

## Freiheit als Paradigma der Theologie?

### Methodische und inhaltliche Anfragen an das Theoriekonzept von Thomas Pröpper

VON THOMAS PETER FÖSSEL

#### Fundamentaltheologie und Dogmatik im Horizont des Offenbarungsparadigmas der Selbstmitteilung Gottes: eine Situations- und Problemanzeige

Zu den originären Aufgaben der theologischen Wissenschaft gehört in eins mit der materialen Explikation des tradierten Glaubensgutes die Reflexion auf die dieser Explikation angemessenen erkenntnistheoretischen und hermeneutischen Prinzipien. Herkömmlicherweise wurde die erste Aufgabe innerhalb der Dogmatik geleistet, während die Fundamentaltheologie die formalen Grundlagen der Theologie innerhalb der theologischen Erkenntnislehre erörterte. Diese Demarkationslinie verliert aber in dem Maße an Plausibilität, wie sich das Offenbarungsmodell der Selbstmitteilung beziehungsweise Selbstoffenbarung Gottes im theologischen Diskurs durchsetzt. Wird nämlich das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als Beziehungsgeschehen verstanden, in dem sich der Mensch immer schon vorfindet, so werden aus den dogmatischen Aussagen „über Gott“ beziehungsweise „von Gott“ selbst Beziehungsaussagen, die in erster Linie das Verhältnis Gott – Mensch zum Ausdruck bringen. Zwar bleiben sie als Reflexionsaussagen immer noch begriffliche Metaaussagen, aber in ihrer Artikulation referieren sie auf je wechselseitige kommunikative Handlungen zwischen dem Gott der Gnade und dem Menschen des freien Glaubens, so dass sie selbst zu Kommunikationsbegriffen werden. Als begrifflich, gewissermaßen statisches Denotat konnotieren sie dann aber eine dynamische Wirklichkeit, genauer eine personale Beziehungswirklichkeit. Wer demnach innerhalb des Offenbarungsparadigmas der Selbstmitteilung Gottes von „Gott“ spricht, spricht gleichursprünglich auch vom Menschen, insofern vom Menschen aus angemessen von „Gott“ nur gesprochen werden kann, wo der Mensch zugleich sein durch die Selbstmitteilung Gottes konstituiertes Verhältnis zu Gott mitaussagt. Die „Objekte“ der Dogmatik werden so durch das Offenbarungsverständnis selbst dynamisiert und auf diese Weise gewissermaßen personalisiert. Von „Personalisierung“ möchte ich deswegen sprechen, weil in ihnen, wenn auch in unterschiedlicher Graduierung, das personale Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen bezeichnet, zumindest aber mitbezeichnet wird. Auf diese Weise werden alle dogmatischen Aussagen zu Heilsaussagen, insofern sie nichts anderes tun als das heilshafte Selbstverhältnis Gottes zum Menschen begrifflich

anzuzeigen. Damit sind sie aber zugleich auch hermeneutische Sätze, weil sie ihre „Adressaten“ einladen, verstehend in die von ihnen angezeigte Kommunikation zwischen Gott und dem Menschen einzutreten. Der dogmatische Satz „In Gott sind drei Personen, der Vater, der Sohn und der Heilige Geist. De fide“<sup>1</sup> ist demnach weit mehr als eine objektiv wahre Aussage „über Gott“, der der Mensch gläubig zustimmen muss, soll er sein Heil erwerben, sondern er zeigt vielmehr und weit darüber hinaus bereits das Heilsverhältnis an, in dem der Mensch steht, wenn er einen solchen Satz äußert. In den *facta dogmatica* versteht sich der Mensch nämlich als derjenige, der er von Gott her auf Gott hin *ist*: eben als In-Beziehung-Sein zu Gott in der Kommunikation mit Gott. Dogmatische Sätze, wo sie im Horizont des erkenntnisleitenden Paradigmas der Selbstmitteilung Gottes gelesen werden, sind demnach Kommunikationsbegriffe in mehrfacher Dimensionalität: Sie sind es erstens, weil sie getragen sind von der ursprünglichen Kommunikation Gottes mit dem Menschen, auf die sie über sich verweisend rekurrieren. Sie sind es zweitens, insofern sie diese Kommunikation begrifflich artikulieren und drittens, indem sie in die ursprüngliche Gott-Mensch-Kommunikation hermeneutisch und d. h. ebenfalls kommunikativ einführen wollen. Unter dieser Hinsicht aber lassen sich dogmatische Sätze, ja die Dogmatik selbst, begreifen als mehrschichtiges Kommunikationsgeschehen, das die gottursprüngliche Kommunikation in ihrer geschichtlich-diachronen Realisation beziehungsweise Konterkarierung bis heute reflektierend erinnert und so in die Synchronität des je (zeitlich) jeweiligen (örtlich) vermittelt. Diese Kommunikation, die die Dogmatik nicht nur betreibt, sondern selbst ist, ereignet sich genauerhin als Sprach- und Zeichengeschehen<sup>2</sup>, in der die von ihr angezeigte Beziehung zwischen Gott und Mensch zum Sprach- und Handlungsereignis wird. In ihm erscheint Gott selbst in seiner Wirklichkeit als Wirksamkeit. Wenn man Dogmatik so verstehen darf, dann ist es unmittelbar einsichtig, warum die strikte Aufgabentrennung zwischen Fundamentaltheologie einerseits und klassischer Dogmatik andererseits so nicht mehr sinnvoll ist. Unter der Voraussetzung nämlich, dass jede dogmatische Aussage ein Kommunikationsgeschehen anzeigt, ja selbst ein solches ist, gehört die erkenntnistheoretische Reflexion auf ihr Zustandekommen und ihre angemessene Explikation *in* die dogmatische Aussage – und zwar in jede – selbst hinein, ja, sie ist ein wesentliches Element ihrer selbst. Die Aufgabe, auf die Bedingungen der Möglichkeit einer angemessenen Rede von Gott und dem Menschen zu reflektieren, lässt sich innerhalb des Paradigmas der Selbstmitteilung Gottes gerade nicht mehr global an eine andere Fachdisziplin delegieren. Insofern nämlich die

<sup>1</sup> L. Ott, Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg i.Br. [u. a.] 101981, 64. [= Ott, Grundriß.].

<sup>2</sup> Aus theologischer Hinsicht könnte man wohl unter einer besonderen Hinsicht auch sagen: als „sakramentales Geschehen“.

Grammatik der Theologie selbst durch das ursprüngliche Kommunikationsgeschehen geprägt ist, bleibt sie nicht rein formal. Vielmehr ist sie bereits durch die kommunikative Form des Offenbarungsgeschehens und die *dieser* Form angemessenen Weise ihrer sachgerechten Artikulation inhaltlich bestimmt. Die generelle Frage, wie man zu einer wahren (besser spräche man von angemessenen) Aussage „über Gott“ und den „geschaffenen Dingen, insoweit als sie in Beziehung zu Gott stehen“<sup>3</sup> gelangt, wird zur speziellen, genauerhin spezifischen Frage jeder einzelnen dogmatischen Aussage. Das bedeutet aber, dass die Dogmatik selbst eine formale erkenntnistheoretische Reflexion als theologische leisten muss, die dem Glaubensinhalt gerecht wird. Diese Aufgabe ist eben deswegen so brisant, weil der Glaubensinhalt (Gott in und als Selbstmitteilung) selbst ein Kommunikationsgeschehen ist, dem eine Dynamik zu eigen ist, die auch die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Dogmatik ständig antreibt und kein Ende finden lässt. Sie kommt an kein Ende nicht nur, weil ihr primäres Materialobjekt, ihr „Gegen“-stand per se (und nicht per definitionem) unermesslich und unbegreiflich ist, sondern weil ihr Gegen-„stand“ nicht nur in sich eine Beziehungswirklichkeit ist, sondern auch immer nur in Beziehungskategorien „aussagbar“ (besser: ansagbar) ist. Dabei ist aber zu beachten, dass diese Beziehungskategorien nur dann wirklich ernstgenommen (und ernstgemeint) sind, wenn sie auch auf der Ebene der Abstraktion und Reflexion die Beziehungen selbst in Anspruch nehmen, von denen sie sprechen. Muss also die Dogmatik selbst fundamentaltheologisch werden, so gilt umgekehrt, dass die Fundamentaltheologie selbst dogmatisch werden muss, um ihrer Aufgabe im Horizont des sie leitenden Offenbarungsparadigmas gerecht zu werden. Denn die Beziehungswirklichkeit zwischen Gott und Mensch, von der und für die sie Rechenschaft geben soll, lässt sich eben zu keinem Zeitpunkt inhaltlich ausblenden. Dies ist der Fall, weil die Fundamentaltheologie eben nicht mehr länger „nur“ die formale Denkmöglichkeit, Denknwendigkeit beziehungsweise Aussageform von wahren *Aussagen* „über Gott“ zu verteidigen hat, sondern das gottursprüngliche Kommunikationsgeschehen selbst, das nicht anders denn in seiner inhaltlichen Bestimmtheit anzugehen ist. Mit dem Paradigma der Selbstmitteilung Gottes hat die klassische, neuscholastische Fundamentaltheologie gewissermaßen ihren Ort verloren, von dem aus sie ihr Geschäft betreiben konnte. Ist das Kommunikationsgeschehen zwischen Gott und Mensch als universales Beziehungs-geschehen nämlich wirklich die alles bestimmende (personale) Wirklichkeit, dann ist der Theologie bleibend die Möglichkeit genommen, einen echt, nicht nur methodisch neutralen Standpunkt diesseits dieses Geschehens einzunehmen. Damit entfällt auch die Möglichkeit zur Unterscheidung eines „rein“ rationalen Erweises des „Dass“ der Offenbarung im Unterschied zum „Was“ der so genannten übernatürlichen Wahrheiten, weil in der

<sup>3</sup> Ott, Grundriß, 1.

Offenbarung der Mensch als Person durch sein Angesprochensein von Gott in seiner Übernatürlichkeit das abstrakte „Dass“ der Offenbarung nur im konkreten „Was“ der Offenbarung erkennt. Wo dieses „Was“ eben nicht mehr „nur“ gedacht wird als satzhafte, wahre Aussage über Gott, der der Mensch in einem besonderen intellektuellen Anerkennungsakt seinen Glauben schenkt, sondern bereits als dynamische Interaktion, ja als Glaubensvollzug selbst, ist der gesamte Daseins- und Denkraum des Menschen als von diesem durchformt zu denken. Mit anderen Worten: Nur innerhalb der durch die Selbstmitteilung Gottes konstituierten Beziehungswirklichkeit kann auf diese reflektiert werden, so dass die begriffliche Artikulation dieser selbst Ereignis ihrer selbst ist. Damit aber wird die für die klassische Apologetik so wichtige Unterscheidung der Wirklichkeit („dass“) der Offenbarung von ihrem Inhalt („was“) auch in methodischer Hinsicht eingezogen, und zwar von dem Offenbarungsparadigma selbst. So gerät die Fundamentaltheologie natürlich in eine neue Begründungssituation, innerhalb derer die herkömmlichen Argumentationsmuster nicht mehr tragen. Die vielbeschworene Krise der Fundamentaltheologie, die im Nachlauf des II. Vatikanischen Konzils zu einer Fülle von fundamentaltheologischen Neuansätzen geführt hat, ist damit theologieimmanent zu erklären: Dem veränderten Offenbarungsverständnis musste beziehungsweise muss immer noch ein beziehungsweise mehrere neue fundamentaltheologische „Begründungs“-programme folgen, das nicht nur einem allgemeinen Verstehenskontext, sondern vor allem der Offenbarungstheologie gegenüber auf neue Weise anschlussfähig ist.

Nach meinem Dafürhalten ist es interessanterweise der Dogmatiker Karl Rahner, der nicht nur das Paradigma der Selbstmitteilung Gottes so nachhaltig innerhalb der katholischen Theologie implementiert hat, sondern auch die notwendigen fundamentaltheologischen Konsequenzen offengelegt und spätestens in seinem „Grundkurs des Glaubens“ konkret durchgeführt hat.<sup>4</sup> So fordert er immer wieder eine neu zu gewinnende „Einheit und Perichorese von Fundamentaltheologie und Dogmatik“<sup>5</sup>, die der Einsicht Rechnung trägt, dass wir vom „Dass“ der Selbstmitteilung Gottes nur wissen aufgrund dieser in ihrer materialen Konkretheit selbst, so dass die oben benannte methodologische Trennung von Dogmatik und Fundamentaltheologie im eigentlichen Sinn des Wortes *un-*sachgemäß ist, wenn man an

<sup>4</sup> Vgl. *Th. Fössel*, Gott – Begriff und Geheimnis. Hansjürgen Verweyens Fundamentaltheologie und die ihr inhärente Kritik an der Philosophie und Theologie Karl Rahners, Innsbruck 2004, 521–560.

<sup>5</sup> Vgl. *K. Rahner*, Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute. In: *Ders.*, Schriften zur Theologie (= SzTh) VI, Einsiedeln [u. a.] 1965, 139–167, 159f. [= *Rahner*, Ausbildung]; *K. Rahner*, Theologie und Anthropologie. In: *Ders.*, SzTh VIII, Einsiedeln [u. a.] 1967, 43–65, 60. [= *Rahner*, Anthropologie]; *K. Rahner*, Über künftige Wege der Theologie. In: *Ders.*, SzTh X, Einsiedeln [u. a.] 1972, 41–69, 65 [= *Rahner*, Wege]; *K. Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i.Br. [u. a.] 1976 u. ö., 22f. [= *Rahner*, Grundkurs]; *K. Rahner*, Zur Reform des Theologiestudiums, Freiburg i.Br. [u. a.] 1981, 83 [= *Rahner*, Reform].

dieser Stelle die Offenbarung in ihrer konkreten Form und in ihrem konkreten Inhalt als „Sache“ des Christentums betrachten will.<sup>6</sup> Weil, so muss man diesen Gedanken Rahners weiterentwickeln, der beziehungsstiftenden und kommunikativen Offenbarung selbst ein werbender, einladender und dabei gleichzeitig richtender Charakter wesensgemäß inhärent ist, ist die Fundamentaltheologie – wenngleich in methodischer Unterscheidung – als „fundamentaltheologische Dogmatik“<sup>7</sup> als ein „inneres Moment der Dogmatik selbst“<sup>8</sup> beziehungsweise als deren „höhere Reflexionsstufe“<sup>9</sup> anzusprechen. Der Ausweis der Glaubwürdigkeit des Offenbarungsinhaltes wie die ihres Ergangenseins müssen sich daher „gegenseitig fordern und durchdringen“<sup>10</sup>. Dem neuen Offenbarungsparadigma entsprechend ist Rahner sodann „gezwungen“, von der prinzipiell unaufgebbaren „Zirkelstruktur der Glaubenserkenntnis“<sup>11</sup> zu sprechen, weil der Glaube nur im Engagement der gesamten und – man muss hinzufügen – tatsächlichen menschlichen Existenz geleistet werden kann, die aber immer schon konkrete Beziehung zu Gott ist und nicht nur formale Bezogenheit auf Gott. Entsprechend gibt es keinen Punkt beziehungsweise keinen Ort, der außerhalb dieses Erkenntnisvollzugs als eines Freiheitsvollzugs stünde. In Konsequenz optiert Rahner für eine innere Einheit von Theologie und Philosophie<sup>12</sup> und hat sich damit – zu Recht oder Unrecht – den Vorwurf eingehandelt, den Unterschied zwischen Theologie und Philosophie methodisch eingezogen zu haben.<sup>13</sup>

Dem Münsteraner Dogmatiker Thomas Pröpfer<sup>14</sup> kommt das bleibende Verdienst zu, die aus dem ehemals „neuen“ Offenbarungsparadigma der

<sup>6</sup> Vgl. *Rahner*, *Ausbildung*, 154 und 157.

