

Absurdität, Solidarität und Sinn

Albert Camus und die Freiheitsanalyse Thomas Pröppers

VON MATHIAS WIRTH

Die Versöhnung von neuzeitlichem Freiheitsbewusstsein und christlicher Theologie und die Bewährung des Unbedingtheitscharakters des Autonomie-Denkens als möglicher Denkform der Theologie figurieren als Grundanliegen Thomas Pröppers¹, dessen Theologie zu den elaboriertesten katholisch-theologischen Ansätzen der Gegenwart gehört². Obwohl Pröpfer diverse Formen einer „Regression des Freiheitsbewusstseins“ diagnostiziert,³ hält er trotz aller Bedingtheit der Freiheit am sittlichen Bewusstsein des Menschen fest. Er wählt in diesem Zusammenhang auch Albert Camus zu seinem Gesprächspartner, der die Wahrheit menschlichen Daseins zugleich als Bitterkeit ausmacht und den *homme absurde* als sisyphotische Existenz expliziert und den gleichnamigen Mythos als „Darstellung des Absurden als Grundsituation des Menschen“⁴ einführt. Obwohl das Erleben von Sinnlosigkeit in Camus' Denken Integral menschlichen Daseins ist und er keine Beruhigung dieser Situa-

¹ Vgl. *M. Bongardt*, *Verlorene Freiheit? Von Gottes und der Menschen Handeln in einer unübersehbaren Welt*, in: *M. Böhnke [u. a.]* (Hgg.), *Freiheit Gottes und des Menschen*, Regensburg 2006, 336–357, hier 336–338.

² Kürzlich hat Hansjürgen Verweyen sein Lob und seine Kritik auf das Freiheitsdenken Pröppers noch einmal zusammengetragen und aktualisiert, vgl. *H. Verweyen*, *Was ist Freiheit? Fragen an Thomas Pröpfer*, in: *ThPh* 88 (2013), 510–535; weiterhin *E. Kaufner-Marx*, *Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht. Eine Untersuchung der theologischen Anthropologien Wolfhart Pannberg und Thomas Pröppers*, Würzburg 2007, 343–366.

³ Obwohl eine solche Regression keine Problematik der postmodernen Gegenwart allein ist, sind es doch gegenwärtig zu beobachtende Tendenzen wie „Tod des Subjekts, Anonymisierung der Schuld, Manipulation der Leitbilder und Werte [...], diffuse und fragile menschliche Identität, Schwinden moralischer Kompetenz [...]“, die Pröpfer zur These von der Regression des Freiheitsbewusstseins animieren, vgl. *T. Pröpfer*, *Theologische Anthropologie*, Band II, Freiburg i. Br. 2011, 751; sowie *D. van de Loo*, *Hölzerne Eisen? Brückenschläge zwischen Poetischer Dogmatik und erstphilosophischer Glaubensverantwortung*, Regensburg 2007, 245 f.; *P. Platzbecker*, *Radikale Autonomie vor Gott denken. Transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpfer*, Regensburg 2003, 94 [Anm. 27]; und *U. Rub*, *Der Freiheit eine Gasse. Zu Thomas Pröppers Theologischer Anthropologie*, in: *HerKorr* 66/2 (2012) 94–97, hier 97. Es sind auch diverse hyperreduktionistische Monismen in biowissenschaftlichen Naturalismen, die den Menschen von den „Strapazen der Freiheit“ befreien wollen und dabei zumindest in den Feuilletons breites Echo finden, wie Pröpfer herausstellt, vgl. *Pröpfer*, *Theologische Anthropologie*, Band II, 837–844. Dazu auch *B. Nüsche*, *Endlichkeit und Freiheit. Studien zu einer transzendentalen Theologie im Kontext der Spätmoderne*, Würzburg 2003, 398. Den damit zusammenhängenden Monismustreit über die Rückführung alles Geistigen auf Materielles bespricht Pröpfer ebenfalls als Herausforderung seines Freiheitsdenkens, vgl. *T. Pröpfer*, *Theologische Anthropologie*, Band II, 853–857. Zur Frage nach dem Ende der Freiheit des Menschen nach Gen-Sequenzierung und Neuro-Imaging vgl. *M. Wirth*, *Der (un)durchsichtige Mensch der life sciences. Wie valide ist Karl Rahners äignamischer Mensch nach Gen-Sequenzierung und Neuro-Imaging?*, in: *ThZ* 68 (2012), 335–354, hier 335–338. Zu beachten ist insgesamt, dass Autonomie nicht ausweisbar und phänomenologisch nicht zu validieren ist. Allerdings kann transzendentales Denken den exzessiven Charakter des Menschen verständlich machen, vgl. *Nüsche*, 296.

⁴ *H. Verweyen*, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Regensburg 2000, 119.

tion durch einen *l'horizon du divin* gestattet⁵, leitet er keineswegs zu einer systematischen Lebensverachtung an⁶, auch nicht zu somnolenter Apathie oder einer *fuga saeculi*⁷, wie sie in der Selbsttötung gesucht wird. Camus' Freiheitsbegriff erweist sich als intersubjektiv verpflichtet und als *actus humanus*, der jeder insgeheimen Selbstverachtung ein apotropäisches Nein des Protests entgegensetzt. Pröpfer imponiert dabei das Ausbleiben (ethischer) Indolenz des *homme révolté*⁸ und Camus' Votum für eine zu *solidarité* befähigte Freiheit⁹, die selbst dort Bestand hat, wo sie nicht in einen universalen Horizont von Sinn integriert werden kann.¹⁰ Einen solchen Horizont als „Hoffnung auf Hoffnung“ entwickelt Pröpfer allerdings insofern in kritischer Distanz zu Camus, als er sich dem christologischen Dogma verpflichtet weiß.

1. Pröpfers Interesse an Camus' Ethik des Absurden

Bei Camus findet Pröpfer eine beachtenswerte Einstellung, sich zur Unerklärbarkeit und Absurdität menschlichen Lebens zu verhalten:¹¹ die Frage nach dem Sinn des Menschseins in ihrer Unbeantwortbarkeit aushalten und statt verzweifeln, aber tatenlosen Sinnierens ins Leben zurückkehren, um dort das menschenmöglich Gute zu tun, das zur Verheißung von Sinn wird, wo immer der Mensch gibt, was er kann, und aufhört zu hassen.¹² Pröpfer sympathisiert mit dieser Rückkehr ins Leben als wortloser, aber tatkräftiger Bewältigung eigener Endlichkeit, die nicht im Stande ist, auch nicht in ihrem radikalen Fragen, Endlichkeit zu überwinden. Zur Identität des Menschen

Vgl. auch A. Pieper, Camus' Verständnis des Absurden in Der Mythos von Sisyphos, in: *Dies.* (Hg.), *Die Gegenwart des Absurden. Studien zu Albert Camus*, Tübingen 1994, 1–16, hier 1.

⁵ Vgl. B. Oei, Camus. Sisyphos zwischen dem Absurden und der Revolte, Berlin 2010, 25–27; und H. R. Schlette, Albert Camus: Welt und Revolte, Freiburg i. Br./München 1980, 8.

⁶ Vgl. H. Wernicke, Albert Camus. Aufklärer – Skeptiker – Sozialist, Hildesheim 1984, 93.

⁷ Vgl. Schlette, 33.

⁸ Sind auch das Leiden und Erleben von Sinnlosigkeit Camus' point de départ, so gibt es nach seiner Beobachtung eine bestimmte Grenze, die nicht überschritten werden dürfe, und zwar der Moment, in dem der Sklave zu revoltieren beginne. Es gebe also etwas im Menschen, das der Sinnlosigkeit nicht einfach preisgegeben sei, das vielmehr Organon der „metaphysischen Revolte“ sei, also das Nein gegen den Zustand des Leids und des Absurden. Das Erleben dieser Grenze aber offenbart Sinn im Sinnlosen und verbietet in Camus' Optik Indolenz und Selbsttötung, vgl. A. Camus, *Der Mensch in der Revolte. Essays*, Hamburg 1961, 16–19; und dazu L. Marin, *Ursprung der Revolte. Albert Camus und der Anarchismus*, Heidelberg 1998, 10f., 71–80; R. Neudeck, *Die politische Ethik bei Jean-Paul Sartre und Albert Camus*, Bonn 1975, 171; und A. Pieper, *Kein Weg, nirgends? Sinnvoll leben in der Aporie*, in: C. Hell/P. Petzel/K. Wenzel (Hgg.), *Glaube und Skepsis. Beiträge zur Religionsphilosophie Heinz Robert Schlettes*, Ostfildern 2011, 201; Pieper, *Albert Camus*, München 1984, 102, 130–132; und Schlette, 22. Notabel ist besonders der Unterschied zwischen „metaphysischer Revolte“ und „historischer Revolution“; denn Camus betont hier die Gewaltlosigkeit der metaphysischen Revolte gegenüber der Revolution. Die Maßlosigkeit der Gewalt aber ist für Camus Ausdruck des Absurden und keinesfalls Antidot dagegen: Sein *homme révolté* ist ein Pazifist, vgl. Marin, 89.

