

Thomas Pröpper

Evangelium und freie Vernunft

Konturen einer
theologischen Hermeneutik



FREIBURG · BASEL · WIEN

Um ein Vorwort von Magnus Striet erweiterte Neuausgabe 2023



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2023 (2001)

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Inhalt gesetzt in Minion und Abadi

Herstellung: PBtisk a.s., Příbram

Printed in the Czech Republic

ISBN Print 978-3-451-39058-6

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83522-3

Inhalt

Vorwort zur Neuausgabe	VII
<i>Magnus Striet</i>	

Vorwort	XXIX
-------------------	------

I ■ Der elliptische Ansatz:

Brennpunkte und Kategorien

Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik	5
»Wenn alles gleich gültig ist ...« <i>Subjektwerdung und Gottesgedächtnis</i>	23
»Daß nichts uns scheiden kann von Gottes Liebe ...« <i>Ein Beitrag zum Verständnis der »Endgültigkeit« der Erlösung</i>	40
Autonomie und Solidarität <i>Begründungsprobleme sozialethischer Verpflichtung</i>	57
Zur theoretischen Verantwortung der Rede von Gott <i>Kritische Adaption neuzeitlicher Denkvorgaben</i>	72
Theologie und Philosophie	93

II ■ Bestimmung des Standorts:

Problemverläufe und Kontroversen

Freiheit <i>Ausprägungen ihres Bewußtseins</i>	103
---	-----

Schleiermachers Bestimmung des Christentums und der Erlösung <i>Zur Problematik der transzental-anthropologischen Hermeneutik des Glaubens</i>	129
Das Faktum der Sünde und die Konstitution menschlicher Identität <i>Ein Beitrag zur kritischen Aneignung der Anthropologie Wolfhart Pannenbergs</i>	153
Erstphilosophischer Begriff oder Aufweis letztgültigen Sinnes? <i>Anfragen an Hansjürgen Verweyens »Grundriß der Fundamentaltheologie«</i>	180
Sollensevidenz, Sinnvollzug und Offenbarung <i>Im Gespräch mit Hansjürgen Verweyen</i>	197
 III ■ Einweisung in die Geschichte: Anwege zur Gotteslehre	
Thesen zum Wunderverständnis	225
Zur vielfältigen Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi <i>Versuch einer systematischen Erschließung</i>	245
Fragende und Gefragte zugleich <i>Notizen zur Theodizee</i>	266
Wegmarken zu einer Christologie nach Auschwitz	276
Allmacht Gottes	288
Freiheit Gottes	294
Gott hat auf uns gehofft ... <i>Theologische Folgen des Freiheitsparadigmas</i>	300
Nachweis der Erstveröffentlichungen	322
Personenregister	324

Vorwort zur Neuausgabe

Magnus Striet

Ein Buch zwanzig Jahre nach seinem Ersterscheinungstermin neu aufzulegen, stellt nicht nur ein verlegerisches Risiko dar, das es zu rechtfertigen gilt. Ein solches Unterfangen muss sich auch von der Sache her erschließen. Das hier nun in einer neuen Auflage zugänglich gemachte Buch von Thomas Pröpper *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik* ist bereits seit geraumer Zeit vergriffen. Ich bin nicht der Einzige, der sich darüber freut, dass sich der Verlag Herder zu einer Neuauflage entscheiden konnte. Das weiß ich aus Gesprächen. Als ich mich an dieses Vorwort machte, habe ich allerdings nicht zuallererst Freude empfunden. Sondern zunächst Respekt. Und dann vor allem Dankbarkeit. Es war häufig sehr spät (für mich nicht selten kurz vor Mitternacht, Pröpper hingegen war gerade warm gelaufen im Denken), wenn – ich war noch Assistent in Münster – das Telefon ging und er spontan Textpassagen kommentiert haben wollte. Er las dann seine langen, manchmal sehr verschachtelten Sätze vor und erwartete einen spontanen Kommentar. Möglicherweise auch vor allem Zustimmung. Die Schwierigkeit bestand darin, dass er teils extrem verdichtet seine peniblen Rekonstruktionen der Positionen, mit denen er sich auseinandersetzte, vorstellte, diese kritisiert oder aber (was ihm selbstverständlich lieber war) bestätigt haben und dann vor allem Kommentare zu seinen kritischen Auseinandersetzungen wollte. Am kompliziertesten waren die Gespräche, wenn er selbst noch nicht so recht überzeugt war von dem, was er immer zunächst handschriftlich zu Papier gebracht hatte.

Manches habe ich damals überhaupt nicht verstanden, wie ich heute weiß. Pröpper war ein strenger Lehrer: Leichtfertig über Texte hinwegzugehen, war ihm ein Gräuel. Gleichzeitig hat er auch nachhaltig zu einer produktiven Geduld ermutigt, Texte wiederzäuen zu wollen – und wenn sie nicht sofort verstanden wurden, sie nochmals zu studieren, anstatt sie als unverständlich oder auch als ohnehin bedeutungslos abzutun. Pröpper bestand darauf, dass Sprache genau zu sein habe. Eine Angst vor dem Begriff und einer begründungsgeleiteten hermeneutischen Erschließung dessen, was er das Evangelium nannte, kannte er nicht. Ganz im Gegenteil. Pröpper war zutiefst davon überzeugt, dass sich die Vernünftigkeit des Evangeliums von dem Gott, der selbst Mensch geworden ist, im System der Wissenschaften aufzeigen lässt. Jedenfalls solange, wie sich dieses System noch nicht szientistisch verengt hat und Sinnfragen hier

noch eine Existenzberechtigung haben. Wissenschaft ist Kritik. In den datenbasierten Naturwissenschaften ist dieser Grundsatz leichter nachzuvollziehen. Nicht durch methodisch kontrolliert erhobene Daten gesättigte Theorien, die gleichwohl über lange Zeit eine selbstverständliche oder jedenfalls große Überzeugungskraft beanspruchen können, verfallen hier dem wissenschaftlichen Fortschritt. In den Geisteswissenschaften ist ein Verständnis von Wissenschaft als Kritik schwieriger auszuweisen, weil es hier schwerer ist, zu allgemein akzeptierten Kriterien zu kommen. Allerdings ist diese Aufgabe gerade dann unerlässlich, wenn Geisteswissenschaften nicht nur beanspruchen, historisch erhellend sein, sondern einen normativen Beitrag zur gegenwärtigen kulturellen und anthropologischen Selbstverständigung leisten zu wollen. Ob die Frage *Was ist der Mensch?*, auf die nach Kant die dem Menschen möglichen Fragen *Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?* zulaufen, noch eine hinreichend begründete abschließende Antwort finden kann, ist allerdings sehr fraglich. Ich befürchte, dass die Alternative, ob der Mensch tatsächlich das von einem Gott gewollte *alter Ego* ist, dem sich deshalb der sich selbst durch Freiheit auszeichnende Gott zuwenden kann, oder doch nur das Zufallsereignis einer blind verlaufenden biologischen Evolution¹, philosophisch nicht mehr zu entscheiden ist. Solange, wie auch die Existenz des möglichen Gottes nicht auszuschließen ist, könnte es aber Gründe dafür geben, die Wette zu riskieren, dass möglicherweise doch ein Gott *überm Sternenzelt dort oben* (Friedrich Schiller) wohnt. Sie ist dann, solange sie nicht doch heteronom, was schlicht bedeutet: durch autoritäre Systeme oder durch Gewohnheit, gesteuert wird, in der Einsamkeit eines Selbst zu riskieren. Liest man Predigten von Pröpper², so wird eines schnell klar: Ohne dass der einzelne Mensch sich herausgefordert sieht, sich in den Glauben einzubüßen, gibt es keinen Glauben. Gleichzeitig bestand er darauf, dass der Glaube an den Gott Jesu, auch wenn ihm seine eschatologische Dimension zentral war, zutiefst diesseitig ist. Ein theologisches Freiheitsdenken, dass keine Scheu davor hat, konsequent auf Selbstbestimmung zu setzen (ich komme darauf zurück), kann sich nicht davon entlasten, Fragen von Gesellschaft und Kirche mit in den Blick zu nehmen. Es geht nicht nur um *Aufklärung aus selbstverschuldeter Unmündigkeit*, wie Kant das Projekt der Aufklärung in einer bis heute gültigen Weise beschrieben hat, sondern immer auch um Emanzipation aus repressiven Verhältnissen. Wer Freiheit denkt, denkt deshalb bereits politisch.

¹ Konsequent auf dieser Linie Daniel Feige, *Die Natur des Menschen. Eine dialektische Anthropologie*, Berlin 2022.

² Thomas Pröpper, *Gottes Freundschaft suchen. Predigten, geistliche Gedanken und Gebete. Mit Geleittexten hg. von Klaus Müller*, Regensburg 2015.