<sup>7</sup> Ebd. 159.

<sup>8</sup> Ebd. 154.

<sup>9</sup> *Ott*, *Grundriß*, 1.

<sup>10</sup> *Rahner*, *Ausbildung*, 154. Fundamentaltheologie und Dogmatik müssen daher „ineinander geschoben“ werden (*K. Rahner*, *Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik*. In: *Ders.*, [Titel?], *SzTh VIII*, Einsiedeln [u. a.] 1967, 165–186, 167 [= *Rahner*, *Gotteslehre*]).

<sup>11</sup> *Rahner*, *Grundkurs*, 228. „Eine wirkliche und wirksame Erfassung der geschichtlichen Glaubensbegründung ist nur in dem gnadenhaften Vorgang des freien Glaubens selbst gegeben und übt also ihre glaubensbegründende Funktion aus als ein Moment innerhalb des Glaubens im Zirkel eines gegenseitigen Bedingungsverhältnisses zwischen transzendentaler Gnadenerfahrung und geschichtlicher Erfassung glaubensbegründender Ereignisse“ (ebd. 237).

<sup>12</sup> Vgl. *Rahner*, *Grundkurs*, 15.36.

<sup>13</sup> Vgl. etwa die paradigmatische Kritik von *H. Verweyen*, *Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie K. Rahners*. In: *TThZ* 95 (1986) 115–131 [= *Verweyen*, *Existential*.] Dazu metakritisch: *Th. Fößel*, *Warum ein Existential übernatürlich ist. Anmerkungen zur kontroversen Diskussion um Karl Rahners Theologumenon vom „übernatürlichen Existential“*. In: *ThPh* 80 (2005) 389–411. Vgl. aber auch die wesentlich freundlichere Kritik von *Th. Pröpfer*, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1991, 269–273 [= *Pröpfer*, *Erlösungsglaube*].

<sup>14</sup> Ich beziehe mich im Verlauf dieser Abhandlung hauptsächlich auf folgende Veröffentlichungen von Thomas Pröpfer: *Th. Pröpfer*, *Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik. Systematische Reflexionen im Anschluss an Walter Kaspers Konzeption der Dogmatik*. In: *E. Schockenhoff/P. Walter*, (Hgg.), *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre*. Festschrift Walter Kasper. Mainz 1993, 165–192 [= *Pröpfer*, *Freiheit*]; *ders.*, *Erlösungs-*

Selbstmitteilung Gottes resultierenden Konsequenzen für die Dogmatik und Fundamentaltheologie klar bezeichnet und sie im theologischen Diskurs deutlich implementiert zu haben. Zudem hat er der indizierten fundamentaltheologischen Perspektivierung der Dogmatik in paradigmatischer Weise dadurch Rechnung getragen, dass er die „Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik“<sup>15</sup> profiliert und dieses Prinzip in hermeneutischer Weise für die Soteriologie fruchtbar gemacht hat<sup>16</sup>. Namentlich Georg Essen und Magnus Striet haben den von Pröpper intendierten Ansatz aufgenommen, methodisch und insbesondere im Hinblick auf die Christologie und trinitarische Gotteslehre fortgeschrieben.

Aber auch hier ergeben sich – ähnlich wie bei der dogmatischen Fundamentaltheologie Karl Rahners – kritische Anfragen, die um der Bedeutung des Pröpperschen Ansatzes willen nicht verschwiegen werden dürfen, sondern in einem offenen und fairen Diskurs zum Austrag gebracht werden müssen. Der vorliegende Aufsatz möchte einen Beitrag zu der bereits in Ansätzen eröffneten Diskussion leisten, indem er nach einer kurzen Skizze der Position Anfragen formuliert, deren Beantwortung – so meine Intention – mögliche Missverständnisse ausräumen kann. Dabei ist unumwunden zuzugeben, dass es sich ungeachtet der grundsätzlichen Zustimmung gegenüber dem von Pröpper, Essen und Striet initiierten Projekt einer Relecture der dogmatischen Traktate im Horizont des „neuen“ Offenbarungsparadigmas zumeist um kritische Erörterungen handelt. Diese sollen aber keineswegs einen schultheologischen Graben ausheben, sondern vielmehr als Etappe eines Klärungsprozesses aufgefasst werden, der mir allerdings um der Sache willen dringlich erscheint. Ich konzentriere mich auf den Grundansatz von Thomas Pröpper.<sup>17</sup> Meine in allen Punkten wohlwollend gemeinte, gleichwohl kritische Auseinandersetzung wird eine zweifache Blickrichtung haben: Erstens wird sowohl die Wahl des Freiheitsparadigmas als auch die Freiheitsanalyse selbst einer kritischen Relecture aus theologischer Sicht unterzogen, bevor dann zweitens die inhaltlichen Implikationen des Freiheitsansatzes insbesondere im Blick auf die Gotteslehre kritisch untersucht werden. Um dies in angemessener Weise tun zu können, erscheint es mir jeweils notwendig, den zu verhandelnden „Gegenstand“ in gebotener Kürze möglichst textnah darzustellen und erst dann mit den Anfragen zu konfrontieren.

---

glaube und Freiheitgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie. München <sup>3</sup>1991 [= *Pröpper*, Erlösungsglaube]; *ders.*, Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik. In: *Ders.*, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i.Br. [u. a.] 2001, 5–22. [= *Pröpper*, Prinzip].

<sup>15</sup> *Pröpper*, Freiheit, 183.

<sup>16</sup> Vgl. *Pröpper*, Erlösungsglaube, 171–220.

<sup>17</sup> Vgl. die gründliche Aufarbeitung durch *P. Platzbecker*, Radikale Autonomie vor Gott denken. Transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verwey und Thomas Pröpper, Regensburg 2002 [= *Platzbecker*, Autonomie].

## Thomas Pröpper: Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik – Skizze des Ansatzes

### *Die Architektur des Pröpperschen Ansatzes*

Es zeichnet den fundamentaltheologisch perspektivierten dogmatischen Ansatz von Thomas Pröpper aus<sup>18</sup>, dass er in konsequentester Weise dem offenbarungstheologischen Paradigma der Selbstmitteilung Gottes Rechnung trägt, wenn er Dogmatik „als wahrheitsverpflichtete Hermeneutik des Glaubens“<sup>19</sup> versteht. Denn in dieser Umschreibung wird deutlich, dass die Dogmatik von vornherein dasjenige elliptische Verhältnis zwischen der Glaubenswahrheit als solcher und deren menschliche Aneignung im Glauben rekonstruiert und verstehensmäßig reflektiert beziehungsweise expliziert, in dem sie selbst steht. Die Glaubenswahrheit selbst als die Grundwahrheit christlicher Theologie<sup>20</sup> aber ist die geschichtlich bedingte und gegebene, gleichwohl für den Menschen absolute Bedeutung der Geschichte Jesu als „der Erweis der unbedingt für den Menschen entschiedenen Liebe und als solcher Gottes Selbstoffenbarung“<sup>21</sup>. Die Geschichte Jesu (in Einheit mit der Sendung des Geistes) ist zu verstehen als das eine Grundereignis des Glaubens als das Offenbarungs- und Heilshandeln Gottes, in dem Gott als er selbst gegenwärtig ist, so dass die Glaubenswahrheit selbst als ereignishaft anzusprechen ist. Entsprechend hat der Glaube sowohl in seiner noetischen Erkenntnis- und axiologischen Anerkenntnis-Dimension<sup>22</sup> ebenfalls wesentlich Ereignischarakter. Das instruktionstheoretische Offenbarungsverständnis ist damit aber grundsätzlich unterlaufen, insofern der Glaubensakt unmittelbar auf „sein“ als Geschenk gegebenes Grundereignis selbst bezogen ist, so dass eine prinzipielle Unterscheidung zwischen dem Offenbarungsgeschehen – eben der Geschichte Jesu – und der (möglicherweise satzhaft artikulierten) Offenbarungswahrheit nicht mehr beziehungsweise überhaupt nicht sinnvoll ist. Pröpper lässt das traditionelle Offenbarungs- und das ihm korrespondierende intellektualistische Glaubensmodell völlig hinter sich, wenn er den von der Offenbarung ermöglichten und getragenen Glauben erst in derjenigen menschlichen Antwort als wirklich bezeichnet, innerhalb deren die Wahrheit des Glaubens als menschlich verstandene anerkannt wird.<sup>23</sup> Denn sie wird zur bedeutungsvollen Wahrheit ja nur, wo sie als verstehend angeeignete ihre Bedeutsamkeit und Bedeutung als „endgültige Bestimmung des Menschen“<sup>24</sup> je immer als je meinige und darin je

<sup>18</sup> Pröpper spricht von einem fundamentaltheologischen Interesse, das von der hermeneutischen Aufgabenstellung der Dogmatik nicht zu trennen ist. Vgl. *Pröpper*, Erlösungsglaube, 172.

<sup>19</sup> *Pröpper*, Freiheit, 172.

<sup>20</sup> Vgl. *Pröpper*, Prinzip 6.

<sup>21</sup> *Pröpper*, Prinzip, 6.

<sup>22</sup> Pröpper sagt ausdrücklich, dass der Glaube die Bedeutung der Geschichte Jesus *erkennt*, darin seine Wahrheit *findet*, die als gegebene *anerkannt* bleiben muss. Vgl. *Pröpper*, Prinzip, 10.

<sup>23</sup> Vgl. *Pröpper*, Freiheit, 173.

<sup>24</sup> *Pröpper*, Prinzip, 13.

universale vergegenwärtigt<sup>25</sup>. Mit dieser Sicht des Glaubens ist in eins auch jede Form des Extrinsezismus überwunden und sie eröffnet gleichzeitig die fundamentaltheologische Anschlussfrage innerhalb der Dogmatik nach einer Form des menschlichen Denkens, das geeignet ist, die Glaubenswahrheit in das Denken zu „übersetzen“, und zwar in einer Weise, die der Glaubenswahrheit selbst gerecht wird und ihren Inhalt im Zusammenhang mit allem nichttheologischen Wissen so zu einer Synthesis bringt, dass man von einem „dem Glauben angemessenen Verstehen“<sup>26</sup> sprechen kann. Genauer gesagt wird nach einer Denkform von Verstehen gesucht, in dem das Subjekt des Glaubens mit seinem Denken und sich selbst identisch ist.<sup>27</sup> Diese Anforderung wiederum ist schließlich eine Absage an jede Form des Fideismus, der seinerseits dem Offenbarungsereignis nicht gerecht wird, das ja von sich her das Denken des Menschen voll beansprucht, eben weil es in ihm um die endgültige Bestimmung des ganzen Menschen geht.<sup>28</sup>

Dreh- und Angelpunkt dieses anspruchsvollen Programms einer theologischen Hermeneutik, die das instruktionstheoretische Offenbarungsverständnis hinter sich lassend eine klar anti-extrinsezistische und ebenso klar anti-fideistische Stoßrichtung hat, ist ein Denken der Freiheit. Denn in der Freiheit verortet Pröpper nicht nur das formale und inhaltliche Prinzip der Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes in und als Liebe von Gott her, sondern auch – in logischer Konsequenz aus der Sicht des Adressaten der Offenbarung – das der Offenbarung angemessene Verstehen dieser Offenbarung im Blick auf die freie Antwort des Menschen.<sup>29</sup> Mit dem Rekurs auf die freie Antwort des Menschen ist aber die für den Pröpperschen Entwurf entscheidende Schnittstelle erreicht, die zugleich die Pointe dieses Ansatzes bezeichnet, insofern Pröpper nunmehr – gewissermaßen offenbarungstheologisch legitimiert<sup>30</sup> – das Freiheitsdenken als das philosophische Prinzip der theologischen Hermeneutik implementieren kann.<sup>31</sup> Denn mit diesem Denken ist nach Meinung Pröppers die der Offenbarungswahrheit gemäße Denkform gegeben,<sup>32</sup> innerhalb derer die Offenbarungswahrheit in ihrer unbedingten und endgültigen Bedeutung für den Menschen angemessen expliziert, vermittelt und gleichzeitig kritisch verantwortet werden kann. Das Freiheitsdenken – genauer das transzendente Freiheitsdenken<sup>33</sup> – fungiert

<sup>25</sup> Vgl. ebd.

<sup>26</sup> Pröpper, Prinzip, 3.

<sup>27</sup> Vgl. ebd. 14.

<sup>28</sup> Vgl. ebd. 13.

<sup>29</sup> „Hermeneutisch, im Blick auf den Offenbarungsinhalt, ist die Einsicht entscheidend, daß Liebe, auch die Liebe Gottes zum Menschen, nur als Freiheitsgeschehen angemessen gedacht werden kann: als Selbstmitteilung von Freiheiten füreinander, die im Entschluß der einen Freiheit für andere gründet und in deren einstimmender Antwort zum Ziel kommt“ (Pröpper, Freiheit 184).

<sup>30</sup> Vgl. Pröpper, Erlösungsglaube, 173 ff.

<sup>31</sup> Vgl. Pröpper, Prinzip, 15.

<sup>32</sup> Vgl. ebd. 17.

<sup>33</sup> Hier ist eine wichtige Anmerkung zu machen: Wenn im Folgenden von „transzendental“, „transzendentalphilosophisch“, „Transzendentalphilosophie“ die Rede ist, dann meine ich damit

damit innerhalb der Dogmatik gleichermaßen als systembildendes, hermeneutisches und legitimatorisches Prinzip. Als solches stellt es zudem die notwendigen Fundierungs- und Erschließungskategorien zur Verfügung, mit deren Hilfe die Dogmatik selbst eine fundamentaltheologische *und* philosophische Perspektivierung erhält. Um aber zu dieser Denkform zu gelangen, muss eine retorsiv ansetzende reduktiv-transzendente Analyse der menschlichen Freiheit vorgenommen werden, die methodisch außerhalb der Theologie – und das heißt innerhalb der Philosophie – angesiedelt sein muss.