⁹ Vgl. P. Kampits, *Der Mythos vom Menschen. Zum Atheismus und Humanismus Albert Camus'*, Salzburg 1968, 139.

¹⁰ Vgl. ebd. 17–61.

¹¹ Vgl. Neudeck, 171; und Pieper, *Kein Weg*, 121.

¹² Vgl. Pieper, *Camus' Verständnis*, 2f.; und Schlette, „Geben – nicht hassen“, 266–268.

gehört Endlichkeit, die gerade in der Sterblichkeit intensiv empfunden wird.¹³ Endlichkeit und Sterblichkeit werden bei ihm keineswegs bagatellisiert; der Mensch ist bei Camus aufgefordert, die Nachtseiten der Endlichkeit zu bekämpfen, wobei Camus nach Pröpfer die „Evidenzen, die der Affirmation wert sind“, keineswegs übersehen hat, für deren Geltung der immer wieder neu beginnende Versuch der Überwindung des Bösen lohne.¹⁴ Pröpfer spricht in seinem *œuvre* ausführlich und anerkennend über den Camus, dessen Denken und Werk von der doppelten Erfahrung des Elends wie des Schönen ausgeht.¹⁵ Aus dieser Ambivalenz der Welt und des Menschen folgt mit Blick auf das Gesamtwerk Camus' und vor allem mit Blick auf *Die Pest* (1947) keine „bleiern-absurde Gleichgültigkeit“, sondern eine Ethik, die sich mit der leidenden Kreatur solidarisiert¹⁶, die protestiert und Widerstand leistet¹⁷. Demzufolge erweist sich Camus' Solidaritätsdenken als Inspirationsquelle für das Denken Pröpfers, dessen Freiheitsdenken mit seinem Ansatz beim Menschen und seiner Endlichkeit auch nicht umstandslos und universal einen Sinnhorizont zu kreieren vermag, vor dem alle Fraglichkeit in glückliche Evidenz transformiert wäre. Obwohl menschliche Freiheit unter oft widrigen und menschenverachtenden Zuständen der Versklavung und Unterdrückung in Erinnerung gebracht werden muss, besteht in Pröpfers ethisch-relevantem Entwurf der unbedingten Anerkennung von Freiheit und Andersheit nicht der geringste Zweifel am Faktum von Freiheit als formal unbedingter Freiheit: der Freiheit nämlich, sich zu allem und jedem in ein Verhältnis von Distanz setzen zu können.¹⁸ Pröpfer und Camus verbindet, trotz aller Fraglichkeit der Welt und des Wesens des Menschen, unbedingtes Solidaritätsdenken als Modus von Freundschaft und Liebe.¹⁹

2. Camus' zur unbedingten Solidarität entschlossener Arzt Rieux

In Camus' Roman *Die Pest* ist es die Figur des Arztes Bernard Rieux (12)²⁰, die für Pröpfer zum Symbol desjenigen Menschen geworden ist, der, trotz Absurdität, Grauen und Grausamkeit des Alltags, gegen alle Resignation schwindender Hoffnung nie aufhört, dem unbedingten Anspruch des Guten zu folgen²¹; und dies, obwohl Camus seine Figuren laut gegen einen

¹³ Vgl. *M. Bongardt*, Der Widerstand der Freiheit. Eine transzendentaldialogische Aneignung der Angstanalysen Kierkegaards, Frankfurt am Main 1995, 330.

¹⁴ Vgl. *Pröpfer*, Theologische Anthropologie, Band I, Freiburg i. Br. 2011, 36 f.

¹⁵ Vgl. *A. Camus*, Kleine Prosa, Reinbek bei Hamburg 2010, 36.

¹⁶ Vgl. *Pröpfer*, Theologische Anthropologie, Band II, 807–809 [besonders Anm. 56].

¹⁷ Vgl. *Pieper*, Kein Weg, 121.

¹⁸ Vgl. *T. Pröpfer*, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. 2001, 28, 60; sowie *Kaufner-Marx*, 327; und *van de Loo*, 217.

¹⁹ Vgl. *Wernicke*, 95.

²⁰ Im Folgenden in Klammern gesetzt sind die Seitenzahlen, die sich auf die von *Uli Aumüller* besorgte Übersetzung von *La Peste* beziehen, vgl. *A. Camus*, *Die Pest*, Reinbek bei Hamburg 1997.

²¹ Vgl. *G. Essen*, Die philosophische Gottesfrage als Aufgaben der Theologie. Konturen eines philosophisch-theologischen Programms, in: *K. Müller/M. Striet* (Hgg.), *Dogma und Denkform*.

Gott protestieren lässt, der verantwortlich ist für eine Welt, in der Kinder grausam gequält werden²².

Rieux ist Arzt in Oran, einer trüben Stadt an der Küste Algeriens unter französischem Regiment (7).²³ In die Zeit seiner ärztlichen Praxis fällt der Ausbruch einer Epidemie über diese Stadt, ihre Ratten und später ihre Menschen.²⁴ Scharenweise kommen die Ratten aus der verborgenen Tiefe der Stadt, aus Kellern und Kanälen, um in der Nähe der Menschen blutend zu sterben. Dabei ist es nicht alleine die Nähe, die die Ratten zu den Menschen suchen, sondern noch mehr der Ratten Totentanz, der sie wie pelzig kriechende Menschen erscheinen lässt und zu Vorböten des menschlichen Sterbens macht. Kurz vor dem Sterben nämlich drehen sich die Ratten im Kreis wie bei einem Tanz, wie ihn nur Menschen tanzen (21). Die Nager tanzen und drehen sich im Todeskampf nicht alleine, sondern taumeln in Gruppen. Und nachts schreien sie, hell zwar und anders als Menschen; aber Geschrei, das verbindet man zuerst mit der Angst und der Not des Menschen. In Oran sollten die grellen Schreie der Ratten Vorböte²⁵ für das tausendfache Schreien, Bersten und Sterben der Menschen sein.²⁶ Erst traut es sich keiner zu denken, dann kaum zu sagen, bis es keinen Zweifel mehr gibt: In Oran, diesem unbedeutenden Nest (10), ist die Pest ausgebrochen (76), und es beginnt nach dem Sterben der Ratten das tausendfache Sterben der Menschen in der grauen Küstenstadt. Die Stadt wird isoliert, keiner darf mehr hinein oder heraus; das Leben in der Stadt der Pest wird zum Leben im Exil auf unbestimmte Zeit. Das Ende des Wütens der Pest ist weder absehbar noch prognostizierbar. In dieser Situation nehmen alle, die (zufällig) in Oran waren, als die Tore auch zur Überwachung durch das Militär geschlossen wurden, eine Haltung der Resignation ein. Man neigt den Kopf, blickt zu Boden und negiert die Option der Zukunft (83, 189).

Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanken, Regensburg 2005, 27–36, hier 32; und *J. R. Greipel*, Die existentielle Problematik des Leidens im Werk von Albert Camus aus theologischer Sicht, Freiburg i. Br. 2006, 145 f.

²² Vgl. *M. Striet*, Das Versprechen der Gnade. Rechenschaft über die eschatologische Hoffnung, in: *Pröpper*, Theologische Anthropologie, Band II, 1490–1520, hier 1502. Das Töten unschuldiger Kinder ist für den humanistischen Atheismus, der zugleich als Theodizee-Atheismus erscheint, ein Beleg par excellence dafür, dass es Gott nicht geben könne beziehungsweise nicht an ihn nicht geglaubt werden dürfe, da er den Tod von Kindern in Kauf nehme, die hier als Inbegriff der Unschuld verstanden werden.

²³ Vgl. *Oei*, 75, 151.

²⁴ Vgl. *D. R. Ellison*, Understanding Albert Camus, Columbia 1990, 95.

²⁵ Die Ratte als Vorbote des menschlichen Schicksals und Untergangs begegnet auch als Topos bei Günter Grass. Hier kommen die Ratten auch aus den Löchern und Tiefen der Stadt empor, werden von den Menschen aber nicht als Warnung verstanden, sondern mit allen Mitteln, selbst dem der Atombombe, bekämpft. Am Ende hat sich die Menschheit so selbst ausgelöscht, nur die Ratten haben überlebt, vgl. *G. Grass*, Die Rätin, Darmstadt 1986, 84 (beziehungsweise *G. Grass*, Werkausgabe; Band 11 [Die Rätin], Göttingen 1997).

