



1. Argumente für das Kursthema

a. Der Streit zwischen Erasmus und Luther, ob der Mensch über einen freien Willen verfügt oder nicht, ist hochaktuell. In der Gegenwart wurde er ausgelöst durch Deutungen prominenter Hirnforscher, wie Wolfgang Singer (Frankfurt) oder Gerhard Roth (Bremen). „Wir sind determiniert. Die Hirnforschung befreit von Illusionen.“ (Roth)¹ „Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu reden.“ (Singer)² Gegenüber der vom Idealismus beeinflussten Auffassung von der Autonomie des Willens, die sich dem Geist verdankt und über die Materie herrscht (u. a. John C. Eccles³) (M4), und gegenüber der Emergenztheorie, nach der sich der freie Wille zusammen mit dem Bewusstsein in einer Art evolutionären Sprungs aus der komplexer gewordenen Materie als etwas qualitativ Anderes herausentwickelt hat (u. a. Karl Popper⁴), vertreten Roth und Singer eine materialistische bzw. naturalistische Auffassung, nach der alle Entscheidungen im Wesentlichen das Ergebnis festgelegter neuronaler und damit materieller Prozesse seien. Hierbei wird auch Bezug genommen auf die Experimente des Neurophysiologen Benjamin Libet, nach denen Hirnaktivitäten den bewussten Handlungsentscheidungen vorausgehen, so dass sie unsere Entscheidungen determinieren. In kritischer Absicht beurteilt Christian Geyer diese Position mit den Worten: „Das Mentale ist bloß ein Epiphänomen des Neuronalen...“⁵ Einschlägige Texte findet man in dem von Geyer herausgegebenen Sammelband oder als Abstracts unter <http://www.sprache-werner.info/gehirn.de>. Auffällig ist hier, dass es Geisteswissenschaftler sind, die die Willensfreiheit behaupten, und Naturwissenschaftler, die sie bestreiten. Sehr wahrscheinlich würde die heutige Theologie die geisteswissenschaftliche Position vertreten. Ganz im Gegensatz zu Luther, der – freilich unter anderen Voraussetzungen und mit anderen Argumenten – die Willensfreiheit zumindest in Heilsangelegenheiten bestreitet. Anders als die Hirnphysiologie spricht er aber doch von der Sonderstellung des mit Bewusstsein ausgestatteten Menschen und von einer relativen Wahlfreiheit in Bezug auf die dem Menschen zur Verfügung stehenden Dinge der Welt.⁶

b. Das Kursthema eignet sich besonders für das Schwerpunktthema „Anthropologie“, das für das Zentralabitur 2006 und 2007 in Niedersachsen festgelegt wurde. Mit dieser Thematik kann eine Verbindung geschaffen werden zwischen den Subthemen „Rechtfertigung“ (Thematischer Schwerpunkt 1: Elementare Aspekte 4.4, aber auch 4.2–4.3) und „Bioethik“, indem nämlich nach den Bedingungen der Möglichkeit ethischen Handelns überhaupt gefragt wird. Die Kursthematik trägt ebenfalls der Forderung Rechnung, dass die Schwerpunktthemen des Abiturs keine Semesterthemen sein sollen.

c. Mit der leicht erschließbaren und kurzen Schrift „Vom freien Willen“⁷ von Erasmus (kurz: Diatribe) kann im Unterricht eine Ganzschrift statt der sonst üblichen Textfragmente behandelt werden. Den wichtigen Textstellen können signifikante Ausschnitte aus Luthers Gegenschrift „Vom unfreien Willen“⁸ gegenüber gestellt werden. Auf diese Weise bekommen die Schüler zwei vollständige Positionen mit den entsprechenden Argumenten geboten, was ihnen das Verständnis im Gegensatz zu den sonstigen Textfragmenten erleichtert. Hierfür ist es vorteilhaft, dass sich einerseits Luther methodisch an der Disposition der Diatribe des Erasmus orientiert und dass andererseits im Anhang der Erasmus-Schrift eine Tabelle der Vergleichsstellen beigelegt ist. Das erleichtert die Suche nach den Kontrasttexten Luthers ungemein. Ein weiterer Vorteil besteht darin, dass die Schüler der Kursstufe auf erhöhtem Anforderungsniveau mit den Grundlagen des Protestantismus vertraut gemacht werden.

2. Sachanalyse

Erasmus von Rotterdam (1466/9-1536), prominenter Humanist, veröffentlichte 1524 seine Schrift „De libero arbitrio diatribae sive collatio“⁹, kurz Diatribe. Er setzt sich hier ausdrücklich mit Luthers Position auseinander, die dieser sowohl 1518 in der Heidelberger Disputation (13. These) und verschärft 1520 nach der Verbrennung der Bannandrohungsbulle veröffentlicht hatte. Hatte Luther zunächst behauptet, dass der freie Wille nach dem Sündenfall „nur dem Namen nach eine Sache“ sei, d.h. dass der Begriff sich semantisch nicht auf einen Gegenstand bezieht, präzisiert er das später mit der For-

mulierung, dass der freie Wille „ein Name ohne Sache“ sei. Denn es stehe in niemands Vermögen, „etwas Böses oder Gutes zu ersinnen“, vielmehr geschehe alles „durch eine absolute Notwendigkeit“.¹⁰

Die Ablehnung der Willensfreiheit bei Luther ist ein unmittelbarer Ausfluss aus seiner Rechtfertigungslehre, nach der das Heil des Menschen ohne jegliches Zutun des Menschen, also rein passiv, zustande kommt. Nicht einmal die Entscheidung für oder gegen die Annahme der externen Rechtfertigung ist Sache des Menschen. Jegliche Mitwirkung des Menschen dabei wäre ein Einfallstor für die von Luther bekämpfte aktive Leistungsgerechtigkeit. So ist nicht nur der Zuspruch unverdienter Gnade etwas von außen Kommendes, sondern auch der Glaube als Heilsgewissheit. Das legt Luther ausführlich in seiner polemischen Schrift „Vom unfreien Willen“ aus dem Jahre 1525 dar.

Erasmus dagegen hatte trotz seiner Zustimmung zur überwiegenden Externität der Gnade wenigstens die Zustimmung oder Ablehnung des Menschen dessen freier Willensentscheidung zugestanden. Am Ende des 1. Kapitels, das zwei Vorreden enthält, in denen er u.a. Methodenfragen klärt und seine skeptische Haltung gegenüber assertorischen Wahrheitsansprüchen kundtut, definiert Erasmus den freien Willen so: „Unter freiem Willen verstehen wir in diesem Zusammenhang das Vermögen des menschlichen Willens, mit dem der Mensch sich dem, was zur ewigen Seligkeit führt, zuwenden oder von ihm abwenden kann.“¹¹

Im 2. Kapitel werden dann Beweise aus dem AT und NT für die Willensfreiheit angeführt. Aus den Forderungen der Bibel, dass der Mensch Gutes tun soll, wird geschlossen, dass er auch Gutes tun kann, weil ansonsten die Forderungen sinnlos wären. Das „Du sollst“ wird theoretisch fundiert in einem vorgängigen „Du kannst“. Das erinnert unmittelbar an die spätere Auffassung Kants, der die Autonomie der Sittlichkeit und das Apriori des Kategorischen Imperativs ebenfalls so begründete. Am Beispiel eines ethischen Konflikts sagt Kant über den Akteur: „Er urteilt also, dass er etwas kann, darum weil er sich bewusst ist, dass er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.“¹² Das Tun-Können ist hier wie bei Erasmus eine notwendige Implikation des Tun-Sollens. Eine Funktion des moralischen Gesetzes ist damit die Erkenntnis der Freiheit des Willens, dementsprechend zu handeln. Das ist die wesentliche Argumentationsstruktur bei Erasmus. Und wie an Kant gesehen, hat in der Wirkungsgeschichte Erasmus in dieser Frage den Sieg über Luther davongetragen.

Im 3. Kapitel werden Gegenbeweise der Bibel und solche Luthers als bloß scheinbare Gegenbeweise entlarvt.

Im 4. Kapitel wird dann eine Zusammenfassung der Befunde geboten. Besonders hervorzuheben sind hier die Konsequenzen, die Erasmus für das Theodizeeproblem zieht, wenn es keinen freien Willen gäbe. Dann wäre nämlich Gott der Verursacher aller Übel, nicht nur der metaphysischen, wie des Todes und angeborener Behinde-

rungen, sondern auch der vermeidbaren moralischen Übel, die von Menschen verursacht werden. Menschliche Sünde könnte dem Menschen nicht mehr zugerechnet werden. Auch hier gibt es wieder Verbindungen zu der Auffassung heutiger Hirnforscher, die Konsequenzen für die Schuldfähigkeit und das Strafrecht aus der Determiniertheit der Handlungen ziehen

Erasmus gesteht zwar – wie gesagt – zu, dass der Mensch überwiegend von der Gnade Gottes lebt: von der natürlichen Schöpfungsgnade, die jedem Menschen zuteil wird und die trotz des Sündenfalls wirksam ist, von der anregenden Gnade, die den Menschen zur Reue führt, von der mitwirkenden Gnade, die den menschlichen Willen zur Heilsentscheidung fördert, und von der Gnade, die schließlich zum Ziel führt. Dem Menschen und seinem freien Willen wird jedoch jenes Maß an aktiver Mitwirkung eingeräumt, dass er strebend sich bemühen kann, ohne dass freilich dieses Bemühen und das Ergebnis der Bemühung der eigenen Kraft zugeschrieben werden könnten.¹³

Von der Definition des freien Willens als Vermögen, sich dem zuzuwenden oder von dem abzuwenden, „was zur ewigen Seligkeit führt“, steht der Mensch bei Erasmus tendenziell als neutraler Beobachter den unterschiedlichen Möglichkeiten des Selbst- und Weltverständnisses, die gleichsam in einiger Entfernung vor ihm liegen und ihm zur beliebigen Verfügung stehen, gegenüber, so dass er frei zwischen ihnen wählen kann.

Luthers Ablehnung der Willensfreiheit geht dagegen von einem ganz anderen Weltverständnis und Menschenbild aus. Der Mensch ist das ganz und gar nicht autonome und neutrale Individuum. Vielmehr sind die Welt und in ihr die Menschen der Kampfplatz zweier überindividueller Mächte: Der Kampfplatz von Gott und Satan. Durch den Sündenfall Adams steht der Mensch mit der ihm angeborenen Eigenmächtigkeit und dem Willen, sein eigener Gott zu sein, schon immer unter der Herrschaft Satans. Nicht nur das Tun des Bösen ist Sünde, sondern vor allem auch das eigenmächtige, zweckorientierte Tun des Guten, mit dem das eigene Daseinsrecht legitimiert werden soll. Durch den Sündenfall hat sich die Welt ontologisch verändert. Der Mensch findet sich schon immer in der Sünde der Eigenmächtigkeit vor (Erbsünde). „Da eben die Auflehnung gegen Gott die Natur des Teufels kennzeichnet, sind alle Menschen im Tun der Sünde dem Teufel gehorsam und gehören, sobald sie die Grundsünde der superbia bejahen, zum unsichtbaren Reich des Teufels.“¹⁴ Oder mit den Worten Luthers: „So ist der menschliche Wille in die Mitte gestellt (zwischen Gott und Satan) wie ein Zugtier. Wenn Gott sich darauf gesetzt hat, will er und geht, wohin Gott will... Wenn Satan sich darauf gesetzt hat, will er und geht, wohin Satan will. Und es steht nicht in seiner freien Entscheidung, zu einem von beiden Reitern zu laufen und ihn sich zu verschaffen zu suchen, sondern die Reiter selber kämpfen miteinander, ihn zu erlangen oder zu besitzen.“¹⁵ Die Menschen sind bloß passive Objekte des einen oder anderen Herrn, Marionetten in einem kosmisch-apokalyptischen Entscheidungskampf. Zwar ist

Gott allmächtig und herrscht auch über das Böse, gleichwohl hat das Böse aber noch Macht über die Menschen. Der Wille des Menschen ist dermaßen durch die Eigenmächtigkeit verderbt, dass er sogar blind ist gegenüber der eigenen Sündhaftigkeit. Auch an dieser Stelle gibt es eine Strukturähnlichkeit zur gegenwärtigen Diskussion: Die Deterministen empfinden es als eine List der Natur, dass der in seinen Entscheidungen festgelegte Mensch sich als frei Handelnder wähnt.

