

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 68 (2012)
Heft: 2

Artikel: Jonathan Edwards' Beitrag zum Freiheitsdiskurs
Autor: Krause, Katharina
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877777>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 21.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Jonathan Edwards' Beitrag zum Freiheitsdiskurs

Das Problem der Vereinbarkeit von Freiheit und Verantwortung auf der einen und Notwendigkeit und Determinismus auf der anderen Seite wird von Philosophen im angloamerikanischen Raum gegenwärtig kontrovers diskutiert. Über dasselbe Problem wurde auch schon im 18. Jahrhundert an der amerikanischen Ostküste nachgedacht. In der Auseinandersetzung mit den Libertariern seiner Zeit antwortet der puritanische Theologe Jonathan Edwards (1703-1758) mit einem eigenen Lösungsvorschlag. Vor dem Hintergrund des Great Awakening¹ entwickelt er eine mit dem Freiheitsproblem eng verbundene Theorie der Gnade: Wenn mit dem die Menschen verändernden Einfluss Gottes gerechnet wird, dann muss gefragt werden, welche Auswirkungen die Gnade auf das menschliche Wollen und Handeln hat. Edwards entwirft Gnadentheologie als theologische Psychologie und berücksichtigt damit zwei für die Problematik der Willensfreiheit relevante Fragen: Wie kommt es zur Ausbildung von Grundorientierungen, die sich auf Wollen und Handeln so charakteristisch auswirken? Sind die Bedingungen der Möglichkeit von Freiheit hinreichend reflektiert, wenn sie formal beschrieben sind, oder bedarf es weiterer inhaltlicher Konkretion, um über die Zurechenbarkeit von Handlungen Aussagen zu treffen?

Vor der Folie gegenwärtiger philosophischer Zugänge zur Freiheitsthematik (I.-II.) lässt sich Edwards' Beitrag zum Freiheitsdiskurs (III.) deutlich kontrastieren, wobei seine psychologische Gnadenlehre (IV.) die Besonderheit des Lösungsansatzes darstellt.

I.

Freiheitstheoretiker der Gegenwart sind sich weitgehend darin einig, dass Verantwortung Freiheit voraussetzt: Nur wer frei handelt, kann für sein Handeln zur Rechenschaft gezogen werden.² Eigentlicher Gegenstand der Auseinander-

¹ Zu den historischen Hintergründen: U. Gäbler: Die Anfänge der Erweckungsbewegung in Neu-England und Jonathan Edwards, 1734/35, ThZ 34 (1978) 95-104.

² Eine Ausnahme bilden semikompatibilistische Ansätze, die insbesondere von J.M. Fischer und M. Ravizza vertreten werden: J.M. Fischer: The Metaphysics of Free Will. A Study of

setzung ist, wie diese Freiheit im Einzelnen zu beschreiben ist. Ausgehend von den jeweiligen Freiheitskonzepten gelangen die Ansätze zu verschiedenen Auffassungen über die Verfasstheit der Welt. Folgende drei Positionen zur Verhältnisbestimmung von Freiheit und Determinismus lassen sich unterscheiden:³ *Inkompatibilistische Positionen deterministischer Provenienz* vertreten die Ansicht, dass es wahre Freiheit nicht geben kann, weil das Wollen und Handeln immer schon unter Notwendigkeit geschieht. Die determinierenden Faktoren sind logischer, biologischer, physikalischer, sozialer oder theologischer Art. Der Freiheitsbegriff *libertarischer Inkompatibilisten* impliziert demgegenüber die Möglichkeit indeterminierter Ereignisse in der Welt. Das Handlungssubjekt verfügt über einen weiten Raum von Handlungsmöglichkeiten, weil Wollen und Handeln nicht vorausbestimmt sind. Der libertarische Freiheitsbegriff schliesst die Annahme eines Determinismus aus. *Kompatibilisten* schliesslich formulieren Freiheitsbegriffe, die sich mit Determinismen unterschiedlichster Art vereinbaren lassen. Die jeweils erwogenen Formen von Determinismus lassen sich stets auf ein Konzept der Notwendigkeit zurückführen: Ereignisse treten notwendigerweise ein, weil sich ein jedes Ereignis auf ein vorausliegendes Ereignis zurückführen lässt. Lässt sich ein Weltzustand zum Zeitpunkt t_2 aus einem Weltzustand t_1 ableiten, und lassen sich die Übergangsregeln beschreiben – etwa in Form von Naturgesetzen –, besteht zwischen beiden Weltzuständen eine Beziehung der Notwendigkeit.⁴ Diese schliesst nach Ansicht der Kompatibilisten freies Handeln nicht aus, sondern ermöglicht es allererst: Ohne eine solche Beziehung der Notwendigkeit bliebe stets ungewiss, ob eine Handlung die erwartbaren Folgen zeitigt oder rein zufällig ist. Wo aber der blosse Zufall herrscht, kann von intentionalem Handeln und also von menschlicher Freiheit nicht sinnvoll die Rede sein.

Freiheitstheoretiker der drei Grundrichtungen richten ihre Aufmerksamkeit in der Regel auf einen zentralen Grundgedanken – das Prinzip alternativer Möglichkeiten. Von den meisten Freiheitstheoretikern geteilt, wird es jeweils

³ Control (Aristotelian Society Series 14), Oxford 1994; J.M. Fischer / M. Ravizza: Responsibility and Control. A Theory of Moral Responsibility, Cambridge 1998.

⁴ Eine ausführlichere Darstellung findet sich bei B. Guckes: Ist Freiheit eine Illusion? Eine metaphysische Untersuchung (Ethica 6), Paderborn 2003, Kap. 22-27. Die Position des Impossibilismus wird als vierte Möglichkeit in Betracht gezogen.

⁴ Ebd., 31f.

unterschiedlich akzentuiert. Das Prinzip existiert in zwei Ausformungen, je nachdem, ob es sich auf die Freiheit der Handlung oder die Verantwortlichkeit des Handelns bezieht:

Ein Handlungssubjekt S handelt nur dann frei, wenn es auch anders hätte handeln können (*CDO*).

Ein Handlungssubjekt S ist nur dann für sein Handeln verantwortlich, wenn es auch anders hätte handeln können (*PAP*).⁵

Von inkompatibilistischer Seite wird mit *CDO* und *PAP* in Frage gestellt, dass Freiheit, Verantwortlichkeit und Determinismus vereinbar sind. Exemplarisch für diese Position ist das inkompatibilistische Konsequenzargument Peter van Inwagens:⁶ Wenn der Determinismus wahr ist, sind alle unsere Akte Folgen von Naturgesetzen und Weltzuständen in der Vergangenheit. Wenn unsere Akte notwendige Folgen von Naturgesetzen und Vergangenheitszuständen sind, auf die wir keinen Einfluss haben, können wir nichts daran ändern, dass sich unsere gegenwärtigen Handlungen so und nicht anders vollziehen. Unter Annahme des Determinismus ist unser Handeln darum nicht mehr durch unseren eigenen freien Willen bestimmt. Was geschieht, ist vorherbestimmt. Für das Handlungssubjekt besteht keine Möglichkeit, anders zu handeln. Infolgedessen werden auch Verantwortlichkeitszuschreibungen problematisch.

Kompatibilisten setzen mit ihrer Kritik des Konsequenzarguments bei der Semantik des Wortes «können» in *CDO* und *PAP* an. Die Bedingung «wenn S auch hätte anders handeln *können*» wird im konditionalen Sinne verstanden: Das Handlungssubjekt S hat insofern alternative Handlungsmöglichkeiten, als es anders gehandelt hätte, wenn es denn eine andere Handlung gewollt hätte. Nun hat S aber nicht anders gewollt, weil sein Wille durch die den Ausschlag gebenden Motive determiniert ist und damit unter Notwendigkeit steht. Mit Hilfe einer solchen konditionalen Analyse von «können» sind alternative Handlungsmöglichkeiten, die für Freiheit und Verantwortlichkeit Voraussetzung sind, mit bestimmten Formen des Determinismus vereinbar.⁷

⁵ Die Kürzel wurden in einzelnen Beiträgen der gegenwärtigen Freiheitsdebatte geprägt und in der sich anschliessenden Diskussion weiterverwendet: *CDO* «could have done otherwise»; *PAP* «Principle of Alternate Possibilities».

