

Willensfreiheit und Menschenbild in Theologie und Neurowissenschaft

Wolfgang Achtner*

1. Einleitung

Die Kontroverse in den modernen Neurowissenschaften in Bezug auf die Willensfreiheit legt die Frage nahe, welche Positionen in der theologischen und philosophischen Tradition bisher vertreten wurden und ob ein Vergleich dieser bisherigen Ansichten in der Geschichte zu einem Erkenntnisfortschritt in der einen oder anderen Richtung führen kann. Dabei wird von der theologischen und philosophischen Perspektive aus immer auch eine Reflexion auf das zugrunde liegende Menschenbild hilfreich sein, zeigen doch sowohl die Philosophie- wie auch die Theologiegeschichte, dass durchaus ein Dissens in Bezug auf die fundamentalen seelisch-geistigen Faktoren des Menschseins vorherrscht. Es könnte sogar sein, dass das Menschenbild einer spezifischen Anthropologie Rückwirkungen darauf hat, wie der Mensch sich tatsächlich in der Praxis verhält, haben doch Bilder eine prägende Kraft. Dies wird z.B. gerade in der Debatte um den *homo oeconomicus* im Zusammenhang mit der Debatte um Big Data und der Spieltheorie im Rahmen einer evolutionären Anthropologie deutlich¹. Bilder vom Menschen stellen fest, halten fest oder eröffnen auch eine neue Sichtweise wie und was der Mensch sein kann, etwa ganz im Sinne Nietzsches, wenn er den Menschen, das «nicht festgestellte Tier» nennt². In diesem Sinne versteht sich

* Apl. Prof. Dr. Wolfgang Achtner, Justus-Liebig-Universität Gießen, Institut für Evangelische Theologie, Philosophicum II, Karl-Glöckner Straße 21, Haus H, 35394 Gießen; e-mail: info@wolfgangachtner.de.

¹ Vgl. hierzu: F. SCHIRRMACHER, *Ego. Das Spiel des Lebens*. Pantheon, München 2013; ebenso: H. GEISELBERGER – T. MOORSTEDT, *Big Data. Das neue Versprechen der Allwissenheit*, Berlin 2013².

² «Es giebt bei dem Menschen wie bei jeder anderen Thierart einen Überschuss von Missrathenen, Kranken, Entartenden, Gebrechlichen, nothwendig Leidenden; die gelungenen Fälle sind auch beim Menschen immer die Ausnahme und sogar in Hinsicht darauf, dass der Mensch das noch *nicht festgestellte Thier* ist, die spärliche Ausnahme», F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*,

dieser Artikel als Beitrag dafür die Debatte um die Willensfreiheit in den Kontext einer umfassenderen Frage nach dem Zusammenhang von Wille und Menschenbild zu stellen. Menschenbilder – das ist eine Binsenweisheit – ändern sich. Es ist daher auch die Frage, welches Menschenbild für die Zukunft im Kontext der Diskussion um die Willensfreiheit von der Theologie angesichts ihrer reichen Tradition einerseits vertreten werden soll und vor dem Hintergrund der neurowissenschaftlichen Forschung andererseits vertreten werden kann. Daher soll im ersten Teil zunächst eine historische – keinesfalls erschöpfende – Besinnung um die theologische Anthropologie erfolgen, in einem zweiten Teil wird der aktuelle Stand der neurowissenschaftlichen Forschung dazu in eine Beziehung gesetzt³, im dritten Teil geht es um ein mögliches Menschenbild für die Zukunft vor dem Hintergrund der theologischen Tradition und der neurowissenschaftlichen Forschung.

Teil I

I.1. Willensfreiheit und Menschenbild in der theologischen Tradition – Thomas von Aquin

Es scheint eine Selbstverständlichkeit zu sein, dass zum Kernbestand jeder Anthropologie der Wille gehört. Tatsächlich ist dies jedoch nicht der Fall. Wie die Forschungen des Heidelberger Altphilologen Albrecht Dihle gezeigt haben, ist es sehr wahrscheinlich, dass die klassische griechische Philosophie mit ihrer tendenziell intellektualistischen Anthropologie das Konzept eines eigenständigen Willens nicht entwickelt hat⁴. Woran dies liegt wäre ein eigenes Forschungsprojekt wert. Jedenfalls wird in der griechischen Philosophie der Mensch in erster Linie als ein denkendes Wesen verstanden, der νοῦς ist die zentrale anthropologische Kategorie. Dies ist vielleicht auch ein Reflex der griechischen Sklavenhaltergesellschaft, in der sich die Herrschenden einen kontemplativen Lebensstil leisten konnten. Im Gegensatz dazu wird in der Bibel, vor allem im Alten Testament, der Mensch weniger als ein denkendes Wesen verstanden – זֶכַר (denken) kommt im AT nicht sehr häufig vor, ganz im Unterschied zu הָשַׁׂא (tun) – sondern vor allem als ein handelndes Wesen

Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Hrsg. Colli-Montinari, Band 5, München 1980 (Neuausgabe 1999), 81 (Hervorhebung im Original).

³ Eine umfassende theologiegeschichtliche Darstellung und ein Bezug zur modernen Neurowissenschaft liegt vor in W. ACHTNER, *Willensfreiheit in Theologie und Neurowissenschaft. Ein historisch-systematischer Wegweiser*, Darmstadt 2010.

⁴ A. DIHLE, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley-Los Angeles 1982.

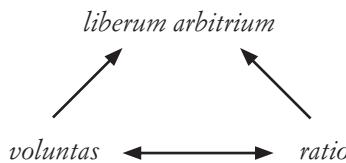
insbesondere in Bezug auf die Erfüllung der Thora und damit des Willens Gottes⁵. So ist es denn vor dem Hintergrund dieser Tradition verständlich, dass Paulus in Römer 7 zum ersten Mal tiefgründige Reflexionen über die Reichweite des Willens in Bezug auf seine Fähigkeit zur Einhaltung des Gesetzes angestellt werden, Reflexionen, die im Matthäusevangelium mit seiner ungebrochenen judenchristlichen Tradition des Gesetzes völlig fehlen.