²⁶ So sagt bei Camus die Pest zu den Infizierten: „Leide ein wenig, bevor du stirbst. Ich will mich an deinen Schmerzen weiden“, um so die Perfidie und Absurdität des Gegners des menschlichen Lebens erkennen zu lassen, vgl. *A. Camus*, Dramen, Reinbek bei Hamburg 1961, 181. Dazu auch *Oei*, 307.

Leben ohne Zukunft, ohne jede Hoffnung, erscheint so absurd wie die Praxis des Arztes Rieux in der Zeit des Wütens der Pest: Jeden Tag wird er zu Familien gerufen, in denen schreiende und weinende Menschen, die sich an den Arzt klammern und die doch noch irgendeine Hoffnung mit dem Kommen des Arztes verbinden, der routiniert seine Machtlosigkeit durch einige Formalitäten verschleiert und meist nicht mehr tun kann, als den Infektionsherd zu isolieren, der zuvor ein Vater, eine Mutter, ein Kind, ein Bruder oder eine Schwester gewesen ist (104, 217).²⁷

Der Arzt Rieux ist zu einer Figur geworden, die zeigt, dass die Glaubensoption nicht einfach höher anzusiedeln ist als eine Haltung, die Absurdität annimmt und universalen Sinn exkludiert. Wer würde den Arzt aus Camus' *Die Pest* in seinem aufopfernden Einsatz für die Siechenden weniger redlich nennen als Paneloux, den Prediger in der Jesuitenkirche, der sein Leben weit weniger riskiert als Rieux?²⁸ Es ist nach Pröpper *ex parte hominis*, also philosophisch, nicht ausweisbar, ob die menschliche Existenz absurd oder von der rettenden Liebe Gottes getragen ist. Nur durch eine in Freiheit anzunehmende Offenbarung könne sich für den Menschen diese Frage klären.²⁹

Das Grauen und Sinnlose des rattenhaften Sterbens wird auch nicht gemildert durch die Tun-Ergehen-Predigt Paneloux', der erklärt, man sei im Unglück, weil man schuldig geworden sei (109).³⁰ Für Rieux ist es gerade das Ausbleiben von Sinn und Gott, das ihn trotz der Absurdität des Sinnlosen dazu auffordert, solidarisch zu sein.³¹ Er müsse aufhören zu helfen, erklärt Rieux, würde er an Gott glauben, denn dann könne dieser viel besser heilen (145). In Rieux' Sicht ist die Situation der Sinnleere und des Grauens das Schibboleth des Daseins: „Und ich werde mich bis zum Tod weigern, diese Schöpfung zu lieben, in der Kinder gemartert werden“ (247).³² Aber es gibt

²⁷ Vgl. Pieper, Albert Camus, 134.

²⁸ Friedrich Nietzsche hat mit seiner „See-Metapher“ die Frage aufgeworfen, ob es nicht ein (moralisches) Höhersteigen des Menschen geben könne, wenn es die Gottesoption und mit ihr die Bonisierung und Funktionalisierung von Leid nicht gäbe, mithin der Mensch zur alleinigen Verantwortung gerufen wäre: „Es gibt einen See, der es sich eines Tages versagte, abzufließen, und einen Damm dort aufwarf, wo er bisher abfloß: seitdem steigt dieser See immer höher. Vielleicht wird gerade jene Entsagung uns auch die Kraft verleihen, mit der die Entsagung selbst ertragen werden kann; vielleicht wird der Mensch von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einen Gott ausfließt“ (KSA, II, 167). Vgl. dazu B. Rosenthal, Die Idee des Absurden. Friedrich Nietzsche und Albert Camus, Bonn 1977, 66. Jedenfalls steht auch Camus' Figur des Arztes Rieux für eine solche Sicht des Atheismus, der keineswegs in einem moralischen Desaster enden muss.

²⁹ Vgl. Pröpper, Evangelium, 40.

³⁰ Vgl. Ellison, 106–109; Greipel, 105 f., 177–182; Kampits, 87; Neudeck, 176; Oei, 155; und Rosenthal, 67.

³¹ Vgl. ebd. 305; sowie Marin, 94; Pieper, Albert Camus, 124–126; und Wernicke, 96.

³² Vgl. Neudeck, 175; Marin, 79; Oei, 117; und ferner Ellison, 117; sowie E. Mairhofer, Hang und Verhängnis. Der Gegensatz der beiden Thesen in Camus' Früh- und Spätphilosophie, Innsbruck 1990, 77. Zwar kann man dem Gedanken eine *ratio* nicht gänzlich absprechen, wonach die Welt und mithin ihr *malum* so ist, wie es ist, damit Freiheit möglich sei. Weil Gott die Liebe des Menschen gewinnen wolle, toleriere er das Böse als Absturz der Freiheit. Zu Recht aber moniert Michael Bongardt, dass es im Angesicht von Horror und Katastrophe unerträglich sei, achselzuckend auf den Preis der Freiheit zu verweisen, vgl. M. Bongardt, Das Böse annehmen vor Gott?

Evidenzen des Guten im Absurden; Rieux hört trotz der Verzweiflung über das grausame Sterben nicht auf, seine Freiheit für das Leben der Anderen einzusetzen, und er erlebt trotz des Wütens der Pest Freundschaft und Wonne, als er mit Tarrou im Meer schwimmt (291–292)³³; aber das ist nur ephemeres Glück; der Kiefer des Todes zermalmt auch bald Tarrou. Die Absurdität der Welt offenbart sich abermals, als Rieuxs Freund blutsuckend und unter Krämpfen eigentlich nicht stirbt, sondern krepitiert (327). Den Tod seiner Frau registriert Rieux später mit der Ruhe, die jemand hat, der das Hoffen und Feiern aufgegeben hat (331). All das macht ihn aber nicht zum Misanthropen, er fühlt sich mit allen Menschen verbunden und ist im Stande, am Ende der Katastrophe unter den Feuerwerken der Überlebenden ohne religiöses Pathos zu sagen, „dass es an den Menschen mehr zu bewundern als zu verachten gibt“. (350)³⁴ So steht am Ende von *Die Pest* Camus' Bild einer „Welt ohne Transzendenz“.³⁵ Gegen den Verdacht, aus einer solchen Sicht der Welt folge notwendig Verstummen, Lethargie und Tod steht Camus mit seinem Protest, der die Welt bejaht, ohne in ihr eine Schöpfung Gottes erkennen zu können.³⁶

3. Pröppers Hinweis auf Camus' Ethik unbedingter Solidarität

Es ist besonders die Figur des Arztes in *Die Pest*, die Bedeutung für Pröppers Freiheitsreflexion und Ethik gewinnt. Es geht um Evidenzen, die vorbehaltlos zum Handeln auffordern, obwohl insgesamt weder Welt noch Mensch durchschaut und als letztlich sinnvoll erkannt wären.³⁷ Dies aber bedeutet bei Camus nicht, dass es nicht dennoch ein Handeln geben könne, zu dem der Mensch ethisch verpflichtet sei. In *Die Pest* ist es der Arzt von Oran, der von einer solchen Sollens-Evidenz geleitet ist und das Gute tut, ohne dieses in ein Sinnkontinuum einordnen zu können. Camus' absurde Welt führt also nicht geradewegs in den Untergang; gerade Rieux steht für einen „verantwortlichen Freiheitsgebrauch“, wie Pröpper herausstellt.³⁸

Für Pröpper ist das folgende, ethisch hoch respektable *Vademecum* des Arztes Rieux deshalb bemerkenswert, weil es trotz des Empfindens von Absurdität Gültigkeit hat:

Theodizeeveruche als Einübung ins Menschsein, in: *R. Renz* (Hg.), Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam, Regensburg 2008, 235–254, hier 251 f. Diesen Protest hat keiner so prägnant artikuliert wie Rieux in Camus' *Die Pest*.

³³ Vgl. *Ellison*, 110–113; und *Wernicke*, 95.

³⁴ Mit dieser positiven anthropologischen Deutung unterscheidet sich Camus von der christlichen Anthropologie, die eher dazu neigt, erbsündenlogisch von einer pessimistischen Anthropologie auszugehen, die aber die Zukunft als Erlösung beschreibt. Bianca Rosenthal hat darauf hingewiesen, dass es sich in Camus' Interpretation umgekehrt verhält, da er die Zukunft des Menschen anders als seine Gegenwart für verloren hält, vgl. *Rosenthal*, 68.

³⁵ Vgl. *U. Timm*, Vom Anfang und Ende. Über die Lesbarkeit der Welt, München 2011, 126.

³⁶ Vgl. *M. Striet*, Warum ich immer noch Camus lese. Auch künftig, in: *Hell/Petzel/Wenzel*, 172–182, hier 175; und *Timm*, 126 f.

