

## Im Spiegel der Natur.

### Wahrnehmung und Interpretation moralischen Handelns

CHRISTIAN SCHWARKE

In der jüngsten Debatte um die Hirnforschung hat der Neurophysiologe Gerhard Roth darauf hingewiesen, dass sich zahlreiche Kritiker an den Neurowissenschaften durch mangelnde Kenntnis der Sache auszeichnen und daher bisweilen Positionen kritisieren, die von der Hirnforschung gar nicht eingenommen werden.<sup>1</sup> Der Einwand weist auf zwei Probleme der Debatte hin: Erstens verstehen tatsächlich bis auf wenige doppelt qualifizierte Wissenschaftler wie z.B. Roth vermutlich zu wenige etwas von der jeweils anderen Seite der „zwei Kulturen“ (Charles P. Snow), um deren Vertretern Ignoranz vorwerfen zu können. Zweitens sind wir in unseren Positionen in erheblichem Maß abhängig von dem, was wir für die Hirnforschung oder Philosophie bzw. Theologie *halten*. Unser Bild wird dabei vorrangig von der Präsentation der Wissenschaften durch die Medien geprägt. Das hat verschiedene Konsequenzen, deren wichtigste ist, dass wir nicht über die wissenschaftlichen Ergebnisse an sich streiten, sondern über deren vermeintliche oder tatsächliche Bedeutung.

In den folgenden Ausführungen versuche ich, dem Problem durch drei Wendungen zu begegnen: Erstens sage ich möglichst wenig *über* die Ergebnisse der Naturwissenschaften im Allgemeinen und der Hirnforschung an sich. Zweitens werde ich die Hirnforschung nicht kritisieren oder ihr Kategorienfehler vorwerfen, wie dies in der Debatte oft geschehen ist.<sup>2</sup> Ich werde vielmehr davon ausgehen, dass die Naturwissenschaften Recht haben und fragen, was das denn bedeuten würde, wenn es so wäre. Drittens gehe ich einen Schritt zurück und frage danach, wie sich die diskutierten Fragen in unserer Wahrnehmung spiegeln.

Diese methodischen Vorsichtsmaßnahmen werde ich in vier inhaltlichen Schritten zu beherzigen versuchen: Zunächst wird es um die Wahrnehmung gehen. Mir scheint es durchaus nicht klar zu sein, worüber in der Debatte überhaupt gestritten wird. Und ein Schlüssel zur Beantwortung dieser Frage liegt

<sup>1</sup> Roth, G., Wir sind determiniert. Die Hirnforschung befreit von Illusionen, in: Geyer, C. (Hg.): Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente, Frankfurt/M. 2004, 218-222.

<sup>2</sup> U.a. Schockenhoff, E., Wir Phantomwesen. Über zerebrale Kategorienfehler, in: Geyer, a.a.O. (Fn 1), 166-170.

eben in der Wahrnehmung und Deutung der Phänomene. Denn sowohl die Ergebnisse der Naturwissenschaft als auch das, was wir so selbstverständlich als moralisches Handeln bezeichnen, sind alles andere als eindeutige Sachverhalte. Während der erste Abschnitt die Debatte um die Hirnforschung als Kommunikationsphänomen interpretiert, verfolgt der zweite Teil die behauptete Mehrdeutigkeit des Problems in die Wissenschaften hinein. Meine These wird sein, dass die bekannt gegebenen Ergebnisse der Naturwissenschaften und die Frage, ob der Mensch nur Natur sei oder nicht, selbst so sehr moralischer Natur sind, dass man von reiner Naturwissenschaft kaum noch sprechen kann.

In einem dritten Schritt sollen die Thesen auf ein konkretes Thema bezogen werden. Da es in der gegenwärtigen Kontroverse um die Alternative zwischen Freiheit und Determinismus geht, soll dies der Testfall sein. Aufgrund methodischer Probleme ist das Problem m.E. auf der Sachebene nicht zu lösen. Wie in den ersten Teilen ausgeführt wird, handelt es sich jedoch im Kern um ein ethisches Problem. Daher könnte es auf dieser Ebene vielleicht doch bearbeitet werden. Im vierten Teil wird deshalb danach gefragt werden, ob und wie Freiheit und Determinismus aus ethischer Perspektive zusammengedacht werden können.

## 1. Die Hirnforschung und ihre Gegner. Über die Wahrnehmung einer Wissenschaft

### 1.1 Bilder

Die Hirnforschung hat in den letzten Jahren nicht zuletzt deshalb einen Aufschwung erfahren, weil sie verschiedene bildgebende Verfahren nutzen konnte.<sup>3</sup> Gehirnprozesse wurden damit in den Bereich der Sichtbarkeit erhoben (oder neutraler: verschoben). Sichtbarkeit ist dabei, wie die Wissenschaftsgeschichte lehrt, sehr viel mehr als bloß schmückendes Beiwerk.<sup>4</sup> Schon die Entwicklung von Fernglas und Mikroskop haben nicht nur Illustrationen für Sachverhalte geliefert, sondern neue Räume erschlossen und sie damit für das Denken und

<sup>3</sup> Vgl. den Beitrag von Kai Vogetley in diesem Band.

<sup>4</sup> Zum Bild in der Wissenschaft allgemein vgl. Robin, H., *The Scientific Image. From Cave to Computer*, New York 1992. – Kemp, M., *Bilderwissen. Die Anschaulichkeit naturwissenschaftlicher Phänomene*, Köln 2003. – Stafford, B.M., *Presuming Images and Consuming Words: The Visualization of Knowledge from the Enlightenment to Post-Modernism*, in: Brewer, J./ Porter, R. (Hg.), *Consumption and the World of Goods*, London/ New York 1993, 462-477.

Forschen im eigentlichen Sinne erst zugänglich gemacht.<sup>5</sup> Demgegenüber ist die Chaostheorie ein Beispiel für eine wissenschaftliche Theorie, die durch ihre Visualisierung einen Siegeszug angetreten hat, obwohl ihre wissenschaftlichen Grundlagen zuvor bekannt waren.