Gegen Erasmus betont Luther bei der Erörterung des Theodizeeproblems¹⁶, dass Gott zugleich allmächtig, allgütig und allwissend sei. Zur Allmacht Gottes gehöre es, dass er die Menschen bewege und diese nicht untätig seien. Dadurch würden die Menschen angetrieben, in ihren selbstmächtigen Verhalten fortzufahren. Gott ist gut und nicht böse, er treibt jedoch die Bösen an, ihre Bosheit fortzusetzen. „Die Allmacht Gottes bewirkt, dass der Gottlose dem Antrieb und dem Handeln Gottes nicht entrinnen kann, sondern ihm zwangsnotwendig unterworfen gehorcht. Die Verderbtheit bzw. die Abkehr seiner selbst von Gott bewirkt, dass er nicht in Richtung auf das Gute bewegt und fortgerissen werden kann. Gott kann seine Allmacht nicht hintansetzen um der Abkehr jenes willen, der Gottlose aber kann seine Abkehr nicht ändern. So geschieht es, dass er fortwährend und zwangsnotwendig sündigen muß, bis er durch den Geist Gottes auf den rechten Weg geführt wird.“ Gott verursacht nicht das Böse, dafür ist allein der selbstmächtige Mensch unter dem satanischen Reiter verantwortlich. Aber er benutzt die Bösen. Die sich aufdrängende Frage, warum der gütige und allmächtige Gott die bösen Willen nicht auf einmal verändert, beantwortet Luther mit der Unbegreiflichkeit Gottes. „Das gehört zu den Geheimnissen der göttlichen Majestät, in der seine Entscheidungen unbegreiflich sind.“¹⁷

Die Plausibilität dieser Lösung des Theodizeeproblems im Vergleich zu der von Erasmus kann ein wesentlicher Inhalt des Unterrichts sein.

Luthers methodischer Ansatz ist der, dass er seine Argumente vor allem aus der Bibel bezieht und aus der Bibelinterpretation Augustins, während Erasmus grundsätzlich – wenn auch weniger in der Diatribe – ebenso geeignete Interpretationen der scholastischen Theologie zulässt.

Aufgrund des Paradigmas von der ausschließlich externen passiven Rechtfertigung des Menschen weist Luther den Forderungen der Bibel, d.h. dem Gesetz – anders als Erasmus – keine das menschliche Vermögen („Du kannst, denn du sollst.“), sondern nur eine das menschliche Unvermögen erschließende Funktion zu. Da der Mensch von sich aus die Forderungen Gottes nicht erfüllen kann, ist er ganz auf die göttliche Gnade sowohl zu seiner Rechtfertigung als auch zum Tun des Guten angewiesen. Allein der Glaube ist eine hinreichende Bedingung ethischen Verhaltens. Dementsprechend deutet Luther Verheißungen, die an die Bedingung eines bestimmten Tuns geknüpft sind, logisch lediglich als Wenn-dann-Beziehungen, ohne dass damit schon ein Urteil über die Fähigkeit

des Menschen zur Erfüllung dieser Bedingung gefällt worden ist. Beispiel: „Willst du vollkommen sein, so geh hin, verkaufe, was du hast, und gib's den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben...!“ (Mt. 19,21) Liegt es nach Erasmus in der Logik der Aufforderung, dass sie auch erfüllbar sein muss, sagt Luther, dass der Schatz im Himmel zwar die Konsequenz des Loslassens von irdischen Gütern ist, dass aber damit die Frage, ob jemand die Bedingung des Loslassens von sich aus erfüllen kann, noch gar nicht beantwortet ist. Und eben diese positive Bedingung als Vermögen des Menschen wird von Luther verneint. Das Gesetz führt nur bis zur Erkenntnis der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, nicht aber zur Erkenntnis seiner Freiheit.

Gerade in methodischer und logischer Hinsicht, wo man die Stärken des Humanisten Erasmus wähnt, trägt Luther das öfteren den Punktsieg davon. Hier setzt er auch das Stilmittel der Ironie ein. Ein Beispiel dafür ist die Personifizierung der Schrift des Erasmus, der Diatribe: „Soweit die Diatribe. Meinst du [Erasmus], dass die Diatribe ausreichend nüchtern oder bei gesundem Menschenverstand gewesen ist, als sie dies schrieb? ... Aber wenn es jener Genuß gewährt hat, in einer so wichtigen Sache Unsinn zu reden, so soll es auch uns Genuß gewähren, ihre freiwilligen Unsinnigkeiten öffentlich dem Spott preiszugeben.“¹⁸

In der Wirkungsgeschichte hat sich Erasmus durchgesetzt und nicht Luther. In der Aufklärung und im deutschen Idealismus wird das zur Sittlichkeit fähige, autonome Individuum unterstellt, während Luthers apokalyptisches Weltbild vom Kampf kosmischer Mächte eher noch dem Mittelalter verhaftet ist.

Man hat auch den Eindruck, auch wenn beiden Kontrahenten das nicht bewusst ist und sie beide bibeltheologisch argumentieren, dass sie von unterschiedlichen Perspektiven aus reden. Heute würde man die Positionen vermutlich der Außen- und der Binnenperspektive zuordnen. Während Erasmus eher von der Außenperspektive her argumentiert, aus der die Wahl einer bestimmten weltanschaulich-religiösen Auffassung der relativen Freiheit des Individuums unterliegt (relativ ist die Freiheit, weil keiner die Prägungen der Interpretationsgemeinschaft, in der er aufgewachsen ist, hintergehen kann), argumentiert Luther aus der Binnenperspektive des paulinisch-augustinischen Christentums.¹⁹ Von der Außenperspektive her erscheint der Mensch als einer, der zwischen verschiedenen Optionen auswählt. Behauptungen, die von einem Standpunkt aufgestellt werden, haben aus dieser Perspektive lediglich den Charakter möglicher, aber nicht endgültig einlösbarer Wahrheitsansprüche. Zu dieser Perspektive passt sehr gut die skeptische Haltung des Erasmus gegenüber assertorischen Wahrheitsbehauptungen. Von der Binnenperspektive eines Standpunktes dagegen müssen die eigenen Behauptungen als wahr unterstellt werden. Da man binnenperspektivisch daran glauben muss, dass das, was man glaubt und tut, wahr und richtig ist, muss alles, was sich außerhalb des Standpunktes befindet, auch außerhalb der Wahrheit sein. Und genauso

argumentiert Luther gegenüber Erasmus. Was zur Reformationszeit nicht bewusst war, dürfte heute zumindest in der protestantischen Theologie Allgemeingut sein: Beide Perspektiven haben ihr Recht. Keine kann auf die jeweils andere zurückgeführt werden. So auch der Streitpunkt zwischen Erasmus und Luther: Was binnenperspektivisch als Selbstmächtigkeit und damit als Sünde gedeutet wird, kann außenperspektivisch als Wahlfreiheit interpretiert werden.

Andererseits wird diese schiedlich-friedliche Trennung der beiden Positionen nicht erst durch die aktuelle, von der Hirnforschung ausgelöste Debatte über die Determiniertheit des Willens wieder in Frage gestellt. Bereits aufgrund der moralischen Katastrophen und ideologischen Verblendungen des 20. Jahrhunderts drängt sich verstärkt die Frage auf, ob der Mensch nicht doch eher überindividuellen verderblichen Mächten ausgeliefert ist, als es in Folge der Aufklärung unterstellt wurde. Wie konnte es geschehen, dass eine ganze Generation in Deutschland – abgesehen von der vergleichsweise geringen Zahl von Menschen, die Widerstand leisteten – der NS-Ideologie folgte? Könnte es nicht doch sein, dass auch von der Außenperspektive her zugestanden werden müsste, dass der Mensch zuweilen nicht der Herr seines Willens ist, sondern von anderen Geistern besessen und geritten wird?

3. Methodisch-didaktische Anregungen zur Strukturierung des Kursthemas

Die Attraktivität des Kursthemas liegt in der direkten Kontroverse und der ironischen Polemik, die beide Schriften auszeichnet. Dementsprechend legt es sich nahe, die Differenz und den Kontrast der Positionen zum Strukturprinzip des Kursthemas zu machen. Konfrontiert werden dabei nicht nur die unterschiedlichen inhaltlichen Auffassungen, sondern auch die unterschiedlichen Haltungen, Perspektiven und Temperamente, die in den Stilmitteln der Polemik zum Ausdruck kommen. Es ist durchaus lohnenswert, diese Stilmittel exemplarisch zu analysieren.

Ausgegangen wird von der Diatribe des Erasmus. Diese Schrift ist mit ihren ca. 100 Seiten und wegen der Klarheit ihrer Argumentation sowie des leichten Zugriffs auf sie gut zu bewältigen. Die Schrift Luthers dagegen ist nur in Werkausgaben enthalten und hat einen größeren Umfang als die Diatribe. Zur Konfrontation bestimmter Aspekte genügen Ausschnitte, die den Schülern als Kopien zur Verfügung gestellt werden müssen. Wie bereits gesagt, lassen sich die entsprechenden Gegentexte durch die Synopse am Ende der Erasmus-Ausgabe leicht auffinden. Der Materialanhang enthält eine Reihe von Textauschnitten zu den unten genannten Vergleichsaspekten.

Die wichtigsten Partien bei Erasmus sind die beiden Vorreden, der erste Teil der biblischen Belegstellen sowie die Zusammenstellung des Sachverhalts am Schluss des Buches. Von den alt- und neutestamentlichen Belegen reicht die Behandlung exemplarischer Beispiele hin.

Wichtige thematische Aspekte können sein:

1. Grundsätzliches und Methodisches (Vorrede 1.a.)
2. Wahrheitskriterien, freier Wille und die Logik ethischer Forderungen (Vorrede 1.b.; 2.a.1.-2.a.16)
3. Theodizeeproblem
4. Aktuelle Diskussion über die Willensfreiheit (siehe Tabelle)

Bevor die einzelnen Aspekte im Detail behandelt werden, sollten die Schüler die Schrift des Erasmus zunächst im Zusammenhang lesen, damit sie einen Überblick über das verhandelte Thema und seine Komplexität bekommen.

Erst bei der vertieften Behandlung der Einzelaspekte sollte dann die Konfrontation mit dem entsprechenden Luthertext erfolgen. Die gegensätzlichen Thesen mit den entsprechenden Argumenten sollten in einer Synopse festgehalten werden. Das erleichtert nicht nur das Verstehen, sondern auch die spätere Vorbereitung auf das Abitur. Zumindest bei der Behandlung des 2. und 3. Aspekts drängt sich als Methode auf, die Kontroverse zwischen Erasmus und Luther im Unterricht als Streitgespräch zu rekonstruieren. Mit verteilten Rollen vertritt eine Schülergruppe die Auffassung des Erasmus, die andere die Luthers. Die gerade unbeteiligten Schüler sind die Schiedsrichter hinsichtlich der Richtigkeit der jeweils geäußerten Argumente. Solche Streitgespräche können auch zur Leistungsüberprüfung genutzt werden.

Eine weitere Möglichkeit ist die Anfertigung einer Präsentation, mit der die Schüler die gegensätzlichen Auffassungen visualisieren. Damit können die neuen Möglichkeiten der mündlichen Abiturprüfung eingeübt werden.

Bemerkungen

- 1 Titel eines Beitrags in: Christian Geyer (Hg.), Hirnforschung und Willensfreiheit, Suhrkamp: Frankfurt/M. 2004, 218 ff.
- 2 Titel eines Beitrags, ebd. 30 ff.
- 3 Karl R. Popper/John C. Eccles, Das Ich und sein Gehirn, Piper: München 1989⁹
- 4 ebd.
- 5 Christian Geyer, Vorwort zu: ders. (Hg.), Hirnforschung und Willensfreiheit, aaO, 14
- 6 Martin Luther, Vom unfreien Willen, in: Luther Deutsch, Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart, hrsg. von Kurt Aland, Bd. 3, Klotz: Stuttgart/Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1961³, 151-334, hier: 197 f., 200
- 7 Erasmus von Rotterdam, Vom freien Willen, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1998⁷
- 8 Siehe Fußnote 6
- 9 Vorwort von Gunther Wenz, aaO, 6
- 10 Ebd., 5
- 11 Erasmus, aaO, 29
- 12 Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft (§ 6), Reclam: Stuttgart 1978, 53
- 13 Erasmus, aaO, 40
- 14 Alfred Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 2, Mohn: Gütersloh 1968, 287
- 15 Martin Luther, Vom unfreien Willen, aaO, 196
- 16 Ebd., 277 ff.
- 17 Ebd., 280
- 18 Ebd., 299
- 19 Zur Unterscheidung der Perspektiven vgl. Ingolf U. Dalferth, Kombinatorische Theologie – Probleme theologischer Rationalität, Herder: Freiburg u.a 1991, 92 f.