### *Skizze der reduktiv-transzendentalen Freiheitsanalyse*

I. Freiheit ist nicht objektiv, sondern nur retorsiv als ein zu erschließendes Faktum aufweisbar, ohne dass Gegebenes, nämlich „spezifisch humane Vollzüge“<sup>34</sup> der Sittlichkeit und der Verstandesleistungen, unerklärt bleibt: „Sollen namentlich Kommunikation, Anerkennung, Gesetz oder andere Elemente der Humanität und der Moralität als möglich gedacht werden können, ist Freiheit als der unbedingte Grund anzusetzen. Sie erscheint nicht als eine Eigenschaft des Menschen, sondern als Bedingung des Menschseins schlechthin.“<sup>35</sup> Dann aber ist sie zu denken als „unbedingtes Sichverhalten, grenzenloses Sichöffnen und ursprüngliches Sichentschließen: als Fähigkeit der Selbstbestimmung also, bei der sie erstens das durch sich Bestimmbare, zweitens das (durch die Affirmation des Inhaltes) sich Bestimmende und drittens in ihrer formalen Unbedingtheit auch der Maßstab der wirklichen Selbstbestimmung ist.“<sup>36</sup>

II. Freiheit entzieht sich aufgrund ihrer ursprünglichen Aktualität und (selbst-)reflexiven Struktur jeder Begründung, insofern jede Anwendung der Kategorie einer wie auch immer gedachten Kausalität ihre formale Unbedingtheit konterkarieren und so die Vernunft als in sich widersprüchlich erscheinen würde.<sup>37</sup>

III. Freiheit ist demnach einerseits als formelle, formale, abstrakte oder transzendente schlichtweg *unbedingt* – andererseits als existierende (materiale, wirkliche oder inhaltsvolle) Freiheit *bedingt*; denn *wirklich* ist sie nur welthaft und intersubjektiv<sup>38</sup>: „Die formal unbedingte Freiheit ist in materialer Hinsicht bedingt.“<sup>39</sup>

IV. Da die formelle Unbedingtheit der Freiheit aufgrund ihrer Unbedingtheit jeden faktisch-endlichen Gehalt überschreitet, gleichwohl aber

---

Pröppers Verständnis – keineswegs möchte ich den Eindruck erwecken, meine Überlegungen träfen die Transzendentalphilosophie als solche!

<sup>34</sup> Pröpper, Prinzip, 15.

<sup>35</sup> Pröpper, Erlösungsglaube, 183.

<sup>36</sup> Pröpper, Prinzip, 15.

<sup>37</sup> Pröpper, Erlösungsglaube, 184.

<sup>38</sup> Vgl. ebd. 183–185.

<sup>39</sup> Ebd. 185.

erst durch die Affirmation eines tatsächlichen Gehaltes *wirklich* wird, ist sie von ihrem Wesen her nur dann nicht prinzipiell unerfüllbar, wenn es einen ihr wesensgemäßen Gehalt gibt, der seinerseits unbedingt ist. Ein solcher Gehalt kann dann aber nur ein solcher sein, „der selber durch Freiheit und zwar durch eine andere Freiheit bestimmt ist, denn nur er kann der formellen Unbedingtheit der Freiheit entsprechen und sie, weil von ihr verschieden, bestimmen.“<sup>40</sup> Wenn sich Freiheit in ihrer vollen Form aber nur im Entschluss für eine andere Freiheit vollzieht und sich so selbst setzt, bedeutet dies in Konsequenz, dass „andere“ Freiheit die Bedingung der Möglichkeit für Freiheit überhaupt ist. Das aber heißt: Im Begriff des freien Subjekts ist dessen wesensmäßige Intersubjektivität bereits gegeben und erkenntnistheoretisch erschlossen. Denn das, was die formell unbedingte Freiheit erfüllt, ist zugleich das, was sie ermöglicht.<sup>41</sup>

V. Charakteristisch für die Freiheit ist also, dass sie sich nur in der Anerkennung anderer Freiheit erfüllt und sich deswegen in konkreten Handlungen ausdrücken muss. Eine solche Wirklichkeit der Anerkennung aber ist symbolisch zu nennen, insofern in ihr „zusammenfällt?“, was dennoch differenziert bleiben muss: die formale Freiheit und ihre reale Gestalt“<sup>42</sup>. Das Unbedingte (d. h. der formal unbedingte Entschluss der unbedingten Anerkennung anderer Freiheit) kann im Plural der „bedingten materialen Gehalte“ nur bedingt realisiert beziehungsweise vorläufig real<sup>43</sup> werden und deswegen „stets nur symbolisch“<sup>44</sup> geschehen, so dass Pröpper von einer nur endlichen Realisierbarkeit von menschlicher Freiheit spricht. Konkrete Freiheit bleibt erfüllte und unerfüllte Offenheit zugleich.

VI. Damit führt die transzendente Freiheitsanalyse zunächst zu einem aporetischen Ergebnis, weil die Freiheit in ihrer symbolischen, endlichen Konkretion mehr intendiert und will, als sie selbst verwirklichen kann.<sup>45</sup> Diese Aporie ist aber nicht unlösbar und die menschliche Freiheit als absurd anzusprechen, „weil die Idee einer nicht nur formal, sondern auch material unbedingten Freiheit [...] denkmöglich bleibt“<sup>46</sup>. Denn die Freiheitsanalyse weist über sich hinaus und eröffnet so „die Idee einer allen Gehalt und sich selbst unbedingt eröffnenden Freiheit, d. h. einer Freiheit, die als Einheit von unbedingtem Sichöffnen und unvermittelter Fülle des Inhalts nicht nur formal, sondern auch material unbedingt wäre und insofern vollkommen genannt werden könnte“<sup>47</sup>. Mit dieser „Idee Gottes“ ist ein Existenzbeweis Gottes weder intendiert noch geleistet. Gleichwohl zeigt sie, dass der Gottesgedanke dem menschlichen Freiheitsbewusstsein nicht nur nicht wider-

<sup>40</sup> Ebd. 186.

<sup>41</sup> Ebd.

<sup>42</sup> Ebd. 188.

<sup>43</sup> Vgl. Pröpper, Prinzip, 16.

<sup>44</sup> Pröpper, Erlösungsglaube, 188.

<sup>45</sup> Vgl. Platzbecker, Autonomie, 109.

<sup>46</sup> Pröpper, Prinzip, 18.

<sup>47</sup> Pröpper, Erlösungsglaube, 190.

spricht, sondern allererst dessen Sinnhaftigkeit verbürgt und vermittelt. Die widerspruchsfreie, ja im höchsten Maße sinnvolle „Idee Gott“<sup>48</sup> ist damit einerseits in den fundamentaltheologischen Begründungs- beziehungsweise Rechtfertigungsdiskurs eingeführt und erscheint andererseits geeignet, das dem christlichen Zeugnis zugrunde liegende, affirmierte geschichtliche Selbstmitteilungsgeschehen in seiner unbedingten Bedeutsamkeit für den Menschen diskursiv und hermeneutisch zu erschließen. Ein Glaube, innerhalb dessen Gott als die sich geschichtlich erweisende unbedingte Liebe zum Menschen bekannt wird, ist demnach als rational begründet aufgezeigt, insofern nämlich nur ein unbedingtes, d. h. göttliches Freiheitsgeschehen einen der formalen Unbedingtheit der Freiheit adäquaten Gehalt vermitteln kann. Dann aber wird auch deutlich, dass die beiden christlichen Grundtermini „Offenbarung und Selbstmitteilung“ noch vor der Glaubensaffirmation als zentraler Gehalt des Gottesbegriffs ausgewiesen sind. Denn wenn Gott bereits philosophisch als unbedingte beziehungsweise absolute Freiheit bestimmbar ist, dann ist – gewissermaßen schon auf dem Feld der natürlichen Theologie – die Möglichkeit der freien Selbstmitteilung als primäres Gottesprädikat firmiert. Auch wenn mit dieser formalen transzendentalen Freiheitsanalytik weder die Existenz Gottes bewiesen noch der materiale Inhalt der Gottesoffenbarung deduziert werden kann, so rechtfertigt sie gewissermaßen zwischen Apriorität (Freiheitsanalyse) und A posteriorität (Offenbarungsinhalt) oszillierend die christliche Glaubensbehauptung eines Schöpfergottes, der sich aus freier Liebe dem Menschen geschichtlich zugesagt hat.

Die Tatsache, dass gewissermaßen am Saum der philosophischen Analyse, aber noch innerhalb von dieser der Übergang zu einer theologischen Weiterbestimmung (Schöpfergott – Gott der freien, geschichtlichen Offenbarung) gegeben ist, ist charakteristisch für den Pröpperschen Ansatz und macht dessen besonderen Anspruch deutlich, den christlichen Glauben philosophisch zu validieren, ohne ihn gleichzeitig in eine Freiheitsmetaphysik hinein aufzulösen. Gleichwohl leitet Pröpper aus der philosophischen Implementierung seines Freiheitsdenkens sehr gehaltvolle Interventionen für die Theologie ab, die begründungstheoretische, offenbarungstheoretisch gehalt- und gestalterschließende sowie hermeneutische Funktionen haben. Auf diese muss – vor der sich anschließenden kritischen Relecture des Ansatzes – eingegangen werden.

I. Die Reflexion auf die endliche Freiheit eröffnet die Möglichkeit, „die Minimalbestimmung einer von Welt und Mensch verschiedenen, alles begründenden göttlichen Wirklichkeit zu eruieren“<sup>49</sup>, die aufgrund des transzendentalphilosophisch gesicherten menschlichen Kontingenzbewusstseins als unbedingte Freiheit bestimmt werden muss. Menschliches Dasein kann

<sup>48</sup> Vgl. ebd. 191.

<sup>49</sup> Pröpper, Prinzip, 17.

dann aber gedacht werden als durch einen Schöpfungsakt begründet, und entsprechend menschliche Freiheit als geschaffene, die auf einen sich in der Geschichte frei offenbarenden Gott verwiesen ist. Diese Minimalbestimmung rechtfertigt zudem überhaupt erst die sinnvolle Rede von „Gott“, auch dann, wenn sie theologisch als durch die tatsächliche Offenbarung bestimmungsfähige und -bedürftige zu positionieren ist.<sup>50</sup>

II. Da der Sinn menschlicher Freiheit letztlich nur von „absolute[r], aller Wirklichkeit mächtige[r] und zur Freiheit entschlossene[n]“<sup>51</sup> Freiheit verbürgt werden kann, ist die Möglichkeit einer freien Selbstmitteilung Gottes nicht nur als primäres Gottesprädikat verbürgt, sondern diese zugleich in ihrer absoluten Bedeutsamkeit und Gratuität affirmiert. Gezeigt ist damit gleichzeitig, dass der Mensch wesenhaft für eine Wahrheit ansprechbar ist, die ihm geschenkt wird.

III. Insofern hat die formal unbedingte Freiheit „als die von Gottes Offenbarung selbst beanspruchte anthropologische Voraussetzung zu gelten“<sup>52</sup>, die auch von der Sünde nicht vollständig zerstört werden kann. Umgekehrt bedeutet dies, dass Gott „sich selber dazu bestimmt hat, sich von der menschlichen Freiheit bestimmen zu lassen, d. h. die Würde ihrer Zustimmungsfähigkeit zu achten und auf ihr Tun antwortend einzugehen“<sup>53</sup>.

IV. Für die inhaltliche Erschließung des Offenbarungs- beziehungsweise Glaubensgeschehens in und als Liebe lässt sich zudem grundlegend festschreiben, dass jede Liebe – Gottes Liebe als gen. subj. und als gen. obj. – nur als Freiheitsgeschehen angemessen gedacht werden kann, indem der Mensch die Antwort auf die Frage erreicht, die er in seiner prima vista aporetischen Freiheit selbst ist. Christliche Freiheit ist dann die durch Gottes geschichtliche Selbstbestimmung für den Menschen zuvorkommend bestimmte menschlich-geschöpfliche Freiheit, die konstituiert ist von Gottes unbedingt bejahender Liebe in Verheißung ihrer Treue, Vergebung der Sünde und Befreiung aus der Sündenmacht.<sup>54</sup>

### Kritische Relecture

So stringent der Präppersche Ansatz in seiner Geschlossenheit auch wirkt, so wirft er gleichwohl eine Reihe von kritischen Rückfragen auf, die ebenso sehr aus philosophischer wie auch aus theologischer Perspektive zu stellen sind. Dabei ist von vornherein festzustellen, dass die Fragestellung äußerst komplex ist, weil Präpper im Rekurs auf die Philosophie und die

<sup>50</sup> Anknüpfungspunkt für diese in der Minimalbestimmung gegebene Rede von einem Unbedingten aber ist noch vor aller positiven Theologie das in der philosophisch validierten formalen Freiheit eruierte „Unbedingte im Menschen“ (Präpper, Prinzip, 22).

<sup>51</sup> Präpper, Prinzip, 18.

<sup>52</sup> Ebd. 19.

<sup>53</sup> Ebd.

<sup>54</sup> Vgl. Präpper, Prinzip, 21.

Theologie auf zwei unterschiedlichen Ebenen argumentiert, die einerseits sorgfältig zu unterscheiden sind, andererseits aber durch den beiden gemeinsamen Horizont der Theologie nicht völlig getrennt werden können beziehungsweise getrennt bleiben können.

*Transzendentalphilosophie im Horizont der Theologie –  
die dilemmatische Frage nach der Kommensurabilität zweier  
unterschiedlicher Diskursebenen*

Auch wenn man der strikten methodischen Ausblendung aller theologischen Daten innerhalb der transzendentalen Reflexion zustimmt (Ebene 1), müssen deren „Ergebnisse“ doch einer theologischen Relecture unterzogen werden, sobald das Denken auf der Ebene 2 „gläubig geworden ist“ und die Schöpfungs- und Offenbarungstheologie wieder einblendet. Tut man dies nicht, gerät Pröppers Ansatz in ein Dilemma: Im einen Fall nämlich treibt man bereits auf der Ebene der Philosophie eine Krypto-Theologie, was der „Philosophie“ freilich erst bewusst wird, wenn sie sich zum christlichen Bekenntnis entschieden hat. Im anderen Fall aber werden die Ergebnisse der transzendentalen Reflexion eingezogen, sobald sie im Horizont der Theologie gedeutet werden. Denn von der Theologie her, genauer vom Denken des Glaubens, müsste man „ihr“ sagen, dass ihre Ergebnisse allenfalls vorläufig sind, weil sie wegen der ihr zugrunde liegenden methodischen Abstraktheit von unzureichenden, wenn nicht sogar falschen Voraussetzungen ausgegangen ist. Dieses Dilemma wird deutlich, wenn man die Argumentation Pröppers aus einer idealtypischen Perspektive nachzeichnet: Da ist der Mensch, der gewissermaßen als Heiliger genau das glaubt, was Pröpper als die auf dem Grundereignis der Selbstmitteilung Gottes aufruhende Grundwahrheit des Christentums bezeichnet. Zu dieser Grundwahrheit gehört *eo ipso* und undispensabel die Existenzbehauptung Gottes, dessen Wirklichkeit als Schöpfer und Offenbarer in einer allumfassenden Weise wirksam ist. *Dieser* Mensch ist es, der als Erlöster von seinem für ihn konstitutiven Gottesbezug in Schöpfung und Offenbarung abstrahiert und eine philosophische Reflexion bar seiner gläubig ratifizierten Konstitution leistet. Gleichwohl ist und bleibt es *dieser* Mensch, der sich entscheidet, seinen Glauben um einer Verantwortung dieses Glaubens willen selbst methodisch zu sistieren. So aber wird aus *diesem Menschen* auch dann ein Abstraktum (ein transzendentales Subjekt), wenn man die philosophische Abstraktion von der gläubig vollzogenen Wirklichkeitsdeutung als theologisch validiert, ja notwendig erachtet, wie Pröpper es tut. Aus theologischer Perspektive leistet dann aber – obzwar gewollt – gewissermaßen doch nicht mehr *dieser Mensch*, wie er (aus der Sicht des Glaubens) unausweichlich von Gott her auf Gott hin ist, die transzendentalen Überlegungen. Die Konsequenz daraus aber ist, dass die philosophische Reflexion die vorgefundenen „Daten“ anders interpretiert, als sie es aus theologischer Perspektive eigentlich „sind“.

