

Freiheit und Schuldfähigkeit

Die Debatte darüber, ob wir Menschen wirklich frei sind, ist längst nicht mehr nur ein Problem akademischer Theologie und philosophischer Fachdiskurse. Sie ist seit einigen Jahren auch in der Öffentlichkeit präsent: Wofür können Menschen – etwa Straftäter – verantwortlich gemacht werden und wofür nicht? Hervorgerufen wurde dieses neue Interesse am Thema Freiheit vor allem durch experimentelle Ergebnisse der Hirnforschung. Diese Experimente haben die in unserer alltäglichen Praxis gewöhnlich stillschweigend vorausgesetzte Auffassung, unser Entscheiden und Handeln sei frei, in Frage gestellt.

Das durch die Hirnforschung aufgeworfene Freiheitsproblem soll im Folgenden zunächst aus philosophischer Sicht diskutiert werden. Unterscheiden wir zunächst zwischen Willensfreiheit und Handlungsfreiheit: *Willensfreiheit* soll verstanden werden als Fähigkeit, seinen Willen zu bilden, also von innen zu formen, eine Formulierung, die nicht nur spontane Willensäußerungen, sondern auch (und vielleicht sogar primär) Momente der Überlegung und Prozesse der Willensbildung mit einbezieht, in denen etwa mit Hilfe vernünftiger Kriterien entschieden wird, was mit spontanen Regungen geschehen soll. *Handlungsfreiheit* bedeutet hingegen, tun oder lassen zu können, was man will, das heißt, nicht durch äußere Faktoren daran gehindert zu sein, eine Absicht auch in die Tat umzusetzen. Willensfreiheit kann auch dort vorliegen, wo äußere Zwänge herrschen. Das bedeutet freilich nicht, dass die Fähigkeit, seinen Willen zu bestimmen, gänzlich unabhängig ist von beschränkenden Bedingungen. Man kann sich in einer bestimmten Situation zu etwas entschließen, was man unter anderen Bedingungen nicht tun würde, weil es im einen Fall vernünftig, im anderen aber unvernünftig erschiene (etwa einem Bankräuber Geld auszuhändigen), ohne dass damit schon die Fähigkeit, seinen Willen zu bestimmen, in Frage gestellt wäre. Faktoren allerdings, die es einem Akteur unmöglich machen, seinen Willen zu bilden, berühren die Frage nach der Willensfreiheit

auf grundsätzliche Weise. Relevant sind in den folgenden Überlegungen also zum einen Faktoren, die die Willensfreiheit prinzipiell in Frage stellen, zum anderen Faktoren, welche die Fähigkeit, den Willen zu bestimmen, mindern oder ganz ausschließen. Insgesamt wird man eine Person für eine Handlung nur dann zur Verantwortung ziehen, wenn man bei ihr nicht nur Handlungsfreiheit, sondern auch Willensfreiheit annehmen kann.

1. Determination und Willensfreiheit

Für die philosophische Bearbeitung des Problems, inwiefern wir angesichts der experimentellen Ergebnisse der Hirnforschung von Freiheit und damit von Schuldfähigkeit sprechen können, ist die Frage zentral, was wir unter dem Begriff der *Determination* verstehen. Unterscheiden wir im Folgenden zwei Formen von Determination: Eine universale und eine besondere Determination. Mit dem Begriff der *universalen* Determination ist die Leugnung des Prinzips alternativer Möglichkeiten gemeint. Die Rede von einer *besonderen* Determination zielt auf bestimmbare (wenn auch häufig unbewusst wirkende) Faktoren, die unsere Entscheidungen beeinflussen (vgl. Walde 2006). Werfen wir anhand dieser Unterscheidung die Frage auf, ob man Grade der Freiheit, der Zurechenbarkeit, der Verantwortlichkeit und damit der Schuld annehmen sollte. Aus juristischer Perspektive ist zunächst festzustellen, dass das deutsche Strafrecht hinsichtlich des Schuldbegriffs Graduierungen zulässt. Es kennt *fehlende* Fähigkeiten, das Unrecht der Tat einzusehen oder nach dieser Einsicht zu handeln, und nimmt entsprechend Schuldausschluss an; und es kennt *verminderte* Fähigkeiten und spricht dann von einer Schuldminde- rung. Aus philosophischer Sicht ist es interessant zu fragen, welche Voraussetzungen gegeben sein müssen, um von einer Minderung oder gar von einem Ausschluss von Schuld sprechen zu können.

