

Max Klopfer (Hrsg.)

Studienbriefe Ethik

Freiheit und Determination

Autoren:

Norbert Brieskorn – Paul Erbrich

Hans Goller – Bernhard Grom –

Gerd Haeffner – Friedo Ricken

„Ich sage nun: Ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum in praktischer Rücksicht wirklich frei.“

*Immanuel Kant
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
Dritter Abschnitt*

Gliederung

1	Der Freiheitsbegriff der Bibel.....	8
1.1	Ethische Willensfreiheit im Alten Testament.....	8
1.1.1	Der Mensch – Abbild Gottes.....	8
1.1.2	Der Mensch – Aufruf zur Entscheidung.....	9
1.2	Ethische Willensfreiheit und spirituelle Befreiung im Neuen Testament	10
1.2.1	Freiheit als Frei- und Heilsein nach Jesus und den synoptischen Evangelien	10
1.2.2	Freiheit als neues Leben in Christus nach Paulus	12
2	Philosophische und theologische Aspekte	14
2.1.2	Humes Begriff der Kausalität.....	14
2.1.3	Freiheit der Spontaneität und Freiheit der Indifferenz.....	15
2.1.4	Notwendigkeit des Handelns und Notwendigkeit des Naturgeschehens.....	17
2.1.5	Außen- und Innenperspektive des menschlichen Handelns ...	18
2.2	Kant: Intelligible Freiheit und empirische Determination.....	20
2.2.2	Das Sittengesetz als Erkenntnisgrund der transzendentalen Freiheit	23
2.2.3	Freiheit und Sittengesetz bedingen einander.....	25
2.2.4	Transzendente und komparative Freiheit	27
2.2.5	Die Zurechnung der sittlich schlechten Handlung	29
2.3	Walter Schultz: Die Dialektik von Freiheit und Unfreiheit.....	30
2.3.2	Freiheit im alltäglichen Bewusstsein.....	30
2.3.3	Die Dialektik des Freiheitsbewusstseins	31
2.3.4	Relative Freiheit	32
2.4	Augustinus: Die Prädestination zum ewigen Heil	33
2.4.1	Leben und Schriften	33
2.4.2	Die biblische Grundlage der Prädestinationslehre	33
2.4.3	Die Frage nach dem Anfang des Glaubens und des ewigen Heils.....	34
2.4.4	Vorherbestimmung zu ewigem Heil, aber nicht zur Verdammnis	35
2.5	Calvin: Die zweifache Prädestination.....	36
2.5.2	Die zweifache Vorherbestimmung	36
2.5.3	Prädestination und Gerechtigkeit Gottes.....	37
2.6	Luther: Freiheit aus dem Glauben	38
2.6.2	Freiheit als Selbstlosigkeit	38
2.6.3	Ein „freier Herr über alle Dinge“	39
2.6.4	Ein „dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan“ .	40
2.7	Der Freiheitsbegriff der Existenzphilosophie.....	41
2.7.1	Karl Jaspers	41
2.7.2	Jean-Paul Sartre.....	44
3	Psychologische Aspekte der Freiheit	48
3.1.1	Die psychischen Qualitäten	48
3.1.2	Freuds Theorie des Menschen.....	49
3.2	Die Aggression	58

3.2.2	Verschiedene Theorien über die Aggression	59
3.3	Erklärung der Fachtermini	65
4	Soziologische und juristische Aspekte der Freiheit	67
4.1.2	Sozialisation und Rolle.....	74
4.2	Juristischer Aspekt.....	77
4.2.2	Rechtssoziologie.....	81
5	Biologische Aspekte.....	84
5.1	Das Phänomen der Vererbung	84
5.1.1	Gene als Ursache invarianter Eigenschaften.....	85
5.1.2	Gene als Informationsträger	87
5.2	Soziobiologie	92
Literatur.....		98
Zusammenfassung		100
Fragen.....		109
Musterantworten zu den Fragen.....		116

Vorwort

Die Studienbriefe Ethik verfolgen das Ziel, das jeweilige Thema in lernbarer Form aufzubereiten. Dieses Ziel wird durch die Verwendung äußerer Gestaltungsmittel gefördert, wie

- die Hervorhebung wichtiger Begriffe oder Gedanken,
- die Einfügung von Merksätzen,
- die Kenntlichmachung von Definitionen,
- die Strukturierung komplexer Gedanken durch Grafiken und übersichtliche Kurzzusammenfassungen
- die Herausarbeitung von Denk- und Argumentationsfiguren und ihre lemschrittige Darstellung,
- die Überprüfbarkeit des eigenen Lernfortschritts durch Fragen am Ende des Studienbriefs mit Hilfe der abgedruckten Antworten.

Beim Themenbereich „Freiheit und Determination“ stellt sich zunächst die grundlegende Frage nach der Bedeutung von Freiheit für menschliches Handeln. Andererseits weist dieses Thema auf anwendungsorientierte Fragen, wie sie durch das friedliche Zusammenleben in einer Gemeinschaft entstehen. Aber auch die durch die modernen Naturwissenschaften gestellten Fragen nach dem Status von Freiheit und Determination erfordern eine ethische Auseinandersetzung. Dieser Studienbrief untersucht deshalb das Thema Freiheit unter philosophischen, psychologischen, theologischen, juristischen, soziologischen und biologischen Aspekten.

Max Klopfer
Herausgeber

Einführung

Die Frage, ob wir unser Leben und Handeln selbst bestimmen oder ob wir, ohne dass wir einen Entscheidungsspielraum hätten, von Gesetzen - der Biologie, Psychologie, Soziologie und anderen - bestimmt sind, rührt an die tiefsten Wurzeln unseres Selbstverständnisses als Menschen.

„Freiheit und Determination“ ist daher eines der großen, von der griechischen Philosophie und der Bibel aufgeworfenen und niemals zu Ende diskutierten Themen der abendländischen Geistesgeschichte. Vor allem die Stoiker fragten, wie die sittliche Verantwortung des Menschen für sein Handeln vereinbar sei mit der durchgehenden kausalen Verknüpfung des Naturgeschehens. Die christliche Theologie diskutiert das Verhältnis der menschlichen Freiheit zur Allmacht, dem Vorauswissen und der Freiheit Gottes; die überragende Gestalt ist hier Augustinus mit seiner Lehre von der Vorherbestimmung des Menschen.

Unsere heutige Kultur und Mentalität ist von den Wissenschaften geprägt. Die Wissenschaft muss von der Voraussetzung ausgehen, dass alles von Gesetzen bestimmt ist; in ihrem Denken kann daher der Begriff der freien Entscheidung keinen Platz haben. In dieser Situation ist es wichtig, sich mit den Großen der Philosophie, von denen hier nur Kant genannt sei, daran zu erinnern, dass die Wissenschaft nur eine Weise des Zugangs zur Wirklichkeit ist. Wir Menschen sind nicht nur Wesen, welche die Welt betrachten und erforschen, sondern ebenso Wesen, die in der Welt handeln. Im Handlungsbewusstsein erfahren wir uns auf eine Weise, die mit dem Determinismus unvereinbar ist.

„Freiheit“ ist ein Wort, das in vielfacher Bedeutung gebraucht wird. Wir sprechen von „Freiheit von“, von „Freiheit für“, von psychologischer und politischer Freiheit usw. Es ist eine der Aufgaben dieses Studienbriefes, die vielfältige Verwendung dieses emotional so beladenen Wortes zu klären.

Die menschliche Freiheit ist in vielfacher Hinsicht von äußeren Bedingungen abhängig. Wir können immer nur zwischen vorgegebenen Möglichkeiten wählen. Die ererbten Anlagen, unsere Erziehung und die Gesellschaft, in der wir leben, ziehen unserem Entscheidungsspielraum oft enge Grenzen. Die Philosophie muss deshalb das Gespräch mit den Wissenschaften suchen, die uns zeigen, wie die Freiheit durch äußere Vorgegebenheiten nicht nur begrenzt wird, sondern auch erweitert werden kann. Der Studienbrief geht deshalb auf psychologische, soziologische, juristische und biologische Aspekte der Freiheit ein. .

Friedo Ricken

1 Der Freiheitsbegriff der Bibel

Autor: Bernhard Grom

Die Bibel hat ein ausgeprägtes Bewusstsein von der ethischen Willensfreiheit des Menschen wie auch von deren Schwäche. Allerdings spricht sie davon nicht in der Art von philosophischen, soziologischen oder psychologischen Theorien, sondern „bei Gelegenheit“, nämlich im Zusammenhang mit religiösen Erfahrungen und Weisungen, die ihr wichtig sind. Da sie aus unterschiedlichen Schriften besteht, die aus verschiedenen Jahrhunderten stammen, untersuchen wir hier gemäß der Einteilung in ein Altes und in ein Neues Testament einige zentrale Anliegen.

1.1 Ethische Willensfreiheit im Alten Testament

Das Alte Testament bezeugt nicht explizit, wohl aber implizit in vielfacher Weise die ethische Willensfreiheit des Menschen und gleichzeitig seine sittliche Schwäche und Neigung zum Bösen. Dabei betrachtet es diese Freiheit und das gesamte Ethos des Zusammenlebens nicht „philosophisch“, unter Absehen von der Beziehung zu Gott, sondern religiös als Wahl zwischen der Erfüllung bzw. der Nicht-Erfüllung („Sünde“) von Gottes Willen, der eben ein Ethos der Gerechtigkeit und Solidarität intendiert. Dazu sollen zwei grundlegende Texte beleuchtet werden.

1.1.1 Der Mensch – Abbild Gottes

„Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land. Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie“ (Genesis 1,25 f.).

Dieser sog. Schöpfungsbericht rühmt in dichterischer Form den Menschen als Krone der Schöpfung. Für ihn ist der Mensch einerseits mit den anderen Lebewesen verbunden, andererseits überragt er sie („herrschen“ bedeutet überragen und in Dienst nehmen, aber nicht zerstören). Das Besondere, Einmalige an ihm wird darin gesehen, dass er „Abbild“ oder „Ebenbild“ Gottes ist. Dies schließt Willensfreiheit, Geistigkeit und Würde ein, weil Gott Geistigkeit und souveräne Entscheidungsfreiheit zukommt. Während die Nachbarvölker ihre Herrscher vergöttert haben, sagt der Text, dass die Gottähnlichkeit jedem Menschen zukommt (demokratisch), sowohl Männern als auch Frauen.

1.1.2 Der Mensch – Aufruf zur Entscheidung

Mose sprach zum Volk Israel:

„Dieses Gebot, auf das ich dich heute verpflichte, geht nicht über deine Kraft und ist nicht fern von dir [...] Nein, das Wort ist ganz nah bei dir, es ist in deinem Mund in deinem Herzen, du kannst es halten. Hiermit lege ich dir heute das Leben und das Glück, den Tod und das Unglück vor. Wenn du auf die Gebote des Herrn, deines Gottes, auf die ich dich heute verpflichte, hörst, indem du den Herrn, deinen Gott, liebst, auf seinen Wegen gehst und auf seine Gebote achtest, dann wirst du leben und zahlreich werden, und der Herr, dein Gott, wird dich in dem Land, in das du hineinziehst, um es in Besitz zu nehmen, segnen [...]“ (Deuteronomium 30,11.14–16)

Der biblische Schriftsteller, der Mose so zum Volk sprechen lässt, formuliert einen dramatischen Aufruf zu einer Entscheidung, die sittliche Willensfreiheit voraussetzt. Er verlegt diese Entscheidung zurück in die Zeit des Bundesschlusses am Berg Horeb und in Moab vor der Landnahme. Doch weist er so deutlich auf die Folgen in der Zukunft hin, dass klar ist: Dieser Appell gilt den Zeitgenossen des Verfassers und ihren Nachkommen.

Die „Gebote, Gesetze und Rechtsvorschriften“ umfassen alle die Weisungen zu Gottesdienst und Festen, aber auch zum Eigentums- und Eherecht sowie zum Schutz der sozial Schwachen („Fremden, Waisen und Witwen“), die zuvor angeführt wurden, darunter auch die sog. Zehn Gebote (Deuteronomium 5,6–21; Exodus 20,2–17). So sehr sie als Willenskundgaben Gottes gelten, legt Mose sie wie einen Bündnisvertrag vor, dem das Volk und jeder einzelne Gläubige frei zustimmen sollen.

Hier ist eine Bemerkung zum Verhältnis von einem Gebotensein durch Gott und einem Gebotensein durch die humane Vernunft angebracht.

Die nicht-rituellen Weisungen – nicht töten, nicht ehebrechen, stehlen oder falsch aussagen bzw. Nachbarschaftshilfe, Armenunterstützung – der sog. „sozialen Tora“ (hebr. *Tora*: Gesetz) verpflichten den Gläubigen auf die Grundwerte Gerechtigkeit und Solidarität, wie es im Großen und Ganzen auch das Ethos anderer Religionen und der stoischen Philosophie tut. Die Tatsache, dass die Bibel dies als „Gebot Gottes“ (Theonomie) verkündet, bedeutet nicht, dass sie die sozialen Normen als willkürliche Setzung vonseiten Gottes und damit als Heteronomie auffasst, was die Autonomie der freien, vernunftbegründeten Gewissensentscheidung einschränken würde. Der Gedanke, antisoziales Verhalten wäre erlaubt, wenn Gott es nicht aus unerklärlichen Gründen untersagt hätte, wäre unbiblisch. Die biblischen Schriftsteller denken mit der gleichen humanen Vernunft wie andere Kulturen darüber nach, was von den Grundwerten Gerechtigkeit und Solidarität her sittlich „geboten“ (gesollt) ist; nur sehen sie die sozialen Normen, zu denen sie kommen, auch als von Gott, dem unbedingt Gerechten und Guten, „geboten“. Das gibt ihrem sozialen Ethos sogleich eine religiöse Motivation: Es ist für sie ein Ruf, in freier Zusammenarbeit mit Gott das Zusammenleben human zu gestalten.

Der zitierte Text mahnt so eindringlich zum Ernstnehmen des Gotteswillens, so dass er als Aufforderung zur „Umkehr“ verstanden werden muss. Er be-

kräftigt diese Mahnung auch noch durch materiell und sozial spürbare Sanktionen: Das Beachten des Gebotenen wird als Lohn den Besitz des Landes, zahlreiche Nachkommenschaft und langes Leben nach sich ziehen, während Missachtung das Gegenteil bewirken wird. Auch diese Verknüpfung von Tun und Ergehen setzt beim angesprochenen Volk und Einzelnen Freiheit und Verantwortung voraus, sonst wäre sie ungerecht.

Spätere Aussagen des Alten und vor allem des Neuen Testaments denken darüber jedoch anders. Sie sehen den „Lohn“ der sittlichen Bemühungen in der sinnerfüllenden Verbundenheit mit dem Mitmenschen und mit Gott, die man durch sie gewinnt, und die „Strafe“ in der selbstgewollten spirituellen Isolation, in die man durch Rücksichtslosigkeit gerät.

Mit der Umkehrmahnung sagt der Text auch – trotz der Bemerkung, die Gebote gingen nicht über die Kraft der Gläubigen –, dass der Mensch bei aller Freiheit, das ethisch-religiös Richtige zu verwirklichen, auch zum Falschen und Verwerflichen neigt. Doch deutlicher sprachen die Propheten – etwa Jeremia 13,23 – von Menschen, die „ans Böse gewöhnt“ sind und sich kaum ändern. Trotzdem entschuldigten sie Unrecht nie als unabwendbares Schicksal, sondern hielten den Tätern – auch einem mächtigen König wie David – ihre Verantwortung und Schuld vor.

1.2 Ethische Willensfreiheit und spirituelle Befreiung im Neuen Testament

Das Neue Testament teilt zwar mit dem Alten zentrale Glaubensüberzeugungen, doch glaubt es, dass sich dessen Verheißung, Gott werde einen Heilsbringer senden, in Jesus erfüllt hat. Diese Frohbotschaft (griech. *Euan-gelion*) richtet es nicht mehr ausschließlich an das Volk Israel und jene, die sich dessen Gesetzesvorschriften anschließen wollen, sondern (universalistisch) an alle Menschen. In ihr wird die sittliche Freiheit nicht für sich, sondern als Bestandteil des gesamten spirituellen Befreit-, Erlöst-, und Heilseins des Menschen gesehen, das mit der neuen Gottesbeziehung beginnt, die Jesus Christus den Menschen anbietet.

Die folgenden Texte betrachten zuerst den Ursprung dieser Freiheitsverkündung im Selbstverständnis Jesu und der synoptischen Evangelien (Matthäus, Markus, Lukas) und dann deren Entfaltung in den Briefen des Paulus.

1.2.1 Freiheit als Frei- und Heilsein nach Jesus und den synoptischen Evangelien

„Nachdem man Johannes ins Gefängnis geworfen hatte, ging Jesus wieder nach Galiläa; er verkündete das Evangelium Gottes und sprach: Die Zeit ist

erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium“ (Markus 1,14f.).

Mit diesem unscheinbaren Satz fasst Markus die gesamte Verkündigung Jesu zusammen: Jesus offenbart im Namen Gottes wie sonst keiner, dass der Zeitpunkt gekommen („erfüllt“) ist, da Gott das verheißene endzeitliche (eschatologische) Heil wirken wird. Mit ihm drängt das „Reich Gottes“ heran, das heißt jener Zustand, in dem der Einzelne, die Gesellschaft und sogar der Kosmos ganz von Gottes Gerechtigkeit, Güte und Herrlichkeit bestimmt sein werden – zunächst nur ‚anfanghaft‘ („ist nahe“), dann aber einmal vollendet.

Diesem Angebot und Willen Gottes sollen sich die Menschen in freier Entscheidung („kehrt um“) und in Vertrauen („glaubt“) öffnen. Dann wird sie das „Reich Gottes“ mit seiner neuen Gottesbeziehung zu einem größeren Heil- und Freisein führen, das u. a. auch die ethische Freiheit verändert: Es befähigt sie nämlich zu freudiger Entschiedenheit für das Gute. Denn das „Reich Gottes“ schließt, außer dem Freiwerden von Krankheit und Besessenheit (durch Jesu Heilungen und nach damaliger Deutung) Folgendes ein:

– **Freiwerden von belastender Schuld**

Jesus hat moralische Schuld weder verharmlost noch als unüberwindlich dargestellt, sondern einzelnen Menschen erklärt: *„Deine Sünden sind dir vergeben.“* (was nach biblischem Verständnis nur Gott erklären kann.) Er hat in eindringlichen Gleichnissen – zum Beispiel dem vom verlorenen Sohn, genauer: vom versöhnungsbereiten Vater – verkündet, dass sich Gott über die Umkehr jedes Verirrten freut. Zur neuen Gottesbeziehung, die er etwa in der Gebetsanrede „Vater“ (im „Vaterunser“) ausdrückt, gehört auch die Befreiung von Schuld.

– **Freiwerden von der Versklavung an den Egoismus („Sünde“)**

Die verkündete und erfahrene neue Nähe Gottes zum Menschen kann und soll – so meinen Jesus und die Evangelien – den Menschen auch vom rücksichtslosen Egoismus befreien, in dem die „Neigung zum Bösen“ wurzelt. Sie müsste den Menschen nämlich liebesfähiger machen, so dass er das Streben nach Reichtum als Gefahr erkennt, zum Teilen bereit wird und sogar seinen Feinden Gutes wünscht: *„... damit ihr Sohne eures Vaters im Himmel werdet; denn er lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten“* (Matthäus 5,45). Das für Jesus zentrale Liebesgebot ist demnach nicht nur ein *„du sollst“*, sondern auch ein ermutigendes *„du wirst fähig sein“*. In der Sprache des Johannes-Evangeliums (8,32): *„Die Wahrheit [des Evangeliums] wird euch befreien“* (von der Versklavung an die Sünde).

– **Freiwerden von einem äußerlichen Gesetzesverständnis**

Während sich die ängstliche und legalistische Gesetzesfrömmigkeit vieler Zeitgenossen an kleinliche Zusatzbestimmungen (zum Händewaschen, Sabbat usw.) klammerte, fordert Jesus dazu auf, auf den Sinn von Gesetzen zu achten.

- Er will einerseits, dass man von den Ausführungsbestimmungen, die sich angesammelt haben, nur das ernst nimmt, was dem Wohl der Menschen und damit dem Willen Gottes entspricht.
- Er will andererseits, dass man auch in Situationen, für die keine Verhaltensregeln bestehen, eigenverantwortlich und kreativ die – im Sinne des Liebesgebots – richtige Entscheidung und Lösung sucht: Wie der barmherzige Samariter, der – unüblicherweise – dem überfallenen Volksfeind half (Lukas 10,29–37). So soll der Mensch über ein rein gesetzliches Denken hinauswachsen und aus dem **freien inneren Antrieb** seines von Gottes Güte ergriffenen Herzens handeln. Die Liebe Gottes, die er offenbart, will zu der Freiheit befähigen, das, was man als ethisch richtig erkennt, engagiert zu tun.

1.2.2 Freiheit als neues Leben in Christus nach Paulus

Zwischen den eben dargelegten Aussagen der Evangelien und denen des Paulus besteht eine weitgehende Übereinstimmung, doch reflektiert sie Paulus ausdrücklich unter dem Begriff Freiheit.

Das Heil- und Freisein, das er verkündet, meint zwar die „gewöhnliche“ Erfahrung aller überzeugten Christen, doch beschreibt er sie primär aus seinem eigenen, besonderen Erleben. Die Begegnung mit dem auferstandenen, gegenwärtigen Christus im Lichteerlebnis vor Damaskus, die folgende Taufe und seine daraus erwachsene Spiritualität waren für ihn eine Befreiung aus verkrampfter Gesetzesfrömmigkeit und Sündenangst zu einem „neuen Leben“ und einer „neuen Schöpfung“ und der Verbundenheit mit Christus und Gott:

„[...] wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so sollen auch wir in einem neuen Leben wandeln“ (Römerbrief 6,4).

„Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden“ (2. Korintherbrief 5,17).

Die neue Gottes- und Christusbeziehung nennt er sowohl **„Reich Gottes“** als auch **„Reich Christi“** oder **„Geist“** (des Herrn). Sie befähigt auch zu einer **neuen ethischen Freiheit**. Bezeichnend für seine Auffassung ist, wie er die in den Christengemeinden Galatiens (in Kleinasien) verbreitete Meinung ablehnt, die ehemaligen männlichen Heiden müssten sich beschneiden lassen und das alttestamentliche Gesetz mit allen Ausführungsbestimmungen befolgen. Paulus schreibt:

„Zur Freiheit hat uns Christus befreit. Bleibt daher fest und lasst euch nicht von neuem das Joch der Knechtschaft auflegen [...] Denn in Christus Jesus kommt es nicht darauf an, beschnitten oder unbeschnitten zu sein, sondern darauf, den Glauben zu haben, der in der Liebe wirksam ist [...] Ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder. Nur nehmt die Freiheit nicht zum Vorwand für das Fleisch, sondern dient einander in Liebe [...] Wenn ihr euch aber vom Geist führen lasst, dann steht ihr nicht unter dem Gesetz“ (Galaterbrief, 5,1.6., 3.18).

Was für Paulus mit der Erfahrung des „neuen Lebens“ verbunden ist, kann man zusammenfassend als Freiheit vom „Gesetz“ und als Freiheit von der „Sünde“ oder vom „Fleisch“ (verstanden als Selbstbesessenheit, also nicht

leibfeindlich) bezeichnen. Diese beiden Aussagen seien im Folgenden kurz erläutert:

– **Freiheit vom Gesetz**

Nicht leistungsorientierter Gesetzeseifer, wie er ihn einst praktiziert hat, sondern „*Glaube, der in der Liebe wirksam ist*“ oder „Geist“ (Jesu) führt zu Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus und seinem Vater. Diese ist eine so intime Vertrauensbeziehung, dass sie die Gewissensängstlichkeit des Gesetzeseifers ausschließt (Römerbrief 8,15). Der von Christus und Gott Erfüllte ist frei von äußerem Gesetzesdienst.

– **Freiheit von der „Sünde“ bzw. vom „Fleisch“**

Gegen die Ansicht von schwärmerischen Gemeindemitgliedern, der Besitz des „Geistes“ berechtige zum Libertinismus, betont Paulus, dass wir durch willkürliches Verhalten ja wieder **Sklaven des Egoismus** (des „Fleisches“ bzw. der „Sünde“) würden und dass der Geist Christi den Menschen gerade von solchem Kreisen um sich selbst, das andere ausbeutet, befreien und zu aktiver Solidarität mit anderen („*dient einander*“) ermutigen will. Dies bewirkt er nicht automatisch, sondern indem er uns so intensiv das Angenommensein durch Gott bewusst macht, dass uns dies zu freier und freudiger Selbstverpflichtung auf das Liebesgebot befähigt: keine zwanghafte Ich-Muss-Moral, sondern ein Erfülltsein von der „*Frucht des Geistes: Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Selbstbeherrschung*“ (Galaterbrief 5,22).

Bei diesen optimistischen Aussagen schildert Paulus das „*neue Leben*“ und den Besitz des „*Geistes*“

- einerseits im **Indikativ** als bereits eingetretene Heilszeit und als Seinszustand;
- andererseits fordert er in **Imperativen** („*dient einander*“) dazu auf, dementsprechend zu handeln. Womit er wohl sagen will, dass das Angebot von Seiten Gottes unwiderruflich besteht (wir **sind** befreit), dass die Menschen es aber je nur neu annehmen und wirksam werden lassen müssen. Das werde sie, trotz bleibender Schwächen, von Grund auf verändern.

Mit dem Denken der **Stoa** – etwa dem EPIKTETS – stimmt diese „Theologie der Freiheit“ (H. SCHÜRMAN, F. MUSSNER) darin überein, dass auch für sie Freiheit zum Wesen des vernunftbegabten (Gott ebenbildlichen) Menschen gehört.

Während EPIKTET jedoch als Weg zur Freiheit nur die Einübung in die innere **Unabhängigkeit von den Affekten** und das Achten auf die Vernunft kennt (Ideal der Leidenschaftslosigkeit durch Lösung von den Affekten), steht für PAULUS zuerst einmal das **Angebot und Geschenk Gottes** im Vordergrund – und dieses löst, statt Leidenschaftslosigkeit, **starke positive Affekte** aus.

Freilich muss auch nach PAULUS diesem Angebot die täglich praktizierte Annahme folgen, damit es fruchtbar werden kann. Ausgangspunkt ist jedoch das Angebot Gottes.

2 Philosophische und theologische Aspekte

Autor: Friedo Ricken

2.1 Hume: Freiheit und Notwendigkeit

2.1.1 Leben und Schriften

DAVID HUME (1711–1776) verbrachte den größten Teil seines Lebens in seiner Geburtsstadt Edinburgh. Er studierte zunächst Rechtswissenschaft. Bereits 1739/40 erschien anonym in drei Bänden sein philosophisches Hauptwerk „A Treatise of Human Nature“. Aus einer Überarbeitung des zunächst wenig beachteten „Treatise“ entstanden „Enquiry concerning Human Understanding“ (1748) und „Enquiry concerning the Principles of Morals“ (1751). Postum erschienen die „Dialogues concerning Natural Religion“. Als Bibliothekar der Advocates Library in Edinburgh (1752–1757) schrieb er die sechsbändige „History of Great Britain“. 1746–1749 war er als Sekretär eines Generals in der Bretagne und dann auf einer diplomatischen Mission in Turin, 1763–1766 Privatsekretär des Britischen Botschafters in Paris und 1767/68 Unterstaatssekretär des damaligen Northern Department.

2.1.2 Humes Begriff der Kausalität

Nach unserem alltäglichen Vorverständnis ist Kausalität (Ursächlichkeit) eine Beziehung zwischen Gegenständen, Ereignissen oder Zuständen, die wir als Ursache und Wirkung bezeichnen.

Beispiele:

- Zwei Lebewesen sind Ursache ihrer Nachkommen;
- der Schreiner ist Ursache des Tisches;
- das Auftreffen des Steines ist Ursache für das Zerbrechen des Fensters;
- die Temperatur der Herdplatte ist Ursache der Temperatur des Wassers im Topf.

Hume ist **Skeptiker** und folglich der Auffassung, dass wir die reale Beziehung oder den realen Einfluss eines Dinges oder Ereignisses auf ein anderes, die wir als Ursächlichkeit bezeichnen, niemals erkennen können; wir schreiben sie den Dingen vielmehr lediglich zu; unser Geist legt sie sozusagen in die Dinge hinein. Wir beobachten die beständige Verbindung zweier Ereignisse und aus dieser Beobachtung erwächst die Vorstellung, beide Ereignisse seien notwendig miteinander verknüpft:

„Wir können niemals tief genug in das Wesen und die Zusammensetzung der Körper eindringen, um das Prinzip zu gewahren, von dem ihre wechselseitige Wirkung abhängt. Wir erkennen nur ihre beständige Verbindung; und aus dieser erwächst die [Vorstellung der] Notwendigkeit. Ständen die Gegenstände nicht in gleichförmiger und regelmäßiger Verbindung miteinander, so kämen wir niemals zu einer Vorstellung von Ursache und Wirkung. Und schließlich ist die Notwendigkeit, die in dieser Vorstellung enthalten liegt, gar nichts anderes als die Nötigung des Geistes, von einem Gegenstand auf seinen gewöhnlichen Begleiter überzugehen, und auf das Dasein des einen aus dem des anderen zu schließen.“¹

Ein wesentliches Merkmal von Humes Begriff der Kausalität ist also der Begriff der Notwendigkeit:

Kausalität ist notwendige Verknüpfung: Wo keine Notwendigkeit vorliegt, ist auch keine Kausalität gegeben.

„Ich bestimme die Notwendigkeit auf zweierlei Weise, entsprechend den beiden Definitionen der Ursache, in der sie ein wesentliches Moment ist.

[1] Ich finde sie einmal in der beständigen Verbindung und Vereinigung gleicher Objekte,

[2] zum anderen in dem Schluss, welchen der Geist von dem einen auf das andere zieht.“ (ebd.)²

2.1.3 Freiheit der Spontaneität und Freiheit der Indifferenz

Wenn der Mensch handelt, übt er Kausalität aus; er ist die Ursache seiner Handlungen. Wenn es ohne Notwendigkeit keine Kausalität geben kann, dann ist auch jedes Handeln des Menschen notwendig. Das aber scheint unserem alltäglichen Bewusstsein zu widersprechen:

„Wenn wir eine Handlung ausgeführt haben, geben wir zwar zu, dass wir von bestimmten Gesichtspunkten und Motiven beeinflusst wurden, aber wir können uns schwer davon überzeugen, dass wir von einer Notwendigkeit geleitet wurden, und dass es uns ganz unmöglich gewesen wäre, anders zu handeln“ (ebd.)

Hume löst diesen Einwand durch folgende Unterscheidung:

- **Freiheit der Indifferenz** und
- **Freiheit der Spontaneität.**

Kant wird diese Freiheit später „komparative“ bzw. „psychologische Freiheit“ nennen.

¹ Treatise; Book II Part II Section II; Übersetzung auch aller folgenden Zitate, aus: David Humes Traktat „Über die menschliche Natur“. In deutscher Bearbeitung mit Anmerkungen und einem Sachregister hrsg. von Theodor Lipps, 2 Bde., Leipzig [Leopold Voss] 1923

² Gliederung: M. K.

Hume: Zwei Unterscheidungen des Begriffs „Freiheit“	
Freiheit der Indifferenz	Freiheit der Spontaneität
<p>Freiheit in diesem Sinn bedeutet: Verneinung der Notwendigkeit und damit der Ursächlichkeit; sie ist dasselbe wie Zufall.</p> <p>In diesem Sinn kann das menschliche Handeln, durch das wir ja eine Ursächlichkeit ausüben, nicht frei sein.</p>	<p>Freiheit in diesem Sinn bedeutet: Verneinung von Macht, Gewalt und Zwang. Sie schließt aber die Notwendigkeit nicht aus.</p> <p>Auch ein völlig spontanes, unter keinem äußeren Zwang stehendes Verhalten ist notwendig, wenn es von</p> <ul style="list-style-type: none"> • der Anlage, • den Bedürfnissen, • den äußeren Eindrücken usw. verursacht ist. <p>Durch diesen Freiheitsbegriff wird nur ausgeschlossen, dass ein Wesen durch äußere Ursachen zu etwas gezwungen wird; es wird nicht ausgeschlossen, dass es durch innere Ursachen (Charakter, Motive usw.) zu etwas genötigt wird.</p>

Wenn die **Freiheit der Indifferenz** die Ursächlichkeit des Menschen hinsichtlich seiner Handlungen ausschließt, dann schließt sie damit auch seine Verantwortung für sie aus:

„Handlungen sind ihrem eigentlichen Wesen nach etwas Vorübergehendes und Vergängliches. Wenn sie nicht aus einer Ursache entspringen, die im Charakter oder Temperament der sie vollbringenden Person liegt, so haften sie derselben nicht an [...] Nach der Freiheitshypothese ist also ein Mensch, nachdem er die scheußlichsten Verbrechen begangen hat, ebenso rein wie im ersten Augenblick seiner Geburt. Sein Charakter ist ja bei seinen Handlungen gar nicht im Spiel; dieselben entspringen nicht aus ihm, und ihre Schlechtigkeit kann demnach niemals als Beweis seiner eigenen Verworfenheit dienen.“ (ebd.)

2.1.4 Notwendigkeit des Handelns und Notwendigkeit des Naturgeschehens

Für Hume besteht kein Unterschied zwischen der Notwendigkeit der menschlichen Handlungen und der Notwendigkeit im Bereich der unbelebten Materie. Er wehrt sich aber dagegen, dass dies im Sinne eines materialistischen Determinismus verstanden werde:

„Ich schreibe dem Willen nicht jene unbegreifliche Notwendigkeit zu, die man in der Materie annimmt; aber ich schreibe der Materie jene begreifliche Eigenschaft zu, – mag man sie Notwendigkeit nennen oder nicht –, die auch von der strengsten Rechtgläubigkeit dem Willen zugeschrieben wird oder zugeschrieben werden müsste“ (ebd.).

Dass in beiden Bereichen dieselbe Notwendigkeit herrscht, ergibt sich aus Humes Begriff der Kausalität und der Notwendigkeit. In beiden Bereichen sind Notwendigkeit und Kausalität nicht etwas, das den Dingen an sich zukommt, sondern etwas, das unser Verstand in die Dinge hineinlegt.

Hume: Zwei Unterscheidungen	
Notwendigkeit des Handelns	Notwendigkeit des Naturgeschehens
Bereich des Menschen	Bereich der Natur

Hume bringt etliche **Beispiele**, um zu zeigen, dass es sich in **beiden Bereichen** um **dieselbe Notwendigkeit** handelt:

- [1] *„Ist es sicherer, dass zwei ebene Marmorstücke aneinander haften, als dass zwei junge Wilde verschiedenen Geschlechtes sich vereinigen werden? Oder ist das Geborenwerden von Kindern nach dieser Vereinigung eine allgemeinere Tatsache, als die Fürsorge der Eltern für die Sicherheit und Erhaltung derselben?“*
- [2] *„Es gibt einen allgemeinen Naturverlauf in den menschlichen Handlungen so gut wie in den Wirkungen der Sonne und des Klimas“.*
- [3] *„Ein Gefangener, der weder Geld noch sonstige Hilfsmittel hat, erschließt die Unmöglichkeit seiner Flucht ebenso wohl aus dem Starrsinn seines Kerkermeisters wie aus den Mauern und Eisenstangen, die ihn umgeben. Bei seinen Versuchen, die Freiheit zu erlangen, entschließt er sich lieber den Stein und das Eisen des Letzteren, als die unbeugsame Natur des Ersteren zu bearbeiten.“ (ebd.)¹*

¹ Gliederung. M. K.

2.1.5 Außen- und Innenperspektive des menschlichen Handelns

Hume fragt sich, wie die Lehre von der **Freiheit der Indifferenz** des menschlichen Willens eine so weite Verbreitung finden konnte. Einer der Gründe, die er dafür nennt, ist folgender:

Wir haben ein Gefühl oder eine innere Erfahrung der Freiheit der Indifferenz. Wenn wir Handlungen ausführen, haben wir das Bewusstsein, dass wir auch anders handeln könnten. Wir fühlen, dass unsere Handlungen in den meisten Fällen von unserem Willen abhängen und wir bilden uns ein, dass unser Wille selbst von nichts abhängig sei.

Wir können die Erfahrung, von der hier die Rede ist, als **Innenperspektive** des menschlichen Handelns bezeichnen und sie von der **Außenperspektive**, in der ein Beobachter die handelnde Person sieht, unterscheiden.

Hume: Zwei Perspektiven des menschlichen Handelns	
Außenperspektive	Innenperspektive
Ein außenstehender Beobachter beschreibt die Handlung.	Wir selbst beobachten uns innerlich.

Die Innenperspektive des menschlichen Handelns

Die Innenperspektive zeigt uns, dass wir die Möglichkeit haben, zwischen verschiedenen Handlungsmöglichkeiten zu wählen.

KANT wird diese Innenperspektive von der Tatsache des sittlichen Bewusstseins ausgehend entfalten.

Eine philosophische Lehre von der Freiheit des Willens kann auf diese Innenperspektive nicht verzichten. In ihr ist die ursprüngliche Erfahrung von Kausalität gegeben: Wir erfahren uns als Wesen, die eine Wirkung in der äußeren Welt hervorbringen.

Diese ursprüngliche Erfahrung der Kausalität ist nicht an den Begriff der Notwendigkeit gebunden; um uns unserer Ursächlichkeit bewusst zu werden, bedürfen wir nicht wiederholter Beobachtungen, sie ist uns vielmehr **unmittelbar** gegeben.

Humes Determinismus beruht darauf, dass er diese Innenperspektive des menschlichen Handelns als Einbildung und Täuschung ablehnt; er lässt allein die Außenperspektive des Betrachters gelten:

„Wir können uns einbilden, die Freiheit in uns zu fühlen, aber ein Zuschauer wird wohl aus unseren Motiven und unserem Charakter auf unsere Handlungen schließen; und selbst wo er dies nicht kann, nimmt er im Allgemeinen an, dass er es könnte, wenn ihm jede Besonderheit unserer Lebensumstände, unser Temperament und die geheimsten Wurzeln unseres Charakters und unserer Gesinnung vollkommen bekannt wären. Dies aber ist nach obiger Lehre das eigentliche Wesen der Notwendigkeit.“ (Treatise, Book II Part III Section II)

Dem steht die These von Humes Antipoden KANT entgegen:

„Man kann also einräumen, dass, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, dass jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese wirkende äußere Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewissheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, ausrechnen könnte, und dennoch dabei behaupten, dass der Mensch frei sei.“ (KpV, A 177 f.)