In der Hirnforschung treffen beide der erwähnten Funktionen des Bildes zusammen: Einerseits versprechen die Bilder, den Raum des Gehirns neu zu erschließen, und haben die Forschung damit offenbar beflügelt. Andererseits gelang es den Bildern, eine breitere Öffentlichkeit zu erreichen und zu interessieren. Hinzu kommt aber noch ein weiterer Aspekt des Bildes:

Bilder sind weder voraussetzungs- noch folgenlos. Das gilt zunächst für den banalen Sachverhalt, dass dort, wo es ein Bild gibt, auch etwas zu sehen sein muss. Und das impliziert, dass der gezeigte Gegenstand einen Ort haben muss. In Bezug auf die Hirnforschung ist dies ja eine durchaus nichttriviale Annahme, dass alles im Gehirn seinen Platz habe. Im 19. Jahrhundert gab es eine Diskussion darüber, ob alle Gehirnfunktionen einen Ort hätten oder ob gewissermaßen alles überall geschehe. Erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts setzte sich der Lokalismus als allgemein anerkannte Theorie gegenüber dem Globalismus durch.<sup>6</sup> Interessanterweise hatte der Lokalismus u. a. deshalb zunächst Probleme sich durchzusetzen, weil er an die sogenannte Phrenologie erinnerte. Diese von dem Arzt Franz Joseph Gall (1758-1828) entwickelte Theorie besagte, dass man an bestimmten Formen und Wölbungen des Schädels besondere Geistesgaben ablesen könne. Aufgrund ihrer offensichtlichen Fehler stieß die Theorie jedoch bald auf Widerstand.

Heute wird durch Bilder vermittelt untersucht, welche Funktionen im Gehirn wo ihren Ort haben. Aber bereits hier, in der Verortung von Gehirnprozessen, liegt einer der Gründe für die Kontroverse, die uns hier beschäftigt. Denn es ist für jeden philosophisch Gebildeten ein Leichtes zu zeigen, dass man die Freiheit des Handelns nicht photographieren kann. Darauf beruht der häufige Vorwurf des Kategorienfehlers. Allerdings sollte es richtiger heißen, dass man über verschiedene Dinge spricht. Ich komme auf das Problem im dritten Teil zurück.

Wichtig festzuhalten ist zunächst, dass Hirnforschungslaien in der Regel die *Bilder* der Wissenschaft wahrnehmen, Damit formen die Bilder zugleich unser „Bild“ der Wissenschaft. Da die Wissenschaft aber so in den Bereich unseres alltäglichen Umgangs mit Bildern eintritt, verschiebt sich ihre Aussage. Im Falle der Hirnforschung suggerieren wir uns etwa, dass wir geistige Prozesse

<sup>5</sup> Wilson, C., *The Invisible World. Early Modern Philosophy and the Invention of the Microscope*, Princeton, NJ 1995. - Blumenberg, H., *Das Fernrohr und die Ohnmacht der Wahrheit*, in: *Galileo Galilei, Sidereus Nuntius*, hg. von Hans Blumenberg, Frankfurt/M. (1965) 1980, 7-75.

<sup>6</sup> Vgl. Star, S.L., *Regions of the Mind. Brain Research and the Quest for Scientific Certainty*, Stanford 1989. - Hagner, M., *Homo Cerebralis. Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn*. Frankfurt/M./ Leipzig 2000. - Ders. (Hg.): *Ecce Cortex. Beiträge zur Geschichte des modernen Gehirns*, Darmstadt 1999.

sähen und wie mit einem Nachtsichtgerät nur die Dunkelheit vertreiben und Aufklärung bringen. Tatsächlich sehen wir aber etwas ganz anderes als das, worüber wir streiten (etwa den freien Willen), und zumindest wir Laien können keine Übersetzung vornehmen zwischen einer Entscheidung und dem bunten Bild des Gehirnareals.

## 1.2 Medien

Die gegenwärtige Kontroverse um die Freiheit des Willens verdankt sich einer Debatte in einer Tageszeitung. Die Frankfurter Allgemeine Zeitung hat in ihrem Feuilleton einigen Thesen von Hirnforschern wie Wolf Singer Publikationsraum geboten und dann die erwartbaren Kritiken abgedruckt. Schließlich hat der Redakteur Christian Geyer die gesammelten Beiträge in Buchform herausgegeben.<sup>7</sup> Ich erinnere an diesen Zusammenhang, weil er mir ein wichtiger Teil des Disputs zu sein scheint. Verkürzt gesagt: Ohne die Hirnforschung im Feuilleton gäbe es überhaupt keine Kontroverse.

Die F.A.Z. hat vor einigen Jahren eine wichtige und, wie ich meine, eigentlich sehr richtige Entscheidung getroffen: Die Wissenschaft gehört in das Feuilleton. Richtig ist diese Entscheidung deshalb, weil sie zu erkennen gibt, dass es vor allem Fragen der Kultur sind, die für unsere Gesellschaft an der gegenwärtigen Wissenschaft zu bedenken wichtig sind. Es geht um Fragen danach, wie wir uns verstehen sollen und wie wir miteinander leben wollen. In gewisser Weise hat die Zeitung damit eben jenen garstigen Graben zwischen den Natur- und Kulturwissenschaften überbrückt, der in der Rede von den „zwei Kulturen“ so oft beklagt wird. Aber das hat seinen Preis. Indem die Wissenschaft erstens in die Arena der Tagespresse steigt und zweitens im Feuilleton landet, verändern sich ihre Ergebnisse. Denn sie müssen den Gesetzen der Medien gehorchen. Dazu gehören u.a. eine gewisse Simplizität der Aussagen und Zusammenhänge, eine erkennbare Bedeutung für die Leserinnen und Leser und nicht zuletzt: Spannung. Diese Spannung lässt sich u.a. durch eine Pointierung und das Hervorrufen von Widerspruch herstellen. Das ist legitim und sogar unvermeidbar. Jenseits jeder Medienschelte aber gilt, dass die Medien ein wissenschaftliches Thema verändern, seine Bedeutung verschieben. In unseren Köpfen entsteht nicht das Bild der Wissenschaft, das etwa der jeweilige Forscher im Kopf hat, wenn er an seine Arbeit denkt, sondern das durch die Medien präsentierte Bild. Wir streiten also gleichsam über das Hirn in seiner Frankfurter Form oder um ein theologisches Beispiel zum Vergleich heranzuziehen: Es geht eigentlich nicht um Jesus, sondern um das Matthäusevangelium.

<sup>7</sup> Geyer, C. (Hg.): Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente. Frankfurt/M. 2004.

Hinzu kommt im uns beschäftigenden Fall, dass die Kontroverse in der Zeitung erkennbar inszeniert war. Auch das ist legitim und unterhaltsam, aber man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass zumindest manche Forscher diesem Sachverhalt etwas vorschnell erlegen waren. Dass auch die Wissenschaft selbst durch übertriebene Relevanzbehauptungen manche Kontroverse befördert oder gar Forschungsgelder und Beachtung einwerben möchte, indem sie en passant das Rechtssystem infrage stellt, mag sein. Auch das ist legitim, man darf sich dadurch nur nicht bluffen lassen.

