

## **Diplomarbeit**

Abgabe: 30.04.2004

Thema:

### **Ist Kausalität mit Freiheit vereinbar?**

Autor: Leander Seige

Betreuer: Prof. Christoph Türcke

Klassenleiter: Prof. Ralf Urban Bühler

#### Inhalt

1.	Einleitung	Seite 2
2.	Kausalität und Freiheit bei Immanuel Kant	Seite 4
3.	Vorhersehung und Freiheit bei Augustinus	Seite 20
4.	Abschluss	Seite 31
5.	Literaturverzeichnis	Seite 39

## 1. Einleitung

Das Thema dieser Arbeit lautet „Ist Kausalität mit Freiheit vereinbar?“ und spricht damit ein Problem an, welches in der Geschichte der Philosophie und Theologie häufig aufkam und aus den unterschiedlichen Weltanschauungen erwuchs. Dementsprechend vielfältig sind die Lösungen, die dafür gefunden und in das jeweilige Weltbild eingepasst wurden.

Der Begriff Kausalität bezeichnet zunächst den Zusammenhang zwischen einer Ursache und ihrer Wirkung, also die Ursächlichkeit von Ereignissen, die, wenn man sie als allgemeingültig versteht, zu dem Kausalitätsprinzip führt, welches besagt, dass alles, was geschieht, eine Ursache hat. Eine Welt, in der dieses ohne Einschränkung gilt, wäre also vollständig determiniert, was dann ebenso für den in dieser Welt lebenden Menschen gelten würde.

Der Mensch jedoch erlebt sich selbst als denkendes, handelndes und eben auch wollendes Wesen. Er hat von sich selbst die Vorstellung, frei zu sein, also unabhängig von jeglichem Zwang und somit spontan handeln, entscheiden, wollen und wählen zu können. In diesem Zusammenhang bezieht sich der Begriff Freiheit also auf die innere Freiheit des Menschen; die Einschränkungen, die eine angenommene Freiheit des Menschen durch dessen äußere Einflüsse und Zwänge erfährt, spielt hier zunächst eine untergeordnete Rolle. Der Mensch könnte hier zwar wollen, dieses auf Grund der ihm gegebenen Möglichkeiten jedoch nicht umsetzen. Der Unterschied zwischen Wollen und Können spielt allerdings auch in der von dem Kirchenvater Augustinus entworfenen Lösung, die später noch genauer betrachtet werden wird, eine gewisse Rolle.

Ganz offensichtlich widerspricht die Annahme einer kausal determinierten Welt derjenigen von der Freiheit des Menschen; denn in einer Welt, die kausal determiniert ist, kann, wie bereits ausgeführt, nichts ohne unmittelbare Ursache geschehen. Auch der Mensch in seiner Gesamtheit würde dann dem Gesetz der Kausalität unterliegen, alle seine Handlungen, sein Wille und überhaupt sein gesamtes geistiges Leben wären kausal bestimmt.

Exemplarisch möchte ich zwei Philosophen herausgreifen und anhand ihrer

Ausführungen erläutern, wie das genannte Problem bei diesen jeweils zustande kam und gelöst wurde.

Zunächst werde ich mich Immanuel Kant zuwenden, welcher diese Thematik in seinem Werk „Kritik der reinen Vernunft“ aufgreift. Er lebte von 1724 bis 1804 in Königsberg und gilt als bedeutender Philosoph, der mit seinem „kritischen Idealismus“<sup>1</sup> oder auch „transzendentalen Idealismus“<sup>2</sup> eines der Grundsysteme der deutschen Philosophie entwickelte. Die Kausalität ist für ihn eine Kategorie des Verstandes und für Erfahrung unabdingbar, wie in der Erläuterung seiner Transzendentalphilosophie im folgenden Kapitel genauer ausgeführt werden wird.

Im dritten Kapitel dieser Arbeit werde ich die Ausführungen des Augustinus beschreiben. Dieser lebte von 354 bis 430 und gilt als „der wichtigste lateinische Kirchenvater“<sup>3</sup>. Die Kausalität oder das Kausalitätsprinzip tritt hier in Gestalt der Allmacht, Vorhersehung oder Prädestination Gottes auf, wobei der Ursache-Wirkungs-Zusammenhang von ihm auch ausdrücklich genannt und bejaht wird. Für Begriffe wie Schuld und Sühne, Gut und Böse spielt die menschliche Freiheit jedoch eine entscheidende Rolle; wäre der Wille und die davon abhängigen Handlungen und Entscheidungen des Menschen nicht frei, so würden diese Grundlagen des christlichen Glaubens nicht mehr gültig sein. Wie Johannes Hirschberger ausführt, spielen, Augustinus nicht unähnlich, ethische Beweggründe auch für Kants Lösung des Problems eine Rolle.

Ein oft bemühtes Beispiel für die Bedeutung des Problems, welches hier zu behandeln ist, stellt die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Tun dar. Sollte dieser, in einer determinierten Welt lebend, vollständig durch Kausalzusammenhänge bestimmt sein, so würde dies bedeuten, dass er bestimmte Handlungen ausführte, weil er nicht anders konnte, weil er eben keine Wahl hatte, weil diese Handlungen kausal determiniert gewesen sind. Daraus ergäbe sich, dass Lob und Tadel, Strafe und Lohn überflüssig und ungerecht wären, so die häufig gezogene Konsequenz.

---

1 [4] Band 9, Seite 189

2 [5] Seite 151

3 [9] Seite 2

## 2. Kausalität und Freiheit bei Immanuel Kant

Das Problem der fraglichen Vereinbarkeit von Kausalität und Freiheit wird von Immanuel Kant in einem seiner bedeutendsten Werke „Kritik der reinen Vernunft“ behandelt. Dort tritt es als die „3. Antinomie“ auf und wird im Sinne Kants aufgelöst. Da dies aus der von ihm in diesem Werk entwickelten Transzendentalphilosophie heraus geschieht, möchte ich zunächst versuchen, diese in ihren Grundzügen darzustellen. Größtenteils werde ich mich dabei auf Johannes Hirschbergers Darlegungen in „Die Geschichte der Philosophie“ ([1]) stützen. Dieser Abschnitt wird viele Zitate enthalten, einerseits um das Darzulegende quellenmäßig zu belegen, andererseits um die kantische Terminologie nicht zu verletzen.

Das menschliche Erkenntnisvermögen unterteilt Kant in Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, welche in der „Kritik der reinen Vernunft“ in den Abschnitten über die transzendente Ästhetik, Analytik und Dialektik behandelt werden; „alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande, und endigt bei der Vernunft“<sup>4</sup>, so Kant. Transzendente Analytik und Dialektik werden dabei auch als transzendente Logik bezeichnet.

Die transzendente Ästhetik beschäftigt sich also mit der Sinnlichkeit, das heißt, mit der Frage, was und wie der Mensch durch seine Sinne wahrnehmen kann. Dabei macht Kant zwei apriorische Formen der Sinnesanschauungen aus: den Raum und die Zeit.

Apriorische, also bereits vor aller Erfahrung vorhandene, Formen sind, so Kant, dasjenige am menschlichen Geist, was aller Erkenntnis zugrunde liegt. Demnach ist „unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem (...), was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen aus sich selbst hergibt“<sup>5</sup> (nämlich die apriorischen Formen).

Die apriorischen Formen spielen für die gesamte „Kritik der reinen Vernunft“

---

4 [2] A 298, B 355

5 [2] B 1

eine wesentliche Rolle. Sie sind auch im Vergleich mit David Hume von Bedeutung. Dieser war zu dem Schluss gekommen, dass alle Naturwissenschaft bloßer Glaube sei, da die kausale Beziehung zwischen Ursache und Wirkung nicht Gegenstand der Erfahrung sein könne. Vielmehr hätten derartige Erkenntnisse lediglich einen Wahrscheinlichkeitscharakter, denn der Kausalsatz stamme aus der Erfahrung und sei somit nicht notwendig. Dem entgegnet Kant, dass der Kausalsatz sehr wohl notwendig sei und somit nicht aus der Erfahrung stammen könne, laut Johannes Hirschberger findet er den Notwendigkeitsgrund im „Geist und seinen Formen“<sup>6</sup>. Kant führt aus, dass die Sätze der reinen Mathematik und reinen Physik einerseits auf der Anschauung (Raum und Zeit) beruhen, aber auch synthetisch (die Bedeutung des Subjekts mittels des Prädikats erweiternd) und a priori zugleich seien, diese wären „reine(n) Formen der sinnlichen Anschauung“<sup>7</sup>. Die Apriorität dieser Formen ist dabei, laut Hirschberger, dasjenige, in dem sich Kant von Hume unterscheidet und womit ersterer für seine Philosophie die „Erfahrungs-'Wissenschaft' gerettet“<sup>8</sup> habe.

Kant führt vier Beweise, um die Apriorität und den Anschauungscharakter der „ersten grundlegenden Ordnungsformen“ Raum und Zeit zu zeigen und kommt zu dem Schluss, dass sie keine Eigenschaften von Dingen an sich (Dinge, wie sie tatsächlich sind, von denen der Mensch lediglich Erscheinungen wahrnehmen kann) sind. Der Raum ist demnach „nur die Form aller Erscheinungen unserer Sinne“<sup>9</sup>, oder eine „subjektive menschliche Bedingung der Sinneserfahrung“<sup>10</sup>, also eine apriorische Form. Ähnlich verhält es sich bei der Zeit. Während der Raum „die Bedingung der äußeren Wahrnehmung“<sup>11</sup> sei, wäre die Zeit die der inneren, und da die äußere Wahrnehmung immer auch unter inneren Bedingungen stehe, wäre die Zeit damit logisch früher. Zusammenfassend kann man sagen, der „rohe Stoff der Empfindungen“ wird durch die Ordnungsformen Raum und Zeit zu Sinneswahrnehmungen.

---

6 [1] Band II, Seite 278

7 [2] B 36

8 [1] Band II, Seite 279

9 [2] A 26

10 [1] Band II, Seite 285

11 [1] Band II, Seite 285

Zu Erkenntnissen könnten jedoch nur Sinnlichkeit und Verstand gemeinsam führen, da „weder Begriffe, ohne (...) Anschauung noch Anschauung ohne Begriffe eine Erkenntnis abgeben können“<sup>12</sup>, so dass „die Sinnlichkeit dem Verstande unterlegt (...) der Quell realer Erkenntnisse“<sup>13</sup> sei. Der Verstand wird in der transzendentalen Analytik betrachtet. Hier geht es um die Denkformen (wieder a priori), sie „überformen“ die Sinneswahrnehmungen, so dass daraus Erkenntnisse werden.

Kant stellt eine Tafel der Urteile auf, in denen man dann zugleich die Grundbegriffe des Verstandes, die sogenannten Kategorien und damit die Denkformen vorliegen hätte. Die Kategorien sind:

1. der Quantität: Einheit, Vielheit und Allheit;
  2. der Qualität: Realität, Negation und Limitation;
  3. der Relation: Inhärenz/Subsistenz, Kausalität/Dependenz und Gemeinschaft;
  4. der Modalität: Un-/Möglichkeit, Dasein/Nichtsein, Notwendigkeit/Zufälligkeit;
- Hirschberger erwähnt vielfältige Anzweiflungen, die dieser Aufstellung entgegengebracht wurden und fährt fort: „nicht einmal in den neukantianischen Systemen treten die 12 Kategorien mehr unverändert auf“<sup>14</sup>.