Aber wie ist es möglich, die anscheinend widersprechende Innen- und Außenperspektive miteinander zu vereinbaren? Hat Kant eine Lösung? Gelingt es ihm, Humes Determinismus zu widerlegen?

Hume	Kant
<p>Die in der Innenperspektive sich dem Handelnden zeigende Nicht-Notwendigkeit der Handlung (d. h. die Überzeugung auch anders oder gar nicht handeln zu können) ist Einbildung und Täuschung.</p> <p>Die in der Außenperspektive sich zeigende Determiniertheit von Handlungen durch</p> <ul style="list-style-type: none"> • Charakter • Temperament • Gesinnung <p>des Handelnden ist richtig und entspricht der Wirklichkeit.</p>	<p>Die in der Innenperspektive sich zeigende Freiheit des Willens ist keine Einbildung oder Täuschung.</p> <p>Der Blick von der Außenperspektive auf die inneren Motive des Handelnden hebt nicht automatisch die Richtigkeit der Innenperspektive (Perspektive der Freiheit, so oder anders oder auch gar nicht handeln zu können) auf.</p>

2.2 Kant: Intelligible Freiheit und empirische Determination

2.2.1 Der Widerspruch zwischen Naturkausalität und Kausalität durch Freiheit

In dem Teil der „Kritik der reinen Vernunft“, der die Überschrift trägt „Die transzendente Dialektik“, stellt Kant zwei Thesen einander gegenüber, die wir offensichtlich beide annehmen müssen und die dennoch einander widersprechen wie Thesis und Antithesis.

These: Es gibt Freiheit.

„Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die Einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig.“

Beweis der These:

Naturgesetze sind Regeln, die einen vorausgehenden mit einem nachfolgenden Zustand verbinden. Wenn es also keine andere Kausalität gibt als die nach Gesetzen der Natur, so setzt alles, was geschieht, einen vorhergehenden Zustand voraus, aus dem es unausbleiblich nach einer Regel folgt. Nun ist aber der vorhergehende Zustand selbst in der Zeit geworden. Wir müssen daher einen Schritt weiter zurückgehen und nach seiner Ursache fragen, d. h. nach dem Zustand, aus dem er wiederum nach einer Regel folgt. Diese Reihe geht zurück ins Unendliche: Bei jedem Zustand müssen wir wiederum nach der Ursache fragen. Wenn also alles nach Gesetzen der Natur geschieht, so gibt es niemals *„einen ersten Anfang und also überhaupt keine Vollständigkeit der Reihe auf der Seite der voneinander abstammenden Ursachen“*.

Die Frage nach der Ursache wird also nicht beantwortet, sondern immer nur verschoben. Wir müssen deshalb eine Kausalität annehmen, durch welche etwas geschieht, *„ohne dass die Ursache davon noch weiter, durch eine andere vorhergehende Ursache, nach notwendigen Gesetzen bestimmt sei“*. Eine solche Kausalität bezeichnet Kant als **„transzendente Freiheit“** (KrV, B 473 f.)

Antithese: Es gibt keine Freiheit.

„Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.“ (KrV, B 472 f.)

Beweis der Antithese:

Transzendente Freiheit ist nichts anderes als Gesetzlosigkeit (vgl. Hume).

Die spontane Handlung einer Ursache, die im transzendentalen Sinn frei ist, würde in keinem Zusammenhang mit den vorhergehenden Zuständen dieser Ursache stehen.

Die Einheit der Erfahrung wäre aufgehoben; eine solche Ursache kann also in keiner Erfahrung angetroffen werden; sie wäre „ein leeres Gedankending“. Das „Blendwerk von Freiheit“ reißt „den Leitfaden der Regeln“ ab, „an welchem allein eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung möglich ist“ (KrV, B 475 f.).

Kant: Zwei Unterscheidungen	
<p>These: Es gibt Freiheit.</p> <p>Formulierung unter Verwendung des Begriff Kausalität (Urheber von etwas zu sein): Es gibt „Kausalität aus Freiheit.“</p> <p>▷ Position Kants</p>	<p>Antithese: Es gibt keine Freiheit.</p> <p>Ebenfalls Formulierung unter Verwendung des Begriffs Kausalität: Es gibt nur „Kausalität aus Gesetzen“ („Kausalität aus der Notwendigkeit“, Kausalität nach der Natur“)</p> <p>▷ Position Humes</p>
<p>Argument</p> <p>Es muss einen ursachelosen Anfang der Kausalität geben. Kant nennt ihn „transzendente Freiheit“.</p>	<p>Argument</p> <ul style="list-style-type: none"> • Spontane Ursachen lassen sich empirisch nicht nachweisen, d. h. transzendente Freiheit kommt in der Erfahrung nicht vor. • Eine transzendente Freiheit würde die Einheit der Erfahrung aufheben. • Eine transzendente Freiheit wäre gleichbedeutend mit „Gesetzlosigkeit“ (im naturwissenschaftlichen und psychologischen Sinn)

Wir lassen die Frage, wie dieser Widerspruch (Kant nennt ihn „Antinomie“) sich lösen lässt, zunächst offen, um die für die praktische Philosophie wichtigen Begriffe festzuhalten, die Kant anlässlich dieser (**dritten**) **Antinomie** entwickelt:

- Kausalität nach der Natur
- Kausalität aus Freiheit
 - Freiheit im kosmologischen Verstand
 - Freiheit im praktischen Verstand.

Kausalität nach der Natur ist „die Verknüpfung eines Zustandes mit dem vorigen in der Sinnenwelt, worauf jener nach einer Regel folgt“.

Bei der **Kausalität aus Freiheit** unterscheidet Kant zwei Freiheitsbegriffe:

- **Freiheit im kosmologischen Verstand** (sie wurde im Beweis der Thesis „transzendente“ Freiheit genannt) ist „das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte“.
Die Antithesis ist insofern im Recht, als diese Freiheit niemals Gegenstand der Erfahrung sein kann. Alle Erfahrung steht unter der Kausalität nach der Natur.
Kant bezeichnet deshalb die Freiheit im kosmologischen Verstand als eine rein „transzendente Idee“. Sie ist
 1. eine **bloße Idee**, weil ihr nichts in der Erfahrung entspricht; sie ist
 2. eine **transzendente Idee**, weil wir, wie die Antithesis gezeigt hat, nicht umhin können, sie zu denken.
- Unter die Freiheit im kosmologischen Verstand fällt die **Freiheit im praktischen Verstand**. Sie ist die „*Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit*“.

Kant: Unfreiheit und Freiheit	
„Kausalität nach der Natur“	„Kausalität aus Freiheit“
<p>Alle Erscheinungen in der Sinnenwelt (in der Zeit) unterliegen der „<i>Kausalität aus Natur</i>“ = Kausalität aus Notwendigkeit = Kausalität aus Gesetzen. Dies ist die Welt der Empirie, die raumzeitliche Welt.</p>	<p>Zwei Unterscheidungen:</p> <ul style="list-style-type: none"> • „Freiheit im kosmologischen Verstand“ = „transzendente Freiheit“: <i>Sie ist die Fähigkeit, empirisch ursachelos eine Handlung willentlich setzen zu können.</i> • „Freiheit im praktischen Verstand“: <i>Sie fällt unter die „transzendente Freiheit“ bzw. „Freiheit im kosmologischen Verstand“.</i> Sie ist die Fähigkeit, unabhängig von sinnlichen Einflüssen eine Handlung wollen zu können.

Unter **Willkür** versteht Kant die für ein bestimmtes Lebewesen (z. B. Tier oder Mensch) charakteristische Kausalität, d. h. dessen Vermögen, seine Vorstellungen in der Welt zu verwirklichen.

Sowohl die menschliche als auch die tierische Willkür sind „*sinnlich*“, d. h. sie erfahren beide aufgrund von Eindrücken, die von außen verursacht sind, Lust und Unlust, Hinneigung und Abneigung.

Der Unterschied der menschlichen zur tierischen Willkür besteht darin, dass das Tier unausweichlich durch seine Neigungen, durch Lust und Unlust bestimmt wird (sie wird pathologisch „*nezessitiert*“ [genötigt]). Dagegen wird die menschliche Willkür nur pathologisch „*affiziert*“: Der Mensch erfährt wie das Tier Lust und Unlust, aber sie nötigen ihn nicht zum Handeln, sondern er kann zu ihnen nochmals frei Stellung nehmen (KrV, B 560–562).

Kant: Willkür	
Tierische Willkür	Menschliche Willkür
<p>„<i>Pathologisch nezessitiert</i>“ (nezessitieren = nötigen) Das Tier wird durch seine sinnlichen Neigungen der Lust und Unlust genötigt, zu reagieren.</p>	<p>„<i>Pathologisch affiziert</i>“ (affizieren = einwirken) Freie Stellungnahme zu den Gefühlen von Lust und Unlust möglich.</p>

Wie aber ist die Antinomie zu lösen?

Gibt es auch Kausalität durch Freiheit oder nur Kausalität durch Notwendigkeit?

Wenn aber, wie die Thesis gezeigt hat, Kausalität aus **Freiheit** eine bloße Idee ist, der nichts in der **Erfahrung** entspricht, wie können wir dann wissen, dass sie dennoch wirklich ist?

Und wie ist Kausalität aus **Freiheit**, sollte sie wirklich sein, mit der **Natur**kausalität vereinbar?

Die theoretische Vernunft ist nicht imstande, die Antinomie zu lösen.

Sie kann der Antinomie nur entgehen, wenn sie annimmt, dass es Kausalität aus Freiheit gibt, aber sie selbst ist nicht imstande, diese Annahme zu rechtfertigen. Dazu ist sie auf die praktische Vernunft angewiesen.

2.2.2 Das Sittengesetz als Erkenntnisgrund der transzendentalen Freiheit

Kausalität aus Freiheit kann nach Kant, wie wir sahen, nicht in unserer Erfahrung gegeben sein; ebenso wenig lässt sie sich beweisen. Der Zugang zu ihr ist uns vielmehr durch unser sittliches Bewusstsein erschlossen.

Das Sittengesetz, d. h. der Kategorische Imperativ, gebietet unbedingt, d. h. unabhängig von unseren Neigungen: Wir sollen entsprechend dem Kategorischen Imperativ handeln, und zwar unabhängig davon, ob es unseren Neigungen entspricht oder nicht. Mit „Neigungen“ meint Kant Motive der Selbstliebe sowie Gefühle oder Lust und Unlust.

Das „Faktum der Vernunft“

Kant nennt dieses **Bewusstsein des sittlichen Sollens** ein „Faktum der Vernunft“, weil es

- erstens nicht aus der Erfahrung entspringt und
- zweitens eine letzte Gegebenheit unseres Bewusstseins ist, die nicht mehr auf anderes zurückgeführt oder mit anderem begründet werden kann:

„Man kann das Bewusstsein dieses Grundgesetzes [d. h. des Kategorischen Imperativs] ein Faktum der Vernunft nennen,

[1] weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewusstsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann,

[2] sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt [...]

Doch muss man, um dieses Gesetz ohne Missdeutung als gegeben anzusehen, wohl bemerken: dass es kein empirisches, sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend [...] ankündigt“ (KpV, A 55 f.)¹

Grundgedanke

Das Sittengesetz kann nicht aus dem Bewusstsein der Freiheit abgeleitet werden. Wir können aber durch das Bewusstsein des Sittengesetzes erkennen, dass wir frei sind:

„Freiheit ist [...] die Einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori [unabhängig von der Erfahrung] wissen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen“ (KpV, A 5).

Freiheit kann **nicht** Gegenstand einer möglichen Erfahrung sein; dass wir frei sind, wissen wir **unabhängig von der Erfahrung**.

Nur ein Wesen, das nicht von der Naturkausalität bestimmt wird, d. h. frei ist, kann dem unabhängig von aller Erfahrung geltenden Sittengesetz unterworfen sein.

In folgendem Sinn setzt das Sollen das Können voraus: Ich kann nicht zu etwas verpflichtet werden, das auszuführen ich nicht imstande bin; eine solche Forderung ist sinnlos.

Kant fasst diesen Zusammenhang in folgende Unterscheidung: Die Freiheit sei *„die ratio essendi des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die ratio cognoscendi der Freiheit“ (KpV, A 5).*

„Ratio essendi“ bedeutet Seinsgrund: Nur ein Wesen, das tatsächlich frei ist, kann vom moralischen Gesetz verpflichtet werden.

„Ratio cognoscendi“ bedeutet ‚Erkenntnisgrund‘: Unser Bewusstsein sagt uns, dass das Sittengesetz uns tatsächlich verpflichtet; das ist aber nur unter der Voraussetzung möglich, dass wir tatsächlich frei sind; folglich erkennen wir aus dem sittlichen Bewusstsein unsere Freiheit.

¹ Gliederung: M. K.

Zusammenhang von Freiheit und moralischem Gesetz	
Von der Freiheit her gesehen	Vom moralischen Gesetz her gesehen
<p>Die Freiheit ist der <i>Seinsgrund</i> des moralischen Gesetzes</p> <p>Erläuterung: Nur unter der Voraussetzung der Freiheit ist es überhaupt notwendig, dass ich mich selbst durch das moralische Gesetz bestimme, d. h. dass es ein moralisches Gesetz geben muss.</p>	<p>Das moralische Gesetz ist der <i>Erkenntnisgrund</i> der Freiheit</p> <p>Erläuterung: Das Angewiesensein beim Handeln auf ein moralisches Gesetz <i>zeigt</i> mir, dass ich moralisch nichtdeterminiert, also in moralischer Hinsicht frei bin.</p>
Freiheit und moralisches Gesetz sind wie zwei Seiten ein und derselben Münze.	

2.2.3 Freiheit und Sittengesetz bedingen einander

Das Verhältnis von Freiheit und Sittengesetz ist Thema § 5 und § 6 der KpV:

Wie muss, so fragt Kant in § 5, ein Wille (Willkür) beschaffen sein, der nicht durch Neigungen, sondern allein durch den Kategorischen Imperativ bestimmt werden kann?

Der Kategorische Imperativ ist ein rein formales Prinzip.
<p>Wenn ich vor einer Entscheidung stehe, dann muss ich mich so entscheiden, dass alle anderen meine Entscheidung wollen können. Meine Entscheidung darf also nicht von Inhalten, die mir durch meine Wünsche und Neigungen vorgegeben sind, bestimmt werden; sie muss vielmehr ausschließlich durch die Form der Allgemeinheit bestimmt werden. Ich entscheide mich so, weil das, wofür ich mich entscheide, die Form der Allgemeinheit hat, d. h. weil es von allen gewollt werden kann.</p>

Die bloße Form, so argumentiert Kant in § 5, ist keine Erscheinung oder kein Gegenstand der Sinne (durch die Sinne sind vielmehr meine Neigungen bedingt), sondern ausschließlich der Vernunft. Der Wille (Willkür), der ausschließlich durch die Form bestimmt wird, wird also nicht durch Erscheinungen, d. h. durch Ereignisse in der Welt der Erfahrung, bestimmt. Folglich ist er nicht der Naturkausalität unterworfen; *er ist „unabhängig von dem Naturgesetz der Erscheinungen [...] Eine solche Unabhängigkeit aber heißt Freiheit im strengsten, d. i. transzendentalen Verstande“* (KpV, A 51).

Kant stellt in § 6 die umgekehrte Frage:

Wie muss ein **Gesetz** beschaffen sein, das einen freien Willen (Willkür) bestimmen kann?

Er kann nicht von den Neigungen (der „Materie“) bestimmt werden, denn dann wäre er der Naturkausalität unterworfen. Der Inhalt des Gesetzes darf also nicht der Grund dafür sein, weshalb der Wille das Gesetz befolgt.

Es bleibt nur die Form: Ein freier Wille befolgt ein Gesetz, weil es die Form der Allgemeinheit hat, d. h. weil es von allen gewollt werden kann.

Verhältnis von freiem Willen und Sittengesetz	
Vom (freien) Willen her gesehen	Vom moralischen Gesetz her gesehen
<p>Frage: Wie muss ein Wille beschaffen sein, der nicht durch Neigungen, sondern allein durch den kategorischen Imperativ bestimmt sein kann? (§ 5, KpV)</p> <p>Antwort: Er muss ausschließlich durch die Form der Allgemeinheit eines moralischen Gesetzes bestimmt werden.</p>	<p>Frage: Wie muss ein Gesetz beschaffen sein, das einen freien Willen bestimmen kann? (§ 6, KpV)</p> <p>Antwort: Es muss die Form der Allgemeinheit haben, d. h. es muss von allen gewollt werden können.</p>

Werfen wir einen Blick zurück auf die **Fragen** am Ende von Kapitel 2.2.1: Wenn Kausalität aus Freiheit eine bloße Idee ist, der nichts in der Erfahrung entspricht, wie können wir dann wissen, dass sie dennoch wirklich ist?

Die Antwort lautet: durch das Bewusstsein des Sittengesetzes.

Die Antinomie ist im Sinne der Thesis aufzulösen:

- Die Naturkausalität ist nicht die einzige Form der Kausalität;
- durch das Bewusstsein des Sittengesetzes wissen wir, dass es auch Kausalität aus Freiheit gibt.

Das Gebäude der theoretischen Philosophie (die „*Kritik der reinen Vernunft*“) kann also erst durch die praktische Philosophie vollendet werden; ohne sie wäre die (dritte) Antinomie nicht zu lösen:

„*Der Begriff der Freiheit, sofern dessen Realität durch ein apodiktisches [notwendiges] Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den Schlussstein von einem Gebäude der reinen [...] Vernunft aus*“ (KpV, A 4).

Offen ist jedoch noch die Frage, wie Kausalität aus Freiheit und Naturkausalität miteinander **vereinbar** sind.

2.2.4 Transzendente und komparative Freiheit

Verdeutlichen wir uns das Problem anhand eines **Beispiels von Kant** (vgl. KpV, A 171): Jemand hat einen Diebstahl begangen und macht sich später selbst Vorwürfe über seine Tat. Er weiß, dass das moralische Gesetz den Diebstahl verbietet. Das Gesetz sagt ihm, dass der Diebstahl hätte unterlassen werden sollen, und daraus folgt, dass er hätte unterlassen werden können. Die Person sagt sich, dass sie sich den Diebstahl selbst zuschreiben muss; sie war frei, den Diebstahl zu begehen oder zu unterlassen; sie war durch keine Notwendigkeit zum Diebstahl gezwungen; sie hätte auch anders handeln können.

Kant verweist auf die Phänomene des Gewissens und der Reue (KpV, A 176f.), die uns sagen, dass wir diese Tat begangen haben und dass wir sie hätten unterlassen können.

Wenn wir davon ausgehen, dass unser Handeln von der Naturkausalität bestimmt wird, dann ist die Aussage, dass wir auch anders hätten handeln können, sinnlos; wir können die Phänomene des Gewissens und der Reue nicht erklären, denn nach der Naturkausalität folgt jedes Ereignis, also auch jede Handlung, aufgrund notwendiger Regeln aus einem in der Zeit vergangenen Ereignis.

„Da nun die vergangene Zeit nicht mehr in meiner Gewalt ist, so muss jede Handlung, die ich ausübe, durch bestimmende Gründe, die nicht mehr in meiner Gewalt sind, notwendig sein, d. i. ich bin in dem Zeitpunkte, darin ich handle, niemals frei“ (KpV, A 170; Kants Hervorh.).

Kant kritisiert den Versuch, das Problem durch den **komparativen** (vergleichsweisen, relativen) oder **psychologischen Begriff der Freiheit** zu lösen. Danach ist eine Wirkung oder Handlung frei, wenn der sie *„bestimmende Naturgrund innerlich im wirkenden Wesen liegt“* (KpV, A 172, Kants Hervorh.). Das ist nicht zuletzt eine Kritik an Hume, dessen Freiheit der Spontaneität Kants Begriff der komparativen Freiheit entspricht.

Beispiel:

In diesem Sinn ist z. B. ein geworfener Körper ‚frei‘, weil er, während er fliegt, nicht von außen getrieben wird, oder die Bewegung einer mechanischen Uhr, *„weil sie ihren Zeiger selbst treibt, der also nicht äußerlich geschoben werden darf“* (KpV, A 171 f.).

Entsprechend können wir die Handlungen eines Menschen frei nennen, wenn sie durch unsere eigenen Kräfte – unsere inneren Vorstellungen und Begierden – hervorgebracht werden.

Die für Kant entscheidende Frage ist, ob die Entscheidung und somit die Handlung durch Ereignisse, die ihr in der Zeit vorhergehen, verursacht wird. Sie ist im Fall der komparativen Freiheit zu bejahen, weil hier die Vorstellungen, welche die Entscheidung bestimmen, *„den Grund ihrer Existenz doch in der Zeit und zwar dem vorigen Zustande haben, dieser aber wieder in einem vorhergehenden etc.“* (KpV, A 172).

Ob Ereignisse, welche die Handlung bestimmen, innerlich oder nicht innerlich sind, ob sie psychologische oder mechanische Kausalität haben, ist ohne Bedeutung. Entscheidend ist allein, ob sie in der Vergangenheit liegen und folglich in dem Augenblick, wo das Subjekt handelt, nicht mehr in seiner Gewalt sind.

Der **komparative oder psychologische Begriff** wird also der **Freiheit**, die sich aus dem Bewusstsein des sittlichen Sollens ergibt, nicht gerecht. Wenn wir den Menschen ausschließlich als ein Wesen in der Zeit betrachten, lässt das Phänomen des sittlichen Sollens und die von ihm vorausgesetzte Freiheit sich nicht erklären, denn dann ergibt jede Handlung sich notwendig aus den in der Zeit vorhergehenden Ereignissen.

Kant greift deshalb zu der Lösung, dass er unterscheidet zwischen

- [1] „der Existenz der Dinge, so fern sie in der Zeit bestimmbar ist, folglich als Erscheinungen“ und
 [2] „den Dingen an sich selbst“ (KpV, A 169)¹

Die Notwendigkeit, diese Unterscheidung zu machen, ergibt sich aus folgenden Schritten:

- Durch das Bewusstsein des Sittengesetzes, das Faktum der Vernunft, erkennen wir, dass wir im transzendentalen Sinn frei sind.
- Ein Wesen, das ausschließlich unter Zeitbedingungen steht, kann nicht im transzendentalen Sinn frei sein.
- Das Bewusstsein des Sittengesetzes nötigt uns also, dass wir uns eine nicht unter Zeitbedingungen stehende Kausalität zuschreiben, die Kant als Kausalität eines „*Noumenon*“, d. h. eines reinen Vernunftwesens, bezeichnet (KpV, A 175).

Dass wir Menschen nicht nur

- der **phänomenalen Ordnung**, der Ordnung der Erscheinungen in der Zeit, sondern auch
- der **noumenalen Ordnung**, der Ordnung der Dinge an sich, angehören, ergibt sich für Kant aus den Phänomenen des **Gewissens** und der **Reue**.

Die **Reue** scheint eine praktisch nutzlose Empfindung zu sein, weil sie nicht dazu dienen kann, das Geschehene ungeschehen zu machen, während sie **tatsächlich**

„[...] als Schmerz, doch ganz rechtmäßig ist, weil die Vernunft, wenn es auf das Gesetz unserer intelligibelen Existenz (das moralische) ankommt, keinen Zeitunterschied anerkennt, und nur fragt, ob die Begebenheit mir als Tat angehöre, alsdenn aber immer dieselbe Empfindung damit moralisch verknüpft, sie mag jetzt geschehen oder vorlängst geschehen sein“ (KpV, A 177)

¹ Gliederung zu didaktischen Zwecken durch den Herausgeber

2.2.5 Die Zurechnung der sittlich schlechten Handlung

Dass wir der intelligiblen Ordnung (noumenalen Ordnung) angehören, ergibt sich nach der Argumentation von KpV § 5 daraus, dass unsere Willkür durch die bloße Form der Allgemeinheit, d. h. durch die reine Vernunft, unabhängig von allen Neigungen der Sinnlichkeit, zum Handeln bestimmt werden kann. Danach scheint es, dass wir nur dann im transzendentalen Sinn frei sind, wenn wir sittlich gut handeln: Wir handeln frei, wenn wir uns unabhängig von unseren Neigungen allein durch die Form der Allgemeinheit bestimmen lassen.

Wenn wir dagegen sittlich schlecht handeln, d. h. uns von unseren Neigungen bestimmen lassen und nicht nach der Form der Allgemeinheit fragen, sind wir, so scheint es, nicht frei, denn dann werden wir durch unsere in die Naturkausalität eingebetteten Neigungen zum Handeln bestimmt. Wenn das aber der Fall ist, dann sind wir für die sittlich schlechten Handlungen nicht verantwortlich; in ihrem Fall gilt dann nicht, dass wir auch anders hätten handeln können. Wie lässt diese Schwierigkeit sich lösen?

Kant gibt folgende Lösung:

„[...] die Freiheit der Willkür ist von der ganz eigentümlichen Beschaffenheit, dass sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will); so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen“ (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, B 11 f.; Kants Hervorh.)

Der Mensch ist nicht nur dann im transzendentalen Sinn frei, wenn er sittlich gut handelt. Die **transzendente Freiheit** besteht nach KpV § 5 vielmehr darin, dass die Willkür durch die bloße Form der Allgemeinheit, d. h. durch die reine praktische Vernunft, zum Handeln bestimmt werden kann. Wenn sie aber durch die Form der Allgemeinheit bestimmt werden kann und nicht notwendig durch sie bestimmt wird, dann kann sie auch durch die Neigungen bestimmt werden.

Die transzendente Freiheit ist Freiheit zum sittlich guten und zum sittlich schlechten Handeln, so dass ihr auch das sittlich schlechte Handeln zugerechnet wird; auch hier gilt: Die Person hätte auch anders handeln können.

Die menschliche Willkür wird durch die reine praktische Vernunft nicht notwendig zum Handeln bestimmt; vielmehr kann sie sich von ihr bestimmen lassen, was aber besagt, dass sie sich auch durch nichtvernünftige Antriebe, die Neigungen, bestimmen lassen kann.

Wenn die Willkür sich durch das reine Vernunftgesetz zum Handeln bestimmen lassen kann, dann ist sie im transzendentalen Sinn frei, d. h. sie gehört der noumenalen Ordnung und nicht der Ordnung der Naturkausalität an.

Wenn sie sich dann im sittlich schlechten Handeln trotzdem durch die Neigungen, d. h. die Naturkausalität, zum Handeln bestimmen lässt, dann ist das nur in der Weise möglich, dass sie es sich selbst zur Regel gemacht hat, sich durch die Neigungen bestimmen zu lassen. Dann liegt es aber an der handelnden Person, dass ihre Handlungen durch die Neigungen bestimmt werden, d. h. es gilt von ihr, dass sie auch hätte anders handeln können.

2.3 Walter Schultz: Die Dialektik von Freiheit und Unfreiheit

2.3.1 Biografischer Hinweis

WALTER SCHULZ wurde am 18. 11. 1912 in Gnadefeld, Oberschlesien geboren. Er studierte Philosophie, evangelische Theologie und klassische Philologie in Marburg, Breslau und Leipzig, wo er 1943 promovierte. 1950 habilitierte er sich in Heidelberg; von 1955 bis zu seiner Emeritierung 1978 war er ordentlicher Professor für Philosophie in Tübingen.

Veröffentlichungen u. a.: Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings (1955); Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik (1957); Fichte, Kierkegaard (1962); Wittgenstein. Die Negation der Philosophie (1967); Philosophie in der veränderten Welt (1972); Ich und Welt (1979); Metaphysik des Schwebens (1985); Grundprobleme der Ethik (1989); Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter (1992); Der gebrochene Weltbezug (1994).

2.3.2 Freiheit im alltäglichen Bewusstsein

Freiheit ist nach Schulz heute vor allem ein politisches, gesellschaftliches und soziales Problem. Als solches ist sie identisch mit der Aufhebung von Unterdrückung und Zwang, sei dieser politisch oder allgemein gesellschaftlich bedingt. Dieser **negative Freiheitsbegriff** setzt jedoch voraus, dass Freiheit in einem **positiven Sinn** ein „Grundgut“ ist:

„als Schaffung des Raumes und der Möglichkeiten, die mir gestatten, dass ich von mir aus mein Leben gestalte. Dabei wird vorausgesetzt, dass es zum Menschen gehört, im Gegensatz zum Tier, für sein Tun und Lassen verantwortlich zu sein [...] Es gilt zu zeigen, dass Freiheit nicht nur als äußere, sondern vor allem auch als innere Bedingung unseres Menschseins anzusetzen ist“¹.

¹ Gliederung zu didaktischen Zwecken durch den Herausgeber

Das Freiheitsbewusstsein bestimmt das menschliche Zusammenleben von Grund auf. So kann z. B. der Jurist das Verantwortungs- und Freiheitsbewusstsein nicht vollkommen ausklammern:

„Die Bestrafung ist ja juristisch und sittlich nur erlaubt, wenn der Verbrecher nicht determiniert handelt [...] De facto billigt ja der Richter dem Angeklagten ein gewisses Maß an Einsicht zu. Der Angeklagte soll ja den Schuldspruch verstehen und annehmen. Verzichtete der Richter darauf, sich dem Angeklagten überhaupt verständlich zu machen, dann wäre der Prozess eine Farce“ (ebd. 116f.).

2.3.3 Die Dialektik des Freiheitsbewusstseins

Das *„Freiheitsbewusstsein bestimmt unser Selbstverständnis von Grund aus, und zwar in der Weise einer Selbsterfahrung, die durchaus dialektisch ist, das heißt, die wesentlich durch das Ineinander von Freiheit und Unfreiheit bestimmt ist“* (ebd. 106).

Schulz geht davon aus, dass die Alternative „Freiheit oder Kausalität“ nicht eindeutig im Sinne eines Entweder-Oder zu beantworten ist. Wir können keinen Standpunkt außerhalb unseres menschlichen Lebens einnehmen, um die Alternative zu entscheiden. Sie lässt sich nur aus der Perspektive des menschlichen Lebens beantworten; sie steht *„immer schon unter bestimmten Aspekten und Vorurteilen“* (ebd. 107).

Wie zeigt sich im alltäglichen Leben die Dialektik von Freiheit und Unfreiheit?

Es gibt im gesunden Menschenverstand einen Hang zum Determinismus. Er beruht vor allem auf der Hochschätzung des naturwissenschaftlichen, positivistischen Denkens:

„Man will sich und alles welthaft Seiende mit Hilfe des Kausalgesetzes als durchgängig bedingt erklären. Solche Erklärung, gelänge sie, gäbe ein geschlossenes Weltbild ab [...] Der Standpunkt, dass alles Tun und Lassen von der Vergangenheit her eindeutig kausal bestimmt sei, auch wenn man die Gründe zumindest in ihrer Vielfältigkeit nicht kennt, erscheint als zwingend, weil er, so meint man, objektiv und wissenschaftlich im Gegensatz zum bloß subjektiven Freiheitsgefühl sei. Die Wissenschaftlichkeit des Determinismus versucht man heute vor allem durch Rückgriffe auf moderne psychologische und biologische Lehren abzustützen“ (ebd. 109).

Diesem Determinismus steht jedoch unser Handlungsbewusstsein entgegen. Wir können im Alltag nur leben, wenn wir überlegen und entscheiden; damit setzen wir aber voraus, dass wir nicht durch vergangene Ereignisse determiniert sind. Faktisch *„lebt der Mensch als ein auf die Zukunft handelndes Ich. Er kann nicht im Bewusstsein existieren, nur eine Marionette zu sein“* (ebd. 110).

Dieses Handlungsbewusstsein braucht nicht immer ausdrücklich zu sein:

„Es ist ein mitlaufendes Könnensbewusstsein und tritt auf als Hintergrundwissen des auch anders Könnens“ (ebd. 110.).

Wenn wir auf dieses Handlungsbewusstsein reflektieren, zeigt sich, dass es mit der deterministischen Theorie unvereinbar ist. Es sagt mir, dass ich der Täter meines Tuns bin, auch wenn mein Handlungsspielraum immer schon eingeschränkt ist und ich folglich nicht absolut frei bin.

2.3.4 Relative Freiheit

Die menschliche Freiheit ist keine absolute, sondern eine relative Freiheit. Gott schafft sich seine Welt in einem absolut freien Akt; das Tier ist vollständig in seine Umwelt eingepasst. Der Mensch steht zwischen Gott und dem Tier:

„Wir sind an die Welt gebunden, aber dieser Weltbezug ist kein unmittelbarer, sondern ein gebrochener Weltbezug. Wir können ihn in bestimmter Hinsicht gestalten. Unsere Freiheit ist dabei in vielfältiger Form begrenzt. Wir müssen bereits im Planen auf die welthaften Vorgegebenheiten Rücksicht nehmen. Zuerst wären hier als umfassende Grenzen die Weltstrukturen zu nennen, die durch Raum und Zeit und unsere natürliche Ausstattung bestimmt sind. Ich bin aber auch als geschichtliches Wesen bedingt, insofern ich mich in einer bestimmten Situation vorfinde. Und schließlich und vor allem: ich bin auch in mir selbst begrenzt, weil ich kein reiner Geist bin, der in absoluter Helle um sich weiß“ (ebd. 113.).

Dass ich in mir selbst begrenzt bin, hat vor allem Freud gezeigt:

„Es gibt Akte des Bewusstseins, die notwendig andere Akte voraussetzen, die nicht, wie Freud sagt, vom Bewusstsein ‚bezeugt‘ werden. Zu diesen Akten gehört vor allem auch das uns bestimmende Triebleben [...] Dieser Rückgriff auf die Triebe als maßgebende Instanzen hat nun zur Folge, dass das Phänomen der Freiheit im Sinne der Selbstbestimmung zwar nicht negiert, aber in hohem Maß problematisiert wird“ (ebd. 115 f.).

Schulz fasst seine Überlegungen zur Dialektik von Freiheit und Unfreiheit folgendermaßen zusammen:

„Freiheit und Unfreiheit sind verschränkt. Aber ich bin genötigt, im alltäglichen Bewusstsein mich selbst und mein Könnensbewusstsein als fundamentale Struktur meines Ichbewusstseins anzusetzen. Da ich Freiheit jedoch nicht beweisen kann, vermag ich auch nicht die Grenzen meiner Freiheit, das heißt meiner vielfältigen Gebundenheit, genau anzugeben“ (ebd. 117 f.).

2.4 Augustinus: Die Prädestination zum ewigen Heil

2.4.1 Leben und Schriften

AURELIUS AUGUSTINUS wurde am 13.11.354 in Thagaste (heute Souk Arhas, Algerien) geboren. Er studierte in Karthago Rhetorik. Im Alter von 19 Jahren schloss er sich den Manichäern an. 384 erhielt er eine Stelle als Lehrer der Rhetorik in Mailand, wo er die Predigten des Bischofs Ambrosius hörte. Etwa 1.8.386 bekehrte er sich zum Christentum. Nach seiner Taufe in der Osternacht 387 kehrt er nach Thagaste zurück. 390/91 wurde er Priester und 395/97 Bischof in Hippo Regius (heute Bône, Algerien). Er starb am 28.8.410, während die Vandalen seine Bischofsstadt belagerten.

Augustinus' **bekannteste Werke** sind:

- „Confessiones“ (Bekenntnisse; 397–401),
- „De Trinitate“ (Die Dreifaltigkeit, 399–419) und
- „De civitate Dei“ (Der Gottesstaat; 413–426).

Mit der **Prädestination** befasste Augustinus sich ab 410 in der Auseinandersetzung mit Pelagius, u. a. in den Schriften

- „De gratia et libero arbitrio“ (Die Gnade und der freie Willen, 426/27),
- „De praedestinatione sanctorum“ (Die Vorherbestimmung der Heiligen, 428/29) und
- „De dono perseverantiae“ (Das Geschenk der Beharrlichkeit, 428/29).

2.4.2 Die biblische Grundlage der Prädestinationslehre

Der Streit zwischen Augustinus und Pelagius und seinen Anhängern geht um die Frage, ob der Mensch aus eigener Kraft das ewige Heil erlangen kann; sie wird von Pelagius bejaht, von Augustinus dagegen verneint. Es handelt sich also um eine theologische und nicht um eine philosophische Kontroverse.

Die biblische Grundlage, auf die Augustinus sich beruft, sind die Briefe des Apostels Paulus, vor allem der Römerbrief. Hier findet sich, in der lateinischen Bibelübersetzung, auch das Wort „*praedestinare*“. Es ist die Übersetzung des griechischen Wortes ‚*pro-horizein*‘ ‚vorher [vorgängig zu den guten Taten des Menschen] [für das ewige Heil] bestimmen‘:

„Wir wissen aber, dass denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen, denen, die nach seinem Ratschluss berufen sind. Denn die er ausersehen hat, die hat auch vorherbestimmt (*praedestinavit*), dass sie gleich sein sollten dem Bild seines Sohnes, damit dieser der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern. Die er aber vorherbestimmt hat (*praedestinavit*), die hat er auch berufen; die er aber berufen hat, die hat er auch gerecht gemacht“ (Römer 8,28–30, revidierte Lutherübersetzung).

Augustinus geht mit Paulus davon aus, dass nur der Mensch das ewige Heil erlangen kann, der an die Erlösung durch Jesus Christus glaubt. Wie aber kommt der Mensch zum Glauben? Kann der Mensch sich aus eigener Kraft für den Glauben an Christus entscheiden, oder ist der Mensch von sich aus dazu nicht fähig, so dass der Mensch allein durch die Gnade Gottes zum Glauben kommen kann?

Augustinus hat in dieser Frage eine Entwicklung durchgemacht. Seine letzte Position findet sich in „De praedestinatione sanctorum“, wo er auch seine eigenen früheren Auffassungen kritisiert.

2.4.3 Die Frage nach dem Anfang des Glaubens und des ewigen Heils

Die Ansicht, gegen die Augustinus sich wendet, lautet: Der Mensch kommt aus eigener Kraft zum Glauben; was Gott schenkt, ist lediglich das Wachstum im Glauben. Mit diesem Wachstum belohnt Gott das Verdienst des Menschen, dass er sich für den Glauben entschieden hat. Danach ist also der erste Schritt zum ewigen Heil Werk und Leistung des Menschen. (Die Vertreter dieser These werden in der Theologiegeschichte als Semipelagianer bezeichnet.)

