

sich über Jahrzehnte Tausende frommer Christen. Die frömmigkeits- und kirchengeschichtliche Bedeutung von G. Bergmann und P. Deitenbeck dürfte vor allem in ihren überregionalen Verkündigungsdiensten gelegen haben, durch die viele Menschen in ihrem Glauben geprägt wurden. Bergmanns in hohen Auflagen erschienene Bücher sind ein Indiz dafür. Auch die These von der „geschwundene[n] und geschwächte[n] Identität“ der Evangelischen Allianz vor ihrem behaupteten Bedeutungszuwachs in den achtziger Jahren steht und fällt mit einer Untersuchung der Aktivitäten in örtlichen Allianzen, also dem Beteiligungsgrad an der jährlichen Gebetswoche, übergemeindlichen Evangelisationen usw. In dieser schwer greifbaren Morphologie der evangelikalen Bewegung dürfte eine wesentliche Schwierigkeit ihrer Erforschung liegen. Das ist der Arbeit, die so schon umfangreich ist, zuzugestehen, hätte aber noch deutlicher markiert werden können. So nämlich wirken die von der Vfin. aus den Quellen herausgearbeiteten und aus meiner Sicht hier gut belegten Identitätsmomente in der Vorgeschiede und Geschichte der EB insofern interpretatorisch überbeansprucht, als das Frömmigkeitstypische, das die – besser im Plural zu bezeichnenden – evangelikalen Bewegungen seit dem 18. Jahrhundert bei allem Wandel und aller Pluralisierung verbindet, in dieser Darstellung hintergründig bleiben.

Christoph Raedel

FREIHEIT DES WILLENS

Wolfgang Achtner, Willensfreiheit in Theologie und Neurowissenschaften. Ein historisch-systematischer Wegweiser. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2010. 288 Seiten. Gb. EUR 59,90.

Der Autor, Apl. Professor an der Universität Gießen und Privatdozent für Systematische Theologie an der Universität Frankfurt, publiziert seit mehr als zehn Jahren zu Fragen im Grenzbereich von Neurowissenschaft und Theologie. Sein neuestes Buch nimmt im Untertitel zu Recht in Anspruch „Wegweiser“ zu sein im schwierigen Feld der durch die neuere Hirnphysiologie ausgelösten Determinismus- und Naturalismusdebatte. In außerordentlich wohltuendem Gegensatz zu den oft nur schroffen Abgrenzungen zwischen Deterministen und Indeterministen sucht der Autor, der auch einen Mastergrad in Mathematik inne hat, eine äußerst differenzierte Analyse des Freiheitsproblems, das er historisch und philologisch exakt rekonstruiert (16–208). So behandelt er Plato, Aristoteles, die Stoa (16–25), die biblische Anthropologie (26–49), die griechischen und lateinischen Kirchenväter (50–91), die Scholastik, den Nominalismus (92–136), die Humanisten und die Reformation (137–207), die nachreformatorische Theologie bis hin zur anthropologischen Wende der Aufklärung und zur Lutherrenaissance Hans Joachim Iwands (202).

(1) In der ostkirchlichen Tradition eines vergleichsweise geringeren Interesses am Sündenfall (89) entsteht unter dem Eindruck mönchischer Askese und im Kampf gegen die Gnosis und für die geschöpfliche Würde des Menschen bei Klemens von Alexandrien, Origenes und Casian das Konzept vom freien Willen als asketisch trainierbarer „Selbstdistanz in Bezug auf die Affekte“ (91). Die Konzeption vom freien Willen als Selbstdistanz findet der Vf. in der westlichen Mystik weitertradiert (107–119) und klassifiziert diesen Freiheitstypus als „Entgrenzungsfreiheit“ (209).

