



**University of
Zurich** ^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2008

Augustin und die Freiheit

Scheiber, Karin

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich
ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-5491>
Journal Article
Accepted Version

Originally published at:
Scheiber, Karin (2008). Augustin und die Freiheit. *Hermeneutische Blätter*, (1/2):224-234.

Augustin und die Freiheit

von Karin Scheiber

Beitrag für: „Zwischen den Zeichen. Ingolf U. Dalferth zum 60. Geburtstag“, Hermeneutische Blätter 1/2 2008, hg. v. A. Anker, A. Hunziker, Ph. Stoellger, H.v.Sass, Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie, Theologische Fakultät der Universität Zürich

Wo es in der aktuellen Augustinus-Rezeption um die Freiheitsfrage geht, lassen sich u. a. zwei Auffälligkeiten feststellen. Zum ersten eine markante konfessionelle Trennlinie: Evangelische Augustin-Interpreten richten ihr Hauptaugenmerk zumeist auf Augustins sogenannten antipelagianischen Schriften, auf Augustins freiheitsskeptische Haltung des „non posse non peccare“. Seine frühen antimanichäischen Schriften finden demgegenüber entweder gar keine Beachtung oder werden als unreifes Frühwerk abgetan. Ganz im Gegensatz dazu befassen sich römisch-katholische Interpretinnen vorzugsweise mit Augustins antimanichäistischer Schrift „De libero arbitrio“. Sie tun dabei entweder so, als enthalte diese Schrift alles, was je von Augustin zur menschlichen Willensfreiheit geäußert wurde oder versuchen, Augustins späten Schriften von „De libero arbitrio“ her und in Kontinuität dazu zu lesen.

Die zweite Auffälligkeit besteht in der Divergenz der Antworten auf die Frage, welche Position Augustin in der Frage der Willensfreiheit vertreten habe; genauer: welches Etikett der aktuellen philosophischen Willensfreiheitsdebatte am besten auf Augustins Position passe. War nun eher ein Libertarier? Oder ein Kompatibilist? Oder ein harter Determinist? Jede dieser Möglichkeiten wird gegenwärtig vorgebracht, und einige weitere dazu. Zwar lassen sich auch hier konfessionelle Unterschiede feststellen – katholischerseits wird Augustin vorzugsweise eine libertäre Auffassung zugeschrieben, evangelischerseits eine kompatibilistische oder freiheitspessimistische. Aber bemerkenswerterweise verhält es sich nicht so, wie man vielleicht erwarten würde – nämlich dass gesagt würde, Augustin habe in *De libero arbitrio* ein libertäres, in seinen antipelagianischen Schriften dagegen ein kompatibilistisches oder freiheitspessimistisches Verständnis vertreten. Vielmehr finden sich libertäre wie kompatibilistische Lesarten sowohl von *De libero arbitrio* als auch den Spätschriften. Es besteht nicht einmal darüber Einigkeit, ob in der Entwicklung von Augustins Freiheitsgedanken ein Bruch zwischen *De libero arbitrio* und den Spätschriften festzustellen sei.

Ich habe nicht die Absicht, im folgenden einen Beitrag zu leisten zur Klärung der Frage, welche Auffassung von Willensfreiheit Augustin vertreten haben, und ich werde auch keine neuen historischen oder exegetischen Erkenntnisse zur Augustinusforschung beisteuern. Statt dessen will ich eine Frage aufgreifen, die sich mir bei der Lektüre von *De libero arbitrio* stellt und deren systematisch-theologisches Gewicht von Detailfragen zur Augustinusforschung unabhängig ist. Ich konzentriere mich auf ein Merkmal des libertären Frei-

heitsverständnisses, die Urheberschaftsbedingung, und beleuchte die sich daraus ergebenden theologischen Konsequenzen.

