

Klaus von Stosch

## **Freiheit, Gnade, Schicksal.**

### Der Beitrag Romano Guardinis vor dem Hintergrund aktueller systematisch-theologischer Diskussionen

Die Begriffe Freiheit, Gnade und Schicksal sind heute in unterschiedlicher Weise problematisch geworden. Die Rede vom Schicksal findet schon längere Zeit höchstens an den Rändern theologischer Debatten statt, weil systematische Theologie relativ wenig mit ihm anzufangen weiß und er nur schlecht zum Selbstverständnis des modernen Menschen passt. Gleichwohl taucht die Schicksalsthematik mit Macht immer wieder im Leben moderner Menschen auf und stellt das sonst oft selbstverständliche Empfinden, das eigene Leben gestalten und planen zu können, wirkmächtig in Frage. Auch der Begriff der Gnade scheint etwas aus der Mode gekommen zu sein, auch wenn die Theologie sich mit ihm deutlich leichter tut und das damit Gemeinte gut in die eigene Systembildung einpasst. Der Begriff der Freiheit schließlich scheint der Unverfänglichste der drei Begriffe der Schrift Guardinis zu sein, die Anlass dieses Beitrags und Namensgeber für seinen Titel ist. Und doch ist gerade er es, der in den letzten Jahren immer mehr in Frage gestellt wird und im Mittelpunkt meiner Überlegungen stehen soll. Die Selbstverständlichkeit, mit der wir uns als frei erfahren, scheint durch die neuen Erkenntnisse der Hirnforschung in Frage gestellt und auch angesichts der Entwicklung im philosophischen Nachdenken immer schwerer zu verteidigen zu sein. Vom Begriff der Freiheit hängt aber ab, wie die Begriffe der Gnade und des Schicksals zu verstehen sind. Mehr noch: die Wirklichkeit der Freiheit wird in der Reflexion moderner Theologie mehr und mehr zum entscheidenden Angelpunkt des Nachdenkens.<sup>1</sup> Kann man sie nicht verteidigen, scheinen zentrale Schlüsselbegriffe des Christentums nicht mehr explizierbar. Gelingt ihre Verteidigung, werden allerdings Begriffe wie die der Gnade und des Schicksals fragwürdig. Im Folgenden möchte ich einige Impulse herausarbeiten, die Romano Guardini in seiner Schrift *Freiheit, Gnade, Schicksal* für diese Diskussion gibt, wobei ich mit Guardinis Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Freiheitsdenken beginnen möchte.

Es ist kaum zu bestreiten, dass sich Guardini um eine positive Anknüpfung an das Freiheitsdenken bemüht, ohne dieses zur Richtschnur seiner Überlegungen zu machen oder ihm systembildende Bedeutung für die Theologie zuzuschreiben. Auch wenn Guardini also eine große Skepsis gegen jede Verabsolutierung des Menschen hat und entsprechend ein sich selbst überschätzendes Autonomiedenken ablehnt, führt diese Skepsis nicht zur Bestreitung einer von Gott geschenkten, also theonom unterfassten menschlichen Autonomie. Die Neuzeit und Moderne gelten Guardini ebenso wenig als Schreckgespenst, vor dem es den christlichen Glauben zu schützen gilt, wie als Garant der Humanität des Menschen, dem man sich bedingungslos zu verschreiben hat. Entsprechend sollte sich Kirche ihm zufolge nicht als Kontrastgesellschaft von ihrer Zeit abschotten, sondern die ihr geschenkte Botschaft für Veränderungen in Kirche und Welt fruchtbar machen.

Guardini hat also ein durchaus kritisch-unterscheidendes Verhältnis zur Neuzeit und ist sich der Ambivalenz ihrer Versprechungen und emanzipatorischen Potenziale durchaus bewusst. Freiheit wird deswegen auch nicht in ihrer formalen Struktur verabsolutiert, sondern

als „christliche Freiheit“ als Wert verständlich gemacht. Guardini ist sich allerdings der Tatsache bewusst, dass diese „christliche Freiheit“ als Bedingung ihrer Möglichkeit, also gewissermaßen auf transzendentaler Ebene, so etwas wie Willensfreiheit oder libertarische Freiheit voraussetzen muss.<sup>2</sup> Wie lässt sich die Behauptung einer solchen Freiheit, also die Freiheit anders wollen zu können, angesichts des aktuellen Diskussionsstandes verteidigen?

### 1. Freiheit als Form des Tuns oder: die Verteidigung libertarischer Freiheit bei Romano Guardini

Guardinis Verteidigungsstrategie besteht zunächst einmal darin, das Beweisziel einzugrenzen, indem er deutlich macht, dass er keineswegs alles menschliche Tun als Ergebnis von Freiheitsentscheidungen behaupten möchte. Er unterstreicht, dass er natürlich zugibt, dass es Impulse im menschlichen Leben gibt, die sich mit Notwendigkeit vollziehen. Vieles verläuft, wie etwa das Arbeiten der Organe, mit Notwendigkeit (vgl. 18).<sup>3</sup> Es geht ihm auch nicht darum, alles als frei auszuweisen, was wir als frei empfinden. Guardini wörtlich: „Sehr oft geht das Handeln nicht aus Wahl, sondern aus Nötigung oder Gewohnheit hervor; sehr oft vollzieht es sich nicht aus den wesentlichen, sondern äußerlichen, dafür aber vordringlicheren Bereichen des Seinsbestandes, wie Trieb, Abwehr, Anpassung.“ (25) Zugleich erinnert Guardini im Blick auf die zur Abfassungszeit des Buches gerade vergangene Nazizeit daran, wie beunruhigend es ist, „in welchem Maße der Mensch auf freie Existenz verzichten, beziehungsweise sich ihren Anforderungen entziehen und aus dem bloßen Spiel biologischer, psychologischer und sozialer Antriebe heraus leben kann“ (ebd.).

Zum anderen aber gebe es „Vorgänge, in denen recht eigentlich ‚Ich‘ es bin, der tätig ist. Darin erfahre ich mich als wirklichen Ausgangspunkt des Geschehens – und nun muß es genauer heißen: der Handlung“ (18). Im Unterschied zu einem Tun, das der Mensch nicht bewusst steuert, sondern in dem er getrieben wird von den ihn bestimmenden Lebensumständen, Gewohnheiten und Trieben, seien es solche freien Handlungen, in denen sich der Mensch allererst als Person vollziehe (19). In derartigen Situationen sei es also unvertretbar die Person selbst, die eine Handlung in Gang bringe. Entsprechend hält Guardini fest: „Ich weiß, in mir ist ein Moment, welches fähig ist, Geschehen in Gang zu bringen, ohne selbst von anderswoher in Gang gebracht worden zu sein: ‚Initiative‘, Anfangskraft, Ur-Heberschaft.“ (23)

#### a) Akteurskausalität als Komponente libertarischer Freiheit

Damit behauptet Guardini also etwas, das man in der Terminologie der zeitgenössischen analytischen Philosophie als Akteurskausalität bezeichnen könnte. Er behauptet das Ich als eine Instanz, welche dazu in der Lage ist, ohne kausale Determination durch außerhalb seiner selbst liegende Determinanten Handlungen hervorzubringen. Da die Behauptung einer derartigen Akteurskausalität einer der umstrittensten Punkte im aktuellen Streit um die Existenz libertarischer Freiheit ist, ist es spannend, genau zu schauen, wie Guardini diese These begründet.