In der Anthropologie der Ostkirche setzt sich jedoch zunächst die griechische Tradition der Betonung des Intellekts durch. Insbesondere Origenes prägt in Anlehnung an die biblische Betonung der individuellen Verantwortung und in Abgrenzung gegen den gnostischen deterministischen Schicksalsglauben den Begriff τὸ αὐτεξόνιον (rationale Selbsttätigkeit), der später dann im Westen als *liberum arbitrium* übersetzt wird. Wenn auch die paulinische Tradition in den kommenden Jahrhunderten deutlich an Bedeutung und Wirksamkeit verliert, so wird sie doch durch Augustinus in der Westkirche im Kontext seiner *Confessiones* und der darin festgehaltenen eigenen existenziellen Erfahrung des Willenszwiespalts wieder revitalisiert. Augustinus konnte dabei durch seine Zeit der Römerbriefexegese auf den Deutehorizont des Paulus zurückgreifen. Ähnlich wie Paulus macht auch Augustinus diese Erfahrung, dass sich der von der Vernunft und der Einsicht gesteuerte Wille zugleich der Erfahrung des Nichtkönnens ausgeliefert sieht. Es gibt offensichtlich Dimensionen im Menschen, die sich der willenlichen Kontrolle und rationalen Einsicht immer wieder entziehen. Vor diesem Hintergrund macht Augustinus die wichtige Unterscheidung zwischen der eher der Trieb- und Willenssphäre zugeordneten *voluntas* und dem eher der Ratio zugeordneten *liberum arbitrium*. Damit ist für die folgenden Diskussionen der Rahmen der theologischen Anthropologie festgelegt. Es geht darum, das Verhältnis von *ratio* und *voluntas* bei Handlungs- und Entscheidungssituationen zu bestimmen.

Mit der Entwicklung der scholastischen Theologie im Mittelalter kommt es auch zu einer begrifflichen Klärung des Verhältnisses von *ratio* und *voluntas*. Petrus Lombardus gebührt das Verdienst, die beiden bisher nebeneinander herlaufenden Traditionen der eher ostkirchlichen Vernunftbetonheit und der westkirchlich betonten Willesbetontheit in seiner Definition zusammengeführt zu haben. So prägt er in seinem Sentenzenkommentar eine Definition, in der Vernunft und Wille gleichberechtigt nebeneinander stehen und einer höheren anthropologischen Instanz zugeordnet sind. Es ist – und das ist der neue Gedanke von Petrus Lombardus – nunmehr das *liberum arbitrium*, in dem sowohl *voluntas* wie auch *ratio* in einer Entscheidungs- und Handlungssituation gleichermaßen beteiligt sind. Nunmehr ist der Stand erreicht, in dem Wille und Ratio als feste anthropologische Dimensionen

⁵ So kommt רָא (denken, erinnern) insgesamt nur 85 mal vor, während es für תַּהֲנֵת (tun) 800 Belege gibt. Darüberhinaus ist das Alte Testament kein Buch philosophischer Reflexion, sondern erzählt vom Handeln des Volkes Israel.

wahrgenommen und zum Wesensbestand des Menschen gezählt werden⁶. Auffällig ist jedoch in dieser Definition, dass sie nicht von einer willentlichen oder vernunftmäßigen Autonomie – wie später in der Aufklärung – ausgeht sondern den Menschen als ein schwaches hilfsbedürftiges Wesen ansieht, das der göttlichen Hilfe bedarf, um den Weg eines guten Lebens gehen zu können. Die Wahl des Guten und die Ablehnung des Bösen geht nur unter der Voraussetzung des *gratia assistente*. Vernunft und Ratio sind daher auf die Tranzendenz bezogen und aufnahmefähig für die göttliche Einstrahlung.



Damit ist eine Definition gefunden, mit der in den folgenden Jahrhunderten operiert werden kann. Insbesondere bei Thomas von Aquin findet sich eine fast inflationäre Verwendung dieser nunmehr floskelhaft verkürzten Definition des *liberum arbitrium*⁷. Allerdings fehlt bei ihm das *gratia assistente*. Denn Thomas geht von einer Freiheit menschlichen Handelns aus, die sogar der Wirksamkeit Gottes Grenzen setzt. Wenn der Mensch sich Gott verschließt, ist auch Gott in Bezug auf diesen Menschen machtlos⁸. Allerdings ist dem menschlichen Willen von der Schöpfung her ein Ziel eingeprägt, auf das er sich als *viator* während seines irdischen Lebens ausrichten soll, nämlich die Schau Gottes, die *visio beatifica*. Diese Ausrichtung ist ihm auch mit Notwendigkeit eingepflanzt, der Mensch hat daher stets genommen gar keine Wahl, sich auf Gott auszurichten oder nicht⁹. Und da der Wille von Gott her auf dieses Ziel hin durch die Schöpfung ausgerichtet ist, ist der Wille auch gut. So gesehen ist der Wille teleologisch orientiert. In diesen Sinn einer Zielorientierung auf Gott hin ist bei Thomas die Willensfreiheit zu sehen. Dies betrifft auch die Orientierung des Willens auf die zeitlichen Güter. Allerdings ist hier das Ziel nicht von vornherein festgelegt, daher muss man in Bezug auf das Erstreben

⁶ «Liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem desistente», PETRUS LOMBARDUS, *Sentenzenkommentar*, dist. 24, 5.

⁷ «Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis», U. a. *Super Sent. Lib. 2, d. 3, q. 1a expos.*; STh I, 83, 2, arg. 2, ad 2 und an vielen anderen Stellen.

⁸ «Est autem proprium homini, et omni rationali naturae, quod voluntarie agat et suis actibus dominetur, ut ex supra dictis patet. Huic autem coactio contrariatur. Non igitur deus suo auxilio hominem cogit ad recte agendum», THOMAS VON AQUIN, *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 148, n. 2.

