

# Theologische Anthropologie



Martin Hailer<sup>1</sup>

*Rezension zu: Thomas Pröpper, Theologische Anthropologie. Herder Verlag, Freiburg u. a. 2011, 2012. 2 Teilbände. 1534 Seiten. Gb. m. SU, zus. EUR 94,-.*

## *Philosophisch-theologische Kontur*

Der Verfasser, Emeritus an der Universität Münster, ist für das anspruchsvolle theologische Programm bekannt, nach dem das Phänomen „Freiheit“ zentral ist sowohl für den fundamentaltheologischen Beleg, dass der Gedanke Gottes und der Glaube an ihn widerspruchsfrei möglich seien als auch als inhaltlicher Kern einer daraufhin zu entfaltenden Gotteslehre. Die 2011 vorgelegte und nach nur wenigen Monaten in 2. Auflage erschienene *Theologische Anthropologie* darf als ausführliche Darlegung dieses Programms gelesen werden, das der Verfasser u. a. in *Evangelium und freie Vernunft*, Freiburg 2001, vorstellte.

Die Veröffentlichung fällt in eine Zeit, in der fundamentaltheologische Fragen in der katholischen Theologie kontrovers diskutiert werden. Es ist einerseits weithin unbestritten, dass katholische Glaubensverantwortung vor dem Forum der Vernunft stattfindet. Immer wieder wird dies auch als konfessionell unterscheidendes Merkmal gesetzt und der katholische Weg der Glaubensverantwortung von einer mystisch-apophatischen Tendenz bei den Orthodoxen und einer vernunftkritischen in den Kirchen der Reformation abgegrenzt. Andererseits ist aber heftig umstritten, wie und un-

<sup>1</sup> Martin Hailer ist Professor für Evangelische Theologie und ihre Didaktik an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg.

ter Zuhilfenahme welcher Theorien die vernunftgeleitete Apologetik denn stattfinden solle. Ein kürzlich vorgelegter Sammelband (Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit“, hg. von C. Böttigheimer und F. Bruckmann, Freiburg 2012) plädiert etwa mit Rekurs auf die Konstitution *Gaudium et Spes* (GS) des II. Vatikanums für eine vielstimmige Wahrnehmung der „Zeichen der Zeit“, wofür man, so der Vorschlag, Ereignisse, Strukturen und Strömungen auseinander halten könne (475–500). Auch gibt es z. B. durch die Rezeption jüdischer Religionsphilosophie Ansätze, die phänomenologisch ausgerichtet sind und deshalb zunächst bestimmte Erfahrungsbereiche aufsuchen und demgegenüber rationale apologetische Strategien ins zweite Glied stellen.

Gegenüber diesen Vorschlägen, zur Vielstimmigkeit der Zeit gleichzeitig zu werden, nimmt sich das fundamentaltheologische Programm des Vf.s klassischer aus: Eine der inhaltlichen Apologetik vorgeschaltete philosophische Reflexion stellt den Gottesbegriff und den Glauben streitfrei und spielt zugleich das Thema der Freiheit als anthropologischen Generalnenner ein. Der primäre apologetische Gesprächspartner ist also nicht das, was gerade im Gespräch sein mag, sondern diejenige Gestalt selbstreflexiver Moderne, die als die denkerisch anspruchsvollste und bis dato unüberholte gelten darf. Zeitgenossenschaft, so wird man lesen dürfen, soll Zeitgenossenschaft zum Besten sein, nicht unbedingt zum gerade Gängigen. So setzt das Projekt in der Frage, was denn nun die Zeichen der Zeit (GS 4) seien, einen eigenen Akzent. Ein sicher nicht unerwünschter Nebeneffekt dieses Akzents ist, dass die theologische Arbeit vor dem schnellen Zugriff engsichtiger Kontrolleure gesichert ist, denn sie wird ja als Auslegung des Freiheitsthemas vollzogen. Gegenüber der Erklärungsaufgabe steht das aber durchaus im zweiten Glied.

Die Erwägungen des Vf.s befinden sich in einiger Nähe zu den Arbeiten von Klaus Müller und Hansjürgen Verweyen: Bei allen Unterschieden im Detail eint die drei, dass es ihnen nicht um eine rationale Theologie als erste Philosophie im aristotelischen Sinne geht, sondern um einen philosophischen Aufweis der *Möglichkeit* Gottes – also gleichsam um weniger, das jedoch mit dem Anspruch streng allgemeiner Einsehbarkeit.

### *Zum Inhalt*

Nach einer Einleitung und thematischen Übersicht von gut einhundert Seiten präsentiert der Verfasser seinen Stoff in zwei Hauptteilen: Im ersten – „Die Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott“ – wird mit philosophischen Denkmitteln für die Möglichkeit der Wirklichkeit Gottes am Leitfaden des Freiheitsbegriffs argumentiert. Der zweite – „Die Exis-

tenz des Menschen in Sünde und Gnade“, deckungsgleich mit dem zweiten Teilband – enthält die Entfaltung der materialen theologischen Anthropologie.