Willensfreiheit in *De libero arbitrio*

De libero arbitrio ist nicht in einem Guss entstanden. In den *Retractationes* (Buch I, Kap. 8) erwähnt Augustin, dass die Anfänge auf die Zeit in Rom zurückgehen (also 387/388), das zweite und dritte Buch habe er fertig gestellt, als er bereits zum Presbyter geweiht war (391–395). Insbesondere Teile von Buch 2 und 3 werden (nach K. Flasch und W. Thimme) als spät angesehen. In der Entstehungszeit von bis zu sieben Jahren befasste sich Augustin intensiv mit der Frage der menschlichen Freiheit, und zugleich vollzogen sich in seinem Leben verschiedene Veränderungen. Er kehrte Rom den Rücken und zog nach Nordafrika zurück. Er trat dort ins geistliche Amt ein und wurde zunehmend auch in kirchliche und kirchenpolitische Fragen involviert. Es ist nicht verwunderlich, dass auch seine Ansichten zur Willensfreiheit eine Entwicklung durchmachten und dass das in *De libero arbitrio* vertretene Freiheitsverständnis nicht völlig einheitlich ist. In den pelagianischen Auseinandersetzungen, die erst deutlich nach Abschluss von *De libero arbitrio* anhoben, unterzog Augustin seine Auffassungen von der Willensfreiheit einer radikalen Revision. Zwar versucht er in den *Retractationes* (I,8) die Schärfe dieser Veränderungen abzuschwächen, indem er behauptet, sein späteres Verständnis vom Verhältnis von menschlicher Willensfreiheit und göttlicher Gnade sei bereits in *De libero arbitrio* angelegt gewesen. Aber der Nachweis, den er führt, ist m.E. wenig überzeugend, und zudem ist offensichtlich, von welchem Interesse die Behauptung geleitet ist: Die Pelagianer beriefen sich für die Untermauerung ihrer eigenen Position ausgerechnet auf die Autorität Augustins und zitierten dabei Stellen aus *De libero arbitrio*. Wenn Augustin in den *Retractationes* Wert darauf legt, auch bereits in *De libero arbitrio* sein späteres antipelagianisches Verständnis von Willensfreiheit vertreten zu haben, betätigt er sich im Wesentlichen als Apologet in eigener Sache. An einer anderen Stelle in den *Retractationes* (II,1), ebenfalls im Rückblick auf seine frühe Zeit als christlicher Verfasser, gesteht er zu, dass sein früheres Verständnis von Willensfreiheit durchaus gewisse „pelagianische“ Züge aufweist: „Ich bemühte mich um eine Lösung der Frage nach dem freien Wahlvermögen des menschlichen Willens, aber die Gnade Gottes siegte“ (nach der Übersetzung von W. Thimme).

Welches ist nun die Auffassung von Willensfreiheit, welche Augustin zu Beginn seiner Laufbahn als theologischer Schriftsteller vertritt? Sie tritt am deutlichsten zu Beginn des dritten Buches von *De libero arbitrio* zutage. Während sich das erste Buch mit der Frage befasst, ob es überhaupt Willensfreiheit gibt, und das zweite Buch neben einem Gottesbeweis den Nachweis führt, dass es sich beim freien Willen um eine gute Gabe Gottes handelt, nimmt das dritte Buch verschiedene Probleme auf, die sich in diesem Zusammenhang stellen. Ab dem fünften Kapitel des dritten Buches (III,42ff.) wird der Dialogcharakter des Werkes aufgegeben und im Stile einer Abhandlung fortgefahren; u. a. auch deshalb wird dieser Teil des Buches mehrheitlich spät datiert. Für die ersten vier Kapitel (III,1–41)

wird dagegen eine frühe Abfassungszeit angenommen. Im ersten Kapitel (III,1–13) befasst sich Augustin mit dem Verhältnis von Willensfreiheit und natürlicher Notwendigkeit, in den Kapiteln zwei bis vier (III,14–41) mit der Frage, wie das göttliche Vorherwissen nicht in Widerspruch stehe zur menschlichen Willensfreiheit. Hier tritt Augustins frühes Verständnis von Willensfreiheit akzentuiert hervor, und ich beziehe mich im folgenden auf diesen Textabschnitt (alle Zitate aus *De libero arbitrio* nach der Übersetzung von J. Brachtendorf).