⁹ «Ita voluntas ex necessitate inhaeret ultimo fini, qui est beatitudo», STh I, 82, 1.

zeitlicher Güter von einer Willensfreiheit ausgehen. «Der Wille will also nicht aus Notwendigkeit (*ex necessitate*), was er jeweils wollen mag»¹⁰. Dies wird allerdings dadurch eingeschränkt, dass der Wille teleologisch sich nur auf das Gute ausrichten kann. «Der Wille kann nichts anstreben, es sei denn unter dem Gesichtspunkt des Guten (*nisi sub ratione boni*). Weil aber das Gute vielfältig ist, deshalb ist er nicht mit Notwendigkeit auf eines festgelegt»¹¹. Da Thomas teleologisch denkt, meint Notwendigkeit hier keine kausale Notwendigkeit im Sinne der aristotelischen *causa efficiens*¹². Auch dem Verstand eignet eine teleologische Grundstruktur in der Weise, dass er auf das Sein und damit auf das Gute bezogen ist. Wille und Verstand haben daher von der Schöpfung aus gesehen eine *inclinatio*, wie Thomas sagt, auf das Gute hin.

Ein Problem bleibt bei dieser Definition des *liberum arbitrium* allerdings zunächst ungeklärt. Zwar umfasst das *liberum arbitrium* sowohl die *ratio* wie auch die *voluntas*. Aber es ist durchaus unklar, wie das Verhältnis von *liberum arbitrium*, *voluntas* und *ratio* in einer konkreten Handlungs- oder Entscheidungssituation zu denken ist. Ist es das *liberum arbitrium* in seiner Gesamtheit als *voluntas* und *ratio* oder ist es einer der beiden Faktoren, der den jeweils anderen bestimmt? Also bestimmt die *voluntas* die *ratio* oder die *ratio* die *voluntas* oder sind beide in ihrer Gesamtheit als *liberum arbitrium* gleichberechtigt und ausgewogen bei einer Handlungs- oder Entscheidungssituation beteiligt?

Für Thomas ist zunächst die Vernunft höher anzusiedeln als der Wille. Hier macht sich die Rezeption der griechischen Philosophie mit ihrer Betonung des Intellekts sowohl in der Theologie wie auch der Anthropologie bemerkbar. Beide, Mensch und Gott, sind durch ihren Intellekt (*νοῦς*) ausgezeichnet und aufeinander bezogen. «Werden also Verstand und Wille an und für sich betrachtet, so wird der Verstand als erhabener empfunden (*sic intellectus eminentior invenitur*)»¹³. Vor diesem Hintergrund ist es leicht nachvollziehbar, dass für Thomas im *liberum arbitrium* der Verstand dem Willen gebieten muss. Er tut dies in der Weise, dass der Verstand dem Willen die Ziele vorgibt. «Wie man vom Ziel sagt, es bewege den Bewirkenden. In diesem Sinne bewegt der Verstand den Willen (*Et hoc modo intellectus movet voluntatem*). Denn das vom Verstand bewegte Gut ist Gegenstand des Willens und bewegt diesen als

¹⁰ *Ibid.*, 2 resp.

¹¹ *Ibid.*, 2 ad 1.

¹² Thomas unterscheidet drei Arten von Notwendigkeit, eine Notwendigkeit im Sinne der Unmöglichkeit anders zu sein, wie sie insbesondere in der Logik vorkommt (*STh I*, 82, 1 resp.), die Notwendigkeit des Zwangs (*necessitas coactionis*, *STh I*, 82, 1 resp.) und die Notwendigkeit des Ziels (*necessitas finis*, *STh I*, 82, 1 resp.).

¹³ *STh I*, 82, 3 resp.

Ziel (*quia bonum intellectum est objectum voluntatis, et movet ipsam ut finis.*)»¹⁴. Es ist also im Sinne einer teleologischen Kausalität zu verstehen, wenn Thomas sagt, dass der Verstand den Willen dirigiert, also die inhaltlichen Ziele vorgibt. Anders ist es allerdings, wenn der Aspekt der Kraft betrachtet wird. Hier kann Thomas nun sagen, dass der Wille den Verstand, mehr noch alle anderen Seelenkräfte lenkt. «Auf eine zweite Weise bewegt etwas als Tätiges (*per modum agentis*); wie das Verändernde das bewegt, was verändert wird, und das Antreibende das, was angetrieben wird. Und in diesem Sinne bewegt der Wille den Verstand und alle Kräfte der Seele (*et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animi vires*)»¹⁵. Vor diesem Hintergrund wird nun klar, dass bei Thomas letztlich Wille und Vernunft fast untrennbar in ihrem Streben nach dem Guten miteinander verbunden sind. «Der Verstand erkennt das Wollen des Willens, und der Wille will das Erkennen des Verstandes»¹⁶.

Wille und Verstand finden so in der aristotelisch und augustinisch inspirierten synthetischen Anthropologie Thomas von Aquins unter dem Dach des *liberum arbitrium* im Sinne einer integrierten Person zu einem harmonischen Miteinander. Die lateinische und griechische anthropologische Tradition werden miteinander verschmolzen. Diese harmonische Synthese sollte allerdings nicht lange halten. Denn in der Anthropologie Wilhelm von Ockhams zerbricht sie. Wir wenden uns nun diesem tiefen Einschnitt in der theologischen Anthropologie zu.

I.2. Willensfreiheit und Menschenbild in der theologischen Tradition – Wilhelm von Ockham

Leider existiert bisher keine umfassende Darstellung der Anthropologie von Wilhelm von Ockham. Gewisse Grundlinien kann man allerdings ausmachen. So ist dem Begründer des Nominalismus eine ungeborochene Übernahme aristotelischen Denkes nicht mehr möglich. Dies entspricht seiner franziskanischen Tradition, die eher biblisch voluntaristisch als metaphysisch an der Vernunft orientiert ist. Zudem kommt es zu einer Verwerfung im Gottesbild. Hatte Thomas von Aquin die Vernunft und den Willen in Gott als gleichwertig angesehen, so ändert sich dies bei Ockham. Bei ihm hat der Wille in Gott, eine Tendenz, die sich schon bei seinem Lehrer Duns Scotus abzeichnete, eindeutig den Vorrang, was sich u.a. auch in der Prägung einer neuen Terminologie niederschlägt. Ockham spricht von der am Willen orientierten *potentia dei absoluta* als Ausdruck der unbedingten und nahezu unbeschränkten Freiheit Gottes, vor allem in Bezug auf den Menschen und seine Gottesbeziehung.

