

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published Klaus Von Stosch, et al. (eds.), *Streit um die Freiheit*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Von Stosch, Klaus

Impulse für eine Theologie der Freiheit

in: Klaus Von Stosch, et al. (eds.), *Streit um die Freiheit*. Philosophische und theologische Perspektiven, pp. 195–224

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2019

URL: https://doi.org/10.30965/9783657792160_012

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Klaus Von Stosch, u.a. (Hrsg.), *Streit um die Freiheit* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Von Stosch, Klaus

Impulse für eine Theologie der Freiheit

in: Klaus Von Stosch, u.a. (Hrsg.), *Streit um die Freiheit*. Philosophische und theologische Perspektiven, S. 195–224

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2019

URL: https://doi.org/10.30965/9783657792160_012

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

Impulse für eine Theologie der Freiheit

1. Impulse aus der gegenwärtigen Freiheitsdebatte in der Philosophie

Von unseren Alltagsintuitionen her ist es eigentlich selbstverständlich, dass Freiheit das Vermögen zur Verwirklichung alternativer Möglichkeiten beinhaltet. Wenn ich keine andere Möglichkeit gehabt hätte, als Theologie und Philosophie zu studieren, würde man meinen Entschluss für diese Studienfächer normalerweise nicht als frei bezeichnen. Umgekehrt setzt die Freiheit einer bestimmten Studienwahl voraus, dass ich diese Wahl auch hätte unterlassen können. Von daher spricht erst einmal eine hohe Ausgangsplausibilität für die libertarische Definition der Willensfreiheit. Sie fasst Willensfreiheit als die Möglichkeit, unter identischen Anfangs- und Randbedingungen in verschiedener Weise handeln zu können. Libertarier gehen also davon aus, dass es freie Entscheidungen des Menschen gibt, die durch den genetischen Code, die Erziehung des Menschen und alle äußeren Umstände einer Entscheidung zwar durchaus beeinflusst, aber eben nicht vollständig determiniert werden. In der Sicht einer libertarischen Freiheitskonzeption ist der Mensch also erst im eigentlichen Sinne frei, wenn er nicht nur tun kann, was er will, sondern wenn er auch wollen kann, was er will.¹

Doch diese scheinbar selbstverständliche Definition der Freiheit ist in der gegenwärtigen Philosophie hoch umstritten und mehr und mehr zu einer Minderheitenposition geworden. Stattdessen wird insbesondere in der analytischen Philosophie immer häufiger eine kompatibilistische Position vertreten, die davon ausgeht, dass der Gedanke der Freiheit mit der Annahme einer kausalen Geschlossenheit der Welt kompatibel ist und Determinismus und Freiheit keine Gegensätze darstellen. Die ersten Gewährsleute des Kompatibilismus sind George E. Moore, Moritz Schlick und Alfred J. Ayer²; in neuerer Zeit hat ihre Position durch deren agnostische Reformulierung bei Peter Strawson noch mehr an Attraktivität gewonnen. Strawsons agnostischer Kompatibilismus weist nach, dass wir unsere moralischen Reaktionen nicht nach Belieben abstellen können. Damit will er deutlich machen, dass wir nur begrenzt Vertrauen in die epistemische Verlässlichkeit unserer moralischen Intuitionen haben können.

¹ Vgl. zur ersten Orientierung GEERT KEIL, Willensfreiheit und Determinismus, Stuttgart 2009, 73-91.

² Oft werden bereits die britischen Empiriker als Kronzeugen des Kompatibilismus genannt. Allerdings kannte Locke durchaus ein Suspensionsvermögen im freien Willen, also „die Kraft, die Verfolgung dieses oder jenes Wunsches zu unterbrechen“ (JOHN LOCKE, Über den menschlichen Verstand (1690), Hamburg 2000, Buch II, Kap. 21, 315 § 47) – ein Vermögen, das sich sehr gut libertarisch interpretieren lässt. Und selbst für Hume gilt, dass seine Regelmäßigkeiten weit entfernt sind von „ausnahmslosen deterministischen Verlaufsgesetzen“ (G. KEIL, Willensfreiheit und Determinismus, 61).

Aber aus dieser Tatsache folgt noch kein Argument gegen die Willensfreiheit. Ja, seine Beobachtungen könnten sogar ins Feld geführt werden, um gegen den Determinismus deutlich zu machen, dass wir Menschen nicht so einfach die Annahme übernehmen, dass wir determiniert sind, weil das all unseren Erfahrungen widerspricht.³

Doch der Kompatibilismus leidet nicht nur daran, dass er nur schwer überzeugend begründet werden kann. Er erscheint vor allem angesichts seiner Affinität zum Determinismus als äußerst prekär für unser menschliches Selbstverständnis. Deutlich wird das insbesondere durch das Konsequenzargument Peter van Inwagens, das folgendermaßen strukturiert ist:

„(P1) Wenn der Determinismus wahr ist, folgen unsere Handlungen aus Naturgesetzen und Ereignissen der fernen Vergangenheit.

(P2) Es steht nicht in unserer Macht, die Naturgesetze oder die Ereignisse der fernen Vergangenheit zu ändern.

(K) Also stehen auch die kausalen Konsequenzen der Vergangenheit und der Naturgesetze nicht in unserer Macht, unsere eigenen Handlungen eingeschlossen.“⁴

Da kaum jemand zugeben wird, dass er nicht Herr der eigenen Handlungen ist, ergibt sich durch dieses Argument bereits ein wichtiges Indiz gegen die Wahrheit des Kompatibilismus. Wenn der Kompatibilismus in der gegenwärtigen Philosophie dennoch so weit verbreitet ist, so liegt das weniger an seiner eigenen Stärke als an der Schwäche der libertarischen Position. Deshalb will ich in diesem Kapitel vor allem an diesen Schwächen arbeiten und die libertarische Position in einer starken Form rekonstruieren. Diese Rekonstruktion ist dann im zweiten Teil dieses Beitrags mit theologischen Einwänden ins Gespräch zu bringen. Schließlich gilt es aus Rekonstruktion und Gesprächsversuchen einige wichtige Folgerungen für das Verständnis der Willensfreiheit zu ziehen und dieses für die theologische Anthropologie und Gotteslehre fruchtbar zu machen.

a) Zum Streit um die alternativen Möglichkeiten

Da es bei der Komponente des Anderskönnens in der libertarischen Interpretation der Freiheit um die Frage geht, ob eine Person sich unter identischen Bedingungen auch anders hätte entscheiden können, ist von vornherein klar, dass eine empirisch gestützte Kritik oder Verteidigung der hier zugrunde liegenden Intuition nicht möglich ist. Denn absolut identische Anfangs- und Randbedingungen sind niemals herstellbar und jede Situation ist im Letzten einmalig. Genau in diesem Umstand ist es begründet, warum in einem Anderskönnen sich manifestierende Freiheit niemals bewiesen oder widerlegt werden kann.

³ Vgl. G. KEIL, Willensfreiheit und Determinismus, 70.

⁴ Ebd., 75.

Dennoch kann man versuchen, durch Beispiele an unsere Intuition zu appellieren, und auf diese Weise zumindest die Plausibilität der Annahme alternativer Möglichkeiten zu stützen oder zu erschüttern. In diese Richtung zielen die Beispiele aus der Debatte um einen Aufsatz von Harry Frankfurt⁵, der auf den Nachweis gerichtet ist, dass Freiheit und Verantwortung auch ohne alternative Möglichkeiten gedacht werden können. Frankfurt illustriert seinen Gedanken am Beispiel der Beziehung zwischen dem Neurochirurgen Black und seinem Patienten Jones. Black kann jederzeit den Willen von Jones manipulieren und auch dessen Handlungen voraussehen, so dass Jones in dem Beispiel vollständig von Black kontrolliert wird. Black will nun, dass Jones eine bestimmte Handlung ausführt. So lange Jones die von Black gewollte Handlung von alleine tut, greift Black nicht ein. Entscheidet sich Jones anders als Black das möchte, wird er so manipuliert, dass er am Ende doch Blacks Willen erfüllt. Jones hat also keine reale Möglichkeit, anders zu handeln, als Black es möchte. Er hat also keine alternativen Handlungsmöglichkeiten. Dennoch besteht ein Unterschied darin, ob Jones von alleine Blacks Willen tut oder dazu gezwungen werden muss. Er hat die Möglichkeit einer Wahl, die man wohl als frei kennzeichnen muss, obwohl er keine Möglichkeit hat, anders zu handeln. Jedenfalls trägt Jones nur dann die Verantwortung für sein Handeln, wenn er nicht von Black manipuliert wurde. Frankfurt folgert daraus, dass das Vorhandensein von alternativen Möglichkeiten keine notwendige Bedingung von Verantwortlichkeit ist.⁶

Solange Jones sich aber nicht selbst dazu entscheidet, den Neurochirurgen Black aufzusuchen und sich damit in Freiheit dazu bestimmt, künftig auf alternative Möglichkeiten zu verzichten, erscheint mir das Frankfurtszenario hochproblematisch. Denn sollte Jones gegen seinen Willen immer wieder zu einer bestimmten Handlung gezwungen werden, würde die ständige Manipulation seiner Freiheit auf lange Sicht seinen Charakter und seine Sicht auf die Welt in ungewollter Weise verändern, so dass nicht mehr davon die Rede sein könnte, dass er sich selbst gewählt hat. Ja, es würde in diesem Fall völlig unmöglich, noch so etwas wie eine eigene Identität auszubilden, wenn Freiheitsentscheidungen immer wieder gegen den eigenen Willen manipuliert werden.

Frankfurts Szenario macht also deutlich: Wenn Jones die Hilfe von Black frei gewählt hätte, würde er in Freiheit auf diese alternativen Möglichkeiten verzichten, so dass dieser Verzicht selbst ein Akt der Freiheit ist. Da Jones von Black aber ohne sein Wissen und ohne sein Einverständnis um seine alternativen Möglichkeiten gebracht wird, ist gerade das ein Eingriff in seine Freiheit.

⁵ Vgl. HARRY G. FRANKFURT, Alternate possibilities and moral responsibility. In: The journal of philosophy 66 (1969) 829-839.

⁶ Vgl. auch das ähnliche Fazit bei JOHN M. FISCHER, The metaphysics of free will. An essay on control, Cambridge/Mass.-Oxford 1994 (Aristotelian society series; 14), 207f.: „Moral responsibility does not depend upon the existence of *any* sort of alternative possibilities. In my opinion, this is the natural, straightforward lesson of the Frankfurt-type cases.“

Man kann Frankfurt also zwar durchaus zugeben, dass aktual nicht immer alternative Möglichkeiten vorhanden sein müssen, um einem handelnden Subjekt Freiheit und Verantwortung zuschreiben zu können. Aber auf lange Sicht ist Freiheit ohne das Vorhandensein alternativer Möglichkeiten nicht denkbar.⁷

Für diese Interpretation spricht auch ein anderes wichtiges Beispiel gegen das Element des Anderskönnens als Komponente der Willensfreiheit. Verschiedene Autoren aus der Debatte nehmen nämlich immer wieder auf Martin Luthers angeblichen Ausspruch vor dem Wormser Reichstag Bezug. Wenn Luther am Ende seiner Rede die berühmten Worte ausspricht: „Hier stehe ich und kann nicht anders“ wird kaum jemand auf den Gedanken kommen, ihn deswegen für unfrei zu halten oder ihm die Verantwortung für sein Tun abzusprechen. Dennoch fehlt ihm zumindest in seiner Selbstwahrnehmung die Möglichkeit, anders zu wollen, so dass auch hier das Element alternativer Handlungsmöglichkeiten nicht gegeben ist.⁸

Zum besseren Verständnis dieses Falls ist es wichtig, sich klar zu machen, warum Luther an dieser Stelle keine anderen Handlungsmöglichkeiten hat. Die Alternativlosigkeit seines Handelns liegt nämlich offenkundig in einem langen Reifungsprozess begründet, in dessen Verlauf Luther eine Reihe von alternativen Handlungsmöglichkeiten hatte. Robert Kane spricht an dieser Stelle von den sog. „Selbst-formenden Entscheidungen“ (*self-forming willings* bzw. *self-forming actions*)⁹; mit solchen Entscheidungen kann eine Person selber bestimmen, was für eine Art von Mensch sie wird. Je häufiger man sich in bestimmten Situationen auf eine bestimmte Weise verhält, desto mehr wird die Neigung verstärkt, sich auch in Zukunft in solchen Situationen auf diese Weise zu verhalten.¹⁰ Luther hat offenbar durch eine Reihe von freien Entscheidungen, in denen er jeweils alternative Handlungsmöglichkeiten hatte, seinen Charakter so geformt, dass er in der Situation in Worms gar nicht mehr anders konnte, als im Sinne dieses von ihm frei gewählten Profils zu handeln. Abermals gilt also auch hier, dass Freiheit grundsätzlich und auf lange Sicht mit dem Element des Anderskönnens verwoben ist, in bestimmten Momenten aber auch eine Handlung ohne alternative Handlungsoption als frei gekennzeichnet werden kann.