Ich mache diese Bemerkungen nicht, um die Diskussion als Unfug abzutun, sondern um auf m.E. sehr wichtige Probleme hinzuweisen. Denn wenn meine Beobachtungen richtig sind, bedeutet das, dass wir nicht eigentlich um die Hirnforschung und die Freiheit des Willens streiten, sondern zu einem erheblichen Teil um eine Hirnforschung, wie sie erscheint, wenn man sie durch die Brille eines auflagen-, schlagzeilen- und drittmittelfokussierten Betrachters wahrnimmt. Das aber ist, wie jede Forscherin und jeder Forscher aus eigener Erfahrung weiß, im besten Fall *eine* Perspektive, und nicht unbedingt die der Wahrheit nächstliegende. Wenn *die* Wahrheit überhaupt auszumachen wäre. Ein Charakteristikum inszenierter Konflikte ist nämlich, dass ihr möglicherweise wahrer Kern nicht erkennbar ist. Nur deshalb sind sie lebensfähig. Es muss eine gleichsam offene Mitte geben.

### 1.3 Diskussionskultur

Gleiches wie das eben im Blick auf das Bild der Hirnforschung, wie wir es wahrnehmen, Gesagte, ließe sich natürlich unschwer auch für die Geisteswissenschaften zeigen. So vermittelt z.B. selbst Jürgen Habermas in seinen Äußerungen zum Thema – und sie stellen wohl die überzeugendsten dar – den Eindruck, dass aus philosophischer Perspektive klar sei, was moralisches Handeln ist.<sup>8</sup> Die Behauptungen mancher Hirnforscher sieht er daran scheitern, dass diese Erklärungen der Erfahrung eigener Subjektivität nicht gerecht würden. Erfahrung ist aber nichts Einfaches und sie galt kaum jemals als ein besonders zuverlässiger Begleiter, wenn es darum geht, in der Welt noch etwas anderes als das eigene Spiegelbild zu Gesicht zu bekommen.

Nicht tragfähig sind auch jene Beiträge, die meinen, dass das Thema damit erledigt sei, wenn man den Hirnforschern nur erklärt, dass sie die unterschiedlichen Bedeutungen des Begriffs „Grund“ (Ursache und Argument) verwechselten.<sup>9</sup> So wichtig und hilfreich begriffliche Klarheit ist, so erklärt sie für sich genommen genauso wenig wie eine Aufnahme aus der PET.

<sup>8</sup> Habermas, J., Um uns als Selbsttäuscher zu entlarven bedarf es mehr, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 267 v. 15.11.2004, 35.

<sup>9</sup> U.a. Schockenhoff, a.a.O. (Fn 2).

Und auch der Hinweis, dass es sich bei Schlüssen, die aus den Bildern des Gehirns gezogen würden, um Deutungen handle, ist zwar richtig, aber ebenso auf die Philosophie und Theologie zu beziehen. Auch wir wissen im eigentlichen Sinne nicht, was moralisches Handeln oder was ein freier Wille denn sei, es sei denn, wir definierten es zuvor unseren jeweiligen Bedürfnissen entsprechend. Das Glashaus, aus dem man bekanntlich nicht so viele Steine werfen sollte, ist also ziemlich voll besetzt mit allen Parteien des Streits. Deshalb scheint es mir zu wichtig, unsere Wahrnehmung der Dinge nicht für die Sachen selbst zu nehmen, sondern sie mit in unsere Überlegungen einzubeziehen. Denn dann würde klarer, worüber man streiten möchte und worüber man streiten kann.

Es ist ein weiter Weg von den Versuchen Benjamin Libets zur zeitlichen Vorordnung messbarer Hirnaktivitäten gegenüber bewussten Entschlüssen über die Frage des freien Willens und der Forderung nach einer Strafrechtsreform bis zu dem Verdacht, hier breite sich doch ein ganz unguter, weil reaktionärer Biologismus Bahn. Nur eines ist klar auf diesem Weg: er wird immer moralischer. Und das zeigt zwei für die Debatte um den freien Willen und die Naturgebundenheit des Menschen erschwerende Bedingungen: Erstens: Die Frage nach der Natur des Menschen ist selbst moralischer Natur. Zweitens: Die Frage wird zusätzlich moralisch aufgeladen, damit sie besser gehört wird. Dass die Suche nach der Natur im Menschen jedoch selbst bereits moralischer Natur ist und daher in erheblichem Maße deutungsoffen, kann man sich an den unmittelbaren Vorläufern der gegenwärtigen Debatte vergegenwärtigen.

## 2. Wahrnehmung und Deutung von Verhalten in der Wissenschaft

Die Diskussion um die Freiheit oder Determiniertheit menschlichen Verhaltens wird oft so geführt, als ginge es darin um klar abgrenzbares Wissen. Bei näherer Betrachtung erweist sich diese Annahme jedoch als problematisch, was im Folgenden an zwei Beispielen erläutert werden soll.

Die gegenwärtige Diskussion um die Freiheit menschlichen Verhaltens in der Hirnforschung hat ihre unmittelbaren Vorläufer in der Genetik, und zwar in der Suche nach Genen, die für ein bestimmtes Verhalten verantwortlich sind oder sein könnten, z.B. Gene für Alkoholismus, Aggression oder Homosexualität. Die öffentliche Diskussion um eine mögliche genetische Determination des Verhaltens begann in den 70er Jahren, als Richard Dawkins im Jahr 1976 sein Buch „The Selfish Gene“<sup>10</sup> und Edward O. Wilson 1978 sein Buch „On Human

<sup>10</sup> Dawkins, R., Das egoistische Gen (1976), Reinbek 1996.

Nature“<sup>11</sup> veröffentlichte. Damals wie heute basieren Aussagen über das Verhältnis von Genen und Verhalten auf der Deutung von Korrelationen: Ein bestimmtes Verhalten wird in Beziehung gesetzt zu gemeinsam vererbten Chromosomen oder Teilen davon. Es handelt sich also nicht um die Entdeckung kausaler Beziehungen im eigentlichen Sinne. Auf dieser Basis sind gleichwohl vor allem in sogenannten Zwillingsstudien durchaus eindrucksvolle Ergebnisse entstanden. So zeigt sich etwa, dass der Intelligenzquotient bei eineiigen Zwillingen nahezu doppelt so stark korreliert wie bei normalen Geschwistern.<sup>12</sup> Darüber hinaus wurden genetische Zusammenhänge hinsichtlich der Häufigkeit des Kirchenbesuchs, der Einstellung zur Sexualität, zum Militär, zu politischen Parteien und zur „religiösen Rechten“ gefunden.<sup>13</sup>

