

Freiheitsbewusstsein als Norm des Verstehens?

Römisch-katholische Anmerkungen zu Thomas Pröppers theologischer Anthropologie

Ralf Miggelbrink¹



Fast zehn Jahre nach seiner vorzeitigen Emeritierung im Jahre 2003 legt der Münsteraner Dogmatiker Thomas Pröpper nun doch das *opus magnum* seiner Theologie auf mehr als 1500 Seiten vor und gibt damit Grund zu Freude und Dankbarkeit.² Pröppers theoretische Ansprüche beschäftigen die katholische Theologie seit seiner 1985 erschienenen Soteriologie (Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie. München 1985) intensiv. Die jetzt vorgelegte „Theologische Anthropologie“, in der einige in sich abgeschlossene Kapitel (12, 15, 16, 17) von Schülern Pröppers verfasst wurden, ist aus ihrer inneren Logik heraus notwendig eine Gesamtdarstellung der Pröpperschen Theologie.

Bewegend für dieses Denken ist seit Pröppers Soteriologie die Frage, wie der christliche Glaube an den Schöpfer, Erlöser und Vollender *vernünftig* gedacht werden kann, ohne dass die so formulierte Theologie in den Widerspruch gerät zum Anspruch autonomer Selbstbestimmung unter der Idee der Freiheit. Pröpper begreift diese Fragestellung ausdrücklich als *hermeneutische*: Nicht Vermittlung oder gar Verteidigung gegenüber der nichtchristlichen Öffentlichkeit steht im Vordergrund, sondern Glaubensverstehen im Inneren der Christengemeinde. Der Widerspruch zwischen Autonomie und Glaube ist keiner zwischen kirchlichem *Innen* und seinem *Außen*. Er bricht vielmehr im Leben von Christen so lange immer wieder auf, wie die Vereinbarkeit von Autonomie und Glaube nicht erwiesen ist und die theologischen Sprachspiele nicht auf der Basis des Autonomieden-

¹ Ralf Miggelbrink ist Professor für Katholische Systematische Theologie an der Universität Duisburg-Essen in Essen.

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

kens formuliert werden. Dazu müsse die Verhaftung der Theologie mit vorneuzeitlichen Vorstellungen göttlicher Lenkungs- und Verfügungsmacht überwunden werden. Vernunft als Garant der Autonomie dürfe dabei nicht, wie Pröpfer es Karl Rahner vorwirft (298–311), selbst als ein Vermögen gedacht werden, das sich im Prozess von Glauben und Gnade veränderte. Sie sei *streng philosophisch* zu konzipieren, damit sie garantieren kann, dass Menschen sich auf der Grundlage ihres Denkens auch Gott und seinen Ansprüchen gegenüber *frei* verhalten können (308–311).

Ein so stark vom Gedanken der Autonomie des Subjektes gegenüber der Tradition inspiriertes Denken beinhaltet durch seine Beanspruchung des Begriffs der Hermeneutik dessen Umbestimmung. Während es in der hermeneutischen Theoriebildung seit Gadamer immer darum ging, die Dignität des Verstehbaren vor dem dominanten Zugriff des Verstehenden zu schützen und für den *Sinn* der fremden Objektivation zu sensibilisieren, geht es bei Pröpfer nicht um Prozesse, in denen Subjekte sich durch Texte (und seien es auch biblische) als verwandelt oder bereichert erfahren. Ihm geht es auch nicht um eine konkrete, historische Kontextualität des Verstehens und also auch nicht um eine Theologie, die ihre Kontexte sensibel beobachtet.

Pröpfer geht es um das Verständnis der Grundlage allen theologischen Verstehens überhaupt, also um eine Art normative Fundamentalhermeneutik. Die fundamentale Norm dieser normativen Hermeneutik ist das Freiheitsbewusstsein der seit Koselleck so genannten „*Sattelzeit*“ mit insbesondere Kant und Fichte als klassische Zeugen. Dieses Freiheitsbewusstsein findet in der Freiheitstheorie des Münchener Transzendentalphilosophen Hermann Krings (1913–2004) seine für Pröpfer verbindliche Formulierung: Freiheit ist das primäre, nicht noch einmal in eine höhere Einheit synthetisierbare zentrale Vermögen des Menschen, sich prinzipiell *allem* gegenüber verhalten zu können, das heißt, sich aus absolut eigenem Antrieb zu prinzipiell allem in ein Verhältnis setzen zu können und sich dabei selbst zu bestimmen (500–512). Nicht im Sinne einer strengen Letztbegründung, wohl aber im Stil einer rhetorischen Frage mit dem Charakter einer „Vergewisserung“ (500) führt Pröpfer das Argument der Retorsion ein: Jede grundsätzliche Bestreitung der Freiheit setzt die unbedingte Freiheit (mindestens des Bestreitenden) voraus (511). Karl Otto Apel hatte die Retorsion allerdings als Argument zur *Letztbegründung der Vernunft selbst* entwickelt. Der Satz nämlich „Letztbegründung ist unmöglich“ ist deshalb performativ selbstwidersprüchlich, weil er den lebensweltlichen Vollzug dessen beinhaltet, dessen Möglichkeit er theoretisch bestreitet. Die Bestreitung der Freiheit ist lebensweltlich ja sehr wohl möglich. Fragwürdig wird sie als prinzipielle Bestreitung von Freiheit überhaupt. Da aller-

