

Ernstfall Metaphysik: Über Striet über Freiheit

„Ernstfall Freiheit“ ist der Titel, unter den Magnus Striet seine Antwort an Karl-Heinz Menke gestellt hat.¹ Das Feststellen eines Ernstfalles impliziert Faktizität und Relevanz. Für Striet ist Freiheit sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht relevant. In theoretischer Hinsicht dient ihm die Faktizität der Freiheit als Basisaxiom und methodischer Leitfaden der Theologie, in praktischer Hinsicht nimmt er sie als Leitfaden zur Gestaltung von Kirche, wenn es um die im Untertitel erwähnte „Schleifung der Bastionen“ geht, die gemeinhin als Hindernisse der Freiheit angesehen werden.

Der „Ernstfall Freiheit“ ist kein systematischer Traktat über das Freiheitsproblem, sondern eine polemisch fokussierte Streitschrift. Es lohnt sich daher, Striets über das Buch verstreute Andeutungen zur Freiheit zu sammeln und zu systematisieren. Hier soll also Striets Theorie der Freiheit rekonstruiert und diskutiert werden, die den theologischen und kirchengestaltenden Fragen vorgelagert ist. Es geht gewissermaßen um die philosophischen Abrissbirnen, die er für die Schleifung der traditionellen, freiheitsfeindlichen Bastionen in Stellung bringt. Die hier vorgetragene Analyse wird den Verdacht nähren, dass Striet ein engagiertes Programm skizziert, das seine Schwierigkeiten aber rhetorisch übertüncht anstatt sie explizit zu adressieren. Zunächst untersuche ich, mit welchen sprachlichen Mitteln Striet über Freiheit spricht und wie er sie ontologisch verortet (Abschnitt 1). Sodann untersuche ich Striets methodischen Ansatz, nur über Begriffe zu sprechen (Abschnitt 2), und stelle fest, dass er diesen spätestens mit dem Feststellen der Faktizität der Freiheit überschreitet (Abschnitt 3). Drittens zeige ich, dass er trotz seiner transzendentalphilosophischen Methode eine wichtige Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Freiheit übersieht, nämlich die Frage, ob die Welt kausal indeterminiert sein muss, damit Freiheit möglich ist (Abschnitt 4). Schließlich wende ich mich Striets

¹ Vgl. Striet 2018; Menke 2017. Im Text ohne weitere Angaben genannte Seitenzahlen beziehen sich auf Striet 2018.

These zu, dass das Phänomen Freiheit dadurch einem historischen Wandel unterworfen ist, dass der Mensch sich stets neu beschreiben muss (Abschnitt 5) und dass für gegenwärtige Denker die Freiheitssicht der Moderne bindend ist (Abschnitt 6). Abschließend werde ich Striets Freiheitstheorie mit Hilfe eines tentativen Kriterienkataloges bewerten (Abschnitt 7).

1. Freiheit – Ausdruck und Kategorie

Aufschlussreich ist zunächst der nüchterne philologische Befund, auf welche Weise Striet von Freiheit redet. Die deutsche Sprache stellt dafür das Substantiv „Freiheit“ und das Adjektiv „frei“ zur Verfügung. Das Adjektiv verwendet Striet nur an wenigen Stellen. Einige Male verwendet Striet das Adjektiv attributiv, d. h. in der Form „freies So-und-so“. Beispielsweise spricht er vom „freien [...] Gott“ (45–46) und vom „nicht [...] absolut freie[n] Gott“ (46 Anm. 14). Einige Male verwendet Striet das Adjektiv „frei“ auch prädikativ, d. h. in der Form „So-und-So ist frei“. Auf diese Weise formuliert er etwa die Bedingung der Freiheit Gottes („wenn Gott frei ist“, 41), und er referiert so Menkes „Generalthese, dass nur die Freiheit, die sich von der Wahrheit her verstehe und sich in dieser festmache, wahrhaft frei sei“ (49), und er redet über das „Bewusstsein von Freiheit, [...] dass frei sein zu können keineswegs selbstverständlich ist“ (57).

Die beiden zuletzt zitierten Stellen sind zugleich Belege für Striets Verwendung des Substantivs „Freiheit“. Es ist eindeutig eines der Striet'schen Vorzugswörter, das ja auch im Titel des Buches vorkommt. Daneben finden sich noch etliche Komposita- und Adjektivbildungen aus dem Substantiv „Freiheit“, die ebenfalls aufschlussreich sind und von denen einige in den folgenden Abschnitten diskutiert werden sollen. Das Substantiv „Freiheit“ verwendet Striet gerne absolut und mit bestimmtem Artikel: „Die Freiheit“ tut und weiß dies und das. In der Tat, Striet lässt die Freiheit in personifizierter Form auftreten. Vernunft ist für Striet nichts anderes als „Selbstoperationalisierung von endlicher Freiheit“ (30): Freiheit handelt also. Freiheit hat Bedürfnisse, „die Be-

„Bedürfnisse der Freiheit“ (32). Striet vertritt, wie er sagt „das Konzept einer endlichen, um ihre Begrenztheit und geschichtliche Eingebundenheit wissenden Freiheit“ (30): Freiheit weiß also. Freiheit hat Einsicht, insbesondere „Einsicht in ihre Begrenztheit“; sie „weiß jetzt in einer reflektierten Weise darum, dass sie zu verantworten hat, aus welchem Begriffskonzept heraus sie sich versteht und sich dann selbst bestimmt“ (32).

Die Freiheit – eine Person? In der Tat scheint Striet oft einfach von „Freiheit“ zu reden, wenn er „Person“ oder „Subjekt“ meint. Auch zwischen Vernunft und Freiheit trennt Striet nicht: Wie sonst wäre es zu verstehen, wenn Striet zum Ausweis seines „Vernunftkonzepts“ auf die „Selbstoperationalisierung endlicher Freiheit“ verweist: „Das von mir in Stellung gebrachte Vernunftkonzept ist das Konzept einer endlichen, um ihre Begrenztheit und geschichtliche Eingebundenheit wissenden Freiheit.“ (30) Man mag sich daran stoßen, dass damit die Vernünftigkeit Gottes *per definitionem* entweder ausgeschlossen oder aber seine Freiheit begrenzt sein muss. Oder man schränkt Striets Charakterisierung auf menschliche Freiheit, menschliche Vernunft ein. Unabhängig davon sieht es jedenfalls so aus, dass Striet Freiheit, Vernunft, Subjekt und Person terminologisch kurzschließt und damit ohne Not auf die terminologische Präzision verzichtet, die ein so wichtiges Thema erfordern würde. Was er sagen will, ist vermutlich: Menschliche Subjekte sind frei und vernünftig, und diese beiden Eigenschaften des Menschen bedingen einander. Und Menschen empfinden sich als frei handelnde Wesen. Diese Paraphrasen fangen ein, was einige der Strietschen Kompositabildungen zum Ausdruck bringen, wenn er nämlich vom Menschen als „Freiheitswesen“ (49) spricht und „das menschliche Freiheitsbewusstsein“ (45) diskutiert. Zudem vermeiden diese Paraphrasen die terminologische Verschmelzung von Freiheit, Vernunft und Person; sie lösen die figürliche personifizierende Redeweise auf: Nicht die Freiheit weiß oder entscheidet dann, sondern der Mensch tut dies, insofern er frei ist.