Dagegen lehrt Augustinus: Gottes Gnade wird nicht entsprechend den Verdiensten des Menschen gegeben, sondern sie ist selbst Ursprung aller Verdienste. Er beruft sich u. a. auf das Wort des Paulus:

„Nicht dass wir imstande sind, etwas sozusagen aus uns selbst etwas zu denken, sondern unsere Fähigkeit kommt von Gott“ (2 Kor 3,5, nach Augustinus' Übersetzung).

Wenn wir aus uns selbst keinen Gedanken fassen können, dann können wir auch nicht aus uns selbst zum Glauben kommen, denn Glauben setzt Denken voraus.

„Daher, wie niemand sich selbst genügt, irgendein gutes Werk zu beginnen und zu vollenden [...], so genügt niemand sich selbst, den Glauben zu beginnen oder zu vollenden, sondern unsere Fähigkeit kommt von Gott“ (De praedestinatione sanctorum, 2,5).

Augustinus fragt, wie die Begriffe ‚Prädestination‘ und ‚Gnade‘ sich zueinander verhalten:

„praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero iam ipsa donatio“ [Die Prädestination ist die Vorbereitung für die Gnade, die Gnade aber das Geschenk selbst].

Die Prädestination besteht also darin, dass Gott von Ewigkeit her beschließt, einem Menschen die Gnade des Glaubens und damit das Heil zu schenken; die Gnade selbst ist das Geschenk, das Gott dann dem Menschen in seinem Leben macht (De praed. sanct., 10,19).

Die Prädestination schließt ein Vorauswissen Gottes ein, und hier ist es wichtig, zwischen dem Tun Gottes und dem Tun des Menschen zu unterscheiden. Gott prädestiniert den Menschen nicht deswegen zum Glauben und zum Heil, weil er die guten Werke des Menschen im voraus weiß. Was Gott im voraus weiß, ist sein eigenes Tun: dass er diesem Menschen seine Gnade schenken wird (ebd.).

2.4.4 Vorherbestimmung zu ewigem Heil, aber nicht zur Verdammnis

Augustinus geht davon aus, dass die Gnade des Glaubens nicht allen Menschen geschenkt wird, und er fragt nach dem Grund dafür. Auch hier beruft er sich wieder auf Paulus, und zwar auf dessen Lehre, dass alle Menschen an der Sünde und Schuld des ersten Menschen, des Adam (vgl. Genesis 3), teilhaben:

„Deshalb, wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und der Tod durch die Sünde, so ist der Tod zu allen Menschen durchgedrungen, weil sie alle gesündigt haben“ (Römer 5,12, revidierte Lutherübersetzung).

Im Anschluss daran schreibt Augustinus:

„Warum aber [die Gnade des Glaubens] nicht allen Menschen geschenkt wird, darf den Gläubigen nicht beunruhigen, der glaubt, dass die Verurteilung von einem [Adam] auf alle übergegangen ist, ohne Zweifel eine äußerst gerechte Verurteilung: so dass man Gott auch dann keinen berechtigten Vorwurf machen könnte, wenn niemand davon befreit würde. So ergibt sich, dass es eine große Gnade ist, dass sehr viele befreit werden; was sie eigentlich verdient hätten, erkennen sie an denen, die nicht befreit werden: so dass wer sich rühmt, sich nicht seiner Verdienste rühmt, die, wie er sieht, sich nicht von denen der Verdammten unterscheiden, sondern im Herrn. Warum er aber diesen befreit und jenen nicht, das sind ‚seine unbegreiflichen Gerichte und seine unerforschlichen Wege‘ [Römer 11,33]“ (De praedestinatione sanctorum, 8,16).

Es gibt nach Augustinus also **keine Prädestination zur Verdammnis**, sondern, wie der Titel seines Werkes sagt, **nur eine Prädestination zum ewigen Heil**. Die Verdammnis, so lehrt Augustinus mit Berufung auf Paulus, ist die Folge der Schuld Adams, die auf alle Menschen übergegangen ist.

Worauf es Augustinus ankommt, ist, dass der Glaube und das Heil ein freies, alle Möglichkeiten des Menschen übersteigendes Geschenk Gottes sind, auf das der Mensch keinen Anspruch hat und das er sich nicht aus eigener Kraft verdienen kann.

2.5 Calvin: Die zweifache Prädestination

2.5.1 Leben und Schriften

Johannes Calvin wurde am 10.7.1509 in Noyon (Picardie) geboren. Er studierte zunächst in Paris Theologie, dann in Orléans und Bourges Jura, dann wieder in Paris biblische Sprachen und klassische Philologie. Der Häresie verdächtigt, musste er Ende 1533 nach Basel fliehen, wo er sich der Reformation anschloss und seine „*Christianae Religionis Institutio*“ (Lehrbuch der christlichen Religion) (1536) schrieb. Als Reformator in Genf tätig, wurde er 1538 wegen seines Übereifers ausgewiesen, aber 1541 zurückgerufen. Bekannt sind die Genfer Lehrzuchtverfahren. Als Michel Servet, der in der Trinitätslehre eine abweichende Auffassung vertrat, nach Genf kam, wurde er von Calvin angezeigt und vom Gericht zum Feuertod verurteilt. Calvin starb am 27.5.1564. Sein Hauptwerk ist die in vier jeweils erweiterten Ausgaben erschienene „*Christianae Religionis Institutio*“ (1536, 1539, 1543, 1559).

2.5.2 Die zweifache Vorherbestimmung

Während Augustinus in „*De praedestinatione sanctorum*“ nur von einer Prädestination zum Heil spricht, lehrt Calvin eine Prädestination zum Heil und eine Prädestination zur Verdammnis.

Die Überschrift des einschlägigen Kapitels der „*Institutio*“ (III, 21) lautet: „*Über die ewige Wahl, durch die Gott die einen zum Heil, die anderen zum Untergang vorausbestimmt hat*“. Er glaubt, diese Lehre in der Bibel zu finden und sie deshalb nicht verschweigen zu dürfen, und er bringt folgende Definition:

„Prädestination nennen wir das ewige Dekret Gottes, durch das er bei sich beschlossen hat, was er will, dass aus jedem Menschen wird. Denn nicht alle werden unter der gleichen Bedingung geschaffen, sondern für die einen wird das ewige Leben, für die anderen die ewige Verdammnis im voraus angeordnet. Deshalb sagen wir, der eine sei zum Leben und der andere zum Tod prädestiniert, je nachdem ein jeder für das eine der beiden Ziele geschaffen ist.“

Im **Unterschied zu Augustinus** ist hier von der Menschheitssünde in Adam nicht die Rede. Betont wird der absolut freie, an nichts gebundene Wille Gottes, der ohne Grund die Menschen zu einem jeweils verschiedenen Ziel, zum Heil oder zur Verdammnis, schafft.

Calvin nennt **zwei Kriterien**, an denen sich die **Vorherbestimmung zum Heil** erkennen lässt:

- die Berufung zum Glauben und
- die Rechtfertigung;

ihnen entspricht bei der Vorherbestimmung zur Verdammnis

- der Ausschluss von der Kenntnis des Namens Gottes und
- der Ausschluss der Heiligung durch den Geist.

Dies sei im Folgenden nochmals in einer Gegenüberstellung verdeutlicht.

Calvins zwei Kriterien zur Erkenntnis der doppelten Prädestination	
Prädestination zum Heil	Prädestination zur Verdammnis
<ul style="list-style-type: none"> • <i>Berufung zum Glauben</i> • die Rechtfertigung 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Ausschluss von der Kenntnis der Namen Gottes.</i> • <i>Ausschlüsse von der Heiligung durch den Geist.</i>

2.5.3 Prädestination und Gerechtigkeit Gottes

Wie aber ist diese an nichts gebundene Entscheidung Gottes mit seiner Gerechtigkeit vereinbar?

„Was also die Schrift klar zeigt, das sagen wir: dass Gott in einem ewigen und unveränderlichen Plan einmal beschlossen hat, welche er dereinst zum Heil annehmen und welche er wiederum dem Untergang weihen will. Wir behaupten, dass dieser Plan hinsichtlich der Erwählten in Gottes umsonst gegebener Barmherzigkeit begründet ist, ohne Rücksicht auf die Würdigkeit des Menschen, und dass er denen, die er der Verdammnis zuspricht, in seinem keinen Vorwurf verdienenden aber unbegreiflichen Urteil den Zugang zum Leben verschließt“.

Die Frage, wie die Vorherbestimmung zur Verdammnis und die Gerechtigkeit Gottes miteinander vereinbar sind, kann also nach Calvin **nicht** beantwortet werden.

An der Gerechtigkeit Gottes ist ein Zweifel nicht möglich; ebenso ist die zweifache Vorherbestimmung nach Calvin eindeutige Lehre der Schrift. So bleibt für Calvin nur die Antwort, mit der Paulus das Kapitel des Römerbriefs über die Erwählung und Verwerfung Israels schließt:

„Wie unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege! Denn wer hat den Sinn des Herrn erkannt, oder wer ist sein Ratgeber gewesen?“ (Römer 11,33 f., revidierte Lutherübersetzung).

2.6 Luther: Freiheit aus dem Glauben

2.6.1 Der versklavte Wille

Es sind vor allem zwei Werke, in denen MARTIN LUTHER (geboren am 10. 11. 1483 in Eisleben, gestorben am 18. 2. 1546 ebendort) sich mit der Freiheit beschäftigt.

Der Humanist ERASMUS VON ROTTERDAM hatte in seiner Schrift „De libero arbitrio“ [Über die Willensfreiheit] (1524) Luther vorgeworfen, er leugne mit der Willensfreiheit auch das, was den Menschen vom Tier und von der unbeseelten Natur unterscheidet: die Fähigkeit, frei abzuwägen und zu entscheiden.

Luther antwortet in seiner Schrift „De servo arbitrio“ (Über den versklavten Willen) (1525). Es sind theologische Gründe, die ihn zwingen, die Freiheit des menschlichen Willens einzuschränken: Das Heil des Menschen kommt allein aus dem Glauben; es kann also nicht durch die verdienstvollen Werke des freien Willens gewirkt werden.

Luthers Hauptargumente gegen die Willensfreiheit sind:

- die auf alle Menschen übergegangene Sünde Adams, die die menschliche Natur verdorben hat, und
- die Prädestination, welche die freie Entscheidung des Geschöpfes unmöglich macht.

In seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (1520) entwickelt er einen positiven und zwar einen theologischen Begriff der Freiheit.

2.6.2 Freiheit als Selbstlosigkeit

Luther stellt an den Anfang seiner Schrift **zwei Leitsätze**:

- „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan.“
- „Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan“ (Wittenberger Ausgabe 7, 21).¹

¹ Gliederung M K.

In den beiden Leitsätzen spiegelt sich ein Grundproblem der Theologie Luthers: das **Verhältnis von Glaube und Werken**.

- Im **ersten Leitsatz** geht es um die **innere** Unabhängigkeit, welche der Mensch durch den Glauben gewinnt,
 - im **zweiten Leitsatz** darum, dass diese innere Einstellung sich im **äußeren** Tun, in der Arbeit und im Dienst am anderen Menschen, bewähren muss.
- Aus der **inneren** Unabhängigkeit ergibt sich eine **äußere** Abhängigkeit im Einsatz für den anderen Menschen.

Das **Wesen der Freiheit** ist nach Luther das **Sichselbstvergessen** und die **Selbstlosigkeit**.

Durch den Glauben gibt der Mensch sich Gott und Christus in die Hand, durch die Nächstenliebe liefert er sich dem anderen Menschen aus. So heißt es in der abschließenden Zusammenfassung:

„ein Christenmensch lebt nicht in sich selbst, sondern in Christus und seinem Nächsten, in Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe. Durch den Glauben fährt er über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe [...] Siehe, das ist die rechte, geistliche, christliche Freiheit, die das Herz frei macht von allen Sünden, Gesetzen und Geboten, welche alle andere Freiheit übertrifft wie der Himmel die Erde“ (WA 7,38).

2.6.3 Ein „freier Herr über alle Dinge“

Die innere Freiheit ist die Freiheit vom Gesetz und von der Notwendigkeit, um des ewigen Heiles willen gute Werke zu vollbringen.

Sie wird dem Menschen durch das Wort Gottes geschenkt, durch das er innerlich reich und unabhängig wird. Wer glaubt, ist in dem Sinn frei von den Geboten, dass er im Glauben alle Gebote erfüllt. Der Glaube schenkt alle Tugenden, und er lässt den Menschen über den Dingen stehen:

„So müssen wir nun gewiss sein, dass die Seele alle Dinge außer dem Wort Gottes entbehren kann, und ohne das Wort Gottes ist ihr mit keinem Ding geholfen. Wo sie aber das Wort hat, bedarf sie auch keines andern Dinges mehr, sondern sie hat in dem Wort Genüge: Speise, Freude, Friede, Licht, Kunst, Gerechtigkeit, Wahrheit, Weisheit, Freiheit und alles Gut überschwenglich“ (WA 7,22).

„Willst du alle Gebote erfüllen, deine Begierde und Sünde los werden, wie die Gebote erzwingen und fordern, siehe da, glaube an Christus, in welchem ich dir alle Gnade, Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit zusage. Glaubst du, so hast du, glaubst du nicht, so hast du nicht“ (WA 7,24).

„Nun sind alle diese Gottesworte heilig, wahrhaftig, gerecht, friedsam, frei und aller Güte voll. Darum: wer ihnen mit einem rechten Glauben anhängt, des Seele wird mit ihm so ganz und gar vereinigt, dass alle Tugenden des Wortes auch der Seele eigen werden und durch den Glauben die Seele so

durch das Gotteswort heilig, gerecht, wahrhaftig, friedsam, frei und aller Güte voll, ein wahrhaftiges Kind Gottes wird“ (WA 7,24).

Luther zitiert Paulus: *„alles ist euer, es sei Welt oder Leben oder Tod, es sei Gegenwärtiges oder Zukünftiges“ (1 Kor 3,21 f.),* und kommentiert:

„Nicht dass wir aller Dinge leiblich mächtig sind, sie zu besitzen oder zu gebrauchen, wie die Menschen auf Erden, denn wir müssen leiblich sterben und niemand kann dem Tod entfliehen. Ebenso müssen wir vielen anderen Dingen unterliegen, wie wir an Christus und seinen Heiligen sehen. Denn dies ist eine geistliche Herrschaft, die da in der leiblichen Unterdrückung regiert, das ist, ich kann mich ohne alle Dinge der Seele nach bessern, so dass auch der Tod und Leiden mir dienen und zur Seligkeit nützlich sein müssen. Das ist eine gar hohe, ehrliche Würdigkeit und eine rechte, allmächtige Herrschaft, ein geistliches Königreich, da kein Ding so gut, so böse ist, es muss mir zum Guten dienen, so ich glaube, und ich bedarf sein doch nicht, sondern mein Glaube ist mir genug. Sieh, wie ist das eine köstliche Freiheit und Gewalt der Christen!“ (WA 7,27 f.)

2.6.4 Ein „dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan“

Luther verweist auf die **Notwendigkeit der äußeren Werke**: *„fasten, wachen, arbeiten“* und Dienst am Nächsten.

Worauf es ihm aber ankommt, ist die **innere Haltung** und Einstellung, in der diese Werke getan werden; von ihr hängen die innere Freiheit und der Wert der äußeren Werke ab:

„Gute, fromme Werke machen nimmermehr einen guten, frommen Mann, sondern ein guter, frommer Mann macht gute, fromme Werke [...] Kein Werk macht einen Meister danach wie das Werk ist, sondern wie der Meister ist, danach ist auch sein Werk“ (WA 7,32).

Die **richtige Einstellung** (wovon also die innere Freiheit und der Wert der äußeren Werke abhängt) besteht darin, dass der Mensch das Gute, das er tut, **„umsonst“**, d. h. **um des Guten willen** und nicht zu seinem eigenen Nutzen tut.

Diese Einstellung kann nach Luther nur aus dem Glauben kommen, durch den wir schon alles haben, was wir letztlich brauchen, und der uns sagt, dass wir für unsere eigene Seligkeit nicht auf die guten Werke angewiesen sind:

„Er ist frei von allen Geboten und tut alles aus lauterer Freiheit umsonst, was er tut. Er sucht in Nichts damit seinen Nutzen oder Seligkeit, denn er ist durch seinen Glauben und Gottes Gnade schon satt und selig, sondern nur, um Gott darin zu gefallen“ (WA 7,32).

„Und ob er nun auch ganz frei ist, soll er sich wiederum willig zu einem Diener machen, seinem Nächsten zu helfen, mit ihm verfahren und handeln, wie Gott mit ihm durch Christus gehandelt hat. Und das alles (soll er) umsonst (tun), nichts darin suchen als göttliches Wohlgefallen“ (WA 7,35).

So will ich „gegen meinen Nächsten auch ein Christ werden, wie Christus es mir geworden ist, und nichts mehr tun, als was ich nur sehe, dass es ihm not, nützlich und selig sei, dieweil ich doch durch meinen Glauben alle Dinge in Christus genug habe. Siehe, so fließet aus dem Glauben ein freies, williges, fröhliches Leben, dem Nächsten umsonst zu dienen“ (WA 7,35 f.).

2.7 Der Freiheitsbegriff der Existenzphilosophie

Autor: Gerd Haeffner

„Existenzphilosophie“ ist ein Ausdruck, der von KARL JASPERS geprägt worden ist. Als der Vater der Existenzphilosophie gilt der dänische Denker SØREN KIERKEGAARD. Außer Jaspers hat vor allem JEAN PAUL SARTRE seine Philosophie als Existenzphilosophie (frz.: „*existentialisme*“) bezeichnet.

2.7.1 Karl Jaspers

KARL JASPERS wurde 1883 in Oldenburg geboren. Er wurde Arzt, teils um mit seiner lebenslangen Lungenkrankheit besser zurecht zu kommen, teils um seinen Verstand an der naturwissenschaftlichen Methode zu schulen.

Spezialisiert in Psychiatrie, schrieb er 1913 eine „Allgemeine Psychopathologie“ und 1919 eine schon sehr philosophische „Psychologie der Weltanschauungen“. Von 1920 bis 1927 (Lehrverbot durch die Nazis) war er Philosophieprofessor in Heidelberg. 1932 veröffentlichte er sein wohl wichtigstes Werk „Philosophie“ (3 Bde.).

Nach dem Krieg dozierte Jaspers wieder (ab 1945 in Heidelberg, ab 1949 in Basel). Sein Interesse galt nun vor allem der Geschichte der großen Denker. Er griff auch in die öffentliche Diskussion Deutschlands ein (Kollektivschuldfrage, Universitätsreform, Wiederbewaffnung, Atombombe). Jaspers starb 1969.

Als den Ausgangspunkt seiner Existenzphilosophie übernimmt Jaspers die von Kant getroffene **Unterscheidung** zwischen

- dem **empirischen Ich** (als Teil des Daseins der Welt) und
- dem **transzendentalen Ich**.
- Insofern sich dieses Ich **zu sich selbst verhält** und **sich selbst bestimmen** kann, wird es von Jaspers, der hier dem dänischen DENKER SØREN KIERKEGAARD (1813–1855) folgt, „**Existenz**“ genannt:

„Nenne ich Welt den Inbegriff alles dessen, was mich durch Orientierung des Erkennens als ein zwingend für jedermann wissbarer Inhalt zugänglich werden kann, so ist die Frage, ob alles Sein mit dem Weltsein erschöpft sei, und das erkennende Denken mit der Weltorientierung aufhöre... Was gibt es dem gesamten Weltsein gegenüber? Das Sein, das – in der Erscheinung des Daseins – nicht ist, sondern sein kann und sein soll...Dieses Sein bin ich selbst als Existenz ... In ihr weiß ich mich unabhängig, ohne dass ich zu schauen vermöchte, was ich mein Selbst nenne. Aus ihrer Möglichkeit lebe ich; nur in ihrer Verwirklichung bin ich ich selbst...Dasein ist empirisch da, Existenz nur als Freiheit. Dasein ist schlechthin zeitlich, Existenz ist in der Zeit mehr als Zeit.“ („Philosophie“, II, 1–2; Hervorhebungen durch Vf.).

Entscheidend für die **Existenz** ist also die **Freiheit des Willens**.

Als handelnde Wesen sind wir uns dieser Freiheit im Tiefsten bewusst. Eigentliche Beweise für sie sind weder möglich noch sinnvoll. Nur im **Ergreifen** der Freiheit haben wir ein Wissen von ihr.

Solches Ergreifen findet jedoch nicht statt

- im alltäglichen Wählen zwischen verschiedenen Gegenständen des Genießens und Bearbeitens oder
- zwischen verschiedenen Handlungsmöglichkeiten innerhalb eines im großen und ganzen einfach übernommenen Lebensstils. Denn hier lassen wir uns die Maßstäbe für unser Wählen weitgehend aus der sozialen Umwelt oder von unseren faktischen Wünschen vorgeben.

Freiheit besteht nicht einfach darin, zu tun, wozu man **Lust** hat. denn dann ist man gerade abhängig von seinen Launen. Aber auch diesen gegenüber gilt es, frei zu werden.

Ein wesentlicher Schritt dazu ist die **Entdeckung der sittlichen Gesetze**, nicht als einer von außen auferlegten Norm, sondern als einsichtige Verpflichtung, in der sich die Vernunftnatur ausdrückt.

Indem ich mich an das objektive Sittengesetz binde, gewinne ich Freiheit gegenüber den psychischen Mechanismen. Aber die Orientierung am Sittengesetz, das im Prinzip für alle gleich gilt, erschöpft noch nicht die Möglichkeiten der Selbstbestimmung.

Voll wird Freiheit erst realisiert in einem **eigenen Lebensentwurf**: „Diese Wahl ist der Entschluss, im Dasein ich selbst zu sein“ (181).

Dieser Entschluss ist nicht hinreichend durch objektive Begründungen abzusichern; er ist ein „Sprung“. In ihm „mache ich mich selbst schlechthin verantwortlich für mich“ (182).

Diese **Übernahme von Verantwortung für seinen Lebensstil** ist etwas anderes als das Rechenschaft-Geben für einzelne Handlungen vor anderen.

Man sollte annehmen, dass die stufenweise Entdeckung der eigenen Freiheit Freude macht und das es eine Lust ist, sein Leben selbst in die Hand zu nehmen. Dem ist aber nur teilweise so, denn es gibt in uns auch eine mächtige Tendenz zur **Flucht vor der eigenen Freiheit**.

Der Grund hierzu: Das Sich-Entscheiden heißt immer auch, „aus der Fülle der Möglichkeiten in die Armut der Verwirklichung“ zu treten; es heißt, die **Verantwortung** für eine Wahl zu übernehmen, deren Richtigkeit nicht restlos gesichert werden kann und deren Folgen manchmal schlecht abschätzbar sind. So wird die Möglichkeit und Notwendigkeit, sich entscheiden zu müssen, als eine **Last** empfunden, der man gern ausweicht, indem man andere oder den Lauf der Dinge entscheiden lässt. In der Übernahme oder Verweigerung der eigenen Freiheit aber, die in vielen kleinen Situationen stattfindet, gewinne ich oder verliere ich mich langsam selbst.

Seine Freiheit ergreifen, heißt immer auch, **Grenzen** zu akzeptieren:

*„Die existenzielle Freiheit sieht sich zwischen zwei Notwendigkeiten,
[1] der Naturgesetzlichkeit als dem unaufhebbaren Widerstand des Wirklichen und
[1] der Sollensgesetzlichkeit als fixierter Form der Regel
Sie ist in Gefahr, zwischen beiden aufgerieben zu werden. Will sie sich aber ihnen schlechthin entziehen, statt in innigster Nähe in beiden sich zu bewegen, muss sie sich selbst verlieren in Phantasterei“ (193; Hervorhebungen durch den Vf.).*

Jaspers weist besonders auf jene Grenze hin, die damit gegeben ist, dass Existenz ihren eigenen Grund und ihre eigene Vollendung nicht in der Hand hat.

Diese „Grenzsituation“ drückt sich in einer vierfachen Gestalt von Notwendigkeit aus:

- Notwendigkeit des Todes,
- des Leidens,
- des Kämpfens
- des Schuldigwerdens.

Die beiden ersten treffen mich einfach, während es die beiden Letzten nicht ohne meine Mitwirkung gibt, aber dieser Mitwirkung kann ich mich nicht entziehen.

Jaspers unterstreicht, dass es bei allen Verbesserungen niemals eine Welt ohne Leid und ohne Ungerechtigkeit geben wird, dass auch derjenige, der am Kampf zwischen dem Ausnützen und dem Ausgenütztwerden selbst nicht direkt teilnimmt, dies indirekt doch tut, indem er davon profitiert, dass andere für ihn gekämpft, unterdrückt und ausgebeutet haben, dass es wohl möglich ist, diese oder jene schlecht Tat zu vermeiden, nicht aber, aufs Ganze ohne Schuld durchs Leben zu gehen.

Der klare Blick auf jene Grenzsituationen bedroht den Mut, seine eigenen Fähigkeiten zu ergreifen, in seinem Zentrum.

Am deutlichsten zeigt sich das am **Tod**: In der Konfrontation mit ihm stürzt unser Lebenswille ins Sinnlose, denn der Tod bricht das Dasein nicht nur unvollendet ab, sondern lässt nichts von ihm übrig, auf die Dauer nicht einmal seine Werke oder die Erinnerung an es.

Das ist aber nur die eine Seite. Die andere Seite dieser Konfrontation besteht für Jaspers darin, dass sich die Existenz ihres weltübersteigenden („transzendierenden“) Seins bewusst wird, wenn sie ihrem ursprünglichen Impuls in den Grenzsituationen treu bleibt, d. h.

Die Existenz „braucht“ die Grenzsituation, um ihre Unterschiedenheit vom weltlichen Dasein zu erfassen und zu ergreifen.

„Ich verliere Existenz, wenn ich Dasein, als ob es das Sein an sich wäre, absolut nehme...Ich gleite umgekehrt ab, wenn ich die Daseinerscheinung so gleichgültig finde, dass ich sie verachte“ (220).

Die Spannung, die in dieser „Schwebe“ zwischen Immanenz und Transzendenz liegt, ist „tapfer und heroisch“ auszuhalten.

2.7.2 Jean-Paul Sartre

JEAN PAUL SARTRE, 1905 in Paris geboren, war zunächst Philosophiedozent an der Oberstufe des Gymnasiums, nach dem Krieg dann freier Schriftsteller, der außer seinem philosophischen Schriften Romane, Theaterstücke, literarische und politische Kritiken (ab 1952 im Sinn des Marxismus, später des Maoismus) veröffentlichte. Seine Existenzphilosophie hat er vor allem in den Jahren 1938 bis 1945 ausgearbeitet; Hauptwerk „Sein und Nichts. Skizze einer phänomenologischen Ontologie“ (1943). Später versuchte er, die dort entwickelte Perspektive des Individuums in wechselnder Weise mit Analysen der Gesellschaft zu verknüpfen: „Kritik der dialektischen Vernunft“ (1960); „Der Idiot der Familie“ (eine Psychographie des Romanschriftstellers G. Flaubert; 1971–1973. Sartre starb 1980.

Sartres **Ausgangspunkt** liegt in seiner **Analyse des Bewusstseins**: Bewusstsein ist nicht immer Bewusstsein von etwas; und obwohl sich das Bewusstsein sekundär zum Gegenstand machen kann, ist seine grundlegende Form doch, Bewusstsein von etwas zu sein, was nicht Bewusstsein ist.

Als Modell für diese Tatsache nimmt Sartre das Versunkensein in der Wahrnehmung eines sinnlich wahrnehmbaren Gegenstands. Solange ich in der Wahrnehmung bleibe, weiß ich von mir nichts; erst in der **Reflexion** „Ich habe gerade gesehen“ kommt das Bewusstsein („sehen“) und damit auch das Ich ins Spiel.

Nun ist das **Bewusstsein** durch **zwei Eigenschaften** charakterisiert, die zueinander im Widerspruch stehen:

– **Auf der einen Seite** ist das Bewusstsein dem Sein (seiner Gegenstände) gegenüber frei.

Es ist kein Teil der Gegenstandswelt und so auch dem **raumzeitlichen Determinismus entzogen**. Es spiegelt die Gegenstände auch nicht einfach ab, sondern schafft sich seine eigene Welt, zu der Fiktives und Abwesendes ebenso gehören wie das sinnlich anwesende Reale. Und auch

dieses letztere wird so oder so, unter dieser oder jener Fragestellung, die frei gewählt wird, bewusst. Bewusstsein „ist“ nicht einfach so wie ein Ding, sondern „bildet sich“ in jedem Augenblick neu, wobei es Verbindungen zu seinen vorherigen und künftigen Akten knüpft. Es entsteht nicht aufgrund einer Verursachung durch reale Prozesse, sondern baut sich selbst frei auf.

Sartre zieht für dieses Sich-Aufbauen die theologische Rede von der Schöpfung aus dem Nichts heran. So deutet Sartre das **Bewusstsein als radikale Selbstdurchsichtigkeit und Freiheit**.

Die Konsequenz ist, dass alle emotionale Selbstdurchsichtigkeit und alles angeblich Gezwungensein Formen von sich nicht ergreifender Freiheit sind: Der Mann unter der Folter könnte immer noch eine Sekunde länger aushalten; wenn er also sagt „ich kann nicht mehr“ und die verlangte Aussage macht, tut er es, nicht weil er nicht mehr anders konnte, sondern weil er es so wollte.

- **Auf der anderen Seite** bleibt das Bewusstsein immer auf das **Reale** als auf seinen primären Gegenstand bezogen. Es selbst ist „Leere“ und „Nichts“; nur durch den Bezug auf das Seiende hat es selbst am Sein teil. Dieses Seiende (das Reale) aber, das Sartre im Gegenüber zum „Für-sich“ das „**An-sich**“ nennt, wird von ihm durch Eigenschaften gekennzeichnet, die zu denen des Für-sich im Gegensatz stehen: Es ist „undurchsichtig“, „voll“, „absolut“ und doch „kontingent“.

So sehr aber das Bewusstsein auf es bezogen ist, so wenig ist das An-sich auf das Bewusstsein bezogen.

Daraus ergibt sich eine **ambivalent Haltung des Bewusstseins** (und des zu ihm gehörenden Ich) zum **An-sich**:

- **Einerseits** ist dieses in seiner Seinsstabilität das Vorbild des Für-sich, das immer in unruhiger Bewegung oszilliert.
- **Andererseits** ist das **An-sich die Macht**, die die **Freiheit des Für-sich bedroht**. Am deutlichsten wird das, wenn jenes An-sich betrachtet wird, das mit dem Ich selbst am engsten verbunden ist: seine **Psyche** und sein **Leib**. Überlässt sich das Bewusstsein diesem Sein, so dankt es ab; es wird zum Schauplatz des Spiels undurchsichtiger Emotionen; im „**Ekel**“ vor der eigenen Opferrolle diesen gegenüber meldet sich freilich schon wieder die ganze Natur des Bewusstseins.

Dessen „normale“ Beziehung zum eigenen An-sich ist dessen Nichtung: d. h. dass man es nicht einfach gelten lässt, sondern schöpferisch umgestaltet nach dem Bild, das man von sich selbst entworfen hat.¹

Sartres Philosophie schwankt also zwischen

- dem **Pathos, seine eigene Freiheit zu übernehmen** und nichts – außer als Objekt der Transformation – zu akzeptieren, und

¹ In seinen Biographien von Schriftsteller-Leben – zu Baudelaire, Genet, Flaubert und zu sich selbst – hat Sartre immer wieder hervorgehoben, wie diese Autoren eine schwierige sozio-psychologische Ausgangslage mithilfe des Entschlusses, ihr Leben mit dem „Leben“ ihrer Romanfiguren zu verschmelzen, schöpferisch bewältigt haben.

- der **Hinordnung des Bewusstseins auf das blinde, faktische An-sich**, das sich letzten Endes im Vergleich zu jenem als stärker erweist, so dass die Selbstsetzung der Freiheit in einem eigenständigen Projekt scheitern muss.

Die **Wurzel dieses Scheiterns** sieht Sartre aber nicht nur in der Hinordnung des Bewusstseins auf das ihm entgegen gesetzte An-sich, sondern schon darin, dass das Bewusstsein, bei aller inneren Freiheit bezüglich seines Wie, seinem Dass gegenüber nicht frei ist. Es muss sich vielmehr dauernd selbst setzen.

Wir sind zwar frei, uns selbst in gewissen Grenzen so oder so zu verstehen und aus unserem Leben dies oder das zu machen, aber dieser Freiheit gegenüber selbst sind wir nicht frei.

Wir sind auch nicht gefragt worden, ob wir freie Wesen sein wollen oder nicht, sondern wir finden uns als solche vor. Auch das Ausweichen vor der Möglichkeit der freien Entscheidung ist eine Art von Entscheidung. Sartre drückt diesen (zweifelloos richtig gesehenen Sachverhalt) so aus:

„Wir sind zur Freiheit verdammt“.

Dieser Satz ist doppeldeutig:

- Einerseits will er sagen: Wenn wir unserem Dasein einen **Sinn** geben wollen, dann können wir das nicht anders als dadurch, dass wir unsere **Freiheit ergreifen**; keiner kann uns dies abnehmen.
- Andererseits aber schwingt in dem „verdammt“ auch schon die Einsicht mit, dass eine **echte Synthese** von Für-sich und An-sich, von **Freiheit** und **Notwendigkeit**, aber auch zwischen mir selbst und den anderen **unmöglich** ist.

Eine solche Synthese von An-sich-Sein und Für-sich-Sein hatte Hegel im **Begriff des An-und-Für-sich-Seins** gedacht, der die Realität des „Geistes“ ausmacht: ursprünglich des göttlichen Geistes und dann auch der mit sich versöhnten, an Gottes Geist teilhabenden menschlichen Freiheit.

Sartres Philosophie aber ist von Anfang an entschieden **atheistisch**, denn er empfindet **Gott** als die Macht, die endliche **Freiheit verunmöglicht**:

- erstens wäre mein Wesen dann nicht mehr Produkt meines Selbstentwurfs, sondern seiner Schöpfungstat;
- zweitens empfindet Sartre das Wissen Gottes als einen fixierenden Blick, der mich zum bloßen Objekt macht, ohne dass ich meinerseits Gott zum Objekt machen könnte.

Der **Preis** dieses Atheismus ist freilich, dass dem innerweltlichen Scheitern – anders als bei Jaspers und erst recht bei Kierkegaard – **keine Möglichkeit einer transzendentalen Versöhnung entspricht**; grundlegender noch, dass das An-sich nicht auf das Für-sich hingeeordnet gedacht werden kann. Obwohl Freiheit also leidenschaftlich nach Selbstsetzung und Sinn sucht, bleibt das Ergebnis Sartres:

Der Mensch ist eine zum Scheitern verurteilte Leidenschaft:

„L'homme est une passion inutile.“

Am eindrucklichsten wird sowohl diese Leidenschaft wie ihr Scheitern in der Analyse der zwischenmenschlichen und besonders der erotischen Beziehung aufgedeckt („Sein und Nichts“, Teil III).

Dennoch hat Sartre immer

- am Pathos der Freiheit festgehalten,
- auf eine Moral gegenseitiger Anerkennung gerungen und
- gegen die Resignation gekämpft.

Darin liegt ein Widerspruch, der sein ganzes Werk durchzieht.

3 Psychologische Aspekte der Freiheit

Autor: Hans Goller

3.1 Sigmund Freud: Das Seelenleben als Konfliktmodell

SIGMUND FREUDS (geb. 1856 in Mähren, gestorben 1939 in London) psychoanalytische Theorie ist wohl die bekannteste Theorie des Menschen. Die von ihm geprägten psychoanalytischen Begriffe spielen nicht nur in der Psychologie und Psychiatrie eine wichtige Rolle, sie fanden auch Eingang in die Pädagogik, in die Soziologie, Philosophie, Theologie und Literatur. Die Vorstellungen vieler Menschen über sich selbst und über das Erleben und Verhalten anderer Menschen wurden und werden immer noch von populärwissenschaftlich-tiefenpsychologischen Schriften geprägt.

Die Grundaussagen der psychoanalytischen Theorie Freuds lauten:

- In unserem Seelenleben ist nichts zufällig und ohne Grund.
- Der Großteil des Seelenlebens ist uns nicht bewusst, wir wissen nichts von ihm, und doch determiniert er unser Erleben und Verhalten.
- Das Triebleben in uns ist nicht völlig zu bändigen.

3.1.1 Die psychischen Qualitäten

Freud schreibt den psychischen Vorgängen drei Qualitäten zu: sie sind entweder

- bewusst,
- vorbewusst oder
- unbewusst.

Für Freud ist das **Unbewusste** das eigentlich Psychische.

Unbewusste Beweggründe **determinieren** unser Erleben und Verhalten. Diese Beweggründe sind

- nicht direkt erlebbar und schon gar
- nicht beobachtbar.

„Bewusst“

Was mit „bewusst“ gemeint ist, wissen wir aus eigener Erfahrung.

Bewusste psychische Vorgänge sind **unmittelbar erlebbare psychische Geschehnisse** wie Denken, Fühlen und Wollen. Freud spricht von Wahrnehmungsbewusstsein, das sowohl an die Wahrnehmungen der Innenwelt und Außenwelt als auch an die Sprache geknüpft ist. Ein Gegenstand wird dann **bewusst**, wenn sich die Sachvorstellung mit der Wortvorstellung verbindet.

Alles andere Psychische nennt er das Unbewusste und gliedert es in das Vorbewusste und das eigentlich Unbewusste.

„Vorbewusst“

Bewusstes und Vorbewusstes sind eng miteinander verbunden.

Jeder Gedanke, jedes Gefühl, das ins Bewusstsein tritt, war unmittelbar vorher **vorbewusst** und wird es früher oder später wieder sein. Das Vorbewusste umfasst **alles, was ohne Mühe erinnert** beziehungsweise vom nicht bewussten in den bewussten Bereich und umgekehrt übergeführt **werden kann**. Vorbewusste psychische Prozesse können in der Regel ohne Schwierigkeiten oder besondere Anstrengungen bewusst gemacht werden.

„Unbewusst“

Die Inhalte des Unbewussten, wie beispielsweise Erlebnisse, Wünsche, Gefühle, die so beschämend und beängstigend sind, dass sie verdrängt wurden, können nicht willentlich bewusst gemacht werden. Sie sind **nicht direkt erlebbar**, sondern äußern sich nur **indirekt** im Erleben und Verhalten des Menschen:

- in Fantasien,
- Träumen,
- Fehlleistungen und
- psychischen Störungen.