Kant findet auf zwei Wegen zu diesen Verstandesbegriffen; dies sind eine „metaphysische“ sowie eine „transzendente“ Deduktion<sup>15</sup>. Dabei ist letztere, laut Hirschberger, von besonderer Bedeutung, denn was man in ihr findet, sei „der große Gedanke des Kantischen Systems, der sogenannte transzendente Gedanke“, die „Kopernikanische Wende“, in der Kant versucht „nachzuweisen, dass die Gegenstände der Erkenntnis sich nach uns richten müssen, und nicht umgekehrt“<sup>16</sup>. In ihr werden die Kategorien aus der transzendentalen Apperzeption, dem „Ich denke“ abgeleitet, deduziert.

„Die transzendente Deduktion ist (...) die Seele der Kantischen Erkenntniskritik“<sup>17</sup>, wie Hirschberger Benno Erdmann zitiert. Sie bildete nicht nur die Grundlage der transzendentalen Logik, sondern, da auch „die

---

12 [2] B 74

13 [2] B 351, Anmerkung

14 [1] Band II, Seite 288

15 [1] Band II, Seite 288 f.

16 [1] Band II, Seite 289

17 [1] Band II, Seite 290

Anschauungsformen von Raum und Zeit nicht ohne die transzendente Apperzeption möglich sind“<sup>18</sup>, gilt dies ebenso für die transzendente Ästhetik. Kant unterscheidet die transzendente Apperzeption von der empirischen<sup>19</sup>. Die empirische bezieht sich hierbei auf das sich selbst erlebende Ich, während die transzendente Apperzeption das „Vermögen, die Einheit aller Verstandes- und Vernunftkenntnis zu stiften“<sup>20</sup>, meint. Das „Ich denke“ muss, laut Kant, „alle (...) Vorstellung begleiten können; denn sonst würde etwas (...) vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte“<sup>21</sup>, so dass es eine notwendige Beziehung zwischen dem „Ich denke“ und dem Mannigfaltigen der Anschauung geben müsse. „Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an den man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und, nach ihr, die Transzendentalphilosophie heften muss, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst“<sup>22</sup>.

Hirschberger führt weiter aus, dass Kant eine Ontologie, also eine Lehre vom Seienden<sup>23</sup>, geben wolle, die auf den subjektiven Denkformen des Geistes aufbaut. Dafür müsste der Verstand und seine Kategorien „objektive Gültigkeit haben“, die Anschauungen von einem Objekt müssten in diesem selbst verbunden sein und nicht nur in der Wahrnehmung. Dabei definiert Kant Objekt als „das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist“<sup>24</sup>. Gegenstände wären demnach „nur noch transzendente Größen“<sup>25</sup>, sie würden vom Subjekt gesetzt und nicht vorgefunden.

Subsumtion ist das „Unterordnen (...) eines einzelnen Sachverhalts unter ein allgemeines Gesetz“<sup>26</sup> und dient Kant zur Bezeichnung der Anwendung der Kategorien auf Erscheinungen. Er führt aus, dass Verstandesbegriffe nicht Gegenstand der Anschauung sein können, so dass es ein Vermittelndes geben müsse, welches er das „transzendente Schema nennt“.<sup>27</sup> Dieses entdeckt er

---

18 [1] Band II, Seite 289

19 [3] Seite 36 f.

20 [3] Seite 36 f.

21 [2] B 132

22 [2] B134

23 [3] Seite 294

24 [2] B137

25 [1] Band II, Seite 291

26 [4] Band 17, Seite 343

27 [2] B167 ff.

in der Zeit, die „sowohl sinnliche Momente als auch transzendental-begriffliche, weil mit ihr auch die Zahl auftauchte, die doch reine Synthesis des Mannigfaltigen sei (B 182)“<sup>28</sup>. Im Folgenden entwickelt er verschiedene Zeitbestimmtheiten, wie Hirschberger schreibt, die, den Kategorien entsprechend, „quantitativer, qualitativer, relativer und modalen Art“<sup>29</sup> sind und Zeitreihe, Zeitinhalt, Zeitordnung und Zeitbegriff genannt werden. Die in der Sinnlichkeit gemachten zeitlichen Erfahrungen führten dann zu den entsprechenden Kategorien, unter die dann die sinnliche Anschauung subsumiert würde, woraus dann das Erkennen würde.

Während das Zeitschema der Anwendung der Kategorien vorausginge, folgten die „Grundsätze des reinen Verstandes“ aus ihnen und bildeten, laut Hirschberger, „den ersten Entwurf einer aus den Kategorien aufzubauenden Ontologie“<sup>30</sup>. Diese Grundsätze, so Hirschberger über Kant weiter, sind es, die der Natur ihre Gesetze vorschrieben, die die Gegenstände setzten; und damit würde „nun erst ganz klar, was die Kopernikanische Wende bei Kant bedeutete“<sup>31</sup>. Darauf folgend werden die Grundsätze wieder nach der Urteilstafel abgeleitet und unterteilen sich in: „Axiome der Anschauung; (...) Antizipationen der Wahrnehmung; (...) Analogien der Erfahrung; (...) Postulate des empirischen Denkens“<sup>32</sup>.

Auf die transzendente Analytik folgt die transzendente Dialektik, in der die Vernunft betrachtet wird. Auch sie enthält apriorische Elemente, es sind die „reinen Vernunftbegriffe oder transzendente Ideen“<sup>33</sup>. Das „eigentümliche Tun“ der Vernunft ist, laut Hirschberger, das Schließen, was soviel bedeutet wie das „Aufsuchen der Bedingungen für ein Bedingtes“<sup>34</sup>. Die Vernunft besage also die „Aufforderung“, die Reihen der sich bedingenden Bedingtheiten zu verfolgen. Die dabei gesuchte Totalität der Bedingungen, die Hirschberger

---

28 [1] Band II, Seite 293

29 [1] Band II, Seite 293

30 [1] Band II, Seite 295

31 [1] Band II, Seite 295

32 [1] Band II, Seite 295

33 [2] B 378

34 [1] Band II, Seite 297

übrigens auch als „das Unbedingte“<sup>35</sup> bezeichnet, entzöge sich dem Menschen, sie sei das Ganze der möglichen Erfahrung. Und darum wären Ideen lediglich „Aufforderungen zum Suchen, 'heuristische Regeln“, die den Verstandesgebrauch regulieren, ihn „auf ein problematisches Ziel hin“ ausrichten.

Diese Ideen, die Hirschberger auch als „problematische Einheitspunkte“ bezeichnet, die wir dort annehmen würden, „wo wir in der Totalität der Bedingungen eine Einheit noch suchen“, leitet Kant wieder transzendental ab und findet deren drei: Seele, Welt und Gott. Diese dürften nun aber, da sie ja nur regulative Prinzipien wären, niemals als Gegenstände angesehen beziehungsweise „transzendent oder hyperphysisch gebraucht werden“<sup>36</sup>. Diese Verwechslung begangen zu haben, wirft er der „alten Metaphysik“ vor, sie habe den „nur transzendentalen Charakter der Vernunft mißverstehend, (...) die transzendentalen Ideen der Vernunft zu Begriffen von transzendenten Gegenständen gemacht“<sup>37</sup>.

Aus dieser „Verwechslung des Verstandes mit dem Vernunftgebrauch“<sup>38</sup> entstünden die Antinomien, wie Alexander Ulfig es besonders kurz und knapp formuliert. In der „Lehre von den Antinomien“ will Kant, „durch Klarstellung innerer Widersprüche, die alte Metaphysik ad absurdum führen“<sup>39</sup>. Antinomien sind Widersprüche, es stehen sich jeweils eine These und eine Antithese gegenüber, wobei gerade die Beweisbarkeit beider „auf dem Boden der alten Metaphysik“ deren „innere Unmöglichkeit“<sup>40</sup> zeige.

Vier Antinomien stellt Kant auf, sie führen über die „kosmologischen Ideen“ wieder auf „die Urteilstafel als Ausgangspunkt“<sup>41</sup> zurück. In der ersten Antinomie (Quantität) steht die Behauptung von der Unendlichkeit der Welt in Raum und Zeit der Behauptung, dass die Welt einen Anfang und ein Ende in Raum und Zeit habe, gegenüber. Die These der zweiten Antinomie (Qualität) besagt, dass eine jede „Substanz“ aus einfachen Teilen bestünde, während die

---

35 [1] Band II, Seite 298 oben

36 [1] Band II, Seite 299

37 [1] Band II, Seite 302

38 [3] Seite 33 unten f.

39 [1] Band II, Seite 302

40 [1] Band II, Seite 302

41 [1] Band II, Seite 302

Antithesis dieses verneint. Die vierte Antinomie (Modalität) setzt sich zusammen aus der Behauptung, dass zu der Welt etwas gehöre, „das entweder als ihr Teil oder ihre Ursache ein schlechthin notwendiges Wesen“ sei, dem die Antithese, das „kein schlechthin notwendiges Wesen, weder in der Welt noch außer der Welt, als ihre Ursache“ existiere, gegenübersteht.<sup>42</sup>

Die dritte Antinomie und deren Auflösung befasst sich mit dem Thema der vorliegenden Arbeit und soll daher im Folgenden eingehender betrachtet werden. Es ist die Antinomie, die „bei einer Betrachtung der Welt unter dem Gesichtspunkt der Relation“<sup>43</sup> auftreten würde.

Die Thesis lautet: „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.“<sup>44</sup>

Die Antithesis lautet: „Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.“<sup>45</sup>

Im Anschluss an die Formulierungen dieser Behauptungen führt Kant für jede von beiden einen Beweis, den ich jeweils versuchen möchte, in kurzen Worten zusammenzufassen.

Zur Thesis: Zunächst erläutert er, dass nach den Gesetzen der Natur „alles, was geschieht, einen vorigen Zustand“<sup>46</sup> voraussetze, welcher selbst Folge eines wiederum vorigen Zustandes, also eines Geschehenen, sein müsse. Damit gäbe es für jedes Geschehene „nur einen subalternen, niemals aber einen ersten Anfang“<sup>47</sup>. Daher widerspräche sich der Satz selbst und es müsse

---

42 [1] Band II, Seite 303 oben

43 [1] Band II, Seite 303

44 [2] A 444, B 472

45 [2] A 445, B 473

46 [2] A 444, B 472

47 [2] A 446, B474

eine weitere ursachenlose Kausalität angenommen werden, die „absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen, mithin transzendente Freiheit“<sup>48</sup>, um dieser Reihe Vollständigkeit zu verleihen, ihr also einen ersten Anfang zu verschaffen.

Zur Antithesis: Auch hier nimmt er zunächst das Gegenteil der zu beweisenden Behauptung an, nämlich, dass es eine „Freiheit im transzendentalen Verstande“ gäbe, eine Kausalität, die in der Lage wäre, eine Reihe von Folgen von selbst anzufangen, „so daß nichts vorhergeht, wodurch diese geschehende Handlung nach beständigen Gesetzen bestimmt sei“<sup>49</sup>. Demnach sei die „transzendente Freiheit dem Kausalgesetze entgegen“<sup>50</sup> und keine „Einheit der Erfahrung“ mit ihr möglich, so dass „der Leitfaden der Regeln abreißt, an welchem allein eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung möglich ist“<sup>51</sup>.

In der Anmerkung zur Thesis der dritten Antinomie führt Kant aus, dass „die transzendente Idee der Freiheit“ nicht „den ganzen Inhalt des psychologischen Begriffs dieses Namens“ meint, sondern dass nur die Fähigkeit, eine Reihe von selbst anzufangen gemeint ist. Es sei nicht notwendig, beantworten zu können, wie diese möglich sei, da man sich auch bei der Kausalität der Naturgesetze damit begnügen müsse, diese anzunehmen, da wir sie „auf keine Weise begreifen, und uns lediglich an die Erfahrungen halten“<sup>52</sup> müssten. Anschließend unterscheidet er nochmal ausdrücklich einen ersten Anfang der Zeit nach von einem ersten Anfang der Kausalität nach. So würde, wenn eine Reihe durch Freiheit von selbst angefangen werde, diese zwar der Zeit nach eine andere Reihe fortsetzen, der Kausalität nach aber eben nicht, so dass dies „ein schlechthin erster Anfang einer Reihe von Erscheinungen genannt werden“<sup>53</sup> müsste.