³⁷ Vgl. *Pröpper*, Theologische Anthropologie, Band I, 48.

³⁸ Vgl. ebd. 49; und *Ellison*, 97.

Ich weiß nicht, was mich erwartet und was nach all dem hier kommen wird. Vorerst sind da die Kranken, und sie müssen geheilt werden. Danach werden sie nachdenken und ich auch. Aber das dringendste ist, sie zu heilen. Ich verteidige sie, so gut ich kann, das ist alles. (145)³⁹

Trotz grassierender Sinnlosigkeit folgt Rieux ethischer Evidenz, welche seine Freiheit fordert. Es gehe bei Camus um die „immanenten Möglichkeiten der menschlichen Freiheit“. ⁴⁰ Gerade der Arzt hätte resignierend zusammenbrechen können, weil er nur Fast-Tote behandelte, die, obwohl sie noch warm und nicht steif waren, unter Schaufeln voller Kalk hastig tief unter der Erde begraben wurden (202). Die grausamste Absurdität, die dennoch das Leben des Arztes nicht lähmt, bleibt die Unmöglichkeit von Freundschaft und Liebe, denn beide, so der Erzähler von *Die Pest*, haben zumindest etwas Zukunft nötig; diese aber konnte in Zeiten der Pest niemand garantieren (207).⁴¹

Pröpfer sympathisiert vor allem deshalb besonders mit Camus, weil dieser die Frage nach Sinn und Sehnsucht, nach Ganzheit, Heilsein und Absolutheit nicht verhöhnt.⁴² Vielmehr optiere Camus dafür, die Sinnfrage ernst zu nehmen, jedoch ohne sie beantworten zu müssen.⁴³ Das aber nennt der französische Denker Absurdität: die an die Welt gerichtete Frage des Menschen und das ewige Schweigen der Welt, das den *homme absurde* kreierte.⁴⁴ Auf sich selbst gestellt finde der Mensch dennoch eine doppelte Gewissheit im Absurden, so resümiert Pröpfer mit Blick auf Camus: Die Welt schweigt, und im Menschen herrscht eine Sehnsucht nach Klarheit, Vernunft und Heimat. Menschsein heißt dann, dieses absurde Schicksal anzunehmen, das trotz

³⁹ Vgl. *Oei*, 148 f.

⁴⁰ *Pröpfer*, Theologische Anthropologie, Band I, 43. Vgl. *Pieper*, Albert Camus, 110; und *Rub*, 95.

⁴¹ Vgl. *Greipel*, 62.

⁴² Vgl. *Pieper*, Camus' Verständnis, 15. In diesem Zusammenhang artikuliert Camus Sympathie für den Jesus des Evangeliums, spricht sogar von einer Freundschaft zu Jesus, wie Pröpfer erinnert, dabei nicht unterschlagend, dass Camus den Glauben der Christen zwar nicht teilte, den Sinn dieses Glaubens aber in einem Leben der Versöhnung sieht, vgl. *T. Pröpfer*, Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens. Ein theologisches Gespräch mit Jaspers, Bloch, Kolakowski, Gardavsky, Machovec, Fromm, Ben-Chorin, Mainz 1976, 13. Allerdings ist mit Heinz Robert Schlette an Camus' Hinwendung zu den Griechen und einem „mittelmeerischen Denken“ zu erinnern, die nur ein partielles Interesse am Christentum erlaubt, auch wenn scheinbar eine besonders christliche Rezeption das paradigmatische Interesse Camus' an Nemesis, Prometheus und Sisyphos überblendet, vgl. *Schlette*, Albert Camus, 8f.; und *Pieper*, Albert Camus, 156–165; sowie *M. Crochet*, Les mythes dans l'œuvre de Camus, Paris 1973, 53–87; *Mairhofer*, 83–87; *Marin*, 95; und *Wernicke*, 90f.

⁴³ Ohne die Hoffnung des Evangeliums, für die sich Camus trotz der oben angeführten Freundschaft mit Jesus nicht hat entscheiden können, bleibt ihm nach Pröpfer nur, „[...] die Absurdität der menschlichen Lage zu akzeptieren, die Gewissheit des Augenblicks zu mystifizieren, sich mit der Notwendigkeit zu identifizieren oder aber sich selbst abzuschaffen und [die] Frage nach Sinn zu vergessen“ (*T. Pröpfer*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 31991, 119). Camus' Protagonist aus *Die Pest* hat sich jedenfalls für die erste Variante entschieden und lebt kein Leben der Abschaffung des Lebens, sondern er gewinnt es im täglichen Kampf als Mediziner zurück.

⁴⁴ Vgl. *Bongardt*, Das Böse, 235 f.; *Pieper*, Albert Camus, 88–95; und *Schlette*, Albert Camus, 21, 56 f.

tiefem Verlangen nach Ewigem nur bei sich selbst ankommt und nur das zu realisieren vermag, was im eigenen Vermögen liegt.⁴⁵ Als Alternative zur Selbsttötung⁴⁶ votiert Camus für eine Affirmation der Absurdität des Lebens und für den Verzicht auf eine Hoffnung jenseits eigener Möglichkeiten. Auch das absurde, das ewig schweigende, nie eine Antwort gebende Universum kann ein Raum der (guten) Tat des Menschen sein.⁴⁷ Um sich vor dem Bösen zu grauen und gegen das Sterben von Kindern zu protestieren, dazu braucht man keinen Gott, so Camus.⁴⁸ Auch innerhalb der „immanenten Möglichkeiten der endlichen Freiheit“ liegt Sinn in der Bejahung einer (absurden und unentschlossenen) Welt. Trotz ihrer Absurdität müsse diese Welt angenommen werden, weil der Mensch seinen menschlichen Protest und sein Nein nicht weltlos artikulieren könne. Dieses Müssen des Protests wiederum verweise die Sinnlosigkeit des Lebens auf fundamentale Residuen von Sinn und mithin auf Lebenswertes im Leben.⁴⁹ Sinn im Raum des Absurden ergibt sich nach dieser Logik nur im Protest gegen das Absurde. Diesen Protest hat Camus mit dem Leben des Sisyphos verglichen. Das unausweichliche Herabrollen des Marmorsteins verweist auf die Permanenz des Protests des Menschen gegen die Absurdität.⁵⁰ Camus schlägt vor, Sisyphos als glücklich zu verstehen („*Il faut s'imaginer Sisyphe heureux*“)⁵¹, glücklich, einfach das zu tun, was man zu tun vermag.⁵² Damit entzieht sich Sisyphos der „totalen Determination durch den Stein“⁵³, erhebt sich und den Stein im Sinne des *amor fati* zum Projekt seiner Freiheit und Herrschaft und erfährt sich und seine Existenz im Ambiente des Absurden dennoch als berechtigt: „[Das Gefühl des Absurden] lehrt, dass noch nicht alles ausgeschöpft wurde [...]. Es macht aus dem Schicksal eine menschliche Angelegenheit, die unter Menschen geregelt werden muss. Darin besteht die verborgene Freude des Sisyphos. Sein Schicksal gehört ihm. Sein Fels ist seine Sache. [...] Der Kampf gegen Gipfel vermag ein Menschenherzen ausfüllen.“⁵⁴

⁴⁵ Tragisch ist dabei, dass der Mensch, hier Rieux, für die Verheißung der Freiheit keineswegs taub ist, aber dennoch ein tatsächliches Ankommen seiner Sehnsucht nicht zu erhoffen vermag, vgl. Bongardt, *Der Widerstand*, 103.

⁴⁶ Vgl. Pieper, Albert Camus, 96–101.

⁴⁷ Vgl. Schlette, Albert Camus, 101.

⁴⁸ Vgl. M. Striet, *Zu sehr autonomieverliebt? Eine andere Gotteshypothese*, in: HerKorr Spezial 2 (2011) 28–33, hier 30.

⁴⁹ Vgl. Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Band I, 39; sowie Oei, 64–66, 238–249; und Pieper, *Camus' Verständnis*, 8f.

⁵⁰ Vgl. Pieper, *Camus' Verständnis*, 2.

⁵¹ Vgl. A. Camus, *Der Mythos des Sisyphos*, Reinbek bei Hamburg 1999, 155–160; und dazu Oei, 68; sowie Pieper, *Kein Weg*, 127f.

⁵² Vgl. Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Band I, 40. Autonomie erwächst dabei durch die innere Stellungnahme, hier des Sisyphos, zur eigenen Tat. Die Hoheit der Interpretation des eigenen Tuns und der Horizont, vor dem es geschieht, kann nicht aufoktroiert werden, da der Mensch sich in Distanz zu sich und den Geschehnissen seiner Biographie verhalten kann, vgl. Pieper, Albert Camus, 117–123; und Rosenthal, 49.