Die Inhalte des Unbewussten können nur unter Schwierigkeiten und gegen den inneren Widerstand des betreffenden Menschen bewusst gemacht werden. Der „Zensor“, eine Art Überwachungsinstanz, verwehrt allem, was das Selbstbild und die Wertvorstellungen des Individuums sprengen könnte, den Zugang zum Bewusstsein.

3.1.2 Freuds Theorie des Menschen

Freud betrachtet das Seelenleben als ein Konfliktgeschehen zwischen drei sich widerstreitenden Tendenzen innerhalb der Person. Diese drei Tendenzen oder Instanzen nennt er

- ES,
- ICH und
- ÜBER-ICH.

Er postuliert diese Strukturen, um die Beobachtung zu erklären, dass **unser Handeln in der Regel einen Kompromiss darstellt** zwischen dem,

- wozu wir Lust haben,
- was wir tun sollten
- und dem, was sich in der gegenwärtigen Situation verwirklichen lässt.

Unser **Verhalten** wird bestimmt durch

- Triebe und Wünsche (wozu wir Lust haben),
- durch die Vernunft (was sich in der gegenwärtigen Situation realisieren lässt) und
- durch Ideale (was wir eigentlich tun sollten).

Das ES

Das ES, die älteste der drei psychischen Instanzen, ist das Energiereservoir, das alles seelische Leben speist und antreibt. In ihm wirken die ursprünglichen biologischen, sexuellen und aggressiven Triebe in animalischer und nichtsozialisierter Form.

Das Es ist nicht nur Sitz der primitiven Motive und Triebe, der sexuellen und aggressiven Kräfte, sondern auch das Sammelbecken für alles, was im Laufe des Lebens, von der frühesten Kindheit an, verdrängt wurde. Die Macht des Es drückt die eigentliche Lebensabsicht des Individuums aus.

Da das ES keinen direkten Verkehr mit der Außenwelt hat, drängen die basalen Bedürfnisse in ihm auf unverzügliche und rücksichtslose Befriedigung.

Ohne Korrektur von Seiten der beiden anderen Instanzen hätte dies fortwährend lebensbedrohliche Konflikte mit der Außenwelt zur Folge.

Das ES **funktioniert nach dem Lustprinzip**, d. h. es trachtet danach, Lust zu erreichen und Unlust zu vermeiden. Hier folgt Freud der **Hedonismuskonzeption**, nach der Lustgewinn und Glück das Hauptziel im Leben des Menschen sind. Freud nennt das Es den „dunklen Kern unseres Wesens“.

Im ES herrscht das Primärprozessdenken.

Dieses Denken kennt

- keine Vergangenheit und Zukunft,
- keine Logik und
- keine Kausalität,
- keine Beständigkeit und
- keine Moral.

Es ist zeitlos und unlogisch und vermag nicht, zwischen Fantasie und Wirklichkeit zu unterscheiden. Das gesamte Es mit seinen vitalen Triebansprüchen ist unbewusst.

Das ICH

Das Ich ist jene Instanz des menschlichen Seelenlebens, die zwischen der Innenwelt des Es und der realen Außenwelt vermittelt. Es ist das Anpas-

sungs- und Selbsterhaltungsorgan des Menschen im Sinne einer realitätsgerechten Steuerung des Es.

Diese Aufgabe erfüllt es, „*indem es nach außen die Reize kennen lernt, Erfahrungen über sie aufspeichert (im Gedächtnis), überstarke Reize vermeidet (durch Flucht), mäßigen Reizen begegnet (durch Anpassung) und endlich lernt, die Außenwelt in zweckmäßiger Weise zu seinem Vorteil zu verändern (Aktivität); nach innen gegen das Es, indem es die Herrschaft über die Triebansprüche gewinnt, entscheidet ob sie zur Befriedigung zugelassen werden sollen, diese Befriedigung auf die in der Außenwelt günstigen Zeiten und Umstände verschiebt oder ihre Erregungen überhaupt unterdrückt*“ (G.W. XVII, 68).

Für diese schwere Aufgabe stehen dem ICH die sog. **Ich-Funktionen** zur Verfügung, wie

- Wahrnehmen,
- Denken,
- Urteilen,
- Planen,
- Erinnern,
- Unterscheiden und
- Muskelkontrolle.

Das ICH arbeitet nicht nach dem Lustprinzip und dem Primärprozessdenken wie das ES, sondern nach dem **Realitätsprinzip** und es folgt den **Regeln des Sekundärprozessdenkens**.

Das ICH arbeitet nach dem Sekundärprozessdenken

Im Unterschied zum *Primärprozessdenken* zeichnet dieses Sekundärprozessdenken

- Zeitorientierung,
- Logik und
- die Unterscheidung zwischen Fantasie und Wirklichkeit aus.

Das ICH vermittelt zwischen den beiden anderen Instanzen.

Das ICH versucht, die Triebansprüche des ES den Gegebenheiten der Realität anzupassen und mit den Wertmaßstäben des ÜBER-ICH in Einklang zu bringen. ES schafft zwischen ES und ÜBER-ICH eine Synthese in Form eines Kompromisses, indem ES:

- einerseits den triebhaften Impulsen zu einer realitätsgerechten Verwirklichung verhilft,
- andererseits aber die Einschränkungen des ÜBER-ICH berücksichtigt und dafür sorgt, dass die Person mit den Normen der Umwelt nicht zu sehr in Konflikt gerät.

Wenn die ungestümen und blinden Triebansprüche des ES zu einem Konflikt mit dem ÜBER-ICH oder der Umwelt führen, entsteht **Angst**.

Angst signalisiert dem Ich, dass das innere Gleichgewicht in Gefahr ist, und mobilisiert schützende Gegenmaßnahmen in Form von **Abwehrmechanismen** (vgl. unten: Die Lehre von den Abwehrmechanismen).

Diese Abwehrprozesse sind Teil des ICH, verlaufen jedoch genauso unbewusst wie die Triebimpulse und die sie begleitenden Ängste.

Abwehrmechanismen sollen die Impulse aus dem ES und dem ÜBER-ICH ungefährlicher machen. Dies kann geschehen, indem sie

- verdrängt,
- projiziert oder
- sublimiert werden.

Das ICH setzt Abwehrmechanismen ein, um Angst zu vermeiden.

Die vorherrschende Bewusstseinsqualität im ICH ist das Vorbewusste und Bewusste, viele Ängste und alle Abwehrmechanismen verlaufen dagegen unbewusst.

Das ÜBER-ICH

Während das Kind in Abhängigkeit von den Eltern lebt, bildet sich in seinem ICH eine Instanz heraus, in der der elterliche Einfluss sich fortsetzt.

Diese Instanz, das ÜBER-ICH, setzt die Aufgaben fort, die zunächst allein Personen der Außenwelt, den Eltern und Bezugspersonen, zukamen, wie beispielsweise zu überwachen, zu belohnen und zu strafen. Das ÜBER-ICH belohnt den Menschen für moralisches Verhalten und bestraft ihn für sozial nicht sanktioniertes Verhalten, indem es Schuldgefühle weckt.

Es hat **Gewissensfunktion** und repräsentiert die moralischen und ethischen Wertvorstellungen, die Gebote und Verbote der Gesellschaft beziehungsweise der Eltern.

Im ÜBER-ICH lassen sich zwei Strukturen unterscheiden:

- das Über-Ich im engeren Sinn:
Es enthält mehr die einschränkenden, verbietenden, verfolgenden und strafenden Motive. Genetisch betrachtet ist es stärker an die gefürchtete Strenge der Eltern gebunden.
Bezeichnend ist, dass es in seinen Strafpulsen zwischen Wunsch, Gedanke und Tat nicht unterscheidet und dem primitiven Gesetz der Vergeltung („Auge um Auge, Zahn um Zahn“) gehorcht.
- das Ich-Ideal:
Das Ich-Ideal dagegen enthält mehr die positiv getönten Leitbilder im Sinne des Vorbildes („so möchte ich sein“) und ist, genetisch gesehen, mehr an die bewunderten und geliebten Eltern gebunden (vgl. Elhardt 1990, 34).

Teile des normativen Gebotegefüges und der moralischen Wertvorstellungen sind bewusst. Dennoch gibt es von Person zu Person in verschiedenem Ausmaß Wertvorstellungen und soziale Anforderungen, die bereits in frühe-

ster Kindheit übernommen wurden, und die nicht bewusst sind. Sie werden sogar verleugnet, obwohl die Person konkret danach handelt (vgl. Kriz 1994, 38).

Bei aller Verschiedenheit repräsentieren **ES** und **ÜBER-ICH** die Einflüsse der **Vergangenheit**:

- das **ES** den **ererbten**, d. h. den bei der Geburt mitgebrachten, und
- das **ÜBER-ICH** den von den Eltern oder Bezugspersonen **übernommenen** Teil.

Die Trieblehre

Die letzten Ursachen jeder Aktivität sind die Triebe, die Freud hinter den Bedürfnisspannungen des Es annimmt. Er nennt sie die „*körperlichen Anforderungen*“ an das Seelenleben. Die Triebe rufen Erregung und Spannung hervor und drängen den Menschen dazu, etwas zu unternehmen, um die Spannung abzubauen. Alles Verhalten dient dem Zweck, das innere Spannungsgleichgewicht aufrechtzuerhalten, d. h. den Zustand der geringsten Spannung wiederherzustellen.

Freud versuchte nie, eine definitive Liste von Trieben und Bedürfnissen aufzustellen. Er änderte seine Ansichten über die Grundtriebe mehrmals. Zeit lebens kennt er den Widerstreit zwischen zwei Grundtrieben.

Erstes Triebmodell

Nach SCHILLERS Diktum, dass Hunger und Liebe das Weltgetriebe in Gang halten, postulierte er in seinem ersten Triebmodell zwei biologische „Urtriebe“,

- den Selbsterhaltungstrieb (**Ich-Triebe**) und
- den Arterhaltungstrieb (**Sexualtrieb**).

Der Sexualtrieb spielt in Freuds Trieblehre zeitlebens eine bedeutende Rolle, wobei er Sexualität im weitesten Sinn als Ausdruck für alle körperlich-sinnlichen Bedürfnisse versteht, die auf Lustbefriedigung abzielen.

„Sexuell“ umfasst alles, was Lust bereitet, auch Daumenlutschen oder im Schlamm spielen. „Sexuell“ im rein geschlechtlichen Sinne nennt Freud „genital“.

Für die Triebkraft des Sexualtriebes führte er den Ausdruck **Libido** (lat. Drang, Begierde) ein.

Zweites Triebmodell

In späteren Veröffentlichungen (ab 1920) postulierte Freud zwei fundamentale Triebe,

- den **Lebenstrieb** (griech. *Eros*) und
- den **Todestrieb** (griech. *Thanatos*).

Den Selbsterhaltungs- und Arterhaltungstrieb subsumierte er unter dem Oberbegriff **Lebenstrieb** (*Eros*).

Der Begriff *Eros* stammt aus der griechischen Mythologie und deutet darauf hin, dass es beim **Lebenstrieb** darum geht, unvollständige Bruchstücke zu einem Ganzen zusammenzufügen und Getrenntes zu vereinen. Diese Thematik gelte sowohl für die Sehnsucht der Liebenden als auch für die organismische Selbsterhaltung.

Der **Todestrieb** (*Thanatos*) strebt nach vollständiger Aufhebung aller Spannung und danach, alles Lebende in den Zustand des Anorganischen zurückzuführen.

- Nach innen wendet er sich in Form der **Selbstdestruktion** wie im Selbstmord und in der Depression, die Freud als gegen sich selbst gerichtete Aggression deutete;
- nach außen wendet er sich in Form des **Aggressions- und Destruktionstriebes**.

Freud formulierte die Todestriebhypothese unter dem Eindruck der enormen Destruktivität des Ersten Weltkrieges.

Organisches sei irgendwann einmal aus toter Materie hervorgegangen, und daher wohne allen Lebewesen letztlich die Tendenz inne, in den Mutterboden des Anorganischen zu verschwinden: „*Das Ziel alles Lebens ist der Tod*“, und zurückgreifend: „*Das Leblose war früher da als das Lebende*“ (G.W. XIII, 40).

Die **Lust** strebe nach Spannungslosigkeit und Tod, weil der **umfassendere Grundtrieb** nicht der *Eros*, sondern der **Todestrieb** sei.

Das Leben mit seinem *Eros* sei nur ein Umweg zur Ruhe des Anorganischen. *Nirwana* bedeutet Inaktivität und das Fehlen jeder Triebspannung. Im Tod gibt es keine unbefriedigten Bedürfnisse mehr.

Die Lehre von den Abwehrmechanismen

Abwehrmechanismen sind Methoden, die das Ich einsetzt, um sich vor allem zu schützen, was Angst macht und das innere Gleichgewicht bedroht, vor allem

- die Angst vor hemmungsfreier Triebbefriedigung (**Es-Ansprüche**) und
- die Angst vor dem eigenen strengen Gewissen (**Über-Ich-Forderungen**) mobilisieren die Abwehr.

Jeder Mensch besitzt ein Repertoire an bestimmten Abwehrmechanismen, die er immer wieder einsetzt und die sein Erleben und Verhalten prägen. Im Folgenden werden einige Abwehrmechanismen beschrieben.

Verdrängung

Unter Verdrängung versteht Freud die Verhinderung oder Blockierung des Zugangs zum Bewusstsein für angstmachende Vorstellungen, Trieb- oder Affektregungen. Derartige Inhalte werden ins Unbewusste zurückverwiesen und „unerlebbbar“ gemacht.

Beispiel:

Eine Person drängt Hass, Begierde, Neid, Angst, Aggression oder den Wunsch nach Geborgenheit so weit aus ihrer Aufmerksamkeit hinaus, dass sie diese nicht mehr als zu sich gehörig erlebt.

Projektion

Die Person verlagert eigene Impulse, Gefühle und Wünsche in andere Personen, so dass sie diese nicht mehr als zu sich gehörig erlebt, sondern als Impulse, Gefühle und Wünsche der anderen wahrnimmt. Von Projektion spricht man, wenn eine Person in anderen etwas entdeckt oder zu entdecken glaubt, was sie in sich selbst nicht wahrnehmen kann, oder wenn sie bei anderen die Gefühle sieht und bekämpft, die sie bei sich selbst nicht ertragen könnte.

Beispiel:

Nicht, „ich hasse die anderen“, sondern, „die anderen hassen mich.“

Regression

Regression ist der Rückgriff auf entwicklungspsychologisch frühere Formen des Lustgewinns. Die psychische Energie „fließt zurück“ auf frühere Entwicklungsstufen, die eigentlich schon durchlaufen waren.

Beispiel:

Ein kleiner Junge bekommt ein Schwesterchen, dem nun alle Aufmerksamkeit in der Familie gilt. Obwohl er schon monatelang nicht mehr Daumen lutschte, fängt er jetzt wieder damit an. Darin findet er Trost und Sicherheit in einer unsicher gewordenen Welt.

Verschiebung

Die Angst vor sexuellen und aggressiven Impulsen aus dem ES wird auf äußere Objekte, Menschen und Situationen verlagert (verschoben), die in einem symbolischen Zusammenhang mit den bedrohlichen sexuellen und aggressiven Wünschen stehen. Diese Objekte und Situationen werden dann zu *phobischen* Reizen, die die Person meidet.

Ein Beispiel für Verschiebung wäre auch, wenn ein leitender Angestellter seine Wut auf den Chef an einem Untergebenen auslässt.

Rationalisierung

Rationalisierung ist ein guter Grund für eine Handlung, aber nicht der eigentliche; sie ist eine Scheinbegründung. Handlungen, Einstellungen und Meinungen werden intellektuell mit Pseudoargumenten begründet, obwohl sie unbewusst Triebinteressen entspringen.

Beispiel:

Ein von Ängsten geplagter Studienanfänger der Psychologie begründet die Wahl dieses Faches damit, dass er die Ängste der Menschen besser verstehen und bei der Angstbewältigung helfen wolle.

Sublimierung

Die Sublimierung nimmt unter den Abwehrmechanismen eine Sonderstellung ein.

Abgewehrte Triebimpulse werden in „höhere“, ethisch und sozial akzeptablere und wertvollere Leistungen umgewandelt.

Beispiel:

Aus einem Schmierfink kann auf diese Weise ein Maler, aus einem neugierigen Spielzeugzerleger ein Chirurg oder aus einem Schreihals ein Opernsänger werden.

Eine Handlung ist nach Freud dann korrekt, wenn es dem ICH gelingt, die Ansprüche des ES, des ÜBER-ICH und der Realität miteinander zu versöhnen.

Von den Anforderungen der Außenwelt kann das ICH sich zurückziehen, von denen des ES und ÜBER-ICH jedoch nicht.

Führen Triebansprüche zu einem Konflikt mit dem ÜBER-ICH, entsteht **Angst**.

Diese Angst signalisiert, dass das innere Gleichgewicht in Gefahr ist. Die Angst vor Triebimpulsen und vor dem eigenen strengen Gewissen mobilisiert Abwehrmechanismen.

- Einerseits ist ein gewisses Ausmaß an **Abwehr** zwar notwendig, denn wollten wir alles Angstmachende, das uns je zugestoßen ist oder zustoßen könnte, immer im Bewusstsein haben, bliebe uns wenig Kraft zum Leben;
- andererseits bedeutet Abwehr immer auch Einengung der Wahrnehmung, der Erlebnis- und Genussfähigkeit.

Abwehrmechanismen ermöglichen zwar eine gewisse Konfliktbewältigung, aber diese ist nicht „ichgerecht“. Im Dienste der gesunden Anpassung steht die Beherrschung der Triebimpulse, die Abwehr gehört in den Bereich der Pathologie.

Auf den ersten Blick scheinen Abwehrmechanismen ein Gewinn zu sein, der sich aber bald als Verlust erweist, denn alle Abwehrmechanismen, mit Ausnahme der Sublimierung, verfälschen die Selbst- und Fremdwahrnehmung und belasten die Beziehungen zu den Mitmenschen, da diese für feindseliger gehalten werden als sie tatsächlich sind.

Psychische Gesundheit verlangt Einsicht in die Härte des Lebens und der Wirklichkeit sowie die Kunst, den nicht erfüllten Triebwünschen einen passenden Ausweg (Ersatzbefriedigung) zu verschaffen.

Kriterien psychischer Gesundheit sind

- Genussfähigkeit,
- Leistungsfähigkeit,
- Liebesfähigkeit und

- Toleranz für Frustrationen.

Der neurotische Mensch, der vorwiegend Abwehrmechanismen zur Konfliktbewältigung einsetzt, verfälscht seine Wahrnehmung von sich selbst und von den anderen und beraubt sich einer realitätsgerechten Leistungs- und Genussfähigkeit.

Freiheit bedeutet im Persönlichkeitsmodell von Freud **Ich-Stärke**.

Ziel der gesunden Persönlichkeitsentwicklung sowie Absicht der Psychoanalyse ist es,

- das ICH zu stärken,
- es vom ÜBER-ICH unabhängiger zu machen,
- sein Wahrnehmungsfeld zu erweitern und
- seine Organisation auszubauen, so dass es sich neue Stücke des ES aneignen kann.

Wo ES war, soll ICH werden. Freud nennt dies Kulturarbeit, die vergleichbar ist mit der (damaligen) Trockenlegung der Zuidersee.

Stellungnahme

Freuds Sicht des Menschen ist pessimistisch. Für ihn ist der **Mensch**

- nicht ein „*animal rationale*“,
- sondern ein **Wesen von schwacher Intelligenz**, das von seinen Triebwünschen beherrscht wird (G.W. XIV, 372).

Das Bemühen des Menschen um vernunft- und realitätsgerechtes Handeln steht in einem dauernden Kampf mit den auf Lustgewinn erpichten affektiven Impulsen des Triebbereichs.

Nach Freud muss sich der Mensch der Einsicht beugen, dass er nicht lebt, sondern gelebt wird, und zwar von unbekanntem, unbeherrschbaren Mächten (G.W. XIII, 251). Durch Psychotherapie kann er höchstens erreichen, sein „*hysterisches Elend in gemeines Unglück zu verwandeln*“ (G.W. I, 312).

Freud führt die ganze Vielfalt des menschlichen Erlebens und Verhaltens letztlich auf die beiden Triebe *Eros* (Lebens- und Liebestrieb) und *Thanatos* (Todestrieb) zurück.

Seine Triblehre kann keinerlei naturwissenschaftliche Stütze beanspruchen und ist für die empirische Forschung unbrauchbar. Die wenigen empirischen Untersuchungen zur Persönlichkeitstheorie Freuds unterstützen diese nicht. Die Theorie der Abwehrmechanismen allerdings hat zum Teil empirische Bestätigung erfahren.

Freud befasste sich mit der Interpretation der Vergangenheit, und nicht mit der Vorhersage zukünftigen Verhaltens. Menschliches Sein interpretiert er als Getriebensein.

Sein Verständnis des Psychischen ist ein **kausales Woher** und nicht ein **finales Wozu**.

An seiner psychoanalytischen Theorie wird vor allem bemängelt, dass sie alles erklären könne, allerdings immer erst hinterher:

„Wenn ein Mensch konventionellen moralischen Forderungen gehorcht, heißt es, er habe ein starkes Über-Ich; wenn er unüberlegte sexuelle oder aggressive Handlungen begeht, kann man dies auf die Stärke des Es, die Schwäche des Ich oder die Schwäche des Über-Ich zurückführen und so fort“ (vgl. Eschenröder 1984, 25).

Fazit: Trotz gravierender Mängel erfreut sich Freuds Theorie des Menschen vor allem in der Populärpsychologie großer Beliebtheit. Dies hängt vermutlich mit ihrer Einfachheit, Anschaulichkeit und Unangreifbarkeit zusammen. Sie verschafft denen, die sie vertreten, die Illusion eines vollkommenen Durchblicks. Wer ihr widerspricht, muss etwas abzuwehren haben, und an der Heftigkeit der „Abwehr“ können ihre Vertreter ablesen, wie Recht sie im Grunde haben.

3.2 Die Aggression

3.2.1 Einteilung von Aggressionen

In der Psychologie gibt es keine allgemein akzeptierte Definition von Aggression.

Für die empirische Forschung ist eine Definition von Nutzen, die sich am beobachtbaren Verhalten orientiert.

Aggression in diesem *engeren Sinne* umfasst alles schädigende, gewalttätige Angriffsverhalten gegenüber Menschen und Dingen. Dazu zählen:

- **körperliche** Formen der Aggression wie beispielsweise Schlagen, Würgen und Schießen;
- **sprachliche** Aggressionsformen wie beispielsweise Fluchen, Schimpfen und Verleumden sowie
- **mimisch-gestische** Formen der Aggression wie beispielsweise böse Blicke, Zähnefletschen und Drohgebärden.

Von **aggressiven Gefühlen** wird nur gesprochen, wenn diese unmittelbar auf Schädigung und Schmerzzufügung drängen und *darin* ihre Befriedigung finden.

Nicht jedes aggressive Gefühl drückt sich nämlich in aggressivem Verhalten aus, und nicht jedes aggressive Verhalten beruht auf aggressiven Gefühlen.

Bedeutsam ist die Unterscheidung zwischen

- **individueller** Aggression, die das aggressive Verhalten eines Einzelnen meint, und,

- **kollektiver** Aggression, die die Aggression mehrerer Menschen bis zu ganzen Völkern umfasst, wie beispielsweise Schlägereien von Banden, organisiertes Verbrechen und politische Gewalthandlungen, wie Kriege, Folter und Massenvernichtungen.

Psychologisch sind diese beiden Formen der Aggression nicht gleichzusetzen, denn im Kollektiv haben die situativen Bedingungen ein ganz anderes Gewicht als beim individuellen Verhalten (vgl. Nolting 1987, 18–20).

Eine umstrittene Frage ist, ob das Beobachten von Gewalt im Fernsehen bei den Zusehern aggressives Verhalten fördert oder nicht.

Es gibt Schätzungen, nach denen Kinder zwischen dem fünften und fünfzehnten Lebensjahr die Tötung von 13400 Personen im Fernsehen beobachten (vgl. Weiner 1994, 38). Über die möglichen Auswirkungen dieser Fernsehkost auf die Persönlichkeitsentwicklung wird zur Zeit viel diskutiert.

Gegenstand dieser Debatte sind die drei bekanntesten Auffassungen über die Verursachung aggressiven Verhaltens:

- Aggression als natürliche Verhaltensdisposition (die Triebtheorie),
- die Frustrations-Aggressions-Hypothese und
- die Lerntheorie der Aggression.

3.2.2 Verschiedene Theorien über die Aggression

Aggression als natürliche Verhaltensdisposition

Einer weit verbreiteten Vorstellung zufolge besitzt der Mensch einen Trieb, der ständig aggressive Impulse produziert. Nicht ausgelebte Aggressionen stauen sich auf und verschaffen sich in einer gefährlichen Explosion Luft oder machen seelisch krank, wenn sie nicht durch Sport oder harte Arbeit abregiert werden.

Viele Vertreter der psychoanalytischen Richtung postulieren einen **angeborenen Aggressionstrieb**, auch wenn sie Freuds Todestrieb-Annahme fast durchweg ablehnen. Nach der Triebtheorie gibt es im Organismus eine ständig fließende Quelle aggressiver Energie, die auf Abfuhr drängt. Diese Auffassung wird ironisch als „*Dampfkesselpsychologie*“ bezeichnet.

Für die wissenschaftliche Forschung ist diese Annahme unbrauchbar, da sie sich jeder empirischen Überprüfung entzieht. Ist beispielsweise bei einem Menschen kein aggressives Verhalten zu beobachten, dann heißt es, seine Aggression sei eben unbewusst, beziehungsweise dieser Mensch sei „latent“ aggressiv, oder seine Aggression diene ihm als Motor für konstruktive Tätigkeiten.

Vertreter der Triebtheorie finden sich auch in der vergleichenden Verhaltensforschung. KONRAD LORENZ (1992) definiert Aggression als den auf den Artgenossen gerichteten Kampftrieb von Tier und Mensch. Der Aggres-

sionstrieb dient dem Überleben der Art. Jede Art verfügt jedoch über Hemmungsmechanismen, wie Unterwerfungs- und Demutsgesten, die eine innerartliche Ausrottung verhindern. Beim Menschen sind diese Hemmungsmechanismen dann unwirksam, wenn er Waffen einsetzt, mit denen er auf große Entfernungen töten kann, ohne sein Opfer zu sehen.

Bezüglich der Auswirkungen von Gewaltdarstellungen im Fernsehen neigen die Anhänger der Triebtheorie zur sog. *Katharsis-Hypothese*. Das Beobachten von Gewalt übe demnach auf die Zuseher eine reinigende (*kathartische*) Wirkung aus und vermindere ihre aggressiven Tendenzen, denn es diene als Ersatzbefriedigung für unerfüllte, aggressive und destruktive Wünsche.

Als „Beweis“ für die Triebtheorie der Aggression nennen ihre Vertreter die Allgegenwart aggressiven Verhaltens beim Menschen wie die verbreitete Kriminalität und die zahlreichen grausamen Kriege, denen bisher schätzungsweise 130 Millionen Menschen zum Opfer fielen. Dies ist nicht notwendigerweise ein Beweis für die Richtigkeit dieser Theorie.

Die empirische Aggressionsforschung zeigt, dass soziale Einflüsse wie Armut, schlechte Wohnverhältnisse und Arbeitslosigkeit, die Auftrittshäufigkeit aggressiven Verhaltens entscheidend mitbestimmen. Gewaltverbrechen ereignen sich vorwiegend in Großstädten. Die 26 größten Städte in den Vereinigten Staaten umfassen zwar nur 17 % der Gesamtbevölkerung, tragen aber zu 45 % der schweren Gewaltverbrechen bei. Gewaltverbrechen werden hauptsächlich von Jugendlichen männlichen Geschlechts verübt, die aus niedrigen Einkommenschichten stammen (vgl. Weiner 1994, 33).

Die Triebtheorie der Aggression ignoriert die sozialen und situativen Bedingungen aggressiven Verhaltens weitgehend.

Die Frustrations-Aggressions-Hypothese

Eine verbreitete alltagspsychologische Auffassung sieht Aggression als Folge unangenehmer Erfahrungen und Erlebnisse. Aggressives Verhalten ist eine Reaktion auf frustrierende oder aversive Situationen.

Fünf Wissenschaftler an der *Yale* Universität formulierten die Frustrations-Aggressions-Hypothese: Aggression ist immer eine Folge von Frustration und Frustration führt immer zu Aggression (Dollard et al. 1939).

Diese Autoren markieren den Beginn der empirisch-experimentellen Aggressionsforschung. Von Frustration sprechen sie, wenn zielgerichtetes Verhalten gestört wird, Bedürfnisse keine Befriedigung finden oder wenn Angriffe, Provokationen und Belästigungen vorliegen.

Frustration im weiteren Sinn umfasst alle aversiven Ereignisse, alle inneren und äußeren Reize, die das Individuum zu meiden sucht.

Die Forschung konzentrierte sich auf die Frage, unter welchen konkreten Bedingungen Frustration zu Aggression führt. Sie entdeckte, dass auf Frus-

tration sehr unterschiedliche Reaktionen folgen: Flucht, Aggression, konstruktives Verhalten, Lösungsbemühungen, Umbewertung der Situation oder Humor.

Aggressives Verhalten ist also nur **eine** der möglichen Reaktionen auf **Frustration**.

Die Frustrations-Aggressions-Hypothese wurde in ihrer ursprünglichen Form bald aufgegeben.

Bedeutung und Bekanntheit erlangte sie vor allem dadurch, dass sie Aggression als Folge von Unterdrückung, Entbehrung und Misserfolg im Kindes- und Jugendalter und als Folge sozialer und wirtschaftlicher Notlage deutete.

Diese Deutung ist jedoch einseitig, denn derartige Frustrationen finden sich nicht nur im Vorfeld vieler psychischer Probleme wie depressiver Verstimmungen, ängstlich-zurückgezogenen Verhaltens und Alkohol- und Drogenmissbrauch, sondern auch bei stabilen und lebensfrohen Menschen (vgl. Nolting 1987, 78).

Selbst dort, wo eindeutig unbefriedigende Lebensbedingungen herrschen, sollte nicht übersehen werden, dass außer aggressivem Verhalten auch andere Arten des Reagierens vorkommen, wie etwa

- das stille Ertragen des Schicksals,
- ein kluges Haushalten mit den bescheidenen Mitteln,
- das Verbergen der äußeren Armut oder
- der Rückzug aus dem gesellschaftlichen Leben.

Nicht alle Völker lehnen sich gegen Hunger, Elend und Unterdrückung auf. Im übrigen gibt es nicht selten ein aktives, friedliches (d. h. nicht-aggressives) Durchsetzen von Verbesserungen.

Aggression als gelerntes Verhalten

Menschen und Tiere lernen viele Verhaltensweisen dadurch, dass sie erfolgreiche Artgenossen beobachten und deren Verhalten nachahmen. Auf diese Weise profitieren sie von den Lernerfahrungen anderer, ohne selbst in der „Lernsituation“ zu sein. Dieses „stellvertretende Lernen“ erspart viel Zeit und Mühe. Denken und Sprache ermöglichen es dem Menschen, einfache Konditionierungsprozesse zu übersteigen. Von der Geburt bis zum Tod lernen wir eine Fülle komplexer Fertigkeiten, indem wir das Verhalten anderer Personen, sog. „Modelle“, nachahmen.

Für diese Form des Lernens prägte der amerikanische Psychologe ALBERT BANDURA (geb. 1925) den Begriff **Lernen am Modell**. Andere gebräuchliche Ausdrücke dafür sind:

- Beobachtungslernen,
- Wahrnehmungslernen,
- Imitationslernen,
- stellvertretendes Lernen und
- soziales Lernen.

Bandura und seine Mitarbeiter (vgl. Bandura, Ross & Ross 1963) führten eine Reihe von Untersuchungen zur Nachahmung aggressiven Verhaltens durch.

Versuch

Sie ließen **Kindergartenkinder** zuerst eine erwachsene Person beobachten, wie diese zunächst ganz normal mit Spielzeug spielte, dann plötzlich sich auf eine Puppe setzte, dieser mit einem Hammer auf den Kopf schlug, die Puppe in die Luft warf, mit den Füßen trat und dabei lautstark schimpfte und fluchte. Eine Gruppe von Kindern sah die reale Person; eine weitere sah einen Film mit dieser Person; die dritte Gruppe sah einen Trickfilm ähnlichen Inhalts, der in einem Märchenland spielte; die Kontrollgruppe sah weder einen Film noch ein reales Modell. Nachher wurden alle Kinder leicht frustriert. Man führte sie in einen Raum mit attraktiven Spielsachen, verbot Ihnen aber, mit diesen zu spielen. Anschließend brachte man sie in einen Testraum, in dem sie das gleiche Spielzeug vorfanden, mit dem die erwachsene Person gespielt hatte, auch die misshandelte Puppe. Während der folgenden zwanzig Minuten wurde genau registriert, in welchem Ausmaß die Kinder imitiertes und nicht-imitiertes aggressives Verhalten zeigten. Die frustrierten Kinder der Gruppen eins bis drei, die vorher aggressives Verhalten beobachtet hatten, zeigten viel mehr imitiertes Aggressionsverhalten als die Kinder der Kontrollgruppe, die kein aggressives Verhalten beobachtet hatten. Die Kinder, die das Modell im Film gesehen hatten, zeigten genau soviel aggressives Verhalten wie die Kinder, die die reale erwachsene Person beobachtet hatten.

BANDURA fragte sich, ob die Kinder das aggressive Verhalten des Modells auch dann imitieren würden, wenn sie beobachten könnten, wie diese Person für aggressives Verhalten bestraft würde. In einer weiteren Untersuchung zeigte er Kindern einen Film, in dem eine Person vier neuartige aggressive Verhaltensweisen vorführte. Die erste Gruppe von Kindern sah eine Filmversion, in der das Modell für aggressives Verhalten belohnt wurde; die zweite Gruppe sah eine Version, in der das Modell für dasselbe Verhalten bestraft wurde, und die dritte Gruppe sah eine Version, in der das Modell für aggressives Verhalten weder belohnt noch bestraft wurde. Der darauf folgende Test ergab, dass die Kinder, die das bestrafte Modell gesehen hatten, statistisch signifikant weniger imitiertes Aggressionsverhalten zeigten als die Kinder der beiden anderen Gruppen. Die Beobachtung des belohnten aggressiven Verhaltens förderte dessen Nachahmung, die Beobachtung des bestrafte aggressiven Verhaltens hingegen hemmte dessen Nachahmung.

Aufgrund dieses Befundes fragte sich Bandura, ob die Beobachtung eines bestrafte aggressiven Verhaltens bereits das Erlernen desselben oder nur dessen Ausführung beeinträchtigt. Er bot den Kindern nach Abschluss des Experimentes eine **Belohnung** für nachgeahmtes Aggressionsverhalten an. In dieser Situation zeigten alle Kinder bereitwillig aggressives Verhalten, auch die Kinder, welche die Bestrafung aggressiven Verhaltens beobachtet hatten. Offensichtlich hatten sie nicht bloß das aggressive Verhalten gelernt, sie hatten auch gelernt, dass dieses Verhalten in der gegebenen Situation des Modells unangebracht war. Die Kinder, die das bestrafte Modell beobachtet

hatten, ahmten dessen aggressives Verhalten nicht nach, wohl aber, als man Ihnen dafür Belohnung anbot.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Beobachter eines Modells nicht nur lernt, wie ein bestimmtes Verhalten durchgeführt wird, er lernt auch, welche Konsequenzen dieses Verhalten wahrscheinlich haben wird. Dieser Motivationseffekt wurde wiederholt nachgewiesen. Verstärktes (belohntes) Verhalten wird signifikant häufiger imitiert als nicht verstärktes Verhalten. Lerntheoretiker sprechen hier von *stellvertretender Verstärkung und Bestrafung*.

Es wurde nachgewiesen, dass viele Faktoren das Lernen am Modell beeinflussen:

- der Status des Modells,
- die Anzahl der Modelle,
- die Ähnlichkeit zwischen Modell und Beobachter und
- die Schwierigkeit der zu lernenden Fertigkeit.

Die **erfolgreichsten Modelle** sind

- fürsorgliche Betreuer,
- Erwachsene mit hohem Status, die Verfügungsgewalt über Belohnung und Bestrafung besitzen, wie Eltern, Erzieher und Lehrer.

Ein freundliches Beziehungsverhältnis zwischen Modell und Beobachter scheint für das Modellernen besonders förderlich zu sein.

Albert Bandura ist es zu verdanken, dass die Lerntheorie neben der Trieb- und Frustrationstheorie zur „dritten Kraft“ in der Aggressionsforschung wurde (vgl. Nolting 1987, 83).

Obwohl Lernen am Modell eine alltägliche Erfahrung ist, wurde es bei der Erklärung aggressiven Verhaltens lange Zeit nicht beachtet. Bandura zeigte in seinen Experimenten, wie Kinder Verhaltensweisen nachahmten, die sie vorher nie gezeigt hatten.

Auf ähnliche Weise kann das Beobachten von **Gewalt im Fernsehen** das Erlernen neuer aggressiver Verhaltensweisen fördern. Flugzeugentführungen waren zum Beispiel keine besondere Bedrohung, so lange über sie im Fernsehen nicht berichtet wurde. Erst als man sie am Bildschirm verfolgen konnte, fanden sich immer mehr Nachahmer.

Trotzdem ist die Frage, ob Gewalt im Fernsehen aggressives Verhalten fördert, nicht einfach zu bejahen. Banduras Forschungsergebnisse lassen sich nicht ohne weiteres auf die Situation des Fernsehalltags übertragen. Die meisten diesbezüglichen Untersuchungen stellen einen Zusammenhang fest zwischen der Vorliebe für aggressive Fernsehkost einerseits, und Aggressivität andererseits.

Es bleibt aber unklar, ob der Geschmack an Gewaltdarstellungen Ausdruck bereits vorhandener aggressiver Wünsche und Interessen ist oder ob die beobachtete Gewalt zu aggressivem Verhalten anstachelt.

Die vorliegenden Forschungsergebnisse erlauben nicht den Schluss, dass Fernsehgewalt als solche, ohne Berücksichtigung zusätzlicher Einflüsse, eine maßgebliche Bedeutung für die Aggressivität der Beobachter hat.