Das Schwanken zwischen adjektivischer und substantivischer, ja sogar personifizierender Rede spiegelt sich in der uneindeutigen kategorialen Bestimmung der Freiheit durch Striet. „Etwas zu bestimmen, heißt: Zu sagen, was es ist“, stellt Striet prägnant fest (58). Traditionell

beginnt die Bestimmung einer Sache damit, dass man die Gattung benennt, zu der diese Sache gehört, und damit die ontologische Kategorie, in die sie fällt. Doch bei Striet ergibt der Textbefund kein eindeutiges Bild. Zunächst einmal behandelt Striet Freiheit, wie gesagt, als Subjekt. Das passt zur personalisierenden Verwendung des Substantivs „Freiheit“, und das wird nicht nur in seiner Gleichsetzung der Freiheit mit einer ebenfalls personalisierten Vernunft deutlich, sondern auch daran, dass Striet der Freiheit Wissen, Einsicht, Handeln und Bewusstsein zuschreibt. Prägnant kommt dies auch zum Ausdruck durch „die Möglichkeit, dass menschliche Freiheit aus sich selbst heraus wirksam zu sein und in diesem, aber auch nur in diesem Sinn, unbedingte Akte zu setzen vermag“ (54).

Dann aber trifft man Freiheit bei Striet auch als etwas an, was nicht selbst Subjekt ist, sondern als etwas, das – wie eine Eigenschaft – zu Subjekten gehört und von Subjekten abhängt, wenn Striet etwa von der „unvertretbaren Freiheit von Subjekten“ spricht (92, meine Hervorhebung). Eine solche kategoriale Einordnung passt zur seltenen Verwendung von „frei“ als Adjektiv. Aber selbst, wenn man sich auf die Stellen beschränkt, in der Freiheit als etwas Subjektabhängiges beschrieben wird, bleibt die kategoriale Näherbestimmung uneindeutig, denn Striet bezeichnet Freiheit sowohl als Tätigkeit als auch als Vermögen. Dem Naturalisten hält Striet etwa entgegen, dass auch dieser „für sich das in Anspruch nimmt, dessen Existenz er zugleich bestreitet: Freiheit als Tätigkeit“ (54). An anderen Stellen beschreibt Striet Freiheit „als dieses Vermögen, sich in Freiheit selbst bestimmen zu können“, als welches die Freiheit (jetzt wieder als Subjekt) sich „reflexiv in den Blick nimmt und einen Begriff von sich selbst bildet“ (57) – oder, kurz darauf, als „das Vermögen der formalen Selbstbestimmbarkeit der Freiheit durch sich selbst“, dessen Verständnis den „Moment des Entschlusses zu sich selbst“ voraussetze (60).

Wiederum stellt sich die Frage, ob dies wörtlich zu verstehen ist. Oder müssen diese Formulierungen ebenfalls als bloße Redewendungen verstanden werden? Dann sollten die entsprechenden Sätze so paraphrasiert werden können, dass die Anstößigkeit verschwindet. Dann gibt es nicht mehr Freiheit als Vermögen, sondern nur den freien Menschen, der das Vermögen hat, frei sein Tätigkeit zu bestimmen. Es gibt

dann auch nicht mehr Freiheit als Tätigkeit, sondern nur noch die freien Handlungen freier Menschen, die diese aufgrund ihres freien Willens frei gewählt haben. Diese Paraphrase ersetzt das Substantiv „Freiheit“ durch das attributiv gebrauchte Adjektiv „frei“, wodurch zugleich deutlich wird, wem dieses Attribut gerade beigelegt wird. Zugleich zeigt die Paraphrase, dass wir das Adjektiv „frei“ ganz ungezwungen auf Personen, auf mentale Vermögen wie den Willen und auf Handlungen anwenden. Hier haben wir es ganz offenkundig mit Metonymien zu tun, denn Handlungen können nicht im selben Sinne frei sein wie Personen. Personen sind frei, wenn sie frei handeln können; ein Wille oder eine Handlung aber können nicht handeln. Handlungen sind vielmehr genau dann frei, wenn sie von Menschen in freier Weise ausgeübt werden.

2. Der Freiheitsbegriff, den ich meine?

Auch wenn nicht immer klar ist, was Striet über die Freiheit sagen will, so geht aus dem bisher Gesagten eindeutig hervor, dass Striet eine ganze Menge über sie sagt. Er redet – hier kommen wieder die Komposita in den Blick – aber auch vom „Freiheitskonzept“ (29) oder vom „Freiheitsbegriff“ (47, 2x 48). Eine methodische Anmerkung am Anfang des Buches lässt darauf schließen, dass Striet seinem eigenen Verständnis nach ausschließlich vom Freiheitsbegriff reden dürfte. Striet stellt seinem Buch nämlich die Warnung voran, dass Theologie nicht (mehr?) von Gott reden dürfe, sondern nur vom Gottesbegriff reden könne. Das Argument dafür ist ein ganz allgemeines: „Denken ist immer ein Denken in Begriffen“ (7).

In seiner Streitschrift kommt Striet immer wieder auf diese Reflexion auf die begrifflichen Grundlagen zurück. Da gibt es den Gottesbegriff, den Freiheitsbegriff, den Modernebegriff. Das ist nur konsequent: Wenn Striets Argument schlüssig ist, dann sollte man in der Tat nicht nur nicht über Gott nachdenken können, sondern auch nicht über Freiheit oder die Moderne. Doch diese Konsequenz hat Folgen, die möglicherweise nicht willkommen sind, denn Striet redet über Freiheit und Moderne – und ich möchte das auch. Darf ich das?

Ich habe andernorts einige Absurditäten zusammengestellt, die aus Striets methodischer Aufmerksamkeitsbemerkung abgeleitet werden können, auf die ich hier zurückgreife.² Sollte Striets methodische Maßgabe so allgemein gelten, wie für sie argumentiert wird, dann gilt sie für alle Wissenschaften: Physiker könnten nicht mehr über die Kernteilchen reden, die sie beschleunigen – sondern nur noch über ihre Begriffe. Ärzte könnten nicht darüber reden, wie sie ihre Patienten heilen, sondern nur noch – über ihre Begriffe. Soll man nun alles, was als Aussage über Freiheit daherkommt, als Aussage über Striets Freiheitsbegriff verstehen – und diese interpretierend entsprechend paraphrasieren? Statt „Freiheit ist ...“ müsste der Leser dann wohl stets „Unter Freiheit verstehe ich ...“ lesen.

Zunächst einmal ist nicht klar, was Striet mit dem Wort „Begriff“ meint. Ist gemeint, (a) dass wir uns im Denken der Sprache bedienen, dass wir mithin Wörter verwenden? Oder ist damit (b) ein abstraktes Gegenstück zu unserem Sprachgebrauch und unseren mentalen Repräsentationen gemeint, einer platonischen Idee gleich, auf das zwei Theologen gemeinsam Bezug nehmen könnten? Oder vielmehr (c) dasjenige, was wir uns bei der Verwendung der Wörter denken, also etwas Mentales, aus unserem Geist stammendes?