Greifen wir als Beispiel die in der Debatte um die Willensfreiheit häufig diskutierte Frage auf, inwiefern wir von Freiheit und Schuldfähigkeit sprechen sollten, wenn eine psychische Prädisposition für ein bestimmtes Fehlverhalten vorliegt, und zwar der Art, dass hirnorganische Korrelate dafür identifiziert werden können (vgl. Pauen 2001, 85–107). Hier ist es hilfreich, zwischen Korrelaten und Ursachen zu unterscheiden. Wir können sagen, dass psychische Prozesse mit physischen korrelieren: Korrelate wirken dann *synchron*. Wir können aber auch sagen, dass psychische Prozesse von physischen verursacht werden: Ursachen wirken in diesem Fall *diachron*. Wenn wir nun behaupten, dass Hirnstrukturen unsere Ent-

scheidungen determinieren, müssen wir ausweisen, was wir damit meinen. Wenn wir den Begriff der Determination auf hirnorganische *Korrelate* beziehen, kommt der Begriff der universalen Determination ins Spiel, und wir müssen uns entscheiden, ob dadurch die Fähigkeit, den Willen zu bilden, gefährdet ist oder nicht. Sehen wir aber Hirnstrukturen als *Ursachen* für ein bestimmtes Verhalten an, stellt sich hinsichtlich des Freiheitsproblems die Frage, warum wir genau diese Richtung der Determination bevorzugen. Wir könnten ja genauso gut argumentieren, dass unsere Hirnstrukturen durch mentale (und auf diesem Weg auch durch soziale) Einflüsse verändert werden können. Gleichwohl ist, wenn man anstatt stabiler Korrelationen (wie und wann auch immer verursachte) kontingente Veränderungen benennt, – nehmen wir als Beispiel eine Läsion des Frontalhirns, die mit einer Verhaltens- oder Persönlichkeitsänderung einhergeht – das Kausalurteil plausibel und Anlass dafür, über eine Minderung oder gar einen Ausschluss von Schuld nachzudenken (vgl. Keil 2007, 159–161). Hier ist dann allerdings der Begriff der besonderen Determination von Belang.

Nehmen wir jetzt die auf empirischen Untersuchungen beruhende Aussage der Hirnforschung mit hinzu, dass sich beispielsweise Menschen mit einer dissozialen Persönlichkeitsstörung durch die Androhung von Sanktionen nicht zur Befolgung gesellschaftlich anerkannter und etablierter Regeln bewegen lassen. So argumentiert etwa Gerhard Roth, dass ein Mensch dem Drang zur Straftat nur dann hätte widerstehen können, wenn ein noch stärkeres Motiv, etwa die Furcht vor Strafe, vorhanden gewesen wäre. Wenn er aber nichts dafür kann, dass ein solches Motiv nicht oder nicht ausreichend stark vorhanden war, weil entsprechende psychologische Bedingungen nicht gegeben waren, stellt sich die Frage nach seiner Verantwortlichkeit und damit nach seiner Schuldfähigkeit (vgl. Roth 2009, 201). Die Frage ist, welche Schlussfolgerungen wir aus dieser Beobachtung ziehen können. Folgt daraus unmittelbar, dass wir von einer Minderung oder gar von einem Ausschluss der Fähigkeit zur Impulskontrolle zu sprechen haben? Hier nimmt die Empirie zweifellos einen wichtigen Stellenwert ein, denn man kann statistisch feststellen, in welcher Streubreite bei dem betreffenden Befund Verhaltensalternativen beobachtet werden können. Aus jurisdischer Sicht können daraus – wie bereits erwähnt – Schwellen für Einschränkungen der Fähigkeit zur Selbstbestimmung definiert werden. Die philosophische Sicht bringt allerdings eine andere Problemstellung ins Spiel: Wie kann die *Unfähigkeit*, sanktionsbewehrten Regeln zu folgen, vom *Unwillen*,