Es fällt dabei sofort auf, dass er sich nicht um eine positive, empirische Begründung mit Hilfe der theoretischen Vernunft bemüht. Eine solche Begründung dürfte auch gänzlich unmöglich sein, da sich die Existenz von Willensfreiheit aus grundsätzlichen Gründen nicht empirisch beweisen oder widerlegen lässt. Denn Willensfreiheit behauptet ja das Vermögen,

dass man in einer identischen Situation auch hätte anders handeln können. Da sich identische Situationen nicht reproduzieren lassen, kann man durch empirisch-quantitative Analysen nicht herausfinden, ob es Willensfreiheit gibt. Wie schon Immanuel Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* deutlich gemacht hat, scheint es sogar in Antinomien zu führen, wenn man die Frage nach der Existenz der Willensfreiheit mit der theoretischen Vernunft klären will. Theoretische Vernunft – so die bekannte These Kants – gerate beim Freiheitsdenken in von ihr nicht auflösbare Antinomien, weil sie einerseits Freiheit denken müsse, dies andererseits aber angesichts der kausalen Geschlossenheit der Welt nicht widerspruchsfrei möglich sei.<sup>4</sup> Seine Begründung der Widersprüchlichkeit des Freiheitsdenkens beruht allerdings an entscheidender Stelle auf der Grundbehauptung der Newtonschen Physik, dass alles in der Natur durch bestimmte Gesetze vollständig determiniert ist. Die von Kant an dieser Stelle herangezogenen metaphysischen und moraltheoretischen Konsequenzen sind in ihrer Richtigkeit insofern von der heute keineswegs mehr unumstrittenen Richtigkeit des Determinismus der klassischen Physik abhängig.<sup>5</sup>

Auch wenn Guardini, wie wir gleich noch sehen werden, die Schwäche der Kantischen Strategie an dieser Stelle völlig bewusst ist, schließt er sich dessen hiervon unabhängiger Kernthese an, dass die Evidenz der Willensfreiheit allein in der Perspektive der praktischen Vernunft und zudem allein auf postulatorischer Ebene positiv zu begründen sei. Guardini begründet die Existenz der Akteurskausalität bzw. der Willensfreiheit also ganz in Kantischer Manier allein mit Mitteln der praktischen Vernunft – nämlich durch den Verweis auf das Bewusstsein der Verpflichtung und das der Verantwortung (23). Während der Gedanke der Verpflichtung auf die von Kant herausgearbeitete Evidenz des unbedingten Sollens anspielt, geht es bei der Rede von Verantwortung darum, dass wir einstehen wollen, für das, was wir getan haben, zu haften, für die Folgen der eigenen Handlungen. „Und nicht nur äußerlich, juristisch, sondern innerlich, mit dem Kern meines Seins.“ (ebd.) Ich soll „mich verantworten, das heißt, so antworten, daß ich selbst in die Antwort hineinkomme, von ihr erfaßt werde“ (24). Eben die Erfahrung dieses Sollens und dieses Wunsches nach Übernahme von Verantwortung ist es, die mich zwingt, gewissermaßen als Postulat der praktischen Vernunft die Existenz libertarischer Freiheit anzunehmen.

Neben dieser Begründung mit den Mitteln der praktischen Vernunft bietet Guardini auch noch den Versuch der Auflösung der scheinbaren Widersprüche, in die das Denken der Freiheit bzw. die Behauptung von Akteurskausalität kommt – eine Vorgehensweise, mit der er über Kants Beweisziel hinausgeht und zumindest die Widerspruchsfreiheit der Annahme libertarischer Freiheit und der für sie denknötwendigen Akteurskausalität zeigen will, indem er die entscheidenden Einwände gegen diese Theorie zurückweist. Dabei geht er vor allem auf den seit Kant immer wieder geäußerten Einwand ein, dass die Theorie der Akteurskausalität dem naturwissenschaftlichen Kausalitätsdenken widerspreche. Seine Antwort: „Das ist nur dann der Fall, wenn das Axiom auf eine bestimmte Deutung festgelegt wird, nämlich die, daß die Ursache eines Vorgangs immer außerhalb des ihn tragenden Energiezentrums liegen müsse“ (102 f.). Der Gedanke der Akteurskausalität sei also nur dann widersprüchlich, wenn man die Prämisse akzeptiere, das die Ursache eines Aktes niemals in dem Energiezentrum liegen könnte, das den Akt vollbringt. Diese Prämisse widerspreche aber – so Guardini – unserer Selbstwahrnehmung und sei in keiner Weise zwingend. „In Wahrheit erfahre ich aber, daß der freie Akt nicht durch mich, sondern in mir entsteht“ (103). Die Rede von Akteurskausalität erscheint Guardinis Denken folgend also nur dann als zweifelhaft, wenn man sich auf metaphysischer Ebene für eine Interpretation des Kau-

saldenkens entscheidet, die alles andere als alternativenlos ist und unserer alltäglichen Selbstwahrnehmung widerspricht.

#### b) Zur Komponente der Intelligibilität

Guardini setzt sich aber nicht nur mit der Theorie der Akteurskausalität auseinander, sondern geht auch implizit auf Humes berühmtes Intelligibilitätsargument ein.<sup>6</sup> Hume möchte mit diesem Argument darlegen, dass Freiheitsentscheidungen gerade durch ihr Bestimmtheit durch Gründe von Akten der Willkür zu unterscheiden seien. Entsprechend sei kausale Verursachung notwendig, um Handlungen von dem Geruch der Willkür zu befreien. Guardini bemüht sich, diesen Einwand durch die Unterscheidung von Ursachen und Motiven zu entschärfen (103). Während Ursachen notwendig das angezielte Ergebnis hervorbringen, erzwingt das Motiv „den Initiativakt nicht, sondern begründet ihn nur, gibt ihm seinen Sinn“ (104). Nicht kausal determinierte Handlungen seien also dann nicht Ausdruck von Willkür, sondern Vollzugsformen der Freiheit, wenn sie aus Motiven resultieren. Die Motive haben dabei keine determinierende Wirkung, sondern ermöglichen es dem freien Subjekt, diese zu bewerten und zu gewichten und so zu einer freien Entscheidung zu kommen. Insofern gibt es zwei Vollzugsformen der Kausalität, „jene der Nötigung und jene der Freiheit“ (105). Auch wenn man eine Kausalität aus Freiheit nicht beweisen könne, so bemüht sich Guardini doch aufzuzeigen, dass sie mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen durchaus zusammenpasse. So fragt er – eine noch immer nicht abgeflaute Debatte vorwegnehmend –, ob sich diese urhebende Form der Kausalität unter Umständen auch in der Indeterminiertheit der Quantentheorie zeige, so dass man hier auf mikrophysikalischer Ebene „Erwartungsstellen für die Freiheit“ oder gar „Vorentwürfe“ für sie feststellen könnte (108). Zwar führt er diesen Gedanken nicht näher aus, macht aber durch ihn deutlich, dass er nicht gewillt ist, die Auseinandersetzung um die widerspruchsfreie Denkbarkeit der Freiheit auf Ebene der theoretischen Vernunft so leicht aufzugeben.