---

48 [2] A 446, B 474

49 [2] A 446, B 474

50 [2] A 446, B 474

51 [2] A 447, B 475

52 [2] A 448, B 476

53 [2] A 450, B 478

Die Anmerkung zur Antithesis beschäftigt sich zunächst mit der Möglichkeit eines ersten Anfangs überhaupt, der Zeit oder der Kausalität nach, indem er die Argumentation einem fiktiven „Verteidiger der Allvermögenheit der Natur“<sup>54</sup> in den Mund legt. So wird ausgeführt, dass „kein erster Anfang, weder mathematisch, noch dynamisch, gesucht werden dürfe“, da, wenn die „Substanzen (...) jederzeit gewesen sind“, auch die Reihe(n) der Veränderung als jederzeit gewesen angenommen werden könnten. Anschließend wird dargelegt, dass ein transzendentes Vermögen, „Weltveränderungen anzufangen“<sup>55</sup>, nur außerhalb der Welt anzunehmen wäre. Denn, wenn „Substanzen“ ein derartiges Vermögen besäßen, ähnlich wie im Beweis der Antithesis schon angeführt, würde das „Merkmal empirischer Wahrheit (...) größtenteils verschwinden“<sup>56</sup>; die Regelmäßigkeit und Gleichförmigkeit der Erscheinungen würden „verwirret und unzusammenhängend gemacht“<sup>57</sup>.

In der Auflösung der dritten Antinomie stellt Kant zunächst nochmals die beiden für ihn möglichen Arten von Kausalität fest. Einmal nach der Natur und einmal aus Freiheit. Nachdem er noch einmal die Kausalität der Natur nach erläutert, „die Verknüpfung eines Zustandes mit einem vorigen in der Sinnenwelt“<sup>58</sup>, wendet er sich der Kausalität aus Freiheit zu.

Freiheit (kosmologisch) ist für ihn, nachdem er das „einen Zustand von selbst anzufangen“<sup>59</sup> nochmals wiederholt, eine „reine transzendente Idee, die erstlich nichts von der Erfahrung Entlehntes enthält, zweitens deren Gegenstand auch in keiner Erfahrung bestimmt gegeben werden kann“<sup>60</sup>. Da auf dem Feld der Kausalität der Natur keine „absolute Totalität der Bedingungen (...) heraus zu bekommen“<sup>61</sup> sei, schaffe sich die Vernunft die „Idee von einer Spontaneität“, die selbst keiner weiteren Ursache bedürfe, die Kausalität aus Freiheit eben.

---

54 [2] A 449, B 477

55 [2] A 451, B 479

56 [2] A 451, B 479

57 [2] A 451, B 479

58 [2] A 532, B 560

59 [2] A 533, B 561

60 [2] A 533, B 561

61 [2] A 533, B 561

Freiheit, diesmal nach dem „praktischen Verstande“, definiert er sodann als die Unabhängigkeit der „Willkür“, also wohl des Willens beziehungsweise dessen Entschluss und Ausführung, von Antrieben aus der Sinnlichkeit. Kant unterscheidet anschließend Willkür, als „pathologisch affiziert“, in „brutum“ und „liberum“, also erzwungen und freiheitlich, beim Menschen sei sie zwar „sensitivum“, aber nur letzteres (liberum) würde auf ihn zutreffen, weil der Mensch das Vermögen besäße, „sich, unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe, von selbst zu bestimmen“<sup>62</sup>. Darauf folgend wird erläutert, dass, „wenn alle Kausalität der Sinnenwelt bloß Natur wäre“<sup>63</sup>, sowohl transzendente wie auch praktische Freiheit „vertilgt“ werden würde, da die Willkür dann durch Erscheinungen bestimmt wäre. Bemerkenswert ist auch die anschließende ausdrückliche Formulierung, daß „in unserer Willkür eine Kausalität liege, unabhängig von jenen Naturursachen und selbst *wider ihre Gewalt und Einfluß* etwas hervorzubringen“<sup>64</sup>. Auch wenn diese Aussage hier im negierten Sinn, nämlich dass dem nicht so sei, wenn das vorgenannte zuträfe, benutzt wird, so ist es doch noch einmal die explizite Formulierung, dass der Mensch aus Freiheit also auch Kausalität aus Natur überstimmen, (Kausal-)Reihen (unter-)brechen könne.

In den folgenden Ausführungen betrachtet er, ob es sich bei der Frage, ob eine Wirkung aus Natur oder aus Freiheit entspringt, um einen „richtigdisjunktiven Satz“ handle, also ob sie entweder ausschließlich aus Natur oder ausschließlich aus Freiheit stammt, und äußert bereits die Vermutung, dass „beides in verschiedener Beziehung bei einer und derselben Begebenheit zugleich stattfinden könne“<sup>65</sup>.

Nun formuliert er, dass der „Grundsatz, von dem durchgängigen Zusammenhänge aller Begebenheiten der Sinnenwelt (...) als (...) Grundsatz der transzendentalen Analytik“<sup>66</sup> feststeht; oder, „die Notwendigkeit innerhalb der Erfahrungswelt“ ist „durch seine Kausalkategorie schon angesetzt“<sup>67</sup>, wie

---

62 [2] A 534, B 562

63 [2] A 534, B 562

64 [2] A 534, B 562

65 [2] A 536, B 564

66 [2] A 536, B 564

67 [1] Band II, Seite 305

Johannes Hirschberger es ausdrückt. Dann kommt Kant auf die Verwechslung von Erscheinungen und Dingen an sich zu sprechen, der „betrüghchen Voraussetzung der absoluten Realität der Erscheinungen“, was die Vernunft verwirrte. Da dem aber nicht so sei (Erscheinungen und Dinge an sich eben nicht gleichzusetzen seien), müssten Dinge an sich „noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind“<sup>68</sup>, die er „intelligibele Ursache“ nennt, deren Wirkungen zwar erscheinen, selbst aber „nicht durch Erscheinungen bestimmt“ seien. Solche Wirkungen könnten also ob ihrer „intelligibelen Ursache als frei, und doch zugleich in Ansehung der Erscheinung als Erfolg aus denselben nach der Notwendigkeit der Natur angesehen werden“<sup>69</sup>, was also an die oben geäußerte Vermutung, dass beides (Natur und Freiheit) „bei ein und derselben Begebenheit zugleich stattfinden könne“ anknüpft.

„Ich nenne dasjenige an einem Gegenstand der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist intelligibel“<sup>70</sup>, fährt Kant fort, und unterteilt die Kausalität eines Wesens in sensibel und intelligibel, wobei ersteres für die Wirkungen desselben und letzteres für die „Handlungen als eines Dinges an sich selbst“ stünde.

Weiterhin führt er das Wort „Charakter“ ein, den eine wirkende Ursache haben müsse, und der ein „Gesetz ihrer Kausalität“ wäre. Der Charakter bestimmt also die Kausalität, ohne ihn sei die Ursache gar keine solche. Dem zuvor ausgeführten entsprechend hätte ein - diesmal - „Subjekt der Sinnenwelt“ (in den folgenden Absätzen möchte ich nur noch das Wort „Subjekt“ hierfür benutzen, da auch Kant in der zu betrachtenden Argumentation so verfährt) eben einen empirischen und einen intelligibelen Charakter.

Nun kommt wieder die Zeit zum tragen, denn, da die Zeit lediglich eine Bedingung der Erscheinungen sei und kein Merkmal der Dinge an sich selbst, stünde die Kausalität des Subjekts, „so fern sie intellektuell ist, (...) gar nicht in der Reihe empirischer Bedingungen, welche die Begebenheiten in der Sinnenwelt notwendig machen“<sup>71</sup>.

---

68 [2] A 537, B 565

69 [2] A 537, B 565

70 [2] A 538, B 566

71 [2] A 540, B 568

Im Anschluss legt Kant die Unerkennbarkeit („niemals (...) gekannt“) des intelligibelen Charakters dar, er müsse aber „doch dem empirischen Charakter gemäß gedacht werden“<sup>72</sup>.

Dann stellt er nochmals die Bedeutung empirischen Charakters heraus, nachdem sich „alle seine (des Subjekts, Anm. d. Verf.) Handlungen nach Naturgesetzen erklären lassen“<sup>73</sup> müssten. Doch nach dem intelligibelen Charakter „würde dieses tätige Wesen (...) unabhängig und frei sein“<sup>74</sup>. Für Kant ist der empirische Charakter dabei „bloß die Erscheinung des intelligibelen“<sup>75</sup> Charakters, was er so ausdrücklich lediglich in einer eingeschobenen Klammer formuliert. Später führt er dies jedoch nochmals genauer aus, indem er die Frage aufwirft, ob die Vernunft frei sein könne, das ihre Handlungen durch den empirischen Charakter nicht „ganz genau bestimmt und notwendig“<sup>76</sup> sind, worauf er die Antwort gibt, dass der empirische durch den intelligibelen Charakter bestimmt wird.

Die Wirkungen würde ein solchen Subjekt zwar, so Kant, von selbst anfangen (in der Sinnenwelt), doch die Handlung würde nicht „in ihm“ anfangen. Die Wirkungen würden also nicht von selbst anfangen, sondern eben vom Subjekt angefangen. Diese Unterscheidung wird auf A 541, B 569 ausdrücklich gemacht. Diese Wirkungen wären „vermitteltst des empirischen Charakters“ zwar naturgesetzlich vorherbestimmt, doch sei dieser empirische Charakter eben, wie oben bereits zitiert, nur die Erscheinung des intelligibelen Charakters. Kant schließt diesen Absatz mit der Aussage, dass „Freiheit und Natur, jedes in seiner vollständigen Bedeutung, bei eben denselben Handlungen, (...) zugleich und ohne allen Widerstreit angetroffen werden“<sup>77</sup> könnten.

Nach dem „Schattenriß“ der Auflösung des Widerstreits zwischen Kausalität und Freiheit will er nun die Details genauer auseinandersetzen, so dass ich nun noch ein paar interessante Momente hier anfügen möchte.

Noch einmal betont er, dass es von dem Naturgesetz, nach dem alles eine

---

72 [2] A 540, B 568

73 [2] A 540, B 568

74 [2] A 541, B 569

75 [2] A 541, B 569, Zeile 32 f.

76 [2] A 551, B 579

77 [2] A 541, B 569

Ursache hat, ja, wodurch „Erscheinungen allererst eine Natur ausmachen“<sup>78</sup>, unter keinem Vorwand erlaubt sei „abzugehen (...)“, weil die Erscheinungen, die man ausnehmen würde, sonst „zum bloßen Gedankendinge und einem Hirngespinst“<sup>79</sup> gemacht werden würden. Die Allgemeingültigkeit dieses Gesetzes (für die Sinnenwelt) ist für ihn also Voraussetzung für Erfahrung. „Wir bedürfen des Satzes der Kausalität der Erscheinungen unter einander, um von Naturgegebenheiten Naturbedingungen (...) angeben zu können.“<sup>80</sup> Dem jedoch täte es keinen Abbruch, wenn man „unter den Naturursachen“ auch solche annähme, die nur ein intelligibiles Vermögen hätten, so dass die Bestimmung einer Handlung niemals auf empirische Bedingungen, sondern auf Gründen des Verstandes beruhten, wonach die „Handlung in der Erscheinung von dieser Ursache allen Gesetzen der empirischen Kausalität gemäß sei“<sup>81</sup>. Interessant an dieser Stelle ist auch der eingeschobene Nebensatz, „daß es übrigens auch bloß erdichtet sein sollt“, mit dem er, meinem Verständnis nach, einen dem Solipsismus ähnlichen Gedanken andeutet.