Die Frage, ob ein Mensch zu einem bestimmten Zeitpunkt anders hätte handeln können, kann also jeweils zurück zu den Situationen transponiert werden, in denen er seinen Charakter

⁷ Vgl. auch PETER VAN INWAGEN, Ability and responsibility. In: PhRev 87 (1978) 201-224.

⁸ Daraus folgern Kompatibilisten wie D.C. Dennett, „daß, was immer ‚hätte anders können‘ wirklich bedeutet, es nicht das ist, was uns interessiert, wenn wir uns Gedanken darüber machen, ob irgendeine Handlung als eine freie und verantwortliche ausgeführt wurde“ (DANIEL.C. DENNETT, Ellenbogenfreiheit. Die wünschenswerten Formen von freiem Willen, Frankfurt a.M. 1986, 169; vgl. DERS., I could not have done otherwise – so what? In: R. KANE (Hg.), Free will, Malden-Oxford 2002, 83-93, hier 86).

⁹ Vgl. ROBERT KANE, The significance of free will, New York-Oxford 1996, 124f.; vgl. R. KANE, Rethinking free will. New perspectives on an ancient problem. In: DERS. (Hg.), The Oxford Handbook of Free Will, Oxford-New York 2011, 381-404, hier 383f.

¹⁰ Vgl. R. KANE, The significance of free will, 180f.: „The probabilities for strong- or weak-willed behavior are often the results of agents' own past choices and actions, as Aristotle and other thinkers have insisted. ... Moral saints and heroes are not made in a day – nor moral monsters, either – as Aristotle reminded us. And so, moral responsibility is not just a matter of doing the right thing here and now, but also of character-making over time – of building virtuous and vicious dispositions through one's own efforts, choices, and actions.“

durch andere Entscheidungen so bestimmt hat, dass er jetzt aufgrund des nun festgelegten Charakters nicht mehr anders kann.¹¹ Betrachtet man die Freiheit eines Menschen also nicht als einmaliges Ereignis, sondern in einer langfristigen Perspektive ist das Element alternativer Möglichkeiten für die Zuschreibung von Freiheit unverzichtbar. Ja, betont man statt der alternativen Handlungsmöglichkeiten das Moment, sich so oder anders zu bestimmten Verhältnissen einstellen zu können, wird deutlich, dass es sich beim Moment des Anderskönnens um eine elementare Komponente menschlicher Willensfreiheit handelt, die auch bei noch so starker Einschränkung der Handlungsfreiheit nicht eliminiert werden kann. Nicht umsonst können deshalb auch die Erfahrungen im Konzentrationslager als Beweis dafür herangezogen werden, „daß man dem Menschen im Konzentrationslager alles nehmen kann, nur nicht: die letzte menschliche Freiheit, sich zu den gegebenen Verhältnissen so oder so einzustellen.“¹²

b) Zum Streit um den Zufallseinwand

Der wichtigste Einwand gegen ein libertarisches Freiheitsverständnis ist der sogenannte Zufallseinwand. Er besagt, dass ein Freiheitsakt entweder durch eine Analyse seiner Ursachen erklärt werden kann oder nicht vom Zufall unterscheidbar ist.¹³ Im Hintergrund steht dabei der bereits bei Hume greifbare Gedanke, dass eine Handlung erst dann im Sinne einer vernünftigen Selbstbestimmung als frei anerkannt werden kann, wenn sie aus verständlichen Gründen erfolgt. Diese verständlichen Gründe determinieren also unsere Entscheidung, sofern diese nicht völlig willkürlich sein soll. Da die Handlungsgründe aber bereits vor unserer Entscheidung bekannt sind, steht eine rationale und damit freie Handlung bereits vor der entsprechenden Entscheidung fest, sofern hier nicht Freiheit mit Willkür verwechselt wird.

Doch diesem Einwand liegt ein einseitiges Verständnis von Kausalität zugrunde. Wie beispielsweise Robert Kane zeigt, gibt es nicht nur die Wahl zwischen deterministischer Kausalität und Willkür bzw. Zufall, sondern auch verschiedene Formen nichtdeterministisch zu verstehender Kausalität. In diesem Sinne spricht Kane etwa von dem Konzept

¹¹ Vgl. R. KANE, The significance of free will, 39: „If Luther’s affirmation did issue inevitably from his character and motives at the time it was made, then his moral accountability for it would depend on whether he was responsible for being the sort of person he had become at that time.“ Wegen dieser Rückführbarkeit auf Situationen mit alternativen Möglichkeiten halte ich einen Verzicht auf das Prinzip alternativer Möglichkeiten für unnötig. Wenn man will, kann man es natürlich der Deutlichkeit wegen umformulieren und im Sinne von Ekstroms „Disjunctive Principle 2 (DP-2)“ festhalten: „A person S is morally responsible for doing X at t only if either S could have done otherwise than X at t or S could have at some time done something other than what s/he did, something that would be reasonably expected to have the result that S would do otherwise than X at t“ (LAURA W. EKSTROM, Free will. A philosophical study, Boulder-Oxford 2000, 211).

¹² VIKTOR E. FRANKL, ... trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager, München 1977, 108.

¹³ Vgl. G. KEIL, Willensfreiheit und Determinismus, 77.

probabilistischer Kausalität: „Some causes are merely probabilistic; they make it more likely that certain events will occur without determining that those events will occur.“¹⁴ So könnte man die Einkaufspolitik von Paris St. Germain als wahrscheinliche Ursache für den gegenwärtigen internationalen Erfolg dieser Mannschaft ansehen. Doch dieser Erfolg kann jederzeit enden. Auch noch so teure und gute Stürmer können nicht immer ihre Leistung abrufen. Manchmal führt eine Verkettung unglücklicher Umstände dazu, dass das gewünschte Ziel nicht erreicht wird. Manchmal passen die Charaktere der Spieler doch nicht so gut zusammen, wie man das vorher dachte. Auch wenn viel dafür spricht, dass Paris in absehbarer Zeit einmal die Champions League gewinnt, ist das nicht sicher. Kane spricht hier von einer „nondeterministic form of causation, where outcomes are caused, but not inevitably“¹⁵. Es geht hier also um Wirkungen, die zwar durch Ursachen hervorgerufen werden, die aber nicht zwingend aus den Ursachen folgen. Die Wirkung folgt aus kontinuierlichen Bemühungen, die aber nicht notwendig zum Erfolg führen. Von daher darf man nicht denken, dass Ursachen immer deterministisch zu verstehen sind. Denn wie Geert Keil zu Recht ausführt: „Was die Alternative von ‚determiniert‘ und ‚zufällig‘ übersieht, ist die *Widerfahrniskomponente* des Handelns. Die Welt muss allgemein etwas hinzutun, damit unsere Handlungen gelingen ... Erfolg braucht *etwas* Glück, und das Glückhaben unterliegt naturgemäß nicht der Kontrolle des Glücklichen.“¹⁶

Dieses Glück bedeutet nun aber nicht, dass das Ergebnis von Anstrengungen und Handlungen zum reinen Zufall wird. Natürlich ist es nicht reiner Zufall, wenn Paris St. Germain etwa gegen den RSC Anderlecht gewinnt. Aber dieser Erfolg ist nicht notwendig. „There is no point at which the effort stops and chance ‘takes over’.“¹⁷

Doch nicht nur das Konzept probabilistischer Kausalität kann als Gegenargument gegen den Zufallseinwand in Anspruch genommen werden. Auch der Unterschied zwischen Ursachen und Gründen scheint mir ein wichtiger Punkt zu sein, um die Idee libertarischer Freiheit zu verteidigen. Denn während Ursachen einfach unabhängig von unserer subjektiven Bewertung wirken, haben Personen die Freiheit, die Stärke der jeweiligen Gründe zu werten und ihren eigenen Willen in ein Bestimmungsverhältnis zu den Gründen zu setzen. Die jeweiligen Gründe kommen ja nicht mit einem spezifischen Gewicht auf das handelnde Subjekt zu und der Entscheidungsprozess hat mehr mit der Gewichtung von Gründen zu tun als mit dem Entdecken von vorgegebenen Gewichten.¹⁸

¹⁴ R. KANE, A Contemporary Introduction to Free Will, Oxford 2005 (Fundamentals of Philosophy Series), 61.

¹⁵ R. KANE, Rethinking free will, 391.

¹⁶ G. KEIL, Willensfreiheit und Determinismus, 88.

¹⁷ R. KANE, Rethinking free will, 391.

¹⁸ Vgl. ROBERT NOZICK, Philosophical explanations, Oxford 1981, 294: „The reasons do not come with previously given precisely specified weights; the decision process is not one of discovering such precise weights but of assigning them.“

Angenommen die Gründe *G_a* sprechen für die Handlung *a*, während die Gründe *G_b* für die Handlung *b* sprechen. In dieser Konstellation gilt, dass im Falle von *a* die Entscheidung aufgrund von *G_a* erfolgt ist, während *b* aufgrund von *G_b* erfolgen würde. In beiden Fällen wären also intelligible Gründe angebar, ohne dass die Entscheidung von vornherein festgestanden hätte. Dabei können nicht nur vorhandene Gründe bewertet, sondern auch neue Gründe generiert werden – dann z.B. wenn ein Akteur eine unsinnige Handlung vollzieht, um zu beweisen, dass er frei ist. Überhaupt ist es ein wichtiges Element libertarischer Freiheit, dass sie in Kreativität neue Gründe setzt und nicht nur vorgegebene Sets von Gründen bewertet.¹⁹ Selbst wenn alle Gründe für *a* sprechen würden, kann ein im libertarischen Sinne freier Akteur *b* realisieren, indem er sich gegenüber *G_a* indifferent macht²⁰ oder neue Elemente für *G_b* schafft.

Kane schlägt zur Erläuterung des hier im Hintergrund stehenden Konzepts der pluralen Rationalität vor, drei Arten von Konfliktsituationen zu unterscheiden, in denen freie Subjekte die Möglichkeit haben, derartige Gewichtungen der Gründe vorzunehmen: bei moralischen Konflikten (eigenes Interesse vs. moralische Verpflichtung), Klugheitskonflikten (kurzfristiges vs. langfristiges Interesse) und praktischen Konflikten (Entscheidung zwischen verschiedenen moralisch indifferenten Handlungen).²¹

Bei allen drei Arten von Konflikten ist übrigens zu bedenken, dass sie durch die oben bereits erläuterten subjekt-formenden Entscheidungen beeinflusst werden. Genauso wie das Anderskönnen kann deshalb auch die Bedingung der pluralen Rationalität aufgrund von früheren Festlegungen des eigenen Charakters nicht mehr erfüllt und dennoch Freiheit gegeben sein. Denn es kann nie ausgeschlossen werden, dass sich durch eine enorme Willensanstrengung auch Entscheidungen aufgrund festgelegter Charakterzüge verändern lassen.

In einer Situation konkurrierender Gründe könnte man das Freiheitsmoment eher darauf beziehen, dass indeterminiert ist, wie die Gründe gewichtet und gegeneinander abgewogen werden.²² Selbst wenn also die Gründe vorgegeben wären, ist ihre Gewichtung im Entscheidungsprozess indeterminiert. Darüber hinaus steht es der handelnden Person immer frei, sich selbst Motive und Gründe zu setzen, so dass es zu kurz greifen würde, ihre Freiheit auf die Rolle des Gewichtens von Gründen zu reduzieren. Deshalb geht beispielsweise Kane

¹⁹ Vgl. SASKIA WENDEL, Vergebung und Zusage. Hannah Arendts Begriff des Handelns und seine Bedeutung für die Bestimmung des Handelns Gottes. In: ZKTh 135 (2013) 414-432.