#### c) Guardinis Beitrag im Kontext neuerer Anfragen aus der Perspektive der Hirnforschung

Aus diesem Grund scheint es mir berechtigt zu sein, Guardinis Position auch im Kontext der – ihm natürlich nicht bekannten – Perspektiven der Hirnforschung zu diskutieren, die in letzter Zeit in der Öffentlichkeit zunehmend dazu führen, die Existenz von Willensfreiheit zu bestreiten.<sup>7</sup> Waren es nämlich in Neuzeit und Moderne zunächst Disziplinen wie die Physik und die Psychologie, die die Existenz der Willensfreiheit in Frage stellten, so rücken in den letzten Jahren mehr und mehr die neuen Erkenntnisse der Hirnforschung in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Die Debatte um die Bestreitung jeder Form von Willensfreiheit durch eine Reihe von Hirnforschern ist auf diese Weise zu einem der beliebtesten Themen der Feuilletons der letzten Jahre geworden.

Besondere Furore lösten dabei die provokativen Beiträge von Wolf Singer, dem Direktor des Max-Planck-Institutes für Hirnforschung, und von Gerhard Roth, einem Verhaltensphysiologen aus Bremen aus. Beide bestreiten die Existenz von Willensfreiheit und halten unsere Selbstwahrnehmung an dieser Stelle für eine Täuschung.<sup>8</sup> Sie leugnen die klassische, gerade für Guardinis Verteidigung der Akteurskausalität so wichtige Unterscheidung zwischen (mental bzw. intentional hervorgerufenen) Gründen und Ursachen. Nach Roth sind Gründe bzw. Motive nichts anderes als uns sinnvoll erscheinende Ursachen, deren kausale Ursprünge wir nicht kennen und uns deshalb selber zuschreiben.<sup>9</sup> So etwas wie unverur-

sachte Selbstbestimmung durch Intentionen gibt es für ihn nicht. Alle mentalen Phänomene werden auf neuronale Determinanten zurückgeführt.

Erschreckt von dieser deterministischen Weltanschauung bestreiten nicht wenige Philosophen und Theologen grundsätzlich die Zuständigkeit empirischer Forschung für die Frage nach der Existenz von Willensfreiheit und treten erst gar nicht in den Dialog mit den Forschungsergebnissen der Neurowissenschaften ein. Statt die durch die Quantentheorie fraglich gewordene physikalische Begründung des Determinismus allzu eifrig durch eine neurowissenschaftliche zu ersetzen und die Determination als unumgängliche Konsequenz theoretischen Nachdenkens anzunehmen, würde Guardini hier sicherlich anders reagieren und nüchtern überlegen, was die Neurowissenschaften eigentlich bisher zum Phänomen der Willensfreiheit zu sagen haben.

Genau genommen ist das nämlich nicht viel. Die Hirnforschung ist noch weit davon entfernt, auch nur das Funktionieren des Gehirns eines Frosches zu verstehen, wie mir vor einiger Zeit erst ein Kollege, der in Köln an der Erforschung von Froschhirnen arbeitet, versichert hat. Die forschenden Thesen in Bezug auf die menschliche Willensfreiheit scheinen nicht so sehr auf tragfähigen Forschungsergebnissen zu basieren als vielmehr auf dem Versuch, mediale Aufmerksamkeit und die damit verbundenen Forschungsgelder zu erhalten. Der Neurowissenschaft gelingt es zwar mehr und mehr, neuronale Korrelate für verschiedene Bewusstseinszustände zu identifizieren. Aber damit sagt sie nichts über deren Verursachung. Die Tatsache, dass in meinem Hirn etwas Messbares geschieht, wenn ich mich verliebe oder eine Freiheitsentscheidung treffe, sagt schlechterdings nichts darüber aus, ob es Freiheit im Sinne radikaler Selbstbestimmung gibt. „Dadurch, daß ich mit dem Gehirn denke, denkt aber doch nicht das Gehirn statt meiner.“<sup>10</sup> Wir wissen zwar dank der Erkenntnisse der Hirnforschung deutlich mehr über die Funktionsweise unseres Gehirns. Dennoch ist weiter völlig unklar, in welchem Verhältnis die hier zutage tretenden materiellen Prozesse zu Phänomenen wie Freiheit, Selbstbewusstsein, Wille und moralischer Wertung stehen.<sup>11</sup> Die Hirnforschung fördert insofern nichts weiter als die triviale Erkenntnis zutage, dass der Mensch sich und seine Freiheit leiblich realisiert und man vor jedem cartesianischen Dualismus warnen muss.

Allerdings gibt es einige Resultate der Hirnforschung, die zumindest den Anschein erwecken, als könnten sie dazu geeignet sein, die Behauptung von Willensfreiheit zu widerlegen. Für den meisten Aufruhr sorgt in diesem Zusammenhang immer noch das sogenannte Libet-Experiment, das bereits in den 1970er und 1980er Jahren für Furore sorgte. Benjamin Libet, ein kalifornischer Neurobiologe, wollte mit diesem Experiment ursprünglich nachweisen, wie freie Handlungen neurophysiologisch realisiert sind.<sup>12</sup> Gerade die Tatsache, dass er eigentlich angetreten war, um die Existenz der Willensfreiheit zu beweisen, hat seinen zumindest auf den ersten Blick für die Befürworter der Willensfreiheit unangenehmen Resultaten einen nachhaltigen Eindruck in der Fachwelt verschafft – interessanterweise allerdings viel nachhaltiger anlässlich ihrer Wiederentdeckung in den letzten Jahren als bei ihrer ursprünglichen Veröffentlichung.

Libets Experiment bestand darin, dass er eine Reihe von Versuchspersonen dazu aufforderte, jeweils spontan den Entschluss zu fassen, einen Finger oder die ganze Hand zu bewegen. Die Versuchspersonen sollten den Zeitpunkt dieses Entschlusses jeweils exakt festhalten.<sup>13</sup> Protokolliert wurde neben dieser Uhrzeit, die den Zeitpunkt des bewussten Moments der Willensentscheidung markieren sollte, und neben dem Zeitpunkt der tatsächlichen Bewegung, der Zeitpunkt, an dem sich erstmals das Bereitschaftspotenzial im Gehirn aufbau-

te, das die neuronale Ursache für die Bewegung darstellt und am Kopf als elektrische Negativierung messbar ist. Überraschenderweise baute sich das Bereitschaftspotenzial bereits eine halbe bis eine Sekunde vor dem Bewegungsbeginn auf, während der bewusste Entschluss, den Finger oder die Hand zu bewegen, erst 200 ms vor der Handlung auftrat. Es scheint also mindestens 300 ms zu dauern, bis das Bewusstsein merkt, dass das Gehirn begonnen hat, die Bewegung zu vollziehen bzw. sie durch den Aufbau des Bereitschaftspotenzials im motorischen Kortex einzuleiten. Kann unter diesen Umständen das Bewusstsein die Ursache der Handlung sein, wenn das Gehirn schon vorher aktiv wird? Oder spricht das Experiment nicht – so wie viele Kritiker der Willensfreiheit meinen – dafür, dass wir eben nicht tun, was wir wollen, sondern dass wir wollen, was wir tun?<sup>14</sup>