dies zu tun, unterschieden werden? Man wird ja nicht einfach schließen können, dass immer dort, wo der Wille zum Gehorsam gegenüber etablierten Regeln oder die Furcht vor der angedrohten Strafe nicht ausgereicht haben, auch Unfähigkeit vorliegt. Man kann auch argumentieren, dass in diesem Fall die angedrohte Strafe nicht drastisch genug war, um den Gehorsam gegenüber dem bestehenden Recht auszulösen. Unter Todes- oder Folterdrohung käme vielleicht ein anderes Ergebnis zutage. Es ist also denkbar, dass der Wille zur Selbstkontrolle, der bislang zum Unterlassen von Straftaten ausgereicht hat, nach einer Verletzung des Frontalhirns nicht mehr ausreicht und deshalb größere Anstrengungen erforderlich sind als zuvor, die Fähigkeit, den Willen zu bestimmen, aber gleichwohl erhalten geblieben ist. Es kann natürlich auch sein, dass die Fähigkeit zur Selbstkontrolle nicht vermindert, sondern ganz verloren gegangen ist. Ob Minderung oder Verlust der Willensfreiheit durch diachrone Verursachung vorliegt, kann nur durch empirische Erkenntnisse entschieden werden.

Aus jurisdischer Perspektive erscheint folgendes Fazit plausibel: Pathologische Fälle verlangen eine eigene Behandlung. Für nichtpathologische Fälle gilt, dass es einigen Menschen schwerer als anderen fällt, sich normgerecht zu verhalten. Das Ausmaß der erwartbaren und damit zumutbaren Anstrengungen kann natürlich mit der Größe des auf dem Spiel stehenden Rechtsguts variieren. Wenn es um das Unterlassen eines Gewaltverbrechens geht, sind größere Anstrengungen erwartbar als bei Bagatelldelikten. Für das Freiheitsproblem als solches hingegen – ich spreche also nicht von einer rechtlichen Betrachtung, die sich auf beispielsweise psychiatrische Gutachten stützt, sondern von einer philosophischen Perspektive, die zwischen einer universalen und einer besonderen Determination unterscheidet – ist dieser Unterschied ohne Belang. Denn man kann folgenden Einwand formulieren: Wem eine gebotene Handlung oder Unterlassung aufgrund seiner angeborenen (eine Möglichkeit, die wir jetzt hinzunehmen müssen) oder erworbenen Fähigkeiten schwerer fällt als anderen, muss gegebenenfalls trainieren, kompensatorische Gewohnheiten ausbilden, entsprechende Anreize setzen oder lernen, sich von bestimmten Situationen einfach fernzuhalten. Für die Frage der Schuldfähigkeit sind, so sollte damit auch deutlich werden, nicht nur psychische, sondern ebenso soziale Bedingungen entscheidend wichtig (vgl. Keil 2007, 159–164). Die Frage, ob die Gesellschaft einfach ein Recht darauf hat, Strategien der Selbsterziehung bzw. Selbstbindung von ihren Mitgliedern zu verlangen bzw. ob diesem Recht auch

eine Pflicht von Seiten der Gesellschaft gegenübersteht, ihre Mitglieder in diesem Bemühen zu unterstützen, soll an anderer Stelle noch einmal aufgegriffen werden. Die Perspektive des Rechts und die Perspektive der Philosophie stehen in meinen Augen im Verhältnis wechselseitiger Kritik: Aus philosophischer Sicht wird die Unterscheidung von pathologischen und nichtpathologischen Fällen als soziale Konstruktion ausgewiesen, aus rechtlicher Perspektive wird darauf verwiesen, dass sich eine Gesellschaft schon aus pragmatischen Gründen heraus nicht durch die Androhung von Folter- oder Todesdrohung befrieden lässt (abgesehen von der Frage, welches Selbstverständnis mit einer solchen Haltung verbunden wäre).