Dies lässt sich insbesondere am Freiheitsdenken und am Gottesbegriff zeigen. So verschließt sich etwa die transzendentalphilosophisch gewonnene Erkenntnis der formalen Unbedingtheit der Freiheit – wie Pröpfer zu Recht oder zu Unrecht feststellt – wegen ihrer ursprünglichen Aktualität und (selbst-)reflexiven Struktur im philosophieinternen Diskurs jeder Anerkennung einer kausalen Begründung, gleichwie man diese in ihrem „ontologischen“ Status auch einschätzen mag. Genau diese „formale Unbedingtheit“ in ihrer *ur*-sprünglichen Aktualität muss Pröpfer aber in der theologischen Perspektive sofort wieder kassieren, wenn er sie als von Gott gesetzte anthropologische Voraussetzung für die Offenbarung und Gnade anspricht und dies zusätzlich auch noch schöpfungstheologisch firmiert<sup>55</sup>: „Gott hat endliche Freiheit erschaffen, um ihr die eigene Liebe zu schenken.“<sup>56</sup> Darüber hinaus ist die formal unbedingte Freiheit aus theologischer Perspektive zusätzlich dadurch limitiert, dass Gott sich selbst dazu bestimmt hat, ja es um dieser menschlichen Freiheit willen sogar musste, „sich von der menschlichen Freiheit bestimmen zu lassen“<sup>57</sup>. Meine bange Frage lautet: Was bleibt dann aber noch von der philosophischen Behauptung übrig, die formal unbedingte Freiheit weise jede Begründung zurück, „weil sie mit der Kategorie der Kausalität [...] sich selbst suspendieren müsste“<sup>58</sup>? Mögen etwa die aristotelischen Kausalkategorien oder auch diejenigen der scholastischen Metaphysik ebenso wenig geeignet sein, das Phänomen der menschlichen Freiheit als Phänomen *sui generis* adäquat zu dolmetschen, so wird man sie theologisch doch wohl verstehen müssen als in irgendeiner Weise „begründet“ und insofern in Gott gegründet. Genau das tut Pröpfer auch, wenn er nicht umhin kommt, auch die formal unbedingte Freiheit als geschaffene anzusprechen. M. E. hilft es dann wenig, wenn auf der Ebene der Philosophie genau dieses wie auch immer zu verstehende „Kausalitätsverhältnis“ im Blick auf Gott sistiert bleibt. Um es überspitzt auszudrücken: Die *Ur*-sprünglichkeit der Freiheit, die die philosophische Freiheitsanalyse erreicht, ist eben aus theologischer Perspektive nicht *ur*-sprünglich, gleichwie man diese theonome *ur*Ursprünglichkeit auch auffassen will. Rahners geniale Feststellung, dass in der Schöpfungsrelation „radikale Abhängigkeit und echte Wirklichkeit des von Gott herkünftig Seienden [...] im gleichen und nicht im umgekehrten Maße“<sup>59</sup> wachsen, wäre *eine* theologische Option, dieses Verhältnis zu klären. Dies geschieht gewiss um den Preis, die formale Unbedingtheit nicht (länger) als Selbst-Ursprünglichkeit begreifen zu können. Aber so meine Frage: Kann man Freiheit theologisch wirklich anders verstehen? Dieses Problem taucht freilich innerhalb der Philosophie so lange nicht auf, wie sie – aus ihrer Sicht mit sehr guten

<sup>55</sup> Vgl. ebd. 19.

<sup>56</sup> Pröpfer, Erlösungsglaube, 220.

<sup>57</sup> Pröpfer, Prinzip, 19.

<sup>58</sup> Pröpfer, Erlösungsglaube, 184.

<sup>59</sup> Rahner, Grundkurs, 80.

Gründen – nicht auf Gott, genauer auf den Schöpfergott, rekurriert. Ist der philosophieinterne Diskurs aber – wie bei Pröpper – eine Funktion des theologischen, dann zerschlägt die Theologie früher oder später doch das Ergebnis der transzendentalen Freiheitsanalyse aufgrund der ebenso brachialen wie unausweichlichen theologischen Erkenntnis, dass es neben Gott nichts Unbedingtes gibt, auch keine formal *unbedingte* Freiheit. Das aber hat Konsequenzen für die nachträgliche theologische Einschätzung dessen, was das philosophische Subjekt leistet beziehungsweise zu leisten in der Lage ist: Weil es die Schöpfungsrelation methodisch ausblendet, geht es von einer unsachgemäßen Voraussetzung aus, und es bleibt zu fragen, wie es angesichts dieser Ausgangslage wieder in die theologische Dimension eintreten soll.

Dieses Problem stellt sich verschärft innerhalb der Gott-Thematik. Die Freiheitsanalyse gelangt weder zum Niveau einer Existenzbehauptung Gottes noch zu einer Gotteserkenntnis, sondern findet lediglich die „Idee Gottes, weil in ihr gedacht wird, worauf sich menschliche Freiheit kraft der Unbedingtheit ihrer Form richtet“<sup>60</sup>. Damit erreicht sie weniger als das, was nach Auskunft des I. Vatikanischen Konzils der menschlichen Vernunft zuzutrauen ist, nämlich die Tatsache „dass Gott [...] aus den geschaffenen Dingen gewiss erkannt werden kann“ (DH 3004).<sup>61</sup> Der Rekurs auf das Dogma von der Erkennbarkeit Gottes mittels des natürlichen Lichts der Vernunft soll hier gewiss nicht als formales Autoritätsargument eingebracht werden – vielmehr als eine sachlich indizierte Problemanzeige. Denn wieder kommt es darauf an, die philosophische und theologische Perspektive gleichermaßen zu bedenken. Wenn es so ist, dass die philosophische Reflexion „nur“ zu einer Gottesidee vorstößt, dann eröffnet sich ein in der Tat „garstig breiter Graben“ zur theologisch notwendigen Existenzbehauptung Gottes, und zwar aus philosophischen, nicht theologischen Gründen – ein Graben, der philosophieintern m. E. nicht mehr zu überwinden ist. Dies ist der Fall, weil die „Idee Gottes“ ausdrücklich (siehe oben) als menschlicher Gedanke eingeführt wird und somit diese zugleich und unabweislich als eine Funktion des denkenden Subjekts bestimmt ist. Damit aber muss die „Idee Gottes“ notwendigerweise als ein kontingenter Gedanke aufgefasst werden, gedacht von jener Vernunft, für deren Freiheitsanalyse ein „gesichertes Kontingenzbewusstsein“<sup>62</sup> geradezu konstitutiv ist. Ist die „Idee“

<sup>60</sup> Pröpper, Erlösungsglaube, 191.

<sup>61</sup> Damit keine Missverständnisse entstehen: Hier geht es nicht um die Behauptung, die „Existenz“ Gottes sei philosophisch beweisbar, sondern um den Hinweis darauf, dass die transzendentalphilosophische Reflexion in dieser die Existenz Gottes nicht als konstitutiv für die Gottesidee selbst aufzuweisen vermag. Der Unterschied wird deutlich, wenn man diese Gottesidee mit dem Gottesbegriff Anselms vergleicht. Zwar beweist m.E. auch das „unum argumentum“ keineswegs die Existenz Gottes; Anselms Gottesbegriff – ich nenne ihn einmal „seine“ Gottes-Idee – ist aber der transzendentalphilosophisch erreichten Idee Gottes darin überlegen, dass die Existenz „Gottes“ nicht nicht denkbar ist.

<sup>62</sup> Pröpper, Prinzip, 17.

aber kontingent, dann bleibt auch die möglicherweise dahinter liegende Wirklichkeit auch dann noch kontingent, wenn sie sich möglicherweise offenbart. Denn offenbaren kann sie sich ja – aus philosophischer Perspektive – *ex supposito* nur einem bedingten Denken, das in der Rezeption der Offenbarung das Offenbarte wiederum in seiner unausweichlichen Kontingenz verschlingen würde. Die auf der theologischen Ebene „geforderte“ Anerkenntnis Gottes als Schöpfer und Offenbarer ist dann aber von der philosophischen Freiheitsanalyse und der aus ihr resultierenden „Idee Gottes“ keineswegs als vernünftig beziehungsweise möglich ausgewiesen, sondern müsste in Konsequenz verstanden werden als vollständiger Kategorienwechsel, für dessen Berechtigung die philosophische Reflexion gerade keine Begründung bereithält. Denn da, wo das Subjekt Gott als Schöpfer und Offenbarer frei anerkennt, sprengt der im Anerkennungsakt fürderhin nicht nur vom Subjekt affirmierte, sondern „jetzt“ auch „wirksame Gott“ irreversibel die Resultate der transzendentalphilosophischen Reflexion. „Er“ tut es deswegen, weil die methodische Ausgangsbasis der Subjekttheorie als zu schmal ausgewiesen wird, insofern nunmehr auch die offensichtlich nur scheinbar philosophieimmanenten Überlegungen im Horizont mindestens des wirklichen und deswegen immer wirksamen Schöpfergottes verortet werden müssen. Wenn „Gott“ aber auch innerhalb der transzendentalen Analyse wirksam ist, ja selbst die methodische Sistenz aller Theologie gewissermaßen als „Werk seiner Schöpfung“ verstanden werden muss, dann ist es nicht mehr plausibel zu machen, warum die Philosophie „nur“ zu einer „Gottes Idee“ vorgestoßen ist, statt zu Gott selbst. Wie immer man dies auch einschätzen mag, man wird aus theologischer Perspektive an dem Ergebnis nicht vorbeikommen, dass die methodisch „gottfreie“ Argumentation mindestens subkutan gar nicht so „gottfrei“ war. Dann aber ist wesentliche Hinordnung auf Gott keineswegs als „nicht-zirkulär“<sup>63</sup> aufgewiesen, wie Pröpper behauptet, auch dann nicht, wenn man diese Zirkelhaftigkeit erst vom *theologischen* Ende her erkennt: ein Ende, das in Wirklichkeit schon am Anfang gestanden hat.

Damit keine Missverständnisse entstehen: Diese durch den freien Glaubensakt selbst ausgelöste „Tragödie“ des „transzendentalen Subjekts“ ist kein Problem der Philosophie an sich. Sie resultiert vielmehr daraus, dass Pröpper zwei unterschiedliche Diskurse beziehungsweise Argumentationsebenen asymmetrisch aufeinander bezieht, insofern er der Transzendentalphilosophie zwar formal eine völlige Autonomie gegenüber der Theologie zugesteht, sie gleichzeitig aber letztlich doch als Funktion der Theologie begreifen muss, um sie seinem Grundanliegen entsprechend für eine Hermeneutik der *Dogmatik* fruchtbar machen zu können. Soll am Ende nicht die Schizophrenie zweier „Vernünfte“ (einer philosophischen und einer theologischen) innerhalb *dieses Menschen* (siehe oben) stehen, kommt es allen Be-

<sup>63</sup> Vgl. ebd. 18.

teuerungen zum Trotz am Ende doch zu einem Gefälle zwischen Theologie und Philosophie. Und – um es etwas emphatisch auszudrücken – es bleibt dem Subjekt *nach* der Anerkennung Gottes hinsichtlich seiner transzendentalphilosophischen Reflexionen schließlich nichts anderes als die Einsicht, „dass vor solchem Wunder [sie] nur Armut ist“. Das gleiche Schicksal würde nach meinem Dafürhalten auch der Transzendentalphilosophie Kants zustoßen, wenn diese an irgendeinem Punkt neben dem subjektfunktionalen Gottespostulat einen subjektjenseitigen Gott anerkennen würde. Nur weil sie es – aus sehr guten philosophischen Gründen, wie mir scheint, – nicht tut, entgeht sie dieser Kalamität. Sie bleibt stringent, weil sie die Diskurslinie zur Theologie nicht überschreitet; jene Grenze, die Pröpper aber aus theologischen Gründen gerade überschreiten muss. Es bleibt dann aber die Frage, ob die Transzendentalphilosophie wirklich so viel für die Theologie austrägt, wie hier veranschlagt wird – und das ist kurioserweise keine Frage im Blick auf die Würde der Theologie, sondern umgekehrt die Frage, wie man die Würde der Transzendentalphilosophie wahren kann, wenn man sie so sehr im Horizont der Theologie verortet und sie als deren Funktion in Anspruch nimmt.

Zudem, um nochmals die theologische Perspektive einzublenden, taucht im Pröpperschen Ansatz am Ende nicht doch die Skylla des Extrinsezismus auf (zur Charybdis des Projektionsverdachts, siehe unten)? Unterstellt man nämlich den vorangegangenen Überlegungen ein gewisses Maß an Plausibilität, dann ist es keineswegs so selbstverständlich, dass das „philosophische Subjekt“ wirklich ein Interesse daran haben kann, gläubig zu werden. Denn mit dem Glaubensakt selbst müsste es ja eine heteronome Instanz anerkennen, die nicht nur seine transzendente Reflexion, sondern auch die formale Unbedingtheit seiner Freiheit schöpferisch „begründet“ und innerhalb dieser erlösend und offenbarend wirksam ist. Im Grunde genommen würde dies aber bedeuten, dass mit dem Glauben das „philosophische Subjekt“ selbst aufhört, weil seine auf der Grundlage eines methodischen Atheismus transzendentalphilosophisch eruierten Konstitutiva als zu leicht befunden worden sind und vollständig erschüttert wären. Unter dieser Voraussetzung aber erscheinen Schöpfungs- und Offenbarungsglaube als extrinsezistische Zumutung in absolut verschärfter Form, weil das Subjekt um seiner selbst willen sich gegenüber diesen Ansprüchen verwahren müsste; verwahren mit aller „formal unbedingten Freiheit“, die ihm – so eigenartig es klingt – ja nur noch so lange bleibt, wie es *nicht* glaubt. Ein Problem der Pröpperschen Argumentation liegt m. E. darin, dass er die theologischen Konsequenzen, die aus dem freien Glauben resultieren, *ex eventu* eigenartigerweise nicht auf die transzendentalphilosophische Reflexion und deren Resultate selbst anwendet. Demgegenüber ist aber geltend zu machen – mag es sich auch *prima facie* sehr schlicht anhören –, dass die Anerkennung Gottes als Schöpfer, Erlöser und Offenbarer die Anerkennung mit einschließt, dass es keinen „Ort“ gibt, der nicht „gottbetroffen“ ist – auch nicht innerhalb der metho-

disch abstrakten Philosophie in *actu exercito*. Denn wenn der Gott Jesu Christi *ist*, dann ist er auch innerhalb jeder transzendentalphilosophischen Reflexion am Werk: als wirksame Wirklichkeit und nicht als eine Idee von Gnaden des Subjekts. Allerdings ist festzuhalten, dass dieses Problem durch die Architektur des Pröpperschen Ansatzes systemextern in den philosophieinternen Diskurs eingetragen wird. Insofern handelt es sich auch an diesem Punkt weniger um eine Problemanzeige für die Transzendentalphilosophie als solche, deren Ziel ja gerade nicht ihre eigene Taufe ist; problematisch ist vielmehr die theologische Taufe der Transzendentalphilosophie, die vielleicht um ihrer selbst willen viel lieber ein Heidenkind bleiben wollte. Unabhängig davon, wie man das Verhältnis von Theologie und Transzendentalphilosophie prinzipiell auch beurteilen mag, scheint es mir doch so, dass die Unterschiedlichkeit der beiden Diskursebenen weitaus stärker beachtet werden muss, als dies bei Pröpper geschieht. Wo dies nicht beachtet wird, kommt es – gewollt oder ungewollt – zu je wechselseitigen Interventionen, die beide Argumentationsebenen schwächen, weil zusammengebracht wird, was nicht zusammengebracht werden kann. Weil der theologische und philosophische Diskurs von grundsätzlich unterschiedlichen Voraussetzungen ausgeht, erscheinen mir beide Argumentationsebenen keineswegs gradlinig kommensurabel. Um es salopp zu sagen: Ein „transzendentes Subjekt“ kann sich als solches nicht taufen lassen und der „Getaufte“ (*dieser* Mensch) wird nie wirklich einer transzendentalen Subjektreflexion trauen, weil sie selbst abstrahieren muss von seiner eigenen Wirklichkeit, die in jeder Hinsicht von Gottes Wirksamkeit „betroffen“ ist. Angesichts dieses Befundes erhebt sich der Verdacht, dass die transzendentalphilosophische Validierung des Glaubensaktes weit weniger für die Rechtfertigung des christlichen Glaubens austrägt, als von Pröpper veranschlagt, weil der früher oder später einsetzende theologische Diskurs die Ergebnisse des philosophischen Diskurses wenn auch nicht vollständig einzieht, so doch erheblich relativiert. Neben der dilemmatischen Problematik einer theologischen Intervention in die Philosophie hinein gibt es im Pröpperschen Ansatz aber auch eine geradezu gegenläufige Tendenz, näherhin den zumindest rechtfertigungsbedürftigen Eintrag der Resultate der Freiheitsanalyse in den christlichen Gottesbegriff.