⁵³ Pieper, Albert Camus, 12.

⁵⁴ Camus, *Mythos*, 159–160.

Nach Pröpper gibt es nirgends ein größeres Lob auf den einfachen und schlichten Vollzug der Freiheit als bei Camus. Den auch bei Pröpper zu findenden Zusammenhang von Freiheitsreflexion und Ethik lobt er bei Camus mit Blick auf dessen Roman *Die Pest*, den Pröpper als Fanal einer „nüchternen Solidaritätsethik“ bezeichnet.⁵⁵ Sympathie äußert Pröpper auch für den Camus, der es als seine Aufgabe ansah, gegen Unterdrückung zu schreiben.⁵⁶ Auch auf dieser Linie kann man das freiheitsanalytische Projekt des Münsteraner Theologen verorten, denn wer ein Format unbedingter Freiheit zum Ansatz der Anthropologie wählt, der opponiert bereits gegen Strukturen der Unterdrückung von Freiheit und Andersheit, ohne es explizit oder in politischer Konkretion tun zu müssen.

4. Pröppers theologischer Ansatz und die Rehabilitierung der Sinnfrage

Die Unbedingtheit im Akt menschlicher Freiheit ist theologisch von höchster Valenz, denn sie wird zur Bedingung der Relevanz eines sich möglicherweise offenbarenden Gottes: „Wenn es nicht ein Unbedingtes im Menschen selbst gäbe und dieses Unbedingte nicht aktualisiert werden könnte, dann würde [...] auch Gott uns nicht unbedingt angehen können.“⁵⁷ Die Unbedingtheit einer formalen Freiheit ist philosophisch-anthropologische *conditio sine qua non* für die Ansprechbarkeit des Menschen auf Gott⁵⁸ und kann nach Pröppers katholischer Überzeugung durch keine Sünde so zerstört werden, dass der Freiheit der Charakter der Unbedingtheit und damit auch die Ansprechbarkeit auf Transzendenz verlustig ginge.⁵⁹ Der Hinweis auf den Unbedingtheitscharakter der Freiheit und der daraus resultierenden Anschlussfähigkeit an die Offenbarung der unbedingten Liebe Gottes in der Geschichte Jesu ist der große Wurf Pröppers:

Ohne den Rekurs auf ein Unbedingtes, das im Menschen selbst vorausgesetzt werden darf, wäre weder der Gottesgedanke in autonom-vernünftiger Einsicht bestimmbar noch die jeden Menschen unbedingt angehende Bedeutung der Selbstoffenbarung Gottes begründbar vertretbar.⁶⁰

Pröpper fragt von hier nach der Vertrauenswürdigkeit der allen Menschen auferlegten Frage nach Begründung und Sinn. Immerhin bleibt denkbar, dass es sich um eine Disposition des menschlichen Geistes handelt, die es zu überwinden gilt, weil sie zu nichts führt und den Menschen an der Bewälti-

⁵⁵ Vgl. Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Band I, 40.

⁵⁶ Vgl. ebd. Die persönliche Sympathie für Camus begründet Pröpper außerdem mit Blick auf die Nobelpreisrede des Franzosen. In dieser nennt Camus Wahrheit und Frieden als Aufgaben des Schriftstellers, der sich deswegen gegen die Lüge und gegen Unterdrückung einsetzen müsse, vgl. Camus, *Kleine Prosa*, 8–10; und dazu Oei, 25.

⁵⁷ Pröpper, *Evangelium*, 22, 32; und dazu Platzbecker, 94; sowie ferner P. Tillich, *Wesen und Wandel des Glaubens*, Frankfurt am Main/Berlin 1963, 80–83; und ähnlich E. Jüngel, *Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen II*, Tübingen 2002, 190.

⁵⁸ Vgl. Nietzsche, 302.

⁵⁹ Vgl. Pröpper, *Evangelium*, 19; und Platzbecker, 91.

⁶⁰ Nietzsche, 398.

gung seines konkreten Lebens hindert. In der Interpretation Pröppers generiert der Gottesgedanke dort Bedeutung, wo Menschen ihr Leben nicht als sinnlos akzeptieren können. Bei Pröpper ist Gott diejenige Instanz, die die freie Vernunft des Menschen letztgültig mit Sinn konfrontiert. Sinn als Gegenteil von Absurdität bedeutet dabei so viel wie Vollendbarkeit. Die Unvollendbarkeit der Aufgabe des Sisyphos, in der Totenwelt einen Marmorblock einen Berg hochzurollen, der notorisch wieder herabstürzt, ist, wie gezeigt, von Camus als Sinnbild von Absurdität herausgestellt worden.⁶¹ Auch Jean-Paul Sartre bestimmt Absurdität als das Nicht-zur-Vollendungs-Gebrachte, bei ihm ist es insbesondere der Tod, auf den es kein Warten („*attendre la mort*“⁶²) gibt, weil er kommt, wann er will, um so das Werk eines Menschen zu zerstören und damit alle Arbeit absurd werden lässt.⁶³

Im Vertrauen auf Sinnhaftigkeit und unter Ablehnung der Annahme von Absurdität ist Gott nach Pröpper zwar nicht als Gewissheit zu „haben“, kann aber in einem Akt des Vertrauens angenommen werden, wobei es sich in einem solchen Vertrauen stets um ein „Überschreiten“ handelt, das etwas anderes ist als gegenständliches Wissen.⁶⁴ Gott komme als Frage ins Denken und bleibe eine Frage, die im Vertrauen auf die Sinnhaftigkeit der Welt dem Bedürfnis der Freiheit entsprechen könne. Die Würde Gottes und des Menschen bleibe so gewahrt, denn weder werde Gott zu Habbarem reduziert noch wird die Freiheit des Menschen in eine durch Gott bestimmte Sphäre enthoben, in der sie nicht mehr sie selbst ist. Mehr als eine Hoffnung auf Sinn gebe es dann für den Menschen nicht. Weder die Erkenntnis der Freiheit, dass alle Immanenz Kontingenz beschreibt, noch die Abgründigkeit der Freiheit brächten Gott so ins Denken, dass die Freiheit des Menschen nicht anders könnte, als Gott zu affirmieren. Aber Pröpper zeigt, dass das Freiheitswesen mit der Möglichkeit eines durch Gott gesicherten Sinns rechnen darf, wenn Bereitschaft besteht, Sinnerfahrungen und nicht Absurditätserleben für das Eigentliche zu halten.⁶⁵

Die Geöffnetheit der Freiheit ist bei Pröpper, anders als bei Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg, nicht schon immer auf Gott verwiesen. Bei Rahner und Pannenberg geht es *mutatis mutandis* nicht bloß um Offenheit, sondern um Bezogenheit auf Gott. Pröpper spitzt das Problem zu, wenn er fragt, ob eine Vernunft, die schon so auf Gott ausgerichtet ist, dass sie nicht mehr

⁶¹ Zur Interpretation des Todes bei Camus insgesamt vgl. *Kampits*, 17–23.

⁶² Zum Unterschied von „*s’attendre à la mort*“ und „*attendre la mort*“ als Unterschied zwischen einem globalen und unpräzisen Gefasstsein auf Etwas und dem Warten auf Konkretes vgl. *J.-P. Sartre*, *Das Sein und das Nichts*, Hamburg 1991, 920.

⁶³ Sartre verdeutlicht den Charakter der Absurdität am Beispiel eines jungen Schriftstellers, der einige Bücher geschrieben hat, um am Ende sein epochales Werk vorlegen zu können. Doch zu diesem letzten und eigentlichen Werk kommt es nicht mehr, weil der Schriftsteller jung stirbt. Damit aber, so Sartre, sei alle geleistete Arbeit absurd, vgl. ebd. 926 f.

⁶⁴ Vgl. *Pröpper*, *Theologische Anthropologie*, Band I, 399.

