einzuschränken.

Streben wir allerdings nach einem konsistenten Gottesbegriff unter Aufrechterhaltung der Allgüte Gottes und der Annahme libertarischer menschlicher Freiheit, müssen andere göttliche Eigenschaften (wie Allmacht, Allwissenheit und Souveränität) auf den Prüfstand gestellt werden.⁴⁰ Es gibt einige Allmachts-Definitionen, die nicht in Konflikt mit menschlicher Freiheit

³⁹ Kritiker des Offenen Theismus werfen dessen Anhängern häufig vor, die Souveränität Gottes zu unterminieren. Offene Theisten, die wie ein großer Teil der katholischen Tradition die Fähigkeit des Menschen betonen, sich gegen Gott entscheiden zu können, entgegnen hier, Souveränität dürfe nicht in dem Sinne verstanden werden, dass der eigene Wille notwendigerweise umgesetzt werden muss. Vgl. J. Grössl, Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes. Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit, Münster 2015, 179–264.

⁴⁰ Vgl. Th. Marschler/Th. Schärfl (Hgg.), Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie, Münster 2015.

stehen (wie zum Beispiel die Auffassung, dass Gott durch seine Allmacht seine Allmacht temporär einschränken kann⁴¹); es gibt Allwissenheits-Definitionen, nach denen Gott die freien Handlungen von Personen nicht im Voraus kennen kann (wie im Offenen Theismus) oder nach denen Gottes zeitliches oder ewiges Wissen um freie Handlungen von den Entscheidungen freier Personen abhängt.⁴²

Die göttliche Eigenschaft der *moralischen Perfektion* führt nicht nur zu einer Herausforderung innerhalb des Theodizee-Problems, sie betrifft auch die Vorstellung göttlicher Freiheit: Wenn Gott per definitionem ein in jeglicher Hinsicht perfektes Wesen ist, müsse ihm Freiheit im höchsten Sinne zugesprochen werden; daher könne unter der Voraussetzung moralischer Perfektion Gottes Freiheit *nicht* im Sinne einer Wahlfreiheit gedacht werden.⁴³ Gerade in moralischer Hinsicht sei dies wichtig: Wenn Gott die Freiheit hätte zu sündigen, wäre seine moralische Perfektion nicht mehr gewahrt.⁴⁴ Obwohl Gott die Wahlfreiheit bezüglich unmoralischer Handlungen aus guten Gründen abgesprochen wird, wird in Bezug auf die Schöpfung diese Wahlfreiheit häufig vertreten: Die Schöpfung ist deswegen kontingent, weil Gott sich auch hätte entscheiden können, sie nicht oder anders zu erschaffen: „[M]ost Western theists think that God could have refrained from creating *simpliciter*.“⁴⁵ Diese Auffassung entspricht auch der römisch-katholischen Glaubenslehre.⁴⁶ Selbst wenn mit Leibniz angenommen wird, Gott musste die beste aller möglichen Welten erschaffen, gilt dies zunächst einmal nur dann, wenn er sich tatsächlich entscheidet, eine Welt zu erschaffen – auch wenn es Fortführungen dieser Theorie gibt, nach der Gott die Welt erschaffen musste, weil es besser ist, dass es eine Welt gibt, als dass es keine Welt gibt.⁴⁷

⁴¹ Vgl. hierzu z. B. *Th. Oord*, *The Uncontrolling Love of God. An Open and Relational Account of Providence*, Downers Grove 2015.

⁴² Für einen Überblick über mögliche Positionen vgl. *E. Stump/G. Gasser/J. Grössl*, *Göttliches Vorwissen und menschliche Freiheit. Beiträge aus der aktuellen analytischen Religionsphilosophie*, Stuttgart 2015.

⁴³ Vgl. *W. Rowe*, *Can God be free?*, Oxford 2004.

⁴⁴ So schließt z. B. Jesse Couenhoven von Gottes moralischen Eigenschaften auf einen intellektualistischen Freiheitsbegriff: „On the traditional Christian view, the immutable freedom of the immanent Trinity does not appear to require or permit the ‚volitionalist control‘ of reflective self-determination based on intentional choices. [...] God’s necessary perfections are not subject to a volitional act, and God is not praiseworthy because of such an act. If [...] the traditional God seems to be a paradigm of freedom who is most worthy of praise, the traditional theist has reason to challenge volitionalism [i.e. the thesis that praise or blame requires free choice; J. Gr.]“ (*J. Couenhoven*, *The Problem of God’s Immutable Freedom*, in: *Time/Speak* (Hgg.), *Free Will and Theism*, 294–312, 303).