Vor allem das familiäre Milieu, die erzieherischen und sozialen Bedingungen sind hier zu beachten.

In der Regel bleibt der „brave Bürger“ auch nach tausend Western und Krimis so, wie er ist. Nicht in Frage stellen die vorliegenden Befunde, dass durch das Beobachten von Gewalt in Film und Fernsehen neue aggressive Verhaltensweisen gelernt werden, die später, unter besonderen Umständen, eventuell in die Tat umgesetzt werden können.

Ob dies geschieht, hängt von

- der externen Verstärkung und von
- der Selbstverstärkung ab.

Mögliche **Erfolge** aggressiven Verhaltens sind

- Durchsetzung,
- Gewinn,
- Beobachtung und
- Anerkennung, Lob, Schutz und Sicherheit (vgl. Nolting 1987, 95–105).

Es wäre ein voreiliger Schluss, dem Fernsehen einen größeren Einfluss zuzuschreiben als den realen Modellen im Alltag.

Bestrafung in Form von Prügel und Anschreien durch Eltern oder Erzieher dient den Kindern als aggressives Modell.

Modelle können auch aggressive Verhaltensweisen aktivieren, die bereits zum Repertoire des Beobachters gehören. Ein aggressives Vorbild in einer Gruppe vermag andere Gruppenmitglieder mitzureißen. Der Aufenthalt in Gefängnissen wird häufig als Schule für Kriminelle kritisiert, weil dort Modellpersonen neue kriminelle Techniken weitervermitteln.

Aggressives Verhalten lässt sich als **Ergebnis** eines komplexen Zusammenspiels zwischen **inneren** (im Individuum angesiedelten) und **äußeren** (in der Umwelt lokalisierten) Ursachen und Bedingungen beschreiben, wobei Lernprozesse eine wesentliche Rolle spielen.

3.3 Erklärung der Fachtermini

Aggressives Verhalten

Dieses umfasst alles schädigende, gewalttätige Angriffsverhalten gegenüber Menschen und Dingen:

- Schimpfen,
- Beleidigen,
- Bestrafen,
- Ohrfeigen,
- Schlagen,
- Würgen,
- Schießen,
- Stechen,
- Morden,
- Erpressen,
- Zerstören sowie
- Aufruhr, Krawalle, Überfälle, Krieg, Folter und Kriminalität.

Man unterscheidet

- feindselige und
- instrumentelle Aggressionshandlungen.

Aggressive Handlungen müssen nicht nur durch Wut, Ärger oder andere negative Gefühle gekennzeichnet sein („feindselig“), sondern können auch völlig affektlos zur Beseitigung eines Hindernisses oder für die Erlangung eines Vorteils eingesetzt werden („instrumentell“).

Lernen am Modell

Lernen am Modell liegt vor, wenn jemand als Folge der Beobachtung des Verhaltens anderer sowie der darauf folgenden Konsequenzen sich neue Verhaltensweisen aneignet oder bereits bestehende Verhaltensmuster ändert.

Beispiel:

Ein Kind lernt eine „kranke“ Methode der Stressbewältigung. In belastenden Situationen stellt es sich krank oder wird gewalttätig, weil es beobachten konnte, wie seine Eltern oder Geschwister diese Methode mit großem Erfolg einsetzten.

Positive Verstärkung (Belohnung)

Auf das Verhalten folgt ein positives (belohnendes) Ereignis. Die positive Verstärkung erhöht die Auftrittshäufigkeit und Intensität des Verhaltens.

Beispiel:

Ein Kind sieht im Kaufhaus ein attraktives Spielzeug und fängt an zu schreien und um sich zu schlagen. Die Mutter kauft das Spielzeug und gibt es dem

Kind. In Zukunft schreit und schlägt das Kind immer häufiger um sich, wenn es etwas will. Verstärkung ist dann am wirksamsten, wenn sie unmittelbar auf das Verhalten folgt.

Verstärker

Ein Verstärker wird durch seine Auswirkungen definiert. Verstärker ist jeder Reiz beziehungsweise jede Verhaltenskonsequenz, die die Auftrittshäufigkeit des Verhaltens erhöht. Das Verhalten wird durch solche Konsequenzen in seiner Auftrittshäufigkeit und Intensität gestärkt.

Beispiele für Verstärker sind:

- Nahrung (Lieblingsspeisen),
- Zärtlichkeiten,
- Lob, Anerkennung, Bewunderung, auf die Schulter klopfen und
- Geld.

Verstärker sind nur verhaltenswirksam, wenn sie

- **motivationsadäquat** sind (jemandem Geldprämien für Leistung anzubieten, dem Geld nichts bedeutet, dürfte kaum eine Leistungssteigerung bewirken) und
- **kontingent** angewendet werden („kontingent“ meint hier, der Zusammenhang zwischen Leistung und positiver Konsequenz muss klar sein.)

Bestrafung

Auf das Verhalten folgt ein unangenehmes Ereignis. Die Bestrafung vermindert die Auftrittshäufigkeit und Intensität des Verhaltens.

Beispiel:

Ein Kind schlägt sein Geschwisterchen. Die Mutter schimpft das Kind oder lässt es seine Lieblingssendung im Fernsehen mehrere Male nicht ansehen.

Stellvertretende Verstärkung und stellvertretende Bestrafung

Bei der stellvertretenden Verstärkung und Bestrafung wird die beobachtete Modell-Person, jedoch nicht der Beobachter selbst verstärkt oder bestraft.

4 Soziologische und juristische Aspekte der Freiheit

Autor: Norbert Brieskorn

4.1 Soziologischer Aspekt

4.1.1 Freiheit und Institutionen

Lernziele

Wenn sie dieses Kapitel durchgearbeitet haben, sollten Sie erklären können

- was man unter einer Institution verstanden hat und versteht
- wie Selbstwerdung und Sozialisation zusammen gesehen werden können
- was soziologisch gesehen eine „Rolle“ ist
- wie individuelle Entfaltung mit der Bekleidung einer sozialen Rolle zu vereinbaren ist.

1. Der **Begriff** der „Institution“ findet in unserer Sprache eine weite und vielfältige Verwendung. Er steht beispielsweise für

- „die Verfestigung von Handlungen zu einer erwartbaren Aktion und Reaktion“,
- „ein Gesamt an Sach- und Personenmitteln“ oder
- „eine rechtlich abgegrenzte Anstalt“, welche ihr Tätigkeitsfeld im gesellschaftlich-politischen Feld hat.

2. Aus den soziologisch-philosophischen Institutionenlehren greife ich nur zwei Begriffsfassungen heraus, welche aber die Spannweite zwischen einer eher existentiellen und einer strukturell-systemtheoretischen Sicht aufzeigen.

ARNOLD GEHLENS (1904–1976) Begriff steht für erstere Sicht. Er nennt die Institution „*dauernde(s) Gefüge menschlichen geordneten Zusammenwirkens zur gemeinsamen Bewältigung typischer Lebenssituationen*“ (1961, 138). Die Bedrohtheit des Menschen ist Horizont und seine Hilflosigkeit Ansatzpunkt dieser Begriffsbestimmung, die aus Pessimismus und Lebensernst geboren ist (1961, 59).

Hingegen sagt der Systemtheoretiker M. E. SPIRO:

*„Alle Institutionen bestehen aus **Glaubenssystemen**, d. h. einer dauerhaften Organisation von Denkinhalten über einen oder mehrere Aspekte der Welt, **Handlungssystemen**, einer dauerhaften Organisation von Verhaltensmustern, deren Bestimmung es ist, sich Mittel für die Befriedigung von Bedürfnissen zu verschaffen, und **Wertsystemen**, einer dauerhaften Organisation*

von Prinzipien, nach denen Verhalten gemäß einer Verdienstskaala bewertet werden kann“ (1966, 98; zitiert in: Vivelò, 63).

Diese Beschreibung ist umfassender und neutraler als die gehlensche gehalten. Von dem Systemdenken her geprägt, vernachlässigt sie aber den geschichtlichen Aspekt und ist wenig durchsichtig auf den einzelnen Menschen hin. Er ist in dieser Umschreibung kein Gegenüber der Institution, sondern „funktioniert“ in ihr als ein unselbständiger Systemteil.

3. Als **Institutionen** werden *beispielsweise* bezeichnet: die Familie, der Staat, das Wirtschaftssystem und das politische System, die Kirche, die Handwerkskammer, die Universität etc.

4. Fragen:

Ist die Institution aber überhaupt und auch heute noch **notwendig**?

Mit anderen Worten: Sind Familie, Staat, Kirche, Universität nötig und wenn, wozu nötig?

Die Antworten, welche die europäische Geistesgeschichte erteilte, legten die Betonung je nach dem philosophischen Horizont darauf, dass Institutionen

- der Vervollkommnung menschlichen Lebens dienen; sie helfen dem Menschen, sein Ziel zu erreichen (Ansatz des Aristoteles);
- unerlässlich für eine verlässliche Ordnung zwischen den Menschen sind (Ansatz Max Webers);
- dem „Mängelwesen“ Mensch die ihm notwendigen Ergänzungen liefern (Ansatz Arnold Gehlens);
- mehr oder weniger versteckt Herrschaft des Menschen über den Menschen errichten und nicht zur Emanzipation, sondern eher zur Unmündigkeit des Menschen beitragen (Ansatz Herbert Marcuses).

Der Ansatz des Aristoteles

ARISTOTELES (384/83–322/21) schreibt in der „Politik“: Der **Mensch** und somit auch sein **Freiheitsvermögen** sind auf **Vervollkommnung** angelegt („aristotelische Teleologie“). Allein und auf sich gestellt vermag der Mensch sich aber nicht zu vollenden.

Da „*nämlich der Einzelne nicht autark für sich zu leben vermag, so wird er sich verhalten wie auch sonst ein Teil zu einem Ganzen. Wer aber nicht in Gemeinschaft leben kann oder in seiner Autarkie ihrer nicht bedarf, der ist kein Teil des Staates, sondern ein wildes Tier oder Gott*“ (T2. 1253a 26–28).

Der Begriff der „**Autarkie**“ bedeutet Selbstgenügsamkeit, „autark sein“ heißt sich selbst genug sein. Zur Vollendung des Menschen reicht das Familienleben nicht aus. Die Freiheitsbetätigung des Menschen findet erst in dem öffentlichen Raum gemeinsam getragener Verantwortung ihre volle Gestalt. Aristoteles nennt diesen Raum die „**Polis**“.

„*Alle Menschen haben ... von Natur den Drang zu einer solchen Gemeinschaft, und wer sie als erster aufgebaut hat, der ist ein Schöpfer größter Güter. Wie nämlich der Mensch, wenn er vollendet ist, das Beste aller Lebe-*

wesen ist, so ist er abgetrennt von Gesetz und Recht das schlechteste von allen“ (T.2. 1253a 29–33).

Die Institution „*Polis*“ ist naturnotwendig und zugleich ist sie kein Naturprodukt wie ein Stein, ein Baum oder das Wetter. Der Mensch muss sie gründen. Die Größe dieser Institution und die Zahl seiner Bewohner hängen von der Gestaltungsfähigkeit der Freien, auch Bürger geheißen, ab. Wenn in ihr und solange in ihr Kommunikation eines jeden mit jedem es ermöglicht, in Freiheit und Gleichheit zusammenzuwirken, ist die Beratungs- und Entscheidungsfähigkeit des mündigen Menschen weder unter- noch überfordert und doch bis ins äußerste herausgefordert. Der Mensch ist als Gestalter und Gestalteter mit allen anderen und für alle anderen in Freiheit tätig (Zur Herrschaft der Freien und Gleichen: III.13 und IV.11).

Zwei Abgrenzungen sind noch vorzunehmen:

(1) Es gibt keine eigene Staatstugend, so wenig wie es eine eigene Staatsräson gibt: „*Ein tugendhafter Staat besteht darin, dass die an der Regierung teilhabenden Bürger tugendhaft sind*“ (VII.13. 1332a 33).

(2) Die Tugend des Bürgers als politisch Handelndem ist aber nicht völlig mit der Tugend des „Menschen“ deckungsgleich: Ein „guter Politiker“ ist nicht mit einem „guten Menschen“ gleichzusetzen:

„*Wenn nämlich der Staat unmöglich aus lauter vollkommenen Menschen bestehen kann, und dennoch jeder das ihm eigentümliche Werk gut erfüllen muss, und dies von der Tugend herkommt, und wenn es unmöglich ist, dass alle Bürger von gleicher Art sind, so wird vermutlich die Tugend des Bürgers und des vollkommenen Mannes nicht dieselbe sein können*“ (III.4. 1276b38–1277a2).

Der Ansatz von Max Weber

Die oben genannte Aufgabe von **Institution** hob MAX WEBER (1864–1920) in seinen „Soziologischen Grundbegriffen“ von 1920 pointiert hervor.

Diese Einführung in sein monumentales Werk „Wirtschaft und Gesellschaft“ unterteilt Weber in 17 Paragraphen.

Die Mitte, § 8, handelt vom „*gegeneinander stattfindende(n) (latente[n]) Existenzkampf menschlicher Individuen oder Typen um Lebens- oder Überlebenschancen*“. Auslese findet durch „*Konkurrenz*“ und „*aktuelle physische Gewaltsamkeit*“ statt.

Diesen Kampf beenden oder verhindern die von Weber sog. „**geschlossenen sozialen Beziehungen**“ (§ 10).

Es fällt in ihre alleinige Zuständigkeit zu bestimmen, wer sich durchsetzen darf und wer nicht, und auf welche Weisen die Zuordnungen der Menschen geschehen sollen, die innerhalb dieser „geschlossenen sozialen Beziehungen“ leben.

Diese Institutionen entwickeln „*Vertretungsverhältnisse*“, die zugleich „*Zurechnungsverhältnisse*“ sind (§ 10), und bauen ein hierarchisches Gefüge zwischen „*Anführern*“ und „*Verbandsmitgliedern*“ auf (§ 12). Solche Verbände können **Gebietsverbände** wie der Staat oder **Personenverbände** wie die Kirche sein (§ 15). Als Institutionen treten sie dem offenen oder verbor-

genen Kampf entgegen, befrieden das Zusammenleben und verteilen entziehbare oder garantieren unentziehbare Chancen, wie Eigentums- und Lebensrechte (§ 10).

Anders als für Aristoteles und die ihm folgende politische Philosophie (unter a) geht es also **erstens** nicht um Vervollkommnung, sondern um Überleben, und anschließend um darauf aufbauende Zwecke; deren sind so viele angesichts der Pluralität der Meinungen, dass Weber es **zweitens** für „*nicht möglich (hält), einen politischen Verband – auch nicht: den 'Staat' – durch Angeben des Zweckes seines Verbandshandelns zu definieren*“. Er lasse sich nur noch „*durch das – unter Umständen zum Selbstzweck gesteigerte – Mittel definieren, welches nicht ihm allein eigen, aber allerdings spezifisch und für sein Wesen unentbehrlich ist: die Gewaltsamkeit*“ (§ 17, 2. Absatz).

Etwas weiter fügt M. Weber hinzu:

„Dieser Monopolcharakter der staatlichen Gewaltherrschaft ist ein ebenso wesentliches Merkmal ihrer Gegenwartslage wie ihr rationaler ‚Anstalts‘- und kontinuierlicher ‚Betriebscharakter‘“ (§ 17, 3. Absatz).

Institutionen lassen sich demnach unterteilen

- in solche, welche die staatliche Gewaltherrschaft ausüben oder an ihr teilhaben, und in
- solche, die nicht derart geschützt oder bewehrt sind.

Die Monopolisierung der Gewalt, also der wiederum bewehrte Anspruch der Institution Staat, allein Gewalt ausüben zu dürfen, nützt den im Konkurrenzkampf Schwächeren und den physisch von Menschen Bedrohten. Der Ausleseprozess findet unter ihnen zwar weiterhin statt, doch entschärft und verlangsamt ihn die Institution ein wenig. **Gemäßigter Sozialdarwinismus** bestimmt Webers Position zu Freiheit und Institution. Er traf eine, so würde er selbst sagen, Glaubensentscheidung für diese Weltsicht, denn sie lässt sich in der Sicht Webers nicht rational begründen mit Hilfe nachprüfbarer Methoden und allseitig anerkannter Prämissen.

Der Ansatz von Arnold Gehlen

Der eingangs bereits zitierte ARNOLD GEHLEN legte den Menschen vom Tier aus. Er griff auf Friedrich Nietzsches Wort vom Menschen *als „dem nicht festgestellten Tier“* zurück und nannte den Menschen *„das instinktverlassene Wesen“*, *„weltoffen und instinktarm“* (1961, 23.69), verführbar und haltlos, kurz, ein **Mängelwesen**.

Grundeigenschaften des Menschen sind:

„[] die Plastizität und Flüssigkeit auch der Instinktqualitäten. Um den Zusammenhang zwischen dieser Unbestimmtheit und Unvoraussagbarkeit des menschlichen Verhaltens, von den Antrieben her gesehen, und den Institutionen klarzumachen, zitiere ich am besten die kurze Formel von Ilse Schwidetzki [...]: ‚Die Instinkte bestimmen beim Menschen nicht, wie beim Tier, einzelne festgelegte Verhaltensabläufe. Statt dessen nimmt jede Kultur aus der Vielheit der möglichen menschlichen Verhaltensweisen bestimmte

*Varianten heraus und erhebt sie zu gesellschaftlich sanktionierten **Verhaltensmustern**, die für alle Glieder der Gruppe verbindlich sind. Solche kulturellen Verhaltensmuster oder Institutionen bedeuten für das Individuum eine **Entlastung** von allzu vielen Entscheidungen, einen Wegweiser durch die Fülle von ... Reizen, von denen der weltoffene Mensch überflutet wird“* (1961, 70f.).

- Im Innern des Menschen vermag die **Moral** ihm zu orientieren und verpflichten,
- während die **Institutionen** als „Außenstützen, als Halt gebende Verbindungsstücke zwischen den Menschen funktionieren“ (1961, 23). Mit ihrer Hilfe erlangen soziale Beziehungen Dauer, wird die soziale, politische Handlungsweise vorhersagbarer und das Vertrauen in das Handeln anderer weniger enttäuscht.

Institutionen machen Leben berechenbarer, nehmen Entscheidungen ab und treffen sie für uns im Voraus. Damit aber entlasten sie ihrerseits wiederum den Menschen und erlauben es ihm, sich neuen Aufgaben zuzuwenden. Innerhalb der sozialen Absicherungen und Befriedungen ist es dem Menschen möglich, sich je neu sich selbst zuzuwenden und Grade höherer Selbstbestimmung zu erzielen.

Institutionen bleiben aber Produkte menschlichen Schaffens.

Menschen arbeiten in ihnen. Genau so wenig wie diese verschont sie der Wandel. Daher sind sie zu pflegen, zu kultivieren und zu stärken.

Zwei Gefahren drohen:

- (1) sich nicht um die Pflege der Institutionen zu kümmern und
 - (2) sie zum Herrn über sich werden zu lassen.
-
- (1) Wer Institutionen, welche und insoweit sie zum Menschen notwendig gehören, nicht pflegt, sondern zerstört, entzieht sich selbst den Nährboden sozialen wie „privaten“ Lebens (1962, 23 f.). Der soziale Friede wird zerbröckeln, der zuallererst von den Institutionen freigesetzte subjektive Lebensstil sein Maß verlieren und der „*Subjektivismus*“ sich nicht bloß steigern, sondern „*übersteigern*“ (1961, 74). Dieser drohende Rückfall in die „Natur“ lässt Gehlen rufen: „*Zurück zur Kultur!*“ (1961, 59 f.) Das Kulturprodukt, nämlich die Institution, ist dem unberechenbaren Wesen Mensch wenigstens ein wenig Halt und Hilfe zur Stabilisierung. Die Institution ergänzt, was an der natürlichen Ausstattung des Menschen fehlt.
 - (2) Die Institutionen, sich selbst überlassen, können ein Eigenleben gewinnen (1961, 71) und den Menschen von sich abhängig machen. Erfahrung zeigt, dass Menschen gerade nach der Erfahrung von Verantwortung beinahe gerne wieder auf Selbstbestimmung verzichten und sich distanz- und kritiklos Institutionen unterwerfen, der Mensch also seinen eigenen Produkten untertan wird. Während Aristoteles die Vervollkommnungsfähigkeit und Vervollkommnungsbedürftigkeit des Menschen durch den Blick auf den Menschen selbst, allenfalls durch den Vergleich des Menschen mit Tier und Gott beschreibt, stellt Gehlen ei-

nen Vergleich mit dem Tier an. Macht bei Weber der zumindest latente Kampfstand zwischen den Menschen die Institution unentbehrlich, so die Instinktarmut bei Gehlen. Dieser Ansatz am Mangel vergrößert ihn, die Vorzüge des Menschen und seine Eigenart gibt er verzerrt zu erkennen. Gehlen selbst versucht dem dort gegenzusteuern, wo er den Menschen nicht vom Tier, sondern vom Menschen her zu erkunden versucht (1962, 165. 381 ff.)

Der Ansatz von Herbert Marcuse

Wer Freisein als „unabhängig von Fremdbestimmung sein“ versteht und sich nur dem Gebot unterwerfen will, das er selbst ausdrücklich veranlasst und beschlossen hat, wird Institutionen, die sich nicht auf einen solchen Ursprung berufen können, ablehnen, weil sie den Menschen unterjochen und von seiner Freiheit entfremden. HERBERT MARCUSE (1898–1979) schreibt 1966:

*„Das Individuum im vollen ‚klassischen‘ Sinn, als wahres Selbst, scheint jetzt nur **gegen** seine Gesellschaft möglich, wesentlich im Konflikt mit den etablierten Normen und Werten; es ist fremd, ein Außenseiter oder gehört zur ‚inneren Emigration‘. In dieser Gesellschaft kann sich das Individuum nicht erfüllen, nicht zu sich selbst kommen, das ist der Tenor der repräsentativen Literatur wenigstens vom Sturm und Drang bis zu Ibsen. Im unvermeidlichen Kampf mit der Gesellschaft geht das Individuum [...] entweder unter oder resigniert – es verzichtet auf jene kompromisslose Freiheit, jenes Glück, das einmal Versprechen und Ziel der ‚Entwicklung‘ war“* (Marcuse, 170f.).

Wer Institutionen bejaht, unterlag im Vorfeld einer ihm oft unbewussten Bearbeitung („Produktion“) und Einprägung. Sein Ja ist „produziert“. Marcuse selbst gibt aber zu, dass der Gegensatz von Organisation und Freiheit ein ideologischer sei: *„so richtig es ist, dass Freiheit sich nicht organisieren lässt, so erfordern die materiellen, technischen (und vielleicht sogar geistigen) Vorbedingungen der Freiheit doch Organisation“*

Er fährt fort:

„Nicht das Anwachsen von Organisation ist zu rügen, sondern das Anwachsen schlechter, ausbeuterischer Organisation“ (Marcuse, 181).

Im Gegensatz zu Aristoteles legt Marcuse den Akzent nicht auf den Menschen und Bürger, sondern auf das Individuum; seine Vervollkommnung steht in Frage. Im Unterschied zu Weber wird bei Marcuse der Mensch nicht in erster Linie vom anderen Menschen, sondern durch die wirtschaftlich-politische „Apparatur“ bedroht (und ist bereits beschädigt). Was dem Menschen fehlt, ergibt sich nicht aus einem Vergleich mit dem Tier wie bei Gehlen, sondern im Messen an einem Zustand der Freiheit und Gleichheit, welcher die schöpferische Kraft freilegt.

5. Sittlicher Umgang gegenüber Institutionen

Aristoteles

Nur handelnd kann der Mensch die Freiheitsmöglichkeiten offen halten, doch darf und kann das Streben nach Vervollkommen nie zu Lasten anderer erfolgen, es wäre dann auch keines, vermag der Mensch sich doch nur als Mensch, d. h. als „*animal sociale*“ zu vervollkommen, also nur im sozialen Verbund.

Wo in einer modernen pluralen Gesellschaft die aristotelische Teleologie nicht konsensfähig, ein Grundkonsens aber unverzichtbar ist, dort kann eine Rückbesinnung darauf hilfreich sein, dass „*es im menschlichen Leben Grundstrukturen gibt, die unverändert bestehen, solange der Begriff ‚menschlich‘ eine Gattung mit aufrechtem Gang bezeichnet ...*“ (Luckmann, 197 f.). Solche Grundstrukturen sind das Nahrungsbedürfnis, die Sexualität, die Gesellschaftlichkeit und Geschichtlichkeit. Wer von solcher Rückbesinnung ausgeht, wird die Institution bejahen, sie aber daraufhin überprüfen, ob sie den Menschen hilft, ihr gemeinsames und einzelnes Leben zu leben.

Max Weber

Dem oft allzu schnell vorgebrachten Verweis auf die Gewalt in der Gesellschaft und dem unter Umständen manipulierten Ruf nach starken Institutionen ist mit der nüchternen Prüfung der Institutionentätigkeit zu begegnen: Ist sie verhältnismäßig erfolgt und richtet sie sich am Maßstab der Menschenwürde, der Freiheit und des Diskriminierungsverbotes, der Völkerverständigung und des Friedens aus?

Arnold Gehlen

„*Zurück zur Kultur!*“? Ja, insoweit sie zu einem höheren Maß an Selbstbestimmung und frei gewählten Lebensentscheidungen beiträgt. Hinsichtlich der Entlastungsfunktion der Institution bleibt zu fragen: Wo darf ich mir nichts abnehmen lassen und keine Stellvertretung dulden? Allerdings besteht kein zwingender Zusammenhang von unverzichtbaren Rechten und verpflichtender Ausübung. Ich muss kein einziges Freiheitsrecht „ausüben“, diese Freiheit gehört zum Freiheitsrecht selbst. Ob eine staatliche Gemeinschaft mit solcher Haltung lebensfähig bleibt, ist zu bezweifeln.

Herbert Marcuse

Aus welchem Zustand heraus soll die Emanzipation erfolgen?

Gibt es vielleicht auch Halterungen und Bindungen, die dem Menschen nötig sind? Und woraufhin ist er zu befreien? Oder darf die Zielangabe vernachlässigt werden? Kann auf sie eine Gesellschaft völlig verzichten? Gesellschaften, welche ihre Institutionen gezähmt haben, sodass sie nur noch für die Freiheit vom Staate zuständig sind, werden erfahren, dass auch die Freiheit vom Staate, den Staat notwendig voraussetzt. Kein Freiheitsrecht lässt sich ohne institutionellen Rahmen genießen (Recht auf Leben, Entwicklung der Persönlichkeit oder Schutz der Intimsphäre).

4.1.2 Sozialisation und Rolle

1. Während die ‚primäre‘ **Sozialisation** hauptsächlich der Einübung in das mitmenschliche Gemeinschaftsleben dient, übt die ‚sekundäre‘ Sozialisation die verschiedenen Rollen des gesellschaftlichen Lebens ein. Ort der primären Sozialisation ist in aller Regel die Familie, sie ist zugleich eine Art Auffang und Zuflucht, bei den Verunsicherungen und Überforderungen, welche das Leben in dem Raum der sekundären Sozialisation mit sich bringt.

2. Der **Rollenbegriff** ist unscharf und vieldeutig. Rollen sind:

- „Deutsche(r)“,
- „Staatsbürger(in)“,
- „Koch“, „Köchin“,
- „Krankenpfleger(in)“ etc.

Rolle lässt sich verstehen als ein „Bündel von Erwartungen, die sich in einer gegebenen Gesellschaft an das Verhalten der Träger von Positionen knüpfen [...] Insofern ist jede einzelne Rolle ein Komplex oder eine Gruppe von Verhaltenserwartungen“ (Dahrendorf, 20). Die Rolle „*ist eine Anweisung für das Verhalten, das von einer Person in einer bestimmten sozialen Position erwartet wird. Man ‚spielt‘ eine Rolle, d. h. man setzt das angemessene Verhalten in Handlungen um*“ (Vivelo, 160).

Ein dazugehöriger Begriff ist der des „**Status**“. Er „*ist eine Position oder ein Platz, den eine Person innerhalb einer Gesellschaft innehat. Das angemessene, dem Status entsprechende Verhalten, das man im Zusammenhang mit demselben erwartet, wird als **Rolle** bezeichnet*“ (Vivelo, 160).

Wo Menschen sozial verbunden leben, gibt es immer auch **Rollen**. Sie treten nicht erst in komplexen Gesellschaften auf. Selbst in einfach strukturierten zahlenmäßig kleinen Gesellschaften ist die Frau z. B. Mutter, Sammlerin von Früchten, Erzählerin etc. Das Erleben der Rollen, ihre Abgrenzung, die Möglichkeit zwischen ihnen zu wechseln, die Pflicht, in ihnen zu bleiben, dies unterliegt kulturellem Wandel.

3. Die Bedeutung bzw. Funktion der Rolle:

Das kulturelle System wird (für Parsons) über Prozesse der Institutionalisierung in das soziale System und durch Sozialisation und Internalisierung in die Persönlichkeit integriert. Soziale Rollen sind dabei die Grundelemente sozialer Systeme; ihre Verinnerlichung gewährleistet Integration und damit Stabilisierung des Systems als Ganzes...“ (Wörterbuch der Soziologie, 548 ff.).

Die **Polemik Adornos** setzt an einem solchen Verständnis an.

„*Der Rollenbegriff sanktioniert die verkehrte schlechte Depersonalisierung heute: Unfreiheit, welche an die Stelle der mühsamen und wie auf Widerruf errungenen Autonomie tritt bloß um der vollkommenen Anpassung willen, ist unter der Freiheit, nicht über ihr. Die Not der Arbeitsteilung wird im Rollenbegriff als Tugend hypostasiert*“ (Adorno, 274 f.).

Die Nähe Marcuses zu Adorno ist offensichtlich. Die Rollen zerstückeln den Menschen und gemäß dem „*divide et impera!*“, dem „Teile und herrsche!“, werde der Mensch 1) angepasst, 2) manipuliert und 3) als tugendhaft verklärt.

4. Sittliche Beurteilung

Die **Sozialisation** soll dazu führen, das Kind zur eigenen Entscheidung zu befähigen.

Der Mensch muss es erst lernen und immer wieder sich aneignen, Mitglied der Menschheit und ihrer Verbände zu sein.

„Während das Kind bestimmte triebhafte Bedürfnisse von vornherein mitbringt und weitere im Laufe der physischen Entwicklung von sich aus produziert, braucht es zur Entwicklung eines angemessenen Ichs und Über-Ichs – obwohl auch dafür die Anlagen in seinen Genen mitgebracht sein müssen – die Hilfe anderer Menschen“ (Brauneck, 187 f.).

Es soll sich *„in dem kulturell geforderten Umfang aus der Elternfamilie lösen“* können. *„Dafür ist das Sexualverbot zwischen Eltern und Kindern und unter Geschwistern von besonderer Bedeutung“* (Brauneck, 188).

Die Rolle gehört zum Menschsein, es gibt jedoch ein Zuwenig und ein Zuviel in der Zahl und der Qualität an Rollen, welche ein Menschen ausüben soll. Das rechte Maß ist somit zu finden.

Sittlich gesehen, muss der Mensch darum wissen, dass eine völlige Gleichsetzung mit irgendeiner gesellschaftlichen **Rolle** unverantwortlich ist. Der Mensch ist mehr als jede von ihm auszufüllende Rolle. Rollen können nur bei verweigerter, zumindest fehlender Totalidentifizierung, mit sogenannter **„Rollendistanz“** und durch Ich-Leistungen verändert, neu gemacht und – auch neu übernommen werden. Etwas überspitzt formuliert: Der Mensch ist immer nur in Rollen anzutreffen und erschöpft sich doch in keiner einzigen und nicht in allen zusammen.

Literatur

- ADORNO, THEODOR W. (1982), *Negative Dialektik* (1966). (Bd. 6 der Ges. Schr.) Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- ARISTOTELES (1978), *Politik*. übers. u. hrsg. v. O. Gigon. 3. Aufl. (dtv 6022) Zürich und München: Artemis.
- BRAUNECK, ANNE-EVA (1974), *Allgemeine Kriminologie*. Reinbek b. Hamburg:rororo.
- CLAESSENS, DIETER (1970), *Rolle und Macht*. 2. Aufl. München: Juventa Verlag.
- DAHRENDORF, RALF (1977), *Homo Sociologicus*. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle. 15. Aufl. Wiesbaden: Westdt. V. (im Text zit. nach 3. Aufl.).
- GEHLEN, ARNOLD (1961), *Anthropologische Forschung*. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen. Reinbek b. Hamburg:rororo.
- GEHLEN, ARNOLD (1962), *Der Mensch*. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. 7. durchges. Aufl. Frankfurt/M u. Bonn: Athenäum.
- GRIESE, HARTMUT M. (1989), Art. Rolle, in: *Wörterbuch der Soziologie*, 547–553.
- JOAS, HANS (1978), *Die gegenwärtige Lage der soziologischen Rolentheorie*. 3. Aufl. Frankfurt: Athenäum.
- JOAS, HANS (1992), *Rollen- und Interaktionstheorien in der Sozialisationsforschung* (1990), in: *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie* (stw 1018) Frankfurt/M.: Suhrkamp, 250–280.
- LIPP, W., HOFMANN, H., HUBIG, CH. (1987), Art. Institution, in: *Staatslexikon*. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft in 5 Bdn. Hrsg. v. d. Görres-Gesellschaft. 7. Aufl. 3. Bd. Freiburg u. a.: Herder, Sp.99–109.
- LUCKMANN, THOMAS (1980), *Rationalität der Institutionen im modernen Leben* (Artikel von 1975), in: ders., *Lebenswelt und Gesellschaft*. Grundstrukturen und geschichtliche Wirklichkeit. Paderborn u. a.: F. Schöningh, 190–206.
- MARCUSE, HERBERT (1966), *Das Individuum in der „Great Society“* (urspr. 3. Kap. von „A Great Society“. New York 1966), in: Marcuse, Herbert (1969), *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft* (sv 300). Frankfurt/M., 157–184.
- MEAD, GEORGE H. (1973), *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus* (1934). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- PARSONS, TALCOTT (1951), *The social System*. London: Glencoe.
- SCHELSKY, HELMUT (1957), *Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?*, in: *Zeitsch. f. Evang. Ethik* 1 (1957) 153–174.
- SPIRO, M. E. (1966), „Religion: Problems of Definition and Explanation“, in: Banton M. (Hrsg.) (1966), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: ASA Monographs 4.
- VIVÉLO, FRANK ROBERT (1981), *Handbuch der Kulturanthropologie*. Eine grundlegende Einführung. Hrsg. u. mit einer Einleitung v. J. Stagl. Aus dem Amerik. (1978) v. E. Stagl. Stuttgart: Klett-Cotta.
- WEBER, MAX (1981), *Soziologische Grundbegriffe* (1921). 5. durchges. Aufl. Einf. v. J. Winkelmann (UTB 541) Tübingen: Mohr. *Wörterbuch der Soziologie* in 3 Bdn. (1989). Hrsg. v. Günter Endrweit und Gisela Trommsdorff. Stuttgart: F. Enke V & dtv.

4.2 Juristischer Aspekt

4.2.1 Traditionelle Auffassung vom Verhältnis Freiheit und Recht (ontologischer Ansatz)

Lernziele

Wenn Sie dieses Kapitel durchgearbeitet haben, sollten Sie erklären können, dass

- a) es Recht als Rechtsordnung nur gibt, weil es Freiheit gibt;
- b) Freiheit für das Recht nicht lediglich eine Grundbedingung ist, sondern auch Ziel der Rechtsetzung und Rechtsprechung sein kann, vor allem, weil die Rechtsordnung sich nur durch das gründende Jawort des Menschen zu rechtfertigen vermag;
- c) jene, die das Recht gestalten, und das sind letztlich sämtliche Bürger und die Bewohner, der Frage nicht ausweichen können, ob alles gestattet sei, wozu Menschen sich frei entschließen.

Unter „**Recht**“ verstehen wir jene Ordnung, welche die Freiheitsräume der Menschen in stabiler, entlastender und damit orientierender Weise zuordnet und dabei letztlich nicht auf die organisierte Zwangsanwendung verzichtet.

zu a)

Das Thema der Freiheit

1) Es tritt in den Blick der Rechtsphilosophie, wenn sie die Rechtsbeziehung und die Rechtsordnung charakterisiert und dabei von einer Naturbeziehung und der Naturordnung abhebt; HANS KELSEN (1881–1973) vergleicht die Eigenart eines naturwissenschaftlichen Gesetzes und eines staatlichen Gesetzes (1923, 5–33): „Wenn das Metall x um z Grad erhitzt wird, dehnt es sich um y aus“ wird verglichen mit „Wer einen Diebstahl begeht, wird mit einem Jahr Freiheitsentzug bestraft“

Kelsen führt die Helmholtzsche Definition des Naturgesetzes an: „Jedes Naturgesetz sagt aus, dass auf Vorbedingungen, die in gewisser Beziehung gleich sind, immer Folgen eintreten, die in gewisser Beziehung gleich sind“ (*ebda.*). Das Geschehen tritt ein, ohne dass menschliches Eingreifen eine Rolle spielt, es würde sogar den Zusammenhang von x, z und y stören.

Das **Gesetz**, mit dem Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie zu tun haben, besagt nicht, dass etwas eintreten wird oder eintreten muss, sondern **soll**. Es ist von Menschen erlassen, wozu kein Naturgesetz sie gezwungen hatte; frei sind die Menschen, das Gesetz anzuwenden, zu ändern oder gegen es zu verstoßen.

Man muss in unserem Beispielfall den Diebstahl erst entdecken, den Dieb festnehmen, ein Gerichtsverfahren gegen ihn eröffnen, ihm die Tat nachweisen und eine Verurteilung aussprechen. Ob er die Haft antritt?

Nichts geschieht hier im naturwissenschaftlichen Sinne „zwangsläufig“; die Justiz ist eben keine „Justizmaschine“. Dem widerspricht nicht, dass z. B. eine Fahndung ein mit hoher Wahrscheinlichkeit vorhersehbares Ergebnis haben kann (sodass sich die Vorhersage machen lässt: Die Polizei wird ihn erwischen und er wird für die Tat zu mindestens so und so viel Jahren verurteilt werden). Auch wenn die äußerste Möglichkeit der Sanktion physisch auf den Rechtsadressaten, der er bleibt, einwirkt (ein Schlagstock saust nieder, eine Polizeikugel trifft, die Gefängnismauer ist unübersteigbar), so darf diese Endhandlung doch nicht die sie steuernden und zum Abstoppen des Schlages, Unterlassen des Schusses und Öffnen des Gefängnisses fähigen Freiheitsakte übersehen lassen.