Unter Aufnahme von Einsichten, die im ersten Buch erarbeitet wurden, geht Augustin hier mehrfach auf das Verhältnis von Freiheit, Zwang und Notwendigkeit ein. Freiheit und *Zwang* sieht Augustin in einem klaren Gegensatz. Er betont aber, dass es in Bezug auf den Willen gar keinen Zwang geben kann. Es ist „nichts so sehr in unserer Macht wie der Wille selbst“ (III,27). Es geht in diesem Teil des Werkes um die Frage, wie es überhaupt möglich ist, dass ein guter, von Gott geschenkter Wille sich dem Bösen oder Falschen zuwenden kann und wer dafür verantwortlich zu machen ist. Wenn der Mensch sündigt (oder in Augustins Worten: wenn „er den Willen zum Genießen vom Schöpfer zum Geschöpf wendet“, III,8) tut er das aus eigenem Willen. Eine Macht, die niedriger wäre als sein eigener Wille, könnte ihn nicht dazu zwingen, weil sie nicht in der Lage dazu wäre, eine Macht die höher wäre, würde es nicht tun aufgrund der ihr eigenen Tugendhaftigkeit und Gerechtigkeit (III,8; vgl. I,76). Daraus folgt für Augustin, dass die Hinwendung zur Sünde nicht unter Zwang und also willentlich geschieht; folglich ist der Mensch für sein Tun selbst verantwortlich. Zwar lässt sich beim Menschen eine gewisse Neigung zur Sünde feststellen. Im Gegensatz aber zu einem Stein, der von der Schwerkraft nach unten gezogen wird, kann der Mensch diese Bewegung anhalten (III,9). Zwang gibt es nach Augustin nur in Bezug auf Handlungen (wir können gezwungen werden, wider Willen etwas zu tun), nicht aber in Bezug auf den Willen. Wir können nicht ohne unseren Willen und auch nicht gegen unseren Willen etwas wollen; das zu behaupten wäre nach Augustin „verrückt“ (III, 27). Die Möglichkeit eines Konfliktes zwischen Wünschen erster und zweiter Ordnung (um in der Terminologie Harry Frankfurt zu sprechen) wird von Augustin nicht berücksichtigt, ebenso wenig wie das Phänomen der Willensschwäche, welche nach Donald Davidson darin besteht, dass man seinem bestmöglichen Urteil zuwiderhandelt.

Wie sieht er das Verhältnis von Willensfreiheit und *Notwendigkeit*? Anders als beim Zwang stehen Notwendigkeit und Freiwilligkeit in keinem grundsätzlichen Widerspruch zueinander. Was von Gott vorhergewusst wird, tritt notwendigerweise ein (denn sonst wäre es kein Vorherwissen, sondern ein blosses Meinen oder Glauben), aber das ändert nichts an unserer Freiheit. Wir sind verantwortlich für das, was wir tun, wenn wir in Übereinstimmung mit unserem Willen handeln und er in unserer Macht steht (III,32–35). Und Augustin zufolge *steht* der Wille in unserer Macht, da er, wie oben gezeigt, keinem Zwang unterworfen ist. Diese Macht bedeutet aber nicht die Macht, etwas anderes zu tun als das, was von Gott vorhergewusst wird. Augustin vertritt hier nicht das „Prinzip der alternativen Möglichkeiten“ (H. Frankfurt). Es geht ihm in diesem Zusammenhang vor allem darum, wer für die Sünde verantwortlich zu machen ist. Euodius erweist sich als ge-

lehriger Schüler, wenn zu Ende des dritten Kapitels (III,35) antwortet: „Ja, ich leugne nun nicht mehr, daß auf diese Weise notwendig das geschieht, was Gott vorherweiß, und daß er unsere Sünden so vorherweiß, daß dennoch der Wille für uns frei und in unserer Macht verbleibt.“ Sofern wir willentlich sündigen, sind für unsere Sünden also wir selbst und nicht Gott verantwortlich zu machen.