2. Das Libet-Experiment

Nun sollte nach der Unterscheidung von Korrelaten und Ursachen ein berühmt gewordener Einwand gegen die Willensfreiheit nicht einfach übergangen werden, der sich auf die Experimente des Hirnforschers Benjamin Libet stützt (vgl. Libet 2005). Anders als die Erforschung neuronaler Korrelate des Bewusstseins scheint die Annahme einer mentalen Verursachung physischer Prozesse für das Freiheitsproblem in der Tat relevant zu sein. Denn hier ist tatsächlich von zeitlicher Abfolge, nicht von gleichzeitiger Realisierung die Rede, so dass der eben vorgebrachte Vorwurf einer Verwechslung von synchroner und diachroner Determination, die zur Identifikation des physiologischen Korrelats eines mentalen Ereignisses mit dessen Ursache führt, nicht mehr zieht. Libet führte folgendes Experiment durch: Versuchspersonen wurden aufgefordert, innerhalb einer bestimmten Zeitspanne einen Finger zu krümmen und jeweils den Zeitpunkt ihrer Entscheidung anzugeben, indem sie sich den Zeigerstand einer schnell laufenden Uhr merkten. Dabei wurden die Probanden angewiesen, die Bewegung nicht im Voraus zu planen, sondern sie „spontan“ auszuführen. Dabei zeichnete Libet die Gehirn- und Muskelströme der Probanden auf. Es zeigte sich, dass ca. 550 Millisekunden vor der Muskelaktivierung und ca. 350 Millisekunden vor dem durch die Probanden datierten Willensakt eine Aktivität im motorischen Kortex anlief. Libet verwendete für die Bezeichnung dieser Aktivität den Begriff des Bereitschaftspotenzials. Das Experiment zeigte, dass der Aufbau des Bereitschaftspotentials vor dem Zeitpunkt, den die Versuchspersonen als Zeitpunkt ihrer willentlichen Entscheidung angaben, lag. Der bewusste Wille, eine Handlung auszuführen, scheint also der neuronalen Initiierung dieser Handlung durch

unbewusste Prozesse zeitlich nachgeordnet zu sein, woraus Libet den Schluss zog, dass es nicht die bewussten Entscheidungen des Probanden sind, die die kausalen Antezedentien für die Handlung bilden, sondern dass dafür unbewusste Prozesse ursächlich verantwortlich seien. Wolfgang Prinz hat diese Schlussfolgerungen in dem prägnanten Satz zusammengefasst: „Wir tun nicht, was wir wollen; wir wollen, was wir tun“ (Prinz 1996, 98ff.). Libet selbst zog aus dem Experiment nicht den Schluss, die Willensfreiheit sei damit widerlegt. Er nahm nämlich eine „Veto-Fähigkeit“ des bewussten Willens an. Experimentell stützte sich diese Annahme auf die Aufforderung, die Probanden sollten eine bereits eingeleitete Bewegung spontan unterbrechen. In einem Zeitfenster von ca. 100 Millisekunden vor dem Beginn der Körperbewegung könne die Bewegung, so schloss Libet aus den Ergebnissen dieser Experimente, noch aufgehalten werden. Dieses Veto könne nicht seinerseits durch unbewusste Prozesse verursacht sein, weil dafür nicht genug Zeit vorhanden sei. Allerdings wurde gegen diese Interpretation eingewandt, es sei unklar, wie die Spontaneität des geforderten Entschlusses sicher gestellt werden könne, da die Versuchspersonen schon bei der Einleitung ihrer Handlung wussten, dass sie diese zu einem festgelegten Zeitpunkt unterbrechen würden (vgl. Mele 2006, 34f./Roth 2009, 194f.).