Selbstverständlich sah Pröpper, dass ein solches Denken nachdrückliche ekklesiologische Konsequenzen nach sich ziehen würde³, auch wenn er selbst sich nur begrenzt durch schriftliche Äußerungen in die schließlich schon seit Jahrzehnten schwelenden Debatten eingebbracht hat. Immer wieder hat er davon erzählt, wie der Fall Hans Küng damals in Tübingen, als er Assistent bei Walter Kasper war, hohe Wellen geschlagen hatte. Nicht, dass er mit dessen Theologie in allem einverstanden gewesen wäre. Allerdings forderte er damals bereits mit Nachdruck, dass eine andere Debattenkultur in der Kirche möglich sein müsse. Deshalb hat er auch die Kölner Erklärung vom 6. Januar 1989 unterzeichnet. Allerdings war Pröpper auch nicht bereit, das eine gegen das andere auszuspülen. Theologisches Denken ist eminent politisch, weil es kirchliche und darüber gesellschaftlich-kulturelle Entwicklungen kritisch reflektiert. Aber in der Theologie müssen auch existentielle Fragen eine Rolle spielen dürfen.

Persönlich pflegte er intensive Freundschaften, und er war, ohne Aufhebens um seine Person zu machen, verlässlich für die da, die ihn brauchten. Als er am 19. Februar 2015 in seinem sauerländischen Heimatort Balve beerdigt wurde, gaben ihm unzählige Menschen das letzte Geleit. Es wehte ein eisiger Wind. Irgendwie musste ich während dieses letzten Gangs immer wieder an das Begräbnis des alten Stechlin im gleichnamigen Roman Theodor Fontanes, den er so sehr schätzte, denken. Nur dass Pröpper wohl weniger Skepsis im Kernstück christlichen Glaubens zuließ als der gutmütige Stechlin, dem moralischer Rigorismus zuwider war, der aber an die Auferstehung so recht nicht mehr glauben mochte. Aber sei es drum. Dass der Auferstehungsglaube nicht über den epistemischen Status eines Glaubens hinausreicht, war Pröpper nur allzu klar. Er war zugleich jemand, der zutiefst davon überzeugt war, dass eine kritische Sichtung von im historischen Prozess gewordene dogmatische Beständen die Möglichkeit des Glaubens nicht in Frage stellt, sondern neue hermeneutische Erschließungsmöglichkeiten freisetzt. Allerdings müssen diese begründet werden. Ohne auf die Instanz des Subjekts zurückzugehen und Freiheit zum Prinzip eines Denkens zu erheben, das sich im Interesse von Freiheit vollzieht, schien ihm dies unmöglich zu sein. Und wie auch nicht sollte Freiheit das Höchste sein für jemanden, der einmal den Geschmack der Freiheit gespürt hat. Beliebig wird der Glaube über eine solche Freiheitsleidenschaft nicht, unter aus religiösen Gewissheiten gelösten Denkbedingungen allerdings einsamer. Entscheidungen sind immer einsam. Im Privaten, weltanschaulich.

³ Vgl. insgesamt die von Stephan Goertz und mir herausgegebene Reihe: Katholizismus im Umbruch, Freiburg 2014ff. Zudem vom Verf. dieses Vorworts: Für eine Kirche der Freiheit. Den Synodalen Weg konsequent weitergehen, Freiburg 2022.

1.

Die Theologie Pröppers, die die Welt *sub specie Dei revelantis* betrachtet, weiß um die Einsamkeit solcher Entscheidungen. Normativ beliebig sind sie deshalb noch lange nicht. Wer bei ihm in die Schule ging, kam um Texte von Søren Kierkegaard nicht herum. Dass die eigene Existenz nie außen vorbleiben darf in der Selbstverständigung über sich selbst, es zu *verbindlichen* Entscheidungen kommen muss, war dem Dänen zum Grundsatz seines philosophischen Denkens und seiner religiösen Überlegungen geworden. Pröpper hat deshalb in Kierkegaard den gesehen, der viel deutlicher Kant beeindruckt hat, als dieser selbst es wohl angenommen hat. Erst wer sich in einer verbindlichen Weise selbst will und sich darüber in das Stadium einer ethischen Existenz erhebt, realisiert Freiheit. Es geht um die verbindliche, die das zunächst rein formal gedachte eigene Selbst bindende Selbst-Wahl, die den Kern von Freiheit ausmacht.⁴ Und nur wer sich verbindlich selbst wählt und sich als Freiheit will, ist überhaupt frei. Sich nicht selbst als ein Selbst zu wählen, das nicht selbstbestimmt, sondern heteronom oder auch unverbindlich existieren will, ist auch ein Akt von Freiheit. Insofern ist der Mensch verurteilt dazu, frei zu sein und sich in seiner Freiheit betätigen zu müssen.

Diese Selbst-Wahl erfolgt immer, indem die Freiheit über sich hinausgreift, sich in ein Verhältnis zu dem setzt, was ihr begegnet. In eins damit setzt sie sich in ein bestimmtes Verhältnis zu der Art und Weise, wie sie konkret-leiblich existiert. Gleichzeitig ist die menschliche Freiheit als eine geschichtlich dimensionierte, in sozialen und gesellschaftlichen Beziehungen existierende Freiheit immer bereits bestimmt. Sie ist material bestimmt und, auch wenn Pröpper dies nicht so stark betont hat, sich in Vielem, was sie bestimmt, bleibend undurchsichtig. Nochmals formal betrachtet, verhält sich dieses Selbst, das Kierkegaard als Freiheit bestimmt, indem es sich in ein bestimmtes Verhältnis zu dem setzt, was ihm widerfährt und sich als Möglichkeitshorizont der eigenen Selbst-Bestimmung zeigt. Diese Selbst-Wahl hat deshalb immer zwei Dimensionen, die allerdings nur analytisch unterschieden werden können. Indem das Selbst sich selbst als die Instanz wählt, die in einer für sich verbindlichen Weise sein will, ergreift es die Möglichkeit, die es als die seine realisiert. Zugleich setzt es sich in ein bestimmtes Verhältnis zu dem, was nicht es selbst ist. Freiheit gibt es deshalb auch nicht regellos. Eine sich willkürlich ausagierende Freiheit ist noch keine Freiheit. Dies war Pröpper offensichtlich schon früh in seiner intel-

⁴ Vgl. Søren Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode. Der Hohepriester – der Zöllner – die Sünderin (Gesammelte Werke; Abt. 24/25), Gütersloh 1992; weiterführend Michael Bongardt, Der Widerstand der Freiheit. Eine transzendentaldialogische Aneignung der Angstanalysen Kierkegaards (= Frankfurter theologische Studien; 49), Frankfurt 1995.

lektuellen, von existentiellen Fragen umhergetriebenen Biographie klar geworden. Frei ist der Mensch nur dann, wenn er sich Prinzipien unterstellt, die er als eigene akzeptieren kann. Diese Prinzipien fassten sich für ihn in dem ethischen Grundsatz zusammen *Freiheit soll sein*, weil nur die andere Freiheit der der Freiheit angemessene Gegenstand in der Selbst-Wahl als Freiheit sein kann. Es ist damit nicht nur ein anderer Gehalt, den die menschliche Freiheit für sich wählt. Sondern in eins mit der Wahl eines solchen Gehalts wählt und will damit die Freiheit sich als Freiheit. Das wird schließlich für ihn Autonomie meinen.

Liest man die Texte von Pröpper, dann wird schnell klar, wer ihn in seinem existentiellen und philosophischen Fragen inspiriert hat. Vor allem Albert Camus, so hat er immer wieder betont, gehörte zu seinen frühen Leseerfahrungen. Zumal *Die Pest* hat ihn aber auch sehr nachdenklich gemacht. Kant und Fichte waren die Figuren, die ihn dann zu den Grundsätzen seines eigenen Denkens gebracht haben. Und der bereits erwähnte Kierkegaard. Und dann natürlich Hermann Krings, den er erst sehr spät für sich entdeckt hat, der ihm aber möglicherweise sein Denken so sortiert hat, dass es ihm in seiner skrupulösen Nachdenklichkeit überhaupt möglich wurde, öffentlich in Erscheinung zu treten und seine eigene Theologie, die ganz vom Prinzip *Freiheit soll sein* durchdrungen ist, zu riskieren.