⁶ P. van Inwagen: *An Essay on Free Will*, Oxford 1983, 55-105.

⁷ Vgl. R. Kane: *A Contemporary Introduction to Free Will* (Fundamentals of Philosophy Series 3), Oxford / New York 2005, 26-28.

Das konditionale Argument wird von Inkompatibilisten zurückgewiesen. Es ist nicht schlüssig zu behaupten, das Handlungssubjekt S könne anders handeln, obwohl es nicht in seiner Macht steht, die Vergangenheit sowie die Übergangsregeln zwischen Zuständen in der Vergangenheit und Zuständen in der Gegenwart zu beeinflussen. Dass das konditionale Argument in manchen Fällen nur scheinbar richtig ist, lässt sich an einem Fallbeispiel Michael McKennas⁸ illustrieren: Als Kind wurde Danielle durch den Biss eines gelben Labradors schwer verletzt. Zu ihrem 16. Geburtstag darf sie zwischen zwei Welpen wählen, einem gelben und einem schwarzen Labrador. Danielle wählt den schwarzen Welpe. Auf Grund ihrer traumatischen Erfahrung ist es undenkbar, dass sie überhaupt den Wunsch hätte ausbilden können, den gelben Welpen zu wählen. Die kompatibilistische konditionale Analyse von «S hätte anders handeln können» suggeriert aber im Gegenteil, dass Danielle hätte anders wählen können und den gelben Labrador gewählt hätte, wenn sie gewollt hätte.

Auf Grund solcher und ähnlicher Fälle genügt es Kompatibilisten meist nicht mehr, Handlungsfreiheit als die für Verantwortlichkeit einzig relevante Form von Freiheit vorauszusetzen. Damit einem Handlungssubjekt Verantwortung für sein Handeln zugeschrieben werden kann, muss zusätzlich gewährleistet sein, dass das Handlungssubjekt seine Beweggründe evaluiert und handlungswirksam werden lassen kann. Diese für Kompatibilisten mögliche Form von Freiheit wird über eine weitere Bestimmung näher beschrieben: Ein Handlungssubjekt darf weder durch äussere noch durch innere Zwänge daran gehindert sein, Wünsche auszubilden und diese handlungswirksam werden zu lassen. Der Sache nach handelt es sich bei dieser Form von Freiheit um eine Kombination aus Handlungsfreiheit im klassischen Sinne⁹ und Willensfreiheit in dem Sinne, dass sich das Handlungssubjekt verschiedener handlungswirksamer Beweggründe allererst bewusst werden muss und diejenigen wählt, die tatsächlich handlungswirksam werden sollen. Abwesenheit von äusseren und

⁸ M. McKenna: Art. «Compatibilism», Stanford Encyclopedia of Philosophy, online edition: <http://plato.Stanford.edu/archives/sum2004/entries/compatibilism/>.

⁹ Etwa Humes Bestimmung der Freiheit, wonach diese «eine Macht zu handeln oder nicht zu handeln, je nach den Entschlüsse des Willens» sei. Vgl. D. Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand (Philosophische Bibliothek 35), hg.v. J. Kulenkampff, Hamburg¹²2005, 113.

inneren Zwängen ist dabei vorausgesetzt, weswegen diese Freiheit negativ bestimmt wird als Freiheit von äusserem und innerem Zwang.

Inkompatibilisten halten diese negative Bestimmung von Freiheit für unzureichend und fordern zusätzliche positive Bedingungen: Damit jemand verantwortlich sein kann, muss nicht nur gewährleistet sein, dass jegliche Form von Zwang ausgeschlossen ist und das Handlungssubjekt über alternative Handlungsmöglichkeiten im konditionalen Sinne verfügt. Vielmehr muss es faktisch auch die Möglichkeit haben, anders wollen zu können, als es tatsächlich will. Das Handlungssubjekt muss alternative Möglichkeiten in Bezug auf seine handlungswirksamen Motive haben und diese modifizieren oder gar durch andere ersetzen können. Nur so ist es Herr über seine Beweggründe. Autonomie, die in der umfassenden Kontrolle des Willens sowie seiner Motive gründet, ist nach inkompatibilistischer Ansicht notwendige Voraussetzung für Freiheit und Verantwortlichkeit. Andernfalls lässt sich nicht ausschliessen, dass Motive, die zur Handlung veranlassen, manipuliert und damit fremdbestimmt sind.

Die inkompatibilistische Forderung nach umfassender Kontrolle erfährt vielfältige Kritik. Entscheidet das Handlungssubjekt selbstbestimmt über seine eigenen handlungswirksamen Motive, ist es *causa sui* – ein Gedanke, der allerdings in einen Regress führt: Diejenigen Beweggründe, die bei der Entscheidung über die handlungswirksamen Motive den Ausschlag geben, müssten ebenso wiederum auf einen Akt der Selbstbestimmung zurückgeführt werden, um zu gewährleisten, dass das Handlungssubjekt wirklich *causa sui* ist. Andernfalls sind sie durch eine externe Instanz determiniert oder rein zufälliger Art. Anders gesagt: Den eigenen Willen zu bestimmen bedeutet, jenen Willen zu bestimmen, der den eigenen Willen bestimmt. Für einen solchen Akt muss ein Wille höherer Ordnung vorausgesetzt werden, der selbst wiederum durch einen Willen nächst höherer Ordnung bestimmt werden muss, damit Fremdeinflüsse oder Zufall ausgeschlossen sind – und dies ad infinitum. Um der Schwierigkeit eines solchen unendlichen Regresses zu entgehen, wurden verschiedene Lösungsstrategien (Varianten des Leib-Seele-Dualismus, noumeneale Selbste und Akteure, die durch eine besondere, von der Ereigniskausalität zu unterscheidende Kausalität ihre eigenen Willensakte verursachen) vorgeschlagen, die selbst wiederum kritischen Anfragen ausgesetzt sind.¹⁰

¹⁰ Zum Überblick über die Lösungsansätze und deren Schwächen vgl. Kane: Introduction (Anm. 6), 40-52.57-61.

Als Zwischenergebnis ist festzuhalten: Die Entscheidung über Determinismus oder Indeterminismus ist nicht Voraussetzung der jeweiligen Theoriebildung. Determinismus oder Indeterminismus sind die Implikation der jeweils vertretenen Freiheits- und Verantwortungsbegriffe, die letztlich immer auf einem so oder so gefassten Verständnis des Prinzips alternativer Möglichkeiten beruhen. Die Diskussion führt in unbewegliche Frontstellungen: Kompatibilisten zeigen, dass das Konsequenzargument der Inkompatibilisten hinfällig wird. Inkompatibilisten weisen die konditionale Analyse und damit die hypothetische Form von *CDO* und *PAP* zurück. Viele Theoretiker enthalten sich überdies einer Antwort auf die Frage nach der Verfasstheit der Welt, da sie deren Klärung von den Naturwissenschaften erwarten.

II.

Einen Ausweg bieten Theorien, die ohne das Prinzip alternativer Möglichkeiten auskommen und neue Konzepte von Kontrolle und Autonomie zur Diskussion stellen. Gegenüber einem starken Kontrollbegriff, wie ihn der Gedanke des Handlungssubjekts als *causa sui* impliziert, argumentieren Theoretiker von *Übereinstimmungstheorien*¹¹ mit einer bescheideneren Auffassung von Kontrolle: Die für Freiheit und Verantwortlichkeit notwendig vorauszusetzende Form von Kontrolle ist dann gegeben, wenn das Handlungssubjekt mit seinen handlungsleitenden Motiven übereinstimmt. Wird diese Übereinstimmung vorausgesetzt, sind alternative Möglichkeiten keine notwendigen Voraussetzungen mehr für Freiheit und Verantwortlichkeit.

Ein exemplarischer Vertreter solcher Übereinstimmungstheorien ist Harry Frankfurt. In seinen frühen Beiträgen zum Thema versucht er, die beschriebenen Schwierigkeiten, die mit dem Prinzip alternativer Möglichkeiten verbunden sind, von zwei Seiten her anzugehen. Am prominent gewordenen Beispiel seines kontrafaktischen Eingreifers erweist er erstens, dass alternative Möglichkeiten für Freiheits- und Verantwortlichkeitszuschreibungen irrelevant sind.¹² Demgegenüber bestimmt er zweitens mit Hilfe seines Konzepts

¹¹ Zur Diskussion von Übereinstimmungstheorien (engl. ‹fit-theories› oder ‹mesh-theories›) vgl. I. Haji: Compatibilist Views of Freedom and Responsibility, in: R. Kane (Hg.): *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford / New York 2002, 202-228.