¹⁴ *Ibid.*, 4.

¹⁵ *Ibid.*, 4 resp.

¹⁶ «Quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectus intelligere», *ibid.*, 4 ad 1.

Beide Aspekte – Aristoteleskritik wie auch Gottesbild – schlagen auf die Anthropolgie durch und zerstören die kunstvolle Ausgewogenheit der Synthese von Vernunft und Wille bei Thomas von Aquin¹⁷. Dies zeigt sich nicht nur darin, dass Ockham den Begriff des *liberum arbitrium* nicht mehr verwendet, sieht man von einigen bedeutungslosen Randstellen ab, sondern auch in der Tatsache, dass Ockham die kunstvolle Verbindung von Wille und Vernunft, die Thomas geknüpft hatte, auflöst¹⁸. Auch kehrt er das Wertverhältnis zwischen Wille und Vernunft um. Für ihn wird nun der Wille wertvoller¹⁹. Der Wille in seiner Besonderheit und alleinigen Wirksamkeit tritt bei ihm also eindeutig in den Vordergrund. Ockham geht von der Willensfreiheit des Menschen aus, die er mit der unmittelbaren Erfahrung dieser Freiheit begründet²⁰. Diese Freiheit ist allerdings viel weiter gefasst als bei Thomas. Dies äußert sich darin, dass Ockham die teleologische Ausrichtung des Willens – entscheidend für Thomas – aus dem anthropologischen Grundbestand streicht. Hier schlägt auch seine Aristoteleskritik im Sinne der Teleologiekritik durch. Dies gilt sowohl für die transzendenten Ausrichtung des Willens auf die *beatitudo*²¹ wie auch für die immanente Ausrichtung auf Güter, die *inclinatio*²². Ockhams Willenskonzept als Freiheitskonzept öffnet daher im Unterschied zu Thomas dem Menschen den Abgrund bewusst bösen Handelns, selbst dann wenn der Mensch über seine Vernunft die Einsicht in die Verwerflichkeit seines Handelns hat. Der Mensch kann auf diese Weise bewusst gegen die bessere Einsicht der Vernunft handeln – für Thomas undenkbar²³. Gerade das ist aber für Ockham der Ausweis der Freiheit des Willens. Er kann sich daher auch gegen das letzte Ziel des Menschen, die *beatitudo*²⁴, ja Gott selbst entscheiden²⁵. Mit Ockhams Voluntarismus beginnt sich ein Menschenbild im Abendland zu entwickeln, bei dem das souveräne,

¹⁷ In diesem Zusammenhang ist auf das Werk von Servais-Théodore Pinckaers hinzuweisen, der den Unterschied im Freiheitsverständnis von Thomas von Aquin und Wilhelm von Ockham herausgearbeitet hat. Thomas von Aquin vertritt eine «liberté de qualité», während Ockhams Anthropolgie zu einer «liberté d'indifférence» führt. Vgl. S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg-Paris 2007.

¹⁸ «Sed quia voluntas potest libere velle oppositum illius quod est dictatum per intellectum», WILHELM VON OCKHAM, *Opus Theologicum* I, 40, 21-4, 2.

¹⁹ «Potest concedere quod voluntas est nobilior intellectu», *ibid.*, V, 441, 11-14; 442, 10-14.

²⁰ «Potest tamen evidenter cognosci per experientiam, per hoc quod homo experitur, quod quantumcumque ratio dicet aliquid, potest tamen voluntas hoc velle vel non velle vel nolle», *ibid.*, IX, 88, 23-28.

²¹ «[...] ergo potest velle non esse beatus, et per consequens nolle beatitudinem», *ibid.*, I, 504, 4f.

²² «Dico quod voluntas non naturaliter inclinatur in finem ultimum», *ibid.*, I, 507, 9f.

²³ «Voluntas potest velle oppositum illius quod dictatum est a ratione», *ibid.*, VI, 421, 14-20.

²⁴ «Igitur non obstante quod intellectus dicet hoc esse finem ultimum, potest voluntas nolle illum finem», *ibid.*, VII, 351, 3-5.

²⁵ *Ibid.*, IX, 756-757.

bindungslose, nur sich selbst verpflichtete willentliche Handeln des Menschen vor dem Abgrund einer beängstigenden Freiheit – zum Bösen wie zum schöpferisch Guten – im Zentrum steht. Die Idee eines grundlosen, kontingenten schöpferischen Handeln beginnt sich zu formen²⁶. Dies zeigt sich insbesondere darin, dass der Grund für das Handeln des Willens im Willen selbst liegt. Der Wille determiniert sich selbst²⁷. Und er tut dies, ohne in eine irgendwie geartete vorgegebene Ordnung, wie etwa bei Thomas die *inclinatio*, die Vorgaben der *ratio*, die *beatitudo* oder auch die *lex aeterna* eingebunden zu sein. Willensfreiheit ist daher bei Ockham mehr als Entscheidungsfreiheit, sie ist selbstmächtige Handlungsfreiheit im Sinne neuer, nicht mehr ableitbarer kontingenter Willensakte. Man könnte Ockham in diesem Sinne sogar als Vorläufer der Willenmetaphysik der Moderne im Sinne Schellings, Schopenhauers oder Nietzsches ansehen.

Teil II

II.1. Willensfreiheit und Menschenbild in der Moderne – Die Neurowissenschaften

Es ist deutlich geworden, dass das Problem der Willensfreiheit nicht unabhängig von den Konstellationen eines bestimmten Weltbilds und damit zusammenhängend mit einem bestimmten Menschenbild verhandelt werden kann. Und in diesem Kontext nimmt es dann auch eine ganz bestimmte Form an. So etwa ist es bei Thomas von Aquin in eine umfassende teleologische Weltsicht eingefügt, bei Wilhelm von Ockham ist der entscheidende Gedanke die freie kontingente Tat in Analogie zur grenzenlosen Freiheit Gottes. Wenn wir uns nun der Moderne zuwenden so soll diese Weltbildgebundenheit im Blick bleiben zugleich aber die Frage nach weltbildunabhängigen anthropologischen Grundstrukturen gestellt werden. Welches Weltbild ist also in der Moderne für die Frage nach der Willensfreiheit maßgeblich, welche weltbildunabhängigen anthropologischen Grundstrukturen halten sich durch?