Wörter (Option a) sind ohne Zweifel wichtig für das Denken, und sie sind notwendig für das Führen einer wissenschaftlichen Debatte. Wir brauchen sprachliche Ausdrücke für Freiheit, um über Freiheit reden zu können. Vermutlich möchte Striet aber nicht über das Wort „Freiheit“ reden. Das wäre Aufgabe der Sprachwissenschaft, die dann beispielsweise feststellen kann, dass das Wort „Freiheit“ zweisilbig und ein Substantiv ist. Was aber sorgt dafür, dass das zweisilbige deutsche Wort „Freiheit“, das französische Wort „liberté“ und das griechische Wort „*eleutheria*“ alles Wörter für Freiheit sind? Platon könnte sagen: Sie stehen für dieselbe Idee. Platons Ideenlehre ist die erste Theorie, die uns Begriffe als abstrakte Objekte (Option b) vorstellt. Schon Platons Meisterschüler Aristoteles hat dafür argumentiert, dass die Annahme von platonischen Ideen für das Denken nicht notwendig ist. Einen Platonismus will Striet auch kaum vertreten. Nicht nur, dass er sich an einer Stelle indirekt ablehnend über „Platos ewigen Ideenhimmel“ (14)

² Vgl. Jansen 2019.

äußert. Er sieht den Freiheitsbegriff auch als etwas, das sich historisch verändern kann (worauf ich noch zurückkommen werde). Platons Ideen sind aber ewiglich gleich und unverändert und somit einer solchen historischen Dynamik nicht fähig. Es bleibt noch Option (c), Begriffe als mentale Repräsentationen zu verstehen. Das aber löst das Problem nicht. Denn die mentalen Repräsentationen sind ja von Sprecher zu Sprecher selbst derselben Sprache verschieden – ganz so, wie mein Exemplar der *Kritik der praktischen Vernunft* nicht identisch ist mit Striets Exemplar, obwohl sie Repräsentationen desselben Werkes sind. Mentale Repräsentationen sind also stets an das Individuum gebunden. Sollte die These darauf hinauslaufen, dass wir stets nur über Begriffe in diesem Sinne nachdenken, stellt sich die Frage, worüber Philosophen oder Theologen dann streiten, wenn sie über Freiheit streiten: Ein jeder spräche dann über seine je eigene Vorstellung von Freiheit, die schon aus logisch-begrifflichen Gründen niemand anderes haben kann (so wie auch niemand meine Schmerzen empfinden kann, sondern nur Schmerzen wie die meinen).

Ich denke, dass Striets Begründung für seinen „Begriffsimmanenzismus“ (42) zum einen auf einer falschen Prämisse beruht: Es stimmt nicht, dass Denken immer ein Denken in Begriffen ist. Zum anderen ist die Logik seiner Begründung für die Beschränkung auf die Rede über Begriffe nicht zwingend: Selbst wenn die Prämisse wahr wäre, würde daraus nicht folgen, dass wir nur über den Begriff der Freiheit reden können.

Abhängig von der Antwort auf die Frage, was denn nun das Wort „Begriff“ bedeuten solle, kann man die Prämisse des Arguments anzweifeln. Selbst Platon hätte nicht behaupten wollen, dass jegliches Denken von einem Erfassen der abstrakten platonischen Ideen abhängt, sondern umgekehrt ist für Platon eine große Anstrengung des Denkens erforderlich, um einen Zugang zu den ewigen unveränderlichen Ideen zu erlangen, den Vorbildern und Idealen der Dinge. Denken könnte sodann auch ohne Sprache und ohne Wörter möglich sein, mithin ohne Begriffe in diesem Sinne. Die empirische Forschung zu kognitiven Leistungen von Tieren zeigt, dass Tiere auch ohne Sprache erstaunliches zu erkennen und zu tun vermögen.³ Allerdings kommt

³ Vgl. z. B. Lohmar 2016.

Denken nicht ohne mentale Repräsentationen aus. Aber es gibt mentale Repräsentationen, die keine Begriffe sind: Bilder, Vorstellungen, Urteile. Im Denken nehmen wir auf Dinge in der Welt Bezug; und wenn wir urteilen, dann behaupten wir, dass in unserer Welt etwas der Fall ist. Beides geht über das Denken in bloßen Begriffen hinaus.

Prüfen wir zweitens die Logik des Arguments: Folgt aus der Prämisse, dass wir stets in Begriffen denken, tatsächlich die Konklusion, dass die Theologie (und nicht nur die) nur über Begriffe nachdenken könne? Wenn das der Fall sein sollte, darf Striets theologiemethodische Konklusion nicht falsch sein können, wenn seine denktheoretische Prämisse wahr ist. Nehmen wir, um das zu prüfen, doch einmal an, Striets Prämisse – in welcher Lesart auch immer – würde zutreffen und wir würden tatsächlich immer *in* Begriffen denken. Können wir dann tatsächlich nur über Begriffe nachdenken? Die Grammatik zeigt, wo der Schluss hakt: Warum wechseln hier die Präpositionen? Warum sollte aus einem „in“ ein „über“ folgen? Polemisch formuliert: Warum sollte jemand, der *in* Freiburg nachdenkt, nur *über* Freiburg nachdenken können? Richtig, hier wechselt das „in“ seine Bedeutung: War es in Striets Prämisse instrumentell gemeint, habe ich es örtlich verwendet. Aber der Einwand zielt genau darauf: Wenn „Denken in Begriffen“ stattfindet, dann wird damit ein Mittel, ein Medium, des Denkens zum Ausdruck gebracht – und nicht sein Gegenstand.

Dass das Medium selbst die Botschaft ist, wie Marshall McLuhan formuliert hat, ist nur eine pointierte Übertreibung. Zweifelsohne schränkt das Medium ein, welche Botschaften formuliert werden können oder zur Übermittlung ausgewählt werden. Im Medium der Musik können wohl keine dogmatischen Aussagen formuliert und verteidigt werden. Aber auch McLuhan würde nicht bestreiten, dass mediale Aussagen einen Gegenstand haben können, der von ihnen verschieden ist. Das Denkinstrument oder -medium beeinflusst die Auswahl der Denkgegenstände, es ist aber nicht selbst Gegenstand. Der Schluss vom Instrument („in Begriffen“) auf den Gegenstand („über Begriffe“) ist somit nicht zulässig. Wenn man Suppe stets mit Löffeln essen muss, folgt daraus ja auch nicht, dass man nur Löffel essen kann.⁴

⁴ Vgl. auch Smith 1998.

Das Verfügen über bestimmte Begriffe mag daher notwendig sein, um bestimmte Theorien denken oder formulieren zu können – es determiniert allerdings nicht, welche Theorien man für wahr hält. Denn Begriffe sind theoretisch harmlos. Entscheidend ist, welche Urteile man mit ihrer Hilfe fällt. Da dieses Urteil sowohl bejahend als auch verneinend sein kann, ermöglicht ein Begriff immer verschiedene, miteinander unvereinbare Theorien. Ob Striet seine Aussagen über Freiheit lediglich als Darstellung seines persönlichen Freiheitsbegriffs verstanden haben will, können wir deshalb dahingestellt lassen. Wenn meine Kritik seines methodologischen Eingangsarguments zutrifft, dann sind Aussagen über Freiheit nicht nur zulässig, sondern sogar das einzige, was für die philosophische Diskussion relevant ist.