⁴⁵ *B. Leftow*, *Eternity*, in: *Ch. Taliaferro/P. Draper/Ph. L. Quinn* (Hgg.), *A Companion to Philosophy of Religion*, West Sussex 2010, 278–284, 281.

⁴⁶ Im Ersten Vatikanischen Konzil wurde die Lehre von der freien Schöpfung festgehalten: „Wer [...] sagt, Gott habe nicht durch seinen von jeder Notwendigkeit freien Willen, sondern so notwendig geschaffen, wie er sich selbst notwendig liebt [...], der sei mit dem Anathema belegt“ (DH 3025).

⁴⁷ Vgl. *K. Kraay*, *Creation, World-Actualization, and God’s Choice Among Possible Worlds*, in: *Philosophy Compass* 3 (2008) 854–872; *W. Wainwright*, *Jonathan Edwards, William Rowe, and the Necessity of Creation*, in: *J. Jordan/D. Howard-Snyder* (Hgg.), *Faith, Freedom, and Ratio-*

Zusammenfassend lassen sich nun die folgenden Anliegen herauslesen: Freiheit müsse so gedacht werden, dass

- (d) dadurch die Freiheit Gottes nicht beschnitten,
- (e) die moralische Perfektion Gottes nicht beeinträchtigt wird und
- (f) ein solcher Freiheitsbegriff, wenn er auf Gott angewandt wird, nicht zu einer metaphysisch notwendigen Existenz der Welt führt (und damit die ontologische Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf aufhebt).

Manchmal wird zusätzlich die Vereinbarkeit mit anderen traditionell vertretenen Gotteseigenschaften gefordert wie zum Beispiel Gottes Einfachheit und Unveränderlichkeit, doch diese weitreichende Problematik soll hier ausgeklammert werden. Auch gibt es Theologinnen und Theologen, die jegliche Ähnlichkeit von menschlicher und göttlicher Freiheit ablehnen, was dazu führt, dass sie es ablehnen, die theologischen Freiheitskriterien heranzuziehen, um menschliche Freiheit zu explizieren.⁴⁸

Schließlich gibt es theologische Einflüsse auf die Bestimmung des Freiheitsbegriffs nicht nur unter Verweis auf die Natur Gottes, sondern auch unter Verweis auf die theologisch bestimmte Natur des Menschen; ein solcher Einfluss kann freilich wiederum Auswirkungen auf das Verständnis göttlicher Freiheit haben. Wenn Wahlfreiheit ein konstitutives Merkmal des Mensch-/Personseins sein soll, könnte dies implizieren, dass Menschen in ihren ersten und manchmal in ihren letzten Lebensjahren nicht im eigentlichen Sinne als Menschen/Personen gelten würden – ein ethisches Problem, dem zumindest im Falle der frühen Lebensjahre mit einem Potentialitätsargument begegnet werden kann.⁴⁹ Außerdem führt essentielle Wahlfreiheit zur Unmöglichkeit einer ewigen Seligkeit: Spätestens im Himmel müssten Personen die Fähigkeit verloren haben, Böses zu tun – gehörte moralische Wahlfreiheit essentiell zum Menschsein, könnte es im Himmel daher keine Menschen geben.⁵⁰ Letztlich kann speziell von christlichen Theologen auch die Menschwerdung Gottes angeführt werden: Zwar lässt sich die vom Hebräerbrief inspirierte chalcedonische Definition „in allem uns gleich außer der Sünde“ auch als bloße Sün-

nality. *Philosophy of Religion Today*, Lanham 1996, 119–133, 127: „Edwards’s system doesn’t just entail that God must create some world or other. It entails that He must create this one. For God necessarily does what is ‚fittest and best‘. He must therefore create the best possible world. [...] He is nonetheless free in the sense that He is aware of alternatives (the array of possible worlds), has the ability [...] to actualize any of them, is neither forced, constrained, nor influenced by any other being, and does precisely what He wishes.“