²⁰ Das hierfür erforderliche „Vermögen der Indifferenz“ ist ein zentrales Kennzeichen der Willensfreiheit und meint die Fähigkeit, „daß der Urteilende sich gegen jede ihm noch so sympathische oder einleuchtende Proposition und ihre möglichen Gründe *indifferent machen kann*, nicht, daß er indifferent ist“ (ULRICH STEINWORTH, Zum Problem der Willensfreiheit. In: ZPhF 49 (1995) 398-415, hier 407).

²¹ Vgl. R. KANE, The significance of free will, 126.

²² Vgl. R. NOZICK, Philosophical explanations, 294f. Ein schönes Beispiel dafür, wie aufwendig die Auswertung und Gewichtung von Gründen und Gegengründen im Alltag sein kann, ist die Weise wie beispielsweise Rory Gilmore sich in der Serie „Die Gilmore Girls“ eine Liste macht, um zu entscheiden, ob sie ihr Studium in Harvard oder Yale absolvieren soll.

anders als Nozick davon aus, dass auch indeterminiert sein muss, welche Gründe dem jeweiligen Akteur einfallen.

Dennoch ist umstritten, ob der Verweis auf Indeterminiertheit hier wirklich weiterhilft. Denn „wenn der Handelnde weder kontrollierenden Einfluss darauf hat, auf der Grundlage welcher Gründe er entscheidet, noch wie er die Gründe, die ihm bewusst geworden sind, gewichtet, noch darauf dass sein Bemühen um eine bestimmte Entscheidung erfolgreich ist“, dann scheint der Handelnde seine Entscheidungen nicht kontrollieren und also nicht frei sein zu können.²³ Gewichtet er die Gründe jedoch mit guten Gründen, so erscheint es wieder so, als ob seine Gewichtung voraussehbar und determiniert ist.

Diese Kritik übersieht jedoch, dass nicht jede Kontrolle vollständig determinierenden Charakter haben muss und dass die Indeterminiertheit ihren Grund auch in spontanen Intuitionen haben kann. Gerade die Konzepte pluraler und probabilistischer Rationalität verdeutlichen, dass rationale Kontrolle auch dann möglich ist, wenn indeterminierte Momente in den Entscheidungsablauf einwirken. Vor allem aber wird bei der libertarischen Position auch gar nicht behauptet, dass die Indeterminiertheit selbst der Angelpunkt der freien Entscheidung ist. Libertarier behaupten ja nicht, dass Freiheit im Nichtdeterminiertsein besteht, sondern nur, dass es als Voraussetzung benötigt wird.²⁴ Die Rede von den alternativen Möglichkeiten will eben nicht positiv Freiheit beschreiben, sondern negativ ihre Möglichkeit sichern; es geht gewissermaßen um ihr *nihil obstat*, wie Geert Keil völlig zu Recht deutlich macht.²⁵

Gründe aber determinieren nicht, sie machen nur geneigt. Wenn ich anders entscheide, dann nicht aus denselben Gründen, sondern weil ich die Gründe anders gewichte oder auch suspendiere. Keil scheint hier die Idee eines Aufschubs der Entscheidung besonders attraktiv zu finden, weil eine Person sich angesichts der Endlichkeit ihres Wissens nie sicher sein könne, ob eine Entscheidung richtig sei. Von daher gebe es immer gute Gründe, eine Entscheidung aufzuschieben. Wenn man das Anderskönnen wesentlich als „ein Weiterüberlegenkönnen“ fasse, könne man dadurch deutlich machen, warum es auch immer rational begründet sei.²⁶ Doch wie oben im Anschluss an Kane bereits deutlich gemacht wurde, geht es bei libertarisch freien Entscheidungen nicht nur darum, dass Gründe suspendiert werden, sondern auch darum, dass Gründe neu generiert werden – vielleicht auch aus dem Bauch heraus, in spontaner Setzung durch die Freiheit. Auch für das jeweilige Vertrauen in die Bauchentscheidung mag es dann wieder gute Gründe geben, aber eben nicht so gute, dass es feststehen würde, dass sie mich wirklich geneigt machen, etwas Bestimmtes zu tun.

²³ BARBARA GUCKES, Ermöglicht Indeterminiertheit Freiheit? Eine Auseinandersetzung mit R. Kanes inkompatibilistischer Freiheitstheorie. In: ZPhF 55 (2001) 387-408, hier 404.

²⁴ Vgl. G. KEIL, Willensfreiheit. 2., vollst. überarb. und erw. Aufl., Berlin 2013, 119.

²⁵ Vgl. G. KEIL Willensfreiheit und Determinismus, 87.

²⁶ Vgl. ebd., 91.

Im Übrigen kommt in den von Kane angesprochenen Konfliktsituationen, also z.B. bei moralischen Konflikten, die Indeterminiertheit nicht von einer externen Größe, sondern vom eigenen Willen, nämlich von dem Wunsch, die Alternative zu tun oder die Entscheidung aufzuschieben.²⁷ Ein moralisches Versagen wäre hier nicht als Zufall abzutun, sondern folgt aus der Freiheit des Entscheidenden, der deshalb mit dem Versagen zu behaften ist. Auch wenn in solchen Fällen keine vollständige Kontrolle möglich ist und das handelnde Subjekt im Letzten nicht weiß, ob es ein solches Maß an Willensanstrengung aufzubringen imstande sein wird, bleibt es dabei, dass diese Indeterminiertheit keineswegs die Rede von Freiheit und Kontrolle unmöglich macht. Denn auch wenn je nach Ausgang meiner bisherigen subjektbildenden Entscheidungen das Maß der Willensanstrengung sehr unterschiedlich hoch sein kann, das in einer Konfliktsituation vonnöten ist, um die richtige Entscheidung zu treffen, so bleibt es doch dabei, dass auf lange Sicht meine Freiheit damit zu behaften ist, ob ich in Konflikten dazu in der Lage bin, moralisch zu handeln.

In welchem Maße es der Freiheit eines Subjekts möglich ist, die eigenen Entscheidungen in verschiedenen Situationen zu kontrollieren, hängt also auch stark von dem vorangegangenen Ausgang subjektbildender Entscheidungen ab. Von daher ist es völlig richtig, dass beispielsweise Holm Tetens Freiheit als das Vermögen der vernünftigen Selbstbestimmung als graduelles Phänomen kennzeichnet.²⁸ Bei einem Suchtkranken wird man z.B. nicht mehr davon sprechen können, dass er eine letzte Kontrolle über seine Entscheidungen hat.²⁹ Umgekehrt wird auch ein gesunder Mensch immer durch mannigfache Vorgegebenheiten in seiner Freiheit beeinflusst, so dass sich seine freie Urheberschaft nicht chemisch rein beschreiben und schon gar nicht beweisen lässt. Die Alternative zum Determinismus lautet deshalb nicht umfassende Kontrolle, sondern Hinweis auf ein nicht nachweisbares, aber auch nicht widerlegbares irreduzibles Moment nicht determinierter und nicht vorhersagbarer Willensanstrengung des Subjekts, das mit einer eigenen Gewichtung und Auswahl der handlungsleitenden Gründe gekoppelt ist.

An diesem indeterminierten Moment zu zweifeln, hieße, menschliche Handlungen insgesamt für determiniert und damit auch für prognostizierbar zu halten. Empirisch ist diese Annahme zwar nicht widerlegbar, aber bei näherer Betrachtung ist sie äußerst kontraintuitiv. Denn es spricht doch einiges dafür, „daß ein Physiker oder Physiologe, der Mozarts Körper – insbesondere sein Gehirn – und seine physische Umgebung in allen Einzelheiten untersucht, die Schöpfung eines neuen Werkes, wie Mozarts Symphonie in g-moll, nicht voraussagen kann“³⁰ und auch in Zukunft nicht wird voraussagen können. Will man also das enorme

²⁷ Vgl. R. KANE, Responsibility, luck and chance, 231.

²⁸ Vgl. HOLM TETENS, Beitrag für Tagungsband.%

²⁹ Das Beispiel des Suchtkranken macht übrigens auch deutlich, dass der Begriff der Handlungsfreiheit den der Willensfreiheit nicht ersetzen kann.

³⁰ KARL R. POPPER, Das offene Universum. Ein Argument für den Indeterminismus. Aus dem Postskript zur Logik der Forschung hrsg. v. W.W. Bartley III. Übers. v. E. Schiffer, Tübingen 2001, 45. Popper sieht in dieser Überlegung

menschliche Potential an Kreativität und Phantasie nicht als immer schon determiniert ansehen, bleibt kein anderer Weg, als die Instanz libertarischer Freiheit anzuerkennen.

c) *Zum Streit um die Unbedingtheit der Freiheit*

Peter Bieri schreibt in seinem viel gelesenen Buch über das Handwerk der Freiheit im gesamten zweiten Teil des Buches gegen die Idee der Unbedingtheit der Freiheit an. Im Hinterkopf hat er dabei das Konzept der Akteurskausalität, wie es von Roderick M. Chisholm vertreten wird³¹ bzw. das entsprechende nicht weniger radikale Konzept von Peter van Inwagen.³² Beide Positionen sind allerdings eher Randphänomene innerhalb der libertarischen Argumentation, so dass Geert Keil sagen kann, dass der von Bieri bemühte Mythos der Unbedingtheit noch von keinem Libertarier von Rang vertreten wurde.³³ Wie immer man diese Einschätzung beurteilen mag³⁴, so steht jedenfalls fest, dass nichts dagegen spricht, auch bei einer libertarischen Position zuzugeben, dass der freie Wille faktisch Bedingungen unterliegt. Auch Bieris Einsicht, dass das Selbst „ein vorübergehendes Gebilde auf schwankendem Grund“³⁵ ist und „eine lange Vorgeschichte von Bedingungen“³⁶ hat, braucht kein Libertarier zu leugnen.

Ebenso klar ist, dass die Theorie der Akteurskausalität und Chisholms Rede von dem freien Willen als einem unbewegten Beweger nicht gerade hilfreich sind, um für die Position der Libertarier Verständnis zu wecken. Denn diese These handelt sich das meistens für unlösbar gehaltene Datiertheitsproblem ein, das darin besteht, dass Ursachen immer datierbar sein müssen, während ein Akteur bzw. ein freier Wille über einen längeren Zeitraum besteht.³⁷ So kann ich deshalb nicht die Ursache einer bestimmten Handlung sein, weil durch den Hinweis auf mich als Akteur nicht klar wird, warum ich die Handlung zu einem bestimmten Zeitpunkt ausführe.

das wichtigste, auch intuitiv sofort einleuchtende Argument für den Indeterminismus und für die Existenz der Willensfreiheit.

³¹ Vgl. RODERICK CHISHOLM, Human Freedom and the self. In: R. Kane (Hg.), Free Will, Oxford 1982, 47-57.

³² INWAGEN, An Essay on Free Will.

³³ Vgl. G. KEIL, Willensfreiheit und Determinismus, 78f.

³⁴ Chisholm und van Inwagen wird man sicherlich als bedeutende Libertarier ansehen müssen, auch wenn mich persönlich ihre Theorien nicht überzeugen. Keil meint hier wahrscheinlich, dass selbst diese beiden Philosophen keine Unbedingtheit der Freiheit vertreten würden. Insofern könnte man über Bieris Assoziation aus der Rede vom freien Akteur als einem unbewegten Beweger zu schließen, dass er unbedingt ist, vielleicht streiten. Jedenfalls setzt die Theorie der Akteurskausalität keine Rede von etwas Unbedingtem voraus.

³⁵ PETER BIERI, Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens, München-Wien 112013, 423.

³⁶ Ebd. 196f.

³⁷ Vgl. G. KEIL, Willensfreiheit und Determinismus, 85.

Zwar kann man auf diesen Einwand hin wie Timothy O'Connor auf die inneren Zustände eines Akteurs zu einem bestimmten Zeitpunkt verweisen, die die Handlungen verursachen.³⁸ Aber damit kann man wieder fragen, wie diese Zustände hervorgerufen werden und wird entweder wieder beim Datiertheitsproblem enden oder aber immer neue Ereignisse nennen, die dann letztlich zu einer ereigniskausalen Bestimmung des Kausalitätsgedankens führen. Genau darauf will ja auch Kane hinaus, wenn er durch die oben referierten Konzepte pluraler bzw. probabilistischer Rationalität den Weg für die Rede von einer nichtdeterministisch verstandenen Ereigniskausalität bahnt.