¹² Vgl. H.G. Frankfurt: Alternate Possibilities and Moral Responsibility, in: ders.: *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays*, New York u.a. 1998, 1-10.

hierarchischer Motivation die Übereinstimmung des Handlungssubjekts mit seinen handlungsleitenden Motiven als die notwendige und hinreichende positive Bedingung für Freiheit.¹³

Frankfurts Beispiel vom kontrafaktorischen Eingreifer stellt sich in seiner klassischen Form wie folgt dar: Der Hirnchirurg Black möchte, dass Frau Jones eine kriminelle Handlung vollzieht. Er will aber Frau Jones diesen Wunsch nicht kundtun. Stattdessen wartet er ab, bis sich Frau Jones selbst zu dieser Handlung entscheidet. Für den Fall, dass dies nicht geschieht, kann er selbst die ahnungslose Frau Jones durch manipulative Strategien zum Handeln veranlassen. Sollte sich Frau Jones dazu entscheiden, die kriminelle Handlung auszuführen, bedeutet dies, dass sie verantwortlich ist, obwohl sie keine andere Wahl hat. Konstruierte Beispiele solcher und ähnlicher Art stellen die Gültigkeit des Prinzips alternativer Möglichkeiten in Frage. Frau Jones ist verantwortlich, wenngleich sie keine alternativen Handlungsmöglichkeiten hatte. Freiheit und Verantwortlichkeit müssen also auf andere Weise als über das Prinzip alternativer Möglichkeiten begründet werden.

Frankfurt versucht dies mit Hilfe seiner Theorie hierarchischer Volition. Menschen können etwa im Unterschied zu Tieren Volitionen höherer Ordnung bilden: Sie können wünschen, bestimmte Wünsche zu haben oder auch nicht zu haben. So hat etwa ein Raucher wider Willen auf der ersten Stufe den Wunsch, zur Zigarette zu greifen, während er auf der zweiten Stufe diesen Wunsch verwünscht. Im Unterschied zu Menschen, deren Wünsche erster und zweiter Stufe identisch sind, ist der Raucher wider Willen nicht frei, denn Freiheit ist nur da gegeben, wo eine Person den Willen hat, den sie haben möchte. Mit Hilfe einer solchen mehrstufigen Struktur des Wollens lassen sich Selbstbestimmung und Fremdbestimmung ohne Weiteres voneinander unterscheiden. Entsprechend ist Verantwortlichkeit da gegeben, wo sich nachweisen lässt, dass eine Person das, was sie tut, aus freien Stücken tut. Ein Drogensüchtiger wider Willen ist nicht frei und darum für ein Vergehen, zu dem ihn diese Sucht treibt, nicht voll verantwortlich. Mit Hilfe der Theorie hierarchischer Volition lässt sich eine positive Bedingung für Freiheit formulieren: Frei ist, wessen Wünsche erster Stufe mit den Wünschen zweiter Stufe übereinstimmen.

¹³ Vgl. H.G. Frankfurt: Freedom of the Will and the Concept of a Person, in: ders.: Importance (Anm. 11), 11-25.

Frankfurts Theorie hierarchischer Volition führt wieder in einen unendlichen Regress: Wünsche dritter und höherer Stufe sind denkbar, die Wünschen zweiter Stufe über Wünsche erster Stufe zuwider laufen könnten. Darüber hinaus bezieht Frankfurt zur Frage nach der Verfasstheit der Welt nicht definitiv eine Stellung: «My conception of the freedom of the will appears to be neutral with regard to the problem of determinism.»¹⁴ Bleibt diese Frage offen, verspricht der Ansatz Frankfurts keine definitiven Lösungen: In einer indeterministisch verfassten Welt liefern die Beispiele das gewünschte Ergebnis nicht, weil es für den kontrafaktorischen Eingreifer kein verlässliches Zeichen gibt, wann er intervenieren muss. Das Beispiel wird hinfällig, weil der Eingreifer stets im Unklaren darüber ist, wie sich das Handlungssubjekt verhalten wird.¹⁵ Ist die Welt deterministisch verfasst, beweist das Beispiel libertarischen Theoretikern gar nichts, weil sie diese Prämisse nicht akzeptieren können.

Die Theorie hierarchischer Motivation bedarf der Optimierung, die Frankfurt in den späten 1980er Jahren durch das Konzept der *Ganzherzigkeit* (*wholeheartedness*) vornimmt, mit dem er einen unendlichen Regress an Volitionen höherer Ordnung zu vermeiden sucht.¹⁶ Die Reflexion über unsere Wünsche, die sich in unendlichen Reflexionsstufen ambivalenter Qualität zu verlieren droht, kommt zu einem Abschluss, wenn das Handlungssubjekt einem Wunsch bewusst und aus ganzem Herzen zustimmt, weil es sich voll und ganz mit diesem identifiziert. Frei ist nach Frankfurt nur, wer den Zustand der Ganzherzigkeit erreicht und keine ambivalenten Wünsche mehr hat. Doch auch dieses Konzept birgt die bekannten Probleme: Wie gelangt das Handlungssubjekt in den Freiheit versprechenden Zustand der Ganzherzigkeit? Eine freie Entscheidung darüber, wann dieser Zustand eintreten soll, müsste selbst wieder Resultat einer neuen Kette von Volitionen höherer Ordnung sein, die nur durch

¹⁴ Ebd., 25.

¹⁵ Inzwischen wurde in Anlehnung an Frankfurts Beispiele eine Vielzahl an ähnlichen Beispielen entworfen, die diese Schwierigkeiten vermeiden sollen. Doch auch diese Modifikationen wurden kritisiert, vgl. J.M. Fischer: Frankfurt-Type Examples and Semi-Compatibilism, in: R. Kane: Oxford Handbook (Anm. 11), 281-308; L. Wadell Ekstrom: Libertarianism and Frankfurt-Style Cases, in: Kane: Oxford Handbook (Anm. 11), 309-322; D. Widerker: Responsibility and Frankfurt-Type Examples, in: Kane: Oxford Handbook (Anm. 11), 323-334.

¹⁶ Vgl. H.G. Frankfurt: Identification and Wholeheartedness, in: ders.: Importance (Anm. 12), 159-176.

ganzherzige Identifikation mit einem bestimmten Wunsch unterbrochen wird. Erneut droht ein Regress zu entstehen, der entweder zufällig oder durch Gründe exzerner oder interner Natur beendet wird, sodass in den beiden letzteren Fällen wieder ein Determinismus durch die Hintertür tritt, den Libertarier als freiheitsbeschränkend zurückweisen müssen. Mit Recht wendet Robert Kane gegen Frankfurts Konzept der Ganzherzigkeit ein, dass nicht ausgeschlossen ist, dass die Gründe exzerner oder interner Art, die die ganzherzige Identifikation des Handlungssubjektes mit seinen Motiven gewährleisten sollen, selbst Ergebnis verborgener, nicht als freiheitsbeschränkend empfundener Kontrolle sein könnten.¹⁷

Frankfurt reagiert in seinen späten Entwürfen auf kritische Anfragen mit dem Konzept der *«volitional necessity»*,¹⁸ das allerdings in der gegenwärtigen Diskussion, soweit ich sehe, kaum mehr berücksichtigt wird. Diskutiert wird vor allem der frühe Frankfurt, indem neue Beispiele kontrafaktischer Eingreifer entworfen und verworfen werden, die die beschriebenen Schwächen zu vermeiden suchen. Abgesehen von der Kritik an der logischen Inkonsistenz solcher modifizierten Beispiele laufen die konstruierten Fälle Gefahr, sich völlig von der Wirklichkeit zu lösen, auf deren Boden die Anfragen hinsichtlich Freiheit und Verantwortlichkeit allererst erwachsen.¹⁹ Frankfurts Ansatz bei der *«volitional necessity»* ist aber in der Sache weiterführend und deckt sich mit Edwards' Vorstellung einer *«moral necessity»*,²⁰ einem zentralen Gedanken in *Freedom of the Will* (1753/54).²¹ Diesem wird im Folgenden (III.) nachzugehen sein. Edwards' Entwurf unterscheidet sich von dem Frankfurts allerdings grundlegend darin, dass er ein eindeutiges Bekenntnis zu Gott als der alles bestimmenden Wirklichkeit und damit einer deterministisch verfassten Welt voraussetzt. Dennoch vertritt er die Auffassung, dass Freiheit in einem für Verantwortlichkeit rele-

¹⁷ Vgl. R. Kane: *The Significance of Free Will*, New York / Oxford 1996, 64-71.