Auch für die Moderne gilt dieser Kontext eines spezifischen Menschenbildes. So gehört es zu den Merkwürdigkeiten der Wissenschaftsgeschichte, dass vom Beginn des 20. Jahrhunderts, bis in die 1960er Jahre das Konzept des Willens in der Wissenschaft gänzlich eliminiert worden war. Dazu trug die Psychoanalyse Sigmund Freuds bei, der den Willen durch den Trieb ersetzte. Für die akademische Psychologie war

²⁶ «Sed voluntas respectu cuiuscumque obiecti libere et contingenter agit», *ibid.*, I, 399, 10-11.

²⁷ «Et ideo respectu illius actus non oportet in aliquo quod determinetur voluntas nisi a se ipsa», *ibid.*, VII, 358, 8f.

allerdings der Behaviorismus Skinnners maßgeblich, der vom Positivismus inspiriert nur solche Größen zu akzeptieren bereit war, die einer empirischen Kontrolle zugänglich waren. Dies war nun allerdings beim Willen nicht der Fall²⁸. Erst als es Hans Helmut Kornhuber und Lüder Deecke Anfang der 1960er Jahre gelang, ein physiologisches Äquivalent von Willensaktivität zu identifizieren, das sogenannte Bereitschaftspotenzial, wurde der Wille als eine psychische Größe wissenschaftlich wieder akzeptiert²⁹. Das Bereitschaftspotenzial besagt, dass eine willentliche Handlung, beispielsweise die Bewegung eines Fingers, immer mit einer Aktivierung des Nervensystems verbunden ist. Kornhuber stellte jedoch nicht die Frage, welche zeitliche Abfolge bei der Entscheidung des Verstandes, eine Handlung auszuführen und der Realisierung der Handlung selbst vorliegt. Denn gemäß common sense sollte man erwarten, dass zunächst die Entscheidung für eine Handlung getroffen wird, um sie dann durch einen Impuls an den Willen – messbar im Bereitschaftspotenzial – zu verwirklichen. Wie wir gleich sehen werden, führten jedoch weitere Experimente zu einer unerwarteten Überraschung. Es sei hier nebenbei vermerkt, dass es die Erfahrung der Unfreiheit Kornhubers war, die er während der langen Kriegsgefangenschaft in russischen Lagern machte, die ihn veranlasste, nach seiner Rückkehr nach einem physiologischen Korrelat des freien Willens zu suchen.

Aufbauend auf Kornhubers Entdeckung wurde dann von Benjamin Libet das berühmte Libet-Experiment durchgeführt, das zu dem verblüffenden Ergebnis kam, dass das Bereitschaftspotenzial zeitlich vor einer bewusst intendierten Handlung gemessen wird³⁰. Daraus haben andere Neurowissenschaftler, vor allem Wolf Singer³¹ und Gerhard Roth³², den Schluss gezogen, dass es keine Willensfreiheit im Sinne einer intendierten Handlung geben könne, weil eine bewusst intendierte Handlung offenkundig durch das vorherige unbewusste Bereitschaftspotenzial schon determiniert sei. Kornhuber und Libet selbst haben diesen Schluss nicht gezogen, auch deswegen, weil ihre Forschungen ergaben, dass der Mensch in Gestalt des sogenannten Vetos immer die Möglichkeit hat, die Zwangsläufigkeit der Abfolge einer Handlung nach ihrer unbewussten Einleitung durch das Bereitschaftspotenzial zu unterbrechen und die Handlung nach bewusster Überlegung nicht auszuführen. Allerdings gilt auch für das Veto das vorhergehende Bereitschaftspotenzial, was aber am Argument der unspezifischen Aktivierung im Prinzip nichts ändert (siehe unten). Wichtig ist

²⁸ H. H. KORNHUBER – L. DEECKE, *Wille und Gehirn*, Bielefeld-Locarno 2007, 25-28.

²⁹ *Ibid.*, 28-29.

³⁰ B. LIBET, *Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert*, Frankfurt 2005, 159-200.

³¹ «Insofern muss, aus der Dritte-Person-Perspektive betrachtet, das, was die Erste-Person-Perspektive als freien Willen beschreibt, als Illusion definiert werden», W. SINGER, *Ein neues Menschenbild. Gespräche über Hirnforschung*, Frankfurt 2003, 32.

³² G. ROTH, *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Frankfurt 2003, 494-535.

hier zu sehen, dass in diesen Forschungen der Wille immer im Kontext des anthropologischen Konzepts Bewusst-Unbewusst verortet wird. Damit müsste eigentlich für die gedankliche Differenzierung von einem unbewussten und einem bewussten Willen unterschieden werden. Dies ließe auch die Möglichkeit eines unfreien Willens auf der Grundlage des unbewussten Willens offen.

Vor dem Hintergrund des Bereitschaftspotenzials kann man aber folgende Argumente zugunsten der Willensfreiheit ins Feld führen, Argumente, die allesamt darauf hindeuten, dass der unbewusste Wille nicht der alleinige Faktor bei einer Willensentscheidung oder Willenshandlung sein kann.

- (i) Die Veto-funktion unterbricht die Zwangsläufigkeit einer vom Unbewussten initiierten Handlung durch bewusste Intervention.
- (ii) Wenn eine spezifische Handlung durch ein spezifisches Bereitschaftspotenzial determiniert würde, müsste jede unterschiedliche Handlung auch ein unterschiedliches Bereitschaftspotenzial aufweisen. Dies ist jedoch nicht der Fall. Vielmehr sieht das Bereitschaftspotenzial immer gleich aus. Wie aber kann ein identisches Bereitschaftspotenzial verschiedene Handlungen determinieren? Es macht für die Form des Bereitschaftspotenzials keinen Unterschied, ob ich meine Hand zum Gruß hebe oder jemanden mit einer Axt erschlagen will. Da aber beide Handlungen unterschiedlich sind, müssen bei der Handlungsentcheidung noch andere Faktoren beteiligt sein als das deterministische Bereitschaftspotenzial.
- (iii) Das Libetexperiment bezieht sich auf sehr simple motorische Handlungen, nicht jedoch auf komplizierte Entscheidungssituationen, bei denen Handlungsziele formuliert werden und Alternativen bedacht werden müssen.
- (iv) Schließlich gibt es noch ein gutes Argument aus der Philosophie. Menschen handeln gewiss auch aus unbewussten Ursachen. Sie handeln aber auch aus Gründen, d.h. bewussten Überlegungen, Zielen und Überzeugungen. Und in diesem Kontext ist ein biologischer Determinismus zumindest fragwürdig³³.