Sowohl in der Öffentlichkeit als auch in der Fachwelt wurde und wird die Gültigkeit solcher Erkenntnisse kontrovers diskutiert. Im Blick auf die hier beschäftigende Frage geht es jedoch nicht vorrangig um die Richtigkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnisse. Entscheidend ist vielmehr die Frage, was wir eigentlich entdecken können, wenn wir naturwissenschaftliche Fragen an das Verhalten stellen. Eine Grundregel der naturwissenschaftlichen Suche nach Genen ist die Forderung, dass ein Phänotyp, also die Erscheinung, genau beschrieben sein muss, um den Genotyp bestimmen zu können. Das aber ist bei sämtlichen verhaltenswissenschaftlichen Fragen nicht der Fall. Wir wissen weder, was Homosexualität, noch was Aggression oder etwa die Neigung, eine bürgerliche Partei zu wählen, verhaltensbiologisch betrachtet genau sind. Das kann auch gar nicht anders sein. Denn Begriffe für Verhaltensweisen bezeichnen eine soziale Beziehung, keinen naturwissenschaftlichen Zusammenhang. Das eigentliche Problem liegt daher in einer Übersetzung sozialer Phänomene in einen naturwissenschaftlich beschreibbaren Sachverhalt. Erst dann könnte man präzise Ergebnisse erwarten. Anders gesagt: Jede Behauptung über die genetische Determination eines Verhaltens nimmt eine doppelte Übertragung vor. Zunächst wird ein sozialer Begriff als naturwissenschaftliche Größe behandelt. Sodann wird ein naturwissenschaftliches Ergebnis als soziologische oder psychologische Aussage gedeutet. In die eine wie in die andere Richtung fehlen uns aber bislang methodisch sichere Möglichkeiten der „Übersetzung“.

Wurde in der Suche nach „Verhaltensgenen“ ein methodisches Problem deutlich, so zeigt die Soziobiologie als zweites Beispiel, dass man auch eine Naturwissenschaft nicht wertneutral betreiben kann, wenn man werthaltige

<sup>11</sup> Wilson, E.O., *Biologie als Schicksal. Die soziobiologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens*. Frankfurt/M. 1980.

<sup>12</sup> Vgl. Anderson, V.E., *A Genetic View of Human Nature*, in: Brown, W.S./ Murphy, N./ Malony, H.N. (Hg.), *Whatever Happened to the Soul. Scientific and Theological Portraits of Human Nature*. Minneapolis 1998, 49-72; hier 58.

<sup>13</sup> Vgl. Eaves, L., *Behavioral Genetics, or What's Missing from Theological Anthropology?* in: Albright, C.R./ Haugen, J. (Hg.), *Beginning with the End: God, Science and Wolfhart Pannenberg*. Chicago 1997, 345, zit. nach Anderson, a.a.O. (Fn 12), 63.

Gegenstände untersuchen will. Man kann sich das Problem an der Frage verdeutlichen, ob es so etwas wie Altruismus gibt. Die Prämisse der natürlichen Selektion innerhalb der klassischen Evolutionstheorie schien die Existenz von Altruismus lange Zeit auszuschließen. Nun zeigte sich aber, dass im Tierreich durchaus ein Altruismus anzutreffen ist, der weder mit der Erhaltung der Art noch des Individuums zu erklären war. Die Lösung dieses Problems lag bekanntlich darin, einen Egoismus der Gene zu postulieren, der mit einem Altruismus auf der Ebene der Individuen durchaus vereinbar schien. Die Soziobiologie verlagerte damit die Bezugsebene in den Bereich der Gene. Damit konnte als letzter Grund des Verhaltens der „Egoismus“ aufrechterhalten werden. Auf welchen Grundentscheidungen das basiert, wird nicht zuletzt an der Wahl der ökonomischen Begrifflichkeit in der neueren Soziobiologie deutlich.<sup>14</sup> Daran ist nichts Falsches und schon gar nichts Verwerfliches, aber es ist eben ein *bestimmtes* Paradigma, das hier gewählt wurde, um die Befunde aus der Beobachtung zu deuten. Die Verwendung solcher Deutungsrahmen ist auch unvermeidlich, wenn ein naturwissenschaftlicher Befund zu einer relevanten Erkenntnis werden soll. Aber die Wahl eines bestimmten Deutungsmusters ist das Ergebnis einer wertgeladenen Entscheidung. In gewissem Sinne hängen daher die Ergebnisse soziobiologischer Forschung von der Haltung zu jenen Werten ab, die die Forschung eigentlich aus einer neutralen Perspektive beobachten will. Daher ist das Verhältnis von Genese und Geltung als Wechselverhältnis zu beschreiben, ohne dass von einem Punkt an nur noch die Genese über die Geltung bestimmen könnte.<sup>15</sup>

Vielen Theorien, die Erklärungen für die außermoralischen Hintergründe der Entstehung moralischer Normen bereitstellen, wird von Seiten der jeweiligen Vertreter einer Moral mit Skepsis bzw. Ablehnung begegnet. Scheint doch die Entdeckung der Geschichte der Moral diese Moral in ihrer Geltung zu zerstören. Diese Folgerung ist jedoch durchaus nicht zwingend. Denn sie hängt an der *Bewertung* der jeweiligen Hintergründe. Zwar relativiert jede Historisierung (und nichts anderes tut ja im Prinzip die Soziobiologie) einen Sachverhalt oder eine moralische Norm, aber die Norm muss deshalb nicht aufgehoben werden. Die Tatsache, dass es Kindstötungen im Tierreich gibt, führt nicht zu dem zwingenden Schluss, dass wir es auch so halten sollten. Vielmehr kann die

<sup>14</sup> Vgl. als instruktives Beispiel: Wickler, W./ Seibt, U., *Das Prinzip Eigennutz*. München 1991.

<sup>15</sup> Hier, nicht in den interessanten und durchaus auch für die Ethik beachtenswerten Ergebnissen, liegt der Dissens mit einer Soziobiologie, die m.E. noch zu stark mit der Abwehr fremder normativer Impulse beschäftigt ist, um die eigene Normativität theoretisch in den Blick zu nehmen. So scheint mir auch der Beitrag von Eckart Voland in diesem Band diese Ebene auszuklammern. Praktisch relevant würde die Einbeziehung der normativen Prämissen und damit die Anerkennung des faktischen Einflusses der Geltung auf die Erforschung der Genese dann, wenn die ethischen Folgen, die aus der soziobiologischen Forschung gezogen werden sollen, transparent gemacht würden.



Erkenntnis umgekehrt dazu anleiten, solche Beziehungskonstellationen zwischen Menschen besonders sorgsam zu beobachten, in denen ein Infantizid im Tierreich nahe läge.<sup>16</sup>

Das Problem einer unhintergehbaren Wahrnehmungs- und Deutungsbedürftigkeit jeder wissenschaftlichen (auch naturwissenschaftlichen) Erkenntnis begegnet auch in den Wissenschaften selbst und wird nicht erst von außen an sie herangetragen.