3. Faktizität und Begriff

Oberflächlich betrachtet hält sich Striet nicht an seine eigene Vorgabe, nur über Begriffe zu reden. Einiges spricht dafür, dass Striet im Fall der Freiheit tatsächlich über seinen „Begriffsimmanentismus“ (42) hinausgehen will.⁵ Würde man bei den Begriffen verharren, dann wäre, um Kant zu variieren, in wirklicher Freiheit kein anderer Gehalt als in bloßer möglicher Freiheit.⁶ Striet behauptet aber explizit die Faktizität von Freiheit. Dass es aber Fälle von Freiheit gibt, ist, um es mit Frege zu sagen, kein Begriffsmerkmal mehr, sondern eine Eigenschaft des Begriffs – nämlich die Eigenschaft, in der Welt exemplifiziert zu sein.⁷ Hier steht Striet eine Gemeinsamkeit mit Karl-Heinz Menke, gegen dessen Buch seine Streitschrift gerichtet ist: „Wenn es um die Frage geht, ob Freiheit überhaupt ist, sind wir uns völlig einig.“ (43) Unumwunden teilt

⁵ In Bezug auf Gott formuliert Striet wesentlich vorsichtiger: „Philosophisch komme ich nur bis zum denkmöglichen Gott. Der gedachte Gott, und jeder Begriff von Gott, der das Bewusstsein des Menschen bestimmt, ist ein vom Menschen gedachter Begriff, kann existieren, aber er muss nicht existieren.“ (16)

⁶ Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft: A 599: „Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr, als hundert mögliche.“

⁷ Frege 1884.

Striet mit, dass er – trotz der „schwelende[n] Naturalismusdebatte“ – „unerschrocken die Lanze für die Freiheit brechen werde“ (43). Die „Wirklichkeit von Freiheit“ setzt er voraus (45). In dieser Bejahung der Freiheit sieht Striet sich in der Nachfolge Kants: „Unumstößlich gewiss bleibt lediglich das Faktum der Freiheit vergewissert über die für Kant schlechthin evidente Erfahrung unbedingten Sollens.“ (31)⁸ Striets vermutlich kantianisch inspirierter „Begriffsimmanentismus“ streitet also mit der kantianisch untermauerten Annahme der Faktizität der Freiheit.

Die Argumente für die Faktizität von Freiheit, gegen den Naturalismus, erwähnt Striet mehr, als dass er sie ausführt. Das liegt wohl daran, dass er den Naturalismus eher als Mode denn als intellektuelle Herausforderung sieht, wie er pointiert zum Ausdruck bringt.⁹

„Naturalistische Theorieprogramme stellen ein intellektuell übersichtliches Problem dar, auch wenn sie auf dem von einem billigen, freiheitsregressiven Szientismus beherrschten akademischen Feld eine beträchtliche Rolle spielen und dies wohl auch in Zukunft tun werden. Sie sind auch schon deshalb intellektuell nicht besonders aufregend, weil bisher noch nicht einmal der naturalistische Versuch unternommen wurde, die Instanz zu beschreiben, in der sich naturalistische Theoriekonzepte begründen. Irgendwer muss ja darum wissen, dass Freiheit nur eine Illusion ist, wenn das Wissen um das Illusionäre von Freiheit ein Wissen von jemandem sein soll.“ (44–45)

Das liest sich gut. Aber dieses Argument zeigt nur, dass es Personen geben muss, die mentale Zustände haben und Theorien vertreten können. Dass diese Personen frei sind, ist damit nicht gezeigt. Das folgt nur, wenn man wie Striet – siehe oben – „Freiheit“ als Synonym zu „Person“ verwendet, was dann aber die Freiheit der Person implizit voraussetzen und damit einer *petitio principiorum* gleichkommen würde. Kants Argument, auf das Striet verweist (31), ist da einschlägiger: Wenn moralisches Sollen die Freiheit der handelnden Personen voraussetzt, wir aber

⁸ Vgl. aber auch Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, wo er lediglich die wechselseitige Implikation von Sollen, Freiheit und Vernunft feststellt. Kant, Kritik der praktischen Vernunft (A 5, Anm.) unterscheidet zwischen Erkenntnisprinzip und Seinsprinzip – das moralische Sollen ist Erkenntnisprinzip für Freiheit gerade darum, weil Freiheit Seinsprinzip für ein Sollen ist.

⁹ In Fußnote 13 verweist Striet dafür auf Langthaler 2015.

von der Existenz eines moralischen Sollens ausgehen, dann müssen wir auch davon ausgehen, dass handelnde Personen frei sind.¹⁰

Ein weiteres Argument für die Freiheit, das Striet andeutet, ergibt sich aus dem „Prozess ihres Verstehens“, der, wenn Verstehen als freie Entscheidung für eine Interpretation einer Ausdruckshandlung verstanden wird, Freiheit bereits voraussetzt (53). Wer also zugibt, dass Verstehen gibt, muss auch zugeben, dass es Freiheit gibt. Weiterhin wäre es gewissermaßen ein performativer Selbstwiderspruch, Freiheit zu leugnen, denn der Akt des Leugnens selbst kann nur als freier Akt verstanden werden. In der Tat gilt, dass „auch der strenge Naturalist für sich das in Anspruch nimmt, dessen Existenz er zugleich bestreitet: Freiheit als Tätigsein“ (54) – also, der oben vorgeschlagenen Paraphrase folgend, das freie Zustandekommen seiner Handlungen. Wer für die Faktizität von Freiheit eine Lanze brechen möchte, kann also tatsächlich auf eine ganze Reihe von Argumenten für die Freiheit zurückgreifen.

Es gibt allerdings auch viele Argumente gegen die Existenz von Willens- und Handlungsfreiheit, und diese sind nicht nur naturalistisch inspiriert. Gewiss, auch nach der Entdeckung der Quantenphysik verweihen viele Naturalisten auf die kausale Determiniertheit der Natur durch die Naturgesetze. Wenn Freiheit nun impliziert, dass wir auch anders hätten handeln können, als wir gehandelt haben, dann hätten wir dafür sorgen können, dass die Weltgeschichte einen anderen Verlauf genommen hätte. Dies wäre aber ein Verlauf gewesen, der nicht der Verlauf gewesen wäre, der von den Naturgesetzen festgelegt gewesen wäre. Wir hätten mithin die Naturgesetze außer Kraft setzen können, was *ex hypothesi* allerdings nicht möglich ist. Voila, die Unfreiheit – so das naturalistische Argument. Das Argument ist diskutabel. Beispielsweise setzt es das sogenannte Alternativenprinzip voraus, also die Annahme, dass, wer frei handelt, auch anders hätte handeln können. Dieses Prinzip wird etwa von Harry Frankfurt mit guten Gründen angezweifelt.¹¹ Striet scheint das Prinzip allerdings zu akzeptieren, wenn er für einen „freien, handlungsfähigen [...] Gott“ fordert, dass dieser „kontingent

¹⁰ Kant, Kritik der praktischen Vernunft: A 3–4; zit. bei Striet 2018: 31, Anm. 3.