Im Folgenden soll nicht die Versuchsanordnung selbst der Kritik unterzogen werden, beispielsweise durch den Hinweis, beim Libet-Experiment handle es sich nicht um eine echte Wahl (dieser Einwand wurde bekanntlich von Patrick Haggard und Martin Eimer dadurch entkräftet, dass sie das Libet-Experiment unter veränderten Bedingungen wiederholten und die Probanden vor die Wahlsituation stellten, eine von zwei Tasten zu drücken, wobei Libets Ergebnisse freilich im Wesentlichen bestätigt wurden) oder auch durch den Hinweis, die Aufforderung, die Probanden sollten sich spontan dazu entschließen, den Finger zu krümmen, sei paradox (vgl. Haggard/Eimar 1999, 128–133). Unter den möglichen Einwänden zur Interpretation Libets soll nur der folgende erwähnt werden: Der Aufbau des Bereitschaftspotentials wird bei Libet durchgängig in seiner verursachenden Rolle diskutiert, es wird aber nicht gefragt, ob bzw. wodurch das Bereitschaftspotential selbst verursacht ist. Die Kausalkette, die zur Handlung führt, beginne unbewusst, wird häufig argumentiert. Doch warum, so ist zu fragen, sollte sie überhaupt beginnen? Unter der Annahme, dass jedes Ereignis eine Ursache hat, beginnen Kausalketten nicht im Vorfeld einer Handlung, und sie enden auch nicht, wenn die Handlung abgeschlossen ist. Deshalb wird eine Beschreibung

dessen, was während des Libet-Experiments geschieht, nicht beim Aufbau des Bereitschaftspotentials beginnen können. Der Aufbau des Bereitschaftspotentials ist keineswegs der kausale Ursprung der Handlung, sondern eben nur ein Glied in einer Kausalkette, die man mindestens bis zur Instruktion durch den Versuchsleiter zurückverfolgen muss, denn diese muss das Bewusstsein der Versuchsperson erreichen, damit das Experiment überhaupt durchgeführt werden kann (vgl. Keller/Heckhausen 1990, 352). Die Instruktion muss etwa zur Kenntnis genommen und verstanden werden, die Versuchsperson muss sich zur Kooperation entschließen, später muss sie die Zeigerstellung der Uhr wahrnehmen und sich merken. Ferner muss ihr die zu Beginn gebildete Absicht, irgendwann den Finger zu krümmen oder den fraglichen Impuls geschehen zu lassen, während des Experiments im Gedächtnis bleiben, sonst wird sich der Finger nicht krümmen. In einem bestimmten Sinn geht mithin die Absicht sehr wohl dem Aufbau des Bereitschaftspotentials voraus. Es handelt sich um eine zukunftsgerichtete Absicht, die aber im Bewusstsein der Person präsent bleiben muss. Mit diesen wenigen Andeutungen soll nur darauf hingewiesen werden, dass unklar ist, ob es einen zeitlich genau bestimmbaren Punkt der Entscheidung gibt, oder ob Entscheidungen nicht eher als Prozesse verstanden werden müssen, so dass der Aufbau eines Bereitschaftspotentials von bewussten Vorentscheidungen abhängt, die vor den von Libet vorgenommenen Messungen zu datieren sind (Gomes 1999). Wendete man ein, dass es zu den zeitlich früheren bewussten Entscheidungen jeweils wiederum zeitlich vorgeordnete und kausal verantwortliche unbewusste Prozesse gibt, ist die Willensfreiheit nur dann in Gefahr, wenn gezeigt werden kann, dass bewusste mentale Zustände prinzipiell keine kausale Relevanz haben (vgl. Beckermann 2006, 303), was uns auf die Kategorie der synchronen Korrelation verweisen würde. Andernfalls wäre zu fragen, inwiefern die unbewusste Initiierung bewusster mentaler Zustände als Widerlegung der Willensfreiheit gelten sollte, wenn doch diese Zustände zu irgendeinem Zeitpunkt, der der in Frage stehenden Handlung voraus liegt, ins Bewusstsein treten.