1. Aspekt: Grundsätzliches und Methodisches (Vorrede 1.a.)	<p>Erarbeitung</p> <ul style="list-style-type: none"> • des Adressaten, • der Haltung des Erasmus grundsätzlich und zur Thematik, • des hermeneutischen Schriftverständnisses, • der gewählten Methode
	<p>Dagegen wird Luthers Einleitung gestellt (M1).</p> <p>Aufgaben zu Text 1:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Bewertung der Diatribe durch Luther • Gründe für die verzögerte Antwort • Motiv für Luthers Gegenschrift <p>Aufgabe zu Text 2:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Urteil über den Charakter des Erasmus <p>Aufgaben zu Text 3:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Der Stellenwert der Thematik in den Augen Luthers und Begründung • Kritik Luthers an der Diatribe <p>Aufgaben zu Text 4:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Der Stellenwert kirchlicher Autoritäten und des Wortes Gottes • Vergleich mit Erasmus <p>Aufgaben zu Text 5:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Worin besteht das eigentliche Menschsein? • Was kann der Mensch zu seinem Heil unternehmen?
2. Aspekt: Wahrheitskriterien, freier Wille und die Logik ethischer Forderungen (Vorrede 1.b.; 2.a.1.-2.a.16)	<p>Erarbeitung</p> <ul style="list-style-type: none"> • der von Erasmus anerkannten Autoritäten, • der Definition des freien Willens, • des Verhältnisses von Gnade und freiem Willen, • der Logik von sittlichen Forderungen und sittlichem Vermögen, • des Gesetzes in seiner Funktion als Erkenntnis der Freiheit.
	<p>Dagegen Luther: Die Schrift als alleinige Autorität, die Auseinandersetzung mit Erasmus' Definition und der Selbstwidersprüchlichkeit des Erasmus, der geknechtete Wille, das Gesetz in seiner Funktion als Erkenntnis des Unvermögens (M2).</p> <p>Aufgaben zu Text 1:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Das Welt- und Menschenbild Luthers • Vergleich mit Erasmus • Konsequenzen aus dem Weltbild Luthers für den freien Willen • Kritik Luthers an Erasmus <p>Aufgabe zu Text 2:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Nochmals: Das Welt- und Menschenbild Luthers <p>Aufgabe zu Text 3:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Kritik Luthers an Erasmus <p>Aufgabe zu Text 4:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Die Kritikpunkte Luthers an der Definition des Erasmus <p>Aufgaben zu Text 5:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Worin besteht die Selbstwidersprüchlichkeit, die Luther Erasmus vorwirft? • Ist der Vorwurf gerechtfertigt? • Stilmittel der Ironie <p>Aufgabe zu Text 6:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Die unterschiedlichen logischen Implikationen der Gesetzesforderungen
3. Aspekt: Theodizeeproblem	Die Aporie der Auffassung Luthers: Unzurechnungsfähigkeit des Menschen und Grausamkeit Gottes
	Dagegen Luther: Erbsünde als menschliche Schuld, die nicht von ihm beseitigt werden kann (M3) .
4. Aspekt: Aktuelle Diskussion über die Willensfreiheit	Erarbeitung der aktuellen Argumente für und gegen den Determinismus, Vergleich der Gemeinsamkeiten und Unterschiede zum historischen Streit. (M4/M5) .

Zu 1.a.1-3

1.

- 1 Dem ehrwürdigen Herrn Erasmus von Rotterdam Martinus Luther Gnade und Friede in Christus
 Daß ich recht spät, ehrwürdiger Erasmus, auf deine Untersuchung über den freien Willen antworte, geschieht gegen
 aller Erwartung und auch gegen meine Gewohnheit, der ich bisher derartige Gelegenheiten zum Schreiben nicht
 nur gern zu ergreifen sondern darüber hinaus noch gesucht haben schien. Es wird sich vielleicht mancher wun-
 5 dern über diese neue und ungewohnte – sei es Geduld sei es Angst – Luthers, den auch so viele prahlerische Stim-
 men und Briefe der Gegner nicht auf den Plan gerufen haben, welche Erasmus zu seinem Sieg beglückwünschen
 und ein Triumphlied anstimmen: Sieh an! Hat dieser berüchtigte Makkabäus und starrköpfige Behaupter seiner
 Ansichten endlich einen würdigen Gegner gefunden, gegen den er nicht den Mund aufzutun wagt? Doch ich klage
 diese nicht nur an, sondern reiche dir sogar selbst die Palme, die ich keinem vorher gereicht habe – nicht nur weil
 10 du an Beredsamkeit und Geist mich weit überragst, was wir alle Dir mit Recht zugestehen (um so mehr als ich
 immer „wie ein Barbar in Barbarei“ gelebt habe), sondern auch, weil du meinen Geist und meine Angriffskraft
 gehemmt und mich bereits vor Beginn des Kampfes müde gemacht hast.
 Und das aus zwei Gründen: Zunächst durch die Kunst, mit welcher bewundernswerten und anhaltenden Mässi-
 15 gung Du diese Sache behandelst, in welcher du mir entgegengetreten bist, auf daß ich ja nicht gegen dich aufge-
 bracht werden könnte. Sodann dadurch, daß du von Ungefähr oder aus Zufall oder Missgeschick in einer so wich-
 tigen Sache nichts sagst, was nicht schon früher gesagt ist. Und du sagst soviel weniger und gestehst dem freien
 Willen soviel mehr zu, als es bisher die sophistischen mittelalterlichen Theologen taten (...), daß es sogar überflüs-
 sig scheint, diesen Deinen Argumenten entgegenzutreten. Von mir sind sie früher schon oftmals widerlegt wor-
 den, vollends zertreten und geradezu zerstampft sind sie durch das unüberwindliche Buch Philipp Melanchthons,
 20 die *Loci theologici*, welches nach meiner Meinung nicht allein der Unsterblichkeit, sondern auch kirchlich kano-
 nischen Ansehens würdig ist. Wenn ich deine Schrift damit verglich, wurde sie mir so verächtlich und gering, daß
 ich Dich heftig bemitleidete, der Du Deine treffliche und kunstvolle Schreibweise mit solchem Schmutz befleckt,
 und mich über den ganz unwürdigen Gegenstand entrüstete, welcher mit so kostbarem Schmuck der Beredsam-
 keit vorgeführt wurde, so als ob man Kehricht und Kot in goldenen oder silbernen Schüsseln auftrüge.
 25 Du scheinst das selbst auch empfunden zu haben, der Du Dich so widerstrebend der Aufgabe dieser Schrift unter-
 zogen hast. Offenbar mahnte dich dein Gewissen, daß mir kein blauer Dunst vorgemacht werden könnte, wenn
 Du das Unternehmen auch mit noch so viel Kraft der Beredsamkeit versuchtest, so daß ich den eigentlichen Unrat
 wahrnehmen würde, wenn ich die verführerischen Worte entfernte. Wenn ich auch in der Redekunst unerfahren
 bin, so bin ich doch durch die Gnade Gottes in der Erkenntnis der Dinge nicht unerfahren. So wage ich mit Paulus
 30 (2.Kor.11,6) mir die Erkenntnis zuzusprechen und sie dir zuversichtlich abzusprechen, ungeachtet dessen, daß ich
 die Beredsamkeit und die Begabung freiwillig und pflichtschuldigst Dir zuspreche und mir abspreche.
 Deshalb habe ich folgendermaßen überlegt: Wenn es Leute gibt, die unsere durch so viele Schriften verteidigte
 Lehre nicht tiefer erfasst haben und nicht kräftiger festhalten, als daß sie durch diese leichtwiegenden und nichts
 bedeutenden Argumente des Erasmus bewegt werden, mögen diese auch kunstvoll verbrämt sein, so sind sie es
 35 nicht wert, daß ich ihnen mit meiner Antwort zu Hilfe komme. [...]
 Daher hatte ich mich schon entschlossen, jene unbeachtet zu lassen, welche an Deinem Buch Anstoß nehmen,
 zusammen mit denen, die prahlen und Dir den Sieg zuerkennen. So hat weder die Menge der Geschäfte, noch
 die Schwierigkeit der Sache, noch die Größe Deiner Beredsamkeit, noch die Furcht vor Dir, sondern allein der
 Überdruß, der Unwille und die Geringschätzung, d.h. (damit ichs ausspreche) eben mein Urteil über Deine Dia-
 40 tribe den Drang zu einer Entgegnung gehemmt. Schweigen will ich einstweilen davon, daß Du – Dir darin immer
 ähnlich – hartnäckig darauf achtest, nur ja nirgendwo nicht aalglatt und zweideutig zu sein, und vorsichtiger als
 Odysseus zwischen Scylla und Charybdis zu segeln scheinst. Während du nichts sicher behaupten willst, willst du
 dennoch als jemand erscheinen, der solche sicheren Behauptungen aufstellt. [...]
 Daß ich Dir jetzt antworte, ist durchaus nicht ohne Grund: die gläubigen Brüder in Christo drängen und halten
 45 mir vor, daß alle (auf meine Antwort) warten, weil die Autorität des Erasmus nicht geringzuschätzen sei, und daß
 die Wahrheit der christlichen Lehre in den Herzen vieler in Gefahr sei.

**M. Luther, Vom unfreien Willen (1925), in: Kurt Aland (Hg.), Luther Deutsch, Bd. 3, Klotz: Stuttgart/
 Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1961³, 151-334, hier: 151-154**

Zu 1.a.4.

2.

- 1 In Summa, diese Deine Worte klingen so, als ob Dir nichts daran liege, was von wem auch immer wo nur immer geglaubt werde, wenn nur der Friede in der Welt erhalten bleibe, und als ob es erlaubt sei, um der Gefahr für Leben, Ruf, Besitz und Ansehen willen jenen nachzuahmen, der da sagte: Sagt man ja, sage ich auch ja, sagt man nein, sage ich auch nein. Das klingt so, als ob Du die christlichen Lehren nicht für besser hältst als die Anschauungen der
5 Philosophen und anderen menschlichen Meinungen, um die es mehr als töricht ist sich zu streiten, zu kämpfen, sie fest zu behaupten, weil von ihnen nichts als Streit und Zerstörung des äußeren Friedens kommen: Was über uns ist, das geht uns nichts an. Um unsere Streitigkeit zu schlichten, verhältst Du Dich neutral, damit Du beide Seiten im Gleichgewicht halten und überzeugen kannst, daß wir uns um törichte und unnötige Dinge streiten.

Ebd., 159-160

Zu 1.a.8-9.

3.

- 1 Deshalb ist es nicht unfromm, neugierig oder überflüssig, sondern ganz besonders heilsam und notwendig für den Christen zu wissen, ob der eigene Wille etwas oder nichts in den Dingen tun kann, die zum Heil gehören. Ja das ist, damit Du im Bilde bist, sogar der Angelpunkt unserer Disputation, hier liegt der Kern dieser Sache. Denn darauf sind wir aus, daß wir untersuchen, was der freie Wille vermag, was er zulässt, wie er sich zur Gnade Gottes verhält.
5 Wenn wir das nicht wissen, wissen wir rein gar nichts von den Angelegenheiten der Christen und werden schlimmer sein als alle Heiden. Wer das nicht empfindet, gesteht damit ein, daß er kein Christ sei, wer aber das tadelt und verachtet, möge wissen, daß er der größte Feind der Christen ist. Denn wenn ich nicht weiß, was, wie weit und wie viel ich in bezug auf Gott kann und zu tun vermag, so wird es mir ebenso ungewiß und unbekannt sein, was wie weit und wie viel Gott in bezug auf mich vermag, da Gott doch alles in allem wirkt (1.Kor.12,6). Wenn ich aber
10 die Werke und die Wirkungsmacht Gottes nicht kenne, so kenne ich Gott selbst nicht. Kenne ich Gott nicht, so kann ich ihn auch nicht verehren, preisen, ihm Dank sagen und ihm dienen, da ich ja nicht weiß, wie viel ich mir zuschreiben kann und wie viel ich Gott schulde.