Es ist festzuhalten, dass Augustin im Zusammenhang mit der Sünde nur vom Vorherwissen, nie aber vom Bewirken Gottes spricht. Es geht ja gerade darum, Gott vom Vorwurf freizusprechen, Urheber der Sünde zu sein! Augustin betont daher, dass Gott nicht alles bewirkt, was er vorherweiss: „Denn wie du durch deine Erinnerung nicht erzwingst, daß das Vergangene geschehen ist, so erzwingt Gott durch sein Vorherwissen nicht, daß das Zukünftige getan wird. Und wie du dich an etwas erinnerst, das du getan hast, aber nicht alles getan hast, an das du dich erinnerst, so weiß Gott alles vorher, dessen Urheber er selbst ist, aber er ist nicht der Urheber all dessen, was er vorherweiß. [...] Schon dadurch kannst du einsehen, mit welcher Gerechtigkeit Gott Sünden bestraft, weil er nämlich nicht bewirkt, was er als zukünftig weiß.“ (III,40) Das von Gott Vorhergewusste wird zwar notwendigerweise eintreten, aber es handelt sich dabei nicht um kausale Notwendigkeit, sondern konditionale Notwendigkeit: *Wenn* Gott p vorherweiss, wird p geschehen, aber nicht *weil* Gott p vorherweiss. Dass p geschehen wird, ist ein Implikat des Gottesbegriffes (essentielle Unfehlbarkeit und Irrtumsfreiheit Gottes) und des Wissensbegriffes (das „Wissen“ von Falschem ist nicht Wissen, sondern Meinen, Glauben, Annehmen).

Augustin sieht so die menschliche Willensfreiheit und göttliche Praescientia gerettet. Er hält sie in *De libero arbitrio* für kompatibel, aber dieser Kompatibilismus ist nicht zu verwechseln mit dem umstrittenen Kompatibilismus von Willensfreiheit und Determinismus. In Bezug auf die Sünde betont Augustin den libertären Grundsatz, nach welchem eine Handlung nur vom Handelnden selbst verursacht sein darf, verwirft aber das libertäre Prinzip (bzw. die starke libertäre Lesart des Prinzips) der „alternativen Möglichkeiten“. Eleonore Stump spricht in diesem Zusammenhang von einem „modified libertarianism“.

Ich will nur auf drei Probleme hinweisen, die sich in diesem Zusammenhang stellen:

Das erste Problem besteht darin, dass das Problem damit nicht gelöst, sondern lediglich verschoben ist. Woher kann Gott wissen, was Menschen zukünftig aus freiem Willen tun werden? Dass Gott selbst die Situation kontrolliert und die Menschen veranlasst, zu tun, was sie tun werden, diese Möglichkeit wird von Augustin ja ausdrücklich ausgeschlossen. Auch die im 15. Jahrhundert von Lorenzo Valla problematisierte Möglichkeit, dass die Handlungen der Menschen nur deshalb von Gott vorhergewusst werden können, weil sie von einer anderen Gesetzmässigkeit gesteuert werden (die den Menschen verborgen, Gott aber bekannt ist), ist mit Augustins Begriff von Willensfreiheit unvereinbar. Und auch für die molinistische Vorstellung einer göttlichen *scientia media* finden sich bei Augustin keine Anhaltspunkte. Damit bleibt aber unverständlich, worauf sich Gottes Vorherwissen von *futura contingentia* gründet – ganz abgesehen davon, dass es berechtigte Zweifel an der Sinnhaftigkeit einer Wendung wie „Vorherwissen von *futura contingentia*“ gibt (P. Geach).

Zum zweiten sind Augustins Aussagen zum Verhältnis von Willensfreiheit und Notwendigkeit in *De libero arbitrio* nicht einheitlich. Die bisherige Darstellung von Augustins Verhältnisbestimmung von Willensfreiheit und Notwendigkeit (Kompatibilität von Willensfreiheit und konditionaler Notwendigkeit, Inkompatibilität von Willensfreiheit und kausaler Notwendigkeit) gibt zwar seine Argumentation in Bezug auf die Sünde wieder, doch findet sich in III,26 eine möglicherweise gegenläufige Aussage. Ich zitiere den Abschnitt vollständig:

„AUG. Sage mir bitte, bist du nicht etwa sein Geschöpf, und wird deine Glückseligkeit nicht in dir entstehen?

EV. Doch, ich bin sein Geschöpf, und daß ich glücklich sein werde, wird in mir geschehen.

