

## Unhintergehbare Freiheit

Thomas Pröppers Beitrag zur Ethik und Kritik des Gehorsams

VON MATHIAS WIRTH

Faktisch steht die Freiheit vor der doppelten Gefahr, sich entweder in Unsterblichkeits- und Omnipotenzvorstellungen zu übersteigern oder sich in Insuffizienz- und Ohnmachtsgefühlen zu verlieren.<sup>1</sup> Mit seinem innovativen theologischen Ansatz<sup>2</sup>, der allerdings außerhalb der deutschsprachigen katholischen Theologie kaum gelesen wird, stellt Thomas Pröpper (1941–2015) die Frage, ob eine Reflexion auf Wesen und Sollen von Freiheit einen Ertrag für das Gottesproblem und ferner für die Ethik erzielt.<sup>3</sup> Der bei Pröpper erfolgte Relevanzaufweis freiheitstheoretischen Denkens für die Theologie bedeutet auch Kritik an solchen theologischen Entwürfen, die dem Freiheitsdenken keinen systembildenden Rang einräumen.<sup>4</sup> Die ethische Dimension seines theologischen Konzepts ergibt sich aus der Reflexion auf das Gott-Mensch-Verhältnis, für das sich Freiheit als Denkform bewähren soll.<sup>5</sup> Da Freiheit nicht nur ein theoretischer, sondern auch ein praktischer Begriff der Vernunft ist, wäre das Ausblenden ethischer Konsequenzen künstlich. Anders gewendet: Das Aufzeigen relevanter Folgen für eine theologische Ethik würde die Legitimität einer Denkform unterstreichen.<sup>6</sup> Pröppers theologisches Aufgreifen neuzeitlicher Subjekt- und Freiheitsphilosophie bedeutet auch die Aufnahme eines autoritätskritischen Denkens.<sup>7</sup> In dieser Hinsicht richtet die Frage nach dem Gehorsam im Christentum den Fokus auf das autoritätskritische Potenzial von Pröppers Werk.

Folgende Spiegelungen, die für die Gliederung dieses Beitrags sorgen, sollen Pröppers Theologie und Ethik des Gehorsams erstmalig systematisch darstellen: (1) Begonnen wird mit dem in Pröppers Denken entfalteten Freiheitsbegriff, (2) der, verstanden als Weiterentwicklung des Freiheitsbegriffs Karl Rahners, profiliert wird, (3) um dann

<sup>1</sup> Vgl. *M. Bongardt*, *Verlorene Freiheit? Von Gottes und der Menschen Handeln in einer unübersehbaren Welt*, in: *M. Böhnke [u. a.] (Hgg.), Freiheit Gottes und der Menschen* (FS Th. Pröpper), Regensburg 2006, 336–357, hier 353.

<sup>2</sup> Vgl. *M. Wirth*, *Absurdität, Solidarität und Sinn. Albert Camus und die Freiheitsanalyse* Thomas Pröppers, in: *ThPh* 89 (2014) 534–550, hier 534.

<sup>3</sup> Vgl. *Th. Pröpper*, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br. 2001, 64, und dazu *G. Essen*, *Transzendentes Denken und Letztbegründung. Annäherungen an Karl Rahner*, in: *H. Klauke (Hg.), 100 Jahre Karl Rahner post et secundum*, Köln 2004, 11–28, hier 13, sowie *Wirth*, *Absurdität*, 544, und *ders.*, *Mitigated Freedom? Thomas Pröpper's Reappraisal as Theological Tribute to Autonomy*, in: *Theology Today* 75 (2018) (im Druck).

<sup>4</sup> Vgl. *Th. Pröpper*, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1991, 180f. Vgl. auch *Bongardt*, *Verlorene Freiheit?*, 344.