Man muß also den genauesten Unterschied machen zwischen der Kraft Gottes und unserer, zwischen dem Werk Gottes und dem unseren, wenn wir fromm leben wollen. So siehst Du, daß diese Aufgabe das eine Teil der ganzen
15 Summe christlichen Wesens darstellt, von welcher die Kenntnis unserer selbst, die Erkenntnis und die Ehre Gottes abhängt und auf dem Spiel steht. Darum kann es an Dir nicht gelitten werden, lieber Erasmus, daß Du dieses Wissen unfromm, neugierig und nichtig nennst. Viel sind wir Dir schuldig, aber dem Glauben sind wir alles schuldig. Ja, Du selbst merkst, daß wir all unser Gutes Gott zuschreiben müssen und versicherst das in Deiner Darstellung des Christentums. Wenn Du aber dies behauptest, so versicherst Du ohne Zweifel auch zugleich, daß die Barmherzigkeit Gottes allein alles tue und daß unser Wille nichts tue, sondern vielmehr nur passiv sei, sonst würde Gott
20 nicht alles zugeschrieben. Und dennoch bestreitest du kurz danach, das zu versichern oder zu wissen sei gottesfürchtig, fromm und heilsam. So zu reden wird jedoch ein Geist gezwungen, der in sich selbst nicht beständig und in den Sachen des Glaubens unsicher und unerfahren ist. [...]

Nicht anders machst Du es auch, der Du über den freien Willen schreiben willst und als erstes die ganze Substanz und alle Teile des Kunstwerks abtrennst und wegwarfst, über welches Du schreiben willst. Denn Du kannst
25 unmöglich wissen, was der freie Wille ist, wenn Du nicht weißt, was der menschliche Wille vermag, was Gott tun kann, ob er es mit Notwendigkeit vorherweiß. Lehren Dich Deine Rhetoren nicht, daß, wenn man über irgendeinen Gegenstand reden will, sagen muß: zunächst, ob es ihn gibt, dann, was er sei, welches seine Teile, was ihm entgegengesetzt, verwandt, ähnlich usw. ist? Du aber beraubst den an sich schon elenden Gegenstand des freien Willens all dieser Dinge, und grenzest keine ihn betreffende Frage ab, außer jener einzigen, ob es ihn gebe, und das
30 mit solchen Argumenten, wie wir sehen werden, daß ich kein schwächeres Buch (abgesehen von der Eleganz der Redeweise) über den freien Willen bisher gesehen habe. Die Sophisten disputieren hier wenigstens wirklich besser, wenn sie auch von der Rhetorik nichts verstehen, und grenzen, wenn sie sich an den freien Willen machen, alle ihn betreffenden Fragen ab: ob es ihn gebe, was er sei, was er wirke, wie es sich mit ihm verhalte usw., mögen sie auch
35 nicht bewerkstelligen, was sie versuchen.

Ich will deshalb mit diesem Buch Dir und allen Sophisten hart zusetzen, bis ihr mir die Kräfte und die Werke des freien Willens definiert. Und ich werde Dir so zusetzen, wenn Christus mir gnädig ist, daß ich hoffe, Dich dahin zu bringen, die Herausgabe Deiner Diatribe zu bereuen.

Es ist also auch dies vor allen Dingen notwendig und heilsam für den Christen zu wissen, daß Gott nichts zufällig vorherweiß, sondern daß er alles mit unwandelbarem, ewigem und unfehlbarem Willen sowohl vorhersieht, sich vornimmt und ausführt. Durch diesen Donnerschlag wird der freie Wille zu Boden gestreckt und ganz und gar
40

zermalmt. Deshalb müssen die, welche den freien Willen behauptet haben wollen, diese schlagende Erkenntnis entweder verneinen oder verleugnen oder auf irgendeine andere Weise von sich schaffen.

Ebd., 169-171

4.

- 1 Um dieselbe Weisheit handelt es sich, wenn du sodann den Rat gibst, man dürfe es nicht öffentlich bekannt machen, wenn auf den Konzilien etwas irrtümlich beschlossen worden sei, damit nicht Veranlassung gegeben würde, das Ansehen der Väter herabzusetzen. Das gerade hat der Papst durch Dich sagen lassen wollen und das hört er lieber als das Evangelium. Es wäre sehr undankbar von ihm, wenn er Dich nicht durch einen Kardinalshut mit den entsprechenden Einkünften ehrte. Doch, Erasmus, was sollen derweil die Gewissen tun, welche durch jenen unrechten Beschluß gebunden und getötet sind? Interessiert Dich das nicht? Du bist zwar fortwährend der Ansicht oder gibst vor, es zu sein, daß menschliche Satzungen ohne Gefahr neben dem lauterem Wort Gottes beobachtet werden können. Wenn sie das könnten, würde ich mich leicht dieser Deiner Meinung anschließen können. Wenn Du es also nicht weißt (wie den durch den unrechten Beschluß in ihren Gewissen gebundenen Menschen geholfen werden soll), sage ichs noch einmal: menschliche Satzungen können nicht zusammen mit dem Wort Gottes eingehalten werden. Denn jene binden die Gewissen, dieses macht sie frei, und sie kämpfen gegeneinander wie Wasser und Feuer, falls die menschlichen Satzungen nicht freiwillig, das heißt als nicht bindend eingehalten werden. Das ist es, was der Papst nicht will noch wollen kann, wenn er nicht will, daß seine Herrschaft verloren und zu Ende sei, die nur durch die Bande und Fesseln um die Gewissen besteht, welche das Evangelium für frei erklärt. Darum ist die
- 5
- 10
- 15
- Autorität der Väter für nichts zu achten und sind die irrtümlich beschlossenen Entscheidungen, wie es ja alle ohne und außerhalb des Wortes Gottes gefallen sind, zu zerreißen und zu verwerfen. Denn Christus gilt mehr als die Autorität der Väter. In Summa: Wenn Du über das Wort Gottes so urteilst, so urteilst Du gottlos; wenn Du aber über anderes ein Urteil abgibst, so geht uns die wortreiche Disputation Deines Ratschlages nichts an. Wir reden vom Worte Gottes.

Ebd., 188-189

Zu 1.a.10.

5.

- 1 Gott verheißt den Demütigen, das heißt denen, die an sich verzweifelt sind und sich aufgegeben haben, mit Bestimmtheit seine Gnade. Ganz und gar aber kann sich kein Mensch eher demütigen, bis daß er weiß, daß seine Seligkeit vollständig außerhalb seiner Kräfte, Absichten, Bemühungen seines Willens und seiner Werke gänzlich von dem Belieben, Beschluß, Willen und der Tat eines anderen, nämlich Gottes allein, abhängt. Wenn er nämlich im Vertrauen auf sich selbst bleibt – und das tut er so lange wie er sich einbildet, er vermöge auch noch so wenig für seine Seligkeit zu tun – und nicht von Grund auf an sich verzweifelt, so demütigt er sich deswegen nicht vor Gott, sondern vermutet oder hofft oder wünscht wenigstens Gelegenheit, Zeit oder irgendein gutes Werk, dadurch er dennoch zur Seligkeit gelange. Wer aber wirklich nicht daran zweifelt, daß alles vom Willen Gottes abhängt, der verzweifelt völlig an sich selbst, wählt nichts eigenes, sondern erwartet den alles wirkenden Gott. Der
- 5
- 10
- ist am nächsten der Gnade und der Seligkeit. Deshalb werden um der Auserwählten willen diese Lehren gepredigt, damit sie – auf diese Weise gedemütigt und zunichte geworden – selig werden. Die übrigen widerstehen dieser Demütigung, ja sie verurteilen sogar diese Verkündigung der Verzweiflung an sich selbst, sie wollen, daß ihnen wenigstens ein ganz klein wenig übriggelassen werde, das sie selbst vollbringen können. [...]
- 15
- Die andere angebliche Widersinnigkeit: Was von uns getan wird, geschieht nicht aus freiem Willen, sondern aus reiner Notwendigkeit, wollen wir kurz betrachten, damit wir es nicht hingehen lassen, daß sie als sehr gefährlich bezeichnet wird. Hier sage ich so: Sobald das bewiesen ist, daß unsere Seligkeit außerhalb unserer Kräfte und Beschlüsse vom Wirken des alleinigen Gottes abhängt [...], folgt dann nicht klar, daß alles böse ist, was wir tun, wenn Gott mit seinem Wirken in uns nicht zugegen ist, und daß wir notwendig so zu handeln pflegen, daß es nichts für die Seligkeit wert ist? Wenn nämlich nicht wir, sondern Gott die Seligkeit in uns wirkt, so ist nichts heilsam, was wir vor seinem Wirken tun, ob wir wollen oder nicht.
- 20

Ebd., 193-195

Zur Definition (1.b.) und zum Hauptthema:

1.

- 1 So ist der menschliche Wille in die Mitte gestellt (zwischen Gott und Satan) wie ein Zugtier. Wenn Gott sich darauf gesetzt hat, will er und geht, wohin Gott will, wie der Psalm (73,22 f.) sagt: „Ich bin wie ein Tier geworden, und ich bin immer bei dir.“ Wenn Satan sich darauf gesetzt hat, will er und geht, wohin Satan will. Und es steht nicht in seiner freien Entscheidung, zu einem von beiden Reitern zu laufen und ihn sich zu verschaffen zu suchen, sondern
- 5 die Reiter selber kämpfen miteinander, ihn zu erlangen oder zu besitzen.
Was nun, wenn ich aus Deinen eigenen Worten, mit welchen Du den freien Willen behauptest, beweisen werde, daß es keinen freien Willen gibt? Wie, wenn ich unwiderleglich dartun werde, daß Du, ohne es zu wissen, verneinst, was Du mit so großer Klugheit behaupten willst? Fürwahr, wenn ich das nicht tun werde, schwöre ich, daß alles widerrufen sein soll, was ich gegen Dich in diesem Buch schreibe, und bestätigt, was Deine Diatribe gegen
- 10 mich sowohl behauptet wie zu erlangen sucht.
Du veranschlagst die Kraft des freien Willens als sehr klein und so beschaffen, daß sie ohne die Gnade Gottes geradezu unwirksam ist. Gibst du das nicht zu? Ich frage Dich nunmehr und bitte um Antwort: wenn die Gnade Gottes fehlt oder von jener so kleinen Kraft getrennt wird, was kann sie (die Kraft des freien Willens) selbst tun? Unwirksam (sagst Du) ist sie und wirkt nichts Gutes. Also wird der freie Wille nichts tun, was Gott oder seine Gnade will,
- 15 weil wir angenommen haben, daß die Gnade Gottes von ihm getrennt ist. Was aber die Gnade Gottes nicht tut, ist nicht gut. Daraus folgt, daß der freie Wille ohne die Gnade Gottes wahrlich nicht frei, sondern unwandelbar ein Gefangener und Sklave des Bösen ist, daß er sich nicht von allein zum Guten hinwenden kann.
Wenn dies feststeht, gestatte ich dir, daß Du die Kraft des freien Willens nicht nur für sehr klein hältst, mache sie meinerwegen engelgleich, mache sie, wenn Du kannst, vollkommen göttlich, wenn Du nur diesen traurigen
- 20 Anhang hinzufügst, daß Du sie, ohne die Gnade Gottes, als unwirksam bezeichnest. Dann hast Du ihr sogleich alle Kraft genommen. Denn was ist eine unwirksame Kraft, wenn nicht überhaupt keine Kraft? Zu sagen, es gebe einen freien Willen und er besitze eine bestimmte, aber unwirksame Kraft, bedeutet daher das, was die Sophisten einen Widerspruch in sich selbst (*oppositum in adiecto*) nennen, gleich als wenn Du sagtest: der freie Wille ist etwas, was nicht frei ist, ebenso wenn Du das Feuer als kalt und die Erde als heiß bezeichnetest. Möge das Feuer durchaus die
- 25 Kraft der Hitze, selbst der höllischen Hitze besitzen, wenn es nicht brennt und nicht versengt, sondern vielmehr kalt ist und kalt macht, soll es für mich nicht einmal Feuer und noch weniger heiß genannt werden, es sei denn, daß man etwas Gemaltes oder Eingebildetes auch für Feuer halten will.
Jedoch, wenn wir das als Kraft des freien Willens bezeichnen sollen, wodurch der Mensch befähigt wird, vom Geist Gottes ergriffen und mit seiner Gnade erfüllt zu werden, als der zum ewigen Leben oder Tod erschaffen ist,
- 30 so wäre das richtig gesagt. Diese Kraft nämlich, das heißt Fähigkeit, bekennen auch wir. Daß sie nicht den Bäumen und auch nicht den Tieren beigelegt ist, wer weiß das nicht? Denn Gott hat nicht, wie man zu sagen pflegt, für die Gänse den Himmel gemacht.
Fest steht also, auch durch dein eigenes Zeugnis, daß wir alles aus Notwendigkeit tun und nichts aus freiem Willen, da die Kraft des freien Willens nichts ist und nichts wirkt und nichts Gutes vermag, wenn die Gnade fehlt. [...]
- 35 Wenn wir nun überhaupt dieses Wort (freier Wille) nicht aufgeben wollen, was am sichersten und am frömmsten wäre, sollten wir lehren, es doch bis dahin gewissenhaft zu gebrauchen: daß dem Menschen ein freier Wille nicht in bezug auf die Dinge eingeräumt sei, die höher sind als er, sondern nur in bezug auf das, was so viel niedriger ist als er, d.h. daß er weiß, er habe in bezug auf seine zeitlichen Geldmittel und Besitztümer das Recht, etwas nach freiem Ermessen zu gebrauchen, zu tun, zu lassen (obwohl auch dies durch den freien Willen Gottes allein gelenkt
- 40 wird, wohin immer es ihm gefällt). Im übrigen hat er gegenüber Gott oder in den Dingen, welche Seligkeit oder Verdammnis angehen, keinen freien Willen, sondern ist gefangen, unterworfen, verknechtet – entweder dem Willen Gottes oder dem Willen des Satans.