Kant selbst räumt ein, dass „äußerst subtil und dunkel erscheinen muß“<sup>82</sup>, was er wenige Seiten später zum wiederholten Male ausdrücklich formuliert, nämlich, dass zwar die Wirkungen der intelligibelen Gründe in den Erscheinungen anzutreffen wären, diese *zugleich* aber „nach Naturgesetzen vollkommen erklärt werden können“<sup>83</sup>.

Eine wichtige Rolle spielt für ihn auch das „Sollen“. Selbiges wäre in der Natur nicht anzutreffen, „wir können gar nicht fragen, was in der Natur geschehen soll“<sup>84</sup>. Zwar könnten „Naturgründe“ zum Wollen antreiben, das Sollen sei aus ihnen jedoch nicht erklärbar, dieses würde aus der Vernunft stammen, welche sich den empirischen Gründen entzöge, diese lediglich in die „empirischen Bedingungen hinein paßt“<sup>85</sup>. „Im Sollen findet sonach Kant den Hinweis auf die Berechtigung zur Annahme des intelligiblen Charakters und seiner Kausalität

---

78 [2] A 542, B 570

79 [2] A 543, B 571

80 [2] A 544, B 572

81 [2] A 545, B 573

82 [2] A 537, B 565

83 [2] A 546, B 574

84 [2] A 547, B 575

85 [2] A 548, B 576

aus Freiheit“<sup>86</sup>, wie Hirschberger schreibt, „es drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anderes als ein bloßer Begriff ist“<sup>87</sup>.

Nochmals führt er aus, wie der Mensch einen empirischen Charakter von sich zeige, und durch dessen totale Einbindung in die Natur würde es zudem „keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig erkennen könnten“<sup>88</sup>. Dies ist, wie ich finde, eine wichtige Aussage, auf die ich später noch zurückkommen möchte.

Nach Johannes Hirschberger, ist „die Idee der rettende Gedanke“<sup>89</sup> Kants in Bezug auf die Auflösung der dritten Antinomie, wie man es auch bei Kant selbst nachlesen kann, der die Freiheit „hier nur als transzendente Idee behandelt“<sup>90</sup> und weder „die Wirklichkeit der Freiheit“ noch die „Möglichkeit der Freiheit“ als Gegenstand seiner Betrachtungen verstanden haben möchte. Vielmehr sei die Aufgabe rein transzendental zu verstehen, so dass ihre „Auflösung lediglich die Transzendentalphilosophie beschäftigen muß“<sup>91</sup>, womit sich seine Abhandlungen in die „Kritik der reinen Vernunft“ einbetten.

Für Hirschberger ist es die Ethik, die Kant dazu zwingt, den intelligibelen Charakter als „Grund für Freiheit“<sup>92</sup> anzunehmen. Genauer, das „sittliche Sollen“; „die Philosophie der Natur geht auf alles, was da ist, die der Sitten nur auf das, was da sein soll“<sup>93</sup> führt Kant unter anderem aus.

In A554/B582 ff. legt er ein Beispiel dar, in dem es um einen Menschen geht, der eine Lüge begangen hat. Dieser würde aber nicht wegen seines beispielsweise „vorhergeführten Lebenswandels“ beziehungsweise „der auf ihn einfließenden Umstände“ getadelt, sondern „Dieser Tadel gründet sich auf ein Gesetz der Vernunft, wobei man diese als eine Ursache ansieht, welche das

---

86 [1] Band II, Seite 307 f.

87 [2] B 575

88 [2] A 550, B 578

89 [1] Band II, Seite 305

90 [2] A 558, B 586

91 [2] A 535, B 563

92 [1] Band II, Seite 307

93 [2] B 868 bzw. [6] Seite 225

Verhalten des Menschen, unangesehen aller genannten empirischen Bedingungen, anders habe bestimmen können und sollen<sup>94</sup>, womit der Täter „in dem Augenblicke, da er lügt, gänzlich Schuld“<sup>95</sup> habe.

Die Vernunft wird nach Kant nicht von der Sinnlichkeit „affiziert“<sup>96</sup>, die letztere wirkt auf erstere nicht ein, so seine Behauptung, sie wäre bestimmend, aber nicht bestimmbar. Diese Einbahnstraße erklärt er eben mit der Zeitlosigkeit der Vernunft, wonach sie gar nicht in eine Reihe der sinnlichen Bedingungen gehören würde. Diese Unbeeinflussbarkeit spielt eine besondere Rolle, denn der oben genannte Täter könne, so Hirschberger, auch nichts für seinen intelligibelen Charakter, denn dieser bestünde „in der allgemeinen Vernunftanlage, und die Vernunftbetrachtung der Handlung bleibt ein Als-ob“<sup>97</sup>, „als ob der Täter damit (der Tat, Anm. d. Verf.) eine Reihe von Folgen ganz von selbst anhebe“<sup>98</sup>, wie Kant es schreibt. Durch die für uns unerkennbare Zusammensetzung einer Handlung (aus Wirkung der Freiheit, bloßer Natur, unverschuldetem Fehler des Temperaments) bliebe uns „die eigentliche Moralität der Handlungen (...) gänzlich verborgen“, so dass „niemand (...) nach völliger Gerechtigkeit richten“<sup>99</sup> könne.

Das genannte „Als-ob“ bezieht sich also auf das, „was wir in den Vernunftideen 'theoretisch' angeblich nicht erkennen“<sup>100</sup>, so Hirschberger. Es geht um das „Anzeige tun“, welches jede „Sache an sich selbst“ auf seine Erscheinung hat, wie er Kant nach dessen Prolegomena Werke IV, 355 zitiert. Die „Verknüpfung des Bekannten mit einem völlig Unbekannten“<sup>101</sup> wird hier diskutiert, laut Hirschberger müsste Kant „auch deutlich machen, wie die Fundierung der Vernunftideen in der Erfahrungserkenntnis näherhin zu denken sei“<sup>102</sup>.

Zum Abschluss dieses Kapitels will ich nun versuchen, mit wenigen Worten eine Zusammenfassung der Vereinbarkeit von Kausalität und Freiheit, wie Kant sie entwirft, zu geben. Der Mensch besitzt einen empirischen und einen

---

94 [2] A 555, B 583

95 [2] B 583

96 [2] A 556, B 584

97 [1] Band II, Seite 309

98 [2] A 555, B 583

99 [2] B 579

100 [1] Band II, Seite 311

101 [1] Band II, Seite 310, zitierend Werke IV, 354

102 [1] Band II, Seite 310

intelligibelen Charakter. Nach ersterem stehen alle seine Handlungen in Zusammenhang mit empirischen Naturgesetzen und sind nach der Ordnung der Natur bestimmt. Der empirische Charakter wird jedoch vom intelligibelen bestimmt, er ist die Erscheinung von letzterem. Dieser intelligibele Charakter untersteht nun keinen sinnlichen Bedingungen, ist nicht von der Kette der Naturursachen bestimmt und damit frei.

### 3. Vorhersehung und Freiheit bei Augustinus

Im christlichen Glauben treffen die Vorstellung von menschlicher Freiheit und die Vorstellung von der Vorhersehung und Allmacht Gottes aufeinander. Neben anderen hat sich hierzu der Kirchenvater Augustinus (auch Augustinus von Hippo oder Aurelius Augustinus) in seinem Werk „De Civitate Dei“ („Vom Gottesstaat“), welches in den Jahren 413 bis 426 entstand, geäußert und das Problem in seinem Sinne gelöst. Dabei nimmt er Bezug auf Marcus Tullius Cicero (106 vor Chr. bis 43 vor Chr.).

Zu Beginn seiner Ausführungen im neunten Kapitel des fünften Buches gibt Augustinus Ciceros Gedankengang zum gegebenen Problem wieder: „Wenn alles Zukünftige vorausgewußt wird, so kommt es in der Ordnung, in welcher es als künftig eintretend vorausgewußt ist. Wenn es in dieser Ordnung kommt, gibt es für Gottes Vorherwissen eine feste Ordnung der Dinge. Wo aber eine feste Ordnung der Dinge ist, da ist auch eine feste Ordnung der Ursachen, denn nichts kann geschehen, wenn nicht eine bewirkende Ursache voraufgeht. Gibt es jedoch eine feste Ordnung der Ursachen, wodurch alles und jedes bewirkt wird, dann geschieht auch alles und jedes schicksalhaft. Ist das aber der Fall, so ist nichts in unserer Macht und gibt es keine Willensfreiheit“<sup>103</sup>.

Dies hätte zur Folge, so Augustinus Cicero wiedergebend, dass Gesetze und Zurechtweisungen, Lob, Tadel und Ermahnung umsonst, ja, Lohn und Strafen „ganz ungerecht“ wären. An dieser Stelle, an der die Konsequenzen einer determinierten Welt beschrieben werden, kann man erste Parallelen zu Kant ziehen, denn Hirschberger hat mit „dürren Worten“<sup>104</sup> dargelegt, dass man angesichts der „Fiktion“ des „Als-ob“ einen Menschen verurteilen (sicher aber auch nur *beurteilen*) würde, „obwohl er nicht anders konnte“<sup>105</sup>.

Ciceros Ausweg war, so Augustinus weiter, das Vorherwissen Gottes um die Zukunft abzulehnen. Den „gotteslästerlichen, unfrohen und verwegenen

---

103 [7] Band I, Seite 235 f.

104 [1] Band II, Seite 309

105 [1] Band II, Seite 309

Reden“<sup>106</sup> Ciceros, die versuchten, die menschliche Freiheit mit dem Vorherwissen Gottes in Einklang zu bringen, die jedoch immer darauf hinaus liefen, dass eines von beidem nicht wahr sein könne, setzt Augustinus die Behauptung entgegen, „daß Gott alles weiß, bevor es geschieht, und daß wir all das kraft unsers Willens tun, von dem wir fühlen und wissen, daß wir es nur freiwillig tun können“<sup>107</sup>. Das hier aufgezeigte Ziel stellt also wieder eine Parallele zu Kant dar, der ja ebenfalls Thesis wie Antithesis der dritten Antinomie vereinen wollte und dies seiner Überzeugung nach auch geleistet hat.

Der Wille des Menschen wäre nach Augustinus „in der Ordnung der Ursachen mit einbegriffen, die für Gott feststeht“<sup>108</sup> und sei in dessen Vorwissen mit aufgenommen. Dabei bemerkt er ebenfalls, dass der Wille Ursache der menschlichen Handlungen sei.

Im erneuten Aufgreifen von Ciceros Argumentationen findet Augustinus drei verschiedene Arten von Ursachen: natürliche, willentliche und zufällige. Die natürlichen seien nicht loszulösen „von dem Willen dessen, der der Urheber und Schöpfer der ganzen Natur ist“, also Gott. Die Zufälligkeit von Ursachen wiederum lehnt er völlig ab; derartige Ursachen seien lediglich verborgene Ursachen und wären zurückzuführen „auf den Willen des wahren Gottes oder etwaiger Geister“<sup>109</sup>. Und die freigewollten Ursachen gingen von Gott, Engeln, Menschen oder sonstigen Wesen, so diese eine Willen hätten, aus. Man kann also zunächst festhalten, dass es nach Augustinus entweder natürliche Ursachen aus dem Willen Gottes oder freigewollte Ursachen aus den „Geistern“ der Wesen gibt. Damit ergäbe sich, daß „es von allem, was geschieht, nur willentliche Wirkursachen gibt, nämlich gewollt von jenem Wesen, der Hauch des Lebens ist“<sup>110</sup>; also sei Gott, der selbst nicht erschaffen sei, letztlich die alleinige und zwar frei wollende Ursache.