⁶⁵ Das ist nicht nichts, stellt Pröpper heraus, auch wenn er zugleich weiß, dass seine Ausführungen zur Möglichkeit des Redens von Gott dem „Sicherungsbedürfnis mancher Theologen“ zu schwach sind, vgl. ebd. 401.

anders als Gott bejahen kann, überhaupt noch von Gott zu unterscheiden sei. Dies aber bedeutet das Ende der Rede von einer freien Vernunft.⁶⁶ Die formal unbedingte Freiheit und die freie Vernunft des Menschen werden zum Prüfstein für den Status, den Theologinnen und Theologen der Freiheit des Menschen zusprechen. Pröpfer notiert: Wo Gott selbst als Ursache der Offenheit angenommen werde, verlöre die formal unbedingte Freiheit des Menschen ihren systematischen Wert.⁶⁷ Damit verspielen aber solche Ansätze – Pröpfer rechnet die von Rahner und Pannenberg dazu – auch das theologisch-anthropologische Potenzial einer Freiheitsanalyse, die Strukturen der Unbedingtheit in der Freiheit des Menschen ausmacht und als Basis für eine theologische Argumentation sowie als Hoffnung auf Hoffnung geltend gemacht werden kann. Zu behaupten, Gott selbst sei der Garant der Geöffnetheit der menschlichen Freiheit, ist im Gespräch der Wissenschaften schwieriger als der Hinweis auf die Verfassung menschlicher Freiheit und ihre formale Unbedingtheit, die Hoffnung auf Hoffnung wecken kann, nicht aber selbst schon Hoffnung ist. Denn es bleibt menschlicherseits möglich, die Welt für absurd und auch die Unbedingtheit menschlicher Freiheit für eine Farce zu halten. Die Unbedingtheit des Sichverhaltens des Menschen bietet immerhin Anknüpfungspunkte für die theologisch-anthropologische Rede vom Menschen, ist aber nicht selbst schon theologisch imprägniert, so, als könne die Offenheit des Menschen nichts anderes sein als Gottes Wirken am Menschen und seiner Freiheit. Unausweichlich ist aber der sozialesische Bezug des Freiheitsbegriffs, denn die Geöffnetheit der Freiheit bliebe ohne die Begegnung mit und Bejahung von Andersheit fremder Freiheit absurd.⁶⁸

Pröpfers Freiheitsbegriff in der Tradition Immanuel Kants bestimmt Freiheit nicht absolut, wie es der Libertinismus suggeriert; Freiheit bleibt auf ihr eigenes Wesen verwiesen und steht vor der Pflicht, den daraus resultierenden Bestimmungen zu folgen.⁶⁹ Autonomie in der Tradition Kants ist kein anderer Begriff für Willkür und Grundlosigkeit⁷⁰, sondern Ausdruck einer auf sich selbst verpflichteten Freiheit. Autonomie beschreibt die Fähigkeit intelligibler Wesen, nach Gesetzen und Einsichten handeln zu können und dabei von Neigungen und Interessen zu abstrahieren.⁷¹

Durch die Autonomie werden Ordnungen, Regeln und Gesetze nicht aufgehoben, sondern anders verankert. Ihr Grund kann nun nicht mehr in einfachem Rekurs auf Erbe, Autorität oder den Willen Gottes ausgemacht werden, sondern ist im strikten Sinne der freie Wille, der sich in seiner Selbstgesetzgebung als vernünftig bestimmt [...].⁷²

⁶⁶ Vgl. ebd. 402.

⁶⁷ Vgl. ebd.

⁶⁸ Vgl. *Nitsche*, 214.

⁶⁹ Vgl. *Kaufner-Marx*, 354.

⁷⁰ Vgl. *Striet*, Zu sehr autonomieverliebt, 28.

⁷¹ Vgl. *Platzbecker*, 140. Autonomie meint also keineswegs Voraussetzungslosigkeit, sondern verweist auf die Instanz des Ichs, das selbst zu einem Urteil im Stande ist, vgl. *M. Knapp*, Die Vernunft des Glaubens. Eine Einführung in die Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. 2009, 138.

⁷² *Platzbecker*, 140. Dazu auch *Krings*, System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg i.

Kant interessiere sich nicht sonderlich für Wahlfreiheiten, sondern für die Prinzipien eines Willens⁷³, der das Gute tun kann und deshalb soll; Autonomie besagt mithin das Zueinander von Wille und Gesetz⁷⁴. In diesem Sinne werde die Vernunft praktisch, wie Pröpper im Anschluss an Kant und Krings hervorhebt.⁷⁵

Pröpper weiß um die Probleme eines ökumenischen Anschlusses. Seine Theologie der Freiheit findet deshalb im Raum der evangelischen Theologie kaum Beachtung, weil bei ihm die formal unbedingte Freiheit eine konstitutive Rolle spielt. Die Annahme dieser formal unbedingten Freiheit ist bei ihm unverzichtbar, wo auf die Ansprechbarkeit des Menschen dergestalt reflektiert wird, dass Gründe für ein mögliches Antworten des Menschen auf Gott angenommen werden können. Pröpper schließt sich einem neuzeitlichen Freiheitsdenken an, das den Menschen wesentlich als Akteur beschreibt. Dagegen steht, so betont der evangelische Systematiker Eberhard Jüngel, die biblische Vorstellung vom Menschen, der wesentlich abhängig und passiv vor der Gottheit Gottes steht.⁷⁶ Von da her ist ein gewisses Ressentiment gegenüber dem autonomen Freiheitsbegriff der Neuzeit zu begreifen.⁷⁷ Es ist nach Pröpper insbesondere Jüngel, der keine Anschlussfähigkeit des „philosophischen Freiheitsdenkens“ an die Theologie sieht.⁷⁸ Verstehe man nämlich Freiheit als Gnade, dann könne von ihr nach dem *Sola-fide*-Prinzip nicht gesagt werden, dass irgendjemand diese Freiheit habe, denn Gnade könne nur empfangen, nie aber gehabt werden.⁷⁹ Außerdem beschreibt Jüngel das Rechtfertigungsgeschehen und damit den gerechtfertigten Menschen nicht als ichbewusst und

Br./München 1980, 212. Zur Vernünftigkeit des Menschen in seiner Selbstsetzung und Selbstgesetzlichkeit vgl. *M. Striet*, Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theologie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Nietzsches, Regensburg 1998, 237: „Es ist die Ohnmacht der Vernunft, sich selbst nicht anders denn als ‚vernünftig‘ reflektieren zu können.“

⁷³ Vgl. *Krings*, 47.

⁷⁴ Ein Gedanke, der der christlichen Theologie nicht gänzlich fremd ist; bereits Thomas von Aquin hat von der *lex evangelica* als von einem Gesetz der Freiheit gesprochen (S.th. I/II q. 106 a 1.; q. 108a 1–4). Gesetz und Freiheit wurden im Christentum nicht immer als Gegensatz konzipiert, zumal das Gesetz als Zwangsform durch Freiheitsbestimmungen umgestaltet werden kann.

⁷⁵ Vgl. *Pröpper*, Evangelium, 116; und *Krings*, 95.

⁷⁶ Vgl. *E. Jüngel*, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 1998, 168 f.

⁷⁷ Vgl. *M. Bongardt*, Die Fraglichkeit der Offenbarung. Ernst Cassirers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen, Regensburg 2000, 34: Die Rezeption des neuzeitlichen Autonomieverständnisses hatte es sowohl in reformatorischer als auch in katholischer Hinsicht schwer. Sah man evangelischerseits die Freiheit des Menschen nicht im Stande, aus sich selbst heraus fähig zu sein, auf Grund der Schuldverfallenheit zu heilsamer Erkenntnis oder Vernunft zu gelangen, so bangten katholische Theologen um den durch das Autonomiedenken der Neuzeit gefährdeten Autoritätsanspruch. Heute kann man weder für die katholische noch für die evangelische Theologie eindeutig sagen, wie sie sich zur Frage der Autonomie verhält. Insgesamt wird man vorsichtig von einer positiven Rezeption sprechen können. Im Raum der katholischen Theologie ist es vor allem Pröpper, im Raum der evangelischen Theologie Emil Brunner, der autonomes Menschsein theologisch fruchtbar macht.

⁷⁸ Vgl. *Jüngel*, Das Evangelium, 202 f.

⁷⁹ Vgl. ebd. 46, 163.

freiheitsaktiv, sondern als – Pröpfer hat diese Sammlung erstellt – „sabbatlich-kreative Passivität“, „gehorsames Dabeisein“ und „wohlverstandene Selbstvergessenheit“.⁸⁰ Wenn Jüngel den evangelischen Grundsatz im Satz von der „Rechtfertigung des Gottlosen allein aus Glaube“⁸¹ ausmacht, erst am Ende des Rechtfertigungsgeschehens aber eine zu sich selbst befreite Freiheit⁸² annimmt, dann ist der Ansatz für eine so denkende evangelische Theologie bei der Freiheit des Menschen verständlicherweise kaum möglich.