¹⁸ Vgl. H.G. Frankfurt: *On the Necessity of Ideals*, in: ders.: *Necessity, Volition, and Love*, New York u.a. 1999, 108-116.

¹⁹ Vgl. dazu die oben in Anm. 15 genannten Beiträge.

²⁰ Auf schriftliche Nachfrage der Verfasserin bei Harry Frankfurt ergab sich, dass dieser sein Denken weder in direkter noch in indirekter Weise vom Denken Jonathan Edwards' beeinflusst sieht.

²¹ J. Edwards: *Freedom of the Will*, hg.v. P. Ramsey, New Haven / London 1957. (Im Folgenden werden Werke Edwards' mit Hinweis auf den Band der kritischen Werkausgabe, der *Works of Jonathan Edwards* zitiert; *Freedom of the Will* findet sich in WJE 1).

vanten Sinne unter Annahme dieses spezifischen Determinismus gegeben ist. Der Beweis wird geführt mittels einer am traditionellen Calvinismus orientierten Gnadenlehre, die im Gewand einer theologischen Psychologie Gestalt gewinnt, welche über die Ausbildung menschlicher Dispositionen reflektiert und damit einen Freiheitsbegriff ermöglicht, der nicht nur formal, sondern auch inhaltlich bestimmt ist. Mit dieser Doppelstrategie – dem Gedanken moralischer Notwendigkeit sowie einer psychologisierenden Gnadenlehre – werden Wege beschritten, die für die theologische Argumentation richtungsweisend sein können, um Verantwortung angesichts eines mit dem Gottesgedanken gegebenen theologischen Determinismus plausibel zu machen. Was für alle kompatibilistischen Vorschläge gilt, gilt allerdings in der Zielrichtung auch für Edwards' theologischen Ansatz: Kompatibilisten müssen zeigen, dass ein freiheitsrelevanter Unterschied zwischen äusseren und inneren Zwängen, offener oder verdeckter Kontrolle auf der einen Seite und den jeweils vorausgesetzten Formen von Notwendigkeit auf der anderen Seite besteht.²² Theologisch gewendet heisst das: Im Rahmen eines theologischen Determinismus, wie ihn Edwards vertritt, muss auf das Wesen der göttlichen Gnade reflektiert werden. Es muss sich zeigen lassen, dass Gottes Gnade nicht freiheitsbeschränkend wirkt, sondern allererst Freiheit ermöglicht.

III.

In den Jahren 1751-1757 bereitet Edwards eine ausführliche systematische Darstellung seines theologischen Denkens vor, deren Abschluss ihm vor seinem Tod allerdings versagt bleibt.²³ Unter die Werke seiner Reifezeit, die als Prolegomena zu dem geplanten System zu betrachten sind, zählt *Freedom of the Will*. Die Produktivität dieser Jahre wird vor dem Hintergrund seiner Arbeitsweise verständlich: Seit seiner Studienzeit hält Edwards seine theologischen Gedanken in Notizbüchern fest, darunter die sogenannten *Miscellanies*,²⁴ deren Einträge das Grundgerüst der späten Hauptwerke bilden.²⁵ Eine zweite Quelle zur Rekonstruktion des Edwards'schen Denkens bilden seine Predigten, die im Stile puri-

²² Vgl. Guckes: Freiheit (Anm. 2), 132.

²³ Vgl. G.M. Marsden: Jonathan Edwards. A Life, New Haven / London 2003, 375-489.

²⁴ Die *Miscellanies* umfassen die Bände WJE 13, 18, 20 und 23.

²⁵ Vgl. N.S. Fiering: Jonathan Edwards's Moral Thought and its British Context, Chapel Hill 1981, 105f.

tanischer Homiletik über weite Teile dogmatische Abhandlungen allgemeinverständlicher Art sind.²⁶ Daher ist es methodisch sinnvoll, neben *Freedom of the Will* auch diese Texte heranzuziehen.

Edwards' Position ist die eines theologischen Kompatibilismus. Er reagiert auf Extrempositionen, die unter der Chiffre «Arminianismus»²⁷ in Neuengland kursieren und deren Vertreter als Libertarier seiner Zeit gelten können. Drei der für diese Position charakteristischen Kernaussagen werden auf ihre Tragfähigkeit hin untersucht: Freiheit ist gegeben unter Annahme 1. der Indifferenz des Willens oder eines geistigen Equilibrium vor dem eigentlichen Willensakt; 2. der Kontingenz, womit jegliche Form von Notwendigkeit ausgeschlossen werden soll; und 3. der umfassenden Kontrolle, die in der selbstbestimmenden Kraft des Willens als *causa sui* gründet. Demgegenüber ist es Edwards' Absicht, die Kompatibilität von Notwendigkeit mit Freiheit und Verantwortlichkeit zu erweisen.

Edwards' Widerlegung der drei Grundannahmen und seine eigene kompatibilistische Lösung sind im Kern in seinem begrifflichen Instrumentarium schon angelegt: Das Willensvermögen ist die Kraft zu wählen. Jeder Willensakt ist Präferenz oder Inklination hin zu einem Objekt oder von diesem weg – je nach Gefallen oder Missfallen. Der Wille des Handlungssubjektes ist demnach nie indifferent. Ein Willensakt aus einem Zustand des geistigen Equilibrium heraus ist darum schwerlich denkbar. Damit ist der ersten arminianischen Annahme, der Indifferenz des Willens vor dem Willensakt, von vornherein der Boden entzogen.

Eine weitere Grundentscheidung, die in letzter Konsequenz die zweite arminianische Annahme in Frage stellt, betrifft das Verständnis von der Verfasstheit der Welt. Für Edwards besitzt der Satz vom zureichenden Grund den Status eines theologischen Prinzips unbeschränkter Gültigkeit: Was aus sich selbst heraus existiert, ist ewig und unveränderlich. Dinge, die zu existieren beginnen und ihren Zustand verändern, existieren nicht aus sich selbst heraus; sie sind durch einen externen Grund verursacht, der determiniert, warum sie überhaupt, so und nicht anders existieren.²⁸ Die Gültigkeit des Satzes vom zureichenden Grund muss Edwards nicht beweisen, hält er dieses Prinzip doch

²⁶ Vgl. W.H. Kimnach: Edwards as Preacher, in: J.S. Stein (Hg.): *The Cambridge Companion to Jonathan Edwards*, Cambridge u.a. 2007, 103-124.

²⁷ Edwards reflektiert diese Bezeichnung in WJE 1, 129-133. Im Blick sind Th. Chubb, D. Whitby und I. Watts.

²⁸ WJE 1, 180f.

für das «first dictate of the common and natural sense which God hath implanted in the minds of all mankind, and the main foundation of all our reasonings about the existence of things, past, present, or to come.»²⁹ Sein theologischer Determinismus ist unter der Voraussetzung des mit dem Satz vom zureichenden Grund gegebenen logischen Determinismus möglich: «[N]ecessity is really nothing else than the full and fixed connection between the things signified by the subject and predicate of a proposition, which affirms something to be true.»³⁰ Entweder ist die Verbindung gewiss, weil sich ihr Gegenteil nicht widerspruchsfrei denken lässt, oder es bestehen kausale Ableitungsbeziehungen zwischen Ursache und Wirkung. Dann kommt der Satz vom zureichenden Grund zur Geltung. Weil er universale Gültigkeit hat, muss Edwards die arminianische Vorstellung, wonach wahre Freiheit nur dann gegeben ist, wenn Willensakte contingent, also ohne Notwendigkeit zustande kommen, zurückweisen.