M. Luther, Vom unfreien Willen (1925), in: Kurt Aland (Hg.), Luther Deutsch, Bd. 3, Klotz: Stuttgart/Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1961³, 151-334, hier: 196-198; 200

2.

- 1 Du, der Du vorgibst, der menschliche Wille sei ein in der freien Mitte gelegenes Ding und sich selbst überlassen, gibst leicht gleichzeitig vor, es gebe ein Streben des Willens nach beiden Seiten, weil Du meinst, sowohl Gott wie der Teufel seien weit entfernt gleichsam lediglich als Zuschauer jenes wandelbaren und freien Willens. Daß sie aber Antreiber und Anpeitscher jenes Willens sind, sich gegenseitig heftig bekriegend, glaubst Du nicht. Sobald
- 5 man aber nur dies glaubt, steht unsere Ansicht fest genug, und der freie Wille liegt da zu Boden gestreckt, wie wir bereits oben gelehrt haben. Entweder nämlich wird die Herrschaft des Satans über die Menschen nichtig sein,

und Christus wird dadurch zum Lügner, oder aber, wenn die Herrschaft jenes so beschaffen ist, wie Christus sie beschreibt (Luk.11,18), wird der freie Wille nur ein gefangengehaltenes Lasttier des Satans sein, das nicht befreit werden kann, wenn nicht zuvor durch den Finger Gottes der Teufel fortgetrieben wird (Luk.11,20).

Ebd., 294 f.

3.

- 1 Höre doch deine Ableitungen! Die Schrift preist die Gnade Gottes, also anerkennt sie den freien Willen. Sie preist die Hilfe der Gnade Gottes, also bestätigt sie den freien Willen. Aus welcher Dialektik hast Du diese Schlussfolgerungen gelernt? Warum folgerst Du nicht umgekehrt: Die Gnade wird gepredigt, also wird der freie Wille aufgehoben; die Hilfe der Gnade wird gepriesen, also wird der freie Wille vernichtet? Denn wozu wird die Gnade verliehen? Etwa dazu, daß der Hochmut des freien Willens, der an sich schon stark genug ist, mit der Gnade wie mit einem überflüssigen Schmuck ausgestattet in den Fastnachtstagen Fratzen schneide und Possen treibe?

Ebd., 300

4.

- 1 Zuerst wollen wir, wie es richtig ist, bei der Definition selbst beginnen, mit welcher du den freien Willen folgendermaßen definierst: „Weiter verstehen wir hier unter dem freien Willen das Vermögen des menschlichen Willens, durch das der Mensch sich dem anpassen oder von dem abwenden kann, was zum ewigen Heil führt.“
- 5 Weise, wahrlich, wird von Dir die Definition ohne Zusatz hingestellt und keiner ihrer Teile erklärt (wie es doch die Gepflogenheit anderer ist), denn Du hast vielleicht nicht bloß einen Schiffbruch gefürchtet.
- Daher sehe ich mich genötigt, auf die einzelnen Teile einzugehen. Sicher besagt der von Dir definierte Gegenstand bei genauer Prüfung mehr als die Definition. Die Sophisten würden eine solche Definition fehlerhaft nennen, sooft die Definition das Definierte nicht voll umfaßt. Denn wir haben oben nachgewiesen, daß der freie Wille niemandem zukommt als Gott allein. Ein gewisses Maß freier Entscheidung kannst du wohl dem Menschen mit Recht
- 10 zubilligen, aber ihm in göttlichen Dingen einen freien Willen zuzubilligen, das geht zu weit. Denn mit dem Wort „freier Wille“ wird nach dem Urteil aller, die das hören, etwas bezeichnet, was Gott gegenüber vermag und tut, was ihm gefällt, ohne durch irgendein Gesetz oder Gebot behindert zu werden. Denn Du würdest ja auch einen Sklaven nicht als frei bezeichnen, der unter dem Gebot seines Herrn handelt; wie viel weniger nennen wir einen Menschen oder einen Engel mit Recht frei, die unter Gottes Allgewalt – von Sünde und Tod ganz zu schweigen –
- 15 so dahinleben, daß sie keinen Augenblick aus eigener Kraft bestehen können. So steht sich hier von vornherein die den Namen und die die Sache betreffende Definition gegenüber, weil das Wort etwas anderes bedeutet, als man mit der Sache meint. Genauer sollte daher „wandelbarer“ oder „veränderlicher“ Wille gesagt werden. Denn so setzen Augustin und nach ihm die Sophisten den Glanz und die Kraft des Wortes „frei“ herab, indem sie es eben abschwächen und von der Wandelbarkeit des freien Willens sprechen. So sollten auch wir sprechen, um nicht
- 20 die Herzen der Menschen mit aufgeblasenen, prunkvollen, dabei innerlich hohlen Worten zu täuschen, wie auch Augustin meint: Wir müßten uns nach einer bestimmten Regel mit nüchternen und passenden Worten ausdrücken. Denn beim Lehren soll man sich einfacher und nüchterner Ausdrücke bedienen, nicht aber hochtrabender Reden und rhetorischer Wortgebilde, als wollte man damit überzeugen. Aber um nicht in den Verdacht zu geraten, daß wir an einem Wortstreit Gefallen fänden, wollen wir es vorläufig nur als irrigen Sprachgebrauch – der aber
- 25 groß und sehr gefährlich ist – hingehen lassen, daß „freier Wille“ und „wandelbarer Wille“ gleichgesetzt werden. Auch das wollen wir dem Erasmus durchgehen lassen, daß er den freien Willen zu einer Kraft des menschlichen Willens macht, als ob es bei den Engeln keinen freien Willen gäbe. Denn er hat sich einmal vorgenommen, in diesem Buch nur vom freien Willen des Menschen zu sprechen; sonst wäre auch in diesem Punkte die Definition enger als der definierte Begriff.
- 30 Kommen wir jetzt zu den Teilen, die den Angelpunkt der ganzen Frage ausmachen. Einige dieser Teile sind ohne weiteres klar, andere aber scheuen das Licht, als wenn sie alles zu fürchten hätten. Nichts aber muß klarer und sicherer sein als eine Definition; unklar definieren ist genau so viel wie überhaupt nicht definieren. Deutlich ist folgendes: „die Kraft des menschlichen Willens“, ebenso „durch die der Mensch sich...kann“, und auch „zum ewigen Heil“. Blinden Kämpfern vergleichbar sind jene Ausdrücke: „sich anpassen“, ferner: „an das, was dahin führt“ endlich „abwenden“. Was sollen wir unter jenen „sich anpassen“ verstehen, ebenfalls unter dem „abwenden“ ebenso was ist es, das zum ewigen Heil „führt“? Worauf läuft dies alles hinaus? Wie ich sehe, habe ich es mit einem echten Skotus oder einem Heraklit zu schaffen und muß mich mit doppelter Arbeit abmühen: zuerst muß ich den Gegner in finstern Höhlen (was ein waghalsiges und gefährliches Unterfangen ist) überall herumtastend ausfindig machen, muß, wenn ich ihn nicht finde, nutzlos mit Schemen kämpfen und in der Finsternis Lufthiebe austeilen;
- 40 dann, wenn ich ihn ans Licht gezogen habe und vom Suchen schon ermattet bin, dann erst kann ich unter gleichen Bedingungen den Kampf mit ihm aufnehmen. Ich glaube also, daß unter „Kraft des menschlichen Willens“ das

Vermögen oder die Fähigkeit oder Geschicklichkeit oder Eignung zu wollen und nicht zu wollen und zu verschmähen, zuzustimmen oder zurückzuweisen und was es sonst noch für Betätigungen des Willens gibt, zu verstehen ist. Aber was das bedeutet, daß dieselbe Kraft sich anpaßt und abwendet, das sehe ich nicht, sondern nur das Wollen und Nichtwollen, das Wählen, Verschmähen, Zustimmung und das Zurückweisen, was ja eben Handlungen des Willens selbst sind. Stellen wir uns also vor, jene Kraft sei gewissermaßen ein Mittelding zwischen dem Willen selbst und seiner Betätigung, wie ja der Wille die Tätigkeit des Wollens und Nichtwollens selbst hervorbringt und auch die Tätigkeit des Wollens und Nichtwollens selbst hervorgerufen wird. Etwas anderes kann man sich hierbei weder vorstellen noch denken. Wenn ich mich irre, liegt die Schuld beim Verfasser, der die Definition gegeben hat, nicht bei mir, der ich sie untersuche. Mit Recht sagen die Juristen: wenn jemand – obwohl er es hätte deutlicher sagen können – sich unklar ausdrückt, so können seine Worte gegen ihn ausgelegt werden. Auch will ich hier meine Modernen mit ihren Spitzfindigkeiten vorläufig beiseite lassen: grob muß man reden, wenn man lehren und verstanden werden will. Das aber, was zum ewigen Heil führt, das sind nach meiner Meinung die Worte und Werke Gottes, die dem menschlichen Willen angeboten werden, damit er sich zu ihnen hinwenden oder von ihnen abwenden kann. Gottes Worte aber nenne ich das Gesetz und das Evangelium: das Gesetz schreibt uns vor, was wir zu tun haben, das Evangelium fordert den Glauben. Denn etwas anderes gibt es nicht, um uns zur Gnade Gottes und zum ewigen Heil zu führen, als das Wort und Werk Gottes, da ja die Gnade und der Geist das Leben selbst bedeuten, zu dem wir durch Gottes Wort und Werk geführt werden. [...]

Der freie Wille ist nach der Darstellung des Erasmus eine Kraft des Willens, aus sich heraus Wort und Werk Gottes zu wollen und nicht zu wollen. [...] Was aber bleibt hier für die Gnade und den heiligen Geist zu tun? Das heißt ja geradezu, dem freien Willen göttliche Eigenschaften beilegen, denn das Gesetz und das Evangelium wollen, die Sünde nicht wollen und den Tod wollen, das liegt nur in Gottes Macht, wie Paulus an mehr als einer Stelle sagt (1.Kor.2,14; 2.Kor.3,5). [...]

Bei Erasmus aber bewegt sich der freie Wille nicht nur aus eigener Kraft, sondern paßt sich auch noch dem an, was ewig, d.h. ihm unfäßbar ist; Neuschöpfer einer nie gehörtem Definition des freien Willens, der die Philosophen, die Pelagianer, die Sophisten und alle anderen weit hinter sich läßt! Und damit nicht genug; er verschont nicht einmal sich selbst und ist mit sich selbst mehr uneins und im Streit als mit allen andern. Vorher hatte er nämlich gesagt, der menschliche Wille sei ganz und gar unwirksam ohne Gnade (wenn das nicht etwa nur ein Scherz war); hier aber, wo er ernsthaft den Begriff definiert, sagt er, der menschliche Wille habe die Kraft, sich dem zuzuwenden, was zum ewigen Heil gehört, was also unvergleichlich hoch über jener Kraft liegt. ... Siehst Du, lieber Erasmus, daß Du Dich durch diese Definition (höchst unklug, wie ich glaube), selbst verrätst, daß Du von diesen Dingen überhaupt nichts verstehst oder ganz gedankenlos und unbedacht darüber schreibst, ohne zu wissen, was Du redest oder behauptest? Und wie ich oben ausgeführt habe, Du behauptest weniger und schreibst dem freien Willen mehr zu als alle anderen, da Du nicht den ganzen freien Willen beschreibst, ihm aber alles zuschreibst. Weit erträglicher lehren die Sophisten oder wenigstens ihr geistiger Vater Petrus Lombardus, wenn sie dem freien Willen die Fähigkeit zu unterscheiden zuerkennen, dann aber auch zu wählen, und zwar das Gute, wenn die Gnade dabei ist, das Böse aber, wenn die Gnade fehlt. In völliger Übereinstimmung mit Augustin meint er, daß der freie Wille - aus eigener Kraft - nur zu Fall kommen kann und zu nichts führt als zur Sünde. Daher nennt auch Augustin den Willen eher unfrei als frei, und zwar im 2. Buch gegen Julian. Du aber setzt auf beiden Seiten die gleiche Kraft des freien Willens voraus, da er sich ohne die Gnade aus eigener Kraft sowohl zum Guten hinwenden als auch vom Guten abwenden kann. Du überlegst gar nicht, wie viel Du ihm mit diesem Wörtchen „selbst“ oder „sich selbst“ beilegst, wenn Du sagst: er kann sich hinwenden, denn damit schließt Du ja ganz und gar den heiligen Geist mit all seiner Kraft aus, als wäre er überflüssig und gar nicht notwendig. Selbst Sophisten müssen Deine Definition verurteilen und würden auch, wenn sie nicht in blindem Haß gegen mich so rasten, vielmehr gegen Dein Buch wüten. Nun aber, da Du den Luther angreifst, sagst Du, obwohl sich Deine Ausführungen gegen Dich selbst und auch gegen jene richten, nichts als Heiliges und Rechtgläubiges, so weit geht die Nachsicht dieser Männer.