Bereits Libet bot hier eine andere Interpretation seines Experiments. Er sah den Willen zwar nicht als Initiator, wohl aber als Selektor der Entscheidung; ihm kommt also eine Art Vetorecht zu. „Zwischen dem Bewusstwerden des Entschlusses, die Hand zu bewegen, und der Bewegung selbst liegen 200 ms. In dieser Zeit kann das Bewusstsein intervenieren und entscheiden, ob die Bewegung ausgeführt wird oder nicht. Das Bewusstsein mag zwar nicht die Macht besitzen, die neuronale Aktivität zu initiieren, aber es ist immer noch in der Lage, die einmal in Gang gesetzte Aktivität zu stoppen“<sup>15</sup> – eine Deutung von Willensfreiheit, die auch für einen theologischen Kontext nicht uninteressant ist.

Selbst wenn man dieser Deutung Libets nicht zustimmen will, fragt sich, ob die beschriebenen stark automatisierten Entscheidungen überhaupt geeignete Kandidaten für die Rede von Willensfreiheit sind.<sup>16</sup> Darüber hinaus ist die Annahme, dass eine Entscheidung in einem derart genauen Moment stattfindet, dass man sie millisekundengenau fixieren kann, äußerst fraglich.<sup>17</sup> Muss man nicht eher von Entscheidungsprozessen sprechen, deren Beginn im Bewusstsein nicht auf die Millisekunde genau bestimmbar ist?

Ein näherer Blick auf das Libet-Experiment bestätigt also, was sich auch sonst für die bisherigen Resultate der Hirnforschung sagen lässt: Jede Aussage über die Existenz menschlicher Willensfreiheit ist angesichts der bisher eher spärlichen Forschungsergebnisse „ein ungedeckter Scheck, der seine Bonität zukünftig erst noch erweisen muß“,<sup>18</sup> wobei sich – wie oben bereits ausgeführt – nicht nur aus der Sicht der Transzendentalphilosophie wichtige Gründe dafür ins Feld führen lassen, weswegen empirische Forschung niemals dahin kommen kann, etwas Relevantes zur Frage nach der Existenz der Willensfreiheit zu sagen.

#### d) Formale und konkrete Freiheit

Man wird Guardinis Verteidigung libertarischer Freiheit also auch angesichts des aktuellen Forschungsstandes einiges abgewinnen können. Allerdings muss man zugeben, dass alle seine bisher referierten Überlegungen nicht mehr leisten als den Aufweis einer rein formalen Freiheit, einer reinen Form des Tuns, einer „Freiheit im Akt“, die inhaltlich noch völlig unbestimmt ist. Seinen vollen Sinn erhält dieser freie Akt nach Guardini erst dann, wenn er das Rechte tut (33). So mache mich ein Werkzeug erst dann freier, wenn ich es richtig verwende (38). Entsprechend müsse ich meine körperlichen und seelisch-geistigen Anlagen in der rechten Weise ausbilden, um meine Freiheit entfalten zu können (39 f.). Wirkliche Freiheit erreiche man nur, wenn man das Wesen der Dinge recht verwende. Um das Wesen der Dinge recht verwenden zu können, müsse man es erst einmal erkennen. Durch rechte Erkenntnis in das Wesen der Dinge werde man also frei – allein die Wahrheit sei es, die frei zu machen vermöge.

Freiheit kann nach Guardini also nur dann glücken, wenn es ihr gelingt, die Wirklichkeit angemessen zu würdigen. Nur wenn ich die Person des anderen erkennend anerkenne, werde ich frei. Die große Frage ist dabei natürlich, wann ich die Wirklichkeit des anderen, ja wann ich Wirklichkeit überhaupt richtig wahrnehme. Guardini weist hier der Offenbarung eine Schlüsselfunktion zu, gibt ihr aber keineswegs eine exklusive Stellung. Auch die Kunst etwa kann ihm zufolge ein Weg zur Freiheit sein, weil auch sie Einblick in das Wesen der Wirklichkeit gebe (44).

Frei wird man nach Guardini also immer dann, wenn man lernt, das Wesen der Dinge zu erkennen, und dabei können einem eine ganze Menge von Dingen helfen. Neben der Kunst und der Religion nennt Guardini auch die Moralität oder asketische Übungen. R. Haubenthaler, der gerade diesen letzten Punkt stark macht, fasst diesen Gedanken in seiner Guardini-Interpretation so, dass er sagt: „Freiheit ist deshalb nicht schon einfach da, wo äußere Zwänge fehlen. Auch und gerade Freiheit muß gelernt, eingeübt, errungen werden; sie ist nicht nur Gabe, sondern auch Aufgabe.“<sup>19</sup>

Mit diesem Blick auf konkrete Freiheit als wählbare Aufgabe ist allerdings das Wesen der Freiheit noch nicht hinreichend erfasst und vor allem die christliche Interpretation der Freiheit noch nicht zu Ende gebracht. Denn Freiheit ist nicht einfach etwas, das ich herstellen kann, sondern wird in ihrem Vollsinn erst durch das Handeln Gottes und durch seine Gnade ermöglicht. Wie lässt sich aber diese für Guardini wie die gesamte theologische Tradition so wichtige Einsicht, dass das Handeln Gottes allererst die Freiheit des Menschen ermöglicht bzw. vervollkommenet, plausibilisieren? Wie verhalten sich nach Guardini also das menschliche Handeln und seine Freiheit zum göttlichen Handeln?

## 2. Freiheit des Menschen und Freiheit Gottes: Guardinis Beitrag zur Debatte um das Handeln Gottes in der Welt

Guardini sieht bei den traditionellen Lösungen dieser Frage die Gefahr, die göttliche und die menschliche Initiative zu sehr als gesonderte Momente zu sehen (84). Hier dürfe man nicht aufrechnen, sondern es gelte, „daß der Mensch durch das Walten Gottes zu sich selbst kommt und frei wird“ (85). Alles sei Gnade und doch die innerste eigenste Entscheidung! Man dürfe – so Guardini mit der großen Mehrzahl der gegenwärtigen Theologen – also Gnade und Freiheit nicht gegeneinander ausspielen. Doch wie lässt sich das dadurch behauptete direkt proportionale Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit bzw. zwischen göttlichem und menschlichem Handeln denkerisch einsichtig machen?