AUG. Also wird deine Glückseligkeit in dir nicht durch den Willen, sondern mit Notwendigkeit entstehen, wenn Gott sie bewirkt [*deo faciente*].

EV. Sein Wille ist für mich eine Notwendigkeit.

AUG. Du wirst also wider Willen glücklich sein.

EV. Wenn es in meiner Macht stünde, glücklich zu sein, dann wäre ich es gewiß schon.

Denn ich will es jetzt schon, bin es aber nicht, weil nicht ich, sondern er mich glücklich macht.“

Klar ist hier, dass der Mensch in Bezug auf seine Glückseligkeit nicht über Handlungsfreiheit verfügt: Er kann seine Glückseligkeit nicht selbst herbeiführen. Doch wie steht es um seine Willensfreiheit? Augustin spricht in diesem und den folgenden Abschnitten nicht von Freiheit, wohl aber vom Willen. Und er macht deutlich, dass die kausale Notwendigkeit, mit der eintritt, was Gott bewirkt, nichts daran ändert, dass sich etwas in Übereinstimmung mit unserem Willen befindet und der Wille in unserer Macht steht. Dies lässt sich auf zwei verschiedene Arten interpretieren. Entweder bezieht sich Gottes Bewirken nur auf die Glückseligkeit, nicht das Wollen derselben. Dann läuft die Argumentation auf den unstrittigen Grundsatz hinaus, wonach fehlende Handlungsfreiheit nicht die Willensfreiheit gefährdet. Ich kann aus freiem Willen auch das wollen, was ich nicht selbst hervorbringen kann. Oder aber Gottes Bewirken ist auch auf das Wollen der Glückseligkeit zu beziehen. Wäre mein Wollen auch dann noch frei zu nennen, wenn es von Gott bewirkt wird, liefe das auf einen kompatibilistischen Begriff von Willensfreiheit hinaus. Da Augustin das Kriterium, dass der Wille in unserer Macht stehen muss, ganz unproblematisch erfüllt sieht darin, dass wir willentlich wollen, ohne Berücksichtigung von Wünschen zweiter Ordnung, Zielkonflikten und dem Phänomen der Willenschwäche, ist die zweite Lesart jedenfalls nicht ausgeschlossen. Denn ich kann auch dann willentlich wollen, wenn mein Wollen von Gott verursacht wird.

Mein gegenwärtiger Eindruck ist der, dass sich Augustin insgesamt nur schlecht in die Unterscheidungen der aktuellen Debatten einordnen lässt. Um ihn – entsprechend dem aktuellen Stand der philosophischen Kompatibilismusdebatte – einen *Kompatibilisten* nennen zu können, müsste er in seinem Begriff vom Willen und von der Willensfreiheit die Möglichkeit berücksichtigen, sich zu seinen Wünschen zu verhalten. Und obwohl er in Be-

zug auf die Sünde davon spricht, dass der Mensch und nicht Gott Urheber der Sünde ist, und damit die Urheberschaftsbedingung ins Spiel bringt, zögere ich, Augustin einen *Libertarier* zu nennen. Denn für Libertarier ist die Urheberschaftsbedingung eine notwendige (und für Anhänger des „modified libertariansim“ gar eine hinreichende) Bedingung für Willensfreiheit. Bei Augustin scheint sie zwar da, wo er vom Hervorbringen der Sünde spricht, eine hinreichende Bedingung zu sein, aber die zitierte Passage über die Glückseligkeit lässt Zweifel daran zu, dass er sie für eine notwendige Bedingung hält. Die Urheberschaftsbedingung hat bei Augustin nicht in erster Linie die Funktion, die Willensfreiheit sicherzustellen, sondern Gott vom Vorwurf zu entlasten, der Urheber der Sünde zu sein. Entsprechend lässt sich eine bemerkenswerte Verschiebung der Fragestellung bei Augustin beobachten. In III,29 sagt er: „Wie aber das Vorherwissen Gottes, das heute schon in bezug auf deine Glückseligkeit feststeht, den Willen zur Glückseligkeit in dir nicht aufhebt, sobald du beginnen wirst, glücklich zu sein, so wird auch der schuldhafte Wille, falls er in dir künftig aufkommen wird, nicht deshalb kein Wille sein, weil Gott vorherweiß, daß er aufkommen wird.“ Da Augustin das Feststehen der Glückseligkeit soeben kausal auf das Wirken Gottes zurückgeführt hatte, stellt sich unweigerlich die Frage, ob denn auch das, was der schuldhafte Wille will, und der schuldhafte Wille selbst auf das Wirken Gottes zurückgehen. Augustin scheint gemerkt zu haben, in was er sich da hineinmanövriert hat, denn es erfolgt ein abrupter Wechsel, den er nicht thematisiert. Ab III,30 ist nicht mehr vom Bewirken Gottes die Rede, sondern nur noch von Gottes Vorherwissen, bis zu III,40, wo Augustin sogar ausdrücklich betont, dass Gott „nicht der Urheber all dessen [ist], was er vorherweiß“.