dings bezieht sie sich gerade nicht auf eine lebensweltliche Erfahrung von Freiheit, sondern auf einen Freiheitsbegriff, der Heteronomie ausschließt. So qualifizierte Freiheit ist in der philosophischen Tradition seit Kant, aber vor allem bei Hegel, die Freiheit *im Lichte der Vernunft*. Ist prinzipielle Freiheit denkbar, ohne dass das durch sie vollzogene Sich-in-ein-Verhältnissetzen *reflexiv rational* geschieht? Wäre anders Freiheit von „wilder Begierde“ (Schiller) noch unterscheidbar? Führt aber dann nicht der Weg doch wieder zurück vom Freiheits-Voluntarismus zu einem Wahrheits-Intellektualismus, der natürlich auch im theologischen Zusammenhang nicht ohne die Einschränkung auskommt, dass es Wahrheit konkret immer nur in der iterativen Annäherung gibt? Lässt sich dann aber das vollmundige Postulat, Freiheit dürfe nicht in eine höhere Einheit synthetisiert werden, halten? Das Problem lässt sich auch andersherum wenden: Das Gelingen der Apelschen Letztbegründung setzt voraus, dass die Notwendigkeit der Widerspruchsfreiheit zwischen Aussageinhalt und Aussagevollzug akzeptiert wird. Damit aber wird die Grenze zwischen theoretischer und praktischer Vernunft überschritten: Letztlich bewahrheitet sich auch theoretisch die Theorie in der Praxis. Aber was soll dann damit gewonnen werden, wenn Pröpfer die synthetische Einheit von praktischer und theoretischer Vernunft so schroff einseitig zur praktischen Vernunft hin aufheben will? Warum dieses so harte Insistieren darauf, dass (mit Faust) im Anfang die Tat sei und nicht das Wort?

Die Ableitung einer ethischen Fundamentalnorm aus dem Freiheitsbewusstsein macht mit Kant keine Schwierigkeiten: Freiheit, insofern sie praktisch wird, muss sich selber wollen und mithin die Freiheit jedes anderen Wesens, das im Bewusstsein der Freiheit lebt (507). Auf dieser programmatischen Grundlage handelt Pröpfer die theologischen Themen ab, die bei der Frage des Menschen nach sich selbst berührt werden: Schöpfung (*imago*-Lehre, Naturbegriff, natürlicher Gottesbezug), Sünde und Gnade sowie Gnade und Erneuerung. Die argumentative Linie ist klar erkennbar, auch wenn die Referate philosophie- und theologiegeschichtlicher Positionen offensichtlich aus Vorlesungszusammenhängen eingefügt wurden, erkennbar an den suggestiven Moderationen, mit denen der Autor durch die Geistesgeschichte führt („Beginnen wir also...“, [8] „Aber gehen wir schrittweise vor ...“ [778] usw.).

In der Fülle des aufgegriffenen dogmengeschichtlichen Materials scheint die Generallinie einer neuen „großen Erzählung“ des Christentums deutlich durch: Die menschliche Vernunft kommt durch die freie Reflexion auf „die Kontingenz ihres eigenen und alles ihr gegebenen Daseins“ (mit Schleiermacher) über die Frage nach „absoluter Begründung“ zu einer „Minimalbestimmung von Gott“ (592) als „freier von Mensch und