### 3. Freiheit und Determinismus.<sup>17</sup> Über die Wahrnehmung der Wissenschaften

#### 3.1 Bedeutungskopplungen

Die Debatte um die Hirnforschung also ist nur ein weiterer Mosaikstein in der Reihe der naturwissenschaftlichen Forschungen der letzten Jahrzehnte, die scheinbar darauf hinauslaufen, das überkommene Menschenbild abzuschaffen. Die Genetik, die Soziobiologie und die Forschungen zur Künstlichen Intelligenz gehen alle in dieser Richtung. Die Freiheit, die der Mensch als sein Ureigenstes wahrnimmt, scheint danach eine Illusion zu sein.

Gemäß dem im ersten Teil Gesagten soll uns an der Frage nach Freiheit und Determinismus aber nicht das Problem beschäftigen, ob es Freiheit gibt. Das Problem ist vielmehr, wie diese Frage und ihre möglichen Ergebnisse wahrgenommen werden.

Es beginnt mit der Beobachtung, dass wir die von manchen Naturwissenschaften betriebene Naturalisierung des Menschen in der Regel mit seiner Unfreiheit verbinden. Schon diese Kopplung ist aber durchaus nicht selbstverständlich. Warum sollte es prinzipiell keine Freiheit im Reich der Natur geben? Warum sollte der Altruismus an „höhere“ Ideale gebunden sein, die sich nur im Lichte der Offenbarung erschließen? Betrachtet man etwa die Geschichte des Egoismus in der Verhaltensforschung, so kann man sich wie oben dargestellt des Eindrucks nicht erwehren, dass von Nietzsche angefangen über Konrad

<sup>16</sup> Diese Überlegungen verdanken sich Gesprächen mit Eckart Voland und der Auseinandersetzung mit seinen Forschungen. Aus ihnen gewinne ich die Erkenntnis, dass es eine Soziobiologie in der Tradition der Aufklärung gibt.

<sup>17</sup> Der Physiker J. Schnakenberg hat in den Diskussionen auf dem Symposium, die diesem Band zugrunde liegen, darauf hingewiesen, dass in der Naturwissenschaft von „Determiniertheit“ und nicht von Determinismus gesprochen wird. In der Tat handelt es sich bei dem Begriff „Determinismus“ eher um ein philosophisches Konzept oder aber um eine populärwissenschaftliche Fassung des Problems. Wo immer ich mich daher im Folgenden auf eine naturwissenschaftliche Aussage beziehe, spreche ich von Determiniertheit.

Lorenz bis zu Richard Dawkins der Egoismus nicht eigentlich das Ergebnis der Forschung an der Natur ist, sondern ihre Voraussetzung. Die moderne Biologie hat jedes Mal, wenn sie Phänomene beobachtet hat, die mit der Annahme eines durchgängigen Egoismus in der Natur nicht vereinbar waren, den Kontext gewechselt und jeden Altruismus auf einer Organisationsebene mit einem Egoismus auf einer anderen Ebene erklärt.

Demgegenüber halten die Geisteswissenschaften die Fahne der Freiheit hoch. Sie tun dies im Wesentlichen entweder mit religiösen Argumenten, mit dem Argument der Erfahrung des Selbstbewusstseins endlicher Freiheit<sup>18</sup> oder mit dem Hinweis darauf, dass noch der Akt der Behauptung der Determination nur als freier Akt denkbar ist.<sup>19</sup> Und in der Tat würde man ja schwerlich zugeben können, dass die eigenen Forschungen am Gehirn oder an den Genen determiniert seien. Mir scheint jedoch, dass die jeweiligen Behauptungen der Natur- und Geisteswissenschaftler sich darin irren, dass sie etwas über die Wahrheit der jeweils anderen Theorien aussagen. Dies wird deutlich, wenn wir den Blick in die Geschichte wenden. Denn die uns vertraute Kopplung von Geisteswissenschaften und Freiheit ist sehr jungen Datums.

Seit Augustin hat etwa die christliche Tradition mit unterschiedlichen Nuancen grundsätzlich behauptet, dass der Mensch zwar im alltäglichen Leben eine gewisse Freiheit besäße. Im Blick auf sein Heil jedoch, also hinsichtlich der Frage, ob er insgesamt gut oder schlecht handle, hätte er keine Freiheit. Martin Luther sollte dann im 16. Jahrhundert entdecken, dass der Mensch aber auch der Notwendigkeit enthoben sei, unter dieser Unfreiheit zu leiden, weil er gleichsam von Gott zum freien Umgang mit dieser Unfreiheit befreit sei. Im Prinzip ließe sich die Erkenntnis der Unfreiheit sogar bis in das Alte Testament zurückverfolgen. Denn auch hier ist es im eigentlichen Sinne nur Gott, der frei ist.

Auch die Kernbestände theologischer Anthropologie weisen in diese Richtung. Hiernach ist der Mensch zum einen durch seine Gottebenbildlichkeit (1. Mose 1, 26f.), zum anderen durch seine Sünde (1. Mose 3) gekennzeichnet. Insbesondere die reformatorische Anthropologie ging davon aus, dass die Gottebenbildlichkeit durch die Sünde gänzlich verloren sei. Im eigentlichen Sinne Gottes Ebenbild ist nun nur Jesus Christus (2. Kor. 4, 4), an dessen Ebenbildlichkeit der Mensch eschatologisch Anteil hat. In moderner Terminologie bedeutet dies: Alles, was der Mensch empirisch ist, ist Natur (Sünde). Alles andere ist Aufgabe.

<sup>18</sup> So u.a. auch Habermas, a.a.O. (Fn 8).

<sup>19</sup> Vgl. Barth, U., Gehirn und Geist. Die Evolutionstheorie und der Begriff des Selbstbewusstseins, in: Gräß, W. (Hg.), Urknall oder Schöpfung, Zum Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie, Gütersloh 1995, 101-138.

### 3.2 Methodenprobleme

Dass die Alternative zwischen Freiheit und Determiniertheit zwischen der Biologie und dem Rest der Welt einschließlich der Theologie heute kontrovers beurteilt wird, hängt daher weniger an der Wirklichkeit als an bestimmten methodischen Voraussetzungen.

Denn unter den Voraussetzungen der Naturwissenschaft ist Determiniertheit das Einzige, was sie erkennen kann: Nur das, was sich als Gesetz erweist, ist in diesem Sinne erkannt. Alles andere ist eine Anomalie oder noch nicht verstanden.<sup>20</sup> Im Gegensatz dazu speist sich die Ethik als Wissenschaft der Wahl, wenn es um das Handeln geht – neben anderen Disziplinen – aus jener Selbstwahrnehmung des Individuums, die das Handeln schlicht aufgrund ihres reflexiven Charakters als frei erleben muss. Denn indem ich nach-denke, stelle ich eine Differenz zwischen mir als Beobachter und dem Beobachteten her, die immer eine gewisse Unabhängigkeit impliziert.