Gott jedoch sei zwar der „Geber aller Macht, aber nicht alles Wollens“. Diese Aussage Augustinus' räumt nun dem menschlichen Willen wieder eine gewisse

---

106 [7] Band I, Seite 237

107 [7] Band I, Seite 237

108 [7] Band I, Seite 238

109 [7] Band I, Seite 238

110 [7] Band I, Seite 239

Eigenständigkeit gegenüber Gott ein. Der Wille der Wesen unterstünde Gott lediglich insofern, als dass er „nur die Macht hat, die Gott verleiht“<sup>111</sup>, in dessen Wille sich die höchste Macht fände; „denn allmächtig nennt man ihn, weil er tut, was er will, und weil er nicht leidet, was er nicht will“<sup>112</sup>.

In [8] wird ausgeführt, dass Augustinus „das Böse ganz in den Willen“<sup>113</sup> verlegt, er erkläre es als „Seinsminderung innerhalb der einen Seinshierarchie“<sup>114</sup> und spräche ihm die Substanzhaftigkeit ab. Dem entsprechend wird denn auch das Böse als „abhängig von der Bestimmung des Guten“<sup>115</sup> beschrieben. Man fährt fort: „Die Annahme des absolut Guten als des schlechthin Einen im Sinne des Monismus führt zu einer ontologischen Relativierung des Bösen: Indem alles, was ist, durch ontologisch abgestufte Teilhabe an dem Einen Guten und insofern gut ist, kommt dem Bösen kein Sein zu und ist es als *privatio boni* (das Böse als Mangel des Guten, Anm. d. Verf.) zu erfassen“<sup>116</sup>, wofür unter anderen auch Augustinus als Referenz angegeben wird. Obwohl Gott der Schöpfer aller Wesen sei, müsse ihm das Böse also nicht angelastet werden, da es selbst garnicht *ist*, sondern lediglich einen Mangel an Gutem darstellte. So führt Augustinus aus, dass eben der böse Wille nicht von Gott sei, da dieser „wider die Natur ist, die von ihm ist“<sup>117</sup>.

Doch wie kann in der Welt, die ausschließlich aus Gutem besteht und in der nichts Böses ist, ein böser Wille entstehen? Augustinus verhandelt diese Frage ab dem sechsten Kapitel des zwölften Buches; hier geht es zwar zunächst um die „Ursache der Unseligkeit der bösen Engel“<sup>118</sup>, die Ausführungen erweitern sich dann aber auch auf den Menschen.

Dass ein böser Wille nicht von einem guten hervorgebracht werden kann, steht für ihn fest, denn andernfalls würde Sünde aus gutem Willen entstehen und „etwas Sinnloseres läßt sich nicht erdenken“<sup>119</sup>. So kommt er dann zu der Frage, woher der erste böse Wille rührt, „den kein anderer (böser Wille, Anm.

---

111 [7] Band I, Seite 239

112 [7] Band I, Seite 241

113 [8] Band I, Seite 963

114 [8] Band I, Seite 963

115 [8] Band I, Seite 1706

116 [8] Band I, Seite 1706

117 [7] Band I, Seite 239

118 [7] Band II, Seite 66

119 [7] Band II, Seite 66

d. Verf.) hervorgebracht hat<sup>120</sup>. Wenn dieser erste keinem Wesen angehörte, würde er garnicht sein, so Augustinus weiter, wenn er aber einem Wesen zugehörige wäre, so würde er dieses verderben; somit könne „der böse Wille in keiner bösen Natur sein, sondern nur in einer *guten*, wenn auch wandelbaren, der dieser Fehler schaden konnte“<sup>121</sup>. In einem Wesen müsse also zunächst etwas Gutes gewesen sein, was der böse Wille habe fortnehmen oder vermindern können. Nun zieht Augustinus in Betracht, dass etwas den bösen Willen hervorbrachte, in dem noch gar kein Wille war. Etwas „Höheres“ oder „Gleiches“ kommt für ihn dabei nicht Frage, da dieses entweder „besser“ oder „gleicherweise guten Willens“<sup>122</sup> sein müsse. Somit bleibt etwas „Niederes“ zu betrachten; doch auch dieses könne, da es gut sei, so „geringwertige“ es auch sein möge, ausgeschlossen werden. Vielmehr sei es die Abwendung vom Höheren und die Hinwendung zum Niederen, was den Willen böse mache. Dieses Abfallen „von dem, das zuhöchst ist, zu dem, was geringer ist“, sei „der Anfang des bösen Willens“<sup>123</sup>. Wie die Begriffe „Höheres“, „Gleiches“ und „Niederes“ zu verstehen sind, wird auch im achten Kapitel nochmal deutlich, wenn er vom Abwenden „vom höchsten Sein zum geringeren Sein“<sup>124</sup> spricht, was „gegen die Ordnung der Naturen“ und darum böse sei. Es ist also nicht das Niedere selbst, was zum bösen Willen führt, sondern eben die Hinwendung zu diesem. Augustinus bemüht verschiedene Beispiele, um das Gesagte zu illustrieren, so sei die Habgier nicht des Goldes Fehler sondern der des Menschen, der „das Gold verkehrt liebt und von der Gerechtigkeit sich abwendet“<sup>125</sup>. Ein anderes Beispiel führt er ausführlicher aus; hier geht es um zwei Männer, die „geistig und leiblich in gleicher Verfassung sind“ und „einen schönen Leib erblicken“, wobei der Grund für des einen Festhalten an der Keuschheit und des anderen Abfall von selbiger „Doch nur der eigene Wille“ sein könne<sup>126</sup>. Doch der Ursprung des bösen Willens sei, so Augustinus, nicht, dass der „Sünder ein Naturwesen ist“, sondern, dass „es eine aus *nichts*

---

120 [7] Band II, Seite 67

121 [7] Band II, Seite 67

122 [7] Band II, Seite 67

123 [7] Band II, Seite 69

124 [7] Band II, Seite 71

125 [7] Band II, Seite 71

126 [7] Band II, Seite 68 f.

geschaffene Natur ist“<sup>127</sup>; „abfallen kann, was aus *nichts* geschaffen ist“<sup>128</sup>. Eine bewirkende Ursache für den bösen Willen gäbe es nicht, vielmehr seien es eben „versagende Ursachen“<sup>129</sup>, die zu ihm führten, womit sich diese Frage samt ihrer Auflösung in die Vorstellung vom 'Bösen als Mangel an Gutem' einfügt. Die Ursachen für einen solchen Abfall finden zu wollen „hieß die Finsternis sehen, das Schweigen hören wollen“<sup>130</sup>. Ein böser Wille würde einzig und allein vom „Abfall, der Gott fahren läßt, dessen Grund nicht angebar ist“<sup>131</sup> bewirkt. Der erste 'Abfall' nun, wie Augustinus im dreizehnten Buch ab dem zwölften Kapitel darlegt, geht auf die Sünde von Adam und Eva im Paradies zurück. Durch deren „verkehrten Gebrauch des freien Willens“<sup>132</sup> sei „die göttliche Gnade von den Menschen entwichen“<sup>133</sup>; sie hätten sich vom Höheren ab- und dem Niederen zugewandt, was es mit sich gebracht habe, dass sie die „frühere Herrschaft über ihren Leib“<sup>134</sup> verloren hätten, so dass das Fleisch anfing „zu gelüsten wider den Geist“. Dieser Widerstreit nun hätte sich auf die gesamte Menschheit übertragen, denn „wir alle waren in jenem einen“<sup>135</sup>. Die Sünde ist nach Augustinus also durch den freien Willen in die Welt gekommen, denn vorher habe es sie nicht gegeben, und wurde dann an das gesamte Menschengeschlecht vererbt (woraus sich der Begriff 'Erbsünde' ergibt), dessen „Ursprung verderbt und gleichsam an Wurzelfäulnis erkrankt war“<sup>136</sup>. Doch mit dieser ersten Sünde hat es noch eine weitere Bewandnis, sie sei auch der „Ursprung des Todes“<sup>137</sup>, mit ihm hatte Gott den ersten Menschen gedroht, sollten sie „vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse“<sup>138</sup> essen. Dabei unterscheidet Augustinus zwei verschiedene Tode. Der erste Tod sei der Tod des „ganzen Menschen“ und besteht aus dem Tod der Seele und dem des Leibes. Letzterer würde sterben, wenn er von der Seele verlassen werde,

---

127 [7] Band II, Seite 69

128 [7] Band II, Seite 70

129 [7] Band II, Seite 70

130 [7] Band II, Seite 70

131 [7] Band II, Seite 71

132 [7] Band II, Seite 124

133 [7] Band II, Seite 123

134 [7] Band II, Seite 123

135 [7] Band II, Seite 124

136 [7] Band II, Seite 124

137 [7] Band II, Seite 123

138 [10] Seite 6 (Gen 2,17)

während die Seele selbst stürbe, wenn sie von Gott verlassen werde, so dass der erste (ganze) Tod dann eintrete, wenn „die von Gott verlassene Seele den Leib verläßt“<sup>139</sup>. Der zweite Tod jedoch sei „das ärgste aller Übel, denn in ihm werden nicht Seele und Leib getrennt, sondern vielmehr beide vereinigt zu ewiger Pein“<sup>140</sup>.

Der Tod nun, der den ersten Menschen angedroht wurde, sei der ganze Tod gewesen, welcher aus dem ersten und dem zweiten Tod bestünde. Der erste Teil des ersten Todes, das Verlassen der Seele durch Gott, habe sich laut Augustinus durch die „Regung des Ungehorsams im Fleisch“<sup>141</sup> bemerkbar gemacht und würde also durch das Verlassen des Leibes durch die Seele zum ganzen ersten Tod vervollständigt, was er mit der Bibelstelle „Du bist Erde und sollst zur Erde werden“<sup>142</sup> untermauert. Dabei sei auch der leibliche Tod kein „Naturgesetz“, sondern dem Menschen „auf Grund eigener Sündenschuld“<sup>143</sup> auferlegt.

Auf Grund der vererbten Sünde sei der erste Tod also allen Menschen gemein, da die Sünde Adams „zur gemeinsamen Sünde aller ward“<sup>144</sup>. Mit dem zweiten Tod verhielte es sich jedoch anders. Dieser folgte zwar auf den ersten, der Mensch könne aber durch Gnade davor gerettet werden<sup>145</sup>; „durch Gnadenhilfe des Erlösers“ könne „die Macht des Todes insofern gebeugt werden, als wir dem zweiten Tode vorbeugen können“<sup>146</sup>. Augustinus zieht hierfür das achte Kapitel des Briefes an die Römer (ab Röm 8,28) heran: der zweite Tod sei nicht allen Menschen gemeinsam „wegen derer, 'die nach dem Vorsatz berufen sind, die er zuvor ersehen und verordnet hat', (...) 'daß sie gleich sein sollten dem Ebenbild seines Sohnes, auf daß derselbe der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern'“<sup>147</sup>. Diese habe Gott „durch den Mittler“ vom zweiten Tod gerettet.