*Die Frage nach der philosophischen Suffizienz des aus der Freiheitsanalyse gewonnenen Gottesbegriffs*

Pröppers gesamter Ansatz ruht auf der von ihm in Anschluss an Krings geleisteten Freiheitsanalyse auf, sodass sich an ihr die Stringenz der Theorie zu bewähren hat. Theologisch brisant ist diese Frage zudem deswegen, weil die philosophische Analyse die Minimalbestimmung eines Gottesbegriffs leistet, die zwar durch die Offenbarung bestimmungsfähig und -bedürftig bleibt, gleichwohl aber „konstituierend“ in die theologische Erkenntnis ein-

geht „und ihre sämtliche Aussagen überhaupt erst [...] zu *theologischen* qualifiziert“<sup>64</sup>. Das bedeutet dann aber, dass die Theologie keine Möglichkeit mehr hat, diese Minimalbestimmung ihrerseits in positiv oder negativ inhaltlicher beziehungsweise formaler Überbietung oder Unterbietung zu unterlaufen. Das Ergebnis der Freiheitsanalyse erscheint als systeminterner Fixpunkt gegenüber der theologischen Rückfrage als prinzipiell immunisiert, weil sie nur unter dieser Voraussetzung leisten kann, was sie leisten soll, nämlich die kritische Rechtfertigung des Glaubens. Unabhängig von der schwierigen theologischen Frage, ob sich die Theologie auf ein solches externes Rechtfertigungsunterfangen überhaupt einlassen kann, ergeben sich aber auch gegenüber der Freiheitsanalyse als solcher kritische Rückfragen ebenso sehr aus philosophischer wie aus theologischer Perspektive.

### *Rückfragen aus philosophischer Perspektive*

Die philosophische Analyse setzt mit Notwendigkeit beim Menschen selbst an, wenn sie Freiheit als unbedingten Grund auffindet, weil andernfalls „Kommunikation, Anerkennung, Recht, Gesetz oder andere Elemente der Humanität“<sup>65</sup> nicht mehr als möglich gedacht werden können. Gleichwohl ist die so reduktiv-retorsiv aufgefundene „formale Unbedingtheit“ der Freiheit material bedingt, weil darauf angewiesen, einen tatsächlichen Gehalt zu affirmieren, da sie ohne diese Affirmation nicht zur wirklichen Freiheit würde. Wie gezeigt, führt die transzendentalphilosophische Erkenntnis dieser Struktur der menschlichen Freiheit zur „Idee einer allen Gehalt und sich selbst unbedingt eröffnenden Freiheit, d. h. einer Freiheit, die als Einheit von unbedingtem Sichöffnen und unvermittelter Fülle des Inhalts nicht nur formal, sondern auch material unbedingt wäre und insofern vollkommen genannt werden könnte“<sup>66</sup>. Mit dieser „Idee Gottes“ ist nun aber gleichzeitig die Minimalbestimmung eines Gottesbegriffs gegeben, innerhalb dessen „Gott“ – anders als der Mensch – als formal und material unbedingte Freiheit gedacht wird. Präppers transzendentalphilosophisch erreichter Gottesbegriff ist eben der der Idee „einer nicht nur formal, sondern auch material unbedingten Freiheit“<sup>67</sup>. Diese Minimal-Bestimmung – schon der Begriff ist nicht unverdächtig – ist m. E. aber bereits in philosophischer Hinsicht anfragbar.

Zunächst erscheint es mir fraglich, ob die Bestimmung „Gottes“ als Idee beziehungsweise Gedanke des Subjekts philosophisch zureichend ist, insofern hier die wie auch immer zu denkende Existenz Gottes – „bereits“ oder sogar „noch“ – auf der Ebene des Begriffs sistiert wird. Ein Gottesbegriff aber, innerhalb dessen die Wirklichkeit „Gottes“ eingeklammert wird, stellt

<sup>64</sup> Ebd.

<sup>65</sup> Präpper, Erlösungsglaube, 183.

<sup>66</sup> Ebd. 190.

<sup>67</sup> Präpper, Prinzip, 18.

m. E. einen Selbstwiderspruch dar. Mag man sich philosophisch mit guten Gründen auch der Entscheidung enthalten können, ob der begrifflich durch das Wort „Gott“ angezeigten Wirklichkeit Existenz zukommt, so erscheint es mir gleichwohl nicht berechtigt, diesen „Zweifel“ bereits in den Begriff selbst zu legen. Dies tut Pröpper aber, wenn er die „Idee Gottes“ als Denkmöglichkeit beziehungsweise als einen Gedanken des Subjekts einführt, die sich menschliche Freiheit voraussetzen muss, damit sie sich widerspruchsfrei denken kann.<sup>68</sup> D. h., „Gott“ ist selbst auf der Ebene des Begriffs ein Gedanke des Subjekts, der für das Subjekt nicht nur eine dieses selbst konstituierende Bedeutung hat, sondern diesem Subjekt zudem allein Sinnerfüllung ermöglicht. Der in diesem Gottesbegriff angezeigte, gedachte, ja u. U. ausgedachte „Gott“ ist somit allein denkbar als eine Funktion des ihn denkenden Subjekts. Damit verliert dieser „Gott“ selbst auf der begrifflichen Ebene schon seine Göttlichkeit, weil im Gottesbegriff ein Wesen „gedacht“ wird, das a) nicht unbedingt und b) kontingent ist. Kontingent ist dieser „Gott“, weil schon seine „Anwesenheit“ als „Idee Gottes“ im Menschen nicht unbedingt notwendig ist, insofern sich die Freiheit aus Freiheit auch als nicht nichtwidersprüchlich denken und insofern auf die „Idee Gottes“ verzichten kann – mag dies auch um den Preis ihrer Sinnhaftigkeit geschehen. Ist aber bereits die „Idee Gottes“ kontingent, weil als mögliche, aber nicht notwendige vom Entscheid des Subjekts abhängig, dann gilt dies *a fortiori* von der in dieser Idee anvisierten Wirklichkeit selbst. Zudem ist der hier gedachte „Gott“ *per definitionem* nicht unbedingt, weil er nur so lange denkbar ist, wie er die Sinnhaftigkeit der ausdrücklich „ohne ihn“ durchgeführten Freiheitsanalyse verbürgt. Der begriffliche „Gott“ ist damit aber nicht einen Augenblick mehr das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, sondern *a priori* definiert als das, was den unbedingten Sinn eines kontingenten und bedingten Denkens garantieren *muss*, um sich dann seinerseits wieder dem kritischen Urteil dieses Denkens unterziehen zu müssen. Ist dann aber dieser als „Idee gedachte Gott“ nicht ein *deus ex machina*, der erst wirksam wird (werden darf), wenn die transzendentalphilosophische Reflexion in eine Aporie geraten ist, aus der sie selbst nicht mehr herauskommt? Pointiert: Wo „Gott“ die *Bedingung* der Möglichkeit eines sich widerspruchsfrei denken wollenden Subjekts *wird*, ist „er“ bedingt durch das, was durch ihn allererst verbürgt werden soll. Das aber führt in einen subjektlogisch nicht zu überwindenden Zirkel von Begründung, Begründenden und Begründetem, die eine Anerkennung Gottes, welche mehr ist als die Anerkennung einer Gottesidee des Subjekts, auf der Ebene der Philosophie nach meiner Einschätzung unmöglich macht. Denn wie soll das transzendente Subjekt jemals die Immanenz seines Denkens überschreiten, wenn es selbst noch für das aufkommt, was ihm Sinn und Dasein verleihen soll, dessen es selbst nicht Herr ist: für „Gott“ nämlich, dessen „Sein“

<sup>68</sup> Vgl. ebd.

im Pröpperschen Ansatz so fragil ist wie das „Sein“ des Subjekts selbst, weil „Gott“ letztlich nicht das Subjekt begründet, sondern im Subjekt selbst gründet, das sich für oder gegen die *Idee* Gottes entscheidet? Diesem subjektlogischen Immanentismus kann man m. E. nur entgehen, wenn die Existenz Gottes selbst *innerhalb* des philosophischen Diskurses anerkannt wird,<sup>69</sup> was Pröpfer jedoch ausdrücklich nicht will. Denn andernfalls bleibt weder von „Gott“ noch vom Subjekt etwas übrig, weil ein Gott, der als Gedanke des Subjekts Funktionen für dieses erfüllen muss auch innerhalb der Transzendentalphilosophie kein Gott *ist*. „Ist“ aber kein Gott, dann ist – das ergibt die Freiheitsanalyse ja mit transzendentaler Notwendigkeit – das Subjekt in sich selbst widersprüchlich beziehungsweise absurd und entsprechend auch seine philosophischen Reflexionen, was dann aber der Anerkennung seiner Selbstaufgabe gleichkäme. Gewiss ein Horrorszenarium für die Vernunft: Selbst für die Anerkennung der Selbstaufgabe wären ja keine Begründungen mehr anzugeben. Gleich wie man diese Problematik auch abschließend beurteilen mag, so scheint mir doch die Frage nach dem „noetischen Status“ der Gottes-Idee bei Pröpfer nicht hinreichend geklärt.

Aus philosophischer Perspektive als nicht weniger problematisch erachte ich die zumindest partielle, univoke Anwendung des Freiheitsbegriffs auf das Subjekt und auf die von diesem gebildete „Idee Gottes“. Dies geschieht dort, wo Pröpfer bei dem Moment der formal unbedingten Freiheit<sup>70</sup> des transzendentalen Ichs ansetzend, „Gott“ als die weltjenseitige Wirklichkeit betrachtet, die anders als die menschliche Freiheit nicht nur formal, sondern auch material unbedingte ist (siehe oben).<sup>71</sup> Damit aber wird die „formal unbedingte Freiheit“ zu einer Größe, die gleichermaßen auf den Menschen und auf Gott bezogen wird, sodass die vollkommene Freiheit „Gottes“ lediglich als (böse gesagt: additive<sup>72</sup>) Fortbestimmung der formal unbedingten Freiheit des Subjekts erscheint, die sich von jener „nur“ durch eine auch materiale Unbedingtheit unterscheidet. Fraglich erscheint mir an dieser Bestimmung der Gottesidee, ob tatsächlich eine so geartete Brücke von der „existierenden Freiheit“ des Menschen zur „vollkommenen Freiheit“ „Gottes“ in philosophisch verantwortbarer Weise geschlagen werden kann, wie Pröpfer dies im Rekurs auf die formale Unbedingtheit beider Freiheiten tut. Eine solche Brücke ist nämlich nur möglich, wenn man einen übergeordneten Standort bezieht, von dem aus beide „Freiheiten“ vergleichend in den Blick genommen werden. Ein solcher „point of view“ ist

<sup>69</sup> Diese Anerkennung muss nicht so weit gehen, dass man die Existenz Gottes als bewiesen ansehen würde. Das wäre Illusion. Gefordert ist lediglich, dass innerhalb der transzendentalen Analyse der von ihr selbst „geleitete“ Gottesbegriff dann als alles bestimmende Wirklichkeit wirksam wird und die entsprechenden Konsequenzen für die Reflexion gezogen werden.

<sup>70</sup> Vgl. hierzu auch *M. Striet*, *Offenbares Geheimnis*. Zur Kritik der negativen Theologie, Regensburg 2003, 184 [= *Striet*, *Geheimnis*].

<sup>71</sup> Vgl. *Pröpfer*, *Prinzip*, 18.