Ebd., 226-229; 230-232

5.

- 1 Doch wir wollen Dich unterweisen und Dir die Schläfrigkeit bzw. Stumpfheit Deines Urteils zeigen. Ich frage Dich, wie paßt die oben von Dir gegebene Definition des freien Willens zu dieser ersten Dir recht annehmbar scheinenden Meinung? Du hast nämlich gesagt, der freie Wille sei das Vermögen des menschlichen Willens, durch das sich der Mensch zum Guten hinwenden kann. Hier aber behauptest Du und billigst die Behauptung, daß der Mensch ohne die Gnade nicht das Gute wollen kann. Die Definition bejaht, was ihre zweite Formulierung verneint, und man findet in Deinem freien Willen zugleich Ja und Nein, so daß Du uns zugleich sowohl zustimmst wie verdammst, wie Du auch Dich selbst verdammst und billigst in ein und demselben Lehrsatz und Artikel...Denn die Gnade ist überhaupt nicht nötig, wenn so viel Gutes im freien Willen wäre, daß er dadurch sich selbst zum Guten wenden könnte. Darum ist etwas anderes der freie Wille, den Du definierst, und etwas anderes der freie Wille, den

- 10 Du verteidigst. Und es hat nun Erasmus zwei freie Willen, die vor den übrigen und einander selbst geradezu entgegengesetzt sind.
Doch wir wollen das fallenlassen, was die Definition ersonnen hat, und das betrachten, was an Gegenteilem die Meinung selbst vorträgt. Du gibst zu, daß der Mensch ohne besondere Gnade nicht das Gute wollen kann (denn wir erörtern jetzt nicht, was die Gnade Gottes vermag, sondern was der Mensch ohne die Gnade vermag). Du
15 gibst also zu, daß der freie Wille nicht das Gute wollen kann; das bedeutet nichts anderes, als daß er sich nicht zu dem hinwenden kann, was zum ewigen Heil gehört, wie Deine Definition lautete. Kurz vorher sagst Du sogar, der menschliche Wille sei nach dem Sündenfall so verderbt, daß er, nachdem er die Freiheit verloren habe, gezwungen werde, der Sünde zu dienen, und sich nicht zu einer Besserung seiner selbst zurückwenden könne. ... O du ungewöhnlich freier Wille, den Erasmus selbst nach Verlust seiner Freiheit als der Sünde verknechtet bezeichnet!
20 Wenn Luther dies sagen würde, so hätte man nichts Törichtereres gehört, so könnte nichts Unnützeres als dieser Widersinn verbreitet werden, so daß man sogar Diatriben gegen ihn schreiben müßte.

Ebd., 234 f.

6.

- 1 „Wenn du dich zu mir hältst, will ich mich zu dir halten“, und „Kehrt euch zu mir, so will ich mich zu euch kehren.“ Folgt daraus etwa: Kehrt euch zu mir, also könnt ihr es? Oder: „Liebe Gott, deinen Herrn, von ganzem Herzen“, also kannst du ihn von ganzem Herzen lieben? Was also beweisen solche Schlußfolgerungen anderes als etwa dies, daß der freie Wille der Gnade Gottes nicht bedarf, sondern alles aus eigener Kraft leisten kann? Wäre es nicht viel
5 richtiger, die Worte so aufzufassen, wie sie da stehen? Wenn du dich bekehrst hast, so werde ich mich zu dir kehren, d.h. wenn du aufhörst zu sündigen, werde auch ich aufhören zu strafen, und wenn du als Bekehrter in rechter Weise lebst, werde auch ich dir Gutes tun, Gefangenschaft und Elend von dir abwenden. Aber daraus folgt doch nicht, daß der Mensch sich aus eigener Kraft bekehrt! Und das besagen ja die Worte auch gar nicht, sondern sie sagen ganz schlicht: *wenn* du dich bekehrst, wodurch der Mensch ermahnt wird zu dem, was er soll. Wenn er
10 aber erkannt und eingesehen hat, was er nicht leisten kann, dann soll er fragen, woher ihm die Kraft dazu kommt. (Das wäre so), wenn nicht der Leviathan der Diatribe (d. h. deren Erweiterung und Folgerungen) dazwischentrat und sagte: „Kehrt euch zu mir“, das würde sonst vergeblich gesagt, wenn sich der Mensch nicht aus eigener Kraft bekehren könnte. Was es damit auf sich hat und wohin es führt, haben wir genügend dargelegt.
Eine ähnliche Stumpfheit und geistige Trägheit ist es, wenn man meint, die Kraft des freien Willens werde durch
15 solche Worte wie: „Kehrt euch zu mir“, „wenn du dich zu mir kehrst“ und ähnliche bestätigt, und dabei nicht beachtet, daß man mit demselben Recht die Bestätigung in folgendem Bibelwort finden könnte: „Liebe Gott, deinen Herrn, von ganzem Herzen.“ Denn an beiden Stellen ist die Bezeichnung des Befehlenden und Fordernden die gleiche. Ebenso eindringlich wird die Liebe zu Gott gefordert wie die Umkehr und die Befolgung aller Gebote. Und dennoch schließt niemand aus jenem Gebot der Liebe auf den freien Willen. Aber aus jenen Worten: „Wenn
20 du willst“, „wenn du hörst“, „kehre dich zu mir“ und ähnlichen wollen alle darauf schließen.... Was auch immer auf jenes Wort „Liebe Gott“ geantwortet werden mag, so läßt es doch nicht auf den freien Willen schließen. Und dasselbe gilt auch für alle anderen Ausdrücke des Befehlens oder Forderns, nämlich daß man von daher nicht auf den freien Willen schließen darf. Denn durch das Wort „lieben“ in der Form einer Gesetzesvorschrift wird uns gezeigt, was wir sollen, keineswegs aber die Kraft des Willens oder was wir können, vielmehr nicht können. So wird das-
25 selbe durch all die andern Ausdrücke des Forderns dargelegt.

Ebd., 240 f.

Zum Theodizeeproblem (4.12-13)

- 1 Sintemal demnach Gott alles in allen wirkt und schafft, wirkt und schafft er notwendig auch im Satan und im Gottlosen. Er wirkt aber in ihnen so, wie sie sind und wie er sie findet, das heißt, da sie verkehrt und böse sind und von jener Wirksamkeit der göttlichen Allmacht fortgerissen werden, so tun sie nur Verkehrtes und Böses. Gleichwie wenn ein Reiter ein Pferd mit drei oder zwei Füßen reitet, so reitet er es doch so, wie das Pferd ist, das heißt, das
- 5 Pferd hat einen schlechten Gang. Aber was soll der Reiter tun? Er reitet ein solches Pferd zugleich mit den gesunden Pferden, jenes schlecht, dieses gut; er kann nicht anders, es sei denn, daß das Pferd gesund werde.
- Hier siehst du, daß, wenn Gott in Bösen und durch Böses wirkt, zwar Böses geschieht. Gott kann jedoch nicht böse handeln, mag er auch Böses durch Böse verrichten, weil er selbst gut ist und nicht böse handeln kann. Er benutzt jedoch die Bösen als Werkzeuge, die dem Zugriff und der bewegenden Kraft seiner Macht nicht entgehen können.
- 15 Die Schuld liegt also bei den Werkzeugen, denen Gott müßig zu sein nicht erlaubt, so daß Böses geschieht. Gott selbst wirkt dabei als bewegende Kraft nicht anders, als wenn ein Zimmermann mit einem schlechten und schartigen Beil schlechte Hiebe tut. Daher kommt es, daß der Gottlose nicht anders kann als immer irren und sündigen, weil ihm, fortgerissen von dem Antrieb der göttlichen Allmacht, müßig zu sein nicht gestattet wird, sondern er wollen, wünschen und handeln muß, ganz so wie er beschaffen ist.
- 20 Das ist bestimmt und sicher, wenn wir glauben, daß Gott allmächtig ist, ferner, daß der Gottlose ein Geschöpf Gottes ist, das aber von ihm abgewandt und sich selbst überlassen ohne den Geist Gottes Gutes nicht wollen oder tun kann. Die Allmacht Gottes bewirkt, daß der Gottlose dem Antrieb und dem Handeln Gottes nicht entrinnen kann, sondern ihm zwangsnotwendig unterworfen gehorcht. Die Verderbtheit aber bzw. die Abkehr seiner selbst von Gott bewirkt, daß er nicht in Richtung auf das Gute bewegt und fortgerissen werden kann. Gott kann seine
- 25 Allmacht nicht hintansetzen um der Abkehr jenes willen, der Gottlose aber kann seine Abkehr nicht ändern. So geschieht es, daß er fortwährend und zwangsläufig sündigen und irren muß, bis er durch den Geist Gottes auf den rechten Weg geführt wird. Während all diesem aber herrscht der Satan bis zur Stunde in Frieden und besitzt ungestört seinen Palast (Luk.11,22) während dieses Wirkens der Allmacht Gottes. [...]
- Deswegen soll nicht irgend jemand denken: Gott, wenn es von ihm heißt, er verstocke und wirke Böses in uns
- 30 (denn verstocken heißt Böses tun), handle so, als schaffe er von neuem Böses in uns, so wie du dir einen böartigen Schankwirt vorstellst, der selbst böse in ein nicht böses Faß Gift hineingießt oder mischt, wobei das Faß nichts tut, als daß es die Böartigkeit dessen hinnimmt oder duldet, der es so zurichtet. Denn man scheint sich einzubilden, daß der an sich gute oder wenigstens nicht böse Mensch von Gott die böse Handlung duldet, wenn man hört, daß wir sagen, Gott wirke in uns Gutes und Böses und wir seien in reiner passiver Notwendigkeit dem wirkenden Gott
- 35 unterworfen. Sie bedenken nicht genügend, wie unaufhörlich bewegend Gott in allen seinen Geschöpfen wirkt und keines untätig sein läßt. Sondern so muß der es betrachten, wer überhaupt derartiges verstehen will: daß Gott in uns, das heißt durch uns, das Böse wirkt, nicht durch Verschulden Gottes, sondern in Folge unseres Mangels, die wir von Natur böse sind. Gott ist aber wahrlich gut, der uns mit seinem Wirken entsprechend der Natur seiner Allmacht fortreißt und nicht anders handeln kann, als daß er, der selbst gut ist, mit den schlechten Werkzeugen
- 40 Böses tut, wenngleich er auch dies Böse seiner Weisheit entsprechend zu seiner Ehre und unserem Heil wohl anwendet. So findet er den Willen des Satans böse, den er aber nicht schafft, sondern der, als Gott ihn verließ und der Satan in Sünden fiel, böse wurde, packt ihn mit seinem Wirken an und führt in, wohin er will, mit eben dieser göttlichen Wirkung, wenn auch jener Wille nicht aufhört, böse zu sein.
- Es bleibt also übrig, daß jemand fragt, warum Gott nicht von der allmächtigen Wirkung abläßt, durch welche
- 45 der Wille der Gottlosen bewirkt wird, böse zu sein und noch böser zu werden? Darauf ist zu antworten: das heißt wünschen, daß Gott um der Gottlosen willen davon ablasse, Gott zu sein. Denn wenn du wünschst, daß seine Kraft und Wirkung aufhöre, so bedeutet das, daß er aufhören soll, gut zu sein, damit jene nicht böser werden. Doch warum ändert er nicht auf einmal die bösen Willen, die er bewegt? Das gehört zu den Geheimnissen der göttlichen Majestät, in der seine Entscheidungen unbegreiflich sind. Und es ist nicht unsere Aufgabe, das wissen zu wollen,
- 50 sondern vielmehr, diese Geheimnisse anzubeten. Wenn Fleisch und Blut hier Anstoß nimmt und murt, so mag es ruhig murren, es wird jedoch nichts ausrichten. Gott wird sich deswegen nicht wandeln. Und auch wenn noch so viel Gottlose Ärgernis nehmen und sich abwenden, die Auserwählten werden doch bleiben. Dasselbe wird jenen gesagt werden, die fragen: Warum hat er es zugelassen, daß Adam fiel, und warum schafft er uns alle mit derselben Sünde befleckt, während er doch jenen hätte bewahren und uns anderswoher oder nachdem erst der Same gereinigt war, hätte erschaffen können? Er ist Gott, und für seinen Willen gibt es keine Ursache noch Grund, die
- 55 ihm als Richtschnur und Maß vorgeschrieben werden könnten, da es nichts gibt, was ihm gleich oder über ihm ist. Sondern sein Wille ist Richtschnur für alle Dinge.