Am gravierendsten erscheint mir jedoch das dritte Problem, nämlich die theologischen Konsequenzen, welche sich aus einem libertären Freiheitsverständnis ergeben mit seiner starken Interpretation der Urheberschaftsbedingung, wonach eine Handlung nur von der handelnden Person selbst, und eine Willensbildung nur von der wollenden Person selbst verursacht sein darf. Unabhängig davon, ob es richtig ist, Augustin mit dieser Position in Verbindung zu bringen, ist auch Augustin zumindest da mitbetroffen, wo es um die „Freiheit zur Sünde“ geht.

Theologische Konsequenzen

Wenn Augustin in III,40 hervorhebt, dass Gott nicht der Urheber von allem ist, was er vorherweiss, so geht es ihm v.a. darum, dass Gott nicht der Urheber der Sünde ist, er aber dennoch alles, also auch die Sünde, vorherweiss. Zusammen mit der libertären Urheberschaftsbedingung, nach welcher Freiheit nur da gegeben ist, wo allein die handelnde Person die Handlung determiniert, ergeben sich unliebsame theologische Konsequenzen. Wenn der Mensch nämlich nur da frei ist, wo kein anderer Urheber, also auch nicht Gott, am Werk ist, bleibt als einzige Freiheit die *Freiheit zur Sünde* (und ohne die Notwendigkeit der Urheberschaftsbedingung zumindest *auch* die Freiheit zur Sünde). Eine „Freiheit zur Sünde“ ist jedoch ein theologisches Monstrum. In einem Aufsatz mit dem Titel „Fähig zur

Sünde?“ aus dem Jahr 1998 argumentiert Ingolf Dalferth, dass das Faktum der Sünde wohl die *Möglichkeit der Sünde* impliziert. Daraus folgt aber nicht die *Fähigkeit zur Sünde*, denn nicht alles, was ist oder möglich ist, entspringt einer Fähigkeit. Beispiele, die von Dalferth genannt werden: Wer der Jüngste eines Jahrgangs ist, hat deswegen noch nicht die Fähigkeit, der Jüngste eines Jahrgangs zu sein; und wer nicht schwimmen kann, besitzt nicht die Fähigkeit, nicht zu schwimmen, sondern ist unfähig zu schwimmen. Mit der „Freiheit zur Sünde“ verhält es sich analog zur „Fähigkeit, nicht zu schwimmen“. Sünde ist ja gerade nicht Freiheit, sondern Unfreiheit! Und die Freiheit zur Unfreiheit ist sowenig Freiheit wie die Fähigkeit zur Unfähigkeit eine Fähigkeit darstellt. Wenn man den paulinischen Gedanken der Gefangenschaft in der Sünde so ernst nimmt, wie der späte Augustin und die Reformatoren dies getan haben, dann gibt es keinen Bereich der menschlichen Existenz, der davon unberührt wäre. Demnach verhält es sich nicht so, dass der Mensch problemlos seine eigene sündige Verfasstheit erkennen und den Willen zur Befreiung daraus bilden könnte; nur bei der Umsetzung bräuchte er noch etwas göttliche Unterstützung. Vielmehr sind auch seine Erkenntnisfähigkeit und sein Wollen ganz von der Sünde durchdrungen. Wenn er aber nicht aus eigener Kraft etwas anderes als die Sünde wollen kann, dann sind sowohl das libertäre Urheberschaftsprinzip als auch das libertäre Prinzip der alternativen Möglichkeiten verletzt. Aber auch dem kompatibilistischen Verständnis von Willensfreiheit ist nicht Genüge getan, denn es kann keine Rede davon sein, dass der Sünder in der Lage wäre, in Übereinstimmung mit und unter Einsatz von dem, was ihn als Person ausmacht, von Gründen geleitet zu handeln – zum einen, weil sein Verbleib in der Sünde weder aus Einsicht und besseren Gründen erfolgt, zum zweiten, weil „das, was ihn als Person ausmacht“ unter der Sünde nur als Zerrform existiert.