In der Blütephase der klassischen deutschen Philosophie um 1800 galt ein klarer Grundsatz, präziser: Es galt eine Verbindung von zwei Grundsätzen. Erstens sei Freiheit das Höchste, und: Sie ist theoretisch weder zu beweisen noch in ihrer Wirklichkeit zu bestreiten. Sie demonstriert ihre Wirklichkeit vielmehr durch ihre Praktizität. Dies akzeptiert deshalb auch nur, wer frei sein *will*.⁵ Freiheit *soll* auf dem Standpunkt der Freiheit dem Menschen das Höchste sein, was es für sich und für andere zu erstreben gilt, weshalb ein solches Denken von Freiheit immer auch politisch ist⁶ – und: Sie soll deshalb auch zum Prinzip praktischer Vernunft werden, wenn es darum geht, das Nachdenken über den möglichen Gott und den Menschen zu verbinden. Dabei ist mit der praktischen

⁵ Wenn teils in der analytischen Theologie der Gegenwart zu hören ist, dass das Naturalismusproblem die fundamentaltheologische Herausforderung sei, so ist dies möglicherweise etwas vereinseitigend gesagt. Es ist aber auch nicht falsch. Denn sollte es eine monistische Determinierung aller auf der Bewusstseinsebene auftretenden Phänomene geben, die lebensweltlich selbstverständlich unterstellte Möglichkeit von Selbstregulierung und damit von Freiheit eine Fiktion sein, so wäre immer noch ein theologischer Monismus denkbar (von wem auch immer dann gedacht), aber es wären alle biblisch-bundesgeschichtlichen Denkfiguren aufzugeben. Allerdings wird man kaum behaupten können, dass eine transzental- und freiheitsphilosophisch agierende Theologie sich diesem Problem nicht schon längst gestellt hätte. Sie insistiert nur darauf, dass die um 1800 gefasste Einsicht, dass Theoriegewinnung sich in der Instanz einer sich selbst reflexiven praktischen Freiheit gründet – und dass alles andere auf einen Dogmatismus der Vernunft hinausläuft.

⁶ Vgl. Rainer Forst, Die noumenale Republik. Kritischer Konstruktivismus nach Kant, Berlin 2021, 24 f.

selbstverständlich nicht die instrumentelle Vernunft gemeint. Sondern es geht, wenn von praktischer Vernunft die Rede ist, um die in eigener Instanz akzeptierten Prinzipien autonomer Selbstorientierung, die zugleich verallgemeinerbar sein müssen. Wann bin ich so frei, dass ich mir selbst entspreche? Was nicht durch das Nadelöhr des Freiheitsprinzips geht, kann dann in der Konsequenz nicht akzeptiert werden. Offenbarung zu denken, schärfer noch: Inkarnation dergestalt in der Tradition des christlichen Offenbarungsglaubens zu begreifen, dass Gott *selbst* sich im Leben des Juden Jesu endgültig in seinem Wesen offenbar gemacht hat, bedeutet dann zugleich, dieses Offenbarungsgeschehen in Kategorien einer durch Freiheit bestimmten Denkform zu erschließen. Allerdings verlangt dies dann danach, historisch zumindest sichtbar machen zu können, dass Jesus ein *solches*, in seinem Kern auf eine verbindliche Selbst-Wahl ziielendes Verständnis von Freiheit vor Gott praktiziert und deshalb eine diesem Verständnis von Freiheit entsprechende freiheitswürdigende Ethik im Namen des Gottes Israels eingefordert hat.⁷

2.

Dabei war Präpper alles andere als fixiert auf Fragen des moralischen Selbstverständnisses und der Ethik, obschon sie ihm extrem wichtig waren. Und ganz selbstverständlich musste für ihn auch der Gottesbegriff dem moralisch-ethischen Selbstverständnis des Menschen genügen. Aber dass Gott die Freundschaft des Menschen suchen und er sich deshalb auf die Menschheitsgeschichte eingelassen haben könnte – ja weiter noch: darin der eigentliche Grund seiner Menschwerdung lag, war für ihn der theologisch-hermeneutische Ausgangspunkt. Nicht Augustinus, sondern der den Übergang von der Hochscholastik des Mittelalters in den Nominalismus bildende Duns Scotus war für ihn maßgeblich: *Deus vult habere alios condiligentes*.⁸ Das Zweite Vatikanische Konzil wird an diese deutliche Akzentverschiebung in der Tradition anschließen, wenn es in der Offenbarungskonstitution heißt, dass Gott sich deshalb in seiner Menschwerdung selbst geoffenbart habe, um die Menschen »in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen« (DV 2). Wenn zumal derzeit von Saskia Wendel⁹ forciert diskutiert wird, ob Offenbarung nicht als eine Interpretations-

⁷ Ich möchte nicht missverstanden werden: Da das Denken der Freiheit selbst eine Geschichte hat, kann Jesus noch nicht einen Begriff von Freiheit, wie er dann beginnend im 14. Jahrhundert gedacht wird, in einer reflexiven Weise praktiziert haben. Entscheidend ist, dass eine maßgeblich sich auf Kant zurückbeziehende Ethik sich auf der Linie der von Jesus geforderten Ethik im Namen des Gottes Israels bewegt.

⁸ Duns Scotus, Opus Oxoniense III d. 32 q. 1 n. 6.

⁹ Vgl. Saskia Wendel, »Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn!« (Mk 15,39). Offen-

kategorie zu begreifen sei, so hätte Pröpper dies nicht einfach abgelehnt. Wie sollte dies auch anders sein. Denn wenn schon die Existenz des freien Gottes philosophisch ontologisch problematisch bleibt, er existieren kann, aber auch nicht könnte, zudem gezeigt werden müsste, dass – unterstellt er existiert – er sich in seiner absoluten Freiheit dazu bestimmt hat, Mensch werden zu wollen als der Jude Jesus, was auch strittig bleibt, so sollte klar sein, dass die Ausbestimmung des Lebens Jesu als Offenbarung Gottes selbst eine Interpretation dieser Person und seines Lebens darstellt. Gegen Wendel hätte Pröpper jedoch vermutlich darauf bestanden, dass in seiner Interpretation dessen, was die Essenz des christlichen Glaubens darstellt, es Gott in seiner *konkreten* Menschwerdung darum ging, seine freundschaftliche Entschiedenheit für den Menschen konkret, leibhaftig – wenn auch unter den Bedingungen einer von ihm selbst gewollten und benötigten kontingenzen Geschichte – erfahrbar werden zu lassen und dass es sich bei seiner Menschwerdung um ein singuläres Ereignis handelt. Insofern wäre Jesus als der Affizierungsgrund einer Interpretationsgeschichte seiner Person zu begreifen, die zwar unter vernunftkritischen Gesichtspunkten kritisch bleibt, epistemisch aber auch nicht ausgeschlossen werden kann.

Gewordene Tradition verstehen zu können, verlangt nicht nur nach gründlicher Quellenarbeit. Die Dogmatik ist, um ihren Gegenstand überhaupt greifen zu können, auf historische Arbeit und eine genealogische Rekonstruktion der von ihr für die Gegenwart zu erschließenden Überlieferungen angewiesen. Deshalb müssen auch die eigenen hermeneutischen Entscheidungen, in die immer bereits normative theologische Einstellungen eingehen, stets neu kritisch mitreflektiert werden. Nur deshalb ist es überhaupt möglich, ein kritisches Verhältnis zur dogmatischen Tradition zu entwickeln. Pröpper war entschieden. Es war der einen Bund mit Israel schließende Gott, der das Zentrum und den hermeneutischen Ausgangspunkt seiner dogmatischen Arbeit bildet. Nicht ein knechtisches Verhältnis will Gott, sondern ein freies Gegenüber, das sich dankbar von diesem Gott her versteht, Verantwortung für sich und die Welt übernimmt. Und das darauf vertraut, dass Gott über alle menschlichen Möglichkeiten hinaus noch Möglichkeiten hat, die Geschichte an ein gutes Ende zu führen. Wenn Pröppers Denken sehr schnell in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts sehr wirksam geworden ist, so wohl deshalb, weil er sich, wie dies so noch nie zuvor in der katholischen Theologietradition zu verzeichnen war, auf ein philosophisches Freiheitsdenken einließ, das im 18. Jahrhundert seine Initialzündung bei Immanuel Kant fand. Die vorkonziliaren Modernisierungsbestrebungen konnten sich teils nicht auf das Freiheitsdenken einlassen, weil die Beobachtung durch das römische Lehramt zu stark war. Und teils ver-

barung – eine Deutungskategorie, in: Bernhard Nitsche/Matthias Remenyi (Hg.), Problemfall Offenbarung. Grund – Konzepte – Erkennbarkeit, Freiburg 2022, 89–120.

stand man unter Modernisierung das exakte Gegenteil zu einer normativen Moderne, deren Kern das »Recht auf Selbstbestimmung« darstellt.¹⁰ Magnus Lerch hat völlig zu Recht darauf hingewiesen, dass die Reformtheologie der Zwischenkriegszeit »mit einer fundamentalen Kritik der Moderne« einhergegangen sei, »die sich in Schlagwörtern wie Individualismus, Relativismus, Liberalismus, Historismus« zum Ausdruck gebracht habe. Diese Moderne-Kritik sei darauf hinausgelaufen, »Autonomie mit Autarkie gleichzusetzen«.¹¹ Ganz auf diesem Kurs, wird der spätere Papst Benedikt XVI. Joseph Ratzinger vor einer »Diktatur des Relativismus« warnen. Nicht so Pröpper. Der Begriff der Autonomie war bei ihm positiv besetzt, kannte er doch die großen Traditionen eines der Ethik Kants verpflichteten neuzeitlichen Freiheitsdenkens.