<sup>5</sup> Vgl. *H. Verweyen*, *Was ist Freiheit? Fragen an Thomas Pröpper*, in: *ThPh* 88 (2013) 510–535, hier 510, und *Wirth*, *Absurdität*, 534. Zum Begriff der „Denkform“ als Instrument der Auslegung und Interpretation von Wirklichkeit vgl. *Th. Pröpper*, *Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik. Systematische Reflexion im Anschluss an Walter Kaspers Konzeption der Dogmatik*, in: *E. Schockenhoff/P. Walter (Hgg.), Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre*, Mainz 1993, 165–192, hier 173 f.

<sup>6</sup> Vgl. *E. Jüngel*, *Nihil divinitas, ubi non fides. Ist christliche Dogmatik in rein theoretischer Perspektive möglich? Bemerkungen zu einem theologischen Entwurf von Rang*, in: *ZThK* 86 (1989) 204–235, hier 231–233. Vgl. weiter *M. Bongardt*, *Die Fraglichkeit der Offenbarung. Ernst Cassirers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen*, Regensburg 2000, 46.

<sup>7</sup> Vgl. *F. Bruckmann*, *Endlich begnadete Freiheit. Subjektkonstruktion bei Pröpper und Levinas*, in: *ThGl* 99 (2009) 74–91, hier 75, und *P. Platzbecker*, *Radikale Autonomie vor Gott denken. Transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper*, Regensburg 2003, 89.

als Plädoyer für eine autonome Ethik ausgeführt zu werden, zu dessen Darstellungen (3.1) die Besprechung des Verhältnisses von Freiheit und Angst ebenso gehört wie (3.2) die Erfahrung unbedingten Sollens in der Moral. (4) Pröpfers Überlegungen zur Theologie und Ethik des Gehorsams erscheinen als Kulminationspunkt seiner Freiheitsanalyse. Dies sollen Ausführungen Pröpfers (4.1) zum Gehorsam Jesu, (4.2) zum Freundschaftsangebot Gottes und (4.3) zum Gehorsam gegenüber menschlichen Autoritäten verdeutlichen. (5) Abschließend erfolgt eine Zusammenschau, wobei die Ergebnisse der strukturellen Ausarbeitung der Teile A (Freiheitsanalyse) und B (Gehorsam) auf die Frage bezogen werden, ob im Anschluss an Pröpfer ein autonomer Begriff des Gehorsams konzipiert werden kann oder ob sich ein heteronomer Begriff des Gehorsams nahelegt. Der Antwortversuch dieser Studie bildet dann eine komplexere Aussage durch die Verbindung der beiden Teile zu AB.

## 1. Der in Pröpfers Anthropologie entfaltete Freiheitsbegriff

Freiheit, so Pröpfer im Anschluss an Hermann Krings<sup>8</sup>, sei keine Eigenschaft des Menschen, nicht eine beliebige Möglichkeit, die aktualisiert werden kann oder eben nicht, sondern sie habe transzendenten Charakter und sei nicht weniger als die Bedingung des Menschseins und aller ichhaften Vollzüge.<sup>9</sup> Dabei kommt es Pröpfer auf die Analyse des Unbedingtheitscharakters der Freiheit an, deren Bedeutung er für den transzendenten ebenso wie für einen weiteren theologischen Kontext aufzeigen will. Die Unbedingtheit der Freiheit bezieht sich auf zwei Aspekte. Einmal wird die Freiheit von Pröpfer in einer Tradition, die von Kant bis Krings reicht, als formal unbedingt bestimmt, weil sie durch nichts als durch sich selbst erklärt werden könne und sich so jeder empirischen Beweisbarkeit entziehe.<sup>10</sup> Wirkliches Freisein kann so gesehen auf keinen anderen Ursprung verweisen als auf sich selbst. Deswegen nennt Pröpfer den Menschen selbstbestimmt<sup>11</sup>; was aber nicht heißt – und hier tritt das Moment materialer Bedingtheit der Freiheit auf –, dass die Freiheit des Menschen in einem historisch-sozialen Vakuum steht<sup>12</sup>. Die Selbstbestimmung des Menschen vollziehe sich als Affirmation oder Negation des konkret Gegebenen im Raum psycho-sozialer Geschichte.<sup>13</sup>