Diese vier Gründe reichen meines Erachtens schon aus, um die Willensfreiheit vor dem Hintergrund des Libetexperiments sicherzustellen. In jüngster Zeit gibt es jedoch in den Neurowissenschaften Konzepte und Experimente, die diese Sichtweise noch viel stärker untermauern. So haben neueste Untersuchungen nahegelegt, das Bereitschaftspotenzial nicht länger auf eine spezifische Handlung zu beziehen, der es vorausgeht, sondern es mehr im Sinne einer unspezifischen Aktivierung des Organismus zu interpretieren. In diesem Sinne schreiben Marc Wittmann et al.: «In this

³³ A. KLEIN, «Ich bin so frei», *Willensfreiheit in der philosophischen, neurobiologischen und theologischen Diskussion*, Neukirchen-Vluyn 2013.

view, we further suggest that the RP (readiness potential) in principle cannot be used to solve the question of free will because it only reflects general preparation processes as it is correlated with an increase in the likelihood of an action»³⁴.

Zudem setzt sich in den Neurowissenschaften immer mehr das Konzept der Neuroplastizität durch³⁵. Dieses Konzept besagt, dass das Gehirn keinesfalls, wie von Wolf Singer postuliert, «fest verdrahtet» und damit determiniert ist, sondern flexibel auf spezifische Herausforderungen und einen spezifischen Gebrauch reagiert und sich danach auch organisiert. So hatte man bei Hirnscans an Londoner Taxifahrern herausgefunden, dass das Areal der räumlichen Repräsentation deutlich größer angelegt war als bei anderen Menschen, die von Berufs wegen nicht von der ständigen Beanspruchung der Raumorientierung gefordert waren. Dieses Ergebnis lässt sich leicht verallgemeinern. Denn es ist klar, dass ein Gehirn eines Musikers, mit den hohen Anforderungen an die Psychomotorik, anderen Belastungen ausgesetzt ist, wie das eines Mathematikers oder Malers. Jedes Gehirn bildet daher im Laufe seines Lebens ein ganz spezifisches Aktivitätsmuster aus. Man kann es auch anders ausdrücken. Wir haben nicht das Gehirn, das wir haben, sondern das Gehirn, das wir selbst durch unser Handeln formen.

Was bedeutet dieses Konzept der Neuroplastizität aber für die Frage nach der Willensfreiheit? Die Antwort kann nur lauten: Es macht gar keinen Sinn diese Frage zu stellen. Denn die Willensfreiheit hängt dann von der Art und Weise ab, wie der Mensch sein Gehirn nutzt. Anders gesagt: Willensfreiheit ist keine Gabe, sondern eine Aufgabe. Versteht man Willensfreiheit in diesem Sinne, dann sollte man auch nicht mehr von Freiheit oder Nichtfreiheit sprechen, sondern vielmehr von Freiheitsgraden. Denn es ist klar, dass es für einen Menschen keine absolute Freiheit des Willens geben kann, sondern nur Abstufungen von Freiheit, die natürlich an die allgemeinen materiellen Rahmenbedingungen des Gehirns gebunden sind. So wird ein Psychopath, der immer wieder in die gleichen psychologischen Fallen läuft, einen geringeren Freiheitsgrad seines Gehirns für sich wahrnehmen müssen als ein Mensch, der in der Lage ist, immer zwischen verschiedenen Handlungsoptionen unterscheiden zu können und frei ist sie zu realisieren.

Aus all diesen Befunden lässt sich nun zwangslässig die Idee einer gestuften Hierarchie von Freiheitsgraden postulieren. Vor allem spielt hier das Konzept der Neuroplastizität die entscheidende Rolle. Es handelt sich um ein Postulat, denn eine experimentelle Untersuchung all dieser Ebenen von Freiheit steht noch aus. Ich unterscheide demnach insgesamt sechs Ebenen von Freiheit.

³⁴ H.-G. JO – T. HINTERBERGER – M. WITTMANN – T. L. BORGHARDT – S. SCHMID, *Spontaneous EGG fluctuations determine the readiness potential: is preconscious brain activation a preparation process to move?*, in Exp Brain Res 231 (2013) 495–500. DOI 10.1007/s00221-013-3713-z.

³⁵ V. VALKANOVA ET AL., *Mind over matter – what do we know about neuroplasticity in adults?*, in International Psychogeriatrics 26/6 (2014) 891–909.

Erste Ebene: Die erste und einfachste Ebene ist die der Entscheidungsfreiheit. Hier geht es darum, in einfachen Situationen alternativer Handlungsoptionen eine auszuwählen. Diese Ebene ist von den Neurowissenschaften auch am besten erforscht. In diesem Kontext ist auch das Bereitschaftspotenzial von Bedeutung. Es wäre allerdings ein Kategorienfehler hier bereits – siehe die Argumente oben – eine Determinierung ethischer Entscheidungen annehmen zu wollen.

Zweite Ebene: Die zweite Ebene ist die der Handlungsfreiheit. Diese besagt, dass der Mensch in der Lage ist, neue, nicht ableitbare Handlungen zu initiieren. Es ist dies die Ebene, auf der der Wille sich selbst determiniert. Hier spielen auch ethische Aspekte eine Rolle. Die Freiheit einer ethisch wertvollen oder nicht wertvollen Handlung zu vollziehen und damit die Schuldfähigkeit, bleiben gewahrt.