Mit seinem Ansatz bei der menschlichen Freiheit ist Pröpper nochmals über Karl Rahner hinausgegangen, dem er zwar eine hohe Wertschätzung entgegengebracht hat, dessen faktische Entdifferenzierung von Theologie und Philosophie spätestens mit der Zweitaufgabe von *Hörer des Wortes* er aber nicht teilen konnte. Beiden war klar, dass eine theologische Retraditionalisierung die katholische Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht nur faktisch in eine massive Akzeptanzkrise stürzen würde. Deshalb durfte es für beide aus intellektuellen Gründen kein Zurück hinter die anthropologische Wende geben. Karl Rahners Transzentaltheologie hat Pröpper gleichwohl nicht vollends überzeugt. Auch wenn er genau sah, dass sie theologiepolitisch entscheidend dazu beigetragen hatte, dass die anthropologische Wende in der katholischen Theologie greifen konnte. Dass der Mensch immer bereits auf das absolute Geheimnis hin transzendiere, das dieser dann Gott nennt, schärfer: der Mensch Endliches überhaupt nur als Endliches bestimmen könne, weil er bereits auf ein Unendliches hin ausgerichtet und diese seine Transzendenzfähigkeit durch Gott selbst begründet sei, stellte für ihn nicht nur eine religionsphilosophische Über-

¹⁰ Jürgen Habermas, Noch einmal: Zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit, in: Rainer Forst/Klaus Günther (Hg.), *Normative Ordnungen*, Berlin 2021, 25–41, hier 41: »Der Maulwurf der Vernunft ist nur in dem Sinne blind, dass er den Widerstand eines ungelösten Problems erkennen, ohne zu wissen, ob es eine Lösung geben wird. Dabei ist er hartnäckig genug, um sich trotzdem in seinen Gängen weiter voranzubuddeln. Diese Gesinnung hat uns Kant, gleichzeitig mit seinen Einsichten eingeprägt – ja, seine Philosophie besteht darin, für diese Gesinnung gute Gründe zu sammeln. Und ist das nicht das Großartigste an seiner großartig aufklärenden Philosophie?«; Herbert Schnädelbach, *Wir Kantianer. Der »kritische« Weg heute*, in: *DZPhil* 53 (2005) 835–850.

¹¹ Magnus Lerch, *Verzögerte Modernisierung*, in: *Problemkontakte und Lösungspotenziale des transzendenalen Freiheitsdenkens*, in: Klaus von Stosch u.a. (Hg.), *Streit um die Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven*, Paderborn 2019, 271–292, 293. Vgl. auch ders., *Offenbarung und Freiheit. Theologiehistorische Kontexte, systematische Struktur und säkularisierungsbezogene Herausforderungen des Modells von Thomas Pröpper*, in: Benjamin Dahlke/Bernd Irlenborn (Hg.), *Zwischen Subjektivität und Offenbarung. Gegenwärtige Ansätze systematischer Theologie (= Kirche in Zeiten der Veränderung; 6)*, Freiburg 2021, 70–94, 77.

beanspruchung des Befundes dar. Um ein unbedingtes Ausgreifen der Vernunft über alles Endliche hinaus erklären zu können, reicht es schließlich aus, sie im Anschluss an Hermann Krings als Vermögen einer formal unbedingten Freiheit zu begreifen. Und nur, wenn man das Verhältnis zu Gott als real freies und als das einer bleibenden Differenz denkt, lässt sich theologisch ein gnadentheologischer Monismus vermeiden. Die menschliche Freiheit als formal unbedingt zu verstehen, sichert dies ab. Kaum ein anderer Begriff hat allerdings zu so vielen Missverständnissen geführt. Ich komme darauf zurück.

Selbstverständlich gab es auch vor Pröpper schon Annäherungen an das Freiheitsdenken der Neuzeit.¹² Allerdings noch nicht dergestalt, dass die Instanz menschlicher Freiheit nicht nur als die Instanz galt, in der das Prinzip *Freiheit soll sein* zum normativen ethischen Kriterium geltungstheoretisch ausgewiesen, sondern Freiheit auch zum hermeneutischen Prinzip erhoben wurde, um das Verhältnis von Gott und Mensch zu beschreiben. Der Primat gehört im Denken Pröppers Gott, was bedeutet: Er ist der, der den Menschen sucht. Aber in der Theologie Pröppers sucht Gott den Menschen, indem er auf dessen freies Ja wartet und sich selbst radikal daran bindet, warten zu wollen. Und nicht weniger sucht Gott in der Lebensgeschichte des Jüden Jesus aus Nazareth, die in Evangelium und freie Vernunft konsequent als geschichtliche Selbstoffenbarung des Gottes Israels ausgedeutet wird, als die Freundschaft des Menschen. Eine Verengung theologischen Denkens auf Ethik war Pröpper fremd. Schon deshalb ist es unsinnig, ihn in einer ohnehin von historischer Unkenntnis zeugenden Weise in die Nähe der idealistischen Systembildungen zu rücken, wie sie sich bei Fichte und Hegel finden. Und eben hier liegt auch die Abgrenzung von Kants Vernunftmoral. Zwar schließt Pröpper sich insofern Kant an, als er über den Ausweis der antinomischen Grundstruktur menschlicher Freiheit die Sinnhaftigkeit des Glaubens ausweist. Wenn, dann ist es der späte Schelling, der in seinen Vorlesungen zur Offenbarungsphilosophie die Verzweiflung beschreibt, die den Menschen angesichts der Geschichte überkommen kann, an den Pröpper anknüpft. Und zwar deshalb, weil Schelling genau sieht, dass nur ein Gott, der etwas anzufangen vermag, auch zu retten vermag. Allerdings hat Pröpper auch genau gesehen, dass Schelling sich selbst gegenüber unkritisch wird und dann gegen ihn das von Kant aufgezeigte Unvermögen anerkannt, über hypothetische Setzungen hinaus zu metaphysischen Aussagen zu kommen, die letzte Wahrheitsgewissheit beanspruchen dürfen. Dass aber ein Gott existieren könnte, der dem Menschen seine Freundschaft zusagt, ist ein Gedanke, der sich so dezidiert und zentral gestellt nicht in der Phase der klassischen

¹² Vgl. Alfons Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube. Mit einem Nachtrag zur Rezeption der Autonomievorstellung in der katholisch-theologischen Ethik von Dietmar Mieth, Darmstadt 2016.

deutschen Philosophie findet. Doch eben dieser Gedanke bildet das Zentrum der Theologie Pröppers. Gleichzeitig bleibt seine Theologie zutiefst bestimmt von ethischen Impulsen. Der Satz *Freiheit soll sein* ist nicht zu denken ohne zur Solidarität mit denen aufzufordern, die schon aufgrund ihrer Geburt benachteiligt sind, die aufgrund von sozialen Verwerfungen oder von politischen Repressionen leiden. Und er ist auch nicht zu denken, ohne das erinnernde Gedächtnis der Geschundenen der Geschichte zu pflegen. Die *memoria passionis* (Johann Baptist Metz) gehört konstitutiv zu einer freiheitstheoretischen Hermeneutik des biblisch bezeugten Gottglaubens. Weil Gott bis ins Äußerste hinnein gegangen ist, um den Menschen für sich zu gewinnen durch seine eigene Menschwerdung – und der menschgewordene Logos, der Jude aus Nazareth, selbst brutal hingerichtet wurde –, hat Pröpper vor allem im Gespräch mit Johann Baptist Metz darauf bestanden, dass der Mensch gefragt sei, ob er Gott noch zutraue, die Geschichte an ein gutes Ende zu führen.¹³

3.