(2) Die westliche Patristik betont im Anschluss an das biblische Grundthema des Menschen vor dem Gesetz Gottes die Deutung des freien Willens als Entscheidungsfreiheit für das Gute und gegen das Böse (*liberum arbitrium*). Dieser freie Wille wird bei Boethius in neuplatonischer Tradition als den Lebewesen gemäß dem Maß ihrer Vernunft Einsicht zukommend gedacht. Auf der menschlichen Stufe der Freiheit unterscheidet Boethius drei Grade: Die Freiheit nimmt ab, absteigend von der reinen Kontemplation (a) über die Bindung an den Leib (b) bis zur Auslieferung an das Leibliche (c) und gar weiter an Laster und verderbliche Leidenschaften (d / 87). Gott aber ist nicht frei, insofern er sich für Einzelnes frei entschließt, sondern indem er alles in der absoluten, alltäglich oft verstellten Wahrheit seines ursprünglichen Seins simultan schaut und genießt.

Nachhaltig wirksam führt Boethius so im Rahmen der Frage nach dem freien Willen ein wichtiges Argument zur Lösung des Theodizeeproblems ein (88 f).

(3) Die dritte Konzeption des freien Willens wird vorbereitet durch die paulinisch-augustinische Betonung des Willens in seiner Abgrenzung gegenüber der Einsicht: Während der Wille als *liberum arbitrium* seinen Sinn im Gehorsam gegenüber der intellektuellen Einsicht findet, verschwindet dieses Thema im Freiheitsdenken des William von Ockham: Der Franziskaner spricht statt dessen von der *voluntas* als dem ursprünglichen menschlichen Vermögen handelnder Selbstbestimmung (121). Freiheit wird als Spontaneität und kreative Freiheit des Einzelnen entdeckt, als „Autonomie des Willens, der in seiner Ich-Bindung kontingente Akte in der Welt wirkt“ (122). Dem so freien Menschen steht der absolut freie Gott gegenüber, dessen *potentia absoluta* auch durch seine Güte und Gerechtigkeit keine Einschränkung erleidet (122).

(4) Die Reformation entdeckt mit der Erfahrung des auf die freie Rechtfertigung (Luther), Erwählung (Calvin) und Providenz (Zwingli) Gottes angewiesenen Menschen Freiheit als göttliche Befreiung des Menschen aus seiner „Selbstbezogenheit“ (209). Weder Entgrenzungsfreiheit noch Entscheidungsfreiheit, noch selbstsetzende Autonomie sind aus reformatorischer Sicht für das Sein des Menschen vor Gott relevant.

Hinsichtlich seines Heils ist nicht die Freiheit des Menschen, sondern die Freiheit des erwählenden Gottes ausschlaggebend (209).

Der zweite Teil der Arbeit (208–257) koordiniert die vier Typen des Freiheitsverständnisses (208–210) einer entwicklungspsychologischen Typologie von präautonomem (Freiheit als *liberum arbitrium*), autonomem (Freiheit als *voluntas*) und transautonomem (Freiheit als Selbstdistanz) Freiheitsverständnis. Das Ergebnis ist ein „integral-dynamisch-personales Modell von Willensfreiheit“ (219 f), in das nun auch das Kantische Autonomieverständnis, Schleiermachers transautonomes Ich und Kierkegaards Selbst in die „zeitlich-phasenhafte Erstreckung der Ich-Entwicklung“ hineinprojiziert werden (220). Illustriert wird dieses Modell durch die graphische Abbildung zwei- und dreidimensionaler Gebilde, in denen jeweils von links unten nach rechts oben ein kräftiger Richtungspfeil eingetragen ist, der non-verbal den erheblich normativen Charakter unterstreicht, den jede Entwicklungspsychologie ergaunert, indem sie suggeriert: Was sich offensichtlich entwickelt, das muss und soll sich auch immer so entwickeln. Auch auf die historische Rekonstruktion wird so ex post das rabiate Muster angewendet, das jedes Spätere als alleine schon deshalb wahrer betrachtet. Der energische Systemwille am Abschluss dieser bemerkenswerten Untersuchung zur vielfältigen Problemlage des freien Willens wird

der Differenziertheit der Einzeluntersuchungen nicht gerecht. Bemerkenswert bleibt, dass entgegen alten Frontstellungen innerhalb der katholischen Theologie der Vf. die Differenzen zwischen substanz-ontologischem, freiheitstheoretischem und mystischem Persondenken mit großer Leichtigkeit elegant für überbrückbar erachtet: Personsein impliziert eben Selbststand, Selbstwerden und Selbsttranszendenz (252–254).