5. Pröppers christologische Kritik an Camus' Postulat endgültiger Absurdität

Insgesamt ist das alleinige Setzen auf menschliche Freiheit als Plädoyer für die „immanenten Möglichkeiten der Freiheit“⁸³ die Lektion, die man nach Pröpfer bei Camus für eine Philosophie und Theologie der Freiheit lernen kann. Aus dieser Möglichkeit der Freiheit ergebe sich für Camus die Pflicht zu lieben.⁸⁴

Die exklusive Verwiesenheit auf Immanenz bedeutet nach Pröpfer und Camus, dass nur das Geltung hat, was sich aus den eigenen Möglichkeiten der Freiheit ergibt. Bei Camus jedenfalls zählt der Glaube an Gott nicht zu diesen Möglichkeiten einer Freiheit, welche eben nicht in der Lage ist, die Frage zu beantworten, die der Mensch sich ist.⁸⁵ An dieser Stelle setzt Pröppers Kritik an, wenn er Camus nicht darin folgen kann, dass definitiv feststünde, dass eine Antwort auf die Frage, die der Mensch selbst ist, unbeantwortet bleiben müsse. Pröpfer gibt Camus zwar Recht mit Blick auf viele Einzelschicksale; deren Fraglichkeit aber definitiv zu nennen, hält Pröpfer nicht für legitim. Er optiert für eine Offenheit gegenüber einer möglicherweise ergehenden Antwort auf die Frage des Menschseins; dazu könne man die Option des Glaubens wählen.⁸⁶

Da Pröpfer in seiner Theologie Freiheitsanalyse betreibt, also beim Menschen und nicht bei Gott und seiner Offenbarung ansetzt, wählt er ein phi-

⁸⁰ Pröpfer, *Theologische Anthropologie*, Band I, 258. Vgl. dazu Jüngel, *Das Evangelium*, 153, 155, 206. Besonders die Selbstvergessenheit hebt Jüngel als Folge des Glaubens hervor; vor allem der Mystiker sehe so von sich ab, so dass er immer neu anfangen könne. Dies sind gerade die neuen Wege des Glaubens, die nur derjenige zu gehen vermag, der Selbstsicherheit als Falle entlarvt hat, vgl. ebd. 209.

⁸¹ Ebd. XIII.

⁸² Vgl. ebd. 205; und M. E. Brinkmann, Was hat Heil mit Freiheit und Freiheit mit Heil zu tun? Eine kritische Würdigung der Soteriologie Thomas Pröppers, in: *Bijdr.* 59 (1998) 41–57, hier 41. Im Akt diviner Befreiung der Freiheit achte Gott aber die Freiheit des Menschen, weil anders die Liebe nicht sein könne, die Agens der Befreiung der Freiheit sei; vgl. Pröpfer, *Evangelium*, 312: „Gott beteiligt, beansprucht und er achtet die ihm ebenbildliche menschliche Freiheit, die er für seine Gemeinschaft erschuf und in der Zuwendung seiner Liebe befreit.“

⁸³ Pröpfer, *Theologische Anthropologie*, Band I, 43.

⁸⁴ Vgl. Oei, 221; und Pieper, *Kein Weg*, 133–135.

⁸⁵ Vgl. K. Rahner, *Sämtliche Werke*; Band 15, herausgegeben von K. Lehmann, Freiburg i. Br. 2002, 548.

⁸⁶ Vgl. Pröpfer, *Theologische Anthropologie*, Band I, 40–42; und ferner H. Fischer, *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2002, 234.

losophisches Format für sein theologisches Denken, das letztendlich Gott nicht beweisen kann, aber einen Beitrag zur Plausibilisierung des christlichen Glaubens gegen den Verdacht des finalen Absurden leistet.⁸⁷ Dabei ist nach Pröpfer besonders die von Rahner in die Theologie eingeführte Transzendentalphilosophie von mehrfacher Bedeutung: Sie trägt einerseits zu einer freiheitssensiblen Erörterung des Gott-Mensch-Verhältnisses bei, ohne dadurch die theologische Option für Gott aufgeben zu müssen⁸⁸; andererseits kann – was insbesondere Pröpfer gelungen scheint⁸⁹ – die Transzendentalphilosophie nicht nur im fundamentaltheologischen Sinn für eine *demonstratio religiosa* herangezogen werden, sondern auch zur Klärung in-nerdogmatischer Probleme.⁹⁰

Im Folgenden geht es um Pröpfers Christologie, insofern bei aller Sympathie des Münsteraner Dogmatikers für Camus in Absetzung von diesem dann allerdings im Christus-Ereignis das Aufbrechen der absurden Situation des Menschen erhofft werden kann:

a) Gerade das Datum der Inkarnation zeigt Geschichte als von Gott geschätzten Raum, in dem er durch Repräsentanz seines Sohnes die Freiheit seiner Liebe zum Menschen menschlich offenbart.⁹¹ Die geschichtliche Wirklichkeit des Menschen und seiner Freiheit ist Ort der Offenbarung der Liebe Gottes.⁹² Zwar liegt meistens, so auch bei Pröpfer, die Betonung auf der notwendigen menschlichen Gestalt Gottes, sodass Offenbarung überhaupt vom Menschen erkannt werden kann.⁹³ Aber diese theologische Annahme impliziert eine Freiheitsgeschichte, in der Menschen sich verhalten können.⁹⁴ Gott manifestiert seine Macht nicht im Beben des Universums oder in supranaturalen Wunderereignissen. Indem er im Menschen Jesus als er selbst auftritt, erscheint er in der Geschichte und schenkt der Freiheit des Menschen durch seine Annahme letztgültigen Sinn. Ein solcher letztgültiger oder absoluter Sinn ist bei Pröpfer für den Menschen erfahrbar, obwohl

⁸⁷ Vgl. Pröpfer, Erlösungsglaube, 180 f.

⁸⁸ Vgl. ebd. 274 f. Hierzu weiter Platzbecker, 95.

⁸⁹ Ein entsprechendes Lob spricht Bernhard Nitsche aus, vgl. Nitsche, 398: „Fundamentaltheologisch ist diese philosophisch orientierte *demonstratio religiosa* [...] auf eine Ansprechbarkeit freier Vernunft für das Evangelium von Gottes gnädiger und liebender Selbstgegenwart in der Geschichte für die Menschen hin auszulegen [...]. Dies ist eine Aufgabe, welche Thomas Pröpfer wie kein anderer [...] zur Durchführung gebracht hat.“

⁹⁰ Vgl. Pröpfer, Theologische Anthropologie, Band I, 588 f.

⁹¹ Vgl. Bongardt, Fraglichkeit, 30.

⁹² Vgl. Pröpfer, Jesus, 121; und dazu G. Essen, Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie, Regensburg 2001, 273.

⁹³ Vgl. G. Greshake, Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre, Freiburg i. Br. 1992, 106. Schließlich könne vom Menschen nichts anderes erkannt werden, als was sich zu menschlichen Kategorien fügt, vgl. Pröpfer, Jesus, 121: „Ohne die Wirklichkeit solcher dem Menschen entgegenkommenden Vermittlung müsste ihm die Herkunft seines Angesprochenenseins anonym, sein unendliches Fragen haltlos, seine Freiheit letztlich zweideutig und unerfüllt und Gott selbst unbekannt bleiben.“

⁹⁴ Vgl. Pröpfer, Erlösungsglaube, 195; und C. Tapp, Freiheit, Bedingtheit, Endlichkeit, in: K. Müller/M. Striet (Hgg.), Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanken, Regensburg 2005, 179–188, hier 180.

Mensch und Welt, außer in ihrer Würde, nicht absolut genannt werden können. Es sei die geschichtliche Erfahrung anderer Freiheit, die einen Sinn verbürge, der definitiv und mithin unbedingt in Geltung sei.⁹⁵

Bezeichnend ist dabei, wie sehr Pröpfer sich mit dem Auftreten Gottes auf der Bühne der Geschichte von radikalen Kritikern neuzeitlicher Denker unterscheidet, weil bei ihm Erlösung eine „geschichtliche Realität“ darstellt.⁹⁶ Der Mainstream neuzeitlichen Denkens ist der Überzeugung, dass innerhalb der Kontingenz der Geschichte niemals etwas begegnen könne, das den Anspruch erheben dürfe, absolute Wahrheit zu sein. Neuzeitlichen Philosophen erscheint es als heteronome Zumutung, eine Wahrheit von außen annehmen zu müssen. „Innere Wahrheit“ beschreibt das autonome Gegenprogramm zu einer Offenbarung von Wahrheit in Geschichte.⁹⁷ Pröpfer teilt diese neuzeitliche Kritik an der Möglichkeit des Erscheinens von Wahrheit in geschichtlichen Kategorien offenbar nicht; sein Projekt des Freiheitsdenkens nach neuzeitlicher Maßgabe muss er deshalb jedoch nicht aufgeben.

b) Schließlich ist es die in Jesus von Nazareth, seiner Verkündigung, seinem Tod und seiner Auferstehung offenbar gewordene unbedingte Liebe Gottes zu den Menschen⁹⁸, die Pröpfer als „bedingungslose“ Liebe beschreibt, die den Menschen auch von der Liebe Gottes her nicht anders als frei denken lässt⁹⁹. Denn insofern Liebe bedingungslos ist, anerkennt sie die Andersheit des Anderen. Bedingungslose Liebe ist nicht direktiv, manipulativ oder suggestiv, ihre Bedingungslosigkeit ist Ausdruck der Offenheit für die Freiheit des Geliebten. Da nur Gott unbedingte Liebe genannt werden kann, gilt dies in erster Linie für das Verhältnis der Freiheit Gottes zur Freiheit des Menschen.