Nach Guardini ist es zunächst einmal wichtig, die neuzeitliche Absolutsetzung der Freiheit zu vermeiden und den Mut der Verantwortung mit der Bescheidung in die eigene Endlichkeit zu verbinden (91). Freiheit müsse – so ja bereits die Überlegungen am Anfang dieses Artikels – theologisch immer als geschaffene konzipiert werden, die gerufen ist, sich vor Gott und in Gehorsam gegen ihn zu vollziehen (ebd.). Gott ist es, der Freiheit allererst ermöglicht und freisetzt; er – so beschreibt Guardini das in einer anderen Schrift – „läßt einen Raum entstehen, in welchem unsere zerbrechliche Anfangskraft sich auswirken könne“<sup>20</sup>. Nur wenn der Mensch sich diesem Raum öffne und sich in ihm vollziehe, also nur wenn er sich Gott öffne, finde er in ihm die Erfüllung seiner Freiheit: „Wenn ich erkennend, liebend und handelnd zu Ihm komme, finde ich in Ihm mich selbst“ (92); erst Gott gehorchend komme ich zu mir selbst. Erst in der Begegnung mit ihm verwirkliche der Mensch sein Wesen (101). Denn Gott allein sei die letzte und wahre Wirklichkeit, der es sich zu stellen

gelte, um wirklich frei werden zu können. Durch die Öffnung zu ihm könne ich frei werden von allen Götzen des Alltags und Freiheit und Liebe als das letzte Wesen der Wirklichkeit erkennen.<sup>21</sup>

Mit dieser Selbstbeschreibung des glaubenden Menschen leistet Guardini allerdings keine Antwort auf die Frage, wie das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Handeln gedacht werden müsse, um verständlich zu machen, dass gerade mein Freiheitshandeln allererst durch Gott ermöglicht wird. Wie so viele andere Theologen, scheint er einfach bei der Antinomie der beiden Aussagen, dass alles Gnade ist und der Mensch dennoch zur Entscheidung gerufen ist, stehen zu bleiben – ohne die Möglichkeit einsichtig zu machen, beide Aussagen in einer konsistenten Theorie zu vereinigen.<sup>22</sup> Dahinter steht die paradoxe Erfahrung, dass ich mich einerseits im Entscheidenden oft nicht als frei erlebe, sondern dass ich das, was mich im Leben im Letzten weiterbringt, einer externen Instanz verdanke, es also Gnade ist bzw. aus dem Handeln Gottes resultiert. Andererseits erlebe ich als religiöser Mensch gerade dieses Handeln als freisetzend und mich in die Freiheit führend.

Die hier zugrunde liegende verwirrende Erfahrung ließe sich vielleicht dadurch näher charakterisieren, dass ich gegenüber dem Guten, das sich mir mitteilt, keine Wahl- und Entscheidungsfreiheit habe, sondern von diesem in einer Weise ergriffen werde, dass ich spüre, dass sich ein anderes meiner selbst bemächtigt, ich aber gerade dadurch freigesetzt werde.<sup>23</sup> Vermutlich ist es eine solche Erfahrung, die auch hinter Martin Luthers Ausspruch vor dem Wormser Reichstag steht: „Hier stehe ich und kann nicht anders.“ Wenn Christus und sein Geist einen Menschen ergriffen und aus der Knechtschaft befreit haben, dann ist er im Entscheidenden nicht mehr frei, auch anders zu handeln, sondern er kann nicht anders als das zu tun, wovon er erfüllt ist.<sup>24</sup> Wenn er aber umgekehrt besetzt ist von den Götzen und Mächten dieser Welt, dann ist er seiner selbst nicht mächtig und verstrickt sich in aussichtsloser Weise in seine Schuld. „Das ist der Abgrund seiner Unfreiheit: seines auf das Böse ausgerichteten Wollens und Gerne-Tuns nicht mächtig zu sein.“<sup>25</sup> Erst durch Gottes rettende Gnade wird der Mensch zur Freiheit befreit.<sup>26</sup> Freiheit erscheint auf diese Weise – und genau dies scheint mir auch Guardinis Punkt zu sein – nicht mehr als Wahlfreiheit, sondern als von Gott hervorgerufene und ermöglichte Verfassung des Menschen. „Das (vernünftigerweise) Gesollte wird dadurch zum gern Gewollten, dass Gottes Geist das ‚Gern-Wollen‘ im Menschen hervorruft – und so seine Freiheit hervorruft.“<sup>27</sup>

Freiheit darf also nicht als rein formales Andereskönnen bestimmt werden, sondern wird erst durch die Gnade und das Handeln Gottes zu ihrer Eigentlichkeit befreit. Manche lutherischen Theologen tendieren an dieser Stelle dazu, den Menschen gerade, wenn es um die Frage nach der Entscheidung für den christlichen Glauben geht, als gänzlich unfrei zu beschreiben. Eine beliebte Analogie zur Illustrierung dieser für Luther sehr wichtigen Intuition besteht im Hinweis auf das Ergriffensein des Menschen von der Liebe. So wenig, wie ich mich frei für die Liebe zu einem anderen Menschen entschließen könne, so wenig sei es möglich, sich für den Glauben an Gott zu entscheiden. So wenig, wie sich die Geneigtheit für den anderen herstellen lasse und so wenig ich mich frei dazu entschließen könne, mich einem anderen Menschen liebend zuzuwenden, so wenig könne man den Glauben an Gott willentlich herstellen. „Innere Geneigtheit kann der Mensch aber so wenig willentlich herstellen, wie er einen Affekt – z. B. den spontaner Zuneigung oder Abneigung – willentlich konstituieren kann. Ich kann nun einmal nicht beschließen, diese Frau zu lieben und jene nicht.“<sup>28</sup> Oder anders gewendet: „Der Mensch kann nicht ‚frei‘ darüber verfügen, wovon er bewegt wird.“<sup>29</sup> „Und er kann sich nicht noch einmal wählend verhalten zu diesem ele-

mentar Bewegenden, seinen Geneigtheiten, zu dem, was ihn da als Anhauch erreicht und zuinnerst durchdringt – oder versagt bleibt.“<sup>30</sup>

Doch so sehr an dieser Intuition etwas Richtiges ist, so scheint sie mir doch den eigentlichen Punkt nicht vollständig wahrzunehmen. Natürlich ist Glaube erst einmal ein Geschehen, zu dem man sich nicht beliebig entscheiden kann. Beim Glauben muss man eben – mit Wittgenstein gesprochen – „von etwas ergriffen und umgedreht werden“. Aber, so fährt Wittgenstein fort, und hier sieht er in meinen Augen den entscheidenden Punkt klarer als Luther: „Ist man umgedreht, dann muß man umgedreht *bleiben*.“<sup>31</sup> Und eben dieses „Umgedreht-Bleiben“ scheint mir etwas mit Freiheit zu tun zu haben, wie ich im Folgenden mit Hilfe der Analogie der Liebe etwas erläutern möchte.