Der erste Hauptteil entfaltet die Behauptung, dass es weder sinnvoll noch möglich ist, einen Beweis für die Existenz des (biblisch verantworten) Gottes anzutreten, dass es aber sehr wohl sinnvoll und sogar nötig ist, die *Möglichkeit* des Gottes der Bibel als Schöpfer der Welt und Gegenüber der Menschen zu denken – und dies strikt mit philosophischen Mitteln. Entsprechend haben wir es mit einem, sieht man von einer Reihe theologiegeschichtlicher Rückversicherungen ab (195–311.441–487), philosophisch argumentierenden Text zu tun. Vf. entwickelt sein Kernargument an Hand einiger Arbeiten von Hermann Krings, im Ausgang von der dritten Antinomie in Kants Kritik der reinen Vernunft, im ständigen Hinblick auf Fichtes frühe Wissenschaftslehre und in Auseinandersetzung mit Dieter Henrichs Philosophie des Selbstbewusstseins (488–656). Die verzweigte und anspruchsvolle Argumentation hat die Form eines transzendentalen Rückgangs: Im Ausgang von allgemeinen Erfahrungszusammenhängen wird freigelegt, was diese voraussetzen müssen, obwohl das so Freigelegte niemals als Gegenstand von Sinneserfahrung sichtbar wird. Und hier zeigt sich: Die Behauptung von Freiheit ist unhintergebar. Keine wie auch immer geartete Erfassung eines Gegenstands kann davon absehen, dass es ein Bewusstsein ist, das diesen Gegenstand erfasst und dass es sich dieses Vorgangs bewusst werden kann. Ein gegebener Gegenstand kann erfasst oder aber auch negiert und gedanklich überschritten werden. Das ist die grundsätzliche, die transzendente Freiheit, die sich in jedem Bewusstseinsakt zeigt, so sehr Freiheit in aktuellen Vollzügen von allen möglichen Gegebenheiten eingeschränkt sein mag. Zu ihr gehört außerdem die Einsicht in die „Kontingenz ihres Daseins und in dessen Nichtbegründbarkeit aus der Welt“ (598, vgl. 477 f, eine vor allem an Schleiermacher gewonnene Einsicht). Mit dieser philosophischen Kerneinsicht sind zwei wesentliche Aspekte zugleich erreicht: (a) Die Rede von einem Gott, der der Welt in Freiheit gegenübersteht, ist vor dem Forum autonomer Vernunft als möglich erwiesen; (b) „Freiheit“ legt sich als Leitbegriff für die Explikation des theologischen Menschen- und Gottesverständnisses nahe. Das theologische Programm heißt entsprechend, Gott nicht in den Begriffen der traditionellen Ontologie zu denken und diese nachträglich theologisch modifizieren zu müssen, sondern „Offenbarung und freie Mitteilung, freies schöpferisches und geschichtliches Handeln als primäre Prädikate für den Gottesbegriff“ einzusetzen (654). Eine strenge transzendental-philosophische Argumentation zum Zweck des Freiheitsaufweises und der Plausibilitätssicherung des Redens von Gott auf der einen und eine sich entschlossen von

der traditionellen katholischen durch aristotelische Ontologie geprägten Gotteslehre absetzende Erläuterung des Verständnisses von Gott und Mensch fließen hier zusammen und bestimmen wesentlich die Originalität des Werkes.

Der mit 861 Seiten deutlich umfangreichere Teil II ist zur Gänze der materialen theologischen Anthropologie gewidmet. Hier kehrt Vf. auch wieder zur vernehmlich am Vorlesungsstil geprägten Sprache zurück, die die theologie- und philosophiegeschichtlichen Aufarbeitungen von Teil I bestimmten. Er enthält je ein Kapitel von Georg Essen, Michael Greiner, Michael Bongardt und Magnus Striet, die das Projekt nach mehrjähriger krankheitsbedingter Unterbrechung abzuschließen halfen. Zunächst wird – ganz im Sinne Karl Barths – dafür optiert, dass Sündenerkenntnis nur im Licht der Gnade gelingen kann und nicht deren Voraussetzung ist (669), danach werden Sünde, Gnade, Freiheit und Hoffnung als wesentliche Elemente der theologischen Anthropologie bearbeitet, wobei in die Gnadenlehre nichts Geringeres als eine trinitarische Explikation des Gnadengeschehens eingearbeitet ist (1287 ff). An diesen Betrachtungen sind vorrangig die Akzente interessant, die Vf. (und seine Ko-Vf.) an Hand des freiheitstheologischen Schwerpunkts setzen: Der freie und gnädige Gott begegnet dem freien und zur Freiheit gerufenen Menschen. Besonders deutlich sichtbar ist das in der Behandlung der Erbsündenfrage und in der Frage, wie von der Wirksamkeit der göttlichen Gnade angesichts menschlicher Freiheit zu reden ist.