<sup>72</sup> Gegenteiliger Auffassung ist freilich *H. Krings*, *Freiheit*. Ein Versuch Gott zu denken. In: *Ders.*, *System und Freiheit*. Gesammelte Aufsätze, Freiburg i.Br. [u. a.] 1980, 161–184, 176.

aber innerhalb des Präpperschen Ansatzes undenkbar, insofern dieser ja an ein streng transzendentallogisches Verfahren gebunden ist, das *ex supposito* keinen anderen Standpunkt als den des Subjekts beziehen kann und will. Dann aber ist aus erkenntnistheoretischer Perspektive nach der philosophischen (und später auch theologischen) Berechtigung zu fragen, das formal unbedingte Element der existierenden (und das heißt material bedingten) Freiheit des Subjekts univok auf Gott anzuwenden. Denn es bleibt ja zu beachten, dass dieses formal unbedingte Element lediglich ein Abstraktum einer Freiheit darstellt, die material bedingt ist. Die Frage lautet dann aber, ob das Abstraktum einer formal unbedingten Freiheit, die material bedingt ist, identisch ist mit dem Abstraktum einer formal unbedingten Freiheit, die material unbedingt ist. Eben dieser systemimmanent so wichtige Konstruktionspunkt der Argumentation erscheint mir außerordentlich prekär, weil diese Identifikation nur gelingt, weil nicht die existierende Freiheit des Menschen und die vollkommene Freiheit Gottes gegenübergestellt werden, sondern jeweils aus ihnen abstrahierte Elemente. Mag man diese Abstraktion auch für berechtigt halten, so muss doch die Frage beantwortet werden, ob der Status einer formal unbedingten Freiheit auch auf der transzendentalphilosophischen Reflexionsebene nicht völlig anders ist, wenn diese *a priori* material bedingt, als wenn sie es eben nicht ist. Nicht angezweifelt werden soll mit dieser kritischen Frage die Möglichkeit, an der konkreten Freiheit des Menschen ein unbedingtes Element transzendentalphilosophisch aufzuweisen; wohl aber wird die Möglichkeit in Zweifel gezogen, dieses durch Abstraktion gewonnene Element auf „Gott“, genauer die „Idee Gott“, anzuwenden. Prekär hieran erscheint – neben dem eher formalen Verdacht des Anthropomorphismus – die Tatsache, dass wesentliche Konstitutive der genuin menschlichen, d. h. existierenden Freiheit keinesfalls auf „Gott“ (auch nicht auf die „Idee Gott“) anzuwenden sind. Dies gilt insbesondere für den erkenntnistheoretischen Ort als dem Ausgangspunkt dieser Übertragung, insofern Freiheit ja gerade nicht direkt aufzufinden ist, sondern transzendental-retorsiv als Möglichkeitsbedingung für „spezifisch humane Vollzüge wie Moralität, Kommunikation, Recht usw.“<sup>73</sup> erschlossen wird. Ist es aber philosophisch erlaubt, eine solche Möglichkeitsbedingung für ausdrücklich als menschlich indizierte Akte in einer wie auch immer gearteten Weise in den Gottesbegriff einzutragen? Dies scheint mir z. B. im Blick auf die Moralität transzendentalphilosophisch unmöglich zu sein, insofern diese Kategorie doch gerade nicht auf Gott angewendet werden kann. Zwar erscheint es sinnvoll und auch unabdingbar zu prüfen, ob der im Gottesbegriff (oder im Glauben) bezeichnete „Gott“ in sittlich verantworteter Weise vom Menschen „gedacht“ und in Konsequenz dann auch „geglaubt“ werden darf; unerlaubt ist es m. E. aber, Moralität anders denn im Modus der Vollkommenheit selbst in den Begriff Gottes und da-

<sup>73</sup> Präpper, Prinzip, 15.

mit in „Gott“ selbst einzutragen. Das genau vermeidet etwa auch Kant, wenn er feststellt:

Es gibt doch drei Prädikate, „die ausschließungsweise, und doch ohne Beisatz von Größe, Gott beigelegt werden, und die insgesamt moralisch sind. Es ist der *allein Heilige*, der *allein Selige*, der *allein Weise*; weil diese Begriffe schon die Uneingeschränktheit bei sich führen. Nach der Ordnung derselben ist er denn also auch der *heilige Gesetzgeber* (und Schöpfer), der *gütige Regierer* (und Erhalter) und der *gerechte Richter*.<sup>74</sup>

Was für das Beispiel der Moralität gilt, gilt aber sämtlich für alle Orte, von denen aus Pröpfer die menschliche Freiheit und darin das Abstraktum der formal unbedingten Freiheit als Möglichkeitsbedingung des Mensch-Seins schlechthin auffindet: „Kommunikation, Anerkennung, Recht, Gesetz oder andere Elemente der Humanität [sic!]<sup>75</sup>. Alle diese Orte sind in philosophischer Perspektive eben keine Orte „Gottes“, so dass es nach meiner Einschätzung nach unerlaubt ist, von der an diesen Orten aufgefundenen „wirklichen Freiheit“ des Menschen (auch wenn sie nur retorsiv im Modus der Möglichkeitsbedingung eruiert wird) direkte, univoke Rückschlüsse auf die „unbedingte Freiheit“ der „Idee Gott“ vornehmen zu dürfen. Dies gilt auch nicht für das qua gesonderter Abstraktion gewonnene Element der „formal unbedingten Freiheit“, insofern auch dieses Abstraktum seine erkenntnistheoretische Herkunft nicht verleugnen kann: den Ort der Kontingenz. Wenn Pröpfer zudem die Freiheit näherhin als „Fähigkeit der Selbstbestimmung“ und als „das (durch die Affirmation eines Inhaltes) sich Bestimmende“<sup>76</sup> betrachtet, dann sind auch dies inhaltliche Bestimmungen einer genuin menschlichen Freiheit, die so eben für „Gott“ nicht gelten können. Denn „Gott“ ist ja gerade nicht als die „Fähigkeit zur Selbstbestimmung“ zu denken, sondern allenfalls als Selbstbestimmtheit selbst, wenn der Terminus „selbst“ innerhalb eines philosophischen Gottesbegriffs überhaupt sinnvoll ist. Noch problematischer ist der Eintrag der Affirmation eines Inhaltes in „Gott“ selbst; wird spätestens dadurch doch an dieser Stelle – und mag der Inhalt dieser Affirmation „Gott“ selbst sein – Kontingenz *in* „Gott“ selbst eingetragen.<sup>77</sup> Denn wenn die Affirmation eines möglichen

<sup>74</sup> Vgl. KpV V, 131, Anmerkung: „Drei Eigenschaften, die alles in sich enthalten, wodurch Gott der Gegenstand der Religion wird, und denen angemessen die metaphysischen Vollkommenheiten sich von selbst in der Vernunft hinzu fügen.“

Vgl. Rel XXVIII, 1072f.: „Ein Wesen, wodurch den moralischen Pflichten objektive Realität gegeben werden soll, muß folgende drei moralische Vollkommenheiten ohne alle Schranken besitzen; nämlich *Heiligkeit*, *Gütigkeit* und *Gerechtigkeit*. *Diese Eigenschaften machen den ganzen moralischen Begriff von Gott aus*. Sie gehören in Gott zusammen, müssen aber *nach unsern Vorstellungen wohl von einander getrennt* werden. Zufolge der Moral erkennen wir also Gott als einen *heiligen Gesetzgeber*, als einen *gütigen Weltversorger*, als einen *gerechten Richter*.“

<sup>75</sup> Pröpfer, Erlösungsglaube, 183.

<sup>76</sup> Pröpfer, Prinzip, 15.

<sup>77</sup> Folgender Hinweis sei gegeben, damit keine Missverständnisse entstehen. Es ist ein Unterschied, ob man behauptet, durch die hypostatische Union habe Gott eine kontingente Wirklichkeit zu seiner eigenen angenommen oder ob man „Gott“ schon auf der Begriffsebene kontingente Eigenschaften zusprechen muss. So gewiss es nach christlichem Verständnis ein inkarnatorisch

Inhaltes ein Konstitutivum auch der göttlichen Freiheit ist, dann muss auch in „Gott“ die Möglichkeit der Wahl gedacht werden. Anderenfalls wäre der Inhalt als notwendig zu affirmierender zu denken, was die dieser „Wahl Gottes“ vorausliegende „Freiheit Gottes“ *ad absurdum* führen würde. Diese Problematik spitzt sich deswegen so zu, weil die Freiheit aus theorieimmanenten Gründen zum primären Gottesprädikat wird und etwa an die Stelle der *causa sui* oder des *esse absolutum* gesetzt wird, was nicht ohne Konsequenzen bleibt. Wird aber, wo Freiheit zum konstitutiven Gottesprädikat wird, die Freiheit nicht absurd, insofern sie „Gott“ selbst unfrei macht, weil seine Allmacht durch die Notwendigkeit der Wahl – mag es auch die so hehre Wahl der Selbst-Bestimmung sein – limitiert ist? Dem wäre schlicht entgegenzuhalten, dass „Gott“ in diesem Sinne eben *nicht* frei ist. Denn mit der zumindest partiellen univoken Übertragung der Ergebnisse der transzendentalen Freiheitsanalyse in die Gottesidee selbst wird die der menschlichen Freiheit konstitutiv inhärente Kontingenz qua Notwendigkeit der Affirmation eines ihr adäquaten Gehaltes zum inneren Attribut des göttlichen Seins, um das es dann aber im selben Augenblick geschehen ist. Die klassische Gotteslehre und auch das Erste Vatikanum haben aus diesem Dilemma zu Recht den Schluss gezogen, dass „Gott“ sich selbst mit Notwendigkeit liebt, die außergöttlichen Dinge hingegen mit Freiheit (vgl. DH 3025), so dass der Begriff der Freiheit in der Anwendung auf „Gott“ nur im Blick auf die (von der Philosophie gewiss nicht notwendigerweise in Anspruch zu nehmende) Schöpfungsrelation, nicht aber mit Blick auf „Gott“ selbst, sinnvoll ist. Dieses Ergebnis der oft verfeimten so genannten „natürlichen Theologie“ scheint mir aber auch für den philosophieinternen Diskurs innerhalb des Pröpperschen Ansatzes unhintergebar zu sein, wenn er sich denn dazu entscheidet, eine „Idee Gottes“ in seinen Diskurs überhaupt zu implementieren. Wo diese Unterscheidung, sprich die allenfalls analoge Anwendung des Begriffs der Freiheit auf „Gott“ und den Menschen, nicht beachtet wird, etabliert die Philosophie nämlich einen geradezu konstitutionellen Projektionsverdacht in ihrer eigenen Theorie, insofern sie sehenden Auges das formal unbedingte Element (wenn es dieses denn geben mag) der *menschlichen* Freiheit in die „Idee Gottes“ hineinprojiziert und zudem auch ihr durchaus nicht uneigennütziges Motiv hierfür nicht verschweigt, weil ohne diese Idee, zu der die inhaltliche Bestimmung der Freiheit dieses „Gottes“ auf der Grundlage der menschlichen Freiheit gehört, der menschliche Freiheitsvollzug in eine „definitiv unlösbare Aporie“<sup>78</sup> geriete. Perfekt wird dieser Zirkel aber dadurch, dass diese Idee *ex supposito* der Freiheitsanalyse nochmals der existierenden Freiheit des Menschen anheimgestellt ist, so dass am Anfang die menschliche Freiheit steht und an de-

vermitteltes „Werden in Gott“ gibt, so wenig gibt es deswegen nach christlichem Verständnis einen „Gott im Werden“.

<sup>78</sup> Pröpper, Prinzip, 18.

ren Ende die von „Gott“ zu verbürgende Sinnhaftigkeit eben genau dieser menschlichen Freiheit, die sich offensichtlich nicht mit ihrer Endlichkeit anfreunden oder gar abfinden will.

### Theologische Anfragen

So sehr sich die Theologie vor dem Forum einer philosophischen Vernunft zu bewähren hat, so sehr gilt aus theologischer Perspektive umgekehrt auch, dass sich die Ergebnisse der philosophischen Vernunft vor der Theologie zumindest zu erklären, wenn nicht zu verantworten haben. Anderenfalls gäbe die Theologie den Anspruch ihrer eigenen Wissenschaftlichkeit auf, der sich ja u. a. auch darin artikuliert, keine Philosophie zu sein und auch keine Philosophie sein zu können. Aus dem Zentrum ihres eigenen Selbstverständnisses stellte sich zudem anderenfalls die Frage, warum die Theologie die Philosophie, namentlich die Transzendentalphilosophie, von jenem Ideologie-, Projektions- beziehungsweise Irrtumsverdacht dispensieren sollte (und dürfte), den die Theologie nicht zuletzt aufgrund des Bilderverbotes gegenüber jeder menschlichen Wirklichkeitsdeutung mit unbedingtem Geltungs- beziehungsweise Gültigkeitsanspruch<sup>79</sup> (inklusive ihrem eigenen!) sorgfältig prüfen muss. Umgekehrt spielt gerade dieses Bilderverbot, das ja keineswegs impliziert, dass es kein adäquates Gottesbild und in davon nochmals abgeleiteter Form keinen Gottesbegriff gibt<sup>80</sup>, den dreifaltigen Gott als transzendenten Ugrund und Zielpunkt der Schöpfungs- und Heilsgeschichte in gewiss begrifflicher, aber doch auch in materialer Inhaltlichkeit in den Diskurs ein, sobald dieser theologisch werden will beziehungsweise wird. Konkret geht es dann aber um die Konfrontation der „Idee Gottes“ mit dem apostolischen, d. h. bezeugten, Gott, ohne dass das Verhältnis dieser beiden Größen von vornherein feststünde. Deswegen werden im Folgenden ausdrücklich die Regeln einer (nicht: der!) theologischen Erkenntnistheorie und auch einer (nicht: der!) theologischen Theoriebildung eingeblendet werden müssen, wenn ich abschließend und gewiss exkursorisch die Ergebnisse der transzendentalen Freiheitsanalyse mit einigen theologischen Parametern konfrontiere, die sich m. E. aus dem Offenbarungsparadigma der Selbstmitteilung Gottes ergeben.

#### *Plädoyer für eine nichtrelativistische relationale Pluralität der Denkformen*

Wenn man der Logik des Offenbarungsverständnisses folgt, demnach Offenbarung als freie Ereignishaftigkeit einer ungeschuldeten und verge-

<sup>79</sup> Das gilt auch gegenüber der Position eines unbedingten Relativismus, weil er seinerseits als Position angesehen werden muss, die Unbedingtheitsansprüche stellt.

<sup>80</sup> Das Bilderverbot setzt Grenzen auch gegenüber der „negativen Theologie“, die an der Aussage des Kolosserbriefes, Jesus Christus sei „das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung“ (Kol 1, 15) nicht vorbei kann.

benden, absoluten Selbstmitteilung Gottes<sup>81</sup> anzusprechen ist, ergibt sich, dass die Theologie bleibend in die Geschichte als den originären Ort zur Bestimmung des Menschen in seinem konkreten Gottesverhältnis hinein verwiesen ist. Sie ist es deshalb, weil Offenbarung verstanden wird als Beziehungsereignis, in dem es zu einer Interaktion zwischen Gott und Mensch gekommen ist beziehungsweise kommt, die geschichtlich vermittelt und von daher geschichtsnotorisch geworden ist. Diese Feststellung ist zunächst unabhängig und vor einer möglichen und notwendigen, immer aber nachträglichen theologischen oder philosophischen Deutung beziehungsweise Rechtfertigung dieser Tatsache in ihrer reinen Positivität als entscheidend – nicht notwendig unterscheidend – christlichen Position zu würdigen, „wenn das Christentum nicht Idee ewigen, immer gegenwärtigen Geistes ist, sondern Jesus von Nazareth“<sup>82</sup>. Diesem *factum dogmaticum* entsprechend gründet jeder christliche theologische Offenbarungsbegriff und damit auch in eins jeder christliche Gottesbegriff zunächst und ursprünglich in der Geschichte, näherhin in einer geschichtlichen Erfahrung, der die theologisch-dogmatische Interpretation bleibend verpflichtet ist, ohne sie in ihrer begrifflichen Artikulation jemals adäquat zum Ausdruck bringen zu können. Wenn dem aber so ist, dann muss dieser erkenntnistheoretische Ort der GottesErfahrung in den von ihr gebildeten Gottesbegriff einfließen, den die Theologie dann aus der Ermächtigung des Gottesereignisses als eines Beziehungsereignisses heraus autonom und kraft eigener spezifisch theologischer Leistung bilden und fürderhin öffentlich artikulieren muss. Insofern der so gebildete – entscheidend christliche – Gottesbegriff eine menschliche Sinndeutung in der spezifischen Form einer Heilzusage mit universalem Geltungs- und Gültigkeitsanspruch erhebt, ist er dort eingelassen, woher er kommt: in die Geschichte. Innerhalb dieser hat die Theologie „ihren“ Gottesbegriff – ob sie dies will oder nicht, ob sie das sieht oder nicht – zu dolmetschen, zu verantworten und zu bewahren in einer Diskurswirklichkeit, die weiter reicht als der theologische Diskurs. Dabei ist die Theologie mit der unausweichlichen Tatsache konfrontiert, dass sie die Grenzen und Regeln dieses Diskurses nicht aus eigener Kraft bestimmen kann und es aus theologieimmanenten Gründen auch nicht darf. Da sie selbst auf ein geschichtliches Ereignis verwiesen ist, das ihrem eigenen Anspruch nach universale Bedeutung für die gesamte Geschichte hat, ist es ihr zudem verwehrt, *a priori* einen bestimmten Ort dieser Geschichte und des in ihr laufenden Menschheitsdiskurses im Blick auf dessen Gehalt, Gestalt und Regelung als theologisch irrelevant auszuschließen. Gleichwohl hat sie ihre eigene Position in diesen Diskurs einzuspielen und das durchaus

<sup>81</sup> Vgl. *Rahner*, Grundkurs, 122.