Weder das erlassene Gesetz noch die Freiheitsstrafe bricht über den Menschen wie ein Naturereignis herein, mag er es auch gelegentlich so für sich nennen. Vielmehr begegnet der Mensch in diesen Akten immer menschlicher Freiheit, die seinen möglichen Handlungen zuvorkommt oder auf seinen freien Akt antwortet. Die Rechtsordnung setzt für ihr Leben Freiheit voraus, sie ist nicht die Beschreibung naturwissenschaftlicher Abläufe. Wo Recht ist, betätigt sich menschliche Freiheit.

2) Während es für das **traditionelle Rechtsdenken** unbestritten war, es mit einer Normwissenschaft und dem Recht als einem Normengefüge zu tun zu haben, hat der „**Rechtsrealismus**“ (vgl. dazu: Zippelius, 1. Kapitel) versucht, die Rechtswissenschaft und das Recht umzudeuten, hin zu einer deskriptiven, beschreibenden Wissenschaft, welche Hypothesen macht, bzw. Wahrscheinlichkeitsaussagen.

Beispiel:

Der Imperativ „X soll y tun!“ lautet im Rechtsrealismus jetzt: „Mit geringer oder hoher Wahrscheinlichkeit wird X y tun.“ Die Norm „Der Richter soll unabhängig sein!“ wird gegen den Aussagesatz „Der Richter wird mit hoher Wahrscheinlichkeit unparteiisch richten“ ausgetauscht.

Eine **Norm**, wie etwa das Verbot des Diebstahls, wird durch den Verstoß gegen sie nicht „falsch“, durch die Befolgung nicht „wahr“. Sie bleibt in Geltung und immer überprüfungsbedürftig, selbst bei einem hohen Grad an Zustimmung, welche nicht mit zunehmenden Diebstählen schwächer werden muss. Ihre Geltung verliert sie, von wenigen Extremfällen abgesehen (Totale Verweigerung der Zustimmung, Untergang des Staates ...), nur mittels der für die Kraftloserklärung zuständigen Verfahrens.

Ein **Satz**, eben auch eine Vorhersage wird dagegen wahr oder falsch durch das Eintreten des vorhergesagten Ereignisses, bzw. falsch durch sein Ausbleiben.

Für Kelsen verliert eine Norm auch dann ihre juristische Geltung, wenn ihr die faktische Befolgung („soziologische Geltung“ auch genannt“) veragt blieb (Kelsen 1960, 10 ff. u. 215 ff.).

zu b)

Das Thema der Freiheit tritt in den Blick der Rechtsphilosophie, wenn unter dem Eindruck der Menschenrechtskataloge und -charten gefragt wird, ob Freiheit und die allen Menschen gleiche Freiheitsanlage zu einem Grundtenor und verpflichtenden Generalnenner der Rechtsordnung zu erheben seien.

Bejaht der Gesetzgeber diesen Freiheitsansatz, wird er sich sodann die zweite Frage vorlegen müssen, ob er sich auf eine Verfassungsgestaltung aus dem Prinzip der negativen Freiheit weitgehend beschränkt oder ob er die politische Gemeinschaft auf das Engagement der positiven Freiheit hinordnet. Diese von ISAIAH BERLIN (geb. 1909) besonders zugespitzte Sicht stellt die „Freiheit von ...“ als negative der „Freiheit zu ...“ als positive Freiheit gegenüber.

Freiheit

negative

positive

Während die Politik der **negativen Freiheit** die Hindernisse beseitigen will, die dem möglichst unbeschränkten Freiheitsgebrauch im Wege stehen, ist es Anliegen einer Politik der positiven Freiheit, den Bürgern die Wichtigkeit gemeinsam bejahter Engagements für Werte nahezubringen (Berlin, 122 ff.).

Negative Freiheit

Modernes Rechtsdenken, vor allem im nordatlantischen Raum, stimmt mit geringen Nuancen darin überein, gemäß Verfassungen der negativen Freiheit zu leben: Freiheit vor willkürlicher Verhaftung, vor grausamer Strafe und Folter, verschont zu bleiben von extremer Armut, nur solche Gesetze dulden zu müssen, an deren Zustandekommen der Bürger mitbegründend war etc.

Positive Freiheit

In der Frage der (Selbst)-Verpflichtung auf Ziele und auf einen inhaltlich gefüllten Grundkonsens herrscht hingegen größere Unterschiedlichkeit unter den Menschen der genannten Gesellschaften und in der Sache eher Zögerlichkeit. Der Wertehorizont ist vielfältiger, pluraler. Wie viel Pluralität allerdings diese Gesellschaften bestimmt, ist im Einzelnen zu untersuchen. Ob und wie stark eine politische Gemeinschaft sich Zielen und Werten verpflichtet fühlt, kann jedoch der Rechtsordnung allein nicht entnommen werden. Eine volle Antwort vermag hier erst die soziologische Untersuchung zu geben.

Grundkonsens

Dem Boden gemeinsam bejahter Werte entkommt der moderne Bürger aber nicht völlig:

Auch wer nur eine Ordnung negativer Freiheit bejaht, muss mit allen anderen wenigstens darüber einen Konsens finden, einen Konsens zu suchen; darüber hinaus werden Werte wie Mündigkeit, gleiches Rederecht, Diskriminierungsverbot, die für das Konsensfindungsverfahren unerlässliche Bedingungen sind, gemeinsam anzuerkennen sein; es kann sich der Mensch gar nicht auf das gemeinsame Wollen einer Ordnung bloß negativer Freiheit beschränken.

Werden Hindernisse der Freiheit weggeräumt oder Hindernisse gegen Hindernisse der Freiheit errichtet, so führt das freiheitliche Handeln nicht zwangsläufig dazu, das Zusammenleben für alle gedeihlich, angenehm und friedlich werden zu lassen. Es können neue Bedrohungen und Nachteile entstehen, ja sie sind erfahrungsgemäß zu erwarten. Es ist bislang kein Beweis dafür gelungen, dass solche Schwierigkeiten in Zukunft nicht mehr vorkommen werden.

zu c)

Das Thema der Freiheit tritt in den Blick der Rechtsphilosophie, wenn sie sich mit dem Vorwurf des Paternalismus auseinandersetzt; wo und wann hat sie der freien Bestimmung des und der Einzelnen eine Schranke zu errichten und Verbote auszusprechen und wann nicht? Die Gleichheit der Menschen zieht dem Freiheitsgebrauch eines jeden Grenzen: „Die Abgrenzung der individuellen Freiheitsbereiche nach einem allgemeinen Gesetz bedeutet wegen dieser Allgemeinheit auch eine für alle gleiche Abgrenzung“ (Zippelius, 182).

Schwieriger sind die Fälle zu lösen, in welchen allenfalls eine Selbstschädigung, aber keine Zweit- oder Drittschädigung erst einmal auszumachen ist, und die volle, freie Einwilligung in eine solche Schädigung behauptet wird. Beispiele: Ist Boxen zu verbieten oder zu erlauben? Welches Zurschaustellen des eigenen Körpers ist trotz Einwilligung zu untersagen, welcher lebensgefährliche Drahtseilakt ebenfalls? Unter dem Stichwort „Paternalismus“ werden diese Fragen diskutiert. Die Frage ist, ob der Mensch alles tun darf, was er will. Montesquieu (1698–1755) hatte in seinem „*Esprit des Lois*“ von 1748 geantwortet: „Freiheit ist das Recht, alles zu tun, was die Gesetze erlauben (XI. Buch. 3. Kapitel). Aber was dürfen denn die Gesetze erlauben oder verbieten? John Stuart Mill (1806–1873) hat sich in seinem Essay „über die Freiheit“ von 1859 intensiv mit den Grenzen von Staatlicher Autorität und Individualität auseinandergesetzt.

Welche Kriterien taugen zu einer Grenzziehung?

1) Das der Kontinuität, d. h. dass die Einzelentscheidung mit anderen Entscheidungen vereinbar sein muss oder ihnen zumindest nicht krass widersprechen darf, ist formal und nicht stark genug, um Änderungen in der Sache zu blockieren. Es würde zu einer Neubewertung der sich sperrenden früheren Entscheidungen kommen.

2) Das Kriterium des möglichst geringen Eingriffes in die Individualität ist mit dem Argument auszubalancieren, dass Verrohung und Überreizung einer Gesellschaft ein Übel für das friedliche Zusammenleben seien.

3) Zu denken ist auch an das Kriterium, dass die politische Gemeinschaft den Schutz des Einzelnen übernommen hat und dass sie aus dieser Verpflichtung nicht durch den Entschluss des Betroffenen, sondern nur durch den Aller entlassen werden kann. Doch ist dieses Argument sicherlich sehr leicht missbrauchbar. Es ist aber auch einsichtig, dass gerade letzte Werthaltungen nicht noch einmal, nicht vom einzelnen und nicht von der Allgemeinheit, begründet werden können, denn sonst wären es eben nicht die grundlegendsten, und dass ihre Vernünftigkeit deshalb zu „entdecken“, aber nicht mehr zu beweisen ist.

4.2.2 Rechtssoziologie

1) Methodisches Ausblenden der Freiheit – als nicht ihr Leugnen – geschieht in der Rechtssoziologie THEODOR GEIGERS (1891 – 1952):

„Freier Wille oder kein freier Wille, Verursachung oder Motivation – menschliches Verhalten ist tatsächlich zu einem großen Teil in statistischen Gesetzen erfasst worden. Was anderes ist experimentelle Psychologie? Lassen Sie es mich in Worten des Indeterminismus und im Hinblick auf das soziale Leben erklären. Wenn man nicht auf das einzelne Individuum, sondern auf die Massen ähnlicher Fälle schaut, offenbart sich der ‚freie Wille‘ als ein gewisses Pattern. Jedes verlobte Paar entscheidet durch freien Willen und Konsensus, wann die Hochzeit sein soll; nichtsdestoweniger kennen wir etwas über saisonale Fluktuationen in der Heiratsrate. Hier haben wir ein soziales Gesetz. Als die wirtschaftlichen Zusammenschlüsse die Existenz der Kleinunternehmer bedrohten und der heranwachsende Industrialismus Menschenkraft benötigte, mussten jedes Jahr Tausende von den Dörfern in die Städte abwandern. Dies war ein soziales Gesetz, so als wenn James und Jack, Ted und Tom, jeder für sich und nach seinem vorgeblich freien Willen, sich entscheiden umzuziehen. In anderen Worten, es mag eine Art individueller und unvoraussehbarer Entscheidung sein, wer vom Dorf in die Stadt wandert, aber es ist ein Gesetz und deshalb voraussehbar, dass unter gewissen Umständen so und so viele Individuen werden wandern müssen“ (Geiger, 64f.).

Auf den Einwand, „dass jede einzelne Person sich von allein anderen unterscheidet und dass deshalb gesetzermittelnde Massenbeobachtung unpassend (sei)“ antwortet Geiger: „Die Tatsache, dass jedes menschliche Wesen auf seine Weise einmalig ist, kann uns von der Aufgabe des Wissenschaftlers nicht entheben herauszufinden, was sie gemeinsam haben, entweder alle von ihnen, oder differenzierte [...] Gruppen innerhalb des menschlichen Universums. Die Wissenschaft gibt nicht vor, das ganze Wesen ihres Objekts zu erschöpfen“ (Geiger, 69f.).

Dass etwa jedes Gesellschaftsmitglied seine Lage und Entscheidungen je einmalig erfährt, hindert nicht, für die nach außen tretende Handlung entsprechende Gesetzmäßigkeiten zu erforschen.

2) Rechtssoziologie kann aufgrund ihrer Methoden die Existenz freier Entscheidung nicht nachweisen noch widerlegen, wohl aber vermag sie nachzuweisen, dass behauptete Zusammenhänge nicht bestehen.

So hatte der italienische Kriminologe CESARE LOMBROSO (1835–1909) 1876 behauptet, dass Menschen zum Verbrecher geboren seien. Zudem prägte sich diese Anlage – und: dieses Schicksal – im Körperbau aus.

„Lombrosos Annahme, dass die Kriminellen sich im körperlichen Habitus von der Normalbevölkerung spezifisch unterschieden, wurde u. a. durch die großen Gruppenvergleiche von Strafgefangenen und Kontrollpersonen durch den englischen Arzt Goring (1913) und den amerikanischen Anthropologen Hooton (1939) widerlegt“ (Brauneck, 257).

Sicherlich ist nicht abzustreiten, dass die Person, die im sozialen Kampf unterliegt und ihm zum Opfer fällt, eher kriminell wird als die Gewinner des Kampfes. Aber diese gewinnen vielleicht aufgrund krimineller Geschäftspraktiken und halten sich dank solcher Praktiken auch weiter „oben“, sodass nicht nur die „unten“ kriminell sind.

Dass in der Verwandtschaft von Verbrechern sich eher Verbrechen ereignen als in anderen Verwandtschaften, muss nicht auf Erbanlagen, sondern kann auch auf Umwelteinflüssen oder gar der sozialen Auslese der Behörden beruhen (Brauneck, 266).

3) **Eineiige Zwillinge** sind vermutlich anlagegleich. Lassen Untersuchungen es zu, bei solchen Zwillingen von Verbrechen als Schicksal zu sprechen (so der Titel eines Werkes des Psychiaters Johannes Lange 1929)?

„Internationale Untersuchungen zeigten bei insgesamt 66 unmethodisch ermittelten eineiigen Paaren mit mindestens einem Bestraften zu 71 % auch den Partner bestraft, bei 85 zweieiigen nur zu 38 %. Christiansen (1968) untersuchte die Gesamtheit der rund 6000 Zwillingspaare, die 1880–1910 auf den dänischen Inseln geboren waren, davon 900 mit mindestens einem bestraften Partner. Er fand eine relativ größere Differenz zwischen den Gruppen, aber bei beiden eine geringere Konkordanz, die entweder auf der besseren Fallauswahl oder auf Dänemarks Zurückhaltung im Strafen überhaupt beruht. Nur 35,8 % der eineiigen und 12,3 % der zweieiigen Bestraften – alles Männer – hatten auch einen bestraften Zwilling“ (Brauneck, 267).

Wie entscheidend sind aber die Erbanlagen?

Die **Umwelt**, die Beeinflussungsmöglichkeiten und die erfahrene Behandlung durch Dritte sind bei Zwillingen „gleicher“ als bei Nichtzwillingen.

Die **gleiche Erbanlage** muss allerdings auch nicht eine spezifisch kriminelle Anlage sein. Dass also eine kriminelle Anlage nachgewiesen sei, welche die freie Entscheidung zu einem unerheblichen Vorgang auf dem Untergrund erblicher Festlegung degradiere, bleibt in dieser Radikalität als These unbewiesen.

Literatur

- Berlin, Isaiah (1993), Freiheit. Vier Versuche (Four Essays on Liberty, London 1969). Frankfurt/M.: S. Fischer.
- Brieskorn, Norbert (1990), Rechtsphilosophie (Grundkurs Philosophie 14). Stuttgart: Kohlhammer.
- Brauneck, Anne-Eva (1974), Allgemeine Kriminologie. Reinbek b. Hamburg: rororo.
- Geiger, Theodor (1962), Arbeiten zur Soziologie. Hrsg. v. Paul Trappe. Neuwied u. Berlin: H. Luchterhand.
- Kant, Immanuel (1907), Metaphysik der Sitten (1797), in: Akademie-Ausgabe VI. Berlin u. Leipzig: Akademie-V.
- Kelsen, Hans (1923), Hauptprobleme der Staatsrechtslehre. Entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze. 2. Aufl. Tübingen: Mohr (NDr. Aalen: Scientia 1960).
- Kelsen, Hans (1960), Reine Rechtslehre. Mit einem Anhang: Das Problem der Gerechtigkeit 2. Aufl. Wien: F. Deuticke.
- Montesquieu (1967), Vom Geist der Gesetze. Eingel., ausgew. u. übers. v. Kurt Weigand. Stuttgart: Ph. Reclam Jun.
- Zippelius, Reinhold (1994), Rechtsphilosophie. 3. Aufl. (Juristische Kurz-Lehrbücher) München: C. H.Beck.

5 Biologische Aspekte

Autor: Paul Erbrich

Der Zwillingenforscher Thomas J. Bouchard an der Universität von Minnesota in Minneapolis erregte Ende der achtziger Jahre die Aufmerksamkeit der Medien. Er hatte eine größere Zahl eineiiger Zwillinge ausfindig gemacht, die noch als Säuglinge getrennt wurden und in völlig verschiedenen Umwelten aufwuchsen. Trotzdem zeigten diese Zwillinge Übereinstimmungen bis hinein in kleinste Nebensächlichkeiten wie z. B. Vorliebe für karierte Hemden, bestimmte Speisen oder gewisse Formen des Aberglaubens (s. Bild der Wissenschaft, Oktober 1989, 132–139).

Diese Beobachtungen sollten illustrieren, in welchem ungeahntem Ausmaß wir von den Genen bestimmt seien; denn die Gensätze eineiiger Zwillinge sind identisch, daher doch diese unerwarteten Übereinstimmungen!

Beobachtungen und Hypothesen dieser Art führen zur **grundsätzlichen Frage**:

Was leisten die Gene, wie weit determinieren sie uns?

5.1 Das Phänomen der Vererbung

Es gehört zu den grundlegenden Eigenschaften der Lebewesen, dass sie sich reproduzieren können. Ihre Nachkommen zeigen denselben Bauplan, dieselben physiologischen Prozesse und dasselbe Verhalten.

Beispiel:

Katzen zeugen in übersehbaren Zeiträumen immer nur Katzen, die sich so wenig von Pflanzen ernähren können wie ihre Eltern und die nie gesellig werden wie die Affen.

Wir sprechen von **invarianten Eigenschaften** oder Merkmalen, die die Jungen von den Alten **ererb**t haben.

Es gibt bei Pflanzen, Tieren und Menschen allerdings auch Merkmale, die wir in ihren Eltern nicht finden oder nur bei einem von ihnen, beispielsweise eine bestimmte Blütenfarbe, eine bestimmte Zeichnung des Felles oder eine bestimmte Form der Nase.

Obwohl derartige Merkmale nicht streng **invariant** sind wie der Bauplan oder die Physiologie, halten wir sie trotzdem für vererbt. Denn wir finden sie in Vorfahren der Eltern und dann wieder in den Nachfahren, wiederum nicht in allen.

Gelegentlich tauchen Merkmale auf, die bei den Vorfahren nicht zu finden sind, aber sich danach weiter vererben wie beispielsweise Kurzbeinigkeit bei Hunden oder Schafen. Pflanzen- und Tierzüchter haben die Existenz variabler, aber dennoch vererbbarer Eigenschaften ausgenutzt, um neue Merkmalskombinationen (Rassen) zu züchten.

5.1.1 Gene als Ursache invarianter Eigenschaften

Züchter haben schon lange vermutet, dass dem Erbgang bestimmter Merkmale Regeln zugrunde liegen könnten.

GREGOR MENDEL war der erste, der solche Regeln entdeckte. Um die Verteilung variabler und dennoch vererblicher Eigenschaften erklären zu können, postulierte er für jedes derartige Merkmal ein Paar von Erbfaktoren, wobei der eine Faktor vom Vater, der andere von der Mutter stammen sollte. Später nannte man diese Faktoren **Gene**.

Diese Faktoren (Gene) können verschiedene „Zustände“ einnehmen, die bewirken, dass das ihnen zugeordnete Merkmal (beispielsweise Samenfarbe bei Erbsen) verschiedene Ausprägungen zeigen kann (beispielsweise gelb oder grün, glatt oder runzelig).

Diese verschiedenen Zustandsformen eines Gens, die phänotypische (sichtbare) Unterschiede in den Genträgern hervorrufen, heißen **Allele**. Sie bleiben im Gang durch die Generationen (meist) stabil. Jene Zustandsform eines Gens, die in einer vom Menschen nicht beeinflussten Population von Pflanzen oder Tieren am häufigsten vorkommt, wird für gewöhnlich Wildgen genannt. Seine abweichenden Zustände (Allele) werden durch Mutation des Wildgens entstanden gedacht. Besitzen die beiden Gene eines Genpaares denselben Zustand, ist das Lebewesen bezüglich dieses Gens reinrassig (**homozygot**), im anderen Fall gemischtrassig (**heterozygot**).

Bei der Bildung von Geschlechtszellen werden die Genpaare getrennt. Geschlechtszellen besitzen daher nur einen einfachen Satz von Genen (ein einziges **Genom**). Sie sind **haploid**. Die befruchtete Eizelle und die davon abstammenden Körperzellen heißen **diploid**, da sie zwei Genome besitzen, eins vom Vater, das andere von der Mutter. Besteht ein bestimmtes Genpaar eines männlichen Elter aus dem Wildgen und einem Allel, dann enthält die eine Hälfte seiner Geschlechtszellen (Spermien) das Wildgen, die andere Hälfte das Allel.

Beide Sorten von Geschlechtszellen haben bei der Befruchtung normalerweise die gleichen Chancen, mit einer Eizelle zu verschmelzen. Andernfalls käme es zu Abweichungen von den Mendelregeln. Die genauere Analyse einfacher Erbgänge führte zur Entdeckung von **Koppelungsgruppen**: Gruppen von Genen, die im Erbgang gerade nicht auseinandergerissen (segregiert) und neu kombiniert werden, sondern beieinander (gekoppelt) bleiben. Die Zahl der Koppelungsgruppen entspricht der Zahl der Chromosomen; gekoppelte Gene sind somit jene, die auf dem gleichen **Chromosom** sitzen.

Dennoch sind die Koppelungsgruppen nicht starr und unveränderlich. Es kommt regelmäßig zwischen zwei baugleichen oder **homologen** (Gegensatz zu heterologen) Chromosomen zum wechselseitigen Austausch von kürzeren oder längeren Chromosomenstücken; man spricht von Stückaustausch oder **crossover**. Bei der Bildung der Geschlechtszellen kommt es somit zur zufälligen **Rekombination** von aufgespaltenen Allelenpaaren wie von gekoppelten Genen. All diese Erkenntnisse führten zu Beginn unseres Jahrhunderts zu zwei weitreichenden Hypothesen. Wir wollen sie „**Mosaikthese**“ und „**Nur-Gen-These**“ nennen:

Zwei Thesen	
„Mosaikthese“	„Nur-Gen-These“
<p>Der Organismus wurde als ein Mosaik aus zahllosen morphologischen, physiologischen und ethnologischen Merkmalen aufgefasst. Jedem Mosaiksteinchen oder Merkmal entsprach ein Gen, das für die (normalerweise) gleich bleibende, zuverlässige Ausprägung des ihm zugeordneten Merkmals verantwortlich sein sollte.</p> <p>Diese Ansicht heiße „Mosaikthese“.</p> <p>Die Mosaikthese ist weitgehend falsch!</p>	<p>Die in den dreißiger und vierziger Jahren entwickelte sog. synthetische Evolutionstheorie (Neodarwinismus) übernahm diese Vorstellung, allerdings nicht die Eins-zu-Eins-Entsprechung von Gen und Merkmal, wohl aber die damit verbundene Vorstellung, wonach alle invarianten Eigenschaften, ob morphologische, physiologische, ethnologische, seelische oder geistige, in dem Ausmaß, in dem sie invariant (vererblich) sind, letztlich von den Genen und nur von ihnen, bestimmt (determiniert) und hervorgerufen werden. Das Phänomen der Vererbung wurde ausschließlich genetisch erklärt, d. h. durch Weitergabe von Genen.</p> <p>Diese Ansicht heiße „Nur-Gen-These“ (genetischer Praeformismus: Genom als allumfassendes Programm) Nur unter dieser Voraussetzung kann man die großartige Mannigfaltigkeit des Lebens entstanden denken allein durch den darwinschen Evolutionismusmechanismus, d. h. durch zufällige Mutationen der Gene und zufällige Rekombination der Gene zu immer neuen Gengarnituren mit nachfolgender Selektion (Ausmerzung) der Träger weniger konkurrenzfähiger Gengarnituren.</p>

Denn sehr bald erkannte man, dass

- viele Gene mehr als ein Merkmal beeinflussen (**Polyphänie**) und
- umgekehrt viele Merkmale von mehreren Genen abhängen (**Polygenie**), gerade die „Wildmerkmale“ (in Analogie zu Wildgen).

Nicht selten allerdings gehen die mit einem *Allel* verknüpften Eigenschaften auf dieses eine Allel zurück. Das ist der Fall bei den sog. Molekularkrankheiten, d. h. bei jenen vererbbaaren Krankheiten, die auf der Fehlerhaftigkeit

eines einzigen Proteins beruhen wie beispielsweise bei der Bluterkrankheit, der Phenylketonurie oder der Sichelzellenanämie. Das hängt damit zusammen, dass viele, wenn nicht die meisten Mutationen, die bis auf ihre molekulare Grundlage zurückverfolgt werden konnten, sich als Verlustmutationen erwiesen: Ausfall der normalen Wirkung eines Genprodukts.

Die **Mosaikthese** enthält dennoch einen richtigen Kern!

Dieser wurde in den dreißiger Jahren erstmals formuliert als „**Ein-Enzym-ein-Gen-Hypothese**“: Jedem Enzym (Biokatalysator) in den Zellen entspricht ein Gen, das dieses Enzym hervorbringt. Das umgekehrte (jedes Gen erzeugt ein bestimmtes Enzym) wurde wohlweislich kaum je behauptet. Denn man kann keinen Organismus aus lauter Enzymen aufbauen.

Die bisher erfolgreiche Arbeitshypothese der Biologie, nämlich die **Nur-Gen-These**, ließ sich nur schwer beurteilen, solange man nicht wusste, was die Gene materiell (chemisch) sind und wie sie ihre Wirkung hervorbringen.

Erst 1944 erkannte man, dass die Gene aus eintönig gebauter, hochmolekularer Nukleinsäure bestehen (heute DNA genannt), die man bisher eher für Gerüstsubstanzen der Chromosomen hielt und die vielgestaltigeren Proteine der Chromosomen dagegen für die Gene. Überraschenderweise war es gerade umgekehrt.

Zehn Jahre später war der genaue Bau und die grundsätzliche **Funktion der DNA** entschlüsselt:

Sie ist ein „**Informationsträger**“.

Damit war ein neues Kapitel der Genetik aufgeschlagen, und es wurden große Hoffnungen geweckt, die Rolle der Gene genau bestimmen und die Nur-Gen-These unangreifbar machen zu können.

5.1.2 Gene als Informationsträger

Informationsträger sind uns aus der Technik wohlvertraut. Stets handelt es sich um **Sequenzen bestimmter Zeichen**, beispielsweise Sequenzen von Buchstaben (wie bei der Schrift), von Punkten, Strichen und Zwischenräumen (wie beim Morsecode), von Nullen und Einsen (wie beim Binärcode). Die **Zeichen** sind **Träger von Information** (Bedeutung, Sinn).

Was man bei der Messung von „Informationsmengen“ misst, ist nicht die Information selbst (der Sinn), sondern nur die Menge der Zeichen, mit deren Hilfe diese Information verschlüsselt wird. Der Adressat einer verschlüsselten Information versteht diese, wenn er einen Decoder besitzt, der die Zeichensequenz in eine dem Adressaten vertraute Zeichensequenz übersetzt,

beispielsweise in eine Sequenz von Buchstaben oder von Vokalen und Konsonanten.

Das erstaunliche ist nun, dass wir auch in der lebenden Natur (und nur in ihr) einen **Informationsträger** finden: die **DNA**, eine lange Sequenz von vier verschiedenen Stickstoffbasen (Nukleotide), die offensichtlich als Zeichen für etwas anderes stehen. Wir kennen heute den Sinn dieser Sequenz von vier verschiedenen „Buchstaben“. Wir wissen,

- dass immer nur „Wörter“ mit drei Buchstaben gebildet werden (sog. Triplets)
- dass dabei alle möglichen Kombinationen vorkommen ($4^3 = 64$ verschiedene Triplets), und
- dass 61 dieser Triplets die 20 verschiedenen Aminosäuren symbolisieren, aus denen bei allen Organismen die **Proteine** aufgebaut werden.

Die drei restlichen Triplets sind Stoppzeichen für den Decoder. Wir kennen also den Sinn dieser Zeichensequenz.² Wer aber ist der Adressat, der diese Zeichensequenz versteht?

Wir haben auch eine vierteilige Decoderapparatur ausfindig gemacht. Diese „übersetzt“ die Sequenz von Stickstoffbasen in mehreren Schritten:

- Die DNA ist doppelsträngig. Einer der beiden komplementär gebauten Stränge, der negative, wird kopiert in Form einer einsträngigen, etwas anders gebauten Nukleinsäuresequenz, der sog. RNA. Man spricht von Transkription.
- Diese enthält nicht-codierende Abschnitte (sog. Introns). Sie werden herausgeschnitten und die verbleibenden codierenden Abschnitte (sog. Exons) zusammengefügt zur mRNA (sog. Messenger-RNA oder Boten-RNA)
- Die mRNA wird aus dem Zellkern ausgeschleust und an den sog. Ribosomen (Zellorganellen) in die entsprechende Sequenz von Aminosäuremolekülen übersetzt; man spricht von Translation. Das Ergebnis dieses Vorganges ist die sog. Primärstruktur der Proteine.

Proteine erfüllen **vielfältige Aufgaben in der Zelle**, der kleinsten Funktionseinheit eines Organismus:

- Proteine katalysieren Tausende von verschiedenen biochemischen Reaktionen (Enzyme).
- Proteine bauen Zellstrukturen auf und verleihen der Zelle eine bestimmte Gestalt und gleichzeitig Beweglichkeit (Strukturproteine als kontraktile Fasern und starre Gerüstsubstanzen).
- Proteine bilden in den Membranen Schleusen, die den Stofftransport vom Zelläußern ins Zellinnere und umgekehrt regulieren, und Antennen, die die Gegenwart von Botenstoffe in der Außenwelt der Zelle feststellen und ein entsprechendes Signal ins Zellinnere leiten (Membranproteine).
- Proteine lösen die Decodierung von Geninformation aus oder verhindern dies (Regulatorproteine). Jede Zelle eines mehrzelligen Organismus enthält ja in ihrem Kern den ganzen Gensatz in doppelter Ausführung (wie die befruchtete Eizelle, von der sie abstammt), benötigt aber immer nur einen kleinen und im Zeitablauf wechselnden Teil dieser Information.

Kritische Beurteilung der „Nur-Gen-These“

Alle diese inzwischen wohlbekannten Erkenntnisse erlauben eine kritischere Beurteilung der „Nur-Gen-These“:

Es ist eine Tatsache, dass die Gene alle invarianten Eigenschaften, vom ererbten Bauplan bis zum ererbten Verhaltensrepertoire samt den dazu gehörenden Gefühlen und Trieben, auf vielfältige Weise **beeinflussen**. Wer darüber hinaus überzeugt ist, dass die Gene diese invarianten Eigenschaften nicht nur beeinflussen, sondern ausnahmslos und in jeder Hinsicht **bestimmen** (determinieren), müsste eigentlich zeigen oder doch plausibel machen können, wie all diese vielfältigen Eigenschaften „von selbst“, zwangsweise aus der Primärstruktur von Proteinen hervorgehen.

Das ist deswegen problematisch, weil der einzige bekannte Sinn der **codierenden DNA** sich ausschließlich auf Aminosäuresequenzen von Proteinen (und auf strukturell verwendete RNA, eine Variante der DNA) bezieht. Damit ist gesagt, dass es auch **nicht-codierende DNA** gibt. Sie macht sogar den allergrößten Teil der DNA aus; beim Menschen beispielsweise rund 95 %.

Von den restlichen 5 % codierender DNA haben wir rund 99 % mit dem Schimpansen gemeinsam. Auch das ist ein Hinweis darauf, dass die Gene allein schwerlich alle invarianten Eigenschaften bestimmen und hervorbringen. Es ist nicht sehr plausibel, dass wir uns vom Schimpansen nur „zu einem Prozent“ unterscheiden.

Was aber tut die nicht-codierende DNA?

Sie dient u. a. als Bauplatz (Promotor genannt), auf dem jener Teil der Decoderapparatur aufgebaut wird, der die DNA bis zum nächsten Stoppzeichen in RNA transkribiert.

Andere den Genen vorgelagerte Abschnitte der DNA (sog. Operatoren) dienen als Anheftungsstelle für Regulatorproteine, die den Aufbau oder doch das Vorrücken des Decoders verhindern und damit die Decodierung der DNA.

Doch die Funktion des allergrößten Teils der nicht-codierenden DNA ist noch immer rätselhaft, so sehr, dass es bis vor kurzem nicht einmal Vermutungen darüber gab und man diese DNA deshalb noch immer als „**Schrott-DNA**“ (*junk-DNA*) zu bezeichnen pflegt.

Wie plausibel ist es nun, dass mit der von den Genen eindeutig determinierten **Primärstruktur der Proteine** alle nachfolgenden Strukturen gegeben sind?

Schon die nächst höhere Struktur, die Tertiärstruktur der Proteine, die dreidimensionale „Verknäuelung“ des Aminosäurefadens, durch die das Protein funktionstüchtig wird, ist schon nicht mehr bei allen Proteinen mit der Primärstruktur eindeutig gegeben. Sie benötigen zur korrekten Faltung Hilfsproteine, die Chaperone, wörtlich „Anstandsdamen“, die dafür sorgen, dass anständige (funktionstüchtige) Proteine entstehen. Der vermutliche Grund dafür: Es gibt mehr als eine Faltungsmöglichkeit der Primärstruktur, die alle

nahe dem thermodynamischen Minimum der freien Energie liegen und daher (fast) gleichhäufig auftreten sollten. Für gewöhnlich sind sie nur durch kleine Aktivierungsschwellen voneinander getrennt. Ein Hinweis darauf liefern die allosterischen Enzyme (s. unten): Sie kippen leicht von einer Konformation (Faltungsart) in eine andere, ausgelöst durch die Anlagerung (oder Ablösung) von Signalmolekülen; die überall verfügbare thermische Energie der Umgebung genügt dazu.

NB: Gibt es Primär- und Tertiärstrukturen, dann auch Sekundärstrukturen der Proteine. Es sind Baumotive, die in allen Proteinen auftauchen: schraubenförmige Abschnitte (Helices) und/oder (anti-)parallel liegende Abschnitte (Faltblätter) des primären Aminosäurefadens.

Einmal richtig gefaltet können Proteine durch sog. Self-Assembly zwei- und mehrteilige Komplexe bilden: Bei zufälliger Annäherung durch die regellose thermische Bewegung und bei zufällig richtiger Orientierung „schnappen“ die Teilproteine zusammen aufgrund stereospezifischer Entsprechung ihrer Oberflächen (Schlüssel-Schloss-Prinzip).

Beispiele dazu wären die sog. allosterische Enzyme. Sie entstehen durch Self-Assembly aus zwei oder mehreren Teilproteinen meist gleicher Art (Quartärstruktur). Ihre katalytische Funktion kann durch die Anlagerung von Produkten bestimmter biochemischer Reaktionszyklen eingeschaltet (oder in anderen Fällen auch abgeschaltet) werden, wodurch Rückkoppelungen (*feedback*) zwischen verschiedenen Reaktionsketten zustande kommen.

Ein anderes Beispiel bietet der Aufbau der Kapseln vieler Viren. Aber bei komplexen Viren (z. B. gewissen Bacteriophagen) verläuft der Aufbau schon nicht mehr „von selbst“ durch bloßes Self-Assembly, sondern benötigt Enzyme und den Einsatz „konzentrierter“ (nicht bloß thermischer) Energie, die in energiereichen Bindungen bestimmter Moleküle (z. B. dem ATP) gespeichert ist.

Es ist ganz unwahrscheinlich, dass wir alle Strukturen innerhalb einer Zelle oder gar die höheren Strukturen aus vielen und verschiedenartigen Zellen als Self-Assembly auffassen können, zumal die Strukturbildung in der Entwicklung eines Keimes auf die gezielte Bewegung einzelner Zellen und ganzer Zellverbände zurückgreifen muss, wie z. B. beim Übergang vom Hohlkeim (Blastula), dessen Wand aus nur einer Zelllage besteht, zum Becherkeim (Gastrula), dessen Wand nach Abschluss einer Einstülpbewegung nunmehr aus zwei Zelllagen aufgebaut ist (der Fall z. B. bei Froschkeimen), oder bei der Ausbildung des Nervensystems, wo die Ausläufer (Axone) vieler Nervenzellen zu weit entfernten Zielen hinwachsen müssen.

Aber kennen wir heute nicht die ersten Schritte der Ontogenese bei der Taufliege (*Drosophila melanogaster*) bis ins Detail? Sind sie nicht ausschließlich und vollständig von Genen bestimmt? (unter Ontogenese versteht man die Individualentwicklung, d. h. Entwicklung vom befruchteten Ei zum adulten Organismus)

Ohne Zweifel, und dies in erstaunlichem Ausmaß: Grundlegung des Bauplanes (Körperachsen, Segmentierung) durch eine sequentielle Aktivierung

bestimmter Gene (Aktivierungskaskade) in Abhängigkeit von Stoffgradienten. Die Nur-Gen-These scheint erneut bestätigt. Aber zwei Beobachtungen sollten uns vorsichtig stimmen

- (1) Die **Aktivierungskaskade** setzt eine bestimmte Struktur und Stoffverteilung im Ei voraus, die dem Ei vom mütterlichen Organismus mitgegeben werden. Die Geninformation im Ei allein genügt nicht. Organisation kommt immer nur von Organisation, nie von den Genen allein. Der Streit, ob die Henne zuerst sei oder das Ei, ist zugunsten der Henne entschieden – woher immer die erste Henne gekommen sein mag. Natürlich stammen die Signalproteine der Kaskade von den Genen. Die „Information“ aber, wann und wo im vielzelligen Körper ein bestimmtes Gen angeschaltet werden soll ebenso wie der Weg der Signalproteine vom Produktionsort zum Einsatz auf einer bestimmten regulatorischen DNA-Sequenz (Promotor und/oder Operator), ist epigenetisch, d. h. liegt oberhalb der Ebene der genetischen Information.
- (2) Zur großen Überraschung aller findet man die Steuergene und Signalproteine der Aktivierungskaskade der Drosophila auch in der Maus, im Frosch und man wird sie vermutlich in allen „segmentierten“ Organismen finden. So kommt es, dass menschliche Kontrollgene auch im Fliegenembryo gestaltend wirken. Das „Mastergen“, das im Menschen die Bildung der Augen auslöst, löst auch in der Fliege, der ihr eigenes Mastergen genommen wurde, die Bildung von Augen aus, diesmal aber von Komplex-, nicht etwa von Linsenaugen.