Dennoch gibt es aus transzendentalphilosophischer Sicht einen präzise bestimmten Sinn, in dem man Freiheit tatsächlich als unbedingt fassen kann. Von daher handelt es sich bei der Rede von der Unbedingtheit der Freiheit – anders als beim Mythos des Dualismus³⁹ und der lokalen Kausallücke⁴⁰ – nicht einfach nur um einen Mythos über libertarisches Denken, sondern um eine gut begründbare Position, wenn man die hier zu entwickelnde Unbedingtheitsannahme rein transzendental auffasst.

Wenn Freiheit in transzendentaler bzw. rein formaler Hinsicht als unbedingt angesehen wird, kann sie als Grund der Ansprechbarkeit des Menschen für Gott und als Instanz seiner Antwortfähigkeit in Anspruch genommen werden, wie beispielsweise Thomas Pröpper im Anschluss an die philosophischen Analysen von Hermann Krings immer wieder deutlich macht.⁴¹ Diesen für sein Denken zentralen Begriff erläutert Pröpper bereits in seiner Dissertation folgendermaßen: Die formale Unbedingtheit der Freiheit „wird bewusst als schlechthin ursprüngliches und vom Menschen untrennbares Vermögen, zu jeder Gegebenheit und Bestimmtheit, zu den Systemen der Notwendigkeit und noch der Vorfindlichkeit des eigenen Dasein sich verhalten, d.h. sie distanzieren, reflektieren und affirmieren (oder negieren) zu können.“⁴² Dabei erscheint die formale Struktur der Freiheit insbesondere in ihrem Vermögen, sich zu allem Geschehenen in ein Verhältnis setzen zu können, es noch einmal von sich distanzieren zu können. Die Freiheit bestünde dann beispielsweise darin, auch das größte Verliebtheitsgefühl noch einmal von sich distanzieren zu können.

³⁸ Vgl. TIMOTHY O'CONNOR, Agent-Causal Theories of Freedom, in: Robert Kane (Hg.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford 2011, 309-328, hier 318.

³⁹ Auch aus libertarischer Sicht kann man selbstverständlich zugeben, dass alle mentalen Zustände jeweils ein neuronales Korrelat haben und auf diese Weise die Position eines Geist-Körper-Dualismus vermeiden (G. KEIL, *Willensfreiheit und Determinismus*, 79f.).

⁴⁰ Aus libertarischer Sicht besteht überhaupt kein Grund dafür, Freiheitsentscheidungen in Quantenereignissen zu lokalisieren. Denn sobald das unbegründete Dogma vom Determinismus aufgegeben wird, besteht gar kein Anlass mehr, nach physikalisch ausweisbaren Lücken im Ereigniszusammenhang unserer Welt zu suchen (vgl. G. KEIL, *Willensfreiheit und Determinismus*, 80-82).

⁴¹ Vgl. THOMAS PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, Freiburg-Basel-Wien 2011, 489 sowie HERMANN KRINGS, *Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken*. In: DERS., *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, Freiburg-München 1980 (Reihe praktische Philosophie; 12), 161-184, hier 176: Der „Rückgang auf den formal unbedingten Charakter der endlichen Freiheit bietet den Ansatzpunkt für das Denken eines Begriffs der vollkommenen Freiheit.“

⁴² T. PRÖPPER *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1991, 184.

Phänomenologisch könnte man hier natürlich sofort darauf verweisen, dass es für viele Menschen immer wieder Situationen im Leben gibt, in denen sie solche Distanzierungsleistungen nicht vollbringen können. Von daher klingt die Rede von einer Unbedingtheit dieses Vermögens schräg, weil wir eben nur unter bestimmten Bedingungen und keineswegs immer die auf uns zukommenden Ansprüche von uns zu distanzieren vermögen. Wir können realiter eben nicht immer weiterüberlegen, auch wenn es theoretisch immer gute Gründe dafür geben mag. Doch die Schwierigkeiten faktischer Realisierung der Freiheit stellt Pröpper keineswegs in Abrede und er behauptet auch keine reale Unbedingtheit der Freiheit. Er meint nur, dass wir, sofern wir frei sind, auch die Möglichkeit besitzen müssen, uns zu den uns besetzenden Gefühlen und Ansprüchen verhalten zu können. Dass wir diese Freiheit haben, will er gar nicht sagen. Es geht nur um ein Wenn-Dann-Verhältnis. Wenn ich einen Anspruch von mir distanzieren kann, kann ich durch seine Erfüllung oder Zurückweisung frei werden. Die Unbedingtheit der Freiheit besteht einfach nur formal darin, dass sie im Freiheitsakt, sofern er frei ist, per definitionem immer gegeben ist und ihr Nichtbedingtsein eben das Definiens der Freiheit ausmacht. Wenn ich von meinen Genen, meiner Erziehung und meinen Umwelteinflüssen bestimmt werde, bin ich unfrei. Wenn und insofern ich sie materialiter distanzieren kann, erweist sich meine reale Geöffnetheit zur Freiheit. Dass ich sie theoretisch immer distanzieren kann, insofern ich frei bin, macht die formale Unbedingtheit meiner Freiheit aus.

Diese rein formal gegebene Unbedingtheit ist nichts, das sich beweisen oder feststellen lässt. Aber nur wenn ich tatsächlich nicht durch die Bedingungen meines Dasein determiniert bin, also formal gesehen unbedingt frei bin, kann überhaupt von Freiheit sinnvoll die Rede sein. Deshalb gilt für die Frage nach der Existenz von Freiheit: „Dem Denken aber bleibt nur die Wahl, sie entweder zu übergehen und zu verlieren oder sie als unhintergehbaren Anfang anzusetzen.“⁴³ Wird Freiheit aber als ein solcher unhintergehbare Anfang gesetzt, dann ist sie in allen Freiheitsakten wieder aufrufbar und sie ist transzendentaler Grund allen Handelns. Erreichbar ist sie nur durch die Methode „der transzendentalen Reduktion, d.h. der begrifflichen und logisch kontrollierten Zurückführung des Gegebenen auf ein Nichtgegebenes“⁴⁴. Dieses Nichtgegebene wäre also die formale Unbedingtheit der Freiheit, die gerade nicht als endliche Wirklichkeit begründet werden soll, sondern als Erklärungsgrundlage endlicher Freiheit postuliert wird.

Pröpper rekurriert in seinem Freiheitsdenken philosophisch gesehen im letzten auf die Tradition von Johann Gottlieb Fichte, der Freiheit als unhintergehbare Tathandlung des Subjekts bestimmt. Es geht Fichte hier um ein ursprüngliches Tätigsein, das das Ich

⁴³ T. PRÖPPER, Theologische Anthropologie, 496.

⁴⁴ Ebd., 510.

konstituiert, d.h. das Ich selbst wird verstanden als ursprüngliche Tathandlung.⁴⁵ Freiheit wird hier nicht als reflexives Vermögen, sondern als Höchstform der Spontaneität und Aktivität gedacht. Sie ist umfassendes Vermögen aller Vermögen, also auch des Willens. Natürlich gibt es kein konkretes Selbstbewusstsein ohne empirisches Ich als Träger und auch keine transzendental unbedingte Freiheit ohne konkrete und damit bedingte Verwirklichung. Jedes Tätigsein ist immer schon konkret realisiert in einem bestimmten empirischen und damit bedingten Ich. Dennoch muss der ursprüngliche Akt des Bewusstseins als unbedingt postuliert werden, wenn er Freiheit und Subjektivität eröffnen soll.⁴⁶ Der postulatorische Charakter, der bereits das Freiheitsdenken Kants kennzeichnet, hält sich also auch bei Fichte durch: „Ich soll in meinem Denken vom reinen Ich ausgehen, und dasselbe absolut selbstthätig denken, nicht als bestimmt durch die Dinge, sondern als die Dinge bestimmend.“⁴⁷ Das empirische Ich und die konkrete Freiheit erscheinen so in der transzendentallogischen Rekonstruktion als „Product einer absoluten Thätigkeit des Ich“⁴⁸.

Empirisch und phänomenologisch lässt sich nur deutlich machen, wie sehr der Mensch mannigfaltig bedingt ist und doch immer neu wählen und sich entfalten muss. Transzendental gesehen verweist diese Spannung auf die formale Unbedingtheit der Freiheit. Mit Jean-Paul Sartre in existenzialistischer Tradition kann man das so ausdrücken: „Ich bin verurteilt, für immer jenseits meines Wesens zu existieren, jenseits der Antriebe und Motive meiner Handlung: ich bin verurteilt, frei zu sein.“⁴⁹ Freiheit bedeutet ursprünglich also ein Vermögen, das über das Feststellbare und Objektivierbare und Bedingte hinausweist. Auf postulatorischer Ebene wird hier eine Instanz erkennbar, die dem Menschen mehr zumutet als er leisten kann; der Mensch muss sich wählen.⁵⁰

2. Theologische Einsprüche gegen die Unbedingtheit der Freiheit

a) *Zur Kritik von Thomas Föbel und Wolfhart Pannenberg an Thomas Pröpper*

Ich hatte bereits im philosophischen Teil dieses Aufsatzes die große Bedeutung der formalen Unbedingtheit der Freiheit für die philosophische Grundierung der Theologie Thomas Pröppers referiert und versucht deutlich zu machen, wie gut sich diese in eine libertarische Freiheitskonzeption einfügt. Pröppers Grundgedanke besteht darin, Gott und Mensch in einem

⁴⁵ JOHANN GOTTLIEB FICHTE, Zweite Einleitung zur Wissenschaftslehre (1797). In: DERS., Sämtliche Werke, hg. von I.H. Fichte, Erste Abtheilung, Band 1, Berlin 1845, 458-468, hier 465.

⁴⁶ Vgl. ebd., 462.

⁴⁷ Ebd., 467.

⁴⁸ Ebd., 394.

⁴⁹ JEAN-PAUL SARTRE, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Hg. v. T. König. In: DERS., Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Philosophische Schriften Bd. 3, Reinbek 192016, 764.

⁵⁰ Vgl. ebd., 765.

Freiheitsverhältnis zu denken. Gottes freilassende Freiheit bestimmt sich in diesem Denken dazu, sich von der freigelassenen Freiheit des Menschen bestimmen zu lassen.⁵¹ Von daher kann man Pröpper zufolge sogar von einem wechselseitigen Bestimmungsverhältnis beider Freiheiten sprechen. Gott und Mensch stehen in diesem Denken in einem Verhältnis der Freundschaft und begegnen sich gewissermaßen auf Augenhöhe. Pröpper wörtlich: „Freundschaft mit Gott. Ich wüsste keinen Gedanken, der den Glauben verlässlicher tragen und ihm größere Freude sein kann.“⁵²

Gott ruft den Menschen also in Pröpfers Denken mit seiner zuvorkommenden Liebe in ein Beziehungsverhältnis wechselseitiger Anerkennung. Da Freiheit das Gesetz der Liebe ist, kann er allein mit Mitteln der Freiheit darum werben, dass sich der Mensch in seiner Liebe für ihn entscheidet. Um eben diese Entscheidung des Menschen für ihn zu ermöglichen, bestimmt sich Gott im Menschen Jesus von Nazaret für uns da zu sein. Denn erst diese Gestalt endlicher, ausgesetzter Liebe ermöglicht dem Menschen sein freies Einverständnis.

„Schon menschliche Liebe ... kann doch ... Wahrheit erst werden, indem sie in Freiheit sich äußert und wahrnehmbar macht: sich realisiert. Genauso konnte ... auch *Gottes* Liebe für die Menschen, ihre aus Freiheit Erwählten, zur eigenen Wahrheit nur werden, indem sie in unsere menschliche Wirklichkeit eintrat und in ihr die Gestalt fand, die ihrer Unbedingtheit den angemessenen Ausdruck zu geben vermochte: durch einen Menschen also, der ihrer unmittelbar gewiss war und ihr mit dem eigenen Leben, seinem Dasein für die anderen, bis in das Äußerste entsprach.“⁵³

Eben diese menschliche Gestalt göttlicher Liebe ist in all ihrer Ambiguität und Zerbrechlichkeit der angemessene Ausdruck der Vollmacht göttlicher Hingabe an den Menschen. Hier ist das Medium der Offenbarung identisch mit ihrem Inhalt und Gegenstand. „Denn dasselbe geschichtliche Ereignis, in dem der Glaube als seinem Ursprung und Fundament gründet, ist auch der *erste Gegenstand* und der *ursprüngliche Inhalt* des Glaubens.“⁵⁴ Gott als die Liebe offenbart sich in Jesus Christus als die sich grundlos allen und unbedingt verschenkende Liebe. Diese Liebe ist Sender, Inhalt und Gegebenheitsweise der Offenbarung und als solche unser Heil und unsere Vollendung. Und eben diese Liebe gründet in der unhintergehbaren Instanz der Freiheit.