<sup>82</sup> *K. Rahner*, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. 2., im Auftrag des Verfassers von *J. B. Metz* überarbeitete Auflage München 1957 (München 1937), 407 [= *Rahner*, GiW].

auch in abgrenzender und ideologiekritischer Weise, die allerdings – wie der Theologie immer mehr beziehungsweise wieder neu bewusst wird – ihrerseits wiederum der Ideologiekritik durch den nicht theologischen Diskurs ausgesetzt ist. Dieser Diskurs, den die Theologie schon allein deswegen nicht als einen immanentistischen denunzieren kann, weil sie mit ihrer Theorie universaler (und d. h. auch eschatologischer) Bedeutung in diesem eingelassen ist, lässt die Theologie selbst nicht unberührt und unverändert, weil in ihm Deutungskategorien auftauchen, zu der die Theologie Stellung beziehen muss, sei es, dass sie „fremde“ Positionen zurückweist oder sich zu eigen macht, sei es, dass sie ihre urteilsmäßige Inkompetenz einräumt, oder sei es, dass sie die andere Position konstruktiv-kritisch transformiert. Was für die Gehalte dieses Diskurses gilt, gilt aber auch für dessen Formen und Regeln: Theologie lernt immer wieder aufs Neue Sprach- und Denkformen kennen, die ihre Sprach- und Denkformen bereichern, aber auch in Frage stellen, so wie sie ihrerseits zu bestimmten Kommunikationsformen und Diskursregeln auf kritische Distanz gehen muss. Die faktische Relevanz dieses Eingelassen-Seins in einen der Theologie gewiss nicht übergeordneten, gleichwohl aber vorgegebenen Diskurs ist das, was die Theologie für sich als Dogmengeschichte deutet, in der sie immer neu (wenn auch nie radikal neu) und anders (wenn auch nie ganz anders) wird, ohne ihre Identität dabei zu verlieren, insofern diese geschichtlich verortet und deswegen auch geschichtlich gesichert ist. Diese Sicherheit und Verortung findet sie weder in der materialen Aposteriorität des rein Empirischen noch in der idealistischen Apriorität des „immer gleichen“, sondern „nur“ in einer fragilen Ereignishaftigkeit. Es ist die gottgewirkte inkarnatorische Ereignishaftigkeit der menschlichen GottesErfahrung, die dem theologischen Selbstverständnis nach zwar in dem Ereignis der Geschichte des Menschen Jesu als eines Gottesereignisses nicht beginnt, aber in einer unüberbietbaren, genauerhin singulären, absoluten Dichte als unüberbietbare Nähe kulminiert. Trägt man der genuin theologischen Einsicht Rechnung, dass die christliche Identität als und in einem geschichtlichen gott-menschlichen Kommunikationsgeschehen mit universaler geschichtlicher Reichweite gründet, anerkennt die Theologie gleichzeitig, dass die Geschichte zu einem *locus theologicus* wird (genauer: ein solcher ist). Damit werden aber auch die je (zeitlichen) jeweiligen (örtlichen) menschlichen Deutungs- und Verstehensschemata, also das, was man in einem weitesten Sinne Philosophie nennen kann, in ihrer Pluralität zu möglichen *loci theologici*. Der theologische Diskurs wird so aber aus theorieimmanenten Gründen notwendig zu einem *relationalen*, der nur dann nicht zu einem *relativistischen* wird, wenn sich die Theologie an ihren ursprünglichen, geschichtlich vermittelten Identitätspunkt anamnetisch erinnert, diesen reflektiert, begrifflich expliziert und universal gleichermaßen narrativ wie diskursiv kommuniziert.

Von hier her ergeben sich dann aber Rückfragen an das Konzept Präppers, insbesondere, was seine im Grunde genommen exklusive Rückkopp-

lung der Theologie an ein bestimmtes, namentlich transzendentalphilosophisches Theoriekonzept mit unbedingtem Gültigkeits- und Geltungsanspruch betrifft, wenn er ein genuin transzendentalphilosophisches Freiheitskonzept als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik stark macht:

Das für die Explikation und Vermittlung der durch den [...] Grundbegriff bestimmten Glaubenswahrheit geeignete und deshalb heranzuziehende Denken [...] kann nur das Denken der Freiheit und dieses nur transzendental sein. Allerdings schließt die theologische Aufnahme dieses Denkens die Verpflichtung zur Anerkennung auch der Ansprüche ein, die aus der formalen Unbedingtheit der Freiheit resultieren.<sup>83</sup>

Diese Rückkopplung erscheint aus theologischer Perspektive aber alles andere als selbstverständlich. Denn diese einbahnige und prinzipielle Rückbindung an eine bestimmte Denkform ist sowohl aus methodischen als auch aus inhaltlichen Gründen für die Theologie prekär.

So ist zunächst – so schlicht sich dieses Argument auch anhören mag – nüchtern festzustellen, dass die dogmengeschichtliche Selbstvergewisserung (zu der ich auch die Selbstbindung der Kirche an die Schrift zähle) des christlichen Glaubens in seiner formativen Phase ohne diese Denkform faktisch zustande gekommen ist. Ist es aber plausibel anzunehmen, dass die dem christlichen Offenbarungseignis allein entsprechende gnoseologische und hermeneutische Vermittlungskategorie zumindest in ihrer reflexen Gestalt erst 1700 Jahre nach dem entscheidenden Offenbarungseignis entdeckt wird? Und wenn ja, welche Konsequenzen hätte dies für die nachträgliche Einschätzung der theologischen (und auch philosophischen!) Erkenntnisse und ekklesialen Selbstverpflichtungen in Schrift und Dogma für die Zeit – sagen wir es salopp – von Petrus über Paulus bis Kant? Müsste man sie in Konsequenz nicht doch als unkritisch bezeichnen, zumindest aber als in erkenntnislogischer Hinsicht naiv? Wie geht man mit dem doch wohl nicht zu bestreitenden Faktum um, dass die Theologen des Neuen Testaments, von denen des Alten Testaments ganz zu schweigen, ihre Christusdeutung ohne eine Denkform entwickelt haben, die nach Auskunft Präppers der christlichen Glaubenswahrheit doch allein angemessen sein soll? Bevor man diese Anfragen als überzogen zurückweisen mag, müssen sie – so banal sie klingen – doch beantwortet werden, weil sich durch die epochal bedingte Implementierung eines neuen Denkparadigmas, das den Anspruch eines geltungstheoretischen Überschusses gegenüber allen anderen Denkformen erhebt, unabsehbare Folgen für die Einschätzung des theologischen Diskurses früherer Epochen ergeben. Denn wie gültig können dessen Ergebnisse noch sein, wenn sie auf geltungstheoretischen Prämissen aufrufen, die sich als defizitär erwiesen haben? Konkret gefragt: Kann man wirklich noch ernst damit machen, die Schrift als *norma non normata normans* anzunehmen, oder wird sie dem neuen Freiheitsparadigma

<sup>83</sup> Präpper, Prinzip, 15.

gegenüber nicht zu einer auskunftspflichtigen Größe, die sich vor der philosophisch validierten Theologie zu verantworten hat, statt umgekehrt?<sup>84</sup>

Meiner Einschätzung nach kann man den in diesen Anfragen angezeigten Kalamitäten nur entgehen, wenn man von einer immer schon gegebenen kryptischen (und auch kryptogamen!) Anwesenheit und Wirksamkeit des Freiheitsdenkens ausgeht oder aber das Freiheitsparadigma selbst mit einem zeitlichen beziehungsweise epochalen Index versieht und damit in seinem diachronen und synchronen Geltungsanspruch erheblich relativiert. Denn das transzendente Freiheitsdenken wäre dann nicht länger als *die* angemessene philosophische Denkform anzusprechen, sondern allenfalls als *eine*, neben der es andere, möglicherweise noch unbekannte, gibt. Gewiss ist Pröpper darin zuzustimmen, dass die Theologie ihre Arbeit nicht betreiben kann, als ob es keine Transzendentalphilosophie gäbe; insofern kann sie auch nicht hinter deren Ergebnissen zurückbleiben. Begründet ist mit dieser Einsicht – die *mutatis mutandis* allerdings für alle Philosophie, ja für alle Wissenschaft(en) gilt – aber keinesfalls, dass sie sich auf diese verpflichten muss. Im Gegenteil, meiner Einschätzung nach darf und kann sie es nicht. Sie darf es nicht, weil eine solche Selbstverpflichtung einherginge mit einer Exklusion, zumindest aber mit einer Subordination aller anderen Denkformen, was dem theologischen Grundsatz (an den sich im Übrigen auch das Lehramt stets gehalten hat) widerspricht, in *der* Philosophie und nicht in einer regional und epochal bestimmten, einen möglichen *locus theologicus* zu entdecken. Und sie kann es nicht, weil sie durch eine solche Selbstbindung ihre im Bilderverbot aufgegebenen Verpflichtung zur Ideologiekritik jedwedem menschlichen Denkkonstrukt gegenüber aufgeben müsste, was aber im Blick auf die Transzendentalphilosophie der Fall wäre. Schließlich muss sie es auch nicht, weil die theologische Vernunft durchaus in der Lage ist, kraft ihrer eigenen Kompetenz eine Denkform zu finden, mit deren Hilfe die Theologie ihren „Gegenstand“ universal kommunizieren kann. Dem spezifischen Profil dieses ihres „Gegenstands“ entsprechend, dem sie nur in geschichtlicher Ereignishaftigkeit qua inkarnatorisch vermittelter Gotteserfahrung „begegnet“, muss diese Denkform keineswegs nur *eine* sein (kann sie es überhaupt?). Und sie muss auch keineswegs immer in einem strengen Sinne identisch bleiben, solange gesichert ist, dass sie gegründet ist im Ursprungsereignis der Offenbarungs-*geschichte*, deren Höhepunkt sich im Leben, Lehren, Feiern, Sterben, dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi ereignet hat und die je (zeitlich) und jeweiligen (örtlich) u. U. unterschiedli-

<sup>84</sup> Damit soll gewiss keiner naiven Bibelhermeneutik das Wort geredet werden. Hingewiesen werden soll lediglich auf die Gefahr, dass eine bestimmte hermeneutische Vorentscheidung dazu führen kann, den biblischen Text selektiv wahrzunehmen mit der Konsequenz, dass sich bestimmte Filter vor Jesus Christus als das Bild des unsichtbaren Gottes schieben, so dass dieser in ausschließlicher Weise etwa einmal als sittlicher Lehrer der Menschheit, ein anderes Mal als Kristallisationspunkt hoher Mythenbildung, dann wieder als radikaler Apokalyptiker oder eben auch als Liberator gesehen wird. Vgl. F. J. Schierse, *Christologie*, Düsseldorf 1991, 27.

chen theologischen Denkformen untereinander sowohl in der Diachronie als auch in der Synchronie kompatibel und kommunikabel sind. Einer theologischen Logik entsprechend gründet diese Kompatibilität und Kommunikabilität aber eben nicht in einer theologischen oder philosophischen Metatheorie des Denkens, sondern in der Eröffnung des menschlichen Denkens durch den Geist, der weht, wo er will. Einer möglichen Implementierung einer solchen Metatheorie möchte ich entgegenhalten, dass dem inkarnatorischen Gründungsereignis der Theologie nur eine diskursive Relationalität zu allem menschlichen Denken entspricht; eine offene, letztlich in das Eschaton hineinragende Relationalität aller möglichen menschlichen Denkformen, die gerade aufgrund dieser Relationalität nicht relativistisch wird, weil diese ihrerseits relativ ist auf das *universale concretum*. Wenn sich aber das *universale concretum* vermittelt hat in die relationale Pluralität der einen Welt, dann gibt es m. E. auch einen nicht nur legitimen, sondern sogar notwendigen Pluralismus der theologischen Denkformen, der nicht durch eine philosophische Hintergrundfolie mit universalem Geltungs- und Gültigkeitsanspruch eingezogen werden darf und auch nicht eingezogen werden kann.

### *Plädoyer für einen theologischen Gottesbegriff*

Aus theologischer Perspektive scheint mir allerdings nicht nur die inaugurierte Selbstverpflichtung der Theologie auf ein bestimmtes philosophisches Denken prekär zu sein, sondern *a fortiori* auch die Interventionen der Ergebnisse eines solchen Denkens in die Theologie, namentlich in den „Gottesbegriff“. Wie bereits diskutiert, sichert die Freiheitsanalyse „die Minimalbestimmung einer von Welt und Mensch verschiedenen, alles begründenden göttlichen Wirklichkeit“<sup>85</sup>, die „als noch bestimmungsfähige und -bedürftige Grundbestimmung in die tatsächliche, durch Offenbarung begründete theologische Erkenntnis konstituierend eingeht“<sup>86</sup>. Innerhalb dieser Minimalbestimmung ist Gott als „vollkommene Freiheit“ zu denken, eben als eine „nicht nur formal, sondern auch material unbedingte Freiheit“<sup>87</sup>. Mit dieser allein philosophisch erreichten Minimalbestimmung wird aber ein materiales Element unmittelbar in den theologischen Gottesbegriff eingeschrieben, der zwar die philosophische Gottesidee weiterbestimmt, gleichwohl aber deren Ergebnis nicht unterbietet oder prinzipiell korrigieren kann. Mir erscheint dieser inhaltliche Eintrag einer sehr gehaltvollen Gottesidee (Gott als vollkommene Freiheit) in den christlichen Gottesbegriff keineswegs selbstverständlich, insofern hier ein dezidiert kontingenter Gedanke, innerhalb dessen die Existenz Gottes explizit eingeklammert

<sup>85</sup> *Pröpper*, Prinzip 17.

<sup>86</sup> Ebd. 18.

<sup>87</sup> Ebd.

mert ist, zum Konstitutivum und systematischen Orientierungspunkt einer christlichen Gotteslehre wird. Ein solches Verfahren ist m. E. für eine theologische Erkenntnislehre nicht unmittelbar plausibel und dies aus unterschiedlichen Gründen.