Bei der Widerlegung der dritten arminianischen Grundannahme, der selbst-bestimmenden Kraft des Willens, kommt das Konzept der *«moral necessity»* zum Tragen: Dazu bedarf es zuerst einer näheren Betrachtung der mit dem Satz vom zureichenden Grund vorausgesetzten Kausalität. Die einer Handlung oder einem Ereignis vorausgehenden Gründe können verschiedener Art sein. Edwards unterscheidet natürliche von moralischen Gründen und differenziert zwischen natürlicher und moralischer Notwendigkeit. Natürliche Notwendigkeit ist «such necessity as men are under through the force of natural causes»³¹ – Formen äusseren Zwangs, aber auch Einschränkungen natürlicher Art, die primär mit dem inneren Leben des Handlungssubjektes zu tun haben.³² Der Ansatz ist darum auch für Formen inneren Zwanges wie etwa Phobien offen. Moralische Notwendigkeit hingegen ist «that necessity of connection and consequence, which arises from such moral causes, as the strength of inclination, or motive, and the connection which there is in many cases between these, and such certain volitions and actions.»³³

Die motivationale Struktur des Wollens kommt nun erstmals in den Blick, die im Folgenden für die Argumentation zentral ist. Einstweilen genügt, dass «habits

²⁹ WJE 1, 181.

³⁰ WJE 1, 152.

³¹ WJE 1, 156.

³² WJE 1, 309f.

³³ WJE 1, 156.

and dispositions of the heart, and moral motives and inducements»³⁴ unter moralische Notwendigkeit gezählt werden. Moralische Notwendigkeit ist demnach Übereinstimmung des Handlungssubjektes mit seinen handlungswirksamen Motiven; der ganzen Vielfalt der Beweggründe, die unseren Willen veranlassen, sich in die eine oder andere Richtung zu wenden. Der Begriff der Motive ist, wie im Folgenden zu zeigen ist, bei Edwards sehr weit gefasst. Er schliesst Begehrungen, positive oder negative Gefühle, Vernunfturteile und insbesondere subjektive Gewissheiten über einen durch das Handeln zu realisierenden Zustand ein. Fehlen diese handlungswirksamen Motive, agiert das Handlungssubjekt ohne Intention. Von einer Wahl im eigentlichen Sinne kann nicht die Rede sein, die Handlung geschieht rein zufällig. Die Tatsache aber, dass Menschen durch ihre *eigenen* Beweggründe zu Willensakten veranlasst werden, ist eine unverzichtbare Bedingung dafür, dass überhaupt von ihrem *eigenen* Wollen die Rede sein kann. Dieses wiederum ist Voraussetzung für die Zurechenbarkeit von Handlungen.

Moralische Notwendigkeit als Übereinstimmung zwischen dem Handlungssubjekt und seinen individuellen handlungswirksamen Beweggründen gewährleistet die Identität des Willens. In einer Situation, in der der Wille zwischen verschiedenen Wünschen hin- und hergerissen ist, bleibt offen, welche Motive handlungswirksam werden. Diese Ambivalenz behindert das Handeln oder verhindert es schliesslich ganz. Überwindung von Ambivalenz geschieht erst durch die Identifikation mit einem bestimmten einzelnen Motiv oder einem Set an Beweggründen, das handlungswirksam werden soll. Identifikation bedeutet Anerkenntnis desjenigen Motivs, das sich im Prozess der Entscheidungsfindung als das stärkste erweist. Durch den Akt der Anerkenntnis sind andere Handlungsalternativen ausgeschieden. Das Handlungssubjekt legt sich bewusst und freiwillig auf eine bestimmte Handlungsalternative fest, steht nun unter moralischer Notwendigkeit und kann nicht mehr anders handeln, wenngleich es körperlich und geistig dazu in der Lage wäre.

Natürlich kann diese Festlegung bei veränderter Motivlage hinfällig werden. Dann steht das Handlungssubjekt vor einer neuen Entscheidungssituation; die Ambivalenz des Willens wird wieder zugelassen, ein neuer Entscheidungsprozess eingeleitet. Bestimmt von mehreren einander widerstreitenden Motiven, bleibt das Handeln solange blockiert, bis die definitive Entscheidung für ein

³⁴ WJE 1, 156f.

anderes Motiv und die damit verbundene Handlungsoption gefallen ist. Im Normalfall aber werden ausgeschiedene Motive nicht mehr handlungswirksam. Die damit verbundenen Handlungsalternativen stehen nicht mehr zur Wahl. Der Handlungsspielraum verkleinert sich, indem sich das Handlungssubjekt bewusst und freiwillig festlegt. Mit dieser Festlegung begibt es sich in einen Zustand der Notwendigkeit – der *«moral necessity»*.

Moralische Notwendigkeit und die damit verbundene Selbstbeschränkung werden aber weder als Zwang noch als Einschränkung empfunden. Paradoxerweise erfährt das handelnde Subjekt eine Situation gesteigerter Autonomie: Nur unter moralischer Notwendigkeit ist Übereinstimmung des Handlungssubjektes mit seinen handlungswirksamen Motiven möglich, welche ein in sich konsistentes, bewusstes und freiwilliges Handeln gewährleistet, das zurechenbar ist. Erst durch bewusste Begrenzung der Vielzahl möglicher Beweggründe kann das Handlungssubjekt wirklich autonome Entscheidungen treffen und seine *eigenen* Handlungen vollziehen, die ihm individuell zugerechnet werden können. Wer sich nicht festlegt, besitzt im strengen Sinne keinen autonomen Willen, er bleibt vielmehr unablässig hin- und hergerissen, und schlussendlich entscheidet der Zufall.

Mit der Festlegung des Willens durch vorausgehende Beweggründe ist die Inkonsistenz des dritten arminianischen Arguments, der Vorstellung von der selbstbestimmenden Kraft des Willens, erwiesen. Edwards zeigt die Absurdität der Vorstellung des Willens als *causa sui* mit Hilfe des schon bekannten Regressarguments auf:³⁵ Soll der Wille sich selbst bestimmen, muss jedem freien Wahlakt ein weiterer freier Wahlakt höherer Ordnung vorausgehen, der den Inhalt des Wahlaktes erster Ordnung festlegt – und dies ad infinitum. Auswegstrategien scheitern; entweder wird der Wille durch eine Grösse jenseits seiner selbst bestimmt oder die Festlegung geschieht rein zufällig. Es zeigt sich: Autonomie im Sinne einer ultimativen Kontrolle des Handlungssubjektes als *causa sui* ist nicht möglich – Selbstfestlegung auf ein einzelnes Motiv oder ein Set der dem Wählen vorausgehenden Beweggründe dagegen ist nötig für autonomes und zurechenbares Handeln.

Die drei arminianischen Bedingungen für Freiheit und Verantwortlichkeit sind widerlegt. Edwards hat die Formalbedingungen seines eigenen Freiheits-

³⁵ WJE 1, 172.

begriffs positiv bestimmt mit Hilfe des Konzepts der moralischen Notwendigkeit. Zum Zwecke der konkreten inhaltlichen Näherbestimmung seines Freiheitsbegriffes schliesst sich eine Reflexion über die Ausbildung menschlicher Dispositionen an. Diese erlaubt eine weniger statische Anthropologie. Der Rekurs auf die dispositionale Verfasstheit menschlichen Handelns ermöglicht darüber hinaus eine Beschreibung der mit der Einwirkung göttlicher Gnade sich vollziehenden Prozesse in der menschlichen Seele, die zur Verwandlung des Menschen und damit zur Veränderung seines Wollens und Handelns führen. Unter der Einwirkung der Gnade, so Edwards' Vorstellung, durchläuft der Mensch eine Entwicklung, eine Art individuellen *ordo salutis*. Bevor Edwards' Gnadenlehre und ihre Implikationen für seinen Freiheitsbegriff beschrieben werden können (IV.), bedarf es darum der Klärung seines Verständnisses menschlicher Dispositionen.