Ist die formale Unbedingtheit der Freiheit unhintergehbare Ausgangspunkt aller Freiheitsvollzüge und eröffnet sie die Möglichkeit der Distanzierung des sich ihr heilsam Eröffnenden, muss sie auch dann gegeben sein, wenn Gottes Zuwendung im Anruf der Gnade erfahrbare Wirklichkeit wird. Pröpper würde deswegen gegen Luther auch von einer Freiheit

⁵¹ Vgl. GEORG ESSEN, Die Autorität der Freiheit. Katholische Ortsbestimmungen im Verhältnis von christlichem und neuzeitlichem Freiheitsverständnis. In: ÖR 62 (2013) 5-23, 13.

⁵² T. PRÖPPER, Theologische Anthropologie, 655.

⁵³ DERS., Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik. In: DERS., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg-Basel-Wien 2001, 5-22, hier 9.

⁵⁴ Ebd., 10.

gegenüber der Gnade und einer Freiheit im Gottesverhältnis sprechen.⁵⁵ Besonders markant antilutherisch ist einerseits die Rede von der Unbedingtheit der Freiheit und andererseits die Rede von ihrer Selbstursprünglichkeit.⁵⁶ Mit der Rede von einer Unbedingtheit in der menschlichen Freiheit will Pröpfer einen Denkweg eröffnen, der es erlaubt, eine „jeden Menschen unbedingt angehende Bedeutung der Selbstoffenbarung Gottes“⁵⁷ zu vertreten. Erst so sieht er die Möglichkeit einer autonomen Bestimmung des Gottesbegriffs. Denn erst der autonom gewonnene Begriff des Unbedingten ermöglicht es menschlicher Vernunft, Ansprüche des Unbedingten kriterial zu prüfen.

An dieser Stelle wird Pröpfer immer wieder vehement widersprochen. Stein des Anstoßes ist insbesondere die Rede von einer Unbedingtheit in der menschlichen Vernunft. So schreibt der Bonner Fundamentaltheologe Thomas Föbel in seiner pointierten Kritik an Pröpfer, dass es aus theologischer Sicht „neben Gott nichts Unbedingtes gibt, auch keine formal *unbedingte* Freiheit“⁵⁸. Aus theologischer Sicht gebe es eben keinen Ort, „der nicht ‚gottbetroffen‘ ist – auch nicht innerhalb der methodisch abstrakten Philosophie“⁵⁹.

Dieser interessante Einwand verfehlt insofern Pröpfers Anliegen, als die formale Unbedingtheit der Freiheit für Pröpfer ja kein Ort ist, den man irgendwo finden könnte.⁶⁰ Sie wird auch nicht neben Gott gestellt. Vielmehr geht es um eine notwendige Setzung, die postuliert werden muss, wenn es Freiheit im Sinne ursprünglicher Selbstbestimmung geben soll. Allerdings schließen sich an eine derartige Bestimmung des Freiheitsbegriffs weitere Rückfragen an, die sich insbesondere mit der Theologie Wolfhart Pannenburgs verbinden lassen.

Pannenberg geht in seiner Freiheitskonzeption in Anlehnung an Helmuth Plessner davon aus, dass der Mensch seine Freiheit immer schon in der „Spannung zwischen Zentralität und Exzentrizität“⁶¹ vollzieht. Mit Zentralität meint er, dass ich mich als Zentrum der Welt ansehe und um mich besorgt bin. Mit der Rede von einer exzentrischen Bestimmung des Menschen spielt er darauf an, dass ich mich auf andere hin vollziehe und mich von ihnen her empfangen.⁶² In dieser Exzentrizität steckt für Pannenberg eine in jedem Menschen angelegte Religiosität⁶³; ihr Vollzug macht menschliches Dasein sinnvoll und erfüllt die menschliche Freiheit. Freisein besteht für Pannenberg also in der Realisierung der exzentrischen Natur der Freiheit.

⁵⁵ Vgl. MARTIN LUTHER, *De servo arbitrio* – Daß der freie Wille nichts sei, München 31962.

⁵⁶ Vgl. G. ESSEN, *Die Autorität der Freiheit*, 14.

⁵⁷ T. PRÖPPER, *Freiheit*, 16.

⁵⁸ THOMAS FÖBEL, *Freiheit als Paradigma der Theologie? Methodische und inhaltliche Anfragen an das Theoriekonzept von Thomas Pröpfer*. In: *ThPh* 82 (2007) 217-251, hier 231.

⁵⁹ Ebd., 233f.

⁶⁰ Damit will ich nicht bestreiten, dass Föbel in seinem Artikel wichtige Einsprüche gegen Pröpfers Ansatz formuliert, deren Tragweite ich hier gar nicht bewerten will. Mir geht es hier nur um seinen Einspruch gegen den Unbedingtheitsgedanken im Blick auf Pröpfers Freiheitskonzept. Dessen formale (nicht materiale!) Selbstursprünglichkeit scheint mir gut begründet zu sein.

⁶¹ WOLFHART PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 102.

⁶² Vgl. ebd., 103.

⁶³ Ebd., 105.

Menschen tendieren laut Pannenberg nun aber dazu, genau dies nicht zu tun. Sie wollen zwar von Natur aus das Gute tun. Aber dieses Gute ist eben das, was sie selber für gut halten.⁶⁴ So bleiben sie ichbezogen und egozentrisch und erweisen sich als Sünder.⁶⁵ Sünde ist dabei eine Selbstverfehlung des Menschen, weil der Mensch in ihr die exzentrische Bestimmung seines Seins verfehlt. Phänomenologisch gesehen sieht Pannenberg den Menschen aussichtslos in die Sünde verstrickt, „obwohl er sich als bezogen auf das Unendliche und Ewige weiß.“⁶⁶ Die Verführung zur Sünde besteht darin, dass das in ihr gegebene lockende Ziel „als gut und begehrenswert erscheint“⁶⁷. Der Bankräuber begeht sein Verbrechen eben nicht, um etwas Böses zu tun, sondern weil er denkt, dass er sich etwas Gutes tut, wenn er die Bank ausraubt. Auch der Atheist entscheidet sich gegen Gott, weil er viele gute Gründe gegen den Gottesglauben sieht, so dass der Glaube für ihn nichts Verlockendes hat. „Die Unfreiheit des Willens besteht darin, dass der Mensch das objektiv für ihn Schlechte als ein Gutes betrachtet und es darum wählt.“⁶⁸ Entsprechend gebe es auch keine bewusste Wahl des Bösen oder ein Hin- und Herüberlegen zwischen Gut und Böse. „Darum ist der Begriff einer Wahl *gegenüber* dem Guten oder Gott in sich widersprüchlich. ... Der Wählende selber aber vermag den Gegenstand seiner Wahl nicht anders denn als ein Gut zu betrachten: sonst würde er ihn nicht wählen.“⁶⁹

Das Moment des Distanzierens und damit das, was Pröpper als die formale Freiheit ansieht, fällt also für Pannenberg gerade dann aus, wenn es um Gott bzw. das Gute geht. Ein distanzierendes Zögern macht ihm zufolge nicht frei, sondern stürzt mich in große Ratlosigkeit und hemmt mich in meinen Lebensvollzügen. Die Indifferenzfreiheit, die mir durch Distanzierung erlaubt, dem Guten gegenüber gleichgültig zu werden, erweist sich so als gar keine wirkliche Freiheit, sondern eher als Widerruf der Freiheit. Ich kann mich gar nicht indifferent für das machen, was mir als gut erscheint⁷⁰ bzw. wenn es mir gelänge, würde es mich gerade nicht freisetzen.

An dieser Stelle würde Pröpper gar nicht widersprechen. Auch er unterscheidet ja strikt zwischen realer und formaler Freiheit. Die Instanz formaler Freiheit wird nicht phänomenologisch als Freiheit erfahren, sondern ist ihre Bedingung der Möglichkeit. Damit ich es selbst bin, der sich vom Guten faszinieren lässt, muss ich es rein theoretisch auch distanzieren können. Das meint nicht, dass ich durch die Distanzierung frei werde. Im Gegenteil bin ich das auch bei Pröpper, indem ich das Gute tue und andere Freiheit bejahe.

⁶⁴ Vgl. W. PANNENBERG Sünde, Freiheit, Identität. Eine Antwort an Thomas Pröpper. In: ThQ 170 (1990) 289-298, hier 292. Schon Locke argumentierte entsprechend: Der Wille ist allerdings ihm zufolge nicht frei, sich andere Ziele zu setzen als das Glück (G. KEIL, Willensfreiheit und Determinismus, 59).

⁶⁵ Vgl. PANNENBERG, Anthropologie, 104.

⁶⁶ PANNENBERG, Sünde, Freiheit, Identität, 291 mit Verweis auf das *peccatum originale*.

⁶⁷ Ebd., 293.

⁶⁸ PANNENBERG, Anthropologie, 115.

⁶⁹ Ebd., 114.

⁷⁰ Pannenberg, Sünde, Freiheit, Identität, 297.

Also ist wirkliche Freiheit auch bei Pröpper nicht Distanzierung und Zögern, sondern Bejahung und Tat. Dennoch würde er darauf beharren, dass ich nur ursprünglich ich selbst in meinem Handeln bin, wenn ich selbst mich zu dem bestimmt habe, was ich wähle. Und das bedeutet für Pröpper dann eben auch, dass ich das mir gut erscheinende noch einmal von mir distanzieren und so relativieren kann. Die Verantwortlichkeit des Bankräubers liegt in Pröppers Konzeption genau darin, dass er das ihm gut und attraktiv Erscheinende noch einmal anders einordnen und bewerten kann. Wenn der Bankräuber das nicht macht und also dem Impuls nach dem scheinbar Guten folgt, erweist sich gerade so seine selbst gewählte Unfreiheit. Die ständig gegebene Distanzierungsmöglichkeit von den eigenen Handlungen erlaube es, sie ursprünglich dem Menschen selbst zuzurechnen und ihn zur Verantwortung zu ziehen.

Pannenberg sieht an dieser Stelle die Grenze zwischen endlicher und unendlicher Freiheit verwischt. Nur Gott setze sich selbst; menschliche Freiheit sei durch beschränkte Wahlmöglichkeiten als endliche Freiheit charakterisiert und deshalb eben nicht selbstursprünglich.⁷¹ Gegen den frühen Fichte besteht er darauf, dass sich das Ich nicht selber setzt, sondern radikal abhängig ist von seinen Mitmenschen, seiner Kultur und seiner Sprache. Ich kann eben erst ‚ich‘ sagen, wenn ich in eine Kultur und Sprache hineingeboren bin. Ich kann nur lieben und mich öffnen, wenn ich geliebt und angenommen werde. Der Mensch lebt eben auch, bevor er um sich als Subjekt weiß, aus einer ursprünglichen, unthematischen Selbstvertrautheit, die „noch keiner Ichinstanz zuzuschreiben (ist; Vf.). Diese entsteht erst im Zusammenhang des Spracherwerbs, in Verbindung mit der Fähigkeit, das Indexwort ‚ich‘ richtig, nämlich in seiner reflexiven Funktion, zu verwenden“⁷². Von daher sieht Pannenberg das Ich als Ergebnis des Prozesses der Ichwerdung. Denn erst wenn ich durch die Liebe zu realer Freiheit befreit worden und dadurch ein exzentrischer Mensch bin, schaffe ich es, die egozentrischen Neigungen im Zaum zu halten.

Abermals kann man aus Pröppers Sicht hierzu sagen, dass die nichtegologischen Konstitutionsbedingungen realer Freiheit von ihm gar nicht geleugnet werden. Natürlich weiß auch Pröpper, wie lange es dauert, bis wir uns als Subjekte begreifen und wie kontingent das Erwachen von Freiheit und Selbstbewusstsein ist. Aber er will ja auch keine empirische oder phänomenologische Theorie des Selbst und der Freiheit vorlegen, sondern nur transzendentallogisch nach ihren Bedingungen der Möglichkeit fragen. Entsprechend wäre es dann allerdings auch angezeigt, Abschied zu nehmen „vom Begriff der ‚Selbstursprünglichkeit‘“ und „von der Rede einer ‚Selbstsetzung‘ der Freiheit“⁷³. „Die Begriffe sind missverständlich, weil sie eine Selbstbegründung der formalen Unbedingtheit der Freiheit (im Sinne einer *causa sui* der Freiheit) insinuierten. ... Werbick spricht zu Recht von

⁷¹ PANNENBERG, Sünde, Freiheit, Identität, 295.