Das Problem der Formbildung ist daher immer noch weit offen:
Warum entsteht aus dem mit gleichen Mitteln erstellten Grundplan einmal eine Fliege, das andere Mal eine Maus, ein Fisch oder ein Vogel?

Gewiss, man wird erklärende Bildungsmechanismen in großer Zahl finden. Derjenige, der über diese Mechanismen reflektiert, wird die Frage stellen müssen, ob sie hinreichen, das zu erklären, was sie erklären sollen.

Es kann sich dann sehr wohl wiederholen, was beim Evolutionsmechanismus Darwins der Fall ist: Er ist ohne Zweifel wirksam.

Der Evolutionsmechanismus von Zufall und Selektion hat die Evolution mitgestaltet, aber er reicht bei weitem nicht hin, alle abgelaufenen Evolutionsprozesse zu erklären, weil er im wesentlichen ein Optimierungsmechanismus ist und als solcher das zu Optimierende voraussetzen muss.

Bis jetzt sieht es so aus, als ob die Gene nur

- die Werkzeuge (Enzyme) und
- das Baumaterial (Strukturproteine)
- in Abhängigkeit der schon abgelaufenen Entwicklung bereitstellen, mit deren Hilfe eine andere, nicht-genetische, nicht aus DNA bestehende Instanz das **individuelle** Lebewesen aufbaut.

Aristoteles sah in dieser Instanz das Ganze des Organismus, nicht das bis zum jetzigen Zeitpunkt schon realisierte Ganze, sondern das endgültige

Ganze als „Entelechie“, d. h. als „Wirklichkeit des Realmöglichen“ (im Gegensatz zum bloß Möglichen).

Spätere **Naturphilosophen** haben die aristotelische „**Entelechie**“ als Seele interpretiert. Diese kann aber nicht, wie das Hans Driesch getan hat, als immaterieller Faktor neben vielen anderen, nun aber materiellen Faktoren aufgefasst werden, schon gar nicht als eine neue, fünfte Kraft („Vitalkraft“ der späteren Vitalisten), denn als allgemeine, unspezifische Kraft (nach Art der Gravitation beispielsweise) könnte sie das Spezifische gerade nicht erklären, das, was die Lebewesen voneinander nach Klassen und Ordnungen, Gattung und Art unterscheidet.

5.2 Soziobiologie

Die Frage nach der Gültigkeit und Reichweite der Nur-Gen-Hypothese muss noch einmal im Licht der Soziobiologie gestellt werden. Die Soziobiologie ist eine Theorie des Verhaltens, die in der Frage, wie uneigennütziges (altruistisches) Verhalten von Tieren aufgrund des Darwinschen Evolutionsmechanismus entstehen kann, der klassischen Tinberg-Lorenzischen Verhaltensforschung (Ethologie) widerspricht und sie weitgehend ersetzt hat. Was nach klassischer Ansicht selektioniert wird, ist das Individuum oder gar die Art, nach soziobiologischer Ansicht aber das Gen. Der Grund der Selektion ist nicht mehr die Artdienlichkeit, sondern der „Egoismus“ der Gene.

Widersprechen die bisherigen Überlegungen nicht der Soziobiologie? Hat diese neue Disziplin der Verhaltensforschung die zwingende Macht der Gene nicht erneut etabliert?

Nach Darwin schwingt der Tüchtigere im Kampf um Ressourcen obenaus. Die Tüchtigkeit (*fitness*) bemisst sich nach der Zahl fortpflanzungstüchtiger Nachkommen. Das genetische Programm (die Genkombination) des in diesem Sinne konsistenten Tüchtigen wird sich innerhalb der Population (Fortpflanzungsgemeinschaft) verbreiten auf Kosten anderer genetischer Programme, deren Träger im Konkurrenzkampf weniger erfolgreich sind.

Nun gibt es viele Fälle, wo Individuen regelmäßig die Jungen anderer Artgenossen pflegen und darum zu weniger oder gar zu keinem eigenen Nachwuchs kommen; **Beispiele:** Brutpfleger bei Vögeln, Arbeiterinnen bei Bienen, „Soldaten“ bei Termiten, Arbeiter(innen) bei Nacktmullen (Nagetiere).

Wie kann sich ein solches uneigennütziges Verhalten durchsetzen, wenn die Selektion nur den eigenen Aufzuchterfolg prämiieren kann?

Denn wer auf wenig eigenen Nachwuchs getrimmt ist, dessen Nachkommenschaft stirbt früher oder später aus samt ihrem genetisch bedingten altruistischen Verhalten, wenn sie in Konkurrenz steht zu solchen, die erfolgreich viel Nachwuchs aufziehen und genetisch bedingt nicht zum Helfen neigen.

Wie kommt es **beispielsweise**, dass Löwenmännchen den jüngsten Nachwuchs eines eben eroberten Harems regelmäßig töten? Artgenossen zu töten ist nicht gerade förderlich für die Art. Die klassischen Verhaltensforscher (z. B. Konrad Lorenz) lehrten uns, dass sich auf Dauer nur Verhaltensweisen entwickeln und etablieren können, die der Art dienlich sind.

WILLIAM HAMILTON hat 1964 folgende **Lösung** der Probleme dieser Art vorgeschlagen:

Wenn die Selektion nicht den Beitrag zur Arterhaltung prämiert, sondern die Verbreitung der jeweils eigenen Gene eines Individuums, dann ist es für die Ausbreitung eines bestimmten Gens (z. B. eines „Helfer-Gens“, wenn es denn so etwas gibt) unerheblich,

- (1) ob dieses Gen seine eigene Vermehrung durch Nachkommen seines Trägers A erreicht oder
 - (2) durch Nachkommen eines anderen Trägers B, der dasselbe Gen besitzt, und dem der Träger A beim Brutgeschäft hilft. Das ist bei nahe Verwandten zu erwarten. Daher lautet die Hamiltonsche Lösungsformel „*Kin-Selection*“ oder „*Verwandten-Selektion*“.
- Im ersten Fall spricht man von **individueller** oder **direkter Eignung** (*fitness*) des Trägers A,
 - im zweiten Fall von **indirekter Eignung** desselben Trägers A.

Die erste wird gemessen durch die Zahl der eigenen Jungen, die zweite durch die Zahl der aufgezogenen fremden Jungen, gewichtet durch den Grad der Verwandtschaft, d. h. durch die Wahrscheinlichkeit, dass das besagte Gen tatsächlich im Individuum B steckt.

Beide Eignungsarten zusammen ergeben die **Gesamteignung** (*inclusive fitness*) des Trägers A, und diese ist für den Evolutionserfolg entscheidend.

Wenn es primär tatsächlich um die Verbreitung der eigenen Gene ginge, verstünde man, warum der Löwenmann Löwenbabies, die er nicht gezeugt hat, tötet; denn in ihnen gibt es keines seiner Gene. Und man verstünde auch, warum Menschen, unabhängig von Ideologien, Nahverwandten eher helfen als Fernstehenden.

Die Soziobiologie macht bestimmte **Voraussetzungen** und hat bestimmte **Konsequenzen**, die **fragwürdig** erscheinen:

- Bestimmte Verhaltensweisen werden zur Gänze auf Gene zurückgeführt, obwohl deren Information sich direkt nur auf die Primärstruktur von Proteinen bezieht.
- Die Einheit der Selektion (das, was selektioniert wird) sind Gene, nicht Individuen, obwohl die Selektion Gene doch nur über ganze Organismen fördern oder verwerfen kann.
- Zwischen Dingen, die nichts „wollen“, gibt es keine Konkurrenz. Wo es keine Konkurrenz gibt, gibt es auch keine Selektion. Sind die Gene Objekte der Selektion, dann müssen sie etwas „wollen“, nämlich ihre Erhaltung und Vermehrung; sie müssen „egoistisch“ sein.

Dann muss man den Genen das zuschreiben (und viele Soziobiologen tun es), was man bisher den Lebewesen als Ganzen zugeschrieben hat, nämlich

- Interessen und Bedürfnisse,
- Streben und Zielverfolgung.

Der Eigennutz der Lebewesen beruht daher auf dem Eigennutz ihrer Gene. Der individuelle Organismus ist nur eine von den Genen aufgebaute Maschine, mit deren Hilfe eben diese Gene ihre Verbreitung erreichen (und nicht etwa umgekehrt: Gene die Mittel, mit deren Hilfe der Organismus sich selbst aufbaut).

Aber Information ist rein passiv und ebenso ihr Träger (die DNA). Sie vermehrt sich nicht selbst (angeblich *autokatalytisch*), sondern sie wird vermehrt mit Hilfe eines kolossal komplexen molekularen Apparates. Wenn die DNA von sich aus zu irgend etwas tendiert, dann zu einem Zustand geringster freier Energie, d. h. zum thermodynamischen Gleichgewicht. Dieses liegt für die DNA im wässrigen Milieu der Zelle auf Seiten der Bausteine (*Nukleotide*) und nicht auf Seiten der Bausteinkette (der DNA).

Wer sich mit dem „animistischen“ **Konzept strebender Gene** nicht anfreunden kann, dem bietet sich ein Ausweg an: Man macht die Gene wieder passiv und **verlegt das Streben zurück in den Organismus als ganzen**, der danach strebt, seine eigenen Gene zu verbreiten.

Was aber sind „eigene Gene“?

Die meisten Gene, die in einem individuellen Organismus (einem Menschen z. B.) stecken, hat dieser gemeinsam mit all seinen Artgenossen (und einen großen Teil davon, nämlich die „Haushaltsgene“, sogar mit (fast) allen Organismen).

Was individuelle Vertreter einer Art genetisch von einander unterscheidet, sind die Allele (im Gegensatz zu den Wildgenen). Aber Allele sind in aller Regel in einer Population (Fortpflanzungsgemeinschaft) weit verbreitet., beispielsweise die Gene für die Blutgruppen. Sie finden sich nicht nur in nahverwandten, sondern auch in nichtverwandten Individuen. Auf die Verwandtschaft beschränkt sind Allele nur wenige Generationen nach ihrer Entstehung durch zufällige Mutationen.

Man kann versuchen, dass Problem auf drei Arten zu umgehen:

- (1) Die eigenen Gene, an deren Weitergabe der Träger interessiert ist, sind nicht alle Gene, sondern nur die „altruistischen“. Aber warum sollte er ausgerechnet nur am Altruismus interessiert sein?
- (2) Die eigenen Gene sind nur die Gene gemeinsamer Herkunft. Aber wie weit muss man zurückgehen, um von Genen gemeinsamer Herkunft sprechen zu können? Bis zu den Großeltern, bis zu den Ur-Urgroßeltern oder bis zum Gründerpaar der Population, zu der der Träger und seine nähere Verwandten gehören? Im ersten Fall wären die Verwandten, für die sich der Träger altruistischer Gene interessieren könnte, alle noch

Lebenden bis und mit den Enkeln, im letzten Fall aber alle Individuen der Population; es gäbe keine Verwandtenselektion mehr.

- (3) Man schaut nicht auf die Funktion der Gene, sondern auf ihre Struktur, nämlich auf die Sequenz der Nukleotide. In der Tat sind keine zwei Gene der gleichen Funktion aus zwei verschiedenen Individuen der gleichen Art völlig identisch (ausgenommen in eineiigen Zwillingen). Strukturell sind die Gene somit immer etwas „eigenes“. Nur, diese Unterschiede sind funktionell belanglos und darum selektionsneutral (von den Allelen eines Wildgens abgesehen). Was für ein Interesse könnte ein Lebewesen haben, Belanglosigkeiten weiterzugeben?

Fazit

Problemen der genannten Art kann man entgehen, wenn man Folgendes bedenkt:

- Lebewesen sind fundamental eigennützig. Kein Lebewesen kann die Zwecke eines anderen zu seinen eigenen machen (das kann nur der Mensch).
- Dementsprechend „wollen“ Lebewesen **sich** vermehren, nicht die Art oder (bloß) ihre eigenen Gene. Indem sie sich fortpflanzen, geben sie auch ihre Gene weiter, aber darüber hinaus noch anderes, zumindest eine bestimmte, für die Keimesentwicklung notwendige Struktur in der Eizelle.
- Lebewesen wollten zwar **sich** vermehren, aber die Jungen, die sie aufziehen, sind nicht identisch mit ihnen. Das nackte **Prinzip Eigennutz** wird in der Fortpflanzung der Sache nach überschritten.
Eine Evolution von Kooperation, die das „do ut des“ überschreitet, in der also der Kooperierende objektiv (nicht aber notwendigerweise erlebnismäßig) durch geringeren Nachwuchs draufzahlt, ist nicht zum vornherein unmöglich.
- Gene **beeinflussen** zwar alle invarianten (erblichen) Merkmale, von den morphologischen bis zu den geistigen, aber sie **bestimmen** sie nicht in jeder Hinsicht und zur Gänze, von den Primärstruktur der Proteine einmal abgesehen.
So hat **beispielsweise** noch niemand auch nur plausibel machen können, wie aus Proteinstrukturen Hunger und Durst (eine angeborene, nicht erworbene **Erlebnisfähigkeit**) oder der Fortpflanzungstrieb entsteht (wohl aber, wie Proteine Geschlechtshormone herstellen, die den Trieb modulieren).
- Was die Gene beeinflussen, aber nicht primär grundlegen, wird auch von der **Umwelt** mitgeprägt, **beispielsweise** von der Qualität der Nahrung, von der elterlichen Zuwendung oder vom sozialen Milieu.
Dies gilt vor allem von ererbten Fähigkeiten (z. B. lernen können aus Versuch und Irrtum) und ererbten Talenten (Talent für Musik, Mathematik etc.);

- im Gegensatz zu ererbten, invarianten und darum starren Bewegungsabläufen (wie z. B. Greifreflex bei Säuglingen, Gähnen, Mimik beim Weinen und Lachen ...).

Es ist schwierig, wenn nicht unmöglich, den Einfluss des Ererbten und der Umwelt anteilmäßig zu trennen. Immer wieder wird das versucht bei

- Alkoholismus,
- Homosexualität,
- kriminellem Verhalten oder
- besonders häufig bei der Intelligenz, d. h. bei dem, was durch den Intelligenzquotienten gemessen wird, aber
- auffälligerweise so gut wie nie bei religiösem (nicht: abergläubischem) oder moralischem Verhalten (Tugenden wie Klugheit, Gerechtigkeit, Solidarität, Selbstbeherrschung, wahre Menschlichkeit ...).

Man findet zwar **Korrelationen** z.B. zwischen

- der aktuellen Intelligenz,
- bestimmten Umweltbedingungen und
- gewissen ererbten Merkmalen (z. B. schwarze Haut).

Aber aus **Korrelationen** folgt noch nicht **Kausalität**.

Selbst wenn das **soziobiologische Erklärungsprinzip**, wonach alle Lebewesen den einen Endzweck verfolgen, ihre **Gesamtfitness**, den Vermehrungserfolg ihrer eigenen Gene zu maximieren, zutreffen sollte, so wäre das bei einem Lebewesen offensichtlich nicht der Fall:

- Historisch hat der Mensch sein Vermehrungspotential wahrscheinlich nur selten ausgenutzt (das gilt von Naturvölkern wie von frühen Hochkulturen, dem Mittelalter oder der Neuzeit); dies im Gegensatz zu Mikroorganismen, Pflanzen und Tieren.
- Fast überall auf der Welt sinken die Geburtenraten.
- In den wirtschaftlich erfolgreichen Ländern tun die Leute alles, ihren Vermehrungserfolg zu minimieren durch Empfängnisverhütung, Sterilisation und Abtreibung.

Die Macht der Gene ist offenbar nicht so mächtig.

Zusammenfassung

Wenn das bisher Gesagte zutrifft, gilt:

- Die Gene im Zellkern (und in den Zellorganellen, genannt Mitochondrien, die stets maternalen Ursprungs sind), chemisch bestehend aus DNA, determinieren direkt und eindeutig nur die Primärstruktur der Proteine.

-
- Alles andere ebenfalls Ererbte und insofern Invariante (Strukturen, Funktionen, Fähigkeiten bis hin zum Bewusstsein und seinen vielen verschiedenen Zuständen und Inhalten) werden von den Genen beeinflusst, aber nicht zur Gänze grundgelegt. Das widerspricht dem herrschenden biologischen Dogma.
 - Worin das Ererbte (und insofern Invariante) im weitesten Sinne grundgelegt ist, bleibt hier offen. Sind es andere materielle und/oder immaterielle Sachverhalte?
 - Die Behauptung nicht-genetischer Wurzeln des Ererbten i. w. S. gilt vor allem von jenen Fähigkeiten, die den Menschen vom Tier unterscheiden und ihn als verantwortungsfähige Person konstituieren:
 - Fähigkeit und Drang zu erkennen, was ist, nicht bloß erscheint (Fähigkeit zur **Wahrheit**),
 - Fähigkeit, sich selbst bestimmen zu können auch gegen das Gefälle seiner biologischen Natur und gegen das Gefälle der Umwelt, auch der sozialen (Fähigkeit zur Freiheit),
 - Fähigkeit, die Zwecke anderer zu seinen eigenen zu machen, beispielsweise in der Respektierung von Menschenrechten oder von Ansprüchen außermenschlicher Wesen; höchste Steigerung dieser Fähigkeit: die **selbstlose Liebe**
 - Es gibt keine Veranlassung, aufgrund gesicherter genetischer Erkenntnisse an der Fähigkeit des Menschen, sich selbst bestimmen zu **können**, zu zweifeln, **beispielsweise** an der Gewissheit, dass ich für meine Taten mit Recht zur Rechenschaft gezogen werden kann.
 - Die Ausübung dieses **Könnens** stellt sich allerdings nicht automatisch ein wie die ererbte Farbe der Augen. Wie jedes **Können**, muss es entwickelt und trainiert werden auch gegen Widerstände psychologischer, sozialer und eben auch genetischer Art.
Dass solche Widerstände im Einzelfall unüberwindlich werden können, spricht nicht gegen die Fähigkeit, sich selbst bestimmen zu **können**.

Literatur

- ADORNO, THEODOR W. (1982), *Negative Dialektik* (1966). (Bd. 6 der Ges. Schr.) Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- ARISTOTELES (1978), *Politik*. Übers. u. hrsg. v. O. Gigon. 3. Aufl. (dtv 6022) Zürich und München: Artemis.
- BANDURA, A. (1976). *Lernen am Modell. Ansätze zu einer sozialkognitiven Lerntheorie*. Stuttgart: Klett.
- BANDURA, A., ROSS, D. & ROSS, S.A. (1963). Imitation of film-mediated aggressive models. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 66, 3 – 11.
- BERLIN, ISAIAH (1993), *Freiheit*. Vier Versuche (Four Essays on Liberty, London 1969). Frankfurt/M.: S. Fischer.
- BRAUNECK, ANNE-EVA (1974), *Allgemeine Kriminologie*. Reinbek b. Hamburg: rororo.
- CLAESSENS, DIETER (1970), *Rolle und Macht*. 2. Aufl. München: Juventa Verlag.
- DAHRENDORF, RALF (1977), *Homo Sociologicus*. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle. 15. Aufl. Wiesbaden: Westdt. V. (im Text zit. nach 3. Aufl.).
- DOLLARD, J., DOOB, L.W., MILLER, N.E., MOWRER, O.H. & SEARS, R.R. (1939). Frustration and aggression. New Haven (Dt.: Frustration und Aggression. Weinheim 1971).
- ELHARDT, S. (1990). *Tiefenpsychologie. Eine Einführung*. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer.
- ESCHENRÖDER, C.T. (1984). *Hier irrte Freud. Zur Kritik der psychoanalytischen Theorie und Praxis*. München: Piper.
- GEHLEN, ARNOLD (1961), *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*. Reinbek b. Hamburg: rororo.
- GEHLEN, ARNOLD (1962), *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. 7. durchges. Aufl. Frankfurt/M u. Bonn: Athenäum.
- GEIGER, THEODOR (1962), *Arbeiten zur Soziologie*. Hrsg. v. Paul Trappe. Neuwied u. Berlin: H. Luchterhand.
- GOLLER, H. (1995). *Psychologie. Emotion, Motivation, Verhalten (KON-TEXTE. Wissenschaften in philosophischer Perspektive, Bd. 1)*. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer.
- GRIESE, HARTMUT M. (1989), *Art. Rolle*, in: *Wörterbuch der Soziologie*, 547 – 553.
- JOAS, HANS (1978), *Die gegenwärtige Lage der soziologischen Rollentheorie*. 3. Aufl. Frankfurt: Athenäum.
- JOAS, HANS (1992), *Rollen- und Interaktionstheorien in der Sozialisationsforschung* (1990), in: *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie* (stw 1018) Frankfurt/M: suhrkamp, 250 – 280.
- KANT, IMMANUEL (1907), *Metaphysik der Sitten* (1797), in: *Akademie-Ausgabe VI*. Berlin u. Leipzig: Akademie-V.
- KELSEN, HANS (1923), *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre. Entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze*. 2. Aufl. Tübingen: Mohr (NDR. Aalen: Scientia 1960).
- KELSEN, HANS (1960), *Reine Rechtslehre. Mit einem Anhang: Das Problem der Gerechtigkeit*. 2. Aufl. Wien: F. Deuticke.
- KRIZ, J. (1994). *Grundkonzepte der Psychotherapie. Eine Einführung*. Weinheim: Psychologie Verlags Union.
- LIPP, W., HOFMANN, H., HUBIG, CH. (1987), *Art. Institution*
- LORENZ, K. (1992). *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*. München: dtv.
- LUCKMANN, THOMAS (1980), *Rationalität der Institutionen im modernen Leben* (1975), in: *ders., Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wirklichkeit*. Paderborn u. a.: F. Schöningh, 190 – 206.
- MARCUSE, HERBERT (1966), *Das Individuum in der ‚Great Society‘* (urspr. 3. Kap. von „A Great Society“). New York 1966
- MARCUSE, HERBERT (1969), *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft* (sv 300). Frankfurt/M., 157 – 184.
- MEAD, GEORGE H. (1973), *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus* (1934). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- MONTESQUIEU (1967), *Vom Geist der Gesetze*. Eingel., ausgew. u. übers. v. Kurt Weigand. Stuttgart: Ph. Reclam Jun.
- NOLTING, H-P. (1987). *Lernfall Aggression. Wie sie entsteht – Wie sie zu vermindern ist*. Reinbeck: Rowohlt.
- PARSONS, TALCOTT (1951), *The social System*. London: Glencoe.
- SCHELSKY, HELMUT (1957), *Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?*, in: *Zeitsch. f. Evang. Ethik* 1 (1957) 153 – 174.

- SPIRO, M. E. (1966), „Religion: Problems of Definition and Explanation“, in: Banton M. (Hrsg.) (1966), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: ASA Monographs 4.
- Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft in 5 Bdn. Hrsg. v.d. Görres-Gesellschaft. 7. Aufl. 3. Bd. Freiburg u. a.: Herder, Sp.99 – 109.
- VIVELO, FRANK ROBERT (1981), *Handbuch der Kulturanthropologie. Eine grundlegende Einführung*. Hrsg. u. mit einer Einleitung v. J. Stagl. Aus dem Amerik. (1978) v. E. Stagl. Stuttgart: Klett-Cotta.
- WEBER, MAX (1981), *Soziologische Grundbegriffe* (1921). 5. durchges. Aufl. Einf. v. J. Winkelmann (UTB 541) Tübingen: Mohr.
- WEINER, B. (31994). *Motivationspsychologie*. Weinheim: Psychologie Verlags Union.
- Wörterbuch der Soziologie in 3 Bdn. (1989). Hrsg. v. Günter Endruweit und Gisela Trommsdorff. Stuttgart: F. Enke V & dtv.
- ZIPPELIUS, REINHOLD (1994), *Rechtsphilosophie*. 3. Aufl. (Juristische Kurz-Lehrbücher) München: C.H.Beck.

Zusammenfassung

Autor: Max Klopfer

Der Schöpfungsbericht der Bibel preist den Menschen als Abbild bzw. Ebenbild Gottes. Diese Gottähnlichkeit des Menschen schließt Willensfreiheit, Geistigkeit und Würde ein. Die ethische Willensfreiheit in der Bibel zeigt sich als ein Aufruf zur Entscheidung des Menschen gegenüber Gottes Geboten. Diese Entscheidung wird vom biblischen Schriftsteller zunächst zurückverlegt in die Zeit des Bundesschlusses am Berg Horeb, doch gilt das Angebot dieses Bundesschlusses auch für die Nachkommen der Zeitgenossen des Verfassers in der Zukunft. Diese Willenskundgebung wird vorgelegt wie ein Bündnisvertrag, dem jeder einzelne frei zustimmen soll. Dabei werden die Gebote Gottes nicht als willkürliche Gebote eines allmächtigen Gottes vorgestellt, sondern als ein Gebotensein durch humane Vernunft. Die Grundwerte, die damit angesprochen werden, sind Gerechtigkeit und Solidarität. Dabei wird betont, dass die geforderte Entscheidung nicht über die Kräfte des Menschen hinausgeht und dass das Wort ganz „nah“ bei jedem Menschen ist: in seinem „Mund“ und in seinem „Herzen“. Dem frei zu wählenden Sollen geht also ein Können voraus.

In den synoptischen Evangelien des Neuen Testaments wird dieser Aufruf zur Entscheidung in Freiheit in einer wesentlichen Hinsicht verändert: Da der Zeitpunkt bereits gekommen ist, zu dem Gott allen Menschen das versprochene Heil zuteil werden lässt, befähigt sie dieses Bewusstsein zu einer neuen Motivation für das Gute, da das „Reich Gottes“ nicht mehr in ferner Zukunft liegt, sondern bereits „nahe“ ist. Im neuen Freiheitsverständnis der Evangelien wird also dem Menschen dadurch mehr Kraft für diese Entscheidung gegeben, da er sich bereits ganz nah diesem Zustand der Liebe, Gerechtigkeit und Solidarität weiß. Das neue Freiheitsverständnis des Neuen Testaments setzt also ebenfalls wie das Alte Testament die Bereitschaft zur freien Entscheidung voraus, stärkt den Menschen hierfür aber durch ein neues Bewusstsein von der Nähe des einzutretenden Zustandes. Dazu gehört auch das Freiwerden von belastender Schuld durch die Nähe eines versöhnungsbereiten Vater-Gottes, das Freiwerden vom Egoismus durch das universelle Liebesverständnis und das Freiwerden vom einem äußeren Geboteverständnis. Letztes erst ermöglicht dem Menschen, aus freiem inneren Antrieb zu handeln. Für den Apostel PAULUS wird das neue Freiheitsverständnis vor allem als Befreiung aus einer Gesetzesfrömmigkeit und Sündenangst verstanden. Freiheit und Liebe werden vom ihm aufs engste zusammen erfahren. Diese neue Freiheit führt dabei nicht, wie in der stoischen Ethik, zu einem Freiheitsverständnis als Affektlosigkeit, sondern zur Freiheit aus dem starken Affekt der Liebe.

In der philosophischen Ethik der Neuzeit vertritt David HUME eine deterministische Position. Nach seinem Verständnis von Kausalität (Ursächlichkeit) handelt es sich dabei stets um eine notwendige Verbindung von Ursache und

Wirkung. Auch beim Handeln übt der Mensch Kausalität aus, denn er selbst ist Ursache seiner Handlungen. Aber auch diese Kausalität ist nach Hume nicht eine freie, sondern eine notwendige Verknüpfung. Dies scheint aber unserem alltäglichen Bewusstsein zu widersprechen, da wir uns doch als Wesen erleben, die auch anders hätten entscheiden können. Er beantwortet diesen Einwand gegen die durchgängig notwendige Kausalität aller unserer Handlungen durch die Unterscheidung von „Freiheit der Indifferenz“ im Sinne von Zufall und „Freiheit der Spontaneität“ im Sinne der Abwesenheit von äußerem Zwang. Die erstere verneint die Ursächlichkeit (Kausalität) des Menschen für seine Handlungen (weil keine Notwendigkeit vorliegt) und damit auch seine Verantwortlichkeit, die zweite verneint lediglich den äußeren Zwang, lässt aber die Nötigung durch innere Motive und den Charakter zu. Die „Freiheit der Spontaneität“ ist also keine „echte“ Willensfreiheit, sondern drückt lediglich das Freisein von äußeren Faktoren aus, bejaht aber das Genötigtsein durch innere Ursachen. Auch in den Bereichen der menschlichen Handlungen und des Naturgeschehens liegt für Hume die gleiche Notwendigkeit vor, so dass beide gleich determiniert sind: *„Es gibt einen allgemeinen Naturverlauf in den menschlichen Handlungen so gut wie in den Wirkungen der Sonne und des Klimas.“* Schließlich bezeichnet Hume die in der Innenperspektive des Handelnden sich zeigende Freiheit als Einbildung und Täuschung: *„Wir können uns einbilden, die Freiheit in uns zu fühlen, aber ein Zuschauer wird wohl aus unseren Motiven und unserem Charakter auf unsere Handlungen schließen.“* Dass wir in der Innenperspektive diese notwendige Kausalität aller unserer Handlungen nicht erkennen können liegt für Hume darin, dass wir über die *„geheimsten Wurzeln unseres Charakters und unserer Gesinnung“* nicht Bescheid wissen. Wenn wir darüber aber eine vollständige Kenntnis hätten, würde sich uns die notwendige Kausalität auch im Bereich unserer Handlungen zeigen.

KANT hingegen argumentiert, dass man auch bei einer vollständigen Kenntnis aller inneren Motive, Veranlagungen und des Charakters eines Menschen behaupten kann, *„dass der Mensch frei ist.“* Die von Hume behauptete notwendige Kausalität ist nicht die einzige Kausalität. Er unterscheidet eine „Kausalität nach Gesetzen der Natur“ und eine „Kausalität aus Freiheit“. Die erste nennt er auch wie Hume eine „Kausalität aus der Notwendigkeit“, die Ausdruck für die durchgängige Verknüpfung von Ursache und Wirkung ist. Die zweite dagegen ermöglicht es, Freiheit zu erkennen. Seine Argumentation ist folgende: Alles, was geschieht, geschieht wegen eines in der Zeit vorausgegangenen Zustandes nach einer bestimmten Regel. Diese Reihe kann „rückwärts“ bis ins Unendliche geführt werden. Bei dieser Denkweise wird aber die Frage nach der Ursache nicht wirklich beantwortet, sondern immer nur weiter „zurück“ verschoben. Diese gesuchte erste Ursache (als Anfang) bezeichnet Kant als „transzendente Freiheit“. Hierzu gehören die „Freiheit im kosmologischen Verstand“ und die „Freiheit im praktischen Verstand“. Der Ausdruck „transzendente Freiheit“ bezeichnet also die Fähigkeit, einen Anfang ohne eine andere vorausgehende Ursache zu setzen (ähnlich wie in der Formel vom „unbewegten Beweger“ des Aristoteles). Diese Freiheit ist also kein empirisch erfahrbares Phänomen, sondern ihre Gewissheit ergibt sich logisch aus den dargestellten Argumentationsschritten. Kant nennt sie ein Postulat.

Kant verteidigt also die Position der menschlichen Willensfreiheit. Nachdem er zwei Thesen miteinander verglichen hatte, nämlich erstens die These von der Willensfreiheit und zweitens die Antithese von der durchgängigen Determination, führt seine Argumentation zur Bekräftigung der These von der Willensfreiheit. Der Zugang zum Verständnis seiner Argumentation liegt im Wesentlichen in der Unterscheidung von phänomenaler und noumenaler Welt: In der phänomenalen Welt ist alles durch ein vorausgehendes Ereignis oder einen vorausgehenden Zustand determiniert. In dieser Denkweise argumentieren alle empirischen Wissenschaften. Die noumenale Ordnung dagegen unterstellt, dass es auch eine Ordnung der „Dinge an sich“ gibt, dass es also eine „transzendente Freiheit“ gibt. Wie aber lässt sich diese noumenale Welt der transzendentalen Freiheit verteidigen? Kants Antwort erfolgt durch zwei verschiedene Argumentationsweisen: (1) mit Hilfe der „ratio-cognoscendi/ratio-essendi-Formel“ und (2) mit Hilfe des Phänomens der Selbstvorwürfe (Reue und Gewissen).

Die „ratio-cognoscendi/ratio-essendi-Formel“ argumentiert zweischrittig: (1) Das moralische Gesetz im Sinne der moralischen Selbstgesetzgebung (Autonomie) hat als Seinsgrund (ratio essendi) die Freiheit zur Bedingung (weil es ohne Freiheit die Aufgabe einer moralischen Selbstgesetzgebung nicht gäbe), umgekehrt dagegen ist (2) das Bewusstsein des Sittengesetzes der Erkenntnisgrund (ratio cognoscendi) der Freiheit (weil das Sittengesetz im Sinne der moralischen Autonomie zur Erkenntnis der Freiheit führt). Das Sittengesetz kann nicht aus dem Bewusstsein der Freiheit abgeleitet werden, sondern aus dem Bewusstsein des Sittengesetzes erkennen wird, dass wir frei sind: *„Freiheit ist die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen.“* Das Sittengesetz (der kategorische Imperativ) ist ein rein formales Prinzip, das angibt, dass eine moralische Entscheidung nicht von Inhalten (wie Wünschen oder Neigungen) abhängig gemacht werden darf, sondern allein der Form der Allgemeinheit genügen muss.

Das Phänomen der Selbstvorwürfe (Schuld, Reue, Gewissen) lässt sich nach Kant ebenfalls zur Verteidigung der Freiheit anführen: Der Selbstvorwurf der Reue scheint innerhalb der Ordnung der phänomenalen Welt eine praktisch nutzlose Empfindung zu sein, weil sie nicht dazu dienen kann, das Geschehene wieder ungeschehen zu machen. Kants Interpretation der Reue besteht nun darin, den durch sie verursachten Schmerz als eine Äußerung der Vernunft zu erkennen, die *„keinen Zeitunterschied anerkennt, und nur fragt, ob die Begebenheit mir als Tat angehöre.“*

Kant kritisiert auch jenes Freiheitsverständnis, das Freiheit dann bereits für gegeben annimmt, wenn der auslösende Handlungsgrund im handelnden Subjekt selbst liegt. „Frei“ in diesem Sinne wären wir dann, wenn wir durch unsere eigenen Kräfte (Vorstellungen, Wünsche) etwas entscheiden und danach handeln. Entscheidend für Freiheit ist nach Kant aber nicht die Selbstursächlichkeit des Handelnden, sondern entscheidend ist allein, ob die die Handlung bestimmenden Ereignisse in der Vergangenheit liegen oder

nicht. Liegen sie in der Vergangenheit, dann sind sie in dem Augenblick, in dem der Mensch handelt, nicht mehr in seiner Gewalt. Dies aber ist mit Freiheit unverträglich. Also führt auch diese Argumentation zum Begriff der „transzendentalen Freiheit“.

Der Philosoph WALTER SCHULZ erblickt in der Freiheit heute vor allem ein politisches, gesellschaftliches und soziales Thema, das mit der Aufhebung von Unterdrückung und Zwang verbunden ist. Andererseits wird im alltäglichen Bewusstsein ein notwendiger Zusammenhang von Freiheit und Verantwortung unterstellt, indem beispielsweise ein Mensch nur dann für seine Taten verantwortlich sein, wenn er nicht determiniert gehandelt hat. Diese Grundsituation setzt auch die Rechtsprechung voraus, wenn Menschen für ihre Handlungen bestraft werden. Eine deterministische Position ergibt sich vielfach dann, wenn versucht wird, auch menschliches Handeln naturwissenschaftlich-positivistisch zu deuten. Diesem Determinismus steht die innere Erfahrung entgegen, dass jeder Mensch der Urheber seiner Handlungen ist und auch anders hätte entscheiden und damit handeln können. Diese menschliche Freiheit steht zwischen dem Determinismus (eines Tieres) und einer absoluten Freiheit (Gottes): Schulz nennt sie relative Freiheit. Zu dieser relativen Freiheit gehört die Erfahrung der Selbstbegrenztheit. Er greift dabei auf Sigmund Freud zurück, dass es Bewusstseinsakte gibt, die notwendig andere Akte voraussetzen, die nicht vom Bewusstsein bezeugt werden. Zu diesen Akten gehören vor allem jene, die vom Triebleben ausgehen. Obwohl also für Schulz Freiheit und Unfreiheit dialektisch verschränkt sind und Freiheit nicht beweisbar ist, bin ich dennoch im alltäglichen Handeln darauf angewiesen, „*mein Könnensbewusstsein als fundamentale Struktur meines Ichbewusstseins*“ anzusetzen.

AURELIUS AUGUSTINUS entwickelt in einer späteren Phase seines Leben aus einer theologischen Kontroverse seiner Zeit die Lehre von der Prädestination, die auf eine Teststelle des Römerbriefs des Apostels Paulus zurückgeht. Das griechische Wort *pro-horízein*, das dort vorkommt, wird in der lateinischen Übersetzung mit *praedestinare* wiedergegeben, das im Deutschen meist mit *vorherbestimmen* übersetzt wird. In Augustins Überlegungen geht es um den Zusammenhang von Prädestination und der Gnade des Glaubens. Dabei ist für ihn „*die Prädestination die Vorbereitung für die Gnade, die Gnade aber das Geschenk selbst*“. Dem liegt die Auffassung Augustins zugrunde, dass der Mensch nicht aus eigener Kraft zum Glauben findet, sondern durch die Gnade Gottes, die nicht entsprechend den Verdiensten des Menschen gegeben wird. Bei seiner „Prädestinationslehre“ kommt es also Augustinus darauf an dazulegen, dass der Mensch nicht aus eigener Kraft zum Glauben findet, sondern dass dieser Glaube ein freies Geschenk Gottes an bestimmte Menschen ist. Dabei gibt es für ihn nur eine Prädestination zum ewigen Heil, wie schon der Titel seines Werkes „*De praedinatione sanctorum*“ zum Ausdruck bringt.