⁴⁸ Hier wird meist die Analogielehre herangezogen, nach der auch beim Freiheitsbegriff gilt, dass Gottes und menschliche Freiheit in vielerlei Hinsicht *unähnlich* sind. Möglicherweise ist Gottes Freiheit nicht-libertarisch (v. a. bei moralisch relevanten Entscheidungen scheint dies aus Gottes moralischer Perfektion zu folgen), aber menschliche Freiheit libertarisch. Vgl. ebd.: „Compatibilist notions of freedom are more plausible with respect to God than creatures.“

⁴⁹ So schreibt Kant in seiner Anthropologie, des Menschen technische, pragmatische und moralische *Anlage* lasse ihn „von anderen Erdbewohnern charakteristisch unterscheiden“ (*I. Kant*, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, AA VII, 321 f.).

⁵⁰ Vgl. K. Timpe/T. Pawl, Incompatibilism, Sin, and Free Will in Heaven, in: *FaPh* 26 (2009) 398–419.

denlosigkeit bei gleichzeitiger Fähigkeit zum Sündigen verstehen. Doch nach traditioneller christlicher Lehre ist Christus aufgrund seiner göttlichen Natur tatsächlich unfähig zur Sünde (*impeccabilis*), aber dennoch aufgrund seiner menschlichen Natur vollkommen frei.⁵¹ Wenn man als christlicher Theologe eine Variante der von Anselm von Canterbury geprägten Sühnetheologie vertritt, muss es außerdem möglich sein, davon zu sprechen, dass Christus durch sein Handeln Verdienste erwerben konnte, was ebenfalls eine bestimmte Weise, die Freiheit Jesu zu denken, voraussetzt.⁵² Zusammengefasst finden sich also die folgenden Anliegen: Freiheit müsse so gedacht werden, dass

- (g) Menschen frei sein können, ohne in jedem Moment ihrer Existenz Wahlfreiheit zu besitzen,
- (h) die Existenz eines wahrhaft freien Menschen ohne (als Fähigkeit zur Sünde qualifizierte) Wahlfreiheit ermöglicht wird,
- (i) eventuell ein moralisch vollkommener Mensch, der nicht sündigen kann, sich für seine guten Handlungen (moralisch qualifizierbare) Verdienste erwerben kann.

Um diese Punkte in Einklang zu bringen, wird von theologischer Seite häufig der auf den ersten Blick einfachere Weg gewählt und geschlossen, dass moralische Wahlfreiheit kein konstitutives Merkmal menschlicher Freiheit darstellen kann.⁵³ Obwohl viele Aspekte des christlichen Glaubens für eine libertarische Freiheitskonzeption sprechen, bleibt die christliche Lehre, dass es womöglich einen Menschen gab, der keine moralisch relevante libertarische Freiheit besaß und dennoch vollkommener Mensch war, die größte Anfrage an eine libertarische Freiheitskonzeption.⁵⁴

⁵¹ Hieraus ergibt sich das Trilemma der Sündlosigkeit: 1. Zur menschlichen Natur gehört notwendigerweise die Sündlichkeit (die Fähigkeit zur Sünde). 2. Zur göttlichen Natur gehört notwendigerweise die Unsündlichkeit (die Unfähigkeit zur Sünde). 3. Es existiert eine Person, die gleichzeitig Gott und Mensch ist. Vgl. *J. Grössl*, Die kenotische Christologie Luthers, in: *St. Mokery/R. Grütz/L. Nagel* (Hgg.), Neu hinschauen: Luther. Katholische Perspektiven – Ökumenische Horizonte, Leipzig/Paderborn 2016, 214–237, 229 f.