⁷² Ebd., 296.

⁷³ MAGNUS LERCH, Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie, Regensburg 2015 (ratio fidei; 56), 428.

‚Selbstursprünglichkeit‘ allein im Hinblick auf die *göttliche* Subjektivität.“⁷⁴ Aber bei aller Vorsicht der Begriffswahl bleibt es freiheitstheoretisch unaufgebbar, dass ich selbst Grund meines Handelns bin, wenn es denn als freies Handeln bestimmt sein soll. Von daher kann man auch weiterhin von einer transzendentalen Selbstursprünglichkeit sprechen, auch wenn diese Rede aus Gründen ihrer Missverständlichkeit besser unterlassen sollte.

Eine solche Selbstbestimmung setzt nicht voraus, dass ich immer in jeder Freiheitssituation auch anders kann und also alternative Möglichkeiten habe. Entsprechend kann man durchaus zugeben, in einem Bekehrungsmoment und in einem bestimmten Moment des Verliebtseins völlig passiv zu sein. Aber auf längere Sicht braucht es die Möglichkeit, durch subjektformende Entscheidungen den Charakter so zu bilden und zu formen, dass er für manche Möglichkeiten immun und andere empfänglich wird. Von daher sind die Vorbehalte Pannenberges gegen Pröpfer nicht unmittelbar einleuchtend. Umgekehrt erscheint mir Pannenberges eigene Anthropologie sehr voraussetzungsreich und fragwürdig, wenn sie faktisch sogar eine religiöse Natur des Menschen voraussetzt. Seine von lutherischen Intuitionen inspirierten Anfragen sind in neuerer Zeit aber auch von katholischer Seite in weniger voraussetzungsreichen Konzeptionen aufgenommen worden.

b) Freiheitsdenken ohne Unbedingtheit bei Karl Rahner und Jürgen Werbick

Freiheit ist in Rahners Zugang kein partikulares Datum, das ich empirisch irgendwo entdecken kann. Vielmehr ist es in allen menschlichen Erfahrungen immer schon transzendental gegeben.⁷⁵ Dieser transzendente Aufweis der Freiheit erinnert stark an Pröpfers Freiheitsdenken. Auch die Unterscheidung zwischen einer entspringenden Freiheit „und einer entsprungenen, zwischen einer Freiheit im Ursprung und einer Freiheit gleichsam in ihrer konkreten, welthaften Inkarnation“⁷⁶, weist in diese Richtung.

Zugleich besteht Rahner aber – anders als Pröpfer – darauf, dass Gott nicht als Gegenstand der Freiheit konzipiert werden kann. Auch die Rede von einem dialogischen Freiheitsverhältnis zwischen Gott und Mensch wäre für Rahner merkwürdig. Denn Gott ist bei Rahner kein handelnder Akteur, der sich mit dem Menschen in Beziehung setzt. Vielmehr ist Gott abgründiges Geheimnis sowie Urgrund und Woraufhin aller Freiheit. Von daher können wir uns nicht direkt auf Gott beziehen, sondern Gott geht uns im absoluten Akt der Freiheit auf.

⁷⁴ LERCH, Selbstmitteilung Gottes, 428 Fn. 222.

⁷⁵ Vgl. KARL RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Fünfte Auflage der Sonderausgabe, Freiburg-Basel-Wien 1984, 46f.

⁷⁶ Ebd., 48.

Denn in jedem Akt der Freiheit ist Gott „als ihr tragender Grund und ihr letztes Woraufhin unthematisch gegeben“⁷⁷.

Gott kann eben für Rahner nicht wie ein partikulares Einzeldatum isoliert werden und zu uns in Beziehung treten. Gott ist mehr und grundsätzlich anders als eine Freiheit, die meiner Freiheit gegenübersteht. Gott wird bei ihm gedacht als letzter Horizont der Freiheit, der „in der Erfahrung der subjektiven Transzendenz ungegenständlich gewußt wird“⁷⁸. Dieser immer schon unthematisch gegebene Bezug zu Gott ändert nichts daran, dass wir uns auch thematisch auf Gott beziehen können. Freiheit kann sich auch ihrem Grund gegenüber verhalten, ja sie kann sogar „schuldhaft die Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit selbst verneinen“⁷⁹, indem sie sich selbst ablehnt. Da Gott Grund und Bestimmung menschlicher Freiheit ist, bedeutet die Annahme meiner Freiheit für Rahner auch zugleich die Annahme Gottes. Entsprechend kann und muss dann aber auch eine radikale Verleugnung von Grund und Bestimmung meiner Freiheit als Absage an Gott gedacht werden. „Freiheit ist ursprünglich nicht das Vermögen der Wahl irgendeines Gegenstands ..., sondern die Freiheit des Selbstverständnisses, die Möglichkeit, zu sich selber ja oder nein zu sagen“⁸⁰. Dort, wo Freiheit wirklich begriffen wird, ist sie nicht das Vermögen, dieses oder jenes tun zu können, sondern „das Vermögen, über sich selbst zu entscheiden und sich selbst zu tun.“⁸¹

Sich selbst tun zu können, ist angesichts der Kontingenz und Endlichkeit menschlichen Lebens etwas unwiederholbar Einmaliges, das Endgültiges zu setzen vermag. Meine Wahl eines bestimmten Lebenswegs wird gerade angesichts der Begrenztheit meiner Lebenszeit zu einer endgültigen Wahl, die ich nur begrenzt und irgendwann gar nicht mehr revidieren kann. Im Horizont einer Wirklichkeit, die im Tod rettet, kommt so Freiheit als „Vermögen des Ewigen“⁸² in den Blick.

Genauso wie Pröpper besteht Rahner darauf, dass es völlig offen ist, wie Freiheit sich in diesem Vermögen bestimmt. Will sich Freiheit der Liebe zu Gott öffnen und damit radikal zu sich selbst Ja sagen, so geht das für Rahner nur in der Bejahung des jeweiligen Mitmenschen. Erst in der Hingabe an den Nächsten wird Gott geliebt und die eigene Freiheit realisiert.⁸³ Dagegen ist die Absage an den Nächsten immer auch eine Absage an mich selbst und letztlich gegen meine eigene Freiheit gerichtet. Hier merkt man bereits, dass Rahner in der Freiheit eine teleologische Bestimmung auf ihren Grund und ihr Ziel hin realisiert sieht. Erst wenn ich diese Bestimmung bejahe, wird Freiheit für Rahner sie selbst.

⁷⁷ K. RAHNER, Theologie der Freiheit, In: DERS. Schriften zur Theologie. Bd. 6: Neuere Schriften, Einsiedeln u.a. 1965, 215-237, hier 217.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Ebd., 218.

⁸⁰ Ebd., 223.

⁸¹ K. RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 49.

⁸² K. RAHNER, Theologie der Freiheit, 225.

⁸³ K. RAHNER, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe. In: DERS., Schriften zur Theologie. Bd. 6: Neuere Schriften, Einsiedeln u.a. 1965, 277-298.

Gegen Pröpper besteht aber auch Rahner ganz in thomistischer Tradition darauf, dass ich das Ja zu Gott nicht aus eigener Kraft hervorbringen kann. Letztlich resultiert dieses Ja aus dem übernatürlichen Existential und damit aus der von Gott bewirkten übernatürlichen Ausrichtung jedes Menschen auf Gott hin. Gott eröffnet und trägt unsere Ausrichtung auf ihn. Wenn ich mich ganz der Maßlosigkeit anvertraue, auf die hin meine Freiheit drängt, werde ich erst ganz Mensch. Und dieses Ganz- und Heilwerden ist nicht Ergebnis eigener Anstrengung, sondern folgt aus der natürlich übernatürlichen Ausrichtung des Menschen. Gott ist also immer schon als Ziel kreatürlicher Freiheit als bewegende Ursache in ihr wirksam.⁸⁴ So bleibt der Mensch eingeladen, den Horizont seiner Freiheit auch als ihr Ziel zu bejahen und sich zur Freiheit befreien zu lassen.⁸⁵

Aber ob das klappen wird, wissen wir nicht. Ob der Mensch sich dazu bestimmt, in eine höhere Freiheit hineinzufinden, ist unsicher. Schon bei der Entscheidung mir selbst gegenüber ist nie absolut sicher, wie sie ausfällt, weil es ja um die Aussage geht, die ich selber bin und die ich immer nur vorläufig im Kategorialen tun kann.⁸⁶ Jedenfalls zeigt Rahner in überzeugendem Maße, dass sich die Gottesliebe nur in der Nächstenliebe und Selbstannahme realisieren lässt. Von daher erscheint Luthers Gegenüberstellung der Freiheit gegenüber den uns unterlegenen Dingen auf der einen Seite und der Unfreiheit Gott gegenüber auf der anderen Seite als wenig hilfreich. Ein Ja zum Du ist immer auch ein Ja zu mir und ein Ja zu Gott. Und eben dieses Ja kann ich nicht aus eigener Macht hervorbringen, aber ich kann mich ihm verweigern.

Die mit diesem Gedanken angedeutete Aufnahme einer der wichtigen Lutherischen Intuitionen gegen ein überzogenes neuzeitliches Freiheitsdenken lässt sich noch genauer ausbuchstabieren, wenn man die Gnadentheologie des katholischen Fundamentaltheologen Jürgen Werbick bedenkt. Das Schöne an Werbicks Ansatz besteht darin, dass er konsequent die Spannung zwischen Freiheitsdenken und der Unverfügbarkeit der Gnade aufrechterhalten will. Entsprechend formuliert er im Anschluss an Augustinus:

„Einerseits: Gottes Nahekommen in der Gnade erreicht mich nicht, ohne dass ich mich erreichen lasse. Andererseits: Ich kann mich von Gottes Gnade nicht erreichen lassen, wenn sie mir nicht die schlechthin verheißungsvolle Perspektive erfüllten Menschseins von sich aus erschließt. Die entscheidenden Operatoren in diesen Aussagen – sich erreichen *lassen* und erschließendes nahe *kommen* – müssen sich wechselseitig relativieren, wenn sie denkbar bleiben sollen.“⁸⁷

Einerseits ist der Mensch also nicht als Marionette Gottes zu verstehen, die einfach blind dem folgen muss, was Gott ihr eröffnet. Andererseits ist Gnade zu verstehen als verheißungsvolle Herausforderung ins Leben hinein, die dem Menschen recht verstanden nicht gleichgültig sein kann.⁸⁸ Je mehr wir uns der Hoffnungsperspektive auf unser Leben öffnen, desto freier werden

⁸⁴ Vgl. K. RAHNER, Theologie der Freiheit, 233.

⁸⁵ Vgl. ebd., 235f.

⁸⁶ Vgl. ebd., 231.

⁸⁷ JÜRGEN WERBICK, Gnade, Paderborn u.a. 2013 (Grundwissen Theologie), 93.

⁸⁸ Vgl. ebd., 101.

wir. In der personalisierenden „Auswirkung der Gnade als Berufung schenkt die Freiheit, sich von mehr und anderem bestimmen lassen zu können als von gesellschaftlichen und individuellen Selbstbehauptungsdynamiken.“⁸⁹

Entsprechend dieser doppelten Ausrichtung gilt auch nach der gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, „dass der Mensch das Wirken der Gnade ablehnen kann“⁹⁰. Andererseits erkennt auch die gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre an, dass Willensfreiheit „nicht zuerst Alternativenfreiheit, sondern das innerste Mitwollenkönnen des Menschen mit Gottes gutem Willen“⁹¹ ist. „Gott muss das Mitwollen des Sünders erwecken; und er tut es in der bedingungslos geschenkten zuvorkommenden Gnade.“⁹² Was bedeutet das für die Möglichkeit des Menschen zu Gottes Zusagewort frei Ja oder Nein zu sagen?

Wenn der Mensch die Zuwendung Gottes zurückweist, stellt er sich nicht nur gegen Gott, sondern auch gegen seine Mitmenschen und sich selbst. Genau gesagt kann sich der Mensch gar nicht direkt gegen Gott stellen. Vielmehr wendet er sich gegen Gott, wenn er sich selbst und seinen Nächsten ablehnt. Diese Möglichkeit ist ihm gegeben; sie stellt aber phänomenologisch gesehen keine Realisierung von Freiheit dar, sondern ihre Selbstzerstörung. Theologisch gesehen ist dieses Nein also das Werk der Sünde. Als Sünder ist der Mensch „mit falschen Prioritäten identifiziert, unempfindlich gegen die Verlockungen zum Guten. So sagt er nicht selbstursprünglich frei Nein zur Gnade. Er wird nicht mehr von ihr erreicht.“⁹³ Im Nein hält der Sünder also die heilsame Wirklichkeit Gottes von sich fern und bleibt so in den Obsessionen seines Alltags verstrickt.