M. Luther, Vom unfreien Willen (1925), in: Kurt Aland (Hg.), Luther Deutsch, Bd. 3, Klotz: Stuttgart/Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1961³, 151-334, hier: 277-280

Keiner kann anders, als er ist Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu reden

Wolf Singer

Wolf Singer, Direktor am Max-Planck-Institut für Hirnforschung in Frankfurt, macht Mut zu einem neuen Naturalismus. Er verabschiedet den Ballast von Scheinproblemen, den die Geisteswissenschaften durch die Geschichte schleppen. Gegenüber der weit verbreiteten Illusion von Freiheit und Verantwortung hält Singer fest: All unser Denken und Tun ist mit dem Ablauf neuronaler Prozesse zu erklären, die sich nach dem Muster einer ausgeglichenen Haushaltsbilanz selbst organisieren. Mit Singers Beitrag setzen wir unsere Reihe zur Hirnforschung fort, in der sich bislang Klaus Lüderssen (4. November), Hans-Ludwig Kröber (11. November), Eberhard Schockenhoff (17. November), Gerhard Roth (1. Dezember), Reinhard Olivier (13. Dezember) und Herbert Helmrich (30. Dezember) äußerten. Weitere Informationen zu Singers Thesen können unter www.faz.net/singer abgerufen werden.

Alles Wissen, über das ein Gehirn verfügt, residiert in seiner funktionellen Architektur, in der spezifischen Verschaltung der vielen Milliarden Nervenzellen. Auf Grund evolutionärer Anpassung sind Gehirne daraufhin ausgelegt, fortwährend nach den je optimalen Verhaltensoptionen zu suchen. Sie wenden dabei Verarbeitungsstrategien an, die in ihrer Architektur durch genetische Vorgaben eingeschrieben und/oder durch Erfahrung eingepägt wurden. Um zu entscheiden, stützen sie sich auf eine ungemein große Zahl von Variablen: auf die aktuell verfügbaren Signale aus der Umwelt und dem Körper sowie auf das gesamte gespeicherte Wissen, zu dem auch emotionale und motivationale Bewertungen zählen. In Dutzenden räumlich getrennten, aber eng miteinander vernetzten Hirnarealen werden Erregungsmuster miteinander verglichen, auf Kompatibilität geprüft und, falls sie sich widersprechen, einem kompetitiven Prozess ausgesetzt, in dem es einen Sieger geben wird. Das Erregungsmuster setzt sich durch, das den verschiedenen Attraktoren am besten entspricht.

Dieser distributiv angelegte Wettbewerbsprozess kommt ohne übergeordneten Schiedsrichter aus. Er organisiert sich selbst und dauert so lange an, bis sich ein stabiler Zustand ergibt, der dann für den Beobachter erkennbar als Handlungsintention oder Handlung in Erscheinung tritt. Welches der vielen möglichen Erregungsmuster als nächstes die Oberhand gewinnt, ist demnach festgelegt durch die spezifische Verschaltung und den unmittelbar vorausgehenden dynamischen Gesamtzustand des Gehirns. Falls diese Bedingungen Übergänge in mehrere gleich wahrscheinliche Folgezustände erlauben, können auch zufällige Schwankungen in der Signalübertragung zum Tragen kommen und dem einen oder anderen Zustand zum Sieg verhelfen.

Dieses Szenario erscheint uns plausibel für Entscheidungen, die wir unwillkürlich treffen - für die vielen unbewussten Entscheidungen, die uns sicher durch den Alltag bringen. Aber für Entscheidungen, die auf der bewussten Abwägung von Variablen beruhen und die wir als gewollt empfinden, fordert unsere Intuition anderes. Wir neigen dazu, eine von neuronalen Prozessen unabhängige Instanz anzunehmen, die neuronalen Abläufen vorgängig ist. Dies wird in zwei Positionen artikuliert: Eine, die dualistische, postuliert für die wollende Ich-Instanz einen immateriellen Dirigenten, der das neuronale Substrat nur nutzt, um sich zu informieren und seine Entscheidung in Handlungen zu verwandeln. Diese Position ist mit dem Verursachungsproblem konfrontiert und mit bekannten Naturgesetzen unvereinbar. Sie hat den Status unwiderlegbarer Überzeugungen.

Die andere geht zwar davon aus, dass auch die so genannten „freien Entscheidungen“ vom Gehirn selbst getroffen werden, dass die zugrunde liegenden Prozesse sich aber aus nicht näher spezifizierten Gründen über den neuronalen Determinismus erheben können. Aus neurobiologischer Sicht ist auch diese Lesart unbefriedigend. Wenn eingeräumt wird, dass das bewusste Verhandeln von Argumenten auf neuronalen Prozessen beruht, dann muss es neuronalem Determinismus in gleicher Weise unterliegen wie das unbewusste Entscheiden, für das wir dies zugestehen. Dies folgt aus der zwingenden Erkenntnis, dass neuronale Vorgänge in der Großhirnrinde nach immer gleichen Prinzipien ablaufen und dass sowohl bewusste als auch unbewusste Entscheidungen auf Prozessen in dieser Struktur beruhen. Wenn dem aber so ist, warum räumen wir den bewussten Entscheidungen einen anderen Status ein als den unwillkürlichen, warum wähen wir erstere unserer Intention und Wertung unterworfen und sind bereit, für sie besondere Verantwortung zu übernehmen?

Neuronale Vorgänge lassen sich klassifizieren in solche, die grundsätzlich keinen Zugang zum Bewusstsein haben, solche, die wahlweise ins Bewusstsein gelangen können, und solche, die grundsätzlich bewusst sind. Zu den vom Bewusstsein ausgeschlossenen Vorgängen zählen viele der so genannten autonomen Funktionen, welche für ordnungsgemäßes Funktionieren aller Organe, einschließlich des Gehirns, sorgen. Von den anderen, potentiell bewusstsensiblen Vorgängen können jeweils immer nur wenige gleichzeitig ins Bewusstsein gelangen und im Kurzzeitspeicher gehalten werden. Generell gilt, dass nur die Sinnessignale bewusst werden, die mit Aufmerksamkeit belegt werden, und dass vorwiegend nur die Speicherinhalte ins Bewusstsein gehoben werden können, die während des

Speichervorgangs bewusst erfahren wurden. Die Zuteilung von Aufmerksamkeit unterliegt dabei wiederum einem distributiv organisierten Wettbewerb, der sich in einem weit verzweigten Netzwerk selbst strukturiert und nicht von einem zentralistischen Dirigenten verwaltet wird. Ein starker oder unerwarteter Reiz zieht Aufmerksamkeit automatisch auf sich, aber das Gehirn setzt Prioritäten auch selbst, und das oft unbewusst. Man sucht einen Namen, findet ihn nicht, die Aufmerksamkeit wandert zum nächsten Problem, und plötzlich taucht der gesuchte Name im Bewusstsein auf.

Ein Beispiel von vielen, das illustriert, dass unser Gehirn, nachdem sich ein Bedürfnis eingestellt hat, offenbar ganz ohne unser „bewusstes“ Zutun Speicher durchsuchen, die Stimmigkeit des Gefundenen mit dem Gesuchten überprüfen und das Resultat ins Bewusstsein bringen kann. Und dann gibt es die obligat bewussten Prozesse, zu denen alle sprachlich gefassten Vorgänge gehören. Bewusste Vorgänge unterscheiden sich von unbewussten also vornehmlich dadurch, dass sie mit Aufmerksamkeit belegt, im Kurzzeitspeicher festgehalten, im deklarativen Gedächtnis abgelegt und sprachlich gefasst werden können.

Entsprechend unterscheiden sich die Inhalte, die bewussten Entscheidungen zugrunde liegen, mitunter von denen, die bei unwillkürlichen Entscheidungen zum Tragen kommen. Bewusste Entscheidungen basieren per definitionem auf Inhalten bewusster Wahrnehmungen und auf Erinnerungen, die im deklarativen Gedächtnis als explizites Wissen abgelegt wurden. Bei den Variablen bewusster Entscheidungen handelt es sich also vornehmlich um spät Erlerntes: um ausformuliertes Kulturwissen, ethische Setzungen, Gesetze, Diskursregeln und verabredete Verhaltensnormen. Abwägungsstrategien, Bewertungen und implizite Wissensinhalte, die über genetische Vorgaben, frühkindliche Prägung oder unbewusste Lernvorgänge ins Gehirn gelangten und sich deshalb der Bewusstmachung entziehen, stehen somit nicht als Variablen für bewusste Entscheidungen zur Verfügung. Gleichwohl aber wirken sie verhaltenssteuernd und beeinflussen bewusste Entscheidungsprozesse. Sie lenken den Auswahlprozess, der festlegt, welche von den bewusstseinsfähigen Variablen jeweils ins Bewusstsein rücken, sie geben die Regeln vor, nach denen diese Variablen verhandelt werden, und sie sind maßgeblich an der emotionalen Bewertung dieser Variablen beteiligt.

Hier also könnte der Schlüssel liegen zur Frage, warum wir eine Art von Entscheidung als bedingt und die andere als frei beurteilen, obgleich beide auf gleichermaßen deterministischen neuronalen Prozessen beruhen. Offenbar sind es die Natur der Variablen und die Art ihrer Verhandlung. Wir beurteilen Entscheidungen als frei, die auf der bewussten Abwägung von Variablen gründen, also auf der rationalen Verhandlung von bewusstseinsfähigen Inhalten. Entscheidungen, die sich auf diese Weise vollziehen, werden uns voll zugerechnet. Geprüft wird allenfalls, ob die Person zum Zeitpunkt der Abwägung in der Lage war, sich die relevanten Variablen bewusst zu machen und diese bei ungetrübtem Bewusstsein zu verhandeln. Diese Position schreibt dem Bewusstsein eine letztinstanzliche Funktion zu, oder anders, sie setzt die verantwortliche Person mit ihrem Bewusstsein gleich. Sie definiert jenen Anteil am Entscheidungsprozeß als „frei“, dessen sich die Person bewusst ist.

Diese Interpretation ist nachvollziehbar, denn die Selbst- und Fremdwahrnehmung suggeriert genau dies. Alles, was wir von anderen als Handlungsbegründung erfahren können, ist, was ihnen davon bewusst wird und mitgeteilt werden kann. Dem handelnden Subjekt geht es nicht anders. Auch dieses wird sich nur der bewussten Motive gewahr, und da sie die seinen sind, empfindet es sich als für sie verantwortlich. Das Subjekt erfährt sich zu Recht als Urheber der Entscheidung, die es getroffen hat. Wer sonst käme in Frage?

Die bewussten Motive müssen jedoch keineswegs die entscheidenden gewesen sein, auch wenn es dem inneren Auge, das nur Bewusstes zu sehen vermag, so scheint, als seien die jeweils bewussten Argumente hinreichende und vollständige Begründungen. Zweifel kommen nur selten auf, da in der Regel im Wettbewerb der Entscheidungsprozesse jener Zustand gewinnt, der durch maximale Kohärenz aller Variablen ausgezeichnet ist, der unbewussten wie der bewussten. Es kann aber passieren, dass die auf bewusster Verhandlung von Argumenten aufbauenden und in sich konsistenten Lösungen mit den unbewusst ablaufenden Abwägungsprozessen in Konflikt geraten und unterliegen. Dann heißt es: „Ich habe es getan, obgleich ich es nicht wirklich wollte oder obgleich ich ein ungutes Gefühl dabei hatte.“ Das bewusste Ich gesteht ein, anderen Kräften unterlegen zu sein. Gelegentlich erfindet es sogar Argumente, um im nachhinein Entscheidungen zu begründen, deren Motive ihm nicht zugänglich waren. Es ist möglich, einer Person Handlungsanweisungen aufzugeben, ohne dass sie sich dieser bewusst wird. Führt die Person die Handlung aus und soll sich dann zu der Aktion erklären, so gibt sie zumeist eine plausible Antwort im intentionalen Format: „weil ich dies oder jenes wollte“.