Dritte Ebene: Die dritte Ebene ist die der Zukunftsfreiheit. Damit soll gesagt sein, dass das Gehirn in der Lage ist, eine Willenshandlung aufgrund planvollen Denkens zu vollziehen. In diesem Bereich determiniert ein übergeordneter Zukunftsplan, also etwas, was noch gar nicht realisiert ist, die Handlung der Gegenwart. Man könnte auch sagen, dass hier eine Art rückwärtslaufender Kausalität walte – die Zukunft bestimmt die Gegenwart. Diese Ebene entspricht dem Bereich des Neocortex, in dem planvolles Handeln lokalisiert ist. Man spricht auch in den Neurowissenschaften hier von den «exekutiven Funktionen».

Vierte Ebene: Die vierte Ebene ist die der Selbstdistanzierungsfreiheit. Dies bedeutet, dass das Gehirn in der Lage ist, sich von bestimmten, wahrgenommenen Willensimpulsen zu distanzieren, die nach der Logik von Reiz und Reaktion funktionieren. Ein physischer Reiz, z. B. ein Juckreiz, ein Reiz nach Essen zu greifen oder ein ähnliches Reizmuster, muss nicht notwendigerweise auch zu einer entsprechenden Reaktion führen. Das Gehirn kann trainiert werden, diese Reaktion zu unterlassen. Ein solches Training findet beispielsweise in der Meditation statt, indem man das Bewusstsein so lange auf einen Reiz lenkt, bis dieser seine verhaltensdeterminierende Kraft verloren hat. Gerade die neuere Hirnforschung zur Achtsamkeit hat dies experimentell bestätigt³⁶. Der Ausbruch aus dem oft festgelegten Reiz-Reaktionsmechanismus eröffnet zweifellos einen größeren Freiheitsgrad und ist ein gutes Beispiel für das Konzept der Neuroplastizität.

Fünfte Ebene: Die fünfte Ebene ist die der Entgrenzungsfreiheit, genauer die Freiheit mystischer Entgrenzung. Bei dieser Ebene spielt Religiosität eine Rolle, insofern sie den Menschen zur inneren Freiheit führt, wie dies insbesondere in den mystischen Traditionen der Weltreligionen der Fall ist. Entgrenzung soll besagen, dass sich hier die Grenzen von Raum, Zeit und Ego relativieren³⁷. Statt eines begrenzten Raumes

³⁶ M. WITTMANN – J. PETER – O. GUTINA – S. OTTEN – N. KOHLS – K. MEISSNER, *Individual differences in self-attained mindfulness levels are released to the experience of time and cognitive self-control*, in *Personality and Individual Differences* 64 (2014) 41–45.

³⁷ Y. DOR-ZIDERMAN – A. BERKOVICH-OHANA – J. GLICKSOHN – A. GOLDSTEIN, *Mindfulness-induced*

wird Raumlosigkeit zur Erlebnisdimension, statt einer linear fortschreitenden Zeit wird Zeitlosigkeit wahrgenommen – und in diesem Kontext Gelassenheit –, statt des sich bewahrenden Egos fühlt man die Absorption des Ego in ein größeres Ganzes oder eine größere Aufgabe. Es ist zugleich mit der Relativierung der dritten Ebene, d.h. der Zukunftsorientierung und dem planenden strategischen Denken verbunden. Meister Eckhart spricht hier von Handeln «*sunder warumbe*», Handeln ohne Grund. Untersuchungen legen nahe, dass die Fähigkeit zur Absorption auch genetisch determiniert ist.

Sechste Ebene: Die sechste Ebene ist die der schöpferischen Freiheit. Diese Form der Freiheit soll besagen, dass der Mensch in der Lage ist, in der Welt in Kunst, Wissenschaft und Kultur Neues, bisher nie Dagewesenes hervorzubringen. Zweifellos erfordert diese Art von Freiheit ein besonders hohes Maß an willentlicher Spannkraft.

Meines Wissens sind bisher nur die Ebenen eins bis drei in den Neurowissenschaften in Bezug auf die Freiheitsfrage experimentell untersucht worden. Aus den schlüchten Experimenten zu Ebene eins und zwei auf die Unfreiheit des Willens zu schließen, scheint doch sehr verfrühzt zu sein. Vor allem aber macht sich hier ein Menschenbild bemerkbar, das meines Erachtens weit unter den Möglichkeiten des Menschen liegt und das eigentliche Humanum noch gar nicht im Blick hat.

Zum Schluss soll noch einmal auf die Überlegungen zur Willensfreiheit der theologischen Tradition eingegangen werden. Können sie uns Hilfestellung leisten für die Frage nach den anthropologischen Universalien? Gibt es Verbindungen zwischen diesen abstrakten theologischen Überlegungen und dem Menschenbild, das sich in den Neurowissenschaften ausspricht?

Meines Erachtens kann man die Theorien über die Willensfreiheit bei Thomas von Aquin und Ockham den Ebenen eins bis drei zuordnen. Wenn Thomas von Aquin davon spricht, dass der Verstand dem Willen die Ziele vorgibt, ist damit ziemlich eindeutig die Ebene drei angesprochen. Gleches gilt für seine Ausführungen zur Teleologie des Willens. Auch wenn man sicherlich heute nicht mehr seine Verbindung mit einem umfassenden teleologischen Weltbild teilen muss, so ist doch sicher die Zukunftsorientierung des Willens von bleibender Bedeutung. Ockhams Willenstheorie wird man gewiss der Ebene zwei zuordnen können, geht es ihm doch vor allem um die Fähigkeit des Willens zur Setzung neuer, contingenter Handlungen.

Die Ebenen vier und fünf sind vor allem der mystischen Anthropologie zuzuordnen, auf die hier nicht näher eingegangen wurde³⁸. Es scheint, dass sowohl die theologische Tradition wie auch dem Neurowissenschaften die Dimensionen der Freiheit, die der Mensch realisieren kann, noch nicht in ihrer Fülle ausgelotet haben. Einzig

selflessness: a MEG neurophenomenological study, in *Frontiers in Human Neuroscience*, 24 September 2013 (<http://dx.doi.org/10.3389/fnhum.2013.00582>).