(1) Auch wenn das transzendentalphilosophische Denken einen unbedingten und universalen Geltungsanspruch erhebt, bleibt es faktisch je epochal und je regional kontingent (jedenfalls gab es dieses Denken nicht immer, jedenfalls wird es in seiner Gültigkeit keineswegs universal anerkannt), so dass es zwar m. E. als kritische Kontrollinstanz im Blick auf die immer notwendige Reinigung eines christlichen Gottesbegriffs fungieren kann und soll, diesen aber inhaltlich nicht vorbestimmen darf. Problematisch erscheint mir hier insbesondere die Einbahnigkeit des Begründungsweges: Während der theologische Gottesbegriff am philosophischen Maß zu nehmen hat, gibt es umgekehrt im Ansatz Pröppers nach meinem Dafürhalten keine Möglichkeit, die philosophisch eruierte Minimalbestimmung einer grundlegenden theologischen Kritik und u. U. einer notwendigen grundsätzlichen Korrektur beziehungsweise Transformation zu unterziehen. Droht dann aber nicht eine „Transzendentalisierung des christlichen Gottesbegriffs“ zumindest als eine latente Gefahr? Gleichwie man zu der These einer „Hellenisierung des Christentums“ durch die Begegnung von Theologie und Philosophie Stellung bezieht, so kann man in dieser immer noch un abgeschlossenen Debatte doch ein Warnschild für die Theologie sehen, das dazu auffordert, alle methodischen, insbesondere aber materialen philosophischen Interventionen, die in das Zentrum der Theologie hineinreichen, mit einer autonomen theologischen Vernunft zu prüfen, deren primärer Erkenntnisort im Blick auf ihre materialen Gehalte die Offenbarungsgeschichte und nicht die philosophische Vernunft ist.

(2) Mit dem auf einer transzendentalen Freiheitsanalyse aufruhenden Ansatz ist aber eine solche inhaltliche und materiale Weiterbestimmung des theologischen Gottesbegriffs eindeutig gegeben, insofern der philosophisch ermittelte Begriff der unbedingten Freiheit Gottes qua Theorie (Gott als eine nicht nur formal, sondern auch material unbedingte Freiheit) zum entscheidenden Gottesprädikat avancieren muss. Diese philosophische Bestimmung Gottes, die keineswegs identisch ist mit der klassischen Prädikation der Allmacht Gottes (*omnipotentia*), betrifft aber *ex supposito* nicht nur das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung, sondern die innertrinitarische Wirklichkeit selbst, weil „Gott“ andernfalls den Sinn der menschlichen Freiheit nicht verbürgen könnte. Unter dieser Hinsicht „dringt“ die philosophische Minimalbestimmung auf sehr gehaltvolle Weise und sehr tief in den theologischen Gottesbegriff ein. Eine solche nachhaltige Intervention philosophischer Daten erzeugt dann allerdings ihrerseits erhebliche theologische Anschlussfragen, etwa die nach der „Personalität“ der innertrinitarischen Personen, nach dem „Ort“ der Freiheit innerhalb des trinitarischen Gottes oder die nach einer Kontingenz und Zeitlichkeit im inneren Wesen Gottes

selbst. Es sind allesamt Anschlussfragen, die eine nicht unerhebliche Neujustierung des Gottesbegriffs implizieren können und deswegen aufs sorgfältigste geprüft werden müssen. Dabei ist es von der biblischen Tradition her keineswegs selbstverständlich, die Kategorie der Freiheit im Blick auf das innere Wesen Gottes (und nicht nur im Blick auf seine Schöpfung, deren selbstverständlicher „Herr“ Gott ist) so stark zu machen. Denn in auffällender Weise wird nirgendwo im Alten und Neuen Testament der Begriff der „Freiheit“ als direktes Gottesprädikat aufgeführt.<sup>88</sup> Auch wenn man diesen lexikalischen Befund gewiss nicht überbewerten darf, so zeigt er doch an, dass die Übertragung eines philosophisch gewonnenen Freiheitsbegriffs auf dem christlichen Gottesbegriff keineswegs unproblematisch ist, insofern diese philosophische Kategorie für die Theologie der Heiligen Schrift offensichtlich nicht strukturbildend war. Ob sie es unter dieser Voraussetzung aber förderhin sein muss, erscheint zumindest anfragbar. Aus theologischer Perspektive müsste m. E. vielmehr darauf insistiert werden, dass die Anwendung der transzendentalphilosophischen Kategorie „Freiheit“ auf Gott nicht in unmittelbarer (u. U. sogar univoker) Weise geschehen kann. Dies ist zum einen der Fall, weil sie in dezidierter Weise als Möglichkeitsbedingung zur Erklärung spezifisch menschlicher Akte eruiert wurde und erst nachträglich – wiederum im Blick auf den Menschen – als Funktion des Subjekts über die Idee Gottes in „Gott“ selbst übertragen wird. Demgegenüber ist m. E. aber geltend zu machen, dass man sich Gott nicht (und auch nicht einem Begriff von ihm) angemessen nähert, wenn die Gotteslehre beim *ad nos* (die „Gottes Idee“ als Funktion des Subjekts) ansetzt, statt bei der Aussage, dass Gott „nicht dazu da ist, unser Heil zu sein“<sup>89</sup>, auch wenn er unser Heil ist. Eine direkte Übertragung schließt sich zudem auch deswegen aus, weil die auf den theologischen Gottesbegriff übertragene Freiheitskategorie gewonnen wurde auf der Grundlage eines Denkens, das ausdrücklich von der Existenz Gottes als *Schöpfer, Erlöser und Offenbarer* abstrahiert hat (siehe oben). Unter dieser Hinsicht ist aus der Logik einer theologischen Theoriebildung heraus der epistemische Weg des Übergangs einer subjektlogisch gebildeten „Idee Gottes“ in die Wirklichkeit des dreifaltigen Gottes allerdings sehr weit, zumal weil die transzendente Freiheitsanalyse ihrer eigenen Voraussetzung nach diese Idee als in keiner Weise als vom wirklichen Gott des Glaubens verursacht oder begründet zu denken erlaubt. Unter der Voraussetzung aber, dass die philosophische Minimalbestimmung in unmittelbarer Weise das Zentrum des christlichen Gottesbegriffs tangiert, stellt sie faktisch eine Maximalbestimmung dar, die zwar durch die Offenbarung fortbestimmbar ist, aber nicht unbestimmbar.

<sup>88</sup> Vgl. S. Vollenweider, Art. Freiheit, in: L. Coenen/K. Haacker, (Hgg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Band I, Neubearbeitung Wuppertal 2005, 499–505.

<sup>89</sup> Rahner, Gotteslehre, 172.

*Die Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie*

Von den oben angestellten Überlegungen zum christlichen Gottesbegriff ausgehend ergeben sich dann aber grundsätzliche, genuin *theologische* Anschlussfragen, die die Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie angehen und von da aus deren je wechselseitiges Vermittlungsverhältnis. Denn so sehr Pröpfer einerseits dem Offenbarungsparadigma der Selbstmitteilung Gottes verpflichtet ist, so sehr implementiert er andererseits, wenn man seinen Ansatz als eine theologische Metatheorie versteht, die ein philosophisches und ein theologisches Diskurselement aufeinander bezieht, doch wieder eine epistemische Grenzziehung zwischen der gewissermaßen natürlichen, transzendental fundierten Philosophie und der „über“-natürlichen, geschichtlich-inkarnatorisch verorteten Offenbarung. Werden dann aber aus einer Perspektive eines „herkömmlichen“ fundamentaltheologischen Theoriekonzeptes – so meine Frage – die philosophischen Erkenntnisse, die in der philosophisch gesicherten „Idee Gottes“ gipfeln, nicht doch wieder zu *praeambula evangelii*, die eben als „von Gottes Offenbarung und Gnade selbst beanspruchte anthropologische Voraussetzungen zu gelten“<sup>90</sup> haben? Eine solche Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie birgt aber Gefahren für beide im Pröpperschen Metadiskurs aufeinander verwiesenen „Diskursteilnehmer“. Denn entweder verliert die Theologie der philosophischen Minimalexistenzbestimmung „ihres“ Gottesbegriffs gegenüber ihre eigene und genuine Kompetenz im Blick auf ihren qua der christlichen Gotteslehre fundierten Rationalitätsstandard oder aber der philosophische Diskursanteil verliert seinen autonomen Theoriestatus, insofern er sich *ex eventu* als theologisch funktionalisiert und als von der Selbstmitteilung Gottes immer schon in Anspruch genommen vorfindet. Im ersten Fall würde die autonome Philosophie zu einer materialen Quelle für die Offenbarungswirklichkeit selbst, was das Paradigma einer geschichtlich ereignishaften Selbstmitteilung Gottes sprengt. Im anderen Fall verlöre die Philosophie ihre Eigenwirklichkeit und -wirksamkeit gegenüber der Theologie, so dass nicht länger von einem philosophischen Prinzip theologischer Hermeneutik gesprochen werden könnte, sondern lediglich von einem transzendentalphilosophisch fundierten *theologischen* Prinzip der Dogmatik. Dann aber wäre zu fragen, warum die Theologie für ein solches Prinzip nicht von vornherein selbst aufkommen kann, etwa in der Weise, wie es Karl Rahner im Rekurs auf die „transzendente Erfahrung“ in seinem transzendentaltheologischen Ansatz versucht hat.

Unabhängig davon bleibt in jedem Fall die nüchterne Erkenntnis, dass jedes Offenbarungsparadigma seinen spezifischen theologischen „Preis“ von der Philosophie fordert. Der mit dem Selbstmitteilungsparadigma verbundene „Einzug“ der „natürlichen Theologie“ beziehungsweise der autono-

<sup>90</sup> Pröpfer, Prinzip, 19.

men Philosophie in den Kernbereich theologischer Zuständigkeit und die daraus resultierenden wissenschaftstheoretischen Dilemmata der Zuordnung von Theologie und Philosophie scheinen mir unter dieser Hinsicht auch in Hinblick auf das starke Theoriekonzept Pröppers noch weiterhin bedenkenswert. Näherhin dilemmatisch erscheint mir, dass eine dem kommunikationstheoretischen Offenbarungsparadigma verpflichtete Theologie nicht wirklich umhin kommt, gegenüber jedweder Philosophie ein Übermaß-, aber auch ein Untermaßverbot zumindest diskursiv geltend zu machen, ohne dass deren genauen Grenzen von vornherein durch die Theologie abgezirkelt sein könnten. Denn kritisch verhalten muss sich die Theologie gegenüber jedweder Theorie mit unbedingtem Geltungsanspruch dann, wenn deren Ergebnisse den spezifisch theologischen Geltungsanspruch im Blick auf den epistemischen Gehalt genuin theologischer Inhalte über- oder auch unterbieten. Dass ich die Möglichkeit der Gefahr einer solchen Überbietung (eines Übermaßes) durch die Implementierung des Freiheitsparadigmas im Blick auf die materiale Bestimmung des christlichen Gottesbegriffs sehe, dürfte deutlich geworden sein. Umgekehrt stellt sich jedoch auch die Frage, ob die freiheitstheoretische Bestimmung einer „Idee Gottes“ als „nicht nur formal, sondern auch material unbedingte Freiheit“<sup>91</sup> aus theologischer Perspektive nicht so unterbestimmt ist, dass sie die Möglichkeit eröffnet, auch nichtchristliche Offenbarungsansprüche beziehungsweise Offenbarungsbehauptungen als der philosophischen Vernunft gemäß auszuweisen, die dem theologischen Offenbarungs- und Gottesbegriff widersprechen beziehungsweise ihn prinzipiell unterlaufen.<sup>92</sup> Wollte man diese Möglichkeit *a priori* ausschließen, müsste dies wohl so geschehen, dass die transzendente Philosophie – wie auch immer – wieder auf eine ontologische Kategorie, die die Differenz von Sein, Seiendem und Nichts einzieht, zurückgreift. Freilich geriete sie dann wiederum in den Sog eines – nochmals wie auch immer – zu denkenden Kausalitätsdenkens, das ihre Möglichkeitsbedingungen im gleichen Augenblick desavouieren würde. Diesem gewiss theologisch motivierten „Untermaßverbot“ entsprechend, das die Möglichkeit eines philosophisch validierten erkenntnistheoretischen Relativismus gegenüber möglichen nichtchristlichen Offenbarungsansprüchen und religiösen beziehungsweise nicht religiösen Sinnbehauptungen auf der Ebene der Philosophie ausschließt, wäre m. E. nur zu begegnen, wenn der transzendentalen Freiheitsanalyse eine transzendente Erkenntnistheorie korrespondierte. Diese müsste die Möglichkeitsbedingungen und ggf. Kriterien einer endlichen, gleichwohl „unbedingten“ Erkenntnis oder bescheidener der „endlichen Erkenntnis des Unbedingten“ erschließen. Solange diese jedoch fehlt, ist es nicht ausgeschlossen, dass die transzendente Freiheitsanalyse zur for-

<sup>91</sup> Ebd. 18.

<sup>92</sup> Ganz ungeschützt wäre schlicht zu untersuchen, ob nicht auch das „Nichts“ ein möglicher „Kandidat“ wäre, der dem formalen Kriterium der Gottesidee entspräche.

malen Plattform mannigfaltiger überaus unterschiedlicher inhaltlicher Anschlüsse avanciert, wenn sie nicht – und wer sollte dazu zwingen – in gradliniger Weise christlich und das heißt letztlich christologisch weiterbestimmt wird. Eine solche Erkenntnistheorie wäre theologisch aber auch deswegen von höchstem Interesse, weil die klassische „Bestimmung“ dessen, was christlich unter der Vollendung des Heils verstanden wird, die kommuniale, quasisakramental durch den Gottmenschen Jesus Christus vermittelte unmittelbare Schau Gottes ist und nicht die kollektive Vollendung der je subjektiven Freiheit des Menschen, mag diese auch in der *visio beatifica* mit guten Gründen zu denken sein als in der Liebe vollendete.

Die überwiegend kritischen Anfragen an das anspruchsvolle Theoriekonzept von Thomas Pröpfer könnten den Eindruck erwecken, das Fazit müsse in einer Zurückweisung des Freiheitsparadigmas bestehen – das aber ist nicht der Fall und auch keineswegs intendiert. Im Gegenteil möchte ich das Anliegen Pröpfers vom Grundsatz her unterstützen, insofern es die mit dem offenbarungstheoretischen Paradigmenwechsel notwendige Neujustierung von Dogmatik und Fundamentaltheologie so nachhaltig aufnimmt und sie konstruktiv-kritisch fortbestimmt. Weil es sich hier jedoch um einen völlig neuen theologischen Theorieentwurf mit einem sehr weitreichenden Geltungs- und Gültigkeitsanspruch handelt, der schon jetzt eine sehr beachtliche Wirkungsgeschichte zeitigt, scheint es mir aber geboten, die Anfragen sehr grundsätzlich zu formulieren, um so zur Klärung m. E. noch offener Fragen beizutragen. Paradigmen – und die freiheitstheoretische Konzeptionalisierung der Theologie ist ein solches Paradigma – haben allerdings in der formativen Phase ihrer Implementierung die Tendenz, stärker exkludierend zu wirken, als es der Sache nach notwendig ist. So gesehen sollen die Anfragen auch gelesen werden als ein Plädoyer für eine Pluralität auch der theologischen Denkformen, die m. E. eben der „Sache“ der Theologie angemessen ist: jenem Gott, der sich in die Pluralität der Welt eingelassen hat, damit sie zu einer pluralen Einheit werden kann, in der nichts relativiert, aber alles relational und so zur Liebe wird, die Ereignis wurde und wird im Modus des Glaubens und des Hoffens.