Die teils als das Resultat von Vortragseinladungen, teils aus Einladungen zur Mitarbeit an Zeitschriften und Büchern entstandenen Texte in *Evangelium und freie Vernunft* wurden zwar für dieses Buch zusammengestellt. Sie stehen aber alles andere als zufällig nebeneinander. Bereits in der zweiten Auflage von *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie* aus dem Jahr 1988, die die erste Auflage deutlich erweiterte, zeichnete sich eine Theologie ab, die konsequent, wie so bisher nie zuvor in der katholischen Theologie zu beobachten, in der neuzeitlichen Freiheitsphilosophie nicht eine Gefahr für die hermeneutische Erschließung des überlieferten Glaubens an die Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte Jesu sieht, sondern eine grundlegende Chance. Der lange Schatten des 19. Jahrhunderts, in dem das römische Lehramt gemeint hatte, durch nackte Autorität die katholischen Milieus regieren zu können und sich gegen moderne Errungenschaften wie Gewissens- und Religionsfreiheit stellen zu müssen, lastete bereits schwer auf einer Kirche, die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil von heftigen Turbulenzen ereilt wurde. Zwar wurden auf dem Konzil Korrekturen an bis dahin eingenommenen Positionen vorgenommen. Aber Konzilstexte sind nun einmal Kompromistexte, und sie geben deshalb auch Interpretationsspielräume frei. Und da diese Texte norma-

¹³ Miriam Münch, Dialektik der Negativität – Dialektik der Hoffnung. Johann B. Metz und Theodor W. Adorno im Gespräch über ein geschichtssensibles Subjektverständnis (= Freiburger theologische Studien; 194), Freiburg 2020; Benedikt Rediker, Die Fragilität religiöser Hoffnung. Zur Transformation praktischer Theodizee im Anschluss an Kant (= ratio fidei; 77), Regensburg 2021.

tive Bedeutung im Raum der Kirche und darüber hinaus entwickeln wollten, kann es überhaupt nicht verwundern, dass sie teils konträr interpretiert wurden. Dieser Prozess dauert bis heute an. Pröpper war zwar durchaus ein politisch denkender Mensch, auch wenn er dann doch häufig zögerte, sich als öffentlicher Intellektueller zu inszenieren und sich in kirchenpolitische Auseinandersetzungen einzubringen. Er brauchte die Abgeschiedenheit, seine Nächte, um denken zu können. Und als jemand, der fast schon unerbittlich darauf bestand, dass der Mensch der Selbst-Wahl nicht entrinnen kann, wenn er sich biographisch nicht verlieren will, war er zunächst einmal an Existenzfragen interessiert. Zumal er zutiefst davon überzeugt war, dass nur über die Einsicht, sich verbindlich als ein freies Selbst wählen zu sollen, in der Freiheit das Höchste zu erkennen, überhaupt verstehend erschlossen werden kann, worin der Kern des Evangeliums vom Gott Jesu liegt. Dass hier eine zirkuläre Begründungsstruktur oder – wie er in *Evangelium und freie Vernunft* sagt – eine elliptische Struktur vorliegt, hat er genau beobachtet; ich komme darauf zurück.

An *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte* ist deshalb zu erinnern, weil die hier zu beobachtenden dogmatisch-hermeneutischen Korrekturen an der klassischen, spätestens mit Anselm von Canterbury in der westlichen Christenheit etablierten Soteriologie teils die Fragestellungen bestimmen, die in *Evangelium und freie Vernunft* dann vorangetrieben werden. Pröpper hatte damals bereits darauf bestanden, dass »Jesu Leben, Tod und Auferweckung einen unzerreißenbaren Bestimmungszusammenhang bilden«¹⁴. Das mag banal klingen, ist es aber historisch betrachtet nicht. Denn nicht zu vergessen ist, dass mit der Etablierung des Erbsündenkonstrukts des Augustinus von 397/98, demzufolge alle Menschen Kinder Adams und hoffnungslos verloren sind, außer Gott wirkt in ihnen neu das Heil, das Kreuz Jesu als Ort der für Gott selbst notwendigen Genugtuung, um jedenfalls einige wenige retten zu können, ins alleinige Zentrum des Interesses rückte. Das Leben Jesu spielte deshalb, wenn überhaupt, in der Theologie und auch im gelebten Frömmigkeitsbewusstsein nur noch eine marginale Rolle. Schuld und Sünde haben zwar in der Theologie Pröppers eine zentrale Rolle, aber er macht sich soteriologisch nicht mehr von der Grundannahme der Sündigkeit des Menschen abhängig. Er beschreibt die Struktur des Menschen als in sich antinomisch, weil die formale Unbedingtheit freien menschlichen Sich-Entschließen-Könnens auf einen der Freiheit des Menschen angemessenen Gehalt hin, der für Pröpper der sich seinerseits durch Freiheit auszeichnende andere Mensch ist, an der materialen Bedingtheit des Menschen seine Grenze findet. Schon deshalb, weil der Mensch sterblich ist, scheitert er an

¹⁴ Thomas Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, 2., wesentlich erweiterte Aufl., München 1988, 197.

seinen eigenen Unbedingtheitsversprechen. Pröpper deutet das Leben Jesu als »Anfang der definitiven Zuwendung Gottes«¹⁵, dies aber mit bis auch noch das Äußerste riskierender Ernsthaftrigkeit, wenn es über seine Gottesverkündigung zum tödlichen Konflikt kommen sollte.

4.

Die in *Evangelium und freie Vernunft* vorgelegten Texte Pröppers konzentrieren sich auf drei große Komplexe. Immer wieder entfaltet und entwickelt er zunächst seine bereits in *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte* vorgelegte philosophische Analyse einer menschlichen, endlichen und sich stets symbolisch verwirklichenden Freiheit. Seinen Fokus findet dieses Freiheitsdenken im Begriff der formalen Unbedingtheit und mit ihm einhergehend dem der Autonomiefreiheit. Ob der Begriff der formalen Unbedingtheit bis heute böswillig oder aber unbedarf missverstanden wird, will ich nicht beurteilen. Selbstverständlich war Pröpper bewusst, dass der Mensch nicht absolut frei ist, seine Freiheit immer bereits sozial vermittelt und in geschichtliche Prozesse eingebunden ist. Und auch wenn, theologischhistorisch nachvollziehbar, sein primärer Akzent der Analyse menschlicher Existenz nicht auf ihrer Leiblichkeit lag, sondern er sich anderen Reflexionsnotwendigkeiten und Konfliktlinien verpflichtet sah, so war dieses Faktum immer präsent. Es war ihm so selbstverständlich, dass er gar nicht auf die Idee kam, es vernachlässigen zu können. Aufgrund späterer Debatten hat er ihm dann in seinem Hauptwerk *Theologische Anthropologie*, das er sich nach seiner krankheitsbedingten frühen Emeritierung mühevoll abge rungen hat, eine deutlich größere Aufmerksamkeit gewidmet.¹⁶ Was aber meint formal unbedingt? Nicht viel, aber dann doch sehr viel. Zunächst sich in Distanz zu allem setzen zu können, was begegnet und in die Objektstellung des Denkens gesetzt wird. Dies betrifft die Welt der Gegenstände, die des Intersubjektiven und damit die des Sozialen und der Geschichte, aber auch nochmals das Selbst, als das der Mensch existiert. Dass ich mir möglichweise in Vielem, das mich bestimmt, nicht so durchsichtig bin und werden kann, hat Pröpper möglicherweise nicht scharf genug akzentuiert. Das von Intellektuellen wie Michel Foucault oder Judith Butler entwickelte Konzept der Subjektivation¹⁷, das die reale Genese von Subjekten theoretisiert, hat er nicht verwendet. Aber als jemand, der ursprünglich über Fichte promovieren wollte, war er schon früh in

¹⁵ Ebd., 197f.

¹⁶ Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie*. 2 Bde., Freiburg 2011.

¹⁷ Vgl. Gunda Werner, Judith Butler und die Theologie der Freiheit, Bielefeld 2021; Magnus Striet, Fragiles Subjekt und Gnade, in: Bernhard Grümme/Gunda Werner (Hg.), Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption, Bielefeld 2021, 137–148.

Kontakt gekommen mit der Einsicht, dass der »Mensch (so alle endliche Wesen überhaupt) ... nur unter Menschen ein Mensch«¹⁸ wird. Um aber die Möglichkeit formaler Unbedingtheit denken zu können, hat Pröpper immer wieder darauf insistiert, dass das Vermögen, sich selbst vernünftig und insofern frei bestimmen zu können, als *wurzelhaft frei* (vgl. EuV VIII) gedacht werden müsse.

Was eine marginale, fast schon unauffällig daher kommende Bestimmung scheinen mag, birgt jede Menge theologischen Sprengstoff. Ist die Freiheit des Menschen nicht so zu denken, so droht die Gefahr, sich in den Fallstricken – wie bereits bezogen auf Rahner gesehen – eines gnadentheologischen Monismus zu verheddern. Pröpper hat das Konzept Rahners der transzendentalen Begnadung jedenfalls nicht überzeugt, und dies aus seiner theologischen-hermeneutischen GrundoPTION heraus, das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen als ein *freies* begreifen zu wollen. Es muss, wie der theologische Unbedarftheit unverdächtige Jürgen Habermas betont hat, eine absolute Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf vorausgesetzt werden, wenn »göttliche Formgebung keine Determinierung« bedeuten soll, »die der Selbstbestimmung des Menschen in den Arm« falle.¹⁹ Pröpper hat diese absolute Differenz dadurch denkirsch zu sichern versucht, dass er, um die bereits als sich vollziehend vorausgesetzte Aktualität menschlicher Freiheit in ihrer Aktualität denken zu können, die menschliche Freiheit als selbstursprünglich gedacht hat. Wenn Freiheit, gedacht als Selbstbestimmungsmöglichkeit durch sich selbst, nur unter der Prämissee ihrer formalen Unbedingtheit zu begreifen ist, diese wiederum, um denkbar zu werden, in einer tranzentallogischen Analyse auf das Moment von – um das metaphorische *wurzelhaft* nicht zu wiederholen – Selbstursprünglichkeit stoßen lässt, so kann Gott nicht mehr als diese zu sich selbst eröffnende Wirkursache menschlicher Freiheit gedacht werden. Der Begriff einer geschenkten Freiheit bleibt in diesem Punkt unklar.