¹¹ Vgl. Frankfurt a. M. 2001.

Akte setzen“ kann (45–46), dass er also Akte setzen kann, die nicht notwendig sind und somit Alternativen zugelassen hätten.

Es ist oft beobachtet worden, dass dieses naturalistische Anti-Freiheits-Argument ein theistisches Gegenstück hat, das sich auf das unfehlbare Vorherwissen Gottes beruft.¹² Nehmen wir an, ich mähe am Samstagnachmittag den Rasen. Dann weiß Gott selbstverständlich, dass ich am Samstagnachmittag den Rasen mähe. Hätte ich nicht den Rasen gemäht, hätte ich dafür gesorgt, dass Gott eine falsche Überzeugung gehabt hätte – was bei einem unfehlbaren allwissenden Wesen freilich nicht möglich wäre. Wenn nun die freie Ausübung dieser Handlung impliziert, dass ich das Rasenmähen auch hätte unterlassen können, dann impliziert die Freiheit, dass ich es hätte herbeiführen können, dass Gott eine falsche Überzeugung gehabt hätte. Wenn das unmöglich ist, kann es auch keine freie Handlung geben.¹³

Striet scheint dieses oder ähnliche Argumente für überzeugend zu halten, denn er konstatiert: „Ein immer bereits alles im Vorhinein wissender Gott lässt der menschlichen Freiheit keinen denkerischen Platz.“ (46) Augustinus hat das noch anders gesehen: Ein bloßes Wissen um das zukünftige Wollen eines anderen zwingt nicht und könne durchaus das Wissen um ein freies Wollen sein.¹⁴ Was die Freiheit also voraussetzt oder nicht voraussetzt, hat Konsequenzen für die Theologie. Umso wichtiger ist es, diese Konsequenzen offenzulegen und so diskutierbar zu machen.

4. Bedingungen von Freiheit

Was Striet unter Voraussetzung der Freiheit bieten will, ist „eine Analyse des Phänomens und dessen normative Implikationen für die Freiheit selbst“ (45). Terminologisch schließt er sich wiederum an Kant an und bezeichnet seinen Ansatz als „transzendentalphilosophische

¹² Vgl. Fischer 1989: 17.

¹³ Für dieses Argument vgl. Pike 1998 und ganz ähnlich schon Duns Scotus (*Ordinatio* I dist. 39 q. 4); vgl. Kenny 1979: 56–58.

¹⁴ Augustinus, *Der freie Wille* III 10.

Methodik“ (53). Während sich bei Kant das Adjektiv „transzendent“ auf „die Möglichkeit von Erkenntnis oder den Gebrauch derselben apriori“ bezieht,¹⁵ geht es Striet allgemeiner darum, „die Bedingungen der Möglichkeit zu analysieren, unter denen Phänomene existent sind“ (53). Zwar räumt Striet ein, dass „man sich der Freiheitsthematik nicht mehr ausschließlich im Theoriekonzept der klassischen Transzendentalphilosophie“ zuwenden kann; um sich aber „einen Begriff von Freiheit bilden zu können und auf diese Weise das Phänomen zugänglich zu machen und zu erhellen“, so sagt er, sei „die transzendentalphilosophische Methodik immer noch aussichtsreich“ (53).

Striet fragt somit nach notwendigen Bedingungen für Freiheit – danach also, welche Implikationen die Aussagen „Freiheit existiert“ oder (wieder paraphrasiert) „Menschen handeln manchmal frei“ haben. Es irritiert aber, dass Striet dabei den philosophischen Diskussionsstand völlig ignoriert. Die jüngeren Debatten werden von ihm völlig ausgeblendet. Man hat fast den Eindruck, als habe sich das Philosophieren seit Kant im Grunde erübrigt. Allenfalls Hegels Luther-Interpretation (118–121) und der ein oder andere Autor aus der Frankfurter Schule werden erwähnt, namentlich Adorno (53, 57), Habermas (49) und Honneth (40, 56 Anm. 31) – allemal eher Experten für die politische Freiheit als für das metaphysische Problem der Willensfreiheit.

Vor diesem Hintergrund ist es nicht überraschend, dass Striet das zentrale Problem der aktuellen Diskussionen zur Willensfreiheit gar nicht thematisiert. Das ist weniger die Frage, ob es Freiheit überhaupt gibt, denn man begegnet kaum Philosophen, die ihre persönliche Willensfreiheit leugnen. Die zentrale Frage ist vielmehr, ob Willensfreiheit voraussetzt, dass die Naturgesetze außer Kraft gesetzt werden und der Determinismus der Natur dadurch durchbrochen wird. Das zentrale Problem ist also: Sind Freiheit und Determinismus kompatibel? Das ist keine Frage, die so einfach ignoriert werden kann. Im Gegenteil: Auch transzendentalphilosophisch drängt sich dieser Konflikt auf. Denn wenn die transzendentalphilosophische Methode die Bedingungen untersucht, „unter denen sie [d.h. die Freiheit] existieren kann“ (53), dann muss sie auch klären, ob es in einer determinierten Welt Freiheit geben kann. Ist Freiheit möglich, wenn die Natur durchgehend kausal

¹⁵ Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*: B 80.

determiniert ist? Oder transzendentalphilosophisch formuliert: Ist Indeterminismus eine Bedingung der Möglichkeit von Freiheit?

Das ist eine Ja-Nein-Frage, und beide Antwortoptionen finden sich in der philosophischen Literatur.¹⁶ Inkompatibilisten vertreten die Unvereinbarkeit von Determinismus und menschlicher Freiheit, während Kompatibilisten kein Problem darin sehen, dass es auch in einer durchgängig determinierten Welt Freiheit geben kann. (Eine ganz andere Frage ist, ob unsere Welt tatsächlich durchgängig determiniert ist: Die Quantenphysik kennt keine deterministischen Gesetze, ist aber offen für verschiedene Interpretationen.) Auch wenn er die Frage nicht explizit adressiert, scheint Striet zum Kompatibilismus zu tendieren und die naturkausalen Vorgänge sogar als konstitutiv für menschliches Handeln anzusehen, wenn er schreibt:

„Es gibt die transzendente Freiheit nicht außer als Moment an konkret existierenden Individuen. Und es gibt auch keine *res cogitans*, wie Descartes noch meinte. Sondern wenn von Freiheit gesprochen wird, so von einem Phänomen, das unlösbar an biologisch-neuronale Prozesse gebunden ist, ohne im Umkehrschluss einfach identisch mit diesen zu sein.“ (59)

5. Geschichtlichkeit der Freiheit?

Wie Striet feststellt, scheint die Frage nach dem Wesen des Menschen „kulturhistorisch betrachtet jedenfalls bis jetzt – immer wieder aufzubrechen“ (59). Wenn man wie Striet „Freiheit“ als Bezeichnung für das menschliche Subjekt versteht, ist die Frage nach dem Wesen des Menschen gleichbedeutend mit der Frage nach der Freiheit – und auch wenn man zwischen dem Subjekt und seiner Freiheit terminologisch unterscheiden will, stellt sich mit der Frage nach dem Wesen des Menschen auch die Frage nach der Freiheit. So ist es nicht überraschend, dass „das Wesen der Freiheit [...] seit der Antike debattiert“ wird (43).¹⁷

Immer wieder muss der Mensch sich mit den ihm jeweils zur Verfügung stehenden sprachlichen und theoretischen Mitteln neu beschrei-

¹⁶ Für einen Überblick vgl. Quante 1998a und 1998b; O'Connor/Franklin 2019.