Zudem sei es besonders die existenzielle Teilhabe am Auferstehungsereignis Jesu, die für den Christen neue Freiheitsräume schaffe. Nach Pröpfer besteht die erlösende Tat von Tod und Auferstehung Jesu darin, dass die an aller Liebe und jeder Hoffnung zweifelnde Angst vor dem Tod als größte Macht über das Leben der Menschen entmachtet werde.¹⁰⁰ Als „Unterbrechung“ der alles in

⁹⁵ Vgl. Pröpfer, Jesus, 140.

⁹⁶ Vgl. Pröpfer, Erlösungsglaube, 210.

⁹⁷ Vgl. J. Hubbert, Descartes, Anselm, Camus und Verweyen. Ringen um universalverbindliche Fundamentalthologie, in: G. Larcher/K. Müller/T. Pröpfer (Hgg.), Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996, 148–163, hier 160–162. Pröpfer setzt sich hier besonders von Gotthold Ephraim Lessing ab, der paradigmatisch von der Unmöglichkeit des Erscheinens von Wahrheit in der Geschichte sprach und den Menschen stattdessen auf innere Wahrheiten einschwor, vgl. Pröpfer, Erlösungsglaube, 111.

⁹⁸ Vgl. M. Striet, Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie, Regensburg 2003, 220.

⁹⁹ Vgl. Pröpfer, Theologische Anthropologie, Band I, 71; und ferner Greshake, 125–127.

¹⁰⁰ Diese Art Hoffnung, die sich bei Pröpfer als Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod artikuliert, ist keine Hoffnung, die alles glorifiziert. Es bleiben nach Pröpfer Traurigkeit und Finsternis des Herzens. Doch die Hoffnung des Auferstandenen ist so etwas wie das Morgengrauen als Ende des Dunkels aus Verzweiflung und Resignation, vgl. van de Loo, 249.

ihren Bann ziehenden Macht des Todes versteht der Münsteraner Dogmatiker das Auferstehungsereignis. Mit Blick auf die den Tod besiegende Dimension der Auferstehung Jesu verlieren Angst und Lähmung Macht über die Herzen der Menschen. Erst mit Blick auf Gottes todüberwindende Macht würden Menschen ihre Freiheit zurückgewinnen. Gott zwingt den Menschen dabei nicht, das widerspräche seinem Freiheitsdenken, aber er schafft einen Raum, in dem der Mensch in Freiheit zur Liebe befähigt ist. Der Sieg über den Tod im Auferstehungsgeschehen Jesu ist Ereignis der Freiheit in der Überwindung einer Macht, die die Freiheit so korrumpierte, dass diese aus Angst vor dem Ende den Sinn der Liebe nicht zu erkennen vermochte.¹⁰¹

Hier sieht Pröpfer auch den Sinn der Kreuzestheologie des Paulus. Der Apostel gelangt in seiner Theologie der Auferstehung zur Annahme einer Gnade als dem Menschen geschenkte Freiheit, weil der Mensch, als Befreiter zur Freiheit (Gal 5,1), seine Freiheit endlich zum Guten hat¹⁰², „[...] in der Fähigkeit zu wollen, was Gott tut; [...] als Freiheit vom Tod im Widerstand gegen die unser Dasein lähmende und die Liebe hindernde Angst“¹⁰³. Paulus erinnert so an eine dreifache Freiheit des Menschen, die er aus dem Auferstehungsereignis herleitet: die Freiheit vor dem Gesetz, die Freiheit vor dem Tod und die Freiheit zum Glauben an Gott. Dass Pröpfer diese letzte positive Freiheit im Anschluss an Paulus als „mündigen Gehorsam“¹⁰⁴ des Glaubens bezeichnet, mag der von Paulus favorisierten Terminologie geschuldet sein¹⁰⁵, denn die Rede von einem mündigen Gehorsam muss dann aporetisch erscheinen, wenn, wie im gegenwärtigen Sprachgebrauch, Gehorsam und Mündigkeit als Gegensätze verstanden werden. Primärgrund des Handelns in Gehorsamsdiskursen ist nicht Wollen, sondern Sollen; mithin scheint unerheblich, was den Gehorsamsakteur/die -akteurin innerlich bewegte, denn wäre er oder sie überzeugt, bedürfte es des Befehls zum Gehorsam nicht.¹⁰⁶ Zu fragen ist, ob es nicht viel treffendere Begriffe für das gibt, was Pröpfer mit dem „mündigen Gehorsam des Glaubens“ intendiert. Es geht schließlich um eine Freiheit, das Gute und Wahre einzusehen und danach zu handeln. Ein solches Denken und Handeln kann ohne aporetische Gefahren als Freiheit, Einsicht, Liebe, Treue, Hingabe oder Aneignung bezeichnet werden. Denn all diese Terme artikulieren das Zueinander von Freiheit und Nachfolge. Der Term Gehorsam scheitert an beidem: Er artikuliert weder volles noch würdevolles Engagement der Freiheit und scheitert auch an der Artikulation echter Nachfolge, die mehr ist als gehorsames

¹⁰¹ Vgl. *Platzbecker*, 112.

¹⁰² Vgl. *Pröpfer*, *Theologische Anthropologie*, Band I, 495.

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁵ Vgl. *O. Kuß*, *Der Begriff des Gehorsams im Neuen Testament*, in: *ThGl* 27 (1935) 695–702, hier 699f.

¹⁰⁶ Vgl. *M. Wirth*, *Rez. zu: Hans Bernhard Schmid, Moralische Integrität. Kritik eines Konstruks*, in: *ThPh* 88 (2013) 417–419.

Mitläufertum. Gehorsam animiert zu extrinsezistischem Absehen vom Selbst, denn auch und gerade die Handlung wird als Tat des Gehorsams besprochen, in welcher Kongruenz von befohlenem Sollen und persönlichem Wollen unerheblich ist. Die Gefahr der Ich-Losigkeit des Gehorsams markiert die Dürftigkeit dieser Beziehungsform, die für Liebes- und Freundschaftsdiskurse unmöglich scheint, zu denen auch das Gott-Mensch-Verhältnis zu rechnen ist: „Gott wollte ja nicht irgendetwas von uns, Bewunderung bloß oder Gehorsam, sondern unsere Liebe und das heißt: uns selbst in unserer Freiheit.“¹⁰⁷ In den alternativ vorgeschlagenen Termen wie Hingabe, Liebe, Hoffnung oder Freundschaft zur Bestimmung des Auferstehungsglaubens wird auch die von Pröpper ins Gespräch gebrachte Gefahr eines „Nomismus“ oder „Libertinismus“ gebannt.¹⁰⁸

6. Fazit

Pröpper hebt immer wieder das Exodus-Ereignis als biblisches Befreiungsgeschehen schlechthin hervor, ebenso die Bedeutung, die die Freiheit in der Theologie Pauli generiert, um Freiheit als unhintergehbare Instanz der Theologie zu rechtfertigen. Für Pröpper bleibt das christologische Faktum theologisch maßgeblich, da Gott sich in der Offenbarung keiner anderen Mittel bedient hat als derer ohnmächtigen Liebens. Gott bestimmt sich als Allmacht dazu, menschliche Freiheit so zu achten, dass selbst das Kreuz des Sohnes nicht durch seine Intervention verhindert werden durfte. So aber ist der Tod als Grund des absurden Firnisses des Lebens durch Gottes Anwesenheit im Tod aufgebrochen.¹⁰⁹ Camus' in *Die Pest* porträtierte Solidarität mit den Siechenden konnte sich zu dieser Hoffnung für die Toten nicht durchringen. Camus' schweigender Gott war nicht im Stande zu einer grenzenlosen Solidarität, die auch und gerade an den Grenzen des Todes nicht Halt macht. Camus' Freiheitsdenken ist nur in den Grenzen der Immanenz der Welt und in der Zuwendung zur Malaise des Anderen unbedingt und verbietet sich eine Hoffnung, die, wie bei Pröpper gesehen, dem Unbedingtheitscharakter der Freiheit zu trauen vermag.

¹⁰⁷ Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Band I, 490. Dazu auch: M. Wirth, Eigensinn gefährdet die Güte Gottes nicht. Der Prophet Jona und eine alttestamentliche Kritik des Gehorsams, in: *KuD* 60 (2014) 169–189, hier 188.

¹⁰⁸ Vgl. Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Band I, 495.

¹⁰⁹ Vgl. Pröpper, *Evangelium*, 28. Dazu auch Brinkmann, 47; und Kaufner-Marx, 292.