3. Handlungsfreiheit und Schuldfrage

Mit den nun folgenden und zugegebenermaßen sehr knappen Überlegungen soll ein bereits begonnener Gedanke noch einmal aufgegriffen werden, und zwar nicht mit dem Begriff der Willens-, sondern mit dem der Handlungsfreiheit. Die Freiheit, einen Entschluss auch in die Tat umsetzen zu können, ist – entsprechend dem schon angedeuteten Mo-

dell einer Begründung von Sanktionen durch gegenseitig zugestandene Rechte – ein postkonstitutionelles Phänomen. Implizit oder explizit geltende Regeln eröffnen nämlich erst die Spielräume, innerhalb derer sich Handlungen dann entfalten können. Die Freiheit, zu tun, was man will, kommt erst durch sozial konzedierte Räume zustande. Weil Handlungsräume aber kollektiv konstituiert werden, ist die Gestalt dieser Räume unmittelbar nur der Gesellschaft und erst mittelbar dem Individuum, insofern es Subjekt der Gesellschaft und Autor der in ihr geltenden Regeln ist, zuzurechnen. Das hat auch Auswirkungen auf die Schuldfrage. Wenn vorhin etwas leichtfertig formuliert wurde, dass die Gesellschaft das Recht hat, vom Einzelnen zu erwarten, dass er sich selbst erzieht bzw. an *individuelle Restriktionen* bindet, um sozial unerwünschten Neigungen nicht nachzugeben, so ist auch klar, dass die Gesellschaft ihrerseits die Pflicht hat, die entsprechenden Rahmenbedingungen, also *soziale Restriktionen*, bereit zu stellen. Erst wenn das sicher gestellt ist, kann auf den Einzelnen, zuvor muss auf die Gesellschaft zugerechnet werden. Das bedeutet konkret, dass die Gesellschaft entsprechende Hilfestellungen wie beispielsweise psychologische Beratung oder Behandlung vorsehen muss. Entsprechend ist auch die Frage der Schuld zunächst auf die Handlungsbedingungen und erst dann auf die Handlungen selbst zu beziehen. Wo die Rahmenbedingungen individueller Restriktionen unzureichend sind, ist kollektiv zuzurechnen, nur wenn ausreichende soziale Restriktionen vom Einzelnen missachtet werden, individuell. Wo diese Rahmenbedingungen sich dem Einfluss des Einzelnen oder der Gesellschaft entziehen, sollte man von *tragischen* Situationen, wo sie im Einflussbereich des Einzelnen oder der Gesellschaft liegt, dagegen von *Dilemmasituationen* sprechen (Unglücksfälle, die individuell oder kollektiv hätten verhindert werden können, sind demnach nicht als tragisch zu bezeichnen). Aufgabe der Ethik ist es, darüber zu reflektieren, in welcher Situation und auf wen sinnvoller Weise moralisch zugerechnet werden kann. Situationen, die grundsätzlich nicht beeinflussbar und in diesem Sinne tragisch sind, eignen sich nicht für die ethische Diskussion. Von daher kann eine moderne Theorie der Schuldzumessung und damit auch der Legitimation von Strafe begründet werden, wobei ein solches Modell natürlich nicht unabhängig von Annahmen über die Freiheit des Willens entwickelt werden kann (Jakobs 1991, 484f.). Die Androhung und Durchführung von Sanktionen wäre am besten mit der reziproken Einschränkung von Freiheitsrechten zum Vorteil aller zu begründen. Was die Begrenzung von Strafe betrifft, so verbauten wir uns,

würden wir Strafe nur als Sühne für ein Vergehen ansehen, dabei aber den präventiven Sinn von Sanktionen außer Acht lassen, eine auch für den gesetzestreuen Teil der Gesellschaft produktive Sicht, die versucht, den Straftäter in die Gesellschaft zurückzuholen.