Der Gedankenschritt von der motivationalen Vorbestimmtheit des Wollens hin zur Ausbildung von Dispositionen ergibt sich insofern, als handlungswirksame Motive und damit verbundene Handlungsalternativen nicht in jedem Fall von neuem erwogen werden müssen. Im Laufe eines Lebens erweisen sich in Entscheidungssituationen ähnlichen Zuschnitts bestimmte Beweggründe wiederholt als die stärkeren. Die Entscheidung darüber, welche Motive handlungswirksam werden sollen, fällt zunehmend leichter, weil sie zur Gewohnheit wird. Habitualisierte Entscheidungen über handlungswirksame Motive, die sich auf Grund wiederholter Entscheidungsprozesse ähnlicher Art herausbilden, führen zur Ausbildung von Dispositionen. In ihrer motivationalen Struktur wirken sich Dispositionen letztlich auf die Willensbildung aus. Sie geben dem Willen immer wieder eine bestimmte Richtung.³⁶

Mit der Berücksichtigung des dispositionalen Einflusses bei der Willensbildung wird ein Weg beschritten, der über die Beschränkung auf die Formalbedingungen von Freiheit hinausweist. Denn wenn alternative Möglichkeiten, umfassende Kontrolle, Abwesenheit von Zwang und die Identität des Willens mit sich selbst die alleinigen Faktoren sind, um Willens- und Handlungsfreiheit zu beschreiben, dann bleiben die vorgeschlagenen Freiheitsbegriffe inhaltlich

³⁶ Zur Diskussion um die Rolle von Motiven und Dispositionen in Edwards' Denken vgl. S.H. Lee: *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards*, Princeton 1988; O.D. Crisp: *Jonathan Edwards on the Divine Nature*, *Journal of Reformed Theology* 3 (2009) 175-201.

blass und Verantwortlichkeitszuschreibungen nicht nachvollziehbar. Indem aber über Motive bzw. ihre Habitualisierung in Gestalt von Disposition reflektiert wird, ist es möglich, über subjektive Gewissheiten – und damit konkrete Gehalte – nachzudenken. Im Folgenden ist aufzuzeigen, wie individuelle Gewissheiten den Freiheitsgebrauch leiten und dieser dadurch eine inhaltlich bestimmte Füllung erhält.

IV.

Mit der Berücksichtigung der motivational-dispositionalen Struktur des Willens ist die Frage nach dem inneren seelischen Leben eines Menschen gestellt. Zu klären ist, wie Denken und Wollen, Verstand und Wille, ‹Kopf› und ‹Herz› zusammenwirken, und welche Rolle dabei subjektiven Gewissheiten zukommt. Edwards' Auffassung über die menschliche Seele ist in ihren Grundannahmen traditionell:³⁷ Mensch und Tier teilen die sinnlichen Vermögen,³⁸ Verstand und Wille kommen allein dem Menschen zu.³⁹ Edwards vertritt allerdings im Gegensatz zu seinen Zeitgenossen – etwa Charles Chauncey, seinem rationalistischen Antipoden während des Great Awakening – kein hierarchisches Modell, wonach der Wille dem Diktat des Verstandesurteils folgt. Ihm liegt an der prinzipiellen Möglichkeit eines gleichberechtigten Zusammenspiels von ‹Kopf› und ‹Herz›. Edwards betont, dass Wille und Verstand in einem reziproken Verhältnis zueinander stehen, sich in ihrer Ausrichtung gegenseitig beeinflussen und somit beide dem Handeln eine Richtung geben. Um diesen Gedanken plausibel zu machen, bedarf es mehrerer gedanklicher Differenzierungen, bisweilen auch der Umprägung von klassischen Begriffen. Unübersichtlich wird die Gedankenführung dann, wenn Edwards den abstrakten Sprachduktus verlässt, um sich stattdessen der Eingängigkeit bildhafter Sprache zu bedienen. So steht der ‹Kopf› für den Verstand oder die Rationalität. Mit dem ‹Herzen› dagegen sind sowohl Gefühl und Emotionalität als auch das Willensvermögen bezeichnet.

Eine erste unkonventionelle Begriffsbestimmung betrifft den Verstand, der weiter gefasst wird als im herkömmlichen Sinne: «the understanding must be

³⁷ Vgl. J.R. Fulcher: Puritans and the Passions. The Faculty Psychology in American Puritanism, *Journal of the History of the Behavioural Sciences* 9 (1973) 123-139; J. Hoopes: Edwards's Religious Psychology, *The Journal of American History* 69 (1983) 849-865.

³⁸ Vgl. WJE 22, 90.

³⁹ Vgl. WJE 14, 195; WJE 22, 90f.

taken in a larger sense, as including the whole faculty of perception or apprehension, and not merely what is called reason or judgement.»⁴⁰ Die Tätigkeit des Verstandes in Edwards' Sinne ist ganz allgemein als ein Inne- oder Gewisswerden zu verstehen. Das Vernunfturteil ist Teil der so gefassten Verstandestätigkeit. Es hat Anteil an der Willensbildung, leitet aber nur anteilig die Präferenzen. Ausschlag für einen Willensakt gibt die Gesamtheit aller Motive: Gefühle, Eindrücke, Vernunfturteile und subjektive Gewissheiten – der Verstand im weiteren Sinne.

Die Vielfalt möglicher Motive wird in *Miscellany 782*⁴¹ in zwei Arten des Wissens im weiteren Sinne klassifiziert: Spekulatives Wissen ist «mere cognition», oder «mental reading» durch das «understanding, or what is figuratively called the head». ⁴² Demgegenüber bildet das «sensible knowledge» eine eigene Art des Wissens, «which is more properly called *apprehension*, where the mind has a direct *ideal view* or *contemplation* of the thing thought of». ⁴³ Diese Art des Wissens ist Erfahrungswissen und von einer eigenen Sinnlichkeit, die mit den Eindrücken durch die konventionellen fünf Sinne nicht vergleichbar ist. Es kommt einem subjektiven Inne- oder Gewisswerden gleich, das sich bei der Wahrnehmung eines Objektes oder einer Situation einstellt; ein «inward tasting or feeling of the sweetness or pleasure, bitterness or pains». ⁴⁴ Edwards verortet es bildlich gesprochen im Herzen.⁴⁵ Dem Kopfwissen entspricht die rationale Erkenntnis, dem Herzwissen die subjektive Gewissheit.

Beide Vollzugsweisen des Wissens sind wechselseitig aufeinander bezogen. Die Beziehung zwischen ihnen stellt Edwards mit Hilfe des *sense of the heart* oder *sense of the mind*⁴⁶ her. Dieser Herzenssinn ist neben Verstand und Wille ein Drittes. Er ist selbst kein Vermögen, sondern vielmehr eine Hilfskonstruktion, mit der Erwerb und Vollzug menschlichen Wissens adäquat beschrieben werden können. Wissen im umfassenden und ganzheitlichen Sinne Edwards'

⁴⁰ WJE 1, 148.

⁴¹ WJE 18, 452-466.

⁴² WJE 1, 458.

⁴³ WJE 1, 458f. (Kursivsatz im Original).

⁴⁴ WJE 1, 458.

⁴⁵ WJE 18, 458f.

⁴⁶ Edwards' Terminologie ist nicht eindeutig; soweit ich sehe, sind *sense of the heart* in WJE 2 und *sense of the mind* in den Misc. WJE 13, 286.428.463 der Sache nach dasselbe und werden austauschbar verwendet.

baut sich auf aus Kopf- und aus Herzwissen, aus rationaler Erkenntnis und Verstandesurteilen, subjektiver Erfahrung und individuellen Gewissheiten. Mit der Hilfskonstruktion des Herzenssinns wird ein Doppeltes sicher gestellt: Ein so verstandenes Wissen orientiert nicht nur das Verhalten, indem es motivational Einfluss nimmt auf das Wollen und sich gegebenenfalls sogar zu Dispositionen habitualisiert.⁴⁷ Die Konstruktion des Herzenssinns lässt ebenso die Vorstellung einer Einwirkung in die entgegengesetzte Richtung zu, etwa wenn sich die zu Dispositionen habitualisierten Motive durch den Einfluss besonders prägender Erfahrung verändern. Weil Dispositionen wie ein Filter wirken, führt deren Veränderung zu Modifikationen des Wollens und infolgedessen auch des Verhaltens. Diese Wechselseitigkeit des Einflusses vermittelst des *sense of the heart* bildet für Edwards eine wichtige Voraussetzung seines Nachdenkens über die Einwirkung göttlicher Gnade auf den Menschen. Denn sie erlaubt die Vorstellung, wonach bestimmte bedeutsame Erfahrungen Wahrnehmung und Erleben so stark beeinflussen, dass sich die Grundorientierung des Menschen und also sein Verhalten von Grund auf ändert.