Dass solche Überlegungen riesige Probleme zumal dann nach sich ziehen, wenn freiheitstheoretische Analysen verbunden werden sollen mit einer Theorie des Selbstbewusstseins, die sich bereits dem von Fichte identifizierten Problem einer genetischen Rekonstruktion eines sich selbst bewussten Lebens einerseits und dem eines präreflexiven Bewusstseins andererseits stellt, haben die Diskussionen der letzten Jahre nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Theologie ausgiebig gezeigt.²⁰ Diese hochkomplexen Diskussionen sind

¹⁸ Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts nach PrincipiEN der Wissenschaftslehre (= Fichtes Werke; hg. von Immanuel Hermann Fichte), Berlin 1971, 39.

¹⁹ Jürgen Habermas, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma, Frankfurt 2001, 30.

²⁰ Zu Schleiermacher vgl. Maureen Junker-Kenny, Das Urbild des Gottesbewusstseins. Zur Entwicklung der Christologie Schleiermachers (Schleiermacher-Archiv; 8), Berlin – New York

auch keinesfalls ausgestanden, zumal diese sich verbinden mit phänomenologischen Analysen des Leibbewusstseins. In ihrem Zentrum wird aber immer die Frage stehen, ob sich das Gott-Mensch-Verhältnis wirklich so als ein Verhältnis sich einander begegnender, ja: konfrontierender und erst dann ernsthaft begegner Freiheiten von Gott und Mensch beschreiben lässt, wie Pröpper es gewollt hat. Für ihn war die Kategorie der Freundschaft die, die das biblisch bezeugte Verhältnis Gottes zum Menschen am angemessensten beschreibt.

5.

Pröpper hat schon während seiner Lebzeiten eine enorme, kontrovers bleibende Wirksamkeit erzielt, die hier im Einzelnen nicht nachgezeichnet werden kann. Es waren zunächst die klassischen dogmatischen Traktate wie die Christologie und die Trinitätstheologie, in denen das freiheitstheoretische Denken erprobt wurde.²¹ Geboten war dies aus sachlogischen Gründen. Pröpper hatte die Lebensgeschichte Jesu als Ereignis- und Bedeutungszusammenhang ausgeführt. In ihr, so seine fundamentale theologische These, und d. h.: konstitutiv gebunden an diese konkrete Lebensgeschichte, sei Gottes unbedingt entschiedene Liebe offenbar geworden. Sachlogisch betrachtet, explizieren dann die Christologie und Trinitätstheologie die Möglichkeit, dass sich Gott so selbst geoffenbart hat, wie er sich in der Lebensgeschichte Jesu geoffenbart hat, und wie er von jeher und bleibend präsent ist in seiner Schöpfung. Beide Traktate sind so auszuführen, dass nicht nur die in der Freiheit des Menschen Jesus begründete Selbstunterscheidung von dem, den er wie andere Menschen auch vertrauensvoll *abba* nannte, denkerisch gewahrt bleibt, sondern auch Jesu freies, sein Gegenüber in seiner Freiheit achtendes Zugehen gewürdigt bleibt. Wird dieses Zugehen Jesu auf den Menschen als *Gottes* endgültige Zuwendung zum Menschen begriffen, so ist die von Gott selbst praktizierte Freiheitsdifferenz zwischen ihm und seinem *alter ego* insgesamt theologisch systematisch zu würdigen. Aus freiheitsphilosophischen Gründen ist es ohnehin zwingend, mit einer in der formalen Unbedingtheit gründenden Differenz menschlicher Freiheit und dem möglichen, aber nur denkmöglich und deshalb in seiner Existenz ungewiss bleibenden, nur zu glaubenden freien Gott zu rechnen. Die Ungewissheit, ob der geglaubte Gott existiert, ist auch offenbarungstheologisch nicht zu beruhigen. Die Lebensgeschichte Jesu als Ereignis der Inkarnation Gottes selbst anzugeben.

1990; Susanne Schaefer, Gottes Sein zur Welt. Schleiermachers Subjektanalyse in ihrer Prinzipienfunktion für Glaubenslehre und Dialektik (= ratio fidei; 12), Regensburg 2002.

²¹ Georg Essen, Die Freiheit Jesu, Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie, Regensburg 2001; Magnus Striet, Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie, Regensburg 2004.

setzen, bleibt Interpretation. Eine objektive Evidenz ist jedenfalls philosophisch nicht zu begründen, solange Kant nicht widerlegt ist in seiner Kritik aller möglichen Gottesbeweise.

Nicht überraschen kann, dass die im 17. Jahrhundert heftig diskutierten gnadentheologischen Fragen ebenfalls angegangen wurden. Dabei ging es nicht nur um die spätestens seit den Tagen des Augustinus offene Frage, ob Gottes Gnade als alleinwirksam gedacht werden müsse. Mit der Neuerfindung des Christentums durch den nur sehr irreführend als den Lehrer der Gnade getitelten Kirchenvater, der zutiefst davon überzeugt war, dass nur wenige der Menschen aus Gnade gerettet würden, die allermeisten aber ewigen Höllenstrafen zufallen würde, schließlich seien doch alle Menschen als Kinder Adams von den Straffolgen des Abfalls der ersten Menschen von Gott betroffen, stand die Frage im Raum, ob der Mensch überhaupt noch aus sich selbst heraus etwas tun könne, um die Gnade Gottes zu gewinnen. Der Augustinus nach 397 entschied sich für ein klares Nein, und viele sind ihm darin gefolgt. Dass innerhalb eines von Pröpper verfolgten Freiheitsdenkens ein solcher Augustinismus keinen Platz finden durfte, erschließt sich von selbst. Er vernichtet die humane Substanz des dem Menschen möglichen Selbstverständnisses. Deshalb ist das Verhältnis von Gnade und menschlicher Freiheit konsequent in Kategorien der Freiheit zu entfalten. Wer darauf besteht, muss ja nicht davon Abstand nehmen, dass die Initiative dafür, dass sich Gottes Verhältnis zum Menschen als ein freies darstellt, nur bei Gott selbst liegen kann. Gott muss sich dem Menschen nicht zuwenden, aber – so die Auskunft von Pröpper –: Faktisch hat er es getan. Wenn der christliche Glaube, wie er ihn verstanden hat, prominent auf das geschichtliche Ereignis einer Inkarnation des göttlichen Logos selbst abstellt, so bedeutet dies nicht im Umkehrschluss, dass Gottes Suche nach dem Menschen sich exklusiv an diesen binden würde. Entweder Gottes Liebe ist unbedingt, dann ist sie universal ausgelegt. Oder aber sie verdient diesen Namen nicht, weil sie partikularistisch ist. Wichtig aber ist, dass diese Zuwendung Gottes nicht als geschuldet gedacht werden muss, wie dies im Anschluss an Michael Bajus (1513–1589) und seiner Rezeption des aristotelischen Substanzbegriffs immer wieder erwogen wurde. Um es deutlich zu sagen, existiert dies Problem nicht mehr, wenn der Gottesbegriff konsequent freiheitstheoretisch gefasst wird. Gott bindet sich bleibend frei an seinen Schöpfungswillen. Wenn er sich aus freier Initiative zuwendet, so entspricht dies seiner Treue zu sich selbst und in eins damit zum *alter Ego* in der als seine Schöpfung geglaubten Welt. Ob das Potenzial dieser grundlegend neuen freiheitstheoretischen Hermeneutik des Evangeliums in ökumenischen Kontroversfragen mit den Kirchen der Reformation schon ausgeschöpft ist, sei als Frage nur angedeutet. Die Gemeinsame *Erklärung über die Rechtfertigungslehre*, die im Jahr 1999 feierlich in Augsburg unterzeichnet wurde, lässt aus der Perspektive einer solchen Hermeneutik Fragen

offen.²² Wird der Glaube als Werk Gottes begriffen und nicht mehr die Notwendigkeit einer freien Zustimmung des Glaubens gedacht, so endet die Theologie entweder in einem gnadentheologischen Monismus, in dem die reale Geschichte keine Rolle mehr spielt, oder aber doch beim Konzept einer doppelten Prädestination, das die Geschichte ebenfalls für theologisch irrelevant erklärt und Gott unverständlich macht oder, konsequent zu Ende gedacht, unter den Verdacht stellt, pure Willkür zu sein. Wer Gott als die offenbar gewordene unbedingte Liebe und ihn zugleich, um an der ursprünglichen und bleibenden Gratuität von Gottes Beziehung zur Welt festhalten zu können, konsequent als absolute Freiheit begreift, wie Pröpper dies getan hat, sieht sich dann zwar in aller Härte mit dem Theodizeeproblem konfrontiert. Es sind die urbiblischen Frage nach dem *Warum überhaupt?* und *Wie lange noch?*, die hier aufbrechen. Um aber denken zu können, dass der Mensch in eigener Instanz zustimmen kann, wird in einer für Freiheitsfragen sensibel gewordenen und zugleich an biblische Bundesvorstellungen Anschluss suchenden Theologie das aus Gründen einer transzentalphilosophischen Analytik menschlicher Freiheit angesetzte Moment einer formalen Unbedingtheit so produktiv.