4. Theologische Anmerkungen zum Begriff der Schuld

Zwei abschließende Gedanken eignen sich für eine kurze theologische Anmerkung. Die theologische Ethik spricht nicht nur von *Schuld*, sondern auch von *Sünde*. Worin ist der Unterschied zu sehen, und wie kann die Unterscheidung begründet werden? In den meisten Fällen kann aus theologischer Sicht ein und derselbe Tatbestand, den wir als Schuld bezeichnen, auch als Sünde benannt werden, wenn damit nämlich zum Ausdruck kommen soll, dass immer dort, wo ein Mensch einem anderen Menschen oder sich selbst gegenüber schuldig wird, gleichzeitig der Wille Gottes verletzt wird. Interessant wäre es, der Frage nachzugehen, ob wir uns Handlungen denken können, für die wir den Begriff der Schuld, nicht aber den der Sünde verwenden. Fruchtbarer dürfte aber die umgekehrte Fragestellung sein: Gibt es Tatbestände, die wir als Sünde in einem religiösen Sinn bezeichnen, ohne dass gleichzeitig von Schuld in einem säkularen Sinn gesprochen werden kann? Ich sprach davon, dass erst die Existenz von geeigneten Rahmenbedingungen dazu berechtigt, individuell zuzurechnen. Dabei werden Regeln über demokratische Regelsetzungsverfahren legitimiert. Theologisch gesehen ist Sünde ein Zustand, der sich nicht in dem erschöpft, was der säkulare Staat gegenüber dem, was er als Recht gesetzt hat, als Schuld ausweisen kann. Denn schon das Nachdenken darüber, was als moralisch gut anzusehen ist, kann von dem, was als Recht bezeichnet wird, abweichen. In diesem Fall handelt derjenige, der das Recht befolgt, moralisch schlecht. Unter diesen Legitimationsvorbehalt wird auch der Begriff der Schuld gestellt. Der Mehrwert einer theologischen Rede von Sünde könnte dann in folgendem Gedanken bestehen: Ungerechte Verhältnisse können zur Normalität gerinnen, so dass ihr defizitärer Charakter nicht nur in kognitiver, sondern auch in motivationaler Hinsicht nicht mehr wahrgenommen wird. Wo aber nicht nur die Einsicht in das Bessere, sondern sogar der Wille dazu fehlt, hält die Religion möglicherweise Ressourcen der Humanität bereit, die überall sonst in der Gesellschaft verschüttet sind. Mit dem Begriff der Sünde kann eine Sensibilität für verfehltes Leben wie für gesellschaftliche Pathologien lebendig bleiben, die von der säkularen Rationalität nicht mehr gesehen wird. Nicht alles, was wir als Unrecht wahrnehmen, löst sich in

eine säkular vollständig bearbeitbare Schuld auf. Der Sinn des Sündenbegriffs entfaltet sich zudem im Gedanken der Wiedergutmachung, dem Wunsch mithin, anderen Menschen zugefügtes Leid ungeschehen zu machen. Es ist die Hoffnung auf eine Verzeihung, die von anderswoher kommt als die nur von Menschen erwirkte Vergebung. Wo wir von Sünde sprechen, wissen wir, dass wir auf Vergebung angewiesen sind und unsere Hoffnung auf eine transzendente Macht setzen müssen, welche die durch menschliche Schuld verletzte Ordnung wiederherstellen kann (Habermas 2005, 21f.). Der Gedanke einer jenseitigen Vergebung könnte als Heuristik für den Versuch einer diesseitigen Versöhnung, also der Wiedereingliederung von Straftätern in die Gesellschaft, wo immer dies möglich und sinnvoll erscheint, dienen. Wo eine Wiedereingliederung nicht gelingt, weil eine echte Minderung oder ein Ausfall der Fähigkeit, sich frei zu entscheiden, konstatiert worden bzw. anzunehmen ist, stellt der theologische Gedanke der Versöhnung auf eine humane Behandlung der betreffenden Personen ab.