An dieser Stelle ergibt sich also allem Anschein nach ein Widerspruch. Entweder ist der Menschen bezüglich der hier zu verhandelnden Problematik,

---

139 [7] Band II, Seite 108

140 [7] Band II, Seite 122

141 [7] Band II, Seite 125

142 [7] Band II, Seite 125, Zitat Bibel (Gen 3,19)

143 [7] Band II, Seite 125

144 [7] Band II, Seite 142

145 [7] Band II, Seite 125

146 [7] Band II, Seite 122

147 [7] Band II, Seite 142

also der Errettung vor dem zweiten Tod, von Gott vorbestimmt, wie es das Zitat aus dem Brief an die Römer nahe legt, oder aber der Mensch kann selbst Einfluss nehmen, indem er dem zweiten Tod „vorbeugen“ kann. Letzteres scheint sich zu bestätigen, wenn Augustinus im siebenundzwanzigsten Kapitel des neunzehnten Buches davon spricht, dass Gott den „Demütigen Gnade schenkt“<sup>148</sup>. Dabei betont er den immer währenden Kampf zwischen Geist und Leib im Menschen, denn selbst wenn die Vernunft über die Leidenschaft herrsche, schliche sich „selbst dann, wenn sie tapfer kämpft und den besiegten und unterworfenen Feinden gebietet, immer wieder etwas ein, was zur Sünde Anlaß“<sup>149</sup> gäbe. So könne niemand so vermessen sein, von sich zu behaupten, ein Leben zu führen, in dem er nicht mehr darauf angewiesen sei, Gott um Vergebung für seine Schuld bitten zu müssen. Es gäbe „für jedermann nur eine Gerechtigkeit, nämlich die, daß Gott dem gehorsamen Menschen gebietet (...) und daß man von Gott Gnade zu Verdiensten und Verzeihung für die Sünden erbittet und Dank sagt für die empfangenen Güter“<sup>150</sup>. Diese Gerechtigkeit sei es nun, die auf den „endgültigen Frieden“ abzielte „und um deswillen sie geübt werden muß“<sup>151</sup>.

Führt also das Üben von Bitte um Verzeihung und Gnade und Dank für die Güter, das Üben von Demut, was ja eben aus freiem Willen geschehen könnte, zur Gnade Gottes? Wie verträgt sich das mit dem von Augustinus an anderer Stelle zitierten Bibeltext, nachdem Gott diejenigen, die Gnade vor dem zweiten Tod erfahren, „zuvor ersehen und verordnet hat“? Auch in zeitgenössischen Bibelübersetzungen klingt letzteres an, wenn davon die Rede ist, dass Gott alles zum Guten führt „bei denen, die nach seinem ewigen Plan berufen sind; denn alle, die er im voraus erkannt hat, hat er auch im voraus dazu bestimmt, an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilzuhaben“<sup>152</sup>. Mehr noch, später heißt es: „Also kommt es nicht auf das Wollen und Streben des Menschen an, sondern auf das Erbarmen Gottes“<sup>153</sup>; oder ganz ausdrücklich scheint Gottes

---

148 [7] Band II, Seite 582

149 [7] Band II, Seite 581

150 [7] Band II, Seite 582

151 [7] Band II, Seite 582

152 [10] Seite 1265 (Röm 8,28 f.)

153 [10] Seite 1266 (Röm 9,16)

Willkür formuliert zu werden, wenn dieser zu Moses spricht: „Ich schenke Erbarmen, wem ich will, und erweise Gnade, wem ich will“<sup>154</sup>. Im wenig später (Röm 9,22 ff.) folgenden Töpfergleichnis wird gefragt, ob der Töpfer nicht zweierlei Gefäße „für Reines und Unreines“ herstellen könne, wobei er an den 'Gefäßen des Zorns' seinen Zorn „zeigen“ wolle, diese aber mit „großer Langmut ertragen“ habe, während er die 'Gefäße des Erbarmens' „zur Herrlichkeit *vorherbestimmt*“ habe. Bemerkenswerterweise wird diese, mir als Ausdruck der Prädestination erscheinende Stelle, in den dortigen Anmerkungen anders gedeutet. Da heißt es nämlich, es ginge hier vor allem um die Langmut, die „zur Umkehr führen soll“, so dass es sich eben „nicht um eine Vorherbestimmung (Prädestination) in dem Sinne, dass ihr der Mensch völlig *willenlos* ausgesetzt wäre“<sup>155</sup>, handelte.

Doch ich möchte es vermeiden, hier eine Bibelauslegung vorzunehmen. Die Umstrittenheit<sup>156</sup> der Interpretationen der Werke des Augustinus geht jedenfalls auch aus der mir vorliegenden Sekundärliteratur hervor. Dies wird unter anderem dadurch verschärft, dass dieser seine Meinung zu dieser Frage mehrmals geändert habe<sup>157</sup>.

Nach Kurt Flasch hat sich im Denken Augustinus im Jahr 396 eine „einschneidende Wende“<sup>158</sup> zugetragen, nach der also auch das hier hauptsächlich betrachtete Werk „Vom Gottesstaat“ entstanden ist. Die neue Gnadenlehre besage, dass Gott zur Errettung wählt, „wen er will“ und darüber entscheide „nicht unser sittlicher oder unsittlicher Wille“<sup>159</sup>; Augustin habe nun die Gnade als „Privileg weniger Auserwählter“<sup>160</sup> verstanden. Vor diesem „Wendepunkt“ habe Augustinus die Auffassung vertreten, dass der Mensch sich frei zum Glauben entschließen könnte, während nun der Wille erst durch die Gnade Gottes frei werden könnte, denn der Mensch habe durch den Fall Adams den freien Willen verloren und dieser wäre zunächst nur insofern frei,

---

154 [10] Seite 1266 (Röm 9, 15)

155 [10] Seite 1266 Anmerkungen zu Röm 9,19-24

156 Zum Beispiel [9] Seite 30 ff.

157 Zum Beispiel [11] Seite 173 ff.

158 [11] Seite 174

159 [11] Seite 174

160 [11] Seite 181

als dass er lediglich das Böse tun könne<sup>161</sup>. An anderer Stelle führt Flasch nochmals aus, dass nur „Frei ist, wen Gottes Gnadenwahl dazu beruft“, „wenn er zur Gruppe der Erwählten gehört“<sup>162</sup>. Und später schließt er: „wenn wir das Gute nur tun können, wenn Gott unseren Willen '*präpariert*', und wenn Gott diese Zubereitung nur bei den wenigsten Menschen, bei diesen aber mit unwiderstehlicher Wirkung vornimmt, ist der Begriff der Freiheit aufgegeben, auch wenn Augustin verbal an ihm festhält“<sup>163</sup>. Hierauf bezieht sich offensichtlich Christoph Horn, wenn er, sich mit Flaschs Augustinus-Interpretation auseinandersetzend, ausführt, dass „der Gebrauch der biblischen Wendung 'Der Wille wird vom Herrn vorbereitet' (*praeparatur voluntas a domino*) (...) keineswegs eine Manipulation“ bedeute, sondern der Wille würde „von Augustinus bleibend als frei konzipiert“<sup>164</sup>.

Für Kurt Flasch ist der „Gott Augustins“ ein „Ungeheuer“<sup>165</sup>, der nicht wollen würde, dass alle Menschen errettet werden, sondern der „Personen als Mittel zu Demonstrationszwecken“ benutzte; „Seine Gerechtigkeit zeigt sich an den Verdammten, seine Barmherzigkeit an den Geretteten“<sup>166</sup>. Diese Stelle erinnert an die oben zitierte Stelle aus dem Brief an die Römer, in dem ja auch die Rede vom „Zeigen“ oder „Erweisen“ von Zorn, Macht und Herrlichkeit ist.

Bemerkenswert ist auch, was Flasch über den Begriff 'Willen' in den Ausführungen des Augustinus schreibt. So müsse dieser „bewegt werden“<sup>167</sup>, was nur möglich sei, wenn dem Menschen etwas begegnete, was „ihn freut oder einlädt“. Dieses läge nun aber nicht in seiner Macht, womit der „Ursprung seines Wollens außerhalb seiner“<sup>168</sup> wäre. Niemand habe „in seiner Macht, was in seinen Sinn, Geist, mens kommt“<sup>169</sup>.

Zusammengefasst verstehe ich Flaschs Interpretation von Augustinus so, dass der Mensch, zunächst ohne die Gnade Gottes, nur frei ist, 'Böses' zu tun. Das kann offenkundig nicht zur Errettung führen, doch 'Gutes' kann er nur

---

161 [11] Seite 181

162 [11] Seite 189

163 [11] Seite 190

164 [9] Seite 33

165 [11] Seite 203

166 [11] Seite 206

167 [11] Seite 182

168 [11] Seite 182

169 [11] Seite 183

vollbringen, wenn ihn die göttliche Gnade dazu befähigt. Die Demut, die zur Errettung führt, ist also angewiesen auf die Gnade, womit es nicht zu den menschlichen Fähigkeiten zählt, aus sich selbst heraus durch demütigen Lebenswandel Errettung zu erlangen. So kommt Flasch zu dem Schluss, dass der Begriff Freiheit faktisch aufgegeben wäre.

Diese letzte Konsequenz scheint mir jedoch nicht völlig einsichtig. So ist das Tun des Bösen, nach Augustinus, doch das Abwenden von Gott, dem Höheren oder besser Höchsten, was also bereits seit dem Sündenfall Adams Tatsache für alle Menschen ist, und dem Zuwenden zum Niederen, beispielsweise zu sich selbst oder anderem. Der freie Wille, selbst ein Gut, wäre demnach ohne Gottes Gnade auf das Irdische beschränkt, aber nicht völlig aufgehoben.

Christoph Horn führt aus, dass Augustinus in seiner 'neuen' Gnadenlehre die „Unverdienstlichkeit der Gnade betont; keine Einschränkung erfährt aber auch jetzt die Lehre von der menschlichen Willensfreiheit“<sup>170</sup>. Diese Unverdienstlichkeit lässt sich auch nochmals an „Vom Gottesstaat“ belegen, dort heißt es, dass „keiner von diesem gerechten und wohlverdienten Strafgericht gerettet wird, es sei denn durch erbarmende und unverdiente Gnade“<sup>171</sup>. Weitere Belege für die, nach Augustinus, Unverdienbarkeit der Gnade Gottes fand ich in Antworten auf meine diesbezügliche Anfrage beim ZAF, in denen die Gnade als „ganz und gar unverdient und gnadenhaft und daher vom Menschen nicht eigentlich zu erarbeiten oder zu verdienen“<sup>172</sup>, oder als „das freie, ungeschuldete Geschenk Gottes“<sup>173</sup> beschrieben wird.

Wenig überzeugend wirkt Augustinus' Verteidigung des Wollens gegenüber dem Begriff 'Notwendigkeit': „Denn wenn wir Notwendigkeit nennen, was nicht in unserer Macht steht, sondern auch wider unsern Willen bewirkt, was es bewirken kann (...) dann liegt auf der Hand, daß unser Wollen (...) nicht solcher Notwendigkeit unterliegt.“<sup>174</sup>, weil der Wille hier ja schon als Gegenüber zur Notwendigkeit in der letzteren Definition aufgenommen wurde. Ähnliches klingt

---

170 [9] Seite 53 f.

171 [7] Band II, Seite 705

172 Dr. C. Müller, ZAF in [12]

173 Dr. T.G. Ring, OSA in [12]

174 [7] Band I, Seite 241

auch wenig später in dem Satz an: „Denn wir würden nicht wollen, wenn wir nicht wollten“<sup>175</sup>. So wie er den Begriff 'Notwendigkeit' aus dem Weg räumt, nämlich über Verhandlungen zu seiner Definition, verfährt er auch mit dem Begriff 'Fatum' ('Schicksal'). Er behauptet, dass man ihn „nun einmal nicht im rechten Sinne zu verstehen pflegt“<sup>176</sup> und wenn man ihn auf etwas anwenden könne, dann darauf, dass „das Schicksal des Schwächeren (...) der Wille des Stärkeren sei“<sup>177</sup>.