Welt verschiedener Wirklichkeit“ (602), als des „Herrn des Seins (Schelling)“ und als der „alles bestimmenden Wirklichkeit (Pannenberg)“ (612), über die weitere Aussagen nur gemacht werden können, indem biblische Offenbarungsgehalte von diesem Minimalbegriff prädiert werden, weshalb der bibeltheologisch konzipierten Eigenschaftslehre Hermann Cremers von 1897 erstaunlicherweise im Kontext dieser dezidiert rationalen Theologie nachgerade klassischer Rang zugesprochen wird (607). Pröpfer positioniert sich gegen den im Katholizismus vorherrschenden Thomismus selbst in skotistischer Tradition. Nicht ein analoges Verständnis des Seins bildet die Grundlage des Gottesbegriffes. Gott sei vielmehr im univoken Sinne frei und somit *all*-mächtig (599–613). Bang scheint dem Autor mit dieser starken Allmachtstheologie doch auch ein wenig zu sein, wenn er nämlich die Frage aufwirft, ob sich aus der „Unüberbietbarkeit“ des Ausdrucks göttlicher Heilswendung in Jesus Christus auch wirklich deren *Endgültigkeit* ergebe. Was verbürgt die Zuverlässigkeit des Gottes, dessen Begriff durch die Souveränität der Allmacht bestimmt ist? Dieser Zweifel wird mit einem dogmatischen Reflexionsabbruch beschieden: An Gottes endgültigen Heilswillen zu zweifeln hieße, „einen nominalistischen Argwohn auf Gott zu projizieren“ und „schäbiger von ihm zu denken, als wir es Menschen gegenüber tun würden“ (1310). Emphasen dieser Art markieren an einigen Stellen unerwartete Reflexionsabbrüche in Pröpfers Werk. Bisweilen werden an entsprechenden Stellen auch erfahrungsferne Idealisierungen beschworen: Liebe, die „ernsthaft den Namen Liebe verdient“ ist „Selbstoffenbarung“ im strengen Sinne des Begriffes, also Identität von Subjekt und Aussage (1307 f). Wenn dem so wäre, wäre wohl Gott das einzige liebesfähige Subjekt, weil die strenge Identität von Subjekt und Aussage schon an der Endlichkeit des Menschen scheitert. (Über-)emphasen dieser Art ergeben sich wahrscheinlich aus der eigenartigen Doppelbestimmung des Werkes, einerseits Hermeneutik sein zu wollen und andererseits transzendental argumentierende Begründungstheorie.

Der rationale Minimalbegriff Gottes ermöglicht es, Gott zu denken als *creator ex nihilo*, der als solcher seiner Welt gegenüber vor allem frei sein kann und so eine dem Freiheitsdenken gemäße Konkretion von Schöpfungs-, Geschichts-, Offenbarungs- und Vollendungsglauben ermöglicht (602). Die mit einem so streng voluntaristischen Gottesbegriff verbundene Bedrohung des Menschen und seiner Freiheit sieht Pröpfer behoben durch „Gottes Selbstoffenbarung“ im Neuen Testament als „unbedingt für den Menschen entschiedene Liebe Gottes“ (68). Von der Selbstoffenbarung Gottes als für den Menschen entschiedener Liebe her werden sowohl Gottes Wesen als auch der Sinn der Schöpfung erkennbar: Gott hat den Menschen geschaffen, weil der freie Gott den freien Menschen wollte, auf

dass er in der Affirmation eigener und fremder Freiheit „Partner und Freund“ sei seines freien göttlichen Ursprunges (488–658). Im engen Anschluss an die Bände II/1 und 3 der Theodramatik von Hans Urs von Balthasar deutet Pröpfer das Verhältnis von prinzipiell absoluter Freiheit des Menschen zur Endlichkeit ihrer materiellen Realisation als den Punkt, an dem Freiheit über jede ihrer Verwirklichungen hinausweist auf die „freie Selbsterschließung“ sowohl des anderen Menschen als auch Gottes (312–315). Gott entspreche dieser zur Dialogizität hindrängenden Freiheitstranszendenz, insofern er im Anschluss an Richard von St. Viktors tripersonalem Gottesbild erkannt wird als „im höchsten Maße vollkommene Liebe“ (1334f), mit der zugleich das *Wesen* Gottes gemeint ist als auch die Dreiheit der Personen, die nun so sehr mit dem Wesen Gottes identisch zu denken sind, dass entgegen dem Sprachgebrauch seit den urchristlichen Symbolen jeder Gedanke an eine sukzessive Generation zu vermeiden sei (1336).