JOHANNES CALVIN dagegen lehrt eine zweifache Prädestination, eine zum Heil und eine zur Verdammnis. Diese doppelte Prädestinationslehre ist nach Calvin eine eindeutige Lehre der Bibel. Die Frage aber, wie Gerechtigkeit und zweifache Prädestination miteinander zusammenhängen, kann nach

Calvin nicht beantwortet werden. Seine Prädestinationslehre ist einem größeren Publikum durch Max Webers Studie von 1904 „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ bekannt geworden.

MARTIN LUTHER dagegen erblickt das Wesen der Freiheit in der Selbstvergessenheit und Selbstlosigkeit. Frei ist der Mensch in seiner inneren Einstellung dann, wenn der Mensch die äußeren Werke „umsonst“, d. h. um des Guten und nicht um einer Belohnung willen tut. Diese Einstellung kann aber nach Luther nur aus dem Glauben kommen.

Der Freiheitsbegriff der Existenzphilosophie, wie er sich bei JASPERS findet, knüpft an die von Kant getroffene Unterscheidung zwischen dem empirischen Ich (wie sich der Mensch als Teil des Daseins der Welt sieht) und dem transzendentalen Ich (das sich zu sich selbst verhält und sich selbst bestimmen kann) an. Dieses transzendente Ich wird von Jaspers „Existenz“ genannt. Die Welt als Dasein dagegen ist empirisch da (entspricht der phänomenalen Ordnung Kants), das transzendente Ich als „Existenz“ dagegen lebt in einer Ordnung des Seins, die „*sein kann und sein soll. Dieses Sein bin ich selbst als Existenz. In ihr weiß ich mich unabhängig, ohne dass ich zu schauen vermöchte, was ich mein Selbst nenne. Aus ihrer Möglichkeit lebe ich; nur in ihrer Verwirklichung bin ich ich selbst.*“ Entscheidend für diese Auffassung von Existenz ist somit die Freiheit des Willens. Diese Freiheit ist nicht identisch mit „Lust und Laune“, also der „Willkür“ im Sinne Kants, sondern steht in Zusammenhang mit einer sittlichen Pflicht (einem „Können“ und „Sollen“), das der Vernunftnatur des Menschen entspricht. Diese Orientierung an einem für alle Menschen gleichen Sittengesetz ist aber noch nicht die volle Realisierung von Freiheit. Diese wird erst durch die Verwirklichung eines eigenen Lebensentwurfes gewonnen. Durch ihn entschließt sich der Mensch, „*im Dasein ich selbst zu sein.*“ Diese Entscheidung ist durch empirische Gründe nicht hinreichend verständlich zu machen, denn sie stellt einen „Sprung“ dar in den Anfang einer neuen Perspektive der Lebensführung, wie sie sich etwa bei Kant im Begriff der transzendentalen Freiheit findet. Im Begriff der „Grenzsituationen“ drückt Jaspers aus, dass die Existenz erst in ihrer Unterschiedenheit zur empirischen Welt zu begreifen ist: durch die vier Grenzsituationen des Todes, des Leidens, des Kämpfens und des Schuldigwerdens. Vor allem in der Grenzsituation des Todes wird sich die Existenz ihres die Zeit übersteigenden Seins bewusst. Der Mensch als „Existenz“ braucht somit nach Jaspers Grenzsituationen.

JEAN-PAUL SARTRES Ausgangspunkt liegt in seiner Analyse des Bewusstseins, bei dem er zwei Eigenschaften unterscheidet: Einerseits ist das Bewusstsein dem Sein seiner Gegenstände gegenüber frei, andererseits hat es erst durch den Bezug auf die Gegenstände (das Reale) Anteil an deren Sein. Diese beiden Pole nennt Sartre das Für-sich und das An-sich (den Gegenstand, das Reale). Dieses An-sich erweist sich gegenüber dem Für-sich, in dem sich Freiheit manifestiert, als stärker. Deshalb ist die Selbstsetzung der Freiheit in einem eigenständigen Projekt zum Scheitern verurteilt. Der Mensch sucht zwar leidenschaftlich nach Freiheit und damit nach Selbstset-

zung und Sinn, doch ist für Sartre „*der Mensch eine zum Scheitern verurteilte Leidenschaft*“. Die Wurzel dieses Scheitern liegt aber für Sartre nicht nur in der Hinordnung des Bewusstseins auf das antagonistische An-sich, sondern auch darin, dass der Mensch nur bezüglich des „Wie“, aber nicht hinsichtlich des „Dass“ frei ist. Dies kommt in seinem Satz zum Ausdruck: „*Wir sind zur Freiheit verdammt!*“ Der Mensch ist zwar frei, innerhalb bestimmter Grenzen sein Leben so oder so zu gestalten („Wie“), aber dieser Freiheit gegenüber ist er nicht frei („Dass“). Wir sind nicht gefragt worden, ob wir freie Menschen sein wollen oder nicht. In jeder Entscheidungssituation (z. B. Wahrnehmung des Rufs: „Hilf mir!“) zeigt es sich, dass wir uns einer Entscheidung nicht entziehen können: Wir können nur so oder so entscheiden (z. B. helfen, wegrennen, so tun, als hätte man nichts gehört), man kann aber nicht nicht-entscheiden.

Der Psychologe SIGMUND FREUD beschreibt das Seelenleben als Konfliktmodell. Der Großteil unseres Seelenlebens ist uns nicht bewusst, und doch determiniert es unser Erleben und Verhalten. Das Konfliktmodell besteht aus den drei Instanzen ES, ICH und ÜBER-ICH, das die Triebe, die Vernunft und unsere Ideale sind. Im ES herrschen die Lustorientierung und das Primärprozessdenken, im ICH die Realitätsorientierung und das Sekundärprozessdenken, und im ÜBER-ICH zeigen sich nach Freud zwei Funktionen, eine negative (verbietende) und eine positive (bejahende). Dieses ÜBER-ICH hat Gewissensfunktion. ES (Vererbung) und ÜBER-ICH (von den Eltern u. a. übernommene Ideale) repräsentieren die Einflüsse der Vergangenheit. In Freuds Konfliktmodell stehen hinter den Bedürfnisspannungen des ES die Triebe als die „*körperlichen Anforderungen*“ an das Seelenleben, wobei Freud zwei Triebmodelle unterscheidet, (1) die zwei biologischen Urtriebe Selbsterhaltungstrieb (ICH-Trieb) und Arterhaltungstrieb (Sexualtrieb), und (2) ab 1920 den Lebenstrieb (Eros) und den Todestrieb (Thanatos). Freud formulierte die zweite Triebtheorie unter dem Eindruck der Destruktivität des Ersten Weltkrieges. Das ICH vermittelt zwischen den beiden anderen Instanzen. In Freuds seelischem Konfliktmodell versucht das ICH, die Triebansprüche des ES an die Gegebenheiten der Realität anzupassen und mit den Wertmaßstäben des ÜBER-ICH in Einklang zu bringen. Gelingt dies nicht, so entsteht im Menschen Angst. Das ICH setzt Abwehrmechanismen (z. B. Verdrängung, Projektion, Regression, Verschiebung, Rationalisierung, Sublimierung) ein, um Angst zu vermeiden. Diese Abwehrmechanismen (mit Ausnahme der Sublimierung) verfälschen aber die Selbst- und Fremdwahrnehmung und belasten die Beziehungen zu den Mitmenschen. Diese Abwehrmechanismen ermöglichen zwar eine gewisse Konfliktbewältigung, sind aber nicht wirklich „ICH-gerecht“. Derjenige, der überwiegend Abwehrmechanismen zur seelischen Konfliktbewältigung einsetzt ist nach Freud der neurotische Mensch. Freiheit bedeutet in Freuds Konflikt- und Persönlichkeitsmodell ICH-Stärke, d. h. seelische Konfliktlösungskompetenz. Seine Theorie der Abwehrmechanismen hat zum Teil empirische Bestätigung gefunden, seine Triblehre dagegen hat keinerlei naturwissenschaftliche Stütze gefunden und ist für die empirische Forschung unbrauchbar. Freuds Verständnis des menschlichen Seelenlebens ist kausal und nicht final.

In einer soziologischen Sicht des Themas „Freiheit und Determination“ stellt sich die Frage nach der Verträglichkeit von Freiheit und Institutionen (wie beispielsweise die Familie, der Staat, das Wirtschaftssystem und das politische System, die Kirche, die Universität, die Handwerkskammer). Für ARISTOTELES sind der Mensch und sein Freiheitsvermögen auf Vollendung hin angelegt (teleologischer Ansatz) und Institutionen wie die staatliche Gemeinschaft sind deshalb „von Natur aus“ notwendig, weil der Mensch sich nicht allein und nur auf sich gestellt vollenden kann. Zur Vollendung reicht aber das Familienleben allein nicht aus. Die dem Menschen gemäße Handlungsweise in Freiheit erfordert den öffentlichen Raum, d. h. die Institutionen. Für MAX WEBER sind Institutionen notwendig, weil durch sie eine verlässliche Ordnung zwischen den Menschen aufgebaut wird. Menschen stehen nach Weber im Existenzkampf einander gegenüber (gemäßigt sozialdarwinistischer Ansatz), wobei die Institutionen diesem offenen oder verborgenen Kampf entgegentreten, die Parteien befrieden und Chancen (wie beispielsweise Eigentumsrechte) verteilen. Die von ARNOLD GEHLEN vertretene Position greift Nietzsches Wort vom Menschen *als „dem nicht festgestellten Tier“* auf und erblickt im Menschen ein „Mängelwesen“, weil dieser „*instinktarm*“ in der Welt lebt. An die Stelle der beim Tier vorhandenen Instinkte treten beim Menschen die Kulturleistungen, wozu die Institutionen gehören, die Verhaltensmuster bereitstellen, durch die der Mensch in seinen Entscheidungen entlastet wird. Institutionen werden bei Gehlen somit positiv gesehen. Bei HERBERT MARCUSE hingegen üben die Institutionen mehr oder weniger versteckt Herrschaft über den Menschen aus und tragen nicht zur Emanzipation, sondern eher zur Unmündigkeit des Menschen bei. Sein Ansatz geht vom Individuum aus, das im Konflikt mit der Gesellschaft und den etablierten Werten und Normen steht. Marcuse lehnt die Institutionen ab, weil sie den Menschen seinem Freiheitsverlangen entfremden. Aristoteles, Max Weber und Arnold Gehlen stehen den Institutionen also positiv gegenüber (wenn auch mit unterschiedlichen Begründungen), Herbert Marcuse dagegen steht ihnen negativ gegenüber.

Der Rechtsphilosoph HANS KELSEN vergleicht die Eigenarten eines naturwissenschaftlichen Gesetzes mit denen eines staatlichen Gesetzes und führt dabei die Helmhotzische Definition des Naturgesetzes an: *„Jedes Naturgesetz sagt aus, dass auf Vorbedingungen, die in gewisser Beziehung gleich sind, immer Folgen eintreten, die in gewisser Beziehung gleich sind.“* Demnach wäre nach Kelsen die naturwissenschaftliche Aussage, dass sich ein bestimmtes Metall bei einer bestimmten Temperatur um x Grad ausdehnt vergleichbar der juristischen Aussage: *„Wer einen Diebstahl begeht, wird mit einem Jahr Freiheitsentzug bestraft.“* Dagegen steht die Auffassung, dass die Gesetze der Rechtswissenschaft und der Rechtsphilosophie nicht aussagen, dass etwas eintreten wird oder muss, sondern eintreten soll. Dabei wird davon ausgegangen, dass Freiheit die Voraussetzung für Handeln ist und menschliches Handeln sich der Beschreibung im Sinne naturwissenschaftlicher Abläufe entzieht. Für das traditionelle Rechtsdenken ist es unbestritten, dass die Rechtswissenschaft eine Normwissenschaft ist. Normen, wie beispielsweise das Verbot des Diebstahls, werden durch ihre Einhaltung oder Nichteinhaltung nicht „wahr“ oder „falsch“, sondern ihre Geltung ist

davon unabhängig (ontologische Geltung). Beschreibende Sätze (wie sie der Rechtsrealismus verwendet) dagegen werden wahr oder falsch durch das Eintreten oder Nichteintreten eines vorausgesagten Ereignisses. Für Kelsen hängt die juristische Geltung eines Gesetzes von der faktischen Befolgung (soziologische Geltung) ab.

In der Rechtsphilosophie wird das Thema Freiheit auch noch durch die Unterscheidung zwischen „positiver“ („Freiheit zu“) und „negativer“ Freiheit („Freiheit von“) behandelt. Während die negative Freiheit die Hindernisse beseitigen will, die der persönlichen Entfaltung des Einzelnen entgegenstehen, ist es das Anliegen der positiv verstandenen Freiheit, das Engagement für Werte zu fördern.

Unter dem Stichwort „Rechtspaternalismus“ wird diskutiert, wie weit der Staat die Bürger in ihrer freien Entfaltung einschränken darf. Die Freiheit aller Menschen wird nämlich durch die Gleichheit aller Menschen in Grenzen gehalten, d. h. die Freiheit eines Menschen endet dort, wo die Freiheit eines anderen Menschen verletzt wird (Gleichheitsgrundsatz). Ein schwieriges Thema ist das Aussprechen eines Verbots, wenn es sich nicht um Fremdschädigung, sondern um eine mögliche Selbstschädigung handelt (z. B. das Verbot, bestimmte Genussmittel zu konsumieren, bestimmte Sportarten ohne Befähigungsnachweis zu betreiben u. a.). Mit dem Begriff des Rechtspaternalismus ist die Frage verbunden, ob der Staat durch die gesetzliche Freiheitsbeschränkung eine erzieherische Funktion übernehmen darf. Der Gegenbegriff wäre der der „schrankenlosen“ Freiheit, gegen den eingewendet werden kann, dass die Vernünftigkeit letzter Werthaltungen „entdeckt“ und wahrgenommen werden muss, aber nicht mehr zu beweisen ist. Hierzu gehört, dass die politische Gemeinschaft auch den Schutz des Einzelnen übernommen hat.

Die Rechtssoziologie nimmt eine deterministische Position ein, nicht indem sie die Freiheit leugnet, sondern indem sie diese methodisch ausblendet. Dabei wird nicht auf das einzelne Individuum, sondern auf eine Masse ähnlicher Fälle geschaut: *„Wenn man nicht auf das einzelne Individuum, sondern auf die Massen ähnlicher Fälle schaut, offenbart sich der ‚freie Wille‘ als ein gewisses Pattern [Schema, Muster]“*, wie der Rechtssoziologe THEODOR GEIGER bemerkt. Beispielsweise gehen heiratswillige Paare davon aus, dass sie ihre Entscheidung für den Zeitpunkt der Eheschließung völlig frei getroffen haben, in Wirklichkeit kennt die Soziologie die Tatsache, dass saisonale Fluktuationen die Heiratstermine bestimmen. Geiger nennt dies ein „soziales Gesetz“. Hierzu gehören beispielsweise auch Beobachtungen über Aus- und Einwanderungen.

Die biologische Frage nach Freiheit oder Determination stellt sich für viele Menschen durch das Faktum der Vererbung und der Genetik. Für die Untersuchung der Frage nach der Determination oder Freiheit ist es wissenschaftlich zweckmäßig, zwischen „vererbt“ und „genetisch“ zu unterscheiden, die also nicht das gleiche bedeuten. Erbliche Eigenschaften sind invariant, insofern sie in den aufeinander folgenden Generationen von Individuen einer

biologischen Art auftauchen. Erscheint eine neue Eigenschaft in der nachfolgenden Generation, so spricht man von Mutation. Nach einer Mutation sind die Eigenschaften wiederum erblich. Die erblichen Eigenschaften sind zwar von den Genen beeinflusst, aber nicht in jeder Hinsicht (vom Bauplan bis zum Verhaltensrepertoire) durch die DNA (doppelsträngig) determiniert. Gene determinieren lediglich die Primärstruktur der Proteine und der strukturell eingesetzten RNA (Kopie eines Strangs der DNA). Die „Nur-Gen-These“ hat das Phänomen der Vererbung ausschließlich genetisch erklärt. Die Gene *beeinflussen* zwar alle invarianten Eigenschaften vom ererbten Bauplan bis zum ererbten Verhaltensrepertoire samt den dazugehörigen Gefühlen und Trieben auf vielfältige Weise, aber sie *bestimmen* (determinieren) sie nicht zur Gänze. Neben der codierenden DNA gibt es noch die nicht-codierende DNA. Sie macht sogar den größten Teil der DNA aus, beim Menschen rund 90 %. Dies zeigt die Tatsache, dass Vertreter zweier Arten sich genotypisch beträchtlich unterscheiden können, während sie phänotypisch sehr ähnlich sind (z. B. die Vögel Zilpzalp und Fitislaubsänger sind äußerlich kaum zu unterscheiden, genetisch aber unterscheiden sie sich beträchtlich). Aber auch das Umgekehrte kommt vor: Vertreter zweier Arten unterscheiden sich genotypisch nur wenig, phänotypisch aber erheblich. Genetisch beträgt beispielsweise der Unterschied in der codierenden DNA zwischen Schimpanse und Mensch lediglich ca. 1 %, im phänotypischen Verhalten und Können aber ist der Unterschied sehr groß. Dies legt nahe, dass die invarianten (vererbten) Eigenschaften eines Lebewesens nicht gänzlich von den Genen gesteuert werden. Wenn also die Gene nicht zuständig sind für alle invarianten (erblichen) Eigenschaften eines Lebewesens, was ist es dann? Die Antwort des ARISTOTELES war seine Lehre von der Entelechie, vom endgültigen Ziel einer Entwicklung, wobei das Endziel bereits im Organismus enthalten ist und seine Entwicklung steuert. Diese Entelechie interpretierten spätere Naturphilosophen auch als Seele.

Die Soziobiologie unserer Zeit hat die genetische Determination zu erhärten versucht. Sie geht aus von der Frage, wie uneigennütziges (altruistisches) Verhalten von Lebewesen möglich ist: Warum setzen Lebewesen ihr Leben aufs Spiel oder opfern sich auf, um anderen zu helfen (beispielsweise die Brutpfleger bei den Vögeln, die Arbeiterinnen bei den Ameisen)? Dies steht in Widerspruch zur bisherigen Ansicht, dass ein Lebewesen alles tut, um sein Überleben zu gewährleisten. Dabei wird der (vordergründige) Altruismus als ein (versteckter) Gruppenegoismus interpretiert, der gänzlich auf die Gene zurückgeführt wird. Wenn Gene aber etwas „wollen“, dann ihre Erhaltung und Vermehrung, aber dann müssen sie nach Zielen streben. Aber Gene streben nicht und verfolgen keine Ziele, auch nicht die DNA, die mithilfe eines komplexen molekularen Apparates und unter gezieltem Einsatz chemischer Energie vermehrt *wird*. Gerät diese Vermehrung außer Kontrolle, dann kommt es nicht zur Vermehrung der DNA, sondern zur Vermehrung ganzer Zellen, also von Krebsgeschwulsten. Ein logisches Problem besteht auch darin, dass die Soziobiologie sowohl ein Verhalten, das dem Individuum schadet, der Art aber nützt, als auch umgekehrt ein Verhalten, das dem Individuum nützt, der Art aber schadet, durch das gleiche Prinzip. Hierin liegt ein logischer Widerspruch.

Fragen

Autor: Max Klopfer

1. In welchem Sinn von Freiheit kann nach HUME das menschliche Handeln nicht frei sein, in welchem Sinn kann es frei sein?

2. Was versteht KANT unter „Naturkausalität“ und „Kausalität aus Freiheit“?

3. Wie sieht KANT den Zusammenhang von Sittengesetz und Freiheit?

4. Worin unterscheiden sich nach KANT „komparative Freiheit“ und „transzendente Freiheit“?

5. Was versteht KANT unter „Freiheit im kosmologischen Verstand“ und „Freiheit im praktischen Verstand“?

6. Was versteht KANT unter dem „*Faktum der Vernunft*“?

7. Was verstehen die Existenzphilosophen unter „Existenz“?

8. Worin besteht für die Existenzphilosophen „Freiheit“?

9. Was versteht der Existenzphilosoph JASPERS unter einer „Grenzsituation“?

10. Was ist die negative, was die positive Seite des Stehens in einer Grenzsituation?

11. Wo liegt der Ausgangspunkt der Existenzphilosophie von SARTRE?

12. Was meint SARTRE mit dem Satz: „*Wir sind zur Freiheit verdammt?*“

13. Wodurch wird nach FREUD menschliches Handeln bestimmt?

14. Was bedeutet Freiheit im Rahmen des Persönlichkeitsmodells von FREUD?

15. Was ist Aggression und was sind die bekanntesten Theorien über ihre Verursachung?

16. Fördert das Beobachten von Gewalt in Film und Fernsehen bei den Zuschauern aggressives Verhalten?

17. Welches Bild vom Menschen bzw. welche Postulate bezüglich der menschlichen Natur vertritt die humanistische Psychologie?

18. Beschreiben Sie MASLOWS Hierarchie der Bedürfnisse und erörtern Sie den Unterschied zwischen Mangelbedürfnissen und Wachstumsbedürfnissen.

19. Welche Eigenschaften zeichnen nach MASLOW „*sich selbst verwirklichende Menschen*“ aus? Was erscheint Ihnen an MASLOWS Idee der Selbstverwirklichung utopisch?

20. Erklären Sie kurz den Zusammenhang von Recht und Freiheit!

21. Inwiefern ist der Mensch genetisch determiniert, inwiefern nicht?

22. Sind erbliche Eigenschaften invariant?

23. Bedeutet „erblich“ dasselbe wie „genetisch“?

24. Was sind die Gründe, „erblich“ und „genetisch“ nicht zusammenfallen zu lassen?

25. Was war der Auslöser für die Entwicklung der Soziobiologie?

26. Wie löst die Soziobiologie das Problem der „Uneigennützigkeit“?

27. Was ist die Problematik dieses Lösungsversuchs?

28. Warum ist das Gen als Selektionseinheit fraglich?

29. Was ist die Kernaussage des biblischen Schöpfungsberichts?

30. Wodurch unterscheiden sich die Prädestinationslehren von AUGUSTINUS und CALVIN?

31. Was versteht LUTHER unter der Freiheit?

Musterantworten zu den Fragen

1. In welchem Sinn von Freiheit kann nach HUME das menschliche Handeln nicht frei sein, in welchem Sinn kann es frei sein?
 - Nicht frei sein im Sinne der „*Freiheit der Indifferenz*“ = Verneinung der Notwendigkeit/Ursächlichkeit = Zufall
 - Frei im Sinne von „*Freiheit der Spontaneität*“ = Verneinung von Macht, Gewalt, schließt aber Notwendigkeit nicht aus; auch ein völlig spontanes = unter keinem äußeren Zwang stehendes Verhalten ist nach Hume notwendig, wenn es von der Anlage des Menschen u.a. verursacht ist. Dadurch wird nur der *Zwang* durch äußere Einflüsse ausgeschlossen, nicht aber die *Nötigung* durch innere Ursachen.

2. Was versteht KANT unter „Naturkausalität“ und „Kausalität aus Freiheit“?
 - „Naturkausalität“ = alle Erscheinungen der Sinnenwelt unterliegen den raumzeitlichen Gesetzen
 - „Kausalität aus Freiheit“ = Wird unterteilt in
 - „*Freiheit im kosmologischen Verstand*“ (= eine Handlung empirisch ursachelos beginnen zu können) und in die
 - „*Freiheit im praktischen Verstand*“ (= eine Handlung unabhängig von sinnlichen Einflüssen beginnen zu können)

3. Wie sieht KANT den Zusammenhang von Sittengesetz und Freiheit?

Freiheit = *ratio essendi* (= Seinsgrund) des Sittengesetzes
Sittengesetz = *ratio cognoscendi* (= Erkenntnisgrund) der Freiheit

4. Worin unterscheiden sich nach KANT „komparative Freiheit“ und „transzendente Freiheit“?
 - „Komparative Freiheit“ = psychologische Freiheit = relative Freiheit: Der das Lebewesen bestimmende Handlungsgrund liegt im Subjekt. In diesem Sinne ist frei, was nicht von außen bewegt wird. In diesem Sinn wäre nach Kant auch der Zeiger einer Uhr „frei“: Kant nennt diese Freiheit auch die „Freiheit eines Bratenwenders“ (der, nachdem er aufgezogen, sich selbst dreht).
 - „Transzendente Freiheit“ = Zeigt sich in den Phänomenen der Selbstvorwürfe, der Reue und des Gewissens: Diese können in der Zeit Geschehenes nicht ungeschehen machen = der Einfluss der Vergangenheit (Zeit) wird aufgehoben. Da alles Geschehen

ein kausal in der Zeit (Vergangenheit) vorausgehendes Geschehen voraussetzt, stellt sich die Frage nach der in der Vergangenheit liegenden Voraussetzung für dieses Geschehen u.s.w.; will man einen „echten“ = ursachelosen Anfang denken können, muss man einen Anfang annehmen, der selbst nicht mehr unter Vergangenheitsbedingungen (Zeitbedingungen) steht. Dies ist die „transzendente Freiheit“.

5. Was versteht KANT unter „Freiheit im kosmologischen Verstand“ und „Freiheit im praktischen Verstand“?

- *„Freiheit im kosmologischen Verstand“* = „Das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte.“ Sie kann nicht Gegenstand der Erfahrung (Empirie) sein.
- *„Freiheit im praktischen Verstand“* = „Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit“

6. Was versteht KANT unter dem „Faktum der Vernunft“?

„Faktum der Vernunft“ = Bewusstsein des Sittengesetzes, durch das wir erkennen (ratio cognoscendi), dass wir in sittlicher Hinsicht Willensfreiheit haben: „Du kannst, denn du sollst!“ („Können“ und „Sollen“ nicht im äußeren, sondern im inneren = seelischen Sinn verstanden; z. B. „Du sollst niemand hassen“: Dieses „Sollen“ impliziert ein „Können“, weil es nur von mir selbst abhängt, es zu tun und keine äußeren Mittel hierzu notwendig sind.)

7. Was verstehen die Existenzphilosophen unter „Existenz“?

„Existenz“ = Der Mensch kann „sich in ein Verhältnis zu seinen Möglichkeiten“ setzen und seinen Lebensstil frei wählen.

8. Worin besteht für die Existenzphilosophen „Freiheit“?

„Freiheit“ = nicht, dass man tun kann, was will (= „Willkürfreiheit“ im Sinne Kants), sondern dass man sich an das moralische Gesetz bindet und Verantwortung übernimmt.

9. Was versteht der Existenzphilosoph JASPERS unter einer „Grenzsituation“?

„Grenzsituationen“ = unverrückbare Grenzen, an die unser Wille bei der freien Gestaltung unseres Lebens stößt. JASPERS nennt 4 Grenzsituationen: Tod, Leiden, Kämpfen, Schuldigwerden

10. Was ist die negative, was die positive Seite des Stehens in einer Grenzsituation?

Negative Seite = Bedroht den Mut, die eigene Freiheit des Handelns zu ergreifen

Positive Seite = Chance zu erkennen, dass mein Sein über das weltliche Dasein hinausgeht: Wer eine Grenze als solche erfasst, ist denkend schon über sie hinaus gegangen.

11. Wo liegt der Ausgangspunkt der Existenzphilosophie von SARTRE?

Ausgangspunkt = Analyse des Bewusstseins: dieses ist

- (a) radikale Selbstdurchsichtigkeit und Freiheit,
- (b) aber auch auf das undurchsichtige An-sich-Sein als auf seinen Gegenstand (sein Objekt) und seine Basis verwiesen.

12. Was meint SARTRE mit dem Satz: „*Wir sind zur Freiheit verdammt?*“

Niemand kommt daran vorbei, Entscheidungen treffen zu müssen (Man kann nicht nicht-entscheiden, wenn ein Signal zur Entscheidung wahrgenommen wurde). Es gibt nur eine Freiheit im „Wie“ der Entscheidung, nicht aber im „Dass“ der Entscheidung.

„*Verdammt*“: Es gibt nach SARTRE keine echte Synthese von Freiheit und Notwendigkeit, zwischen mir und dem Anderen: Alle Leidenschaft der Selbstbestimmung ist letztlich zum Scheitern verurteilt.

13. Wodurch wird nach FREUD menschliches Handeln bestimmt?

Handeln = Kompromiss zwischen dem,
 (a) wozu der Mensch Lust hat bzw. was er tun sollte
 (b) und dem, was sich in seiner gegenwärtigen Situation realisieren lässt.

14. Was bedeutet Freiheit im Rahmen des Persönlichkeitsmodells von FREUD?

„Freiheit“ = ICH-Stärke.

„Starkes ICH“ Setzt wenig Abwehrmechanismen ein. Negative Seite der Abwehrmechanismen: Sie engen die Wahrnehmung und die Erlebnis- und Genussfähigkeit des Menschen ein. Genussfähigkeit, Liebesfähigkeit, Toleranz u. a. sind für FREUD Kriterien für Freiheit.

15. Was ist Aggression und was sind die bekanntesten Theorien über ihre Verursachung?

Aggression = Alles schädigende, gewalttätige Angriffsverhalten gegenüber Menschen und Dingen (körperliche, sprachliche und mimisch-gestische Formen der Aggression)

- a) Triebtheorie der Aggression
- b) Frustrations-Aggressions-Theorie
- c) Lerntheorie der Aggression

16. Fördert das Beobachten von Gewalt in Film und Fernsehen bei den Zuschauern aggressives Verhalten?

- *Nein* für die Anhänger der Triebtheorie, denn das Beobachten von Gewalt übt „reinigende“ (kathartische) Wirkung aus (Katharsis-Hypothese)
- *Ja* für die Anhänger der Lerntheorie

17. Welches Bild vom Menschen bzw. welche Postulate bezüglich der menschlichen Natur vertritt die humanistische Psychologie?

1. Autonomie und soziale Abhängigkeit
2. Selbstverwirklichung als zentrale Motivation
3. Ziel- und Sinnorientierung
4. Ganzheit

18. Beschreiben Sie MASLOWS Hierarchie der Bedürfnisse und erörtern Sie den Unterschied zwischen Mangelbedürfnissen und Wachstumsbedürfnissen.

1. Physiologische Bedürfnisse
 2. Sicherheitsbedürfnisse
 3. Selbstachtungsbefürfnisse
 4. Liebes- und Zugehörigkeitsbedürfnisse
 5. Selbstverwirklichungsbedürfnisse
- Mangelbedürfnisse = führen zu körperlicher und seelischer Krankheit

- Wachstumsbedürfnisse = Seins-Werte wie Kreativität, Lebendigkeit, Ganzheit, Gerechtigkeit, Schönheit u.a.

19. Welche Eigenschaften zeichnen nach MASLOW „*sich selbst verwirklichende Menschen*“ aus? Was erscheint Ihnen an MASLOWS Idee der Selbstverwirklichung utopisch?

1. Eine genaue und effiziente Wahrnehmung der Wirklichkeit
2. Sich selbst akzeptieren mit seinen Fehlern und Grenzen
3. Spontan, einfach und natürlich sein in seinen Gedanken und Gefühlen
4. Offen sein für Probleme außerhalb des eigenen Ichs
5. Fähigkeit zu Distanz und Alleinsein
6. Relative Unabhängigkeit von äußeren Befriedigungen
7. u. a.

Utopisch wirkt sein elitärer Humanismus. Nur ein ganz kleiner Teil der Menschheit gehört nach Maslow zu den sich selbst verwirklichenden Menschen.

20. Erklären Sie kurz den Zusammenhang von Recht und Freiheit!

Die Rechtsordnung setzt für die Ordnung des menschlichen Lebens Freiheit voraus. Ohne die Zurechenbarkeit von Handlungen, die Freiheit voraussetzen, kann keine Strafe gerecht sein.

21. Inwiefern ist der Mensch genetisch determiniert, inwiefern nicht?

Siehe folgende Antworten!

22. Sind erbliche Eigenschaften invariant?

Ja, erbliche Eigenschaften sind invariant. Auch Mutationen, die in der nachfolgenden Generation auftreten, sind wieder vererblich.

23. Bedeutet „erblich“ dasselbe wie „genetisch“?

Nein, erbliche Eigenschaften werden zwar von den Genen *beeinflusst*, aber nicht in jeder Hinsicht (vom Bauplan bis zum Verhaltensrepertoire) durch die DNA *determiniert*.

24. Was sind die Gründe, „erblich“ und „genetisch“ nicht zusammenfallen zu lassen?

„Erblich“ und „genetisch“ können nicht zusammenfallen, da die Gene (= DNA) lediglich die Primärstruktur der Proteine und der strukturell eingesetzten RNA eindeutig und in jeder Hinsicht *determinieren*.

25. Was war der Auslöser für die Entwicklung der Soziobiologie?

Auslöser = Phänomen des altruistischen (uneigennütigen) Verhaltens bei Tieren, insofern es bei manchen Arten regelmäßig auftaucht und eben darum *erblich* bedingt sein muss.

Problem: Dieses Phänomen ist dann ein Problem, wenn man (wie die Soziobiologie) davon ausgeht, dass

1. alles Erbliche gänzlich auf den Genen beruht
2. die Gene das Resultat der Darwinschen Selektion sind
3. die Selektion nur den eigenen Aufzuchterfolg prämiieren kann.

26. Wie löst die Soziobiologie das Problem der „Uneigennützigkeit“?

Lösung: Durch die Theorie der „Gesamteignung“ (*inclusive fitness*): Ein Individuum, das nahen Verwandten zu einem größeren Aufzuchterfolg verhilft, fördert auch die eigenen Gene, denn diese finden sich z.T. auch in nahen Verwandten.

27. Was ist die Problematik dieses Lösungsversuchs?

- Die „Theorie der Gesamteignung“ bzw. der Verwandten-Selektion lässt die Frage offen, wie der Begriff „eigenes Gen“ definiert wird.
- Problem ist auch die Konsequenz des Ansatzes, dass nämlich die „Einheit der Selektion“ nicht mehr ganze Individuen wären, sondern individuelle Gene.

28. Warum ist das Gen als Selektionseinheit fraglich?

- Wenn Gene die bestimmende Selektionseinheit sein sollen, dann
- müssten die Gene etwas „wollen“, d. h. ihre eigene Vermehrung anstreben (Egoismus),
 - wenn sie aber nichts wollen, d.h. keine Ziele anstreben, dann gibt es auch keine Konkurrenz,
 - wenn es aber keine Konkurrenz gibt, dann gibt es auch keine Selektion.
 - Gene (DNA) aber sind rein passiv, sie tendieren nicht dazu, sich zu vermehren, sondern sie werden vermehrt.

29. Was ist die Kernaussage des biblischen Schöpfungsberichts?

Kernaussage: Menschliche Willensfreiheit, begründet in der Schaffung des Menschen als „Ebenbild Gottes“. Gott aber ruft im Schöpfungsbericht die Welt aus einem freien Willensentschluß in die Wirklichkeit.

30. Wodurch unterscheiden sich die Prädestinationslehren von AUGUSTINUS und CALVIN?

Augustinus: Prädestination zum Heil und zur Gnade, als Geschenk Gottes

Calvin: Doppelte Prädestination, zum Heil und zur Verdammnis

31. Was versteht LUTHER unter der Freiheit?

Die äußeren Werke wie Arbeiten, Dienst am Nächsten, Fasten u. a. haben nur dann einen sittlichen Wert, wenn sie „umsonst“ im Sinne eines Lohnes getan werden, das heißt Gutes tun, um des Guten willen. Dazu kann nach Luther den Menschen aber nur der Glaube motivieren.

Autoren

Norbert Brieskorn

Ordentlicher Professor für Rechts- und Sozialphilosophie an der Hochschule für Philosophie – Philosophische Fakultät SJ in München.

Auswahl an Veröffentlichungen: Die Summa Confessorum des Johannes von Erfurt, 1980/81; Verzicht und Unverzichtbarkeit im Recht. Untersuchungen zu den historischen und philosophischen Grundlagen, 1988; Rechtsphilosophie, 1990; Finsteres Mittelalter? Über das Lebensgefühl einer Epoche, 1991; Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung, 1997.

Paul Erbrich

Ordentlicher Professor für Naturphilosophie an der Hochschule für Philosophie – Philosophische Fakultät SJ in München.

Auswahl an Veröffentlichungen: Im Wettlauf mit der Zukunft. Ein Materialbuch zur Umwelt- und Energiekrise, 1978; Zufall. Eine naturwissenschaftlich-philosophische Untersuchung, 1988; Makrokosmos – Mikrokosmos. Entwicklung und Probleme der Physik, 1996.

Bernhard Grom

Ordentlicher Professor für Religionspsychologie und Religionspädagogik an der Hochschule für Philosophie – Philosophische Fakultät SJ in München.

Auswahl an Veröffentlichungen: Glück – Auf der Suche nach dem „guten Leben“, 1987 (zusammen mit N. Brieskorn und G. Haeffner); Religionspädagogische Psychologie, ⁴1992; Religionspsychologie ²1996; Damit das Leben gelingt, 1995.

Hans Goller

Ordentlicher Professor für Psychologische und Philosophische Anthropologie an der Hochschule für Philosophie – Philosophische Fakultät SJ in München.

Auswahl an Veröffentlichungen: Emotionspsychologie und Leib-Seele-Problem, 1992; Psychologie: Emotion, Motivation, Verhalten, 1995.

Gerd Haeffner

Ordentlicher Professor für Philosophische Anthropologie und Geschichte an der Hochschule für Philosophie – Philosophische Fakultät SJ in München

Auswahl an Veröffentlichungen: Heideggers Begriff der Metaphysik, 1972, ²1985; Philosophie des 20. Jahrhunderts, 1986, ²1993 (zusammen mit Coreth, Ehlen und Ricken); In der Gegenwart leben. Auf der

Spur eines Urphänomens, 1996; Schuld und Schuldbewältigung (Hg.), 1993.

Friedo Ricken

Ordentlicher Professor für Geschichte der Philosophie und Ethik an der Hochschule für Philosophie – Philosophische Fakultät SJ in München.

Auswahl an Veröffentlichungen: Allgemeine Ethik, Stuttgart 1983, ⁴2003; Philosophie der Antike, Stuttgart 1988, ²1993, ³1999; Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie (Hg.), Stuttgart 1991, ²1998; Antike Skeptiker, München 1994; Philosophen der Antike (Hg.), 2 Bde., Stuttgart 1996.

Die Studienbriefe Ethik wurden 1995/96 im Auftrag des Sächsischen Staatsministeriums für Unterricht und Kultus, Dresden, für die Ausbildung von Ethiklehrern entwickelt und eingesetzt.