Aus zwei Gründen ist hier aber auch vor Missverständnissen zu warnen. Die starke Konzentration von Pröpper darauf, überhaupt die Theologie auf die neuzeitliche Freiheitsphilosophie als Rechtfertigungsinstanz eines Glaubens, der dann zu einer begründeten und in seinem humanen Sinnangebot Option unter den intellektuellen Gegenwartsbedingungen wird, zu verpflichten, hat dazu geführt, dass er zwar immer wieder betont hat, die menschliche Freiheit müsse als eine endliche und material bedingte begriffen werden. Überhaupt gilt ja, dass eine transzentalphilosophische Reflexion ein bereits als Phänomen wahrgenommenes Phänomen bezogen auf die Bedingungen seiner Möglichkeit aufzuklären versucht. Deshalb setzt eine solche transzentalphilosophische Analytik einen Entschluss der Freiheit zu sich selbst voraus, weil andernfalls nicht klar zu bekommen ist, dass sich die Freiheit als Freiheit will. Dass sich in einer genetischen Rekonstruktion dieses Entschlusses sich dieser ins Dunkle verliert, wird gleich noch beschäftigen. Nur wenig hat Pröpper aber die Theoriebestände in sein Freiheitsdenken integriert, die erklären können, *warum* der Mensch in einer radikalen Weise material bedingt ist. Darüber, warum er die materiale Bedingtheit des Menschen, die zu erschließen für ein geerdetes Verständnis des Menschen fundamental ist, nicht stärker hinterfragt hat, lässt sich nur spekulieren. Möglicherweise besteht ein Grund in seiner Grundskepsis Hegel gegenüber. Hegels Aufhebungsabsicht des christlich religiösen Selbstverständnisses in das absolute Wissen des spekulativen Begriffs war ihm zutiefst suspekt.

²² Vgl. Christiane Schubert, *Mere passive? Inszenierung eines Gesprächs über Gnade und Freiheit zwischen Eberhard Jüngel und Thomas Pröpper (= ratio fidei; 55)*, Regensburg 2014.

Pröpper wollte Gott als freies Gegenüber zum Menschen denken, weil nur ein solcher Gott der menschlichen Sehnsuchtsstruktur nach Anerkennung und Rettung entsprechen kann, die nicht mehr unter dem Makel der Endlichkeit stehen. Dass aber der Mensch nur innerhalb der und auch durch die Objektivierungen von ›Geist‹ Mensch wird, die bereits als im historischen gewordenen Prozess wirksam sind, ist eine Einsicht, die durchaus an einem allerdings spekulativ abzurüstenden Hegel zu lernen sind. Im Sinne einer theoretischen Vertiefung des Freiheitsdenkens, wie es dann theologisch greifen soll, ist denn auch zu beobachten, dass inzwischen entschieden versucht wird, transzendentales Freiheitsdenken mit Theoriebeständen aus der Soziologie und auch der Gendertheorie zu verknüpfen. Es ist vor allem die Einsicht, dass der Mensch zunächst subjektiviert wird durch die normativen Vorstellungen und sozialen Praktiken, auf die er durch den Zufall seiner Geburt trifft, bevor er Subjekt seiner eigenen Biographie wird. Aber das bedeutet eben auch, dass er dies nur sehr begrenzt sein kann. Zunächst ist damit zu rechnen, dass er sich in Vielem von dem undurchsichtig bleibt, was ihn bereits bestimmt. Dann wird er nur begrenzt auf bereits prägende Faktoren Einfluss nehmen können. Wie groß der reale Freiheitsraum des Menschen tatsächlich ist, wird über diese Einsichten zu einer virulenten Frage. Aber: Auch sich als einen Menschen akzeptieren zu können, der nur begrenzt »Herr im eigenen Haus« (Sigmund Freud) ist, und dennoch sein Subjektsein riskieren zu wollen, ist Ausdruck der formalen Unbedingtheit der Freiheit. Sich selbst als menschliches Subjekt zu wollen hat nichts mit Hybris zu tun, sondern verlangt dann, wenn die materiale Basis von Menschsein reflexiv bewusst wird, auch zu akzeptieren, dass dies nur begrenzt möglich ist. Sich nicht selbst rechtfertigen zu müssen für die eigene Existenz, sondern sich bereits unbedingt anerkannt zu wissen von einem Gott, der auch noch dem unvermeidlichen Tod seine Macht entgegenstemmen wird, könnte entlastend wirken. Und wer sich demütig in seiner Endlichkeit annehmen kann, muss damit noch lange nicht sein Subjektsein wollen aufgeben.

Angesprochen hatte ich gerade bereits, dass sich der Anfang der Freiheit, wenn die menschliche Freiheit in seinem Ursprung aufgeklärt werden soll, ins Dunkle verliert. Auf der Theorieebene muss dann, wenn Freiheit sein soll – und sie wird ja in einer transzentalphilosophischen Analytik von Freiheit als sich selbst praktizierendes Faktum vorausgesetzt –, Freiheit nicht als in einer kausalen Weise zu sich selbst ermöglicht gedacht werden. Deshalb wird in einer transzentallogischen Analyse von Freiheit diese als selbstursprünglich bezeichnet, ohne dass damit der Anspruch erhoben würde, diesen Punkt in der Erste-Person-Perspektive für sich rekonstruieren oder aber diesen für die Perspektive auf Dritte identifizieren zu können. Empirisch nachzuhalten ist, dass faktisch eine reflexive Rückwendung eines Ich auf sich selbst geschehen ist, so dass in reflexiver Weise nicht nur die Erste-Person-Perspektive eingenom-

men wird und willentliche Selbstbestimmung möglich ist. Seit geraumer Zeit wird diskutiert, wie sich eine solche – Pröpper selbst verwendet diesen Begriff nicht – ›libertarische‹ Freiheitsphilosophie verbinden lässt mit einer Theorie des Selbstbewusstseins. Die Diskussionen laufen seit den Studien von Dieter Henrich, der (im Anschluss an Fichte) auf das Zirkuläre einer jeden genetischen Theorie des Selbstbewusstseins hingewiesen hat, weil bereits ein sich seiner selbst bewusstes Bewusstsein vorausgesetzt werden muss, wenn sich dieses als dieses identifizieren können soll. Strittig ist nicht, *dass* dem so ist. Sondern wie das Faktum eines um sich selbst wissenden, leiblich existierenden Bewusstseins genetisch zu erklären ist, das das einer endlichen Freiheit ist. Um diese Fragen hat sich eine breite Debatte entwickelt, in die Pröpper selbst nochmals eingegriffen hat.²³ Je nachdem, wie eine Theorie des Selbstbewusstseins ausfällt, ergeben sich weitreichende religionsphilosophische Konsequenzen. Sich auf Henrichs Nachweis beziehend, dass jede Theorie des Selbstbewusstseins zirkulär bleibe, sodass mit einem Grund im Bewusstsein gerechnet werden müsse, über den das existierende Bewusstsein nicht verfügen könne, hat Klaus Müller in immer wieder neuen Anläufen, monistische Intuitionen verfolgend, theologisch zu beanspruchen versucht.²⁴ Nicht an Kant, sondern an Spinoza und Hegel anschließend verläuft sein philosophisches Gottdenken. In den letzten Jahren fokussierte sich das Interesse vor allem auf Charles Hartshorne.²⁵ Wenn ich die Diskussionslage überblicke, so ist seither weniger von Monismus als von Panentheismus die Rede. Pröpper selbst hatte, letztlich aus Bedürfnislagen der praktischen Vernunft heraus und um die absolute Freiheit Gottes in nominalistischer Tradition radikal denken zu können, an der theologischen Denkfigur einer Allmacht Gottes und schöpfungstheologisch an der Vorstellung einer Schöpfung aus dem Nichts festgehalten. Dabei hat er sich wenig davon irritieren lassen, dass noch niemand eine solche Schöpfung positiv habe auf den Begriff bringen können, weil der Begriff des Nichts nicht bestimmbar sei. Schließlich sei auch der Begriff der Unendlichkeit positiv nicht bestimmbar (vgl. das Vorwort von Pröpper, XXX). Wichtiger aber noch ist, wie eine Aktualität von menschlicher Freiheit überhaupt denkbar sein soll, wenn nicht zugleich Gott so gedacht wird, dass dieser differenzeröffnend sein kann und diese Differenz bleibend gewährt.