In Sachen Erbsünde schlägt Vf. eine radikale Umkehr vor: Die Rede von ihr ist zu verabschieden. Die augustinische Theorie des peccatum originale setzt, dass göttliche und menschliche Freiheit nur im Schema konkurrierender Ursachen zu denken sind und hat darin eine gewaltige Nachgeschichte bis in die Gegenwart (1014 f). Um die Unbedingtheit der göttlichen Freiheit zu retten, wird die menschliche als durch Erbsünde zerstört reklamiert. Der Verfasser geht den umgekehrten Weg und führt aus, dass die universale Heilsbedeutung Christi auch ohne Rekurs auf Erbsünde einsichtig gemacht werden kann, womit die schlechte Konfrontation göttlicher und menschlicher Freiheit entfällt und die Erbschuldtheorie entbehrlich wird (1089).

Auch in Sachen Gnadenlehre spielt ein freiheitstheoretischer Impuls die Hauptrolle: Ist Gottes Gnade – so wird unter Bezug auf die thomistisch-molinistische Kontroverse gefragt – unwiderstehlich? Wäre das so, gäbe es ihr gegenüber keine Freiheit, welche verderbliche Konsequenz u. a. bei Luther zu finden sei (225 ff.1016). Dem wird entgegen gehalten, dass mit der molinistischen Intuition Gottes freiwilliger Verzicht auf seine mögliche Alldetermination angesichts menschlicher Freiheit gedacht werden kann (1432).

Das freilich sind nur wenige Beispiele aus einem Rundgang, der als theologische Anthropologie in ständigem Hinblick auf Gottes und der Menschen Freiheit konzipiert ist.

### *Zur Diskussion*

Es sind wenigstens drei Aspekte, die mit diesem opus magnum in der Hand diskutiert werden sollten:

a) Wie bereits angedeutet stellt Vf. die Frage, welche Phänomene berechtigterweise als die von GS 4 angemahnten Zeichen der Zeit gelten dürfen. Sein Plädoyer zieht manches, was in anderen katholischen Entwürfen zum Gesprächspartner gemacht wird, des Vorwurfs der Kurzlebigkeit. Selbst muss es sich fragen lassen, ob der Freiheitsbegriff im Hochidealismus tatsächlich unüberholt geblieben ist, was man auch philosophisch mit guten Gründen bestreiten kann.

b) Die freiheitstheoretische Pointe bringt, wie berichtet, eine Absetzung von der klassischen aristotelisch-thomistischen Ontologie mit sich. Gegenüber neoklassischen katholischen Positionen ist das ein interessanter Ansatz, nicht zuletzt mit einigen verborgenen Parallelen zum Werk Joseph Ratzingers/Benedikts XVI., der viel stärker augustinisch als aristotelisch denkt. Außerdem eröffnet diese Grundentscheidung Gesprächslagen hin zu stark offenbarungsbestimmten theologischen Anthropologien – auch und gerade aus anderen Konfessionen! – und hin zu manchen apologetischen Strategien, die Vf. im Rahmen seiner eigenen Fundamentaltheologie kritisch beurteilt. Vermeintliche Frontstellungen sind niemals so einfach, wie sie auf den ersten Blick erscheinen mögen.

c) Es ist schließlich das Freiheitskonzept selbst, das – theologisch wie philosophisch – zur Diskussion verlockt. Vf. steht weitgehend in der Tradition des sog. negativen Freiheitsbegriffs, nach dem Freiheit wesentlich als Abwesenheit externer Wirkung und Zwecksetzung verstanden wird. Freilich kann man sie auch als Freiheit *zu etwas* verstehen, was zugleich bedeuten würde, nicht bei Selbstbewusstseinstheorien zu beginnen, sondern bei der sozialen Vernetzung des Menschen in Vorgängen der Anerkennung (als nachgelagertes Phänomen im Blick 1458–1462). Diese selbstkritische Gestalt moderner Theorie spielt in dem Werk, das doch ausdrücklich der Modernität und Zeitgenossenschaft verpflichtet ist, keine Rolle. Die Gewichte verschöben sich nicht wenig, fände sie Beachtung, weil sich das Verdikt gegen so manche (negative) Freiheit nicht zu achten, mindestens stark relativieren würde. Das beträfe nicht zuletzt Verdächtigungen an die Adresse reformatorischer Theologie. Auch und gerade sie sollte sich von

diesem genauso monumentalen wie gelehrten Werk zum Durchdenken des Freiheitsthemas im Gott-Mensch-Verhältnis auffordern lassen und bei dieser Gelegenheit kritisch prüfen, ob Freiheit als Freiheit von etwas in ihr ausreichend zur Sprache kommt.