Dagegen spielt die Gnade dem Menschen Freiheit zu und befreit ihn aus diesen Obsessionen. „Gnade will den Menschen von einem Beherrschtwerden befreien, das ihn nicht mehr Herr im eigenen Selbst sein lässt, ihm die Möglichkeit genommen hat, sich frei zu bestimmen.“⁹⁴ Von daher kann man eigentlich nicht von einem freien Ja zur Gnade oder gegenüber der Gnade sprechen. Vielmehr ermächtigt mich Gottes Zuwendung zum freien Ja.

Wenn diese Ermächtigung geschieht, gibt es keinen vernünftigen Grund mehr, sich gegen Gott zu stellen. „Wenn mir dieses Geschenk gemacht wird, so geschieht es mir und offenbart es sich mir als das, ‚quo majus nil fieri potest, worüber schlechterdings nichts Größeres geschehen kann‘.“⁹⁵ Dieses Größtmögliche eröffnet sich mir also als heilsame Möglichkeit. „Eine Leidenschaft ergreift mich, in der mein Wille auflebt und von mir angeeignet werden kann, weil er von der vernünftigen Verheißung eines erfüllten, guten Lebens inspiriert und zur freien Selbst-Identifikation herausgefordert wird.“⁹⁶

⁸⁹ J. WERBICK Gnade, 104.

⁹⁰ Ebd., 89.

⁹¹ Ebd.

⁹² Ebd.

⁹³ Ebd., 90.

⁹⁴ Ebd., 92.

⁹⁵ Ebd., 107.

⁹⁶ Ebd., 109.

Auch das Ja des Menschen ist also kein freies Ja nach erfolgter Selbstdistanzierung. Vielmehr geht es um ein Ja, das mich erst zu freier Selbstidentifikation einlädt. Diese „befreiende Leidenschaft ist zugleich meine und nicht-meine: meine, weil ich mich *glaubend bejahend* mit ihr identifiziere, nicht-meine, weil ich sie nicht willentlich produzieren konnte, sie mich ergriffen haben muss, um mich tragen zu können.“⁹⁷

Wenn Christus und sein Geist einen Menschen ergriffen und aus der Knechtschaft befreit haben, dann ist er im Entscheidenden nicht mehr frei, auch anders zu handeln, sondern er kann nicht anders als das zu tun, wovon er erfüllt ist⁹⁸ – so viel ist Luther auch nach Werbick zuzugestehen. Wenn er aber umgekehrt besetzt ist von den Götzen und Mächten dieser Welt, dann ist er seiner selbst nicht mächtig und verstrickt sich in aussichtsloser Weise in seine Schuld. „Das ist der Abgrund seiner Unfreiheit: seines auf das Böse ausgerichteten Wollens und Gerne-Tuns nicht mächtig zu sein.“⁹⁹ Erst durch Gottes rettende Gnade wird der Mensch zur Freiheit befreit.¹⁰⁰ Freiheit erscheint auf diese Weise nicht mehr als Wahlfreiheit, sondern als von Gott hervorgerufene und ermöglichte Verfassung des Menschen. „Das (vernünftigerweise) Gesollte wird dadurch zum gern Gewollten, dass Gottes Geist das ‚Gern-Wollen‘ im Menschen hervorruft – und so seine Freiheit hervorruft.“¹⁰¹ Doch warum tut Gottes Geist das nicht bei allen Menschen? Warum wird der Eine von der Gnade erreicht und der Andere nicht?

An dieser Stelle muss man vorsichtig sein, weil Luther gar nicht behauptet, dass die Gnade irgendwen nicht erreicht. Entsprechend empfiehlt etwa Christiane Tietz im Anschluss an Luther selbst, „mit jedem Menschen so umzugehen, als wäre er zum Glauben an Gott bestimmt. Denn keiner weiß, ob der andere prädestiniert ist oder nicht.“¹⁰² Wenn man davon ausgeht, dass jedem Menschen der Glaube als heilsame Alternative eröffnet wird, bleibt allerdings rätselhaft, warum nicht alle Menschen glauben. Oder in den Worten von Jürgen Werbick:

„Wenn sich das Gute dem Menschen als die schlechthin verheißungsvolle Alternative zum Bösen zeigte, wie könnte er sich ihr frei verweigern? ... Es ist kaum verstehbar, dass der Mensch das Gute ablehnt, wenn es ihm *als solches* nahe kam und zur Verheißung wurde.“¹⁰³

Gerade weil Freiheit ja nicht bedeuten kann, einfach willkürlich zu wählen, kann die Verweigerung des Einverständnisses in die schlechthin gute Selbstzusage Gottes nur ein abgründiges Mysterium bleiben, das durch die Sünde des Menschen hervorgerufen wird.

⁹⁷ Ebd., 110.

⁹⁸ Vgl. J. WERBICK, „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“ (Gal 5,1). Martin Luthers Einspruch gegen Erasmus' „Diatriben de libero arbitrio“ – und was er einer theologischen Theorie der Freiheit heute zu denken gibt. In: MICHAEL BÖHNKE u.a. (Hg.), Freiheit Gottes und der Menschen. Regensburg 2006 (FS Pröpper), 41-70, 45%.

⁹⁹ Ebd., 12; vgl. MICHAEL BONGARDT, Wie frei ist Gott, wie frei der Mensch? In: *Cardo* 3 (2005) 12-14, hier 13: „Die Situation der Schuld ist für den Menschen als Schuldigen im Blick auf seine eigene Kraft ausweglos.“

¹⁰⁰ Vgl. ebd.

¹⁰¹ J. WERBICK, „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“, 55%.

¹⁰² C. TIETZ, Alles vorherbestimmt oder ist der Wille frei? In: *Glaubenskurs Reformation* 18 (2016) 3.

¹⁰³ J. WERBICK, Gnade, 91.

Ohne diese Sünde bleibt nur das Einverständnis in Gottes Zusage. Denn das schlechthin Gute kann ich nicht sinnvoll von mir distanzieren und mich nicht wählend zu ihm verhalten. Aber da mir dieses Gute nur durch Zeichen vermittelt entgegentreten kann, kann ich diese Zeichen immer wieder missverstehen und so in eine Haltung der Unfreiheit verfallen. Alle oben beschriebenen Möglichkeiten der Distanzierung, des Indifferentmachens oder des Erfindens von Gegengründen, die libertarische Freiheit ausmachen, können hier dazu führen, dass die formale Unbedingtheit der Freiheit dazu führt, dass sich Freiheit in ihrem eigenen Raum einschränkt und so negiert.

Das freie Ja zu Gott ist also immer als Gnadenwirkung konzipiert und ist vom autonomen Menschen nicht leistbar. Wenn der Mensch es spricht, ist er gerade dann frei, wenn er sich vom guten Geist Gottes ergreifen lässt. Allerdings hätte er sich dieser Geistwirkung entziehen können bzw. könnte sich ihr gegenüber unempfindlich machen, so dass dieses freie Ja formal gesehen doch auf den Menschen zurückführt. Allerdings wäre die Ablehnung der Geistwirkung streng genommen in materialer Hinsicht keine Freiheitsrealisierung, weil sie den Raum der Freiheit zerstört. Ein freies Nein zu Gott kann es insofern nicht geben, weil in ihm die Freiheit selbst abgelehnt würde, die Grundlage dieses Nein wäre. Natürlich gilt dies nicht von der Freiheit „Gott“ gegenüber. Das Gottesbild des Menschen kann Gott mit guten Gründen mit allem Möglichen identifizieren, so dass es immer gute Gründe geben kann, sich gegen „Gott“ zu entscheiden. Stimmt aber die von Rahner gegebene Bestimmung Gottes als Grund und Ziel unserer Freiheit, dann kann sich der Mensch nicht gegen Gott wenden, ohne sich auch gegen seine Freiheit zu stellen. In diesem Sinne gibt es tatsächlich keine Freiheit des Menschen Gott gegenüber, wenn diese Freiheit sich autonom setzen und von Gott distanzieren will. Dagegen wird Freiheit dann umso größer, wenn sie sich Gott und dem Nächsten öffnet.

3. Konturen einer Theologie der Freiheit

Fassen wir die bisher erreichten Ergebnisse zusammen. Philosophisch lässt sich ein libertarischer Freiheitsbegriff verteidigen, der Freiheit als graduell realisierbare, rationale Selbstbestimmung aus Gründen versteht. Diese Gründe können auch Gründe aus dem Bauch heraus bzw. aus unableitbaren Intuitionen sein und sind nicht als positive Fakten vorgegeben, sondern können vom Subjekt frei kreiert werden. Die Gründe determinieren die Entscheidung nicht, sondern sind in Freiheit zu gewichten und zueinander in ein Verhältnis zu setzen. Letztlich geht es bei freien Entscheidungen immer auch um Selbstrealisierung. Durch subjekt-

formende Entscheidungen bestimmen wir, wer wir sind. Existenziell gesehen geht es in der Freiheit also um Selbstwahl.

Um diese Freiheit als ursprüngliches Vermögen des Menschen verteidigen zu können, müssen wir ihm die Möglichkeit der Wahl alternativer Formen der Selbstrealisierung zugestehen. Seine Handlungen bleiben nur dann frei, wenn sie nicht vollständig determiniert sind und also auch nicht vollständig durch der Freiheit externe Punkte bedingt sind. Freiheit braucht, wenn sie sie selbst sein soll, ein Moment der Spontaneität und Kreativität, das sie unverfügbar und unhintergebar konstituiert. Um Freiheit denken zu können, braucht es deshalb das Postulat eines ursprünglichen Tätigseins, das Subjektsein allererst ermöglicht. An dieser Stelle ist in formaler Betrachtungsweise die Rede von Unbedingtheit im Blick auf Freiheit sinnvoll, insofern sie nicht durch Bedingungen ableitbar sein kann, wenn es sie geben soll.

Auch theologisch gesehen braucht nicht bestritten zu werden, dass Freiheit in transzendentaler Hinsicht unbedingt ist, ja durch diese Einsicht kann sogar ein Konstruktionspunkt für den Gottesgedanken entwickelt werden. Zugleich ist es aber wichtig, dass dem Menschen durch Gottes Geistwirkung Freiheit von den Obsessionen des Alltages zugespielt wird. Die formal immer gegebene Möglichkeit der Selbstdistanzierung bzw. des Weiterüberlegens kann so realiter jeden Reiz verlieren, wenn ich das erfahre, über das hinaus mir Größeres nicht geschehen kann. Allerdings kann ich diese Erfahrung nur machen, wenn ich vorher keine Selbst-formenden Entscheidungen vollzogen habe, die mich dieser Erfahrungsmöglichkeit berauben. Von daher ist das Ja zum Glauben zwar unter Umständen nicht unmittelbar von alternativen Möglichkeiten begleitet, jedenfalls von keinen phänomenologisch wirksamen. Dennoch verdankt es sich genauso der Selbstbestimmung libertarischer Freiheit wie der Gnade Gottes. Ohne Annahme eines unhintergebaren Freiheitsmoments in der Gottesbeziehung bliebe jedenfalls völlig unklar, wieso nicht alle Menschen in den Glauben einstimmen.

Auch wenn die Verweigerung des Einstimmens in die Liebe Gottes in theologischer Perspektive letztlich unfrei macht und realiter eine Absage an die Freiheit ist, die zu ihrer Selbstzerstörung führt, ist das Nein zu Gott transzendental gesehen doch als Möglichkeit der Freiheit offenzuhalten. Der Mensch kann sich in seiner Freiheit eben auch dazu bestimmen, die eigene Freiheit und die in ihr angelegten Möglichkeiten zu beschädigen. Damit ist gemeint, dass die unauslöschliche formale Dimension von Freiheit so zu denken ist, dass sie sich auch gegen die Freiheit selbst und damit gegen Gott wenden kann. Von daher ist auch die Entscheidung gegen Freiheit der Freiheit verdankt. Aber sie ist dabei theologisch gesehen keine Verwirklichung von Freiheit – in dem teleologischen Sinne wie bei Rahner Freiheit verstanden wird. Von daher ginge es hier tatsächlich um eine Freiheit zur Unfreiheit bzw. zur Zerstörung der Freiheit.