Letzteres wirft auch den Schatten eines Fragezeichens auf die libertäre Urheberschaftsbedingung. Denn was heisst es theologisch, „selbst“ Urheber von etwas zu sein? Bei Augustin wird das in *De libero arbitrio* III,40 dahingehend akzentuiert, dass *nicht Gott* der Urheber der sündigen Handlung ist, sondern der Mensch mit seinem Wollen. Doch wie kommt es zum Wollen? Ist Willensfreiheit nur da gegeben, wo der Mensch *selbst*, also *ohne Gott*, sich seinen Willen bildet? Dann hätten wir das Problem in verschärfter Form. Denn nicht nur wäre das Wollen der Sünde ein Paradefall von Willensfreiheit; vielmehr ist das, was im Willensfreiheitsdiskurs als Definition des Urheberschaftsprinzips durchgehen mag, theologisch gesehen eine Standarddefinition von Sünde: Selber, ohne Gott, etwas tun oder sein wollen, und sich das auch noch zugute halten.

Die Vorstellung, dass die Unabhängigkeit von göttlichem Einfluss eine Voraussetzung für die Erfüllung des Urheberschaftskriteriums darstellt, impliziert zugleich eine Auffassung vom menschlichen „Selbst“, welche sich theologisch nicht von selbst versteht. Die Auffassung lautet, dass Gott und menschliches Selbst in einem *Gegensatz* zueinander stehen, und der Mensch umso mehr er selbst ist, je unabhängiger von Gott er ist. Doch was ist der Mensch ohne Gott? Wenn er Gottes Einfluss als Verlust von menschlicher Freiheit brandmarkt: Wie weit will er dabei gehen? Gereicht es Gott zum Vorwurf, dass er den Menschen nicht zuerst um Zustimmung fragte, bevor er ihn erschuf? Die Lächerlichkeit

dieser Vorstellung wird auch von Augustin in *De libero arbitrio* gesehen: „Gott schuldet aber niemandem etwas, weil er alles umsonst gewährt. Und wenn jemand sagt, für seine Verdienste sei Gott ihm etwas schuldig, dann ist doch sicher, daß Gott ihm nicht sein Dasein schuldet, denn der, dem etwas hätte geschuldet werden können, war noch gar nicht da.“ (III,154)

Wenn Gott uns Glückseligkeit schenkt, die wir nicht aus eigener Kraft erlangen können, die zu erlangen wir aber wünschen, dann ist unsere Willensfreiheit nach Augustin dennoch intakt. Wie steht es aber um unsere Willensfreiheit, wenn Gott nicht nur die Glückseligkeit, sondern allererst unseren Wunsch danach, unseren Willen dazu hervorbringt? Ein Libertarier muss dies als Verlust von Willensfreiheit beklagen. Doch auf welcher Grundlage? Bei Augustin wird die Frage mit einem moralisierenden Unterton gestellt: „Wenn diese alle sich beim Nachdenken über den Besten, Gerechtesten und Mächtigsten überzeugen ließen zu glauben, daß die Güte, die Gerechtigkeit und die Macht Gottes bei weitem größer und überlegener sind, als sie es sich vorstellen, so würden sie einsehen, daß sie im Blick auf sich selbst Gott Dank schulden, sogar wenn er gewollt hätte, daß sie etwas Niedrigeres wären, als sie sind...“ (III,19). Bei Dalferth begegnet mehrfach eine transzendentaltheologische Argumentationsfigur: Was uns von Gott gegeben ist, ist für uns unhintergebar. Selbst im Leugnen Gottes nehmen wir in Anspruch, was uns von Gott gegeben wurde (unser Leben, Luft zum Atmen, die Fähigkeit zu sprechen u. v. m.). Unser theoretisches Bestreiten seiner Existenz ist ein praktischer Aufweis seiner Existenz. In abgeschwächter Form lässt sich dies auch auf das Problem der Willensfreiheit anwenden: Auch wer das Fehlen libertärer Freiheit Gott zum Vorwurf macht, tut dies unter Inanspruchnahme der Freiheit und der für Freiheit relevanten Fähigkeiten (Denken, Abwägen, Argumentieren, Entscheiden, Überzeugungen bilden usw.), welche ihm von Gott gegeben sind. Wer die Willensfreiheit überhaupt leugnet (und mit seiner Aussage einen Geltungsanspruch verbindet), nimmt mit seinem Leugnen praktisch gerade das in Anspruch, was er leugnet.