Auch jenseits von den medialen Konstruktionen, die im ersten Teil behandelt wurden, wäre daher ein anderes Ergebnis als das, was wir gerade als Kontroverse vor uns haben, höchst erstaunlich. Die Naturwissenschaft kann nur Determiniertheit wahrnehmen, die Geisteswissenschaft kann auch die Determiniertheit nur als erkannte und damit als Produkt der Freiheit verstehen.

Hierher gehört auch der oben dargestellte Zusammenhang zwischen den Bildern der Hirnforschung und der Örtlichkeit ihrer Gegenstände: Bereits im Alten Testament kann man die Erkenntnis finden, dass Freiheit keinen Ort hat. Denn der Gott des Alten Testaments, der allein frei im eigentlichen Sinne ist, hat eben keinen Ort, der sich finden ließe, sondern allenfalls einen Ort, an dem er (Gott) sich bedingt auffindbar macht, jedoch nur indem er peinlich darauf achtet, dass er auch an diesem Ort verborgen bleibt (in der Stiftshütte wie im Tempel). Bevor der Mensch sich in der Aufklärung als frei zu begreifen lernte, war es von der Antike bis zum Mittelalter Gott, an dem man lernte, wie Freiheit gedacht werden müsse. Daher ist auch die Freiheit ihrem Begriff nach so wenig sichtbar und auffindbar wie Gott oder die Seele.

Dieser Zusammenhang gilt aber auch umgekehrt: Würden wir etwas finden, was mit der Freiheit (oder der Seele) empirisch korrelieren würde, so gäbe es die Freiheit und die Seele nicht mehr, weil es gerade zu ihrem Wesen gehört, transzendent zu sein. Freiheit und Seele sind, wenn man so will, Gegenbegriffe zur empirischen Realität. Sie beschreiben die jeweilige Grenze des Handhabbaren. In diesem Sinne befinden sich Hirnforscher und Geisteswissenschaftler, wenn sie denn die Freiheit fassen wollen, in der Situation des Clowns, der den

<sup>20</sup> Dies gilt auch im Bereich der Quantenmechanik, in dem Indeterminiertheit durchaus nicht Freiheit im Sinne eines Subjektkonzepts bedeutet.

Ball, den er aufheben will, immer wieder zugleich mit dem Fuß vor sich her treibt.

Wenn wir aber mit den Mitteln der Naturwissenschaft nur eine (monistisch verstandene) Determiniertheit erkennen können (woran auch stochastische Zusammenhänge nichts ändern), mit den Mitteln der Geisteswissenschaft dagegen die Welt nur als dualistisch verfasste begreifen können, macht der Schaukampf um die Wahrheit des Menschen keinen Sinn. Wenn die Wahrnehmungen der Wissenschaften methodisch so unhintergebar geprägt sind, käme es eher darauf an, sowohl diese Voraussetzungen zu erhellen als auch nach der Leistungskraft der jeweiligen Perspektive zu fragen. Wähle ich eine naturwissenschaftliche Perspektive, kann und werde ich alles naturwissenschaftlich erklären können. Dies muss aber kein Anlass sein, den Menschen nur so zu sehen.

### 3.3 Selbstbilder

Neben den beschriebenen methodischen Inkompatibilitäten gibt es weitere in unserer Wahrnehmung wurzelnde Probleme mit dem Naturalismus der Naturwissenschaften.

Jürgen Habermas hat darauf hingewiesen, dass wir zwar einerseits ein widerspruchsfreies Bild (und das heißt naturalistisches Bild unserer Welt) benötigen, andererseits jedoch unserer Erfahrung gerecht werden möchten, dass wir ein Selbstbewusstsein hätten, das all unser Handeln begleitet und uns freie Entschlüsse zu Handlungen ermögliche.<sup>21</sup> Die Möglichkeit, sein Handeln nach Gründen auszurichten, zu einem bloßen „Epiphänomen“ zu degradieren, widerspräche dagegen all unserem Selbstverständnis.

Oben wurde bereits erwähnt, dass die traditionelle Theologie der Existenz eines freien Willens eher skeptisch begegnet. Der uns selbstverständlich erscheinende Eindruck, dass wir frei seien, wurde nicht zu allen Zeiten geteilt. Es handelt sich vielmehr um ein Produkt der Aufklärung, die das Problem verarbeiten musste, wie denn ein nunmehr als frei gedachtes Individuum mit den Erfordernissen der Gesellschaft zusammenstimmen könne. Dafür gab es durchaus Lösungen: Der nordamerikanische Theologe Jonathan Edwards dachte 1754, dass unser Handeln im Einzelnen zwar in jedem Falle determiniert sei, es aber dennoch einer Richtungsentscheidung des Menschen bedürfe. Ein tugendhafter Mensch, so Edwards, könne gar nicht anders als rechtschaffen zu handeln und sei in diesem Sinne determiniert. Dennoch obliege es dem Menschen, eben diese Disposition zu suchen und zu bewahren.<sup>22</sup> Freiheit und Determinismus

<sup>21</sup> Habermas, a.a.O. (Fn 8).

<sup>22</sup> Edwards, J., *A Careful and Strict Inquiry into the Modern Prevailing Notions of that Freedom of the Will, Which Is Supposed to Be Essential to Moral Agency, Virtue and Vice, Reward and Punishment, Praise and Blame* (1754). Auszüge in: A Jonathan

mussten sich bereits im 18. Jahrhundert nicht widersprechen, auch wenn man die von Edwards vorgenommene Gleichbehandlung von naturkausaler und moralischer Kausalität kritisieren kann. Aber der Naturbegriff war in der Aufklärung weiter gefasst, als wir ihn heute in der Regel verwenden. So galt als Natur des Menschen das, was ihn dauerhaft prägt und was durchaus auch gesellschaftlich, psychologisch oder in seinem freien Willen begründet sein konnte. Dass es sich dabei um „Natur“ handelte, enthob den Menschen jedoch nicht von der Aufgabe, sich dazu zu verhalten.

Streicht man einmal probeweise die kränkenden und irritierenden Schlagzeilen, die sich mit einer naturalistischen Interpretation des Menschen verbinden, erscheint die Perspektive sehr viel weniger bedrohlich. Es ist immerhin denkbar, dass unser Bewusstsein von Freiheit ein Produkt der Evolution ist. Dabei kann es entweder selbst eine Funktion haben oder ein Nebenprodukt anderer Funktionsträger sein.