Das Konzept des Herzenssinns wird in *Religious Affections* ausgebaut.⁴⁸ Der Akzent liegt nun stärker auf den Affekten, den nach aussen hin wahrnehmbaren Auswirkungen des gegenseitigen Einflusses von Verstand und Wille. Affekte sind nicht mit Passionen oder Begierden zu verwechseln, die als Motivation auf das Wollen Einfluss nehmen. Sie sind vielmehr in anderer Richtung die Veräußerlichung des komplexen Wechselgeschehens zwischen Verstand, Wille, Herzenssinn und Disposition im Innenleben der menschlichen Seele.⁴⁹ Als solche sind sie der Indikator für die Grundorientierung des Menschen und darum Edwards' Schlüssel zur Beurteilung von wahrer und falscher Frömmigkeit während des Great Awakening. Sie lassen erkennen, ob heilige oder sündige Grundorientierungen Wollen und Handeln bestimmen.⁵⁰

⁴⁷ WJE 1, 148.

⁴⁸ WJE 2, 96ff.

⁴⁹ Eine adäquate Übersetzung des Begriffes *affections* bei Edwards ist schwierig. Trotz der mit dem deutschen Wort *Affekte* verbundenen möglichen Missverständnisse behalte ich diese Übersetzung bei, da sie in die deutschsprachige Edwards-Forschung eingeführt wurde, vgl. C. Schröder: Glaubenswahrnehmung und Selbsterkenntnis. Jonathan Edwards' *theologia experimentalis* (FSÖTh 81), Göttingen 1998, 98-121.

⁵⁰ Edwards skizziert hier Ansätze zur Lösung des Leib-Seele-Problems, weil die Affekte seiner Ansicht nach direkten Einfluss auf die Körpersäfte haben und dadurch wiederum als

Als Teilergebnis von Edwards' Psychologie ist festzuhalten: Menschliches Erleben und Verhalten vollzieht sich nicht nach einem einfachen Reiz-Reaktions-Schema. Sie sind veränderlich, weil sich Herzenseindruck und Dispositionen verwandelnd auf sie auswirken können. Erleben und Handeln sind darum nicht ein für allemal festgeschrieben. Edwards zeichnet mit Hilfe des Herzenssinnes ein ganzheitlicheres, dynamischeres und damit realistischeres Bild von der menschlichen Seele als seine Zeitgenossen: Erfahrungen gehen nicht spurlos am Menschen vorüber; sie können sich auf sein Wollen, Empfinden, Denken und Handeln auswirken und haben darum einen die menschliche Grundorientierung prägenden Charakter.

Edwards' Psychologie wird allererst zur *theologischen* Psychologie durch ihre Verortung in der Soteriologie, d.h. unter Bezug auf die Erbsünden- und Erlösungslehre: Bei seiner Erschaffung wurde der Mensch dazu bestimmt, in enger Gemeinschaft mit seinem Schöpfer zu leben. Doch die Sünde tritt in die Welt und errichtet ihre Herrschaft über die Menschen. Sie verdirtbt seine von Gottesliebe bestimmte Grundorientierung, indem sie seine geistlichen Dispositionen zerstört. Durch das enge Zusammenspiel von Dispositionen und Vermögen über den Herzenssinn sind Verstand und Wille ebenfalls betroffen und von der Sünde korrumptiert.⁵¹ Sie funktionieren, aber sie sind permanent fehlbestimmt. Allerdings kann die Sünde der prinzipiellen Funktionsfähigkeit und Verwendbarkeit von Verstand und Wille nichts anhaben⁵² – eine wichtige Voraussetzung für das transformierende Wirken der göttlichen Gnade. Die Erfahrung, die einen solch starken Eindruck in der menschlichen Seele hinterlässt, dass sie zur umfassenden Verwandlung des Menschen führt, ist die Konversionserfahrung.

Bei der Bekehrung vermittelt sich durch den supranaturalen Einfluss des «divine and supernatural light»⁵³ eine besondere Art des «*sensible knowledge*»,⁵⁴ das sich inhaltlich gegenüber dem natürlichen «*sensible knowledge*» dadurch auszeichnet, dass es einen «sense of the divine or spiritual excellency of the things of religion»⁵⁵ und insbesondere des Versöhnungswerks Christi gewährt. Dieser

⁵¹ Antrieb auf die Bewegungen des Körpers wirken.

⁵² WJE 19, 344f.; vgl. auch A.C. Guelzo: Learning is the Handmaid of the Lord. Jonathan Edwards, Reason, and the Life of the Mind, Midwest Studies in Philosophy 27 (2004) 8.

⁵³ WJE 25, 613f.

⁵⁴ Vgl. die gleichnamige Predigt «A Divine and Supernatural Light» WJE 19, 405-426.

⁵⁵ WJE 18, 461.

⁵⁵ WJE 18, 465.

neue, durch Gottes Geist gewirkte Eindruck hinterlässt einen *<new sense of the heart>*,⁵⁶ der Dispositionen, Verstand und Wille neu ausrichtet.⁵⁷ Die gesamte Grundorientierung des Menschen ändert sich. In der traditionellen Sprache der christlichen Überlieferung heisst das: Es ereignet sich analog zum ersten Schöpfungsakt eine Wiedergeburt. Der Mensch wird, wie er zu Anfang war; für Edwards ein Geschöpf in Gemeinschaft mit dem sich offenbarenden Schöpfergott. Sinn und Ziel der Schöpfung sieht Edwards in Gottes Mitteilung – *communication* – seiner Herrlichkeit an die Schöpfung.⁵⁸ Jenseits der kommunikativen Gemeinschaft mit Gott herrscht Gottesferne und Selbstentfremdung. Die erneute Mitteilung des Geistes Gottes bei der Bekehrung und die damit verbundene, richtiggehend leiblich⁵⁹ vorgestellte Transformation der menschlichen Vermögensstruktur führen den Menschen zu seiner ursprünglichen schöpfungsgemässen Bestimmung. Edwards bezeichnet diesen Prozess auch als *<suiting>*,⁶⁰ weil die Vermögen, Dispositionen und der Herzenssinn neu auf die kommunikative Beziehung mit Gott hin ausgerichtet werden.

Damit vertritt Edwards weder das Freiheitskonzept zeitgenössischer noch moderner Libertarier, denn das Selbst verwirklicht sich nicht selbst, es wird vielmehr verwirklicht. Selbstverwirklichung herrscht erst bei Übereinstimmung des Selbst mit seiner ursprünglichen Bestimmung und ist paradoxe Weise ein Widerfahrnis. Edwards' Freiheitsbegriff ist demnach in einem doppelten Sinne zu präzisieren: Die *formale* Bestimmung von Freiheit, wonach freies Handeln da gegeben ist, wo die Beweggründe des Menschen mit seinen Handlungen übereinstimmen, wo er also genau das verwirklichen kann, was er seiner Grundorientierung entsprechend verwirklichen will,⁶¹ ist ergänzungsbedürftig. Denn damit ist noch nicht gewährleistet, dass Entscheidungen und die daraus resultierenden Handlungen tatsächlich frei sind. Denkbar ist, dass sie aus einer Grundorientierung resultieren, die der von Gott gegebenen Bestimmung entgegen steht. Wollen und Handeln sind versklavt, da von fehlgeleiteten Gewissheiten über Gott und sein Verhältnis zum Menschen bestimmt. Erst der zu

⁵⁶ Vgl. WJE 2, 272; WJE 25, 303.

⁵⁷ WJE 13, 462.

⁵⁸ Vgl. «The End of Creation», WJE 8, 405-538.

⁵⁹ WJE 17, 178: «The change of man from a sinner to a saint is not a moral, but a physical change.»

⁶⁰ WJE 18, 53.

⁶¹ Vgl. WJE 1, 164.