Gott als die sich in Ewigkeit trinitarisch vollziehende Liebe schafft den Menschen aus Liebe zur Freiheit. Im „Entschluß zu anderer Freiheit“, in der Selbstbestimmung zur unbedingten Anerkennung fremder Freiheit verwirklichen Menschen die ihnen gegebene Freiheit dem Sinn ihres trinitarischen Ursprunges gemäß (638). Konsequenterweise kann die Missachtung der eigenen wie der fremden Freiheit als das Wesen der Schuld gedeutet werden, die den Widerspruch des Menschen mit sich selbst einschließt und – über den Gedanken des verewigten Selbstwiderspruches – die Denkbare der „Wirklichkeit einer ewigen Verdammnis“ (739). Mit ihr verfehlen Menschen auch die Wirklichkeit göttlicher Liebe und setzen sich als Sünder, was allerdings erst da zu Bewusstsein kommt, wo das Leben „im Lichte des Glaubens“ gedeutet wird (736). Georg Essen konzentriert im 12. Kapitel seine Auseinandersetzung mit dem Begriff der „Erbsünde“ konsequent auf den begrifflichen Widerspruch von Schuld und Vererbung und folgert, die Erbsündentheorie nicht weiter zu vertreten (1154). Zwar konzediert er eine denkbare sinnvolle Hermeneutik des Ursündendenkens im Sinne von Kants radikal Bösem und Kierkegaards Begriff der Angst sowie im Anschluss an Rahners „Sünde der Welt“, ohne dass aber diese Deutung entfaltet würde. Zur theologiegeschichtlichen Autorität der „Option für eine im starken Sinne verstandene Freiheit“ (882) wird Johannes Duns Scotus. Erlösung ist in seiner Spur zu denken als göttliche *acceptatio*, mit der der trinitarische Gott als Liebe, der als solcher das Wesen der (rechtfertigenden und erlösenden) Gnade ist, den freien Menschen auch in dessen Schuldverhaftung *annimmt* (1281–1286). Abgewiesen wird auch an dieser Stelle wieder Thomas von Aquin und mit ihm Karl Rahner: Nein, die Gnade bewirkt wie die Schuld keine entitative Veränderung des menschlichen Wesens (1281). Gnade ist ein Bewusstseinsgehalt des gläubigen Men-

schen und deshalb konsequenterweise „ohne Kenntnis des Christentums schlechthin undenkbar“ (1483). Die Lehre von Heiligung und Vollendung findet konsequenterweise in dieser theologischen Anthropologie keinen Platz mehr. Das Thema der Eschatologie wird von Magnus Striet konzentriert auf die Hoffnung auf Gott als letzten Garanten für den Sinn einer unsinnigen und gewalttätigen Geschichte (1490–1516), die wiederum eine Hoffnung aus der „Logik des Glaubens“ (1520) sei. Die freien Menschen hoffen im Scheitern der Menschheit an den Ansprüchen der Freiheit auf die erlösende, größere Freiheit Gottes.

Pröpfer legt ein Stück genuiner Theologie vor, präzise argumentierend, souverän auswählend, bisweilen auch nur thetisch behauptend. Werke wie dieses sind in der Theologie der Gegenwart nicht so häufig. Sie sind Grund zu Freude und Dankbarkeit. Wer Pröpfer folgen will, muss sehr vieles aufgeben von dem, was die Erneuerung der katholischen Theologie im 20. Jahrhundert getragen hat und was ihre spezifische Prägung auch

im interkonnessionellen Miteinander ausmachte. Die katholische Gnaden-, Heiligungs-, Vollendungs- und Sakramentenlehre bekennt gerade auch im ökumenischen Zusammenhang die *seinsmäßige* Verwandlung des Glaubenssubjektes in der Glaubensbiographie. Traditionelle Begriffe wie der des *Glaubensmysteriums* oder neuere wie derjenige der Gottes- oder Gnadenerfahrung reflektieren diese Annahme einer seinsmäßigen Verwandlung, die als solche bewusst wird. Auch die evangelische Theologie weiß um die dramatische Erfahrung der in der gnadenhaften Ansprache Gottes erst ermöglichten Subjekthaftigkeit. Vgl. dazu den Beitrag von Christine Axt-Piscalar i. d. H., bes. 54–55.

In Pröpfers Konzept hingegen fungiert die starke Betonung der Freiheit des Glaubensaktes so, dass nichts mehr von einem Prozess der heilsamen Wandlung der Selbstverortung des Menschen übrig bleiben kann. Glaube wird stattdessen im Medium der rein philosophisch arbeitenden Vernunft zum alleinigen Sichverhalten gegenüber dem vernommenen Gotteswort. Dies bleibt der einzige Zugang zu Gott in seiner Selbstmitteilung und damit zu Geist und Gnade. Ein Glaubensbegriff aber, der zum Sichverhalten geworden ist, schließt eine Theologie der gnadengeprägten Glaubensgenese ebenso aus wie geistliche Erfahrung im Alltag oder gar die Existenz anonymer Christen. Auch die Semantik des Korrelationsbegriffes wird so dunkel.

Das aber hat eine gewichtige Konsequenz: Mit der Betonung auf dem freien Sichverhalten ruht der Glaube letztlich allein auf der Autorität der Kirche, die seinen Inhalt verbürgt und das vorlegt, was von einer Freiheit anzunehmen ist. Denn die Freiheit ist bei Pröpfer ja nicht durch ihre krea-

tiven Gestaltungspotentiale bestimmt, sondern wird als Wahlfreiheit; nämlich als das Vermögen, sich gegenüber Vorgegebenem zu verhalten, bestimmt. Auch hier steht Pröpper nahe bei dem Verständnis von Theologie als kirchlicher Glaubenslehre im Sinne des von ihm „groß“ genannten Schleiermacher (85).