Mit solchen Erwägungen ist freilich keine wirkliche Brücke geschlagen zwischen dem Naturalisten und seinem Gegner, solange es um eine realistisch gedachte Freiheit geht. Das aber ist gar nicht notwendig. Freiheit muss nicht empirisch nachweisbar sein, um als real aufgefasst werden zu können. So unterschiedliche Autoren wie Wolf Singer und Jürgen Habermas stimmen ja darin überein, dass sie die Freiheit als Konstrukt verstehen, das sich notwendig mit dem Leben des Individuums in der Gesellschaft einstellt. Diese Auskunft ist nicht gar so weit entfernt von Immanuel Kants Theorie, derzufolge Freiheit allein als notwendige Annahme gedacht werden könne: als *Annahme*, weil sie eben in keiner Weise empirisch nachweisbar sei; *notwendig*, weil wir sonst nicht in der Lage wären, sinnvoll zu handeln. Folgt man dieser Spur, so wird man von der theoretischen Ebene der Diskussion auf die praktische geführt. Die Frage, die sich dann ergibt, lautet: Kann man unter Ausklammerung des offenbar unlösbaren Dualismus der Perspektiven eine Antwort auf die Frage finden, ob der Mensch sich nur als Natur verstehen kann oder soll.

#### 4. Freiheit und Intervention. Der Bezugsrahmen ethischer Theorien

Der erste Teil meiner Überlegungen endete mit dem Verdacht, dass es den Wissenschaften vielleicht weniger um reine Erkenntnis als um das Handeln ginge und dass deshalb der Disput um die Natur des Menschen so moralisch bedingt wie aufgeladen sei. Der zweite Teil führte zu der Überlegung, ob nicht auch ein Verstehensangebot aus dem Bereich der Ethik zu gewinnen sei.

Die Differenz zwischen den biologischen und den geisteswissenschaftlichen Beschreibungen des Menschen besteht doch neben vielen anderen darin, dass die Wissenschaften die Freiheit unterschiedlich verorten müssen, wenn ihr jeweiliges Unterfangen sinnvoll sein soll. Während nämlich die Biologie in ihrem Gegenstandsbereich einen Determinismus der Sache annehmen muss, um überhaupt die Bedingung der Möglichkeit zum Handeln an diesem Gegenstand zu erhalten, müssen die Geisteswissenschaften – ungeachtet aller Fremdbestimmungen des Subjekts, die auch dort erkannt und anerkannt werden – gerade umgekehrt die Freiheit ihres Gegenstandes voraussetzen, um irgend eine begründete Hoffnung haben zu können, etwas zu verändern. Konkreter gewendet: Nur wenn das Gehirn Gesetzen gehorcht, kann ich Ritalin oder Prozac verabreichen mit der begründeten Hoffnung, dass es genau das bewirkt, was ich intendiere. Nur wenn aber das Individuum umgekehrt in der Lage ist, in freier Zustimmung auf mein Argument zu reagieren, kann Sprechen als sinnvolle Aktivität bezeichnet werden.

Offenkundig ist es so, dass materielle Eingriffe auch in das Gehirn an manchen Stellen die einzige Möglichkeit darstellen, Dinge zum Besseren zu wenden. Dies ist das Feld der Medizin. Es wird von uns auch dann oft genutzt, wenn es andere, nicht auf biologischer Forschung beruhende Eingriffsmöglichkeiten gäbe, weil der technische Eingriff oft der einfachere und schnellere Weg ist. Dessen ungeachtet gibt es allerdings Bereiche, die uns für einen technischen Eingriff deshalb ungeeignet erscheinen, weil mit ihnen das Individuum als Ganzes verändert zu werden droht. Ein solcher Bereich ist die Pädagogik, was ein Grund dafür ist, warum die Gabe von Ritalin so umstritten ist. Wieder andere Bereiche sind von der Art, dass sie sowohl technischen als auch anderen Eingriffen offen stehen, wie besonders das Schnittfeld der Psychiatrie zeigt.

Auf der Ebene der Sachen könnte dies bedeuten, dass man Prozesse als frei bzw. als determiniert wahrnehmen kann, je nachdem in welchem Kontext man sie betrachtet. Auf der Ebene der Handlungen bedeutet derselbe Sachverhalt, dass ich mich entscheiden kann, ob und welche Freiheit bzw. welchen Determinismus ich mir zunutze mache, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen.

Um ein Beispiel zu geben, das auch durch die Presse ging.<sup>23</sup> Man kann durch die Stimulation bestimmter Hirnareale religiöse Erfahrungen hervorrufen. Man kann das auch durch Fasten, Meditieren, Beten oder dadurch erreichen, dass man den nächtlichen Sternenhimmel anschaut. Wofür man sich dabei entscheidet, hängt nicht zuletzt an vorgängigen Erfahrungen.

Niemand würde freilich auf die Idee kommen, ausgehend von den neurotheologischen Experimenten zu behaupten, dass es keine Religionen gäbe. Und niemand käme auf den Gedanken, ausgehend von den Experimenten zu entscheiden, ob die alexandrinische oder die antiochenische Christologie die richti-

<sup>23</sup> Vaas, R., Gott im Gehirn, in: Bild der Wissenschaft 7/2004, 28-38. Vgl. auch den Kommentar von F.W. Graf, Brain me up! Gibt es einen neurobiologischen Gottesbeweis? in: Geyer, a.a.O. (Fn 1), 143-147.

ge ist. So wie man sicher auch das Lachen physiologisch erzeugen kann, aber den Witz trotzdem gerne hören würde, so lässt sich die Freiheit nicht generell abschaffen, nur weil sie im neurobiologischen Bezugsrahmen nicht existiert. Und dies gilt selbst dann, wenn sich eine lückenlose Kausalkette jeder Entscheidung beschreiben ließe. Denn die Ebene, auf der sich die Freiheit nicht ersetzen lässt, ist eine andere: die ethische.

Für diese Erkenntnis gibt es alte Vorbilder. Wenn ich oben auf die Aufklärung als Entstehungskontext modernen Freiheitsbewusstseins hinwies, dann bedeutet das nicht, dass Menschen nicht auch schon vorher Erfahrungen mit der Differenz von freier Entscheidung und Bestimmung durch andere Mächte (oder den Zufall) gemacht hätten.

Bereits die Geschichte von Kain und Abel (1. Mose 4) hält als Moral bereit, dass man sich gegen die Sünde (wörtlich: das Vorbeiziehen) wehren müsse (obwohl dies eigentlich nicht möglich ist). Und die griechischen Tragödien leben von der Erfahrung wie der Spannung zwischen der freien Entscheidung einerseits und der Determination durch die vorangegangenen Ereignisse, die dem Betroffenen gar nicht mehr zur Disposition stehen, andererseits. Dass aber gerade diese Spannung auf die Bühne oder im Falle der Bibel: ins Buch gebracht wird, hat keinen anderen Sinn als auf den Teil des Menschen einzuwirken, der in der Lage ist, von außen Wahrgenommenes in den Haushalt der zukünftigen Determinanten einzubauen.