So wenig hilfreich das integral-dynamisch-personale Modell von Willensfreiheit für ein abschließendes theologisches Verständnis von Freiheit ist, so nützlich ist die vierfache Typologie der Freiheitsgeschichte, um die Mehrdimensionalität des Freiheitsthemas aus theologischer Perspektive zu erfassen und die Suche nach Anknüpfungspunkten für den Dialog mit den Neurowissenschaften zu strukturieren (236–250):

Die Tradition des *liberum arbitrium* assoziiert der Autor mit indeterministischen Interpretationen des Libet-Experimentes (236–238), die sich auf die Veto-Funktion des Neokortex stützen, auf die Fähigkeit des Bewusstseins also, wirksame Handlungsneigungen (Bereitschaftspotentiale) zu unterbrechen (221–228). Den Denkern des *liberum arbitrium* attestiert der Vf. ein hohes Bewusstsein für die faktischen Determiniertheiten des Menschseins, die sie aber gerade entgegen den modernen Naturalisten nicht (letztlich metaphysisch) radikalisierten und als totale Determination interpretierten, son-

dern als Determinanten innerhalb der Transzendenzeröffnung, die Freiheit denkbar macht, ohne sie beweisen zu können (237). Denkbar allerdings wird Freiheit innerhalb der Naturwissenschaften auch, wo quantenmechanisch und chaostheoretisch die Idee der strengen Kausalität in Frage gestellt wird (225). Die Tradition des Nominalismus ist nach dem Vf. anschlussfähig für solche Forschungsrichtungen innerhalb der Hirnphysiologie, die die Plastizität des Organs in den Vordergrund rücken und so auf neuronaler Ebene Freiheit als Selbstbestimmung vorstellbar machen. Die mystische Selbstdistanz findet nach dem Vf. in der Hypothese einer Reizunterbrechung, die zur Erklärung der Veto-Funktion des Neokortex herangezogen wird, ihre Fortsetzung. Den reformatorischen Typus Freiheit zu denken, hält der Vf. wegen seines metaempirischen Charakters für naturwissenschaftlich nicht anschlussfähig. Das Buch ist nicht das letzte Wort zur Freiheitsthematik. Es ist aber eine höchst informative und instruktive Grundlegung des Themas in der Breite seiner philosophischen, theologischen und naturwissenschaftlichen Entfaltung.

Ralf Miggelbrink

KIRCHLICHE ZEITGESCHICHTE

Martin Greschat, Der Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland. 1945–2005. Evan-

gelische Verlagsanstalt, Leipzig 2010. 248 Seiten. Br. EUR 28,-.

Die in der Reihe „Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen“ (KGE) nun erschienene Geschichte des Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland von 1945 bis 2005 von Martin Greschat, höchst lesefreundlich verfasst, ist für mich ein Glücksfall in der Darstellung hoch komplexer, differenzierter und von einer Fülle von Begleitphänomenen bestimmter Prozesse. Martin Greschat gelingt es vorzüglich, den Leser, in diesem Fall einen, der diese Zeit mehr oder weniger als seine Lebenszeit miterlebt hat, durch die konzentrierte, zugleich aber die wesentlichen Schwerpunkte herausarbeitende Darstellung zu fesseln. Eine Kirchengeschichte, die man ohne sich zu langweilen in einem Durchgang lesen kann, die kirchliche und theologische Entwicklungen in ihrer Kontextualität zur Darstellung bringt, und dabei das Beschriebene als selbsterlebte jeweilige Gegenwart nun im Abstand der Zeit betrachten lässt, ist selten. Greschat erliegt bei der Darstellung nicht der Gefahr, gerade wegen der zeitlichen Nähe seines Gegenstandes, zu starke eigene Bewertungen der Wege, die der Protestantismus nach 1945 genommen hat, vorzunehmen. Es gelingt ihm vielmehr, über die Beschreibung der Nachkriegszeit, die in einer kritischen Betrachtung der Stuttgarter Schulderklärung (16) gipfelt, eine Gesamtbeschreibung der Ära Adenauers (27–79) zur Darstellung zu