Mir scheint an dieser Stelle die Differenzierung von Liebe und Verliebtheit hilfreich zu sein. Natürlich kann ich mich nicht entscheiden, mich in eine bestimmte Frau oder einen bestimmten Mann zu verlieben. Das Gefühl des Verliebtseins ergreift mich und verwandelt mein Leben – ob ich will oder nicht. Ich kann es zwar verdrängen und unterdrücken, aber ich kann es nicht in einem Freiheitsakt hervorrufen oder abstellen. Ohne Phasen eines solchen Verliebtseins kann es zumindest eine erotische Form von Liebe sicherlich nicht geben. Dennoch ist Liebe noch einmal etwas anderes, Höheres und Ernsteres als Verliebtsein. Auch Liebe lässt sich nicht herstellen, und doch hat Liebe ungleich mehr mit Freiheit zu tun als ein Gefühl des Verliebtseins. Einen Menschen lieben heißt eben auch, ihn in seiner Besonderheit würdigen zu wollen, sich in der eigenen Freiheit an ihn zu binden, den positiven Gefühlen zu ihm Raum geben zu wollen. Geschöpfliche Liebe ohne das Moment des Anderskönnens und der Selbstbestimmung scheint mir unmöglich zu sein. Das Verliebtsein überfällt mich, aber Liebe ist ohne Entschiedenheit und freie Selbstbindung nicht zu haben. Nicht so, als sei sie meiner Verfügungsgewalt überlassen, aber doch so, dass sie nicht ohne Moment willentlicher Zustimmung gedacht werden kann.

In ähnlicher Weise scheint mir auch der Glaube – wie schon Thomas von Aquin wusste –<sup>32</sup> an ein Moment willentlicher Zustimmung gebunden und damit in untilgbarer Weise an ein Freiheitsmoment gebunden zu sein. Zu allererst ist er wie das Verliebtsein eine Macht oder auch nur eine Gewohnheit, die mich ergreift oder die mir anezogen wird. Erst wenn ich ergriffen werde vom Heiligen Geist und auf diese Weise innerlich von Gott angerührt werde, ist Glaube möglich. Glaube ist also zunächst und vor allem Geschenk. Und dennoch werde ich in meiner Freiheit nicht ausradiert, sondern gerufen. Ich kann mich zu diesem Gerufen- und Ergriffenwerden verhalten. Ich kann mich distanzieren, meine Erlebnisse reflektieren und mich gegen den Glauben entscheiden. Vielleicht ist diese Möglichkeit im Enthusiasmus eines Bekehrungserlebnisses erst einmal verschüttet. Aber auf lange Sicht braucht es meinen Willen, ergriffen und umgedreht zu bleiben. Dieser Wille vermag den Glauben zwar nicht hervorzubringen. Aber ohne diesen Willen, dessen transzendente Voraussetzung in der von Guardini skizzierten formalen Freiheit liegt, ist Glaube und damit die Liebesbeziehung, zu der Gott den Menschen beruft, nicht möglich.

Offenbar braucht es beides: den göttlichen Impuls, der mich ergreift und befreit, und meine Fähigkeit, mich zu diesem Impuls verhalten zu können. Freiheit ist also mehr als Selbstursprünglichkeit und Anderskönnen, auch wenn dieses Moment auf transzendentaler Ebene unerlässlich ist.<sup>33</sup> Unverzichtbar gehört es also zu jeder Bestimmung der Freiheit, dass ich mich einerseits als der Umgriffene und Ergriffene vorfinde und dass ich mich andererseits zu diesem Ergriffensein noch einmal verhalten kann.<sup>34</sup> Ja, bei aller Unaufgebbarkeit dieser transzendentalen Bestimmung der Freiheit kann man festhalten, dass Freiheit nicht

schon dann sie selbst ist, „wenn sie sich zwischen mehreren Alternativen für das geringste Übel entscheiden kann, sondern erst dann, wenn sie gefunden hat, wozu sie schlechthin und in jeder Hinsicht Ja sagen kann“<sup>35</sup>. An dieser Stelle ist es wichtig, nicht in falschen Alternativen zu denken, und die Rede von menschlicher Willensfreiheit nicht gegen Gottes Handeln auszuspielen. Erst die Erfahrung einer Kraft, die mir Geschmack am Guten bereitet und mich für das aufschließt, wofür es sich zu leben lohnt, öffnet mich für Gottes guten Willen und ermöglicht mir so Freiheit.<sup>36</sup> Und dennoch bin nur dann ich es, der frei einstimmt in diese Kraft, wenn ich zumindest die Möglichkeit habe, mich zu dem in mir ausgelösten Impuls zu verhalten.

Vielleicht bietet ja die oben erwähnte Freiheitskonzeption Benjamin Libets eine Möglichkeit, diesen Punkt ein wenig zu illustrieren. Ähnlich wie beim Liber-Experiment dem Willen immer die Möglichkeit zu bleiben scheint, sich zu dem in seinem Hirn entstandenen Impuls zu verhalten, ist es auch dem Gläubigen zumindest auf lange Sicht möglich, sich in ein Freiheitsverhältnis zum ursprünglichen Impuls der Gnade zu setzen.<sup>37</sup> Gerade wenn man ernst nimmt, dass erst durch die Gnade Freiheit möglich wird und zugleich berücksichtigt, dass diese Gnade in jedem Menschen als Wirklichkeit schaffende Tatsache gedacht werden darf, wird es unerlässlich, das freie Einstimmen des Menschen im Gnadengeschehen mitzudenken und in diesem Freiheitsakt das Moment alternativer Möglichkeiten und ursprünglicher Selbstbestimmung miteinzubeziehen.

Vielleicht kann man das scheinbar paradoxe Verhältnis von göttlichem und menschlichem Handeln also so verständlich machen, dass man sagt, dass es Gottes guter Geist ist, der mir neue Handlungsalternativen eröffnet, mich in meine Eigentlichkeit hineinruft und mich dadurch frei setzt. Gleichzeitig bin ich es aber in meiner formalen oder transzendentalen Freiheit, der sich diesem Werben Gottes öffnen oder sich verweigern kann. Wenn es mir gelingt oder wenn es mir geschenkt wird, mich diesem Werben Gottes zu öffnen, so ist das Gnade.

### 3. Gnadentheologie von unten

Gnade resultiert dabei nach Guardini nicht aus der Innerlichkeit individueller Berührung, sondern sie ist etwas von außen Kommendes, das mir in der Geschichte begegnet. Sie sei „das einfachhin Nicht-Selbstverständliche und doch zugleich Letzt-Erfüllende. Sie ist durch keine Macht des Menschen zu erzwingen, durch kein Recht zu fordern, vielmehr reine Selbsterschließung der souveränen göttlichen Freiheit“ (148). Dabei sei sie „kein bloß Hinzukommendes [...], vielmehr kann der Mensch nur aus ihr heraus werden, der er nach Gottes Wille sein soll“ (148). Gnade helfe mir also hinein in meine Freiheit und mein Eigeltchsein, ohne mich in meiner formalen Freiheit einzuschränken.

Interessant an Guardinis Ausführungen zum Gnadenbegriff ist insbesondere sein induktiver bzw. phänomenologischer Zugang, der Erfahrungen aufruft, die wir alle auch unabhängig vom Glauben machen, und die aufscheinen lassen, wie sich die eigene Freiheitsgeschichte mit dem werbenden Handeln Gottes verweben kann. Ich will hier abschließend zwei kurze Beispiele Guardinis aufnehmen.