⁵² Vgl. *Th. Schärfl*, Die Freiheit Jesu. Vorschläge zur metaphysischen Modellierung der Christologie Raymund Schwagers, in: *J. Niewiadomski* (Hg.), Das Drama der Freiheit im Disput. Die Kerngedanken der Theologie Raymund Schwagers, Freiburg i. Br. [u. a.] 2017, 230–293, 278 f.: „Von einer gewissen Warte aus ließe sich der bei Anselm vorgespurte und in der Soteriologie weithin wirksame Gedanke, dass Christus an die Stelle des adamitischen Ungehorsams einen unbedingten Gehorsam gegenüber dem Vater setzt und dadurch eine Kompensation leistet, als ein Dreh- und Angelpunkt jeder Erlösungskonzeption verstehen – ein Dreh- und Angelpunkt, der gewissermaßen nutzlos würde, hätte Christus keine echte menschliche Freiheit. Diese echte menschliche Freiheit garantiert [...] dann auch die Verdienstlichkeit des im Leiden am Kreuz sichtbar zum Austrag [...] kommenden unbedingten Gottesgehorsams Christi.“

⁵³ Vgl. z. B. *B. Nitsche*, Der drei-eine Gott als Freiheitskommerzium. Versuch über das trinitarische Selbstsein und die Eigenschaften Gottes, in: *Marschler/Schärfl* (Hgg.), Eigenschaften Gottes, 411–444, 434: „Das genuine Vermögen der Freiheit ist ein Vermögen zum Guten [...]. Vielfach wird die Freiheit durch eine mögliche Wahl zwischen Gut und Böse bestimmt. Doch ist dies nun sachlich unzureichend [...]. Die Wahl des Bösen ist darum überhaupt keine Wahl, sondern eine fundamentale Selbstverfehlung und Selbstverunmöglichung der Freiheit.“

⁵⁴ Vgl. *G. Essen*, Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie, Regensburg 2001; *O. Crisp*, Was Christ Sinless or Impeccable?, in: *IThQ* 72 (2007) 168–186; *B. Leftow*, Tempting God, in: *FaPh* 31 (2014) 3–23.

7. Fazit

In der philosophischen Bestimmung des Freiheitsbegriffs spielt die Frage der moralischen Verantwortlichkeit von Individuen eine entscheidende Rolle. Deswegen lassen sich philosophische und theologische Kriterien für eine solche Bestimmung auch nicht voneinander trennen. Betrachtet man die einzelnen Debatten im Detail, fällt auf, dass viele Autoren an letzter Stelle mit Intuitionen argumentieren beziehungsweise eines der genannten Kriterien intuitiv bevorzugen. Primäres Ziel dieses Aufsatzes ist, dafür zu werben, alle genannten Kriterien in den Prozess der Entwicklung eines eigenen Freiheitsbegriffs einzubeziehen. Da jede Konzeption ihre Vor- und Nachteile hat und es kaum einen Freiheitsbegriff gibt, der nicht in Konflikt mit anderen wichtigen Überzeugungen steht, kann ein hundertprozentiges Erfüllen aller Kriterien nicht Bedingung für die Auswahl eines Freiheitsbegriffs sein. Dennoch können und sollten wir uns die Frage stellen: Welche Auffassung von Freiheit ist nicht nur logisch konsistent, sondern auch mit der Mehrzahl unserer sonstigen philosophischen, ethischen und – als gläubige Menschen – theologischen Überzeugungen kohärent? Aus philosophischer Perspektive spricht hier viel für einen stark restriktiv angelegten libertarischen Freiheitsbegriff. Unter Einbeziehung der theologischen Perspektive gilt dies ebenfalls, wenn die moralische Verantwortung des Menschen und die moralische Perfektion Gottes betont werden. Allerdings stehen auch manche christliche Lehren, vor allem die Annahme der moralischen Perfektion eines freien Gottes und das Postulat der Sündlosigkeit eines vollkommenen Menschen, in einem (hoffentlich lösbaren) logischen Konflikt mit dem Libertarismus.

Summary

In the past decades, the adequacy of various concepts and definitions of freedom has been under debate in analytic philosophy as well as in systematic theology with, however, entirely different premises, intuitions, and motivations. The goal of this essay is to make a contribution toward systematizing the most important arguments of these discussions. To achieve this, free will criteria from physics, metaphysics, ethics, philosophy of religion, and Christian dogmatics are presented and evaluated. Based upon restrictive libertarianism, a concept of freedom is outlined which, on the one hand, enables moral responsibility without neglecting the role of rationality in decision-making processes, and, on the other hand, guarantees adequate theological usage regarding God's and Christ's free will as well as human free will toward God.