5. Versuch eines Fazits

Der Hirnforschung ist es zu verdanken, dass die Freiheitsdebatte wieder aufgeflammt ist und durch empirische Erkenntnisse neue Nahrung erhalten hat. Philosophie und Theologie können nicht so tun, als sei Freiheit eine Eigenschaft, die von empirischen Bedingtheiten einfach unabhängig ist. Durch die Ergebnisse der Hirnforschung sind wir gezwungen, den Begriffsapparat, der das Phänomen der Willensfreiheit zu beschreiben versucht, erheblich zu differenzieren – mit Folgen für benachbarte Begriffe wie Zurechnung, Verantwortung und Schuld. Das Problem der Willensfreiheit erweist sich dabei als äußerst vielschichtig. Die erwähnte Unterscheidung von universaler und besonderer Determination wird von Protagonisten der neurowissenschaftlich motivierten Freiheitskritik nicht immer beachtet. So schreibt Wolf Singer: „Keiner kann anders, als er ist. Diese Einsicht könnte zu einer humaneren, weniger diskriminierenden Beurteilung von Mitmenschen führen, die das Pech hatten, mit einem Organ volljährig geworden zu sein, dessen funktionelle Architektur ihnen kein angepasstes Verhalten erlaubt“ (Singer 2004, 63). Ohne begriffliche Unterscheidungen können wir nicht sinnvoll über Freiheit sprechen. In dieser Hinsicht ist das Freiheitsproblem ein philosophisches Problem. Generell formuliert: Aufgabe der Philosophie ist es, Begriffe zu klären und theoretische Vorannahmen zu thematisieren. So müsste über die Unterscheidung von Korrelaten und

Ursachen hinaus noch die schwierige Frage geklärt werden, was wir beispielsweise unter den Begriffen „Geist“ und „Körper“ verstehen und welche Deutung des Zusammenhangs der damit bezeichneten Phänomene wir präferieren, eine dualistische oder eine nichtdualistische. Außerdem wäre zu klären, was wir unter Kausalität bzw. mentaler Verursachung verstehen. Empirische Befunde wie die experimentellen Ergebnisse der Hirnforschung sind nur insofern von Belang, als sie dazu angetan sind, bestimmte theoretische Lösungen auszuschließen. Was Philosophen über das Phänomen der Freiheit sagen, darf experimentellen Ergebnissen der empirischen Forschung nicht widersprechen. Das macht es auch erforderlich, philosophische Aussagen so zu formulieren, dass sie empirisch widerlegbar sind.

Christof Breitsameter

Literatur

- Ansgar Beckermann**, Neuronale Determiniertheit und Freiheit, in: Christian Köchy/Dirk Stederoth (Hrsg.), Willensfreiheit als interdisziplinäres Phänomen, Freiburg/München 2006, 289–304.
- Gilberto Gome**, Volition and the readiness potential, in: Journal of Consciousness Studies 6 (1999), 59–66.
- Jürgen Habermas**, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt am Main 2005.
- Patrick Haggard/Martin Eimer**, On the Relation Between Brain Potentials and the Awareness of Voluntary Movements, in: Experimental Brain Research 126 (1999), 128–133.
- Günther Jakobs**, Strafrecht. Allgemeiner Teil. Die Grundlegung der Zurechnungslehre, Berlin 1991.
- Geert Keil**, Willensfreiheit, Berlin/New York 2007.
- Ingo Keller/Heinz Heckhausen**, Readiness Potentials Preceding Spontaneous Motor Acts: Voluntary vs. Involuntary Control, in: Electroencephalography and Clinical Neurophysiology 76 (1990), 351–361.
- Benjamin Libet**, Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert, Frankfurt am Main 2005.
- Alfred R. Mele**, Free Will and Luck, Oxford 2006.
- Michael Pauen**, Grundprobleme der Philosophie des Geistes und die Neurowissenschaften, in: Michael Pauen/Gerhard Roth (Hrsg.), Neurowissenschaften und Philosophie, Paderborn 2001, 83–122.
- Wolfgang Prinz**, Freiheit oder Wissenschaft, in: Mario von Cranach/Klaus Foppa (Hrsg.), Freiheit des Entscheidens und Handelns. Ein Problem der nomologischen Psychologie, Heidelberg 1996, 86–103.

Wolf Singer, Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen, in: Christian Geyer (Hrsg.), Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente, Frankfurt am Main 2004, 30–65.

Gerhard Roth, Aus Sicht des Gehirns, Frankfurt am Main 2009.

Bettina Walde, Willensfreiheit und Hirnforschung. Das Freiheitsmodell des epistemischen Libertarismus, Paderborn 2006, 38–40.