¹⁷ Vgl. Döhle 1985; Frede 2011.

ben. Aus dieser „Selbstbestimmung der Freiheit“ (56) folgt ein weiteres Element der Strietschen Freiheitstheorie. Wenn Freiheit sich selbst bestimmt, dann muss sie dies in bestimmten, selbstgewählten Begriffen tun. Freiheit „weiß jetzt in einer reflektierten Weise darum, dass sie zu verantworten hat, aus welchem Begriffskonzept heraus sie sich versteht und sich dann selbst bestimmt“ (32). Allerdings ist es historisch kontingent, welche Begriffe zur (Selbst-)Beschreibung der Freiheit zur Verfügung stehen und welche Begriffe aus den zur Verfügung stehenden zur Beschreibung ausgewählt werden: „Begriffskonzepte aber sind kontingent, in geschichtlichen Prozessen generiert – und sie gelten und dürfen nur solange gelten, wie sie mit Gründen zu überzeugen vermögen.“ (32) Die Selbstbeschreibungen der Freiheit „haben damit kein notwendiges, aber ein mögliches Verfallsdatum“ (32).

Diese Selbstbeschreibung der Freiheit ist gewissermaßen „das Bewusstsein der Freiheit“; die Abfolge der Selbstbeschreibungen kann man als seine „Genealogie“ verstehen, in der „sich ihr reflexives Wissen um sich im historischen Prozess intensiviert hat (und sich dann auch wieder verlieren kann)“ – ein Prozess, dem Striet große theologische Relevanz zuschreibt (34 Anm. 7). Da sich die Selbstbestimmung der Freiheit ändern kann, verändert und entwickelt sich auch das Bewusstsein der Freiheit. Beim Wort genommen scheint das zu heißen, dass Freiheit überindividuell ist und eine von den freien Individuen unabhängige Identität durch die Geschichte hindurch bewahrt. Wenn es das wirklich heißen soll, wäre das in der Tat alles andere als belanglos. Da hier die Freiheit erneut als Person auftritt, müssen wir aber vermutlich auch diese Aussagen paraphrasieren, um sie zu verstehen: Wenn Freiheit sich selbst bestimmt, muss dies wohl heißen, dass der freie Mensch sich selbst bestimmen muss, und das heißt wiederum, dass der freie Mensch über sich selbst bestimmte Behauptungen aufstellt, indem er bestimmte Prädikate auf sich selbst anwendet. Diese Interpretation wird dadurch bestätigt, dass Striet diesen Selbstbezug des Menschen ganz besonders hervorhebt:

„Das bis heute faszinierende, nach Theoretisierung suchende Rätsel besteht darin, wie es zu dieser Spaltung im Bewusstsein kommt, sich der Mensch selbst in die Objektstellung seines Denkens bringen kann und sich hierin zugleich als mit sich selbst identisch weiß, und dies bis dahin, dass sich der Mensch nun

in einer nicht erst durch Reflexion herzustellenden Weise als mit sich vertraut weiß.“ (59)

Für Striet ist diese Genealogie der Freiheit aber nicht nur eine Abfolge von verschiedenen Freiheitstheorien, die historisch aufeinanderfolgen. Für ihn ist die Selbstbestimmung vielmehr konstitutiv für das Phänomen Freiheit selbst:

„Was Freiheit ist und vor allem: was Freiheit sein soll, unterliegt damit dem historischen Wandel. Dies gilt für den formalen Reflexivitätsgrad von Freiheit, d. h. des Bewusstseins von Freiheit, insbesondere aber für das Bewusstsein dessen, dass frei sein zu können keineswegs selbstverständlich ist.“ (57)

Es steht außer Frage, dass „sich das Koordinatensystem, innerhalb dessen sich Freiheit als Freiheit ihrer selbst gewiss zu werden versucht, verändert hat“ (44) – man hat es also geschichtlich mit wechselnden Theorierahmen zu tun, mit denen der Mensch über sich als mutmaßlich freies Wesen nachdenkt. Über Freiheit wird zu unterschiedlichen Zeiten, in unterschiedlichen Begriffen, mit unterschiedlichen Vokabeln und vor dem Hintergrund unterschiedlicher Theorien gesprochen – aber ändert sich dadurch auch das Phänomen, über das gesprochen wird? Ist die Willens- oder Handlungsfreiheit des Menschen abhängig davon, wie der Mensch sich selbst beschreibt? Setzt Freiheit voraus, dass der Mensch ein Wort für dieses Phänomen hat? Oder hat umgekehrt der Mensch ein Wort für dieses Phänomen entwickelt, weil er es an sich wahrgenommen oder unterstellt hat?

6. Moderne ist kein Argument

Einen tiefen Einschnitt in dieser Genealogie sieht Striet durch Aufklärung und Moderne gegeben. Für Striet wird „das Phänomen Freiheit mit dem ausgehenden 18. Jahrhundert nicht nur komplexer beschrieben, sondern auch anders akzentuiert“ (43). Damit, so Striet, ändert sich in entscheidender Weise „das Koordinatensystem, innerhalb dessen sich Freiheit als Freiheit ihrer selbst gewiss zu werden versucht“ (44). Der moderne Mensch denkt, was Jesus noch nicht denken konnte:

„Das Freiheitsdenken der reflexiven, durch die vernunftkritischen Aufklärungsprozesse gegangenen Moderne ist ein grundlegend anderes als das der Jahrhundert zuvor; und auch der historische Jesus von Nazareth hatte selbstverständlich diesen Begriff von Freiheit noch nicht.“ (36)

Die Moderne ist für Striet geprägt durch Kants „freiheitstheoretische Einsicht“ (54). Moderne, das ist „Freiheitsdenken“ (36). Hinzu kommt die Einsicht in die Geschichtlichkeit der Dinge:

„Nicht in Platos ewigem Ideenhimmel macht sich das Bewusstsein der Moderne fest, [...] sondern in der nervösen Frage, was warum mit welchen Gründen gelten dürfte. Und dass es historischen Wandel gibt, die Vorstellungswelten vergangener Generationen waren als die der Gegenwart, dass es historische Ungleichzeitigkeiten gibt, konnte auch nicht verborgen bleiben.“ (14–15)

Geschichtlichkeit legt Kontingenz nahe, Kontingenz aber die Notwendigkeit des Auswählens, während Freiheit die Möglichkeit der Wahl nahelegt. So ergibt sich für die Situation des Menschen in der Moderne: „Selbst denken und am Ende auch entscheiden zu müssen, ist das Schicksal, das die Moderne den Menschen auferlegt.“ (15–16)

Dieser Einschnitt ist für Striet so fundamental, dass er sogar von „Freiheitsmoderne“ spricht (S. 37, Fn. 7). Das ist für Striet aber kein neutraler, deskriptiver Epochenbegriff, sondern einer, der eminent normativ aufgeladen ist: Das Freiheitsdenken der Moderne scheint für ihn eine unhintergehbare Einsicht zu sein, hinter die man nicht ungestraft zurückgehen darf. Striet sieht daher „eine freiheitsnormative Moderne“ (36). Diese normative Moderne gibt für Striet eine auch für Theologie und Kirche unhintergehbare Norm vor. „Die kirchlich aufgerichteten Modernebastionen sind zu schleifen“, fordert Striet, und diese „Bastionen“ sind natürlich Bastionen, die nicht von der Moderne, sondern gegen diese errichtet worden sind. Das Ziel des Schleifens der Bastionen ist, „in einer freiheitsnormativen Moderne anzukommen“; zu überwinden ist dabei allerdings „der tief in die Kirche eingegrabene Verdacht, dass die menschliche Freiheit notwendig in der ungebändigten Willkür endet, wenn sie sich nicht der Instanz eines Amtes unterwirft, dem Gottesgewissheit unterstellt wird“ (36).