²³ Ebd., 578–584.

²⁴ Zuletzt Klaus Müller, Gott jenseits von Gott. Plädoyer für einen kritischen Panentheismus. Hg. von Fana Schiefen, Münster 2021. Kritisch bezogen auf die panentheistisch-monistische Beanspruchung Kants durch Müller vgl. Rudolf Langthaler, Ein ›monistischer Tiefenstrom‹ in der Theologie Kants? Kritische Anfragen an Klaus Müller, in: ThPh 144 (2022) 560–582.

²⁵ Julia Enxing/Charles Hartshorne (Hg.), Perfect Changes. Die Religionsphilosophie Charles Hartshornes (= ratio fidei; 47), Regensburg 2012.

6.

Es ist für mich völlig unzweifelhaft, dass Pröpper zunächst den Namen Kant genannt hätte, wenn er eine Antwort auf die Frage hätte geben müssen, von wem das neuzeitliche Freiheitsdenken seine entscheidenden Impulse erfahren hat und bei dem, wenn es um Fragen der praktischen Vernunft geht, bis heute weiter zu denken ist. Gleichzeitig hat er von Hegel gelernt, was Kant bekennen-de Linkshegelianer in der Tradition der Frankfurter Schule bis heute auszeich-net, nämlich historisch gewordene soziale Praktiken und normative Ordnungen als Ermöglichungsbedingung von Freiheit zu begreifen und zugleich kritisch deren immer auch mögliche freiheitspressive Wirksamkeit in den Blick neh-men zu wollen. Eine Freiheit, »die sich jeder Einbindung« entziehe, sei ebenso »inhuman«, wie ein System, das Widerspruch ausschlösse. (63) Angesichts der Krise, in der sich die liberalen Demokratien aus sehr unterschiedlichen Gründen inzwischen befinden²⁶, teile ich diese Beobachtung vorbehaltlos. Bis heute ist global zu beobachten, wie das Recht auf Freiheit hart umkämpft ist, und da der historische Prozess offen ist, ist es auch keineswegs ausgemacht, dass in den Gesellschaftssystemen, die in der Folge teils harter Kämpfe erstritten wurden, Freiheit dauerhaft gewahrt wird.

Soll aber Freiheit sein und sich in diesem Postulat der ethische Anspruch einer endlichen Vernunft ausdrücken, die deshalb auch politisch sein will, so kann dies auch an der kritischen Beobachtung der Realität von Kirche nicht spurlos vorübergehen. Spätestens mit dem Ende der 70er Jahre des 20. Jahr-hunderts wurde die möglicherweise von den verabschiedeten Texten des Zwei-ten Vatikanischen Konzils nicht ganz gedeckte Aufbruchseuphorie, die nach dem Zweiten Vatikanischen herrschte, von restaurativen Kräften erstickt. Ich bin mir sicher, dass zumal die Pontifikate Johannes Pauls II. und Benedikt XVI. als regressiv bewertet werden, wenn die moralische Intuition des Rechts auf Selbstbestimmung als Kern eines normativen Menschenrechtsethos sich behaupten und auch Päpste daran gemessen werden, ob sie sich dieser Intuition verbunden wussten.²⁷ Moralische Intuitionen, die sich in eine entsprechende Ethik ummünzen, können am Gottesbegriff nicht spurlos vorübergehen, das Gegenteil ist und muss der Fall sein. Der Gottesbegriff gewinnt seine Semantik dann, wenn Kants Entdeckung in der Kritik der reinen Vernunft, dass im Nach-

²⁶ Vgl. exemplarisch Armin Schäfer/Michael Zürn, *Die demokratische Regression. Die politi-schen Ursachen des autoritären Populismus*, Berlin 2021.

²⁷ Vgl. Stephan Goertz, »Freiheit? Welche Freiheit?«. Der eigentümliche Kampf von Johannes Paul II. um die Würde der menschlichen Person, in: ders./Magnus Striet (Hg.), *Johannes Paul II. – Vermächtnis und Hypothek eines Pontifikats (= Katholizismus im Umbruch; 12)*, Freiburg i. Br. 2020, 85–113; Magnus Striet, *Gretchen und der Papst. Zum Tod Benedikt XVI.*, in: Herder-Korrespondenz 77 (2023) 16–18.

denken über sich selbst die spekulative Vernunft im Versuch, die Existenz Gottes hinlänglich zu begründen, ohnehin nur ihre eigene Abgründigkeit entdeckt, und der sich über sich selbst normativ ohnehin selbst Orientierung verschaffen müssenden praktischen Vernunft, wenn sie moralisch sein will, der Primat in den sie leitenden Gottesvorstellungen gehört. Es ist *ein* moralisches Universum, in dem das eigene Selbstverständnis und der dieses leitende Gottesbegriff abgehandelt werden. *Sag mir, welchem Gott du folgst, und ich sage dir, was für ein Mensch du bist.* Dies war auch in biblischen Zeiten nicht anders. Nur war dies unter vernunftkritischen Gesichtspunkten noch nicht reflexiv bewusst. Sehr deutlich zeigt sich aber bereits in dem Kanon von Texten, der in der religiösen Praxis als Heilige Schrift bezeichnet wird, dass immer wieder neu reflexive Prozesse einsetzen, die den geglaubten Gott mit gemachten Erfahrungen konfrontierten und dann neu, modifiziert bestimmten. Selbst denken zu wollen muss dem Gott, der geglaubt wird, nicht schaden. Menschenverachtenden Gottesideologen, die keine universalistische Moral vertreten, ist deshalb argumentativ auch kaum beizukommen.

Fast schon seltsam ist es, dass diese Dialektik von Gottesbegriff und menschlichem Selbstverständnis bis in die Gegenwart hinein immer wieder auf heftige Kritik stößt. Dies ist insbesondere an den Debatten um Fragen der Sexualmoral zu beobachten. Der Wille Christi oder auch Gottes scheint unmittelbar bekannt zu sein, was im Gegenzug bedeutet: Obwohl kulturhistorische Studien mit dem Beginn des historischen Denkens im 20. Jahrhundert immer wieder auf den grundlegenden Wandel hinweisen, der gerade auf dem Gebiet von Liebe und Sexualität stattgefunden hat, wird dieser ignoriert zugunsten einer angeblich mehr oder weniger konstant zu beobachtenden diachronen Apostolizität in diesen Fragen. Gleches gilt auch für ekklesiologische und amts-theologische Fragen. Anstatt anzuerkennen, dass die zumal im CIC aufzufindende Ekklesiologie den Zeitgeist vergangener, hierarchisch strukturierter Gesellschaften widerspiegelt und es dem Zeitgeist biblischer Aufklärungspraxis entsprechen würde, danach zu fragen, wie eine Kirche der Zukunft verfasst sein könnte, werden aufbrechende Diskussionen mit dem Hinweis zurückgedrängt, viel wichtiger sei es doch, die Gottesfrage zu stellen. Allerdings ist diese zu beobachtende Routine nicht nur strategisch durchsichtig, sondern auch falsch. Und dies nicht nur deshalb, weil sich die Kirche in ihrer starken hierarchischen Struktur nicht nur erst nach dem inzwischen global sichtbar gewordenen Missbrauchsskandal als dysfunktional erwiesen hat. Wenn der von Präpper formulierte ethische Grundsatz *Freiheit soll sein* gilt, dann muss er sich auch moral-theologisch und sozialethisch bewähren. Die entscheidende Frage lautet deshalb auch nicht, ob es eine Dispens von diesem Satz geben darf, sondern ob er sich verbinden lässt mit dem biblischen Gottesethos und damit dem Gott, der hier bezeugt wird. Ich sehe da kein Problem. Und Präpper hat dies auch

nicht getan. Dann kann aber auch nur eine Kirche die Kirche Jesu Christi sein, die das Prinzip Freiheit in sich realisiert und damit eine Kirche der Freiheit²⁸ ist.

September 2023

Magnus Striet

²⁸ Hermann Krings/Eberhard Simons (Hg.), Hermann Krings antwortet Eberhard Simons. Freiheit als Chance. Kirche und Theologie unter dem Anspruch der Neuzeit, Düsseldorf 1972.