Doch aufgrund der Zeichenhaftigkeit aller Weltbegegnung und deren Relativität kann es auch immer gute Gründe für eine solche Form der Absage an die Freiheit geben. Gott ist dem Menschen eben nur in Zeichen zugänglich, so dass seine Zuwendung und seine Identität immer missverstanden werden können. Von daher scheint mir die libertarische Freiheitskonzeption für eine theologische Anthropologie ausgesprochen hilfreich zu sein – gerade dann wenn man sich klar macht, dass man im Moment des Anderskönnens lediglich das *nihil obstat* des Freiheitsgedankens erblicken kann, nicht aber die Realisierung der Freiheit.

Ob man den libertarischen Freiheitsgedanken allerdings auch auf Gott übertragen kann, scheint mir fraglich zu sein. Schon Rahner hatte hier erste Bedenken angemeldet und Gott zwar als Horizont unserer Freiheit ins Spiel gebracht, nicht aber in ihm selbst Freiheit realisiert gesehen. Ohne die hiermit verbundenen Fragen bereits klären zu können, möchte ich wenigstens andeuten, dass sich einige Aspekte des bisher vorgestellten libertarischen Freiheitsbegriffs benennen lassen, die sich auch auf Gott beziehen lassen, während andere Elemente weniger hilfreich für die Gotteslehre zu sein scheinen.

Wird Freiheit wie bei Fichte als ursprüngliches Tätigsein, als Höchstform der Spontaneität und Aktivität, als Kreativität und Phantasie gedacht, scheint sie mir sehr gut mit dem Gottesgedanken vermittelbar zu sein. Auch Kierkegaards Idee der Freiheit als Selbstwahl und als vernünftige Selbstbestimmung aus Gründen, die jeweils in Freiheit gewichtet werden, kann von Gott ausgesagt werden. Schließlich scheint mir auch die Widerfahrniskomponente des Handelns, von der wir oben gesprochen hatten, auf die Realisierung von Gottes Handeln in der Welt anwendbar zu sein. Zumindest würde das gut verständlich machen, wieso sich nicht alle Intentionen Gottes in der Welt verwirklichen lassen – selbst dann, wenn sie nicht unmittelbar durch die sündige Verweigerung des Menschen konterkariert werden.

Auf der anderen Seite kann man bei Gott sicher von keiner Charakterentwicklung und keinem Selbstfindungsprozess ausgehen. Libertarische Freiheit hatten wir ja gerade durch die so wichtige Komponente der selbstformenden Entscheidungen als einen Prozess der Selbstwerdung und Selbstbestimmung kennengelernt – etwas emphatisch könnte man vielleicht von einem Prozess des Mit-sich-identisch-Werdens sprechen. Libertarische Freiheit ist offenkundig eine Freiheit, die noch zu sich unterwegs ist, eine Freiheit im Pilgerstatus, sie macht sich noch zu dem, was sie schon ist. Eine solche Konzeption wird man nicht so einfach auf Gott übertragen können. Ich bin auch nicht sicher, ob man bei Gott wirklich von alternativen Möglichkeiten sprechen sollte. Er kann weder als Selbsttranszendenz noch als Sichverhalten verstanden werden und wird sich sicher auch nicht die Sinnfrage stellen. Schon gar nicht wird man annehmen dürfen, dass Gott das charakteristische Hin- und Hergerissensein vor Entscheidungen kennt. Es ist zwar verführerisch, sich Gott so vorzustellen, als ob er gelegentlich zwischen der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit hin- und hergerissen ist und auch

manche Bibelstellen weisen in diese Richtung (vgl. etwa Hos 11). Aber wenn man den Gottesbegriff nicht allzu sehr anthropomorph aufladen will, wird man diese Ideen wohl zurückweisen müssen. Bedeutet das, dass die Anwendung des Freiheitsbegriffs auf Gott insgesamt ein Kategorienfehler ist, wie Pirmin Stekeler-Weithofer meint?¹⁰⁴ Ist Gott eben – wie schon Rahner sagt – als abgründiges Geheimnis der Urgrund und das Woraufhin aller Freiheit, aber eben nicht selber frei?

Ich denke nicht, dass diese Folgerung zwingend ist.¹⁰⁵ Es gilt ja für alle Aussagen, die wir von Gott machen, dass sie nur analog zu machen sind, d.h. dass sie Ähnlichkeiten bei je größeren Unähnlichkeiten beinhalten.¹⁰⁶ Wichtig ist nur, dass Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten klar benannt werden, weil die Rede von Gott sonst unverständlich wird. Eben deshalb habe ich eben versucht zu zeigen, in welchen Hinsichten der Begriff der Freiheit in produktiver Weise auf Gott angewendet werden kann und in welchen Hinsichten er hier an Grenzen gerät. Dabei beanspruchen meine Überlegungen keine Vollständigkeit. So wäre beispielsweise noch die Rede von Gott als Liebe ein guter Ansatzpunkt, um von Freiheit in Gott zu sprechen. Auch der Gedanke, dass der Begriff der vollkommenen Freiheit ein notwendiges Implikat des praktischen Vollzugs von Freiheit sein könnte¹⁰⁷, so dass sich so aus der Freiheitsanalyse ein Zugang zum Gottesbegriff bietet, scheint mir bedenkenswert.¹⁰⁸ Allerdings bleibt die Anwendung des Freiheitsbegriffs trotz all dieser Ansatzpunkte prekär und bedürfte noch einer genaueren Explikation als ich sie in diesem ersten Beitrag leisten kann.

Literatur

- BIERI, PETER, Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens, München-Wien 2013.
- BONGARDT, MICHAEL Wie frei ist Gott, wie frei der Mensch? In: *Cardo* 3 (2005) 12-14.
- CHISHOLM, RODERICK, Human freedom and the self. In: R. KANE (Hg.), *Free will*, Oxford 1982, 47-57.
- DENNETT, DANIEL, Ellenbogenfreiheit. Die wünschenswerten Formen von freiem Willen, Frankfurt a.M. 1986.
- DESS., I could not have done otherwise – so what? In: R. KANE (Hg.), *Free will*, Malden-Oxford 2002, 83-93

¹⁰⁴ Vgl. Tagungsband.%

¹⁰⁵ Allerdings ist klar, dass Revisionen in der Konzeption des Gott-Welt-Verhältnisses erforderlich sind, wenn man Gott als Freiheit denken will. So hat beispielsweise Thomas Schärtl völlig Recht, dass eine solche Konzeption nicht mit der traditionellen Lehre des Vorauswissens Gottes vereinbar ist (vgl. THOMAS SCHÄRTL, *The Burden of Freedom. The Interference of Libertarian Freedom and Philosophical Theology*, 18%), was mir allerdings eher gegen diese Lehre als gegen die Anwendbarkeit des libertarischen Freiheitsbegriffs zu sprechen scheint.

¹⁰⁶ Vgl. zu meinem Verständnis der Analogie KLAUS VON STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede von Gottes Handeln in der Welt*, Freiburg-Basel-Wien 2006, 39-43.

¹⁰⁷ Vgl. H. KRINGS, *Freiheit*, 177f.

¹⁰⁸ Ich muss allerdings gestehen, dass mich Krings' Rede von Gott als der „Idee der Einheit von unbedingter Form des Sich-öffnens und unvermittelter Fülle der Inhaltlichkeit“ (H. KRINGS, *Freiheit*, 176) einigermaßen ratlos zurücklässt.

- EKSTROM, LAURA W., Free will. A philosophical study, Boulder-Oxford 2000.
- ERASMUS VON ROTTERDAM, De libero arbitrio DIATRIBE sive collatio – Vom freien Willen, Göttingen 1983.
- ESSEN, GEORG, Die Autorität der Freiheit. Katholische Ortsbestimmungen im Verhältnis von christlichem und neuzeitlichem Freiheitsverständnis. In: ÖR 62 (2013) 5-23.
- FICHTE, JOHANN GOTTLIEB, Zweite Einleitung zur Wissenschaftslehre (1797). In: DERS., Sämtliche Werke, hg. von I.H. Fichte, Erste Abtheilung, Band 1, Berlin 1845, 458-468.
- FISCHER, JOHN M., The metaphysics of free will. An essay on control, Cambridge/ Mass.-Oxford 1994 (Aristotelian society series; 14).
- FÖBEL, THOMAS, Freiheit als Paradigma der Theologie? Methodische und inhaltliche Anfragen an das Theoriekonzept von Thomas Pröpper. In: ThPh 82 (2007) 217-251.
- FRANKFURT, HARRY G., Alternate possibilities and moral responsibility. In: The journal of philosophy 66 (1969) 829-839.
- FRANKL, VICTOR E., ... trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager, München 1977.
- HERMANNI, FRIEDRICH, Luther oder Erasmus? Der Streit um die Freiheit des menschlichen Willens. In: DERS. / PETER KOSLOWSKI (Hg.), Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven, 2004, 165-187.
- INWAGEN, PETER VAN, Ability and responsibility. In: PhRev 87 (1978) 201-224.
- KANE, ROBERT, A Contemporary Introduction to Free Will, Oxford 2005 (Fundamentals of Philosophy Series).
- DERS., Rethinking free will. New perspectives on an ancient problem. In: DERS. (Hg.), The Oxford Handbook of Free Will, Oxford-New York 2011, 381-404.
- DERS., The significance of free will, New York-Oxford 1996.
- KEIL, GEERT, Willensfreiheit und Determinismus, Stuttgart 2009.
- KRINGS, HERMANN, Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken. In: DERS., System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg-München 1980 (Reihe praktische Philosophie; 12), 161-184.
- LERCH, MAGNUS, Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie, Regensburg 2015 (ratio fidei; 56).
- LISKE, MICHAEL-THOMAS, Was meint Thomas von Aquin mit „Gott weiß das Künftige als gegenwärtig“? In: ThPh 60 (1985) 520-537.
- LOCKE, JOHN, Über den menschlichen Verstand (1690), Hamburg 2000, Buch II, Kap. 21, 315 § 47.
- LUTHER, MARTIN, De servo arbitrio – Daß der freie Wille nichts sei, München 1962.
- DERS., Von der Freiheit eines Christenmenschen. Von weltlicher Obrigkeit. Sermon von den guten Werken, Gütersloh 1995, 7-27.
- MARKSCHIES, CHRISTOPH, Wie frei ist der Mensch? Einige vorläufige Thesen zu einem großen Thema, Martin Luther nachgedacht. In: Cardo 3 (2005) 15-18.
- NOZICK, ROBERT, Philosophical explanations, Oxford 1981.
- PANNENBERG, WOLFHART, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983.
- DERS., Sünde, Freiheit, Identität. Eine Antwort an Thomas Pröpper. In: ThQ 170 (1990) 289-298.

- POPPER, KARL R., Das offene Universum. Ein Argument für den Indeterminismus. Aus dem Postskript zur Logik der Forschung hrsg. v. W.W. Bartley III. Übers. v. E. Schiffer, Tübingen 2001.
- PRÖPPER, THOMAS, Theologische Anthropologie, Freiburg-Basel-Wien 2011.
- DERS., Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ³1991.
- DERS., Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik. In: DERS., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg-Basel-Wien 2001, 5-22.
- RAHNER, KARL, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Fünfte Auflage der Sonderausgabe, Freiburg-Basel-Wien 1984.
- DERS., Theologie der Freiheit, In: DERS. Schriften zur Theologie. Bd. 6: Neuere Schriften, Einsiedeln u.a. 1965, 215-237.
- SARTRE, JEAN-PAUL, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Hg. v. T. König. In: Ders., Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Philosophische Schriften Bd. 3, Reinbek ¹⁹2016.
- STRIET, MAGNUS, Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie, Regensburg 2003.
- DERS., Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels. In: DERS. (Hg.), Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube, Freiburg-Basel-Wien 2004 (QD 210), 155-198.
- WERBICK, JÜRGEN, Gnade, Paderborn u.a. 2013 (Grundwissen Theologie).
- DERS., „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“ (Gal 5,1). Martin Luthers Einspruch gegen Erasmus' „Diatriben de libero arbitrio“ – und was er einer theologischen Theorie der Freiheit heute zu denken gibt. In: MICHAEL BÖHNKE u.a. (Hg.), Freiheit Gottes und der Menschen. Regensburg 2006 (FS Pröpper), 41-70.