Sollte es wirklich so einfach sein: Moderne, also Freiheit? Leider nein. Denn die Moderne ist eine konkrete historische Epoche, von der ich der Einfachheit halber mit Striet annehmen möchte, dass die Gegenwart ihr angehört. Eine konkrete Epoche kann aber nie so ein-

heitlich sein wie irgendein abstrahierender „Begriff der Moderne“ (14), also auch nicht so einheitlich wie Striets „Modernebegriff“. Kein Zweifel: Striet erklärt die Moderne. Karl-Heinz Menke wirft er, vielleicht nicht ganz zu Unrecht, „geschichtsglorifizierend[e] Vergangenheitsfiktionen“ vor (11 Anm. 4). Striet scheint aber ein ganz ähnliches Problem mit seiner Schilderung der Moderne zu haben.

Gleichzeitig ist er sich bewusst, dass nicht alle Zeitgenossen ihm zustimmen. Zum einen ist da Menke, dem er vorwirft, den Anforderungen der Moderne nicht zu entsprechen – wobei mehr als fraglich ist, ob Menke diese Anforderungen ebenfalls akzeptieren würde. Sollten Striets Diagnose der Moderne und seine Interpretation von Menkes These zutreffen, dann denkt Menke in der Moderne etwas ganz Unmodernes: ein typischer Fall der auch von Striet eingeräumten „historische[n] Ungleichzeitigkeiten“ (15). (Es ist kein Zufall, dass der Topos von der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ von einem kritischen Marxisten wie Ernst Bloch geprägt wurde,¹⁸ denn der Topos scheint ein progressives oder zumindest lineares Geschichtsverständnis vorauszusetzen.) Auf der anderen Seite sieht Striet die große Zahl der Naturalisten, die ebenfalls hinter das Freiheitsdenken zurückfallen, weil bei denen ein „freiheitsregressiver Szientismus“ (44) regiert. Auch dies wohl eine Form der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen – nur ist der Szientismus jünger als der Kantianismus, den Striet bemüht, so dass jetzt nicht mehr klar ist, zu wessen Ungunsten die Diagnose der Ungleichzeitigkeit ausfällt.

Natürlich lässt sich diese Spannung dadurch auflösen, dass man die Moderne einfach zum normativen Ideal erklärt: Zwar folgen nicht alle Bewohner der Gegenwart diesem Ideal, aber sie sollten ihm folgen. Dann aber stellt sich die Frage, woher so eine Modernevorstellung ihre Normativität erhält. *Ex consensu omnium* kann die Normativität nicht stammen, denn diesen Konsens gibt es gerade nicht – siehe Menke, siehe Naturalisten. Man könnte freilich versuchen, die Abweichler aus der Moderne auszubürgern. Schließlich haben wir die „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ festgestellt. Die Abweichler sind eben keine wirklichen Modernen, deswegen dürfen ihre Meinungen auch nicht zählen. Einige der auf diese Weise Ausgebürgerten dürften protestieren. Doch

¹⁸ Vgl. Bloch 1935/1985.

bis diese Beschwerden bearbeitet sind, stellt man *per definitionem* leicht einen Konsens her. Doch fragt es sich dann, ob es überhaupt erstrebenswert ist, ein Bürger der Moderne zu sein, wenn diese so wenig Toleranz abweichenden Auffassungen gegenüber aufbringt.

Es hilft nichts: Gerade in der Moderne muss man argumentieren. Für die logische Gültigkeit eines Arguments ist das Kalenderdatum ohnehin unwichtig, denn logische Tatsachen sind zeitlose Tatsachen. Auch die Wahrheit von Prämissen kann in der Regel nicht durch einen Verweis auf das Datum ihrer Äußerung begründet werden. Insbesondere wenn es um philosophische Fragen geht, ist es irrelevant für die Wahrheit der Prämissen, in welcher Epoche man lebt. Denn philosophische Aussagen tragen keinen Datumsstempel. Ein „Verfallsdatum“ (32) haben sie nicht durch das Verfließen der Zeit, sondern allein dadurch, dass neue Gründe in die Debatte eingespeist werden.

Freilich gelten zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedliche Dinge als plausibel oder als allgemein akzeptiert. Das kann sich historisch ändern, und dafür ist es wichtig, den jeweils relevanten historischen Horizont zu kennen. Aber Plausibilitäten können nicht für gegeben genommen werden, wenn man gleich von mehreren Seiten damit rechnen muss, dass sie nicht geteilt werden, wie Striet es selbst feststellt. Und selbst wenn sie geteilt werden, können sie falsch sein. Der pathetische Verweis auf eine angeblich normative Moderne ist jedenfalls mehr ein Verzicht auf eine Begründung als ein Argument.

7. Ernstfall Metaphysik

Ich habe in Striets Behandlung der Freiheit gleich mehrere Spannungsfelder ausgemacht. Zum einen die uneindeutige ontologische Verortung der Freiheit. Erstens bleibt unklar, ob Freiheit, personifiziert, Handlungssubjekt sein soll oder ob sie die Tätigkeit eines solchen Subjekts ist oder vielmehr das Vermögen zu solchen Tätigkeiten (Abschnitt 1). Zweitens schwankt Striet zwischen dem methodischen Ansatz, nur über Begriffe zu sprechen (Abschnitt 2), und dem Feststellen der Faktizität der Freiheit (Abschnitt 3). Drittens nimmt er das Problem, ob

Freiheit indeterminiertheit voraussetzt oder auch mit Determiniertheit kompatibel ist, nicht explizit in den Blick (Absatz 4). Viertens scheint er die Veränderungen der Selbstbeschreibungen des Menschen als freies Wesen mit einer Veränderung des Freiheitsphänomens gleichzusetzen (Abschnitt 5). Und schließlich scheint seine Freiheitstheorie nur jenen vermittelbar zu sein, die seine normative Vorstellung von einer unterstellten Moderne teilen (Absatz 6).

Welche Kriterien muss eine Theorie der Freiheit erfüllen? Formal gesehen muss eine Theorie konsistent sein, eine verständliche Darstellung haben und gut begründet sein. Material gesehen muss sie adäquat sein, d.h. sie muss zum den Phänomenen, die sie darstellen soll, auch passen. Erfüllt Striets Freiheitstheorie diese Bedingungen?