#### a) Begegnung und Fügung

In einem seiner Beispiele ruft Guardini die Erfahrung auf, dass wir mitunter scheinbar zufällig Menschen begegnen, dass wir aber dabei das Gefühl haben, dass diese Begegnung

einen tieferen Sinn hat. „Dieser Zufall hat aber einen besonderen Charakter, denn sobald er sich ausgewirkt hat, und die Beziehung zustande gekommen ist, stellt sich das Gefühl ein: es ‚hat nicht anders sein können‘, wir ‚mussten einander treffen‘.“ (122) Natürlich kann man sich diese Gefühle verbieten und sie für unsinnig erklären. Guardini will keineswegs behaupten, dass es alltägliche Erfahrungen gibt, die die christliche Gnadentheologie beweisen. Aber er benennt Anschlussstellen. Er ruft Erfahrungen auf, die nachdenklich machen. Und so wird es wohl kaum einen Menschen geben, der solche Erfahrungen der Begegnung oder der Koinzidenz nicht schon einmal gemacht hat.

Auffällig ist dabei, dass sich solche Erfahrungen nicht planen oder herbeiführen lassen. „Der Einzelne kann sich den Anderen, der zu ihm gehört und mit ihm zusammen den die Sinngestalt verwirklichenden Bezug bilden soll, nicht beschaffen. Er kann nicht machen, daß er dem Richtigen begegne. Bis zu einem gewissen Grade kann er nach ihm suchen, aber es ist nicht sicher, ob Absicht die Wahrscheinlichkeit der Begegnung erhöht.“ (122) Oft ist es sogar so, dass die krampfhaftige Suche nach einer solchen Begegnung dazu führt, dass sie um so sicherer nicht gelingt. Wenn ich also zufällig einem Menschen begegne, der mein Leben heilsam verändert, und mein Leben auf einmal eine unvorhersehbare Wendung erhält, die mich aus einer Sackgasse befreit, so ist hier ein gnadenhaftes Moment wirksam: „Auch hier ist ‚Gnade‘. Etwas kommt zustande, das weder beansprucht, noch errechnet, noch erzwungen werden kann und dennoch eine unabwiesbare Sinn-Evidenz enthält.“ (123)

Christlich betrachtet darf ich solche Momente, solche Begegnungen als Gnade und Geschenk Gottes betrachten. Ich muss das nicht tun. Solche Fügungen können auch Zufälle sein. Neutral betrachtet könnte es auch sein, dass sie einem namenlosen Schicksal entspringen, das mein Leben in unverständlicher Weise leitet.

Aber ich darf es tun. In christlicher Perspektive darf ich mich in ihnen als durch Gott begleitet erfahren und auf diese Weise die Wirklichkeit neu und reichhaltiger sehen. Hinter dem Schicksal, hinter allen Fügungen und Koinzidenzen, steht aus christlicher Sicht – so wird Guardini nicht müde zu betonen – ein personales Gegenüber, das mich liebevoll ins Leben und meine Freiheit hineinruft. Wenn ich diesem Ruf vertraue und ich den Begegnungen und Fügungen, die sich mir zuschicken, einen tieferen Sinn zubillige, und wenn diese tatsächlich zu heilsamen Wendungen meines Lebens führen, so werde ich – so das Versprechen Guardinis – zu meinem eigenen Wesen und dem Wesen der Wirklichkeit geführt und komme in die mir von Gott geschenkte Freiheit.

#### b) Die Euphorie und das Vollkommene

Eine andere Form des Gnadenhaften bildet das, was man die reine Stunde nennen kann. Wir verstehen darunter keinen Vorgang, sondern einen Zustand – jenen, worin das Leben sich reich, erfüllt, ruhig und frei fühlt. Man weiß, nun ist alles gut. Nichts bleibt zu wünschen. Das Dasein ist vollkommen. Weder an den Dingen noch am eigenen Sein hat sich etwas Angebbares geändert, sondern ein Gleichgewicht ist eingetreten. Die das Leben tragenden Spannungen sind nicht aufgehoben – woraus ja nur Langeweile und Überdruß entstehen könnte –, sondern in einen Zustand eingegangen, der voll von Sinn, zugleich schwebend leicht ist und Endgültiges verheißt. (124)

Entscheidend ist nun, dass ein solcher Zustand, ein solches Aufblitzen eines Gleichgewichts nichts ist, was ich willentlich herbeiführen und herstellen kann. „Die echte ‚reine Stunde‘ kann nur von selbst, als Huld und Gabe kommen.“ (126)

Natürlich gibt es viele verschiedene Wege zu solchen Erlebnissen. Auch Menschen können diese befreiende, lösende Wirkung auf mich haben (127). Aber charakteristisch ist in jedem Fall, dass die hier auftretende vollkommene Euphorie nichts ist, das ich machen kann. Und so hält Guardini gegen eine mechanistische Weltdeutung fest: Es gibt im Dasein „das Beschenktwerden durch eine Huld, das Aufblühen eines Neuen, das beglückende Geraten eines Vollkommenen, das freie Sich-Öffnen des Herzens“ (128).

Auch wenn Guardinis Sprache hier vielleicht etwas altertümlich klingt, so ist an ihr wohlthuend, dass sie sich nicht immunisiert, sondern dass sie einlädt in den „Konflikt der Interpretationen“ (P. Ricoeur) und dabei anknüpft an alltäglichen Erfahrungen. Sicher wird man vieles von dem, was Guardini ausführt, heute anders benennen müssen, um verständlich zu bleiben. Aber bleibend lernen kann man von ihm, wie wichtig es für die Theologie bei aller Wertschätzung für transzendente oder analytische Reflexionen bleibt, an noch nicht theologisch gedeuteten alltäglichen Erfahrungen anzuknüpfen, diese in auch ästhetisch ansprechender Form zur Sprache zu bringen und sich bei ihrer Deutung naturalistischen und anders religiösen Weltbildern auszusetzen. Nur wenn dieser Dialog gesucht wird, bleibt der christliche Glaube verständlich.