Dazu gibt es keine Alternative. Die vorgeschlagene Konsequenz der Hirnforschung, doch das Strafrecht zu reformulieren, ist ja nur eine vergleichsweise harmlose Überlegung. Letztlich geht es darum, ob Menschen noch zusammen leben können oder ob man sie in Einzelzellen sperren muss. Das aber will niemand, weshalb die starken Behauptungen über den völligen Determinismus des Menschen durch seine Gene, die Evolution oder sein Gehirn ja auch meist wieder zurückgenommen werden, wenn sie denn die gewünschte Aufmerksamkeit erregt haben. Dabei ist freilich zu berücksichtigen, dass manche Hirnforscher auch deterministisch fehlinterpretiert werden. So wollte Benjamin Libet mit seinen Versuchen eigentlich die Existenz von Freiheit zeigen,<sup>24</sup> und Gerhard Roth versucht einem reduktionistischen Materialismus gerade zu entgehen.<sup>25</sup>

Dennoch: Wissenschaftlich lässt sich eine Determiniertheit mit guten Gründen vertreten, wenn man beachtet, dass diese Erkenntnis für den Einzelnen in jeder Situation, die er oder sie als Entscheidungssituation wahrnimmt, irrelevant ist und keinerlei Erkenntnisgewinn bringt. Denn aus der Perspektive eines Handelnden stellt sich die Situation ja so dar, dass wir nicht anders können, als uns als frei wahrzunehmen. Dies gilt selbst dann, wenn wir sagen, dass wir nicht anders handeln könnten, als wir es tun. Auch dies gehört vielleicht zur determinierten *conditio humana*. Auch wenn es sich dabei erkennbar um eine Konstruk-

<sup>24</sup> Libet, B., *Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert*. Frankfurt/M. 2005.

<sup>25</sup> Vgl. Roth, G., *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*. Frankfurt/M. 1997.

tion handeln sollte, können wir nicht anders, als uns und anderen Freiheit und Verantwortung zuzuschreiben. Solange unser Gehirn, aus welchen Gründen auch immer, Abwägungsprozesse vornimmt, müssen wir sie erdulden. Ob man das dann Freiheit nennt oder den „Zwang zum Abwägen“, ist von sekundärer Bedeutung. Und solange wir uns gegenseitig auf unser Handeln befragen oder es kritisieren (wozu wir vermutlich aus einer determiniertem Interessenlage heraus gezwungen sind), werden wir auch jene Selbst- und Fremdzuschreibung vornehmen müssen, die man „Gewissen“ nennt. Gerade wenn man, wie Wolf Singer, davon ausgeht, dass unsere „Freiheit“ eine sozial produzierte Illusion darstellt, kann man sie weder naturwissenschaftlich noch im Bereich des Rechts „abschaffen“, weil eben auch sie überlebensnotwendig sein könnte. Davon unberührt ist die Tatsache, dass sich manche Entscheidungen unter Beruhigungsmitteln oder Drogen vielleicht leichter fällen lassen.

Das Schicksal der Hirnforschung hat übrigens noch jeden ereilt, der die Freiheit des Menschen in Abrede stellte. Schon Luthers Disput mit Erasmus von Rotterdam verlief an den gleichen Fronten wie heute. Luthers Behauptung, hinter den Spiegel zu blicken und die Freiheit des Menschen als Illusion erkannt zu haben, prallte an Erasmus Appell an den gesunden Menschenverstand ab, dass man dann doch nicht mehr von Sünde reden könne. Luther beharrte freilich darauf, dass man trotz der eingeschränkten Verantwortlichkeit des Individuums von dessen Sünde sprechen kann, weil man mit ihr leben muss. Daher kann auch der Einzelne von seiner Verantwortung nicht dispensiert werden.

In dieser Hinsicht steht jedenfalls die protestantische Theologie der Naturwissenschaft durchaus nahe. Auch sie behauptet, wie verschiedentlich betont, dass es einen freien Willen nicht gebe. Sie tut dies aber nicht, um den Menschen von der Aufgabe zu dispensieren, sich hilfreich, edel und gut zu verhalten, sondern – wiederum im Blick auf ihren Kontext und das heißt im Blick auf Gott und also auf das Ganze – um eine Möglichkeit zum Eingriff denkbar zu machen. Denn nur, wenn des Menschen Wille begrenzt wird durch den göttlichen, kann im Blick auf die Welt als Ganze eine Wendung zum Besseren gedacht werden. Auch hier bleiben Freiheit und Determinismus freilich Epiphänome eines ethischen Interesses. Mir scheint dieser Zusammenhang wichtig, um sowohl die Naturwissenschaften wie auch die traditionelle Theologie aus der Rolle des Spielverderbers zu befreien. Denn auch der Aufweis von Determiniertheit kann Freiheit eröffnen. Luther hat dies zu zeigen versucht, indem er darauf hinwies, dass man an der eigenen Determination nur dann leiden muss, wenn sie nicht als solche akzeptiert wird, sondern permanent überboten werden muss.

Zusammenfassend lässt sich also sagen: Aus naturwissenschaftlicher Perspektive kann es einen freien Willen nicht geben und kann nichts anderes erkannt werden, als das Natürliche am Menschen. Dies gilt in gleicher Weise für technische Eingriffe in den Menschen. Aus geisteswissenschaftlicher Sicht dagegen muss es Freiheit geben, und sei es nur die Freiheit, die eigene Unfrei-



heit zu erkennen. Dies gilt in gleicher Weise für das Handeln des Menschen. Anders ausgedrückt: Die Freiheit ist die Form, in der wir der Zwänge unseres Handelns ansichtig werden. Die Freiheit selbst kann dabei durchaus auch ein Zwang sein, was wir aber nur sehen, wenn wir sie nicht gebrauchen, sondern betrachten. Daher gibt es keine Veranlassung, seriöser Naturwissenschaft im Interesse einer philosophischen oder theologischen Anthropologie zu widersprechen. Vielmehr sind ihre Ergebnisse zu rezipieren und fruchtbar zu machen. Dass freilich diese Erkenntnisse jede geisteswissenschaftliche Reflexion überflüssig machten, ist ein Trugschluss.

Nichts anderes meinen Judentum und Christentum, wenn sie den Menschen mahnen, auf Gott zu hören, obwohl das, was sie dann hören, auch gilt, wenn sie nicht darauf hören. Aber nur, wenn sie darauf hören, können sie sich dazu verhalten und es als Gehörtes zu ihrem Eigenen machen.