Ich habe gezeigt, dass Striet zumindest oberflächlich betrachtet der Freiheit inkompatible Prädikate zuschreibt: Nichts kann zugleich ein Subjekt sein und zu einem Subjekt gehören; nichts kann zugleich ein Tätigsein sein und das Vermögen, das dieses Tätigsein ermöglicht. Der Mangel an Konsistenz bringt zugleich einen Mangel an Verständlichkeit mit sich. „Denn ein vollkommener Widerspruch / Bleibt gleich geheimnisvoll für Kluge wie für Toren“, wie Mephisto in der Hexenküche so schön sagt.¹⁹ Ich habe eine Strategie der Paraphrasierung der Strietschen Aussagen vorgeschlagen, die diese Widersprüche zu beseitigen vermag. Damit wäre auch ein Weg zum Verstehen des Strietschen Vorschlags angedeutet.

Welche Adäquatheitskriterien eine Theorie der Freiheit erfüllen muss, dürfte ebenso umstritten sein wie die Freiheitstheorien selbst. Ich sehe insbesondere vier Punkte, denen eine adäquate Theorie der menschlichen Freiheit gerecht werden muss: Sie darf das Selbsterleben des Menschen nicht ignorieren, sie darf die moralische und rechtliche Praxis nicht ignorieren, sie darf die Leiblichkeit des Menschen nicht ignorieren, und sie darf den Stand der Naturwissenschaften nicht ignorieren.

Striet äußert sich zu allen vier Punkten dieser Liste von Adäquatheitskriterien. Das Selbsterleben des Menschen als eines frei denkenden und wollenden Subjekts ist gerade der Ausgangspunkt seines Nachdenkens über die menschliche Freiheit, deren Existenz zumindest

¹⁹ Goethe, Faust I: 2556–2557.

durch die moralische Praxis – der „Erfahrung unbedingten Sollens“ (21) – bestätigt wird. Auch die Leiblichkeit des Menschen und naturwissenschaftliche Einsichten werden von Striet zumindest erwähnt. Was jedoch bei Striet ein Rätsel bleibt, ist, wie die „transzendente Freiheit“ mit diesen biologisch-neuronalen Prozessen zu vermitteln ist. Wie ist ein moralisches Sollen trotz neuraler Kausalität zu denken? Wie ist Freiheit möglich, wenn wir als körperliche Wesen Teil der physikalisch determinierten Natur sind? Da Striet diese neuralgischen Fragen ausblendet, ist schwer zu sehen, ob seine Theorie in dieser Hinsicht belastbar und adäquat ist.

Für den Theologen mögen noch weitere Kriterien hinzukommen, etwa die Geschöpflichkeit des Menschen, seine Erlösungsbedürftigkeit, das Gefallensein des Menschen, aber auch die Möglichkeit der Hinwendung zu Gott und seine Erlösungsfähigkeit. Das geht weit über eine philosophische Analyse hinaus, aber es ist klar, dass das für die Theologie von entscheidender Bedeutung ist, und auch, dass es in der Auseinandersetzung zwischen Striet und Menke wichtig wird. Ebenso klar ist aber auch, dass diese Themen nicht unabhängig von der philosophischen Analyse diskutiert werden können. Metaphysik wird hier Ernstfall: Im Reden über Freiheit findet Metaphysik faktisch statt, und da es um nichts weniger als das Selbstverständnis des Menschen geht, ist auch ihre Relevanz nicht von der Hand zu weisen.

Verwendete Literatur

- Augustinus (1947): *Der freie Wille*. Übers. v. Carl Johann Perl. Paderborn.
 Bloch, Ernst (1935/1985): *Erbschaft dieser Zeit*. Zuerst 1935; ND in: *Werkausgabe* 4. Frankfurt a. M.
 Döhle, Albrecht (1985): *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*. Göttingen.
 Fälscher, John Martin (1989): „Introduction: God and Freedom“. In: ders. (Hg.): *God, Foreknowledge and Freedom*. Stanford CA, 1–56.

- Frankfurt, Harry G. (2001): „Alternative Handlungsmöglichkeiten und moralische Verantwortung“. In: ders., *Freiheit und Selbstbestimmung*, hg. von Monika Betzler. Berlin.
- Frede, Michael (2011): *A free will. Origins of the notion in ancient thought*, hg. von A. A. Long mit einem Vorwort von David Sedley. Berkeley CA.
- Frege, Gottlob (1884): *Grundlagen der Arithmetik*. Breslau.
- Goethe, Johann Wolfgang von (1808): *Faust. Der Tragödie erster Teil*. In: Goethes Werke. Hamburger Ausgabe, Bd. 3: *Dramatische Dichtungen*, hg. von Erich Trunz, 16., überarbeitete Aufl., München 1996, 20–145.
- Jansen, Ludger (2019): „Gott jenseits der Begriffe“. In: Feinschwarz. Theologisches Feuilleton, 19. Juli 2019, <https://www.feinschwarz.net/gott-jenseits-der-begriffe/>.
- Kant, Immanuel (1781): *Kritik der reinen Vernunft*. In: ders., *Werke in zehn Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedl. Darmstadt 1983, Bd. 3–4.
- Kant, Immanuel (1785): *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. In: ders., *Werke in zehn Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedl. Darmstadt 1983, Bd. 6, 7–102.
- Kant, Immanuel (1788): *Kritik der praktischen Vernunft*. In: ders., *Werke in zehn Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedl. Darmstadt 1983, Bd. 6, 103–302.
- Kenny, Anthony (1979): *The God of the Philosophers*. Oxford.
- Langthaler, Rudolf (2015): *Warum Dawkins Unrecht hat. Eine Streitschrift*. Freiburg i. Br.
- Lohmar, Dietmar (2016): *Denken ohne Sprache*. Cham.
- Menke, Karl-Heinz (2017): *Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr? Eine Streitschrift*. Regensburg.
- O'Connor, Timothy/Franklin, Christopher (2019): „Free Will“. In: Edward N. Zalta (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/freewill>.
- Pike, Nelson (1998): „Allwissenheit und freies Handeln“. In: Christoph Jäger (Hg.): *Analytische Religionsphilosophie*. Paderborn, 125–145.
- Quante, Michael (1998a): „Freiheit, Autonomie und Verantwortung in der neueren analytischen Philosophie. Teil 1: Die Intermundien der Freiheit“. In: *Philosophischer Literaturanzeiger* 51, 281–309.

- Quante, Michael (1998b): „Freiheit, Autonomie und Verantwortung in der neueren analytischen Philosophie. Teil II: Kontrolle ist gut, Vertrauen ist besser“. In: *Philosophischer Literaturanzeiger* 51, 387–414.
- Smith, Barry (2008): „Realitätsrepräsentation: Das Ziel der Ontologie“. In: Ludger Jansen/Barry Smith (Hg.): *Biomedizinische Ontologie. Wissen strukturieren für den Informatik-Einsatz*. Zürich, 31–46.
- Wiplet, Magnus (2018): *Ernstfall Freiheit. Arbeiten an der Schleifung der Bastionen*. Freiburg i. Br.

Benedikt Paul Göcke / Thomas Schärtl (Hg.)

FREIHEIT OHNE WIRKLICHKEIT?

Anfragen an eine Denkform

 **Aschendorff**
Verlag

Münster
2020