Die angeführten Gründe sind in solchen Fällen naturgemäß unzutreffend und konnten erst nach der Handlung erfunden werden. Es scheint, als sei das Gehirn darauf angelegt, Kongruenz zwischen den im Bewusstsein vorhandenen Argumenten und den aktuellen Handlungen beziehungsweise Entscheidungen herzustellen. Gelingt das nicht, weil im Bewusstsein gerade nicht die passenden Argumente aufscheinen, dann werden sie um der Kohärenz willen ad hoc erfunden. Und niemand weiß anzugeben, wie hoch bei den alltäglichen, selbst „verantworteten“ Entscheidungen dieser fiktive Anteil ist.

Die in der lebensweltlichen Praxis gängige Unterscheidung von gänzlich unfreien, etwas freieren und ganz freien Entscheidungen erscheint in Kenntnis der zugrunde liegenden neuronalen Prozesse problematisch. Unterschiedlich sind lediglich die Herkunft der Variablen und die Art ihrer Verhandlung: Genetische Faktoren, frühe Prägungen, sozi-

Das demokratische Gehirn Wolf Singer und Rüdiger Safranski reden über Willensfreiheit

Claudia Schülke

Gibt es unter den Kulturwissenschaftlern eine „Demutsstarre“ angesichts der modernen Hirnforschung? Der Berliner Schriftsteller und Philosoph Rüdiger Safranski ist jedenfalls dieser Ansicht. „Die Geisteswissenschaftler trauen sich ja gar nicht mehr, sich als solche zu bezeichnen, und viele sind schon in Ihrem Lager drüben“, bedauerte er jetzt in einem Gespräch mit Wolf Singer. Der Hirnforscher hatte andere Sorgen: „Wenn die Welt eine in sich geschlossene ist, müssen wir Ernst machen mit dem Unterfangen, die Beschreibungssysteme zusammenzuführen. Wir als Naturwissenschaftler fühlen uns zu sehr allein gelassen mit diesem Problem.“

Schon der Dichter und Arzt Friedrich Schiller litt an der Diskrepanz zwischen der Annahme eines autonomen Geistes und dessen neuronaler Grundlage und fühlte sich als kreativer Mensch bedroht vom Substratdenken der französischen Materialisten – bis er bei Kant Beistand fand. Als der Frankfurter Theaterkritiker Peter Iden die neue Schillerbiographie von Safranski las, fiel ihm sofort Wolf Singer ein. Jetzt moderierte Iden eine Diskussion zwischen den beiden Kontrahenten über die Willensfreiheit, die die interinstitutionelle Aktion „Alles Schiller, oder was?“ zum 200. Todestag des Dichters im Frankfurter Schauspiel eröffnete.

Die Frankfurter ließen sich nicht zweimal bitten: Das Große Haus war bis auf den letzten Platz ausverkauft, und auch im Zwischendeck drängten sich etwa 200 Besucher, um die Übertragung der Diskussion zu verfolgen. „Sind wir freie Entscheidungsträger, Souveräne?“ fragte sich Intendantin Elisabeth Schweeger, bevor sie ihre Gäste begrüßte und Iden das Wort überließ. Der Theaterkritiker empfahl sich sogleich als hervorragender Kenner der neurobiologischen Forschung und fasste die Thesen des jüngsten Manifests über Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung so klar und präzise zusammen, dass Singer dem nichts mehr hinzuzufügen hatte.

„Keiner kann anders, als er kann?“ So jedenfalls zweifelte das Leitwort der Diskussion an den sich selbst organisierenden neuronalen Prozessen, die laut Hirnforschung jedem vermeintlich freien Willensakt vorausgehen. Safranski plädierte für den Willen als Organ der Freiheit und führte dabei den kränkelnden Schiller als seinen Gewährsmann ins Feld: „Idealismus ist, wenn man mit der Kraft der Begeisterung länger lebt, als es der Körper erlaubt.“ Auch in seinen Dramen habe Schiller Konflikte frei entscheidender Personen geschildert. Ohne alternative Möglichkeiten gebe es kein Drama. „Was soll dann noch das Theater, wenn keiner anders kann, als er ist?“ fragte der Philosoph mit Bezug auf das Manifest. „Das Theater ist der Ort des freien Willens.“

Auch im Menschenbild der Hirnforschung sei der Konflikt als solcher vorgegeben, weil die Bedürfnisse im Wettbewerb um rationale und emotionale Kriterien miteinander stünden, entgegnete Singer. Der Verantwortungsbegriff müsse nicht aufgegeben, der Schuldbegriff allerdings neu gefasst werden, und die Rechtsprechung müsse sich ändern. Fürs erste drang der Hirnforscher jedoch auf eine genaue Definition des freien Willens. Dafür brachte Safranski den Begriff der Aufmerksamkeit ins Gespräch. „Die Aufmerksamkeit ist es, durch die wir wollen“, heiße es bei Schiller, der keineswegs Idealist gewesen sei, sondern der Freiheit nur eine Gasse habe bahnen wollen.

„Schillers Pathos“, fuhr Safranski fort, „verdankt sich unterschwellig dem Willen des Dichters, den eigenen geistigen Produkten Konsistenz zu geben im Kampf mit dem Gehirndeterminismus.“ Mit der Kantschen Wende sei das Subjekt auf die eigene Erzeugerleistung aufmerksam geworden. Übrigens sei der Materialismus selbst ein Konzept des Geistes, der damit nur eine seiner Optionen realisiere, fuhr der Philosoph fort: „Der Geist kann sich selbst und seine Freiheit wegerklären. Der Materialismus ist ein Albtraum des Geistes.“ Schiller sei nach seiner Kant-Lektüre kein Dualist mehr gewesen, eher ein Pragmatiker und Konstruktivist. Schon er habe wie später Erich Fromm auch die Furcht vor der Freiheit gekannt.

Ob die Hirnforschung als kulturelle Institution nicht auch das Bedürfnis, diese Last der Freiheit loszuwerden, bediene, fragte sich Safranski, und das Publikum amüsierte sich ob des mephistophelischen Winkelzugs. Zudem wunderte sich der Philosoph, dass ausgerechnet im Zeitalter der Demokratie der Polyzentrismus im Gehirn entdeckt werde, während die Forscher der zentralistisch regierten Epoche ein zentral gesteuertes Gehirn angenommen hätten. Singer gab zu, dass sich auch Wissenschaftler an gängigen Vorstellungen orientierten, war sich aber dennoch sicher, auf dem richtigen Weg zu sein. Etwa mit der Forderung mildernder Umstände für einen Straftäter mit entsprechend fehlangelegten neuronalen Verbindungen.

Aber „die Strafe ist ein Kompliment an seine Freiheit“, argumentierte Safranski mit Hegel. Man würde dem Straftäter die menschliche Würde absprechen, wenn man sein Handeln als ein Naturgeschehen ausgabe. „Freiheit kann man nicht begreifen, nur leben“, fuhr er dann mit Kant fort. Man müsse die Menschen so behandeln, als ob es die Freiheit gäbe, auch wenn sie nicht fassbar sei. In der naturwissenschaftlichen Welt sei sie wegerklärbar, aber in der Lebenswelt müsse man doch stets selbst entscheiden. So ein Doppelleben sei „zwar nicht bedrohlich, aber komisch ist es doch“. Das konnte Singer gut nachvollziehen. Auch wenn der Hirnforscher weiß, dass wir mit dergleichen Dissoziationen leben gelernt haben, sucht er unermüdlich das Gespräch mit den Philosophen.

Alle Rechte vorbehalten. (c) F.A.Z. GmbH, Frankfurt am Main

ale Lernvorgänge und aktuelle Auslöser, zu denen auch Befehle, Wünsche und Argumente anderer zählen, wirken stets untrennbar zusammen und legen das Ergebnis fest, gleich, ob sich Entscheidungen mehr unbewussten oder bewussten Motiven verdanken. Sie bestimmen gemeinsam die dynamischen Zustände der „entscheidenden“ Nerven-netze.

Diese Sicht hat Konsequenzen für die Beurteilung von Fehlverhalten. Ein Beispiel: Eine Person begeht eine Tat, offenbar bei klarem Bewusstsein, und wird für voll verantwortlich erklärt. Zufällig entdeckt man aber einen Tumor in Strukturen des Frontalhirns, die benötigt werden, um erlernte soziale Regeln abzurufen und für Entscheidungsprozesse verfügbar zu machen. Der Person würde Nachsicht zuteil. Der gleiche „Defekt“ kann aber auch unsichtbare neuro-nale Ursachen haben. Genetische Dispositionen können Verschaltungen hervorgebracht haben, die das Speichern oder Abrufen sozialer Regeln erschweren, oder die sozialen Regeln wurden nicht rechtzeitig und tief genug eingepägt, oder es wurden von der Norm abweichende Regeln erlernt, oder die Fähigkeit zur rationalen Abwägung wurde wegen fehlgeleiteter Prägung ungenügend ausdifferenziert. Diese Liste ließe sich nahezu beliebig verlängern. Keiner kann anders, als er ist.

Diese Einsicht könnte zu einer humaneren, weniger diskriminierenden Beurteilung von Mitmenschen führen, die das Pech hatten, mit einem Organ volljährig geworden zu sein, dessen funktionelle Architektur ihnen kein angepasstes Verhalten erlaubt. Menschen mit problematischen Verhaltensdispositionen als schlecht oder böse abzuurteilen bedeutet nichts anderes, als das Ergebnis einer schicksalhaften Entwicklung des Organs, das unser Wesen ausmacht, zu bewerten. Überschreitet das Fehlverhalten eine Toleranzgrenze, drohen wir mit Sanktionen. Interessanterweise fallen diese Maßnahmen um so drastischer aus, je mehr wir davon ausgehen können, dass dem Delinquenten die Variablen, auf denen die Entscheidung basierte, bewusst sein müssten. Offenbar ahnden wir Verstöße dann besonders streng, wenn sie gegen explizit Gewusstes begangen werden, gegen Wertordnungen also, die über Erziehungsprozesse im deklarativen Gedächtnis verankert wurden. Wir begründen dies, indem wir bewussten Entscheidungen ein besonderes Maß an Freiheit zuschreiben und daraus besondere Schuldfähigkeit, Verantwortlichkeit und Sanktionsnotwendigkeit ableiten.

An dieser Praxis würde die differenziertere Sicht der Entscheidungsprozesse, zu der neurobiologische Erkenntnisse zwingen, wenig ändern. Die Gesellschaft darf nicht davon ablassen, Verhalten zu bewerten. Sie muss natürlich weiterhin versuchen, durch Erziehung, Belohnung und Sanktionen Entscheidungsprozesse so zu beeinflussen, dass unerwünschte Entscheidungen unwahrscheinlicher werden, sie muss Delinquenten die Chance einräumen, durch Lernen zu angepassteren Entscheidungen zu finden, und – wenn all dies erfolglos bleibt – sich durch Freiheitsentzug schützen. Nur die Argumentationslinie wäre eine andere. Sie trüge den hirnpfysiologischen Erkenntnissen Rechnung, ersetze die konflikträchtige Zuschreibung graduierter „Freiheit“ und Verantwortlichkeit durch bewusste und unbewusste Prozesse und eröffnete damit einen vorurteilsloseren Raum zur Beurteilung und Bewertung von „normalem“ und „abweichendem“ Verhalten.

Die schwer nachvollziehbare Dichotomie einer Person in freie und unfreie Komponenten wäre damit überwunden. Die Person als ganze würde nach wie vor für all das zur Rechenschaft gezogen, was sie fühlt, denkt und tut, und diese Beurteilung umfasste unbewusste und bewusste Faktoren gleichermaßen. Diese Sichtweise trüge der trivialen Erkenntnis Rechnung, dass eine Person tat, was sie tat, weil sie im fraglichen Augenblick nicht anders konnte - denn sonst hätte sie anders gehandelt. Da im Einzelfall nie ein vollständiger Überblick über die Determinanten einer Entscheidung zu gewinnen ist, wird sich die Rechtsprechung nach wie vor an pragmatischen Regelwerken orientieren. Es könnte sich aber lohnen, die geltende Praxis im Lichte der Erkenntnisse der Hirnforschung einer Überprüfung auf Kohärenz zu unterziehen.

Alle Rechte vorbehalten. (c) F.A.Z. GmbH, Frankfurt am Main