Die Kausalität, dass nichts ohne Ursache geschehe, bejaht er, beispielsweise wenn er in den Ausführungen über Ciceros Ansichten den Zufall ausräumt und den freien Willen des Menschen als „in der Ordnung der Ursachen mit einbegriffen, die für Gott feststeht“<sup>178</sup> bezeichnet, ihn eben als eine der Ursachen, die von Gott gegeben sind, festlegt. Eine Naturkausalität scheint er dagegen strikt abzulehnen, wenn er, ebenfalls im neunten Kapitel des fünften Buches des „Vom Gottesstaat“ schreibt, dass „die Konstellationen zur Zeit der Empfängnis oder der Geburt, nichts Wirkliches bezeichnet, weil die Wirklichkeit der bezeichneten Sache selber zu Unrecht behauptet wird“<sup>179</sup>.

Abschließend kann man festhalten, dass der freie Wille für Augustinus der Vorhersehung Gottes nicht widerspricht und dieser eben bereits im voraus weiß, was der einzelne Mensch wollen wird. Diese Freiheit spielt eine wichtige Rolle, denn ohne sie ist keine Sünde denkbar, die ein wichtiges Element seiner Lehren darstellt. Außerdem fordert der Ge- und Verbotscharakter der Bibel geradezu die Möglichkeit für den Menschen, sich frei zu entscheiden. Würde der Wille des Menschen als unfrei, von Gott vollständig bestimmt, gelten wäre jegliches Handeln, ob 'böse' oder 'gut', auf diesen zurückzuführen und weder zu tadeln noch zu loben. Stattdessen ist für Augustinus der freie Wille eine Gabe Gottes, und zwar eine gute, wenn auch missbrauchbare.

---

175 [7] Band I, Seite 241

176 [7] Band I, Seite 240

177 [7] Band I, Seite 240

178 [7] Band I, Seite 238

179 [7] Band I, Seite 237

#### 4. Abschluss

Ein entscheidender Bestandteil der Auflösung des Widerstreits von Kausalität und Freiheit bei Immanuel Kant ist die Zeit, wie ich im zweiten Kapitel schon dargelegt habe. Ein handelndes „Subjekt würde nun, nach seinem intelligibelen Charakter, unter keinen Zeitbedingungen stehen“<sup>180</sup>; „die Kausalität der Vernunft im intelligiblen Charakter entsteht nicht, oder hebt nicht etwa zu einer gewissen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen“<sup>181</sup>. Die reine Vernunft sei, als intelligibeles Vermögen, der Zeitform und somit auch nicht den „Bedingungen der Zeitfolge“<sup>182</sup>, oder, noch treffender, „dem Gesetz aller Zeitbestimmung, alles Veränderlichen“<sup>183</sup> unterworfen. Die Vernunft und damit auch der intelligibele Charakter stehen für Kant also nicht unter den Bedingungen der Zeit, was es mit sich brächte, dass sie auch unter keinen kausalen Einflüssen stehen würden. Damit löst er sie aus dem Wirkgefüge der Kausalität heraus, was sodann die Freiheit ermöglicht. Die Vernunft sei zwar „in allen Zeitumständen gegenwärtig“, sie selbst sei aber „nicht in der Zeit“ und damit „bestimmend, aber nicht bestimmbar“<sup>184</sup>.

Dies ist um so interessanter, als ein verblüffend ähnlicher Gedanke auch bei Augustinus vorkommt. Er ist im vorangegangenen Kapitel nicht erwähnt worden, was hier nachgeholt werden soll. So wie die Vernunft bei Kant, wie eben zitiert, „bestimmend, aber nicht bestimmbar“ ist, so ist für Augustinus Gott „die Ursache der Dinge, die wirkt, nicht bewirkt wird“<sup>185</sup>. Auch wenn Gott zwar der „Geber aller Macht, aber nicht alles Wollens“<sup>186</sup> sei, so sei das Wollen doch „in der Ordnung der Ursachen mit einbegriffen, die für Gott feststeht“<sup>187</sup>, ja, er „gab der von ihm erschaffenen geistigen Natur Willensfreiheit“<sup>188</sup>. Dabei zeichnet diesen Gott eine ähnliche Zeitlosigkeit aus, wie Kant sie der Vernunft zugesteht. Im einundzwanzigsten Kapitel des elften Buches „Vom Gottesstaat“

---

180 [2] A 539, B 567

181 [2] A 551, B 579

182 [2] A 551, B 579

183 [2] A 540, B 568

184 [2] A 556, B 584

185 [7] Band I, Seite 239

186 [7] Band I, Seite 239

187 [7] Band I, Seite 238

188 [7] Band II, Seite 747

führt er aus: „Nicht auf unsere Weise blickt er (Gott, Anm. d. Verf.) auf Künftiges voraus oder auf Gegenwärtiges hin oder auf Vergangenes zurück, sondern auf andere, von unserer Art zu denken weit und hoch verschiedene“<sup>189</sup>, sein Denken sei „nicht wandelbar“ sondern ein „gänzlich unwandelbares Schauen“. Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit, „was zeitlich abläuft, (...) er erfaßt es alles in ruhender und ewiger Gegenwart“<sup>190</sup>, sein Wissen würde nicht „durch den Wandel der Zeiten (...) beeinflusst“. Bibelstellen, in denen ein wandelbarer Gott beschrieben zu werden scheint, entgegnet Augustinus, dass es sich hierbei eben um Beschreibungen aus der Sicht und den Erwartungen des Menschen handele, wenn er schreibt, dass es hieße „Gott ändere seine Pläne“ und man sogar von einer „Reue Gottes“ lesen könne, sich dieses aber dadurch erklären würde, dass man das doch nur sage, „weil man daran denkt, was der Mensch erwartete, oder was der natürliche Lauf der Dinge mit sich gebracht hätte, nicht daran, was der Allmächtige vorhergewußt und zu tun sich vorgenommen“<sup>191</sup> habe.

Kant und Augustinus ist also gemein, dass sie die Quelle der Freiheit in der Zeitlosigkeit sehen, einmal in Gott, der Geber nicht des (spezifischen, wie ich es verstehe) Wollens, wohl aber des freien Willens überhaupt, das andere Mal in der Vernunft mit dem intelligibelen Charakter. Diese Zeitlosigkeit bringt dabei eine Unwandelbarkeit oder Unveränderlichkeit mit sich, denn für einen Wandel, eine Veränderung müsse wohl auch ein Zeitpunkt an dem solches geschehe gegeben sein. Gleichsam ermöglichen Unwandelbarkeit und Unveränderlichkeit die Unabhängigkeit von äußeren Einflüssen und damit die Loslösung von kausalen Bestimmungen oder Bedingungen, die Unabhängigkeit von zwingender Kausalität.

Kant führt aus, man könne „sich nur zweierlei Kausalität in Ansehung dessen, was geschieht, denken, entweder aus Natur oder aus Freiheit“<sup>192</sup>. Die Kausalität aus Freiheit sei also diejenige, welche aus der Vernunft, dem intelligibelen

---

189 [7] Band II, Seite 33

190 [7] Band II, Seite 33

191 [7] Band II, Seite 179

192 [2] A 532, B 560

Charakter, stamme und selbst keinen Bedingungen unterworfen sei. Die Kausalität aus Natur jedoch sei „die Verknüpfung eines Zustandes mit einem vorigen in der Sinnenwelt“<sup>193</sup>, die „Beziehung des Daseins eines Dinges auf das Dasein von irgend etwas anderem, was durch jenes notwendig gesetzt werde“<sup>194</sup>. Sie ist nach Kants Transzendentalphilosophie eine Kategorie des Verstandes und wird zur Auflösung der 3. Antinomie „nicht angetastet“<sup>195</sup>; es ist ihm ein „allgemeines Gesetz (...) daß alles, was geschieht, eine Ursache, mithin auch die Kausalität der Ursache (...) wiederum eine Ursache haben müsse, wodurch denn das ganze Feld der Erfahrung (...) in einen Inbegriff bloßer Natur verwandelt wird“<sup>196</sup>. Diese Kausalität ist es, die für Kant die Freiheit des Menschen infrage stellt, denn „sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten“, weil dann „Natur die vollständige und an sich hinreichend bestimmende Ursache jeder Begebenheit“<sup>197</sup> sei. Nach Alexander Ulfigs Definition könnte man diese Kausalität, als „blinde Notwendigkeit“, also auch „Fatum“<sup>198</sup> nennen; die Welt wäre total bestimmt. Etwas anders verhält es sich bei Augustinus. Zwar bejaht dieser, wie schon mehrfach erwähnt, den Ursache-Wirkungs-Zusammenhang (auch wenn er hierfür nicht den Begriff Kausalität verwendet), welcher sogar dadurch gestärkt wird, dass er den Zufall ablehnt. Doch die letzte aller Ursachen ist für ihn eben Gott, was deutlich wird, wenn er schreibt, dass „es von allem, was geschieht, nur willentliche *Wirkursachen* gibt, nämlich gewollt von jenem Wesen, der Hauch des Lebens ist“<sup>199</sup>. Gott selbst habe dabei auch einen Willen, gegen den der Mensch ja auch, wie oben gezeigt, handeln könne. Doch dieses „Vermögen (des menschlichen freien Willens, Anm. d. Verf.) kommt von Gott“<sup>200</sup>. Sämtliche Ursachen der Kausalität, ich erlaube mir nun den Begriff hier zu verwenden, da Augustinus auch selbst von Ursachen und deren Wirkungen spricht, stammten also von Gott. Dass dabei der freie Wille des Menschen als eine dieser

---

193 [2] A 532, B 560

194 [6] Seite 120

195 [1] Band I, Seite 305

196 [2] A 533, B 561

197 [2] A 536, B 564

198 [3] Seite 129

199 [7] Seite 239

200 [7] Seite 242

Ursachen mit eingeschlossen ist und dieser also auch gegen den Willen Gottes handeln kann, macht deutlich, dass es sich hier nicht um eine schicksalhafte, allumfassende Kausalität handelt, also kein „Fatum“ gegeben ist. Darum bedroht diese Kausalität Gottes die menschliche Willensfreiheit nicht, wie Augustinus auch mehrmals betont. Vielmehr sei der Mensch eben in der Lage, „wider die Natur (...), die von ihm (Gott, Anm. d. Verf.) ist“ zu handeln.

Allerdings unterliegt die menschliche Freiheit nach Augustinus Einschränkungen. So sei nur im Willen Gottes „höchste Macht“<sup>201</sup>, das menschliche Wollen habe aber nur die Macht, die Gott ihm verleiht. Weiter sei seit dem Sündenfall die „göttliche Gnade von den Menschen entwichen“<sup>202</sup> und sogleich habe die menschliche Seele auch die Herrschaft über den Leib verloren, so dass nun das „Fleisch wider den Geist und den Geist wider das Fleisch“<sup>203</sup> zu 'gelüsten' begann, „so daß wir nicht tun, was wir wollen“, nur Gottes Gnade könne hierzu befähigen.

Bemerkenswert ist also die Verknüpfung von Zeit und Kausalität, die allerdings bei Kant offensichtlicher ist als bei Augustinus, und es ersterem ermöglicht, eine zweite Kausalität aus Freiheit, die selbst unbedingt ist, zur Auflösung des Widerstreits einzuführen. Dahinter verbirgt sich die Vorstellung von Kausalität als Reihe oder Kette, die in der Zeit stattfindet. Während dieses bei Augustinus nur angedeutet wird, wenn er beispielsweise davon spricht, dass „nichts ohne *vorhergehende* Ursache geschehe“<sup>204</sup>, ist es bei Kant ausdrücklicher zu finden, etwa wenn dieser ausführt, dass „der empirische Regressus (...) seine Regel, nämlich von einem Gliede der Reihe, als einem Bedingten, jederzeit zu einem noch entfernteren (...) fortzuschreiten“<sup>205</sup> habe, oder, wenn er auf der selben Seite vom „Regressus in der Reihe der Welterscheinungen“ spricht.