Gott bekehrte Mensch geniesst nach Edwards wirkliche Freiheit, *inhaltlich* beschrieben in der drastischen Sprache des Erweckungspredigers als «a freedom from the cruel chains of sin and the devil, a perfect freedom from condemnation to eternal punishment, a freedom from the tormenting galls of conscience and twinges of one's own heart – the inward start, dreadful sound, and uneasy internal pain that an accusing conscience gives – a freedom from the restless fears of dying, of being judged and being damned.»⁶²

Es bleibt abschliessend die Frage nach dem Wesen und Wirken der göttlichen Gnade zu stellen: Versetzt Gott den Menschen nicht dadurch in Unfreiheit, dass sowohl ein Leben in schöpfungsgemässer Existenz als auch ein Leben in Gottesferne allein von seiner Gnade abhängen? Besteht ein freiheitsrelevanter Unterschied zwischen dem mit Gottes gnadenhaftem Einfluss gegebenen Determinismus auf der einen und freiheitsbeschränkender Kontrolle oder Manipulation auf der anderen Seite? Edwards legt zwar dar, wie sich der Einfluss der Gnade Gottes auf menschliches Wollen und Handeln denken lässt. Der Gewinn ist ein angemesseneres, weil weniger statisches Menschenbild und eine weiterreichende Bestimmung von Freiheit und Verantwortlichkeit, die über die Beschreibung der Formalbedingungen auch eine konkrete inhaltliche Füllung beider Begriffe zulässt. Dass sich aber das Wirken der göttlichen Gnade kategorial von negativen Einflüssen manipulativer Art unterscheidet, wird im Einzelnen nicht nachgewiesen. Dabei läge ein schöpfungstheologisches Argument nahe: Gottes Gnade ist darum nicht mit Manipulation gleichzusetzen, weil sie den Menschen zu seinem eigensten Wesen in Schöpfungsgemässheit zurückführt. Demgegenüber ist jegliche Form freiheitsbeschränkender Kontrolle oder Manipulation im Kern eine Entfremdung des Selbst. Durch Gottes Gnade bestimmtes Sein ist eigentliches Sein jenseits von Selbstentfremdung.

Es mag sein, dass sich für einen Puritaner im 18. Jahrhundert die Notwendigkeit eines solchen Beweisganges nicht stellt – auch in einer Situation, in der dieses Weltbild ersten kritischen Anfragen von Seiten englischer Frühaufklärer ausgesetzt ist. Gottes Gnade ist für Edwards auch dann nicht zu hinterfragen, wenn der souverän handelnde Gott sie entzieht und so dem Übel freien

⁶² WJE 10, 626. Wie Edwards hat sich auch Luther nicht auf die bloss formalen Bedingungen von Freiheit beschränkt, wie sie etwa in «De servo arbitrio» beschrieben werden. Die inhaltliche Konkretion von Freiheit beschreibt Luther in «Von der Freiheit eines Christenmenschen».

Lauf lässt. Auch im Entziehen der Gnade wirkt Gott stets das Gute; selbst wenn dies auf Kosten von Geschöpfen geht, die der Erlösung nicht teilhaftig werden.⁶³ In seiner Heiligkeit bleibt der göttliche Ratschluss gerecht und gut – über die eigenen biographischen Widerstände hinweg.⁶⁴ Edwards vertritt im Kern klassisch-calvinistische Positionen, auch wenn diese in einer originellen Neufassung vorgetragen werden. Denn gegen die mit dem Arminianismus heraufziehenden Gefahren eines Voluntarismus, der zu unterschiedlichen Ausprägungen eines Heilssynergismus führen muss, sieht er im orthodoxen Calvinismus ein wirksames Gegenmittel.

Trotzdem ist der Ansatz bei den Entwicklungsmöglichkeiten der menschlichen Seele offen für den Anschluss von Überlegungen, die die angedeuteten Schwierigkeiten zu vermeiden suchen. Theologische Freiheitstheorien, die an Edwards anschliessen, müssten erstens die Frage nach der Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus noch stärker auf die Eigenart göttlichen Wirkens hin zuspitzen. Um zweitens dennoch an der Bezogenheit menschlichen Handelns auf Gottes Wirken festhalten zu können, sind eine Anthropologie sowie eine Schöpfungstheologie hilfreich, die anstelle der eher statischen Vorstellung von Mensch und Welt, wie sie von philosophischen Freiheitstheoretikern implizit vorausgesetzt wird, den Menschen als ein Entwicklungsfähiges Wesen innerhalb eines guten und zielgerichteten Schöpfungsprozesses verortet. Dieser ist in seinem Fortgang vom Willen des Schöpfers zu vollendeter Gemeinschaft mit seinen Geschöpfen bestimmt. Dem Menschen eröffnen sich Handlungsmöglichkeiten, entsprechend seiner Einsicht in die Güte und Zielgerichtetetheit dieses Prozesses: Der Handlungsspielraum des Menschen verringert sich, je offenbarer ihm Gottes Gemeinschaftswille in seiner Bedeutsamkeit für die eigene Biographie ist. Handlungen, die gegen den Gemeinschaftswillen Gottes verstossen, sind dann keine Option mehr, und zwar aus Gründen der Einsicht. Diese Einschränkung der Handlungsalternativen wird allerdings als gesteigerte Autonomie erlebt, weil der Mensch mehr und

⁶³ Vgl. WJE 1, 397ff. Ein strukturell ähnlich gelagertes Problem ergibt sich auch in Luthers «*De servo arbitrio*» mit der Denkfigur des verborgenen göttlichen Willens.

⁶⁴ WJE 16, 792: «And there has been a wonderful alteration in my mind, with respect to the doctrine of God's sovereignty, from that day to this; so that I scarce ever have found so much as the rising of an objection against God's sovereignty, in the most absolute sense, in showing mercy on whom he will show mercy, and hardening and eternally damning whom he will.»

mehr aus dem Bewusstsein dessen handelt, was seine Bestimmung von jeher gewesen ist.

Ein solches Vorgehen hat drei Vorteile: 1. Freiheit ist auch inhaltlich näher bestimmt als Existenz in der Gewissheit über den Gemeinschaftswillen des Schöpfers. Auf Grund dieser Gewissheit bleiben Verantwortlichkeitszuschreibungen nicht blass, weil ganz konkret beschreibbar ist, was es heißt, seiner Verantwortung gerecht zu werden: Das Handeln in einer gegebenen Situation lässt sich als gemeinschaftsfördernd oder gegen schon bestehende Gemeinschaft verstossend evaluieren. 2. Darüber hinaus erfährt sich der Mensch beim Innewerden des Gemeinschaftswillens Gottes nicht als manipuliert oder kontrolliert. Denn diese Erschlossenheit durch das Wirken der göttlichen Gnade ist letztlich Offenbarung. Inhalt der Offenbarung ist sein wahres Sein, seine schöpfungsgemäße Bestimmung, in der der Mensch ganz bei sich selbst und bei Gott ist. Als solche ist Offenbarung das Gegenteil von Manipulation, weil sie wahres Sein eröffnet, während Manipulation Selbstentfremdung durch Fremdbestimmung ist. 3. Schliesslich ist ein Ansatz, der das Weltgeschehen als Prozess beschreibt und den Menschen innerhalb dieses Prozesses verortet, Edwards Denken nicht fremd, ist dieses doch seiner Struktur nach konsequent heilsgeschichtlich.

Abstract

Vor dem Hintergrund moderner philosophischer Ansätze betrachtet, weist Edwards' Lösung der Frage nach der Vereinbarkeit von Freiheit, Verantwortung und Determinismus in *Freedom of the Will* (1753/54) über das Konzept der ‚moralischen Notwendigkeit‘ Parallelen zum modernen Freiheitsdiskurs auf, unterscheidet sich aber von diesem grundsätzlich in seinem eindeutigen Bekenntnis zu einem theologischen Determinismus. Dass dieser nicht freiheitsbeschränkend ist, beweist Edwards mit Hilfe einer am traditionellen Calvinismus orientierten Gnadenlehre, die in Gestalt einer theologischen Psychologie über die Ausbildung menschlicher Dispositionen reflektiert und dadurch einen Freiheitsbegriff ermöglicht, der nicht nur formal, sondern auch inhaltlich bestimmt ist. Damit wird ein Weg beschritten, der weiteres theologisches Nachdenken über das Verhältnis von Schöpfergott und menschlicher Freiheit anregt.

In *Freedom of the Will* (1753/54) Edwards reconciles determinism, freedom and responsibility. A comparative approach shows both the parallels of Edwards' concept of «moral necessity» to modern philosophical theories of liberty and the differences which are grounded in Edwards' premise of theological determinism. That this premise does not outweigh human freedom is shown by Edwards' version of classical Calvinist concepts of grace shaped as a theological psychology which reflects on the development of human habits and dispositions. Thereby Edwards not only describes freedom formally but also with regard to its possible contents. Edwards' understanding of human freedom gives a new dimension to the topic facilitating further reflection on the relationship between God's liberty as creator of all things and human freedom.

Katharina Krause, Tübingen