#### Anmerkungen

- 1 Vgl. Klaus von Stosch, „Freiheit als theologische Basiskategorie?“, in: Münchener Theologische Zeitschrift 58, 2007, 27-42.
- 2 Willensfreiheit im libertarischen Sinne meint die Möglichkeit, unter identischen Anfangs- und Randbedingungen in verschiedener Weise handeln zu können. Libertarier gehen also davon aus, dass es freie Entscheidungen des Menschen gibt, die durch den genetischen Code, die Erziehung des Menschen und alle äußeren Umstände einer Entscheidung nicht determiniert sind. In der Sicht des Libertarismus ist der Mensch also erst im eigentlichen Sinne frei, wenn er nicht nur *tun* kann, was er will, sondern wenn er auch *wollen* kann, was er will. Zur Verteidigung des Libertarismus in der aktuellen Diskussion der analytischen Philosophie vgl. u. a. Roderick Chisholm, „Human freedom and the self“, in: Robert Kane (Hg.), *Free will*, Malden-Oxford 2002, 47-57; R. Kane, *The significance of free will*, New York/Oxford 1996; R. Clarke, „Modest libertarianism“, in: *Philosophical Perspectives* 14, 2000, 21-45.
- 3 Die Seitenzahlen im Fließtext beziehen sich auf Romano Guardini, *Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*, München 1956.
- 4 Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: Werke in 10 Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1992, B 472-479.
- 5 Vgl. Ulrich Steinvorth, *Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit*, Darmstadt 1987, 169; Stefan Ritzenhoff, *Die Freiheit des Willens. Argumente wider die Einspruchsmöglichkeit des Determinismus*, München 2000, 83; Eduard Dreher, *Die Willensfreiheit. Ein zentrales Problem mit vielen Seiten*, München 1987, 208.
- 6 Vgl. zum Intelligibilitätsargument Klaus von Stosch, *Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeensensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt*, Freiburg 2006, 244-246.
- 7 Der folgende Unterabschnitt folgt weitgehend von Stosch 2007, 29-31.
- 8 Vgl. Gerhard Roth, *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Frankfurt a. M. 2001, 445.
- 9 Vgl. ebd.
- 10 Thomas Buchheim, *Der Zorn des Gehirns. Was denkt da statt meiner?*, in: FAZ vom 19.1.2004, 27.
- 11 Vgl. H.-L. Kröber, *Das limbische System – ein moralischer Limbus? Wo Gut und Böse sich Grau in Grau färben: Die Hirnforschung bleibt hinter dem Begriff strafrechtlicher Verantwortlichkeit zurück*, in: FAZ vom 11.11.2003, 37. Vieles spricht dafür, dass diese unzureichende Verhältnisbestimmung mit naturwissenschaftlichen Mitteln prinzipiell nicht behebbar ist. Denn „Beobachtung greift in das Geschehen ein. Dieser quantentheoretische Grundsatz gilt ebenso unerbittlich für unser Gehirn“ (ebd.).
- 12 Vgl. Benjamin Libet, „Do we have free will?“, in: Ders./A. Freeman/K. Sutherland (Hg.), *The volitional brain. Towards a neuroscience of free will*, Thorverton 1999, 49-57.
- 13 Dieses Festhalten geschah durch den Blick auf eine Uhr – was sicherlich eine nicht zu unterschätzende Fehlerquelle darstellt und die empirische Validität des Experimentes in Frage stellt (vgl. Henrik Walter, *Neurophilosophy of free will. From libertarian illusions to a concept of natural autonomy*, Cambridge, Mass./London 2001, 248).
- 14 Vgl. W. Prinz, „Freiheit oder Wissenschaft?“, in: M. v. Cranach/K. Foppa (Hg.), *Freiheit des Entscheidens und Handelns. Ein Problem der nomologischen Psychologie*, Heidelberg 1996, 86-103, hier 98.
- 15 Hans Goller, „Fiktive Freiheit? Die Willensfreiheit aus der Sicht der Hirnforschung“, in: Herder Korrespondenz 55, 2001, 418-422, hier 420 f.
- 16 Diesen Einwand versuchen Haggard und Eimer dadurch zu entkräften, dass sie die Wahlmöglichkeit des Wählens verschiedener Knöpfe in ihre Versuchsanordnung aufnehmen. Vgl. P. Haggard/M. Eimer, „On the relation between brain potentials and the awareness of voluntary movements“, in: *Experimental Brain Research* 126 (1999), 128-133. Ob sie damit allerdings aus dem eher instinktiven Rahmen derartiger Entscheidungen ausgebrochen sind, bleibt fraglich. So fehlt auch in der modifizierten Versuchsanordnung die Abwägung von Entscheidungsgründen.
- 17 Vgl. Reinhard Olivier, *Wonach sollen wir suchen? Hirnforscher tappen im Dunkeln*, in: FAZ vom 13.12.2003, 35.
- 18 Ulrich Lüke, „Zur Freiheit determiniert – zur Determination befreit? Zwischendiagnose zur aktuellen Hirnforschungsdebatte“, in: Stimmen der Zeit 222, 2004, 610-622, hier 620.
- 19 Reinhard Haubenthaler, *Askese und Freiheit bei Romano Guardini*, Paderborn u. a. 1995, 241.
- 20 Romano Guardini, *Gläubiges Dasein. Drei Meditationen*, Würzburg 1951, 51; vgl. Gunda Brüske, *Anruf der Freiheit. Anthropologie bei Romano Guardini*, Paderborn u. a. 1998, 231.
- 21 Vgl. Alfons Knoll, *Glaube und Kultur bei Romano Guardini*, Paderborn u. a. 1994, 347 und 374.
- 22 Brüske 1998, 271.
- 23 Die folgenden Ausführungen folgen weitgehend von Stosch 2007, 37-40.
- 24 Vgl. Jürgen Werbick, „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“ (Gal 5,1). Martin Luthers Einspruch gegen Erasmus' „Diatriben de libero arbitrio“ – und was er einer theologischen Theorie der Freiheit heute zu denken gibt“, in: Michael Böhnke u. a. (Hg.), *Freiheit Gottes und der Menschen*. FS für Th. Pröpper, Regensburg 2006, 41-69, hier 47.
- 25 Werbick 2006, 51; vgl. M. Bongardt, „Wie frei ist Gott, wie frei der Mensch?“, in: *Cardo* 3, 2005, 12-14, hier 13: „Die Situation der Schuld ist für den Menschen als Schuldigen im Blick auf seine eigene Kraft ausweglos.“
- 26 Vgl. Werbick 2006, 51.
- 27 Ebd., 53.
- 28 Christoph Marksches, „Wie frei ist der Mensch? Einige vorläufige Thesen zu einem großen Thema, Martin Luther nachgedacht“, in: *Cardo* 3, 2005, 15-18, hier 16.
- 29 Werbick 2006, 46.
- 30 Ebd., 47f.
- 31 Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*. Hrsg. von G. H. v. Wright. Unter Mitarb. von H. Nyman, in: Ders., *Werkausgabe*, Bd. 8. Neu durchges. von J. Schulte, Frankfurt a. M. 1992, 445-573, hier 525.
- 32 Vgl. nur die Bestimmung des Glaubens als *cum assensione cogitare* bei Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II-II, 2,1.
- 33 J. Werbick unterscheidet diese Wahlfreiheit des Anderskönnens und der freien Selbstbestimmung in einem sehr instruktiven Beitrag von einer (ein-)gebundenen und hervorgerufenen Freiheit und versucht deutlich zu machen, dass im Hintergrund beider Bestimmungen verschiedene, nicht aufeinander reduzierbare Paradigmen stehen (Werbick 2006, 56f.). Auch wenn ich einsehe, dass die beiden von Werbick genannten irreduziblen Bestandteile des Freiheitsphänomens darstellen, sehe ich nicht, wieso man aufgeben darf, beide Momente in einer einheitlichen Theorie zu explizieren.
- 34 Vgl. ebd., 58.
- 35 Ebd., 67.
- 36 Vgl. ebd., 67 f.
- 37 Diese Analogie will natürlich nicht behaupten, dass Gnade ein Impuls im Hirn ist, sondern will nur auf eine Verhältnisähnlichkeit hinweisen.