Dass es auch anders sein könnte, klingt bei Kant an, wenn er zu Beginn der dritten Analogie aufstellt, dass „alle Substanzen, so fern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, (...) in durchgängiger

---

201 [7] Band I, Seite 239

202 [7] Band II, Seite 123

203 [7] Band II, Seite 807

204 [7] Band I, Seite 238

205 [2] A 521, B 549

Wechselwirkung<sup>206</sup> seien, wobei ich vorsichtig sein und diese „Wechselwirkung“ zunächst nicht als kausale Verknüpfungen deuten möchte. Ein Zugleich von Ursache und Wirkung im Sinne der Kausalität kommt bei Kant aber auch vor, so im Beispiel von der Kugel auf dem Kissen, die ein 'Grübchen' in letzteres drückt, wobei er ausdrücklich feststellt, dass die „Ursache (...) mit der Wirkung zugleich“ ist. Die Zeitfolge sei „allerdings das einzige *empirische* Kriterium der Wirkung, in Beziehung auf die Kausalität der Ursache, die vorhergeht“<sup>207</sup>, wie er fortfährt.

Hier, wie auch allgemein, stellt sich mir die Frage, ob die wahrgenommene kausale Ursache die alleinige, vollständige Bestimmung ihrer Wirkung ist. Könnte es nicht auch so sein, dass neben der wahrgenommenen Ursache auch der Rest der Welt wenigstens insofern an einem Ereignis beteiligt ist, dass er die Grundlage für selbiges bildet und dieses dadurch überhaupt erst ermöglicht, so dass, wenn dieser Rest der Welt sich in einem anderen Zustand befände, das Ereignis anders oder möglicherweise überhaupt nicht stattfinden würde? Außer acht lassend, dass sich hieran die Frage nach der Endlichkeit der Welt und die Frage, ob die gesamte Welt oder nur ein Teil davon am Ereignis beteiligt sei, anschließen müssten - wäre es demnach auch denkbar, dass der Mensch, als wahrnehmendes Subjekt, diejenige kausale Ursache wahrnimmt, die seiner Subjektivität oder seiner Körperlichkeit als Teil der Welt, welche sich unter anderem auch in Einschränkungen der Sinne beziehungsweise der Sinnlichkeit niederschlagen könnte, entgegen kommen? Ähnliches scheint mir bei Kant vorhanden zu sein, wenn das „Subjekt“ durch seine „konstitutiven Denkformen“ die Gegenstände nicht mehr vorfindet sondern setzt, wie es Johannes Hirschberger formuliert<sup>208</sup>, wobei ich es vermeiden möchte, Kant oder Hirschberger hier etwas zu unterstellen; es kommt mir auf den Gedanken des Konstituierens des Gegenstandes, oder besser, der Erscheinung (der Begriff 'Gegenstand' hat sich mir hier angeboten, weil Hirschberger ihn so verwendet, was wohl nicht korrekt wäre, wenn mit 'Gegenstand' dasjenige gemeint wäre,

---

206 [2] B 256

207 [2] B 248 f.

208 [1] Seite 291

was 'den Sinnen entgegen steht', und nicht seine Erscheinung) aus den Sinnesdaten an. Dieses lässt sich vielleicht noch verdeutlichen, wenn ich Kant zitiere, der 'Objekt' als dasjenige definiert, „in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist“<sup>209</sup>.

Eine Antwort auf die im letzten Absatz aufgeworfenen Fragen zu geben, kann und will ich mir nicht anmaßen; sie erscheinen mir jedoch als zu interessant, als dass ich sie hätte unerwähnt lassen wollen.

Nun möchte ich noch auf etwas zurückkommen, was ich oben schon angekündigt habe, nämlich die Vorhersagbarkeit. Kant hatte formuliert, es würde durch die totale Einbindung des empirischen Charakters in die Natur „keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig erkennen könnten“<sup>210</sup>. Dieses Vorhersagen, das Erkennen der Notwendigkeit einer Handlung aus ihren vorhergehenden Bedingungen, setzt aber voraus, dass einem diese Bedingungen vollständig bekannt sind. Dabei will ich nicht behaupten, dass Kant hier etwas anderes annehmen würde, sondern lediglich dieses Moment aufgreifen. Alois Halder definiert den Begriff Determinismus als „die Auffassung der durchgängig gesetzmäßigen Bestimmtheit der Wirklichkeit, so daß alle Vorkommnisse aus ihren Wirkursachen her (<sup>211</sup>) erklärbar, deshalb auch zukünftige Ereignisse grundsätzlich vorhersagbar sind“<sup>212</sup>. In diesem Sinn sei „der Determinismus weithin eine methodologische Voraussetzung der neuzeitlichen (Natur-)wissenschaft“.

Meiner Einschätzung nach ist es auch in den Naturwissenschaften so, dass die auf ein zu Betrachtendes einwirkenden Ursachen bewusst in vernachlässigbare und relevante unterschieden werden, also, was eben für das betrachtende Subjekt signifikant ist und was nicht.

Selbst wenn man von einer vollständig determinierten Welt ausginge, in der es weder Zufall noch Freiheit gäbe, stellt sich mir die Frage, ob das Wissen um die

---

209 [2] B 137

210 [2] A 550, B 578

211 Verweis auf Eintrag „Kausalität“ in [5]

212 [5] Seite 74

Gesetzmäßigkeiten und die Beschaffenheit der Welt genügt, um tatsächlich zutreffende Vorhersagen machen zu können. Das vorherzusagende Wirkgefüge müsste dann völlig isoliert beziehungsweise völlig isolierbar sein, um unbekannte Bedingungen ausschließen zu können. Gehört ein völlig isoliertes System noch zur Welt? Wie kann man von einem völlig isolierten System noch eine vollständige Aufstellung der wirkenden Ursachen, der Bedingungen machen? Inwiefern hängt eine Vorhersage von der Subjektivität des Betrachtenden ab und wann ist eine Vorhersage vollständig? Wenn ein System aber nicht isolierbar wäre, hieße das dann nicht, dass auch an Denkprozessen eben nicht nur das denkende Subjekt beteiligt wäre; und würde eine determinierte Welt nicht bedeuten, dass Lob, Tadel, Lohn und Strafe eben nicht unsinnig wären, weil sie, da das Beurteilende ebenfalls als kausal determiniert angesehen werden müsste, als makroskopische Kausalverknüpfungen, die aus mikroskopischen bestehen würden, zu verstehen wären?

Diese und ähnliche Fragen ergeben sich für mich aus einer möglichen Annahme einer determinierten Welt, wobei sie versuchen, Alternativen zu den häufig gezogenen lethargischen Konsequenzen anzudeuten. Ich bitte darum, sie nicht als Vermutungen oder gar Behauptungen auszulegen; sie sollen höchstens hypothetisch sein, weshalb ich mich für die Formulierung als Frage entschieden habe.

Beide, Kant und Augustinus, kommen zu durchaus vergleichbaren Ergebnissen. Während Kant innerhalb seiner Transzendentalphilosophie zu dem Schluss kommt, dass Freiheit und Kausalität sich nicht widerstreiten, wobei er von einer Kausalität aus Natur und einer Kausalität aus Freiheit spricht, ist es für Augustinus eine Tatsache, dass menschliche Freiheit trotz göttlicher Kausalität existiert.

Jedoch sind die Vorbedingungen, von denen sie ausgehen, höchst unterschiedlich. Während für Kant die Kausalität ein feststehendes, die Natur durchdringendes Gesetz ist, von dem er einen Ausweg suchen muss, um die Freiheit wieder möglich zu machen, stammt die Welt nach Augustinus schon

aus einem freien Willen, nämlich dem freien Willen Gottes. Damit besteht für ihn die Möglichkeit der menschlichen Freiheit von vornherein; die Kausalität ist nicht zwingend, sondern der Mensch kann sich gegen sie entscheiden.

Beide beschreiben mit ähnlichen Worten und Beispielen die Konsequenzen, die von einer determinierten Welt ausgehen würden, Kant, wenn er das Beispiel vom Lügner darlegt, Augustinus, wenn er Cicero wiedergibt. Für beide spielen dabei ethische und moralische Motive eine Rolle, diese sind ganz besonders für Augustinus wichtig, denn ohne die Freiheit des menschlichen Willens würde das gesamte Konzept von Sünde und Gnade, Gutem und Bösem nicht zu halten sein.

Die Frage nach der Vereinbarkeit von Kausalität und Freiheit hängt entscheidend von der zugrunde liegenden Weltanschauung ab und ist somit letztlich nicht allgemeingültig zu beantworten.

So erlaube ich mir, mit einem Zitat von Augustinus zu schließen:

*„Was kümmert es mich, nach der Luftbewegung zu fragen, in der die Blätter langsamer oder schneller fallen mußten, nach ihrer Richtung, ihrer Form, ihrer Menge und all den übrigen ebenso unzählbaren wie geheimnisvollen Gründen? Sie sind alle unsrem Auffassungsvermögen verborgen, ganz und gar verborgen. Das einzige, was für unsre Frage wichtig und dem Geist merkwürdigerweise nicht verborgen ist, bleibt die Tatsache, daß nichts ohne Ursache geschieht.“<sup>[13]</sup>*

## 5. Literaturverzeichnis

- [1] Johannes Hirschberger  
„Geschichte der Philosophie“, 12. Auflage , Verlag Herder,  
Lizenzausgabe Zweitausendeins  
ISBN 3-86150-332-8
- [2] Immanuel Kant  
„Kritik der reinen Vernunft“, Felix Meiner Verlag 1998  
ISBN 3-7873-1319-2
- [3] Alexander Ulfig  
„Lexikon der philosophischen Begriffe“, Komet Verlag  
ISBN 3-89836-373-2
- [4] dtv-Lexikon  
Deutscher Taschenbuch Verlag, Lizenz F.A. Brockhaus, 1995  
ISBN 3-423-05998-2
- [5] Alois Halder  
„Philosophisches Wörterbuch“, Verlag Herder, 2000  
ISBN 3-451-04752-7
- [6] Heinrich Ratke  
„Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft“  
Felix Meiner Verlag, 1991  
ISBN 3-7873-1048-7
- [7] Augustinus  
„Vom Gottesstaat (De Civitate Dei)“  
Deutscher Taschenbuch Verlag, 4. Auflage, 1997  
ISBN 3-423-30123-6
- [8] „Religion in Geschichte und Gegenwart“  
4. Auflage, Mohr Siebeck, Tübingen, 1998  
ISBN 3-16-146941-0 (Bd. 1)
- [9] Christoph Horn  
„Augustinus“, Verlag C.H.Beck, 1995  
ISBN 3-406-38930-9
- [10] Die Bibel, Einheitsübersetzung  
Lizenzausgabe Verlag Herder, Katholische Bibelanstalt GmbH, 1980  
ISBN 3-451-28000-0
- [11] Kurt Flasch  
„Augustin – Einführung in sein Denken“  
Philipp Reclam jun. GmbH & Co. Stuttgart, 3. Auflage, 2003  
ISBN 3-15-009962-5
- [12] Online-Forum des Zentrum für Augustinusforschung (ZAF), Würzburg  
<http://www.augustinus.de>
- [13] Aurelius Augustinus, Hrsg. Kerstin Bütow  
„Im Glauben liegt Erkenntnis“  
ISBN 3-579-05656-5