Mir selbst erscheint in diesem Zusammenhang das *Sinnproblem* besonders bedrängend: Von welcher Warte aus müsste die Klage darüber, dass Gott uns womöglich *nicht* mit libertär verstandener Willensfreiheit begabt hat, geäußert werden, um überhaupt sinnvoll zu sein? Sofern wir mit libertärer Freiheit begabt sind, ist die Klage unangebracht. Sofern wir keine Freiheit besitzen, sondern lediglich den Schauplatz abgeben für ein sich unabhängig von uns ereignendes Schauspiel, gäbe es keinen Grund, unsere Klage als *unsere* Klage ernst zu nehmen. Sie wäre lediglich Teil des Programms, das Gott auf der Bühne unserer Existenz aufführt. Gott hätte keinen Anlass, sich von ihr angegriffen oder zu einer Kursänderung aufgerufen zu sehen – sowenig wie eine Drehbuchautorin, die sich im eigenen Film auch als Schauspielerin betätigt, sich bedroht fühlt, wenn ihr Schauspielerkollege an der richtigen Stelle auf dem Set und in Übereinstimmung mit dem Drehbuch ihr zuruft: „Das wirst du mir noch büßen!“ Ergibt die Klage dann Sinn, wenn sie von Menschen geäußert wird, die kompatibilistische Freiheit besitzen? Entweder haben diese Menschen nicht nur kompatibilistische Freiheit, sondern auch ein kompatibilistisches Freiheitsverständnis; dann aber haben sie keinen Grund das Fehlen libertärer Freiheit zu beklagen, da

diese aus ihrer Sicht kein Plus an Freiheit darstellt. Wie steht es aber, wenn sie kompatibilistische Freiheit besitzen, aber einem libertären Freiheitsverständnis anhängen? Dann haben sie subjektiv allen Grund, mit ihrer Situation unzufrieden zu sein, denn aus libertärer Sicht ist kompatibilistische Freiheit (um mit David Lewis zu sprechen) sowenig Freiheit wie Falschgeld Geld ist. Doch objektiv gesehen ist ihre Klage dennoch sinnlos. Denn entweder haben sie Recht mit ihrer libertären Auffassung, nach welcher kompatibilistische Freiheit keine Freiheit ist, dann aber fällt ihre Situation mit der des Unfreien zusammen und ihre Klage ist lediglich Teil des Drehbuchs. Oder sie irren sich in ihrer Auffassung, nach welcher erst die libertäre Freiheit richtige Freiheit darstellt; dann ist ihre Klage sinnlos, denn sie haben alle Freiheit, die zu haben möglich ist. Schliesslich können wir versuchen, einen „neutralen“ Standpunkt zu imaginieren, wo noch nicht entschieden ist, ob der Mensch überhaupt mit Freiheit ausgestattet werden soll und, wenn ja, mit wie verstandener Freiheit, und einen dementsprechend „vorfreien“ Menschen, dem die verschiedenen Optionen vorgestellt werden und der sich dann für die Option „libertäre Freiheit“ entscheidet. Es übersteigt indes meine Vorstellungskraft, wie eine solche „vorfreie“ Entscheidung überhaupt möglich und für unsere Frage von Relevanz sein könnte.