In einem für Pröpfer entscheidenden Sinn wird Freiheit als unbedingt bestimmt, weil sie in Distanz zu allem und jedem treten kann; in Reflexion, Kritik, Verneinung oder Bejahung. Der Mensch erscheint bei Pröpfer aufgrund dieses Befundes nicht so festgelegt, wie es der Behaviorismus behauptet. Ein Reiz löse nicht automatisch eine

<sup>8</sup> Vgl. *H. Krings*, System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg i. Br./München 1980, 117 f. Vgl. dazu *Pröpfer*, Freiheit als philosophisches Prinzip, 184, und weiter *B. Nitsche*, Endlichkeit und Freiheit. Studien zu einer transzendentalen Theologie im Kontext der Spätmoderne, Würzburg 2003, 215.

<sup>9</sup> Vgl. *Th. Pröpfer*, Theologische Anthropologie, Freiburg i. Br. 2011, 534, und dazu *G. Essen*, Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie, Regensburg 2001, 178, sowie *W. Kasper*, Theologie und Kirche, Mainz 1987, 185.

<sup>10</sup> Könnte Freiheit im Sinne eines Kausalitätsabfolge-Schemas bewiesen werden, wäre ihr Unbedingtheitscharakter obsolet, vgl. *Pröpfer*, Theologische Anthropologie, 508, 859 f. Im Gespräch mit den *life sciences* und einigen ihrer Vertreter, die die Freiheit im Labor als Illusion beweisen wollen, macht Pröpfer die „unabweisbare Evidenz unserer Freiheit“ stark (ebd. 509).

<sup>11</sup> Pröpfer definiert Selbstbestimmung als Berechtigung, exogene Faktoren als eigenes Handeln aufzufassen, insofern sie von der Ich-Instanz angenommen wurden, vgl. *Pröpfer*, Theologische Anthropologie, 504.

<sup>12</sup> Vgl. ebd. 882–884.

<sup>13</sup> Vgl. ebd. 505 und *M. Striet*, Hoffen – warum? Eschatologische Erwägungen im Horizont unbedingten Verstehens, in: *K. Kreutzer/M. Striet/J. Valentin* (Hgg.), Gefährdung oder Verheißung? Von Gott reden unter den Bedingungen der Moderne, Mainz 2007, 123–140, hier 128 f.

bestimmte Reaktion aus, weil der Mensch sich zu Reizen verhalten könne. Das Phänomen des Martyriums belege, dass dies auch für den Fall äußerster Bedrohung gelte.<sup>14</sup>

Die materielle Bedingtheit der Freiheit hebe die formale Unbedingtheit aber keinesfalls auf<sup>15</sup>, so Pröpfer weiter, denn obwohl Freiheit faktisch erst Freiheit werde, wenn sie sich für konkrete Gehalte öffne, sei sie in transzendentallogischer Hinsicht grundlegend geprägt durch die formal unbedingte Geöffnetheit auf mögliche Gehalte.<sup>16</sup> Zur Erfüllung gelange Freiheit erst durch die Begegnung mit anderer Freiheit, wie Pröpfer bilanziert, da Kompatibilität an Entsprechung gebunden sei.<sup>17</sup> Dies lässt sich auch lebenspraktisch verifizieren, denn die Erfahrung erfüllter Freiheit wird regelmäßig mit Verweis auf Sinnerfahrungen beschrieben, die wiederum mit Interexistenzialen, also positiven zwischenmenschlichen Bezügen (zum Beispiel auf jemanden warten, sich um jemanden sorgen, für jemanden hoffen etc.) verbunden sind. Gerade die Erfahrung von Liebe als Modus erfüllter Freiheit verweist sie dann aber auf eine Instanz, die die Erfüllung dieser Liebe garantieren kann.<sup>18</sup> Denn für die menschliche Freiheit gilt nach Pröpfer:

[...] gerade wo eine Freiheit sich formell unbedingt für andere Freiheit entschließt und damit deren eigener Unbedingtheit entspricht, will sie mehr, als sie verwirklicht und jemals verwirklichen kann. [...] So wünscht sie [...] eine Zukunft, die sie selbst nicht verbürgen und herbeiführen kann.<sup>19</sup>

In dieser Logik wird Gott bei Pröpfer als die Instanz vorgestellt, die absolutes und verlässliches Gutheißen von Andersheit und Freiheit garantiert.<sup>20</sup>

Insgesamt offeriert die Pröpfer'sche Unterscheidung zwischen einer formal unbedingten und einer material bedingten Freiheit, die als Grundaxiome seiner Freiheitslehre beschrieben werden,<sup>21</sup> eine Begründung für die widersprüchliche Verfasstheit menschlicher Freiheit. Dies hat Georg Essen im Anschluss an Pröpfer präzise beschrieben:

Mit dem Hinweis darauf, dass die existierende Freiheit nur formaliter unbedingt ist, ist die Einsicht in ihre antinomische Verfasstheit vorbereitet, die für den Vollzug ihrer realen Selbstbestimmung konstitutiv ist. Freiheit ist keineswegs bedingungslos real, sondern existiert in einer unschließbaren Differenz zwischen formaler Unbedingtheit und materialer Bedingtheit als inhaltssvolle Freiheit.<sup>22</sup>

<sup>14</sup> Vgl. Pröpfer, *Theologische Anthropologie*, 500f., und weiter Krings, *System und Freiheit*, 107f., 112, sowie J. Herdt, *Locke, Martyrdom, and the Disciplinary Power of the Church*, in: *JSC* 23 (2003) 19–35, hier 20–26.

<sup>15</sup> Vgl. Pröpfer, *Evangelium und freie Vernunft*, 32.

<sup>16</sup> Vgl. Pröpfer, *Theologische Anthropologie*, 639, und *ders.*, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 186. Vgl. auch M. Bongardt, *Gottes Liebe als Vorzeichen einer christlichen Existenz. Aspekte der Erfahrung und Bezeugung der Gnade*, in: Pröpfer, *Theologische Anthropologie*, 1437–1489, hier 1458, und Essen, *Die Freiheit Jesu*, 172.

<sup>17</sup> Vgl. Pröpfer, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 183–187, und Krings, *System und Freiheit*, 62, 107–125.

<sup>18</sup> Vgl. Pröpfer, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 189. Dazu D. van de Loo, *Hölzernes Eisen? Brückenschläge zwischen Poetischer Dogmatik und erstphilosophischer Glaubensverantwortung*, Regensburg 2007, 214. So wird die Freiheit des Menschen bei Pröpfer auf Gott als mögliche Erfüllung der Freiheit verwiesen, ohne dadurch als Gottesbeweis fungieren zu können, vgl. Pröpfer, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 190, und *ders.*, *Evangelium und freie Vernunft*, 152. Denn vollkommene Freiheit ist philosophisch nichts anderes als ein Postulat, kann also weder bewiesen noch einfach vorausgesetzt werden, vgl. Nitsche, *Endlichkeit und Freiheit*, 223, und *ders.*, *Göttliche Universalität in konkreter Geschichte. Eine transzendentalgeschichtliche Vergewisserung der Christologie in Auseinandersetzung mit Richard Schaeffler und Karl Rahner*, Münster 2001, 326.

<sup>19</sup> Pröpfer, *Evangelium und freie Vernunft*, 192.

<sup>20</sup> Vgl. ebd. 20.

<sup>21</sup> Vgl. Bruckmann, *Endlich begnadete Freiheit*, 77 f.

<sup>22</