³⁸ Ich verweise hier auf die Publikation: W. ACHTNER – U. OTT, *Protestantism and Mysticism from the perspective of neuroscience*, in *Theology and Science* 11/3 (2013) 208–223 (<http://dx.doi.org/10.1080/14746700.2013.809949>).

die mystische Anthropologie hält diese Ressourcen bereit. Wem es um die Freiheit des Menschen zu tun ist, der sollte die Dimension der Mystik nicht ignorieren.

Teil III

III.1. Willensfreiheit und ein mögliches Menschenbild der Zukunft

Einige Bemerkungen zu einem möglichen Menschenbild der Zukunft im Hinblick auf die Frage der Willensfreiheit sollen den Artikel abschließen. Wie bereits in den sechs Freiheitsstufen anklingt, liegt im Bezug auf die Mystik wie auch im Bezug auf das Schöpferische ein Potenzial im Menschen bereit, das keineswegs ausgeschöpft ist. Das wachsende Interesse an der Mystik in allen Wissenschaften und der Lebenspraxis vieler Menschen lässt allerdings hoffen, dass sich diese Lebensdimension immer mehr Menschen erschließt und die damit verbundene Freiheitserfahrung an Breitenwirkung gewinnt. Bekanntlich hat Karl Rahner geäußert: «Der Fromme von morgen wird ein „Mystiker“ sein, einer, der etwas „erfahren“ hat, oder er wird nicht mehr sein ...»³⁹. Gleiches gilt für die Dimension des Schöpferischen. Das augenblicklich vorherrschende Menschenbild des *homo oeconomicus* verkürzt den Menschen auf seine Marktbeziehungen und lässt die innere Dimension des Menschen, aus der das Schöpferische quillt, unberührt. Das Menschenbild des *homo oeconomicus* reduziert den Menschen auf messbare Quantitäten. Auch die Naturwissenschaften, selbst die Philosophie, ist der philosophischen Kategorie der Quantität verpflichtet. Dies zeigt sich zum Beispiel im Problem der Qualia, die sich bisher hartnäckig der Quantifizierbarkeit entzogen haben und als ärgerliche und nicht eliminierbare Restbestände einer durch rationalisierten und quantifizierenden Weltdeutung in Erscheinung treten. Der Mensch ist aber in erster Linie ein qualitatives Wesen, dessen wahre Lebensqualität die der qualitativen schöpferischen Freiheit ist. Diese Freiheit, so haben wir gesehen, ist aber keine Gabe, sondern eine Aufgabe. Der Mensch *ist* nicht per se frei, sondern kann im beständigen Arbeiten an sich selbst zu immer weiter ausgreifenden Freiheitsgraden *frei* werden. Darin scheint mir auch theologisch gesprochen die Befruchtung des Menschen zu liegen, diese schöpferische Freiheit in Anlehnung an seine Gottesebenbildlichkeit, die gerade auch das weltliche Handeln betont, zu gewinnen. Dabei wird es auf die mystische Selbsttranszendenz des Menschen im Hinblick auf eine Öffnung gegenüber Gott ankommen, dem Gott der Freiheit und des Schöpferischen. Die Zukunft wird dem *homo mysticus* und dem *homo creans* gehören.

³⁹ K. RAHNER, *Frömmigkeit früher und heute*, in DERS., *Schriften zur Theologie*, VII, Einsiedeln 1971², 22-23.

Zusammenfassung

In diesem Artikel werden drei Problemkreise behandelt. Erstens geht es darum, die Abhängigkeit der Frage der Willensfreiheit von einem spezifischen Menschenbild herauszuarbeiten. Es zeigt sich dabei, dass sowohl die griechische Philosophie wie auch die Wissenschaft der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts kein Konzept des Willens hatte. Zweitens geht es darum, wie sich in der Theologie der Westkirche eine Anthropologie herausbildete, die in der Konzeption des *liberum arbitrium* bei Thomas von Aquin gipfelte, bei der *ratio* und *voluntas* miteinander verschränkt sind, im Unterschied zu Wilhelm von Ockhams Voluntarismus, der das *liberum arbitrium* ablehnt. Drittens wir diese theologische Anthropologie mit den Ergebnissen der modernen Neurowissenschaften verglichen und das Konzept der Willensfreiheit mit einem sechstufigen Modell von Freiheitsgraden verteidigt.

Abstract

The article treats three topics. First, it shows that the problem of free will depends on a specific anthropology. The Greek philosophy and the natural science in the first part of the 20th century did not have a concept of will. Second, it describes the development in the Occidental Church which elaborates an anthropology culminating in the concept of *liberum arbitrium* in Thomas Aquinas: he connects *ratio* and *voluntas*, whereas the voluntarism of William of Occam refuses the *liberum arbitrium*. Third, we compare this theological anthropology with the results of the modern neurosciences. We defend the concept of free will with a model of liberty in six grades.

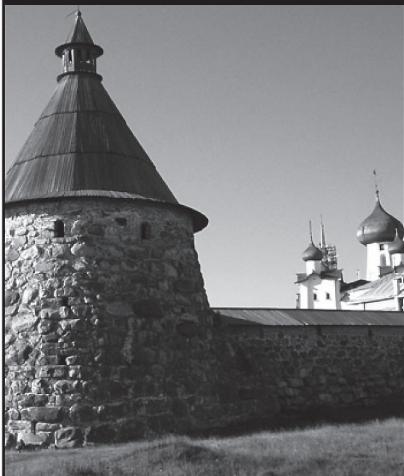
VIAGGI CON RUSSIA CRISTIANA

RUSSIA: MOSCA-KAZAN'

27 giugno-4 luglio
accompagna mons. Francesco Braschi



ISOLE SOLOVKI: S. PIETROBURGO, CARELIA, MOSCA



11-19 luglio

TRANSIBERIANA E ORIENTE RUSSO



16-26 luglio
accompagna il prof. Aldo Ferrari

Per informazioni su programmi, altri itinerari e date di partenza,
contattare Giovanna Valenti: tel. (+39) 035.294021 • rcsegr@tin.it
consulta anche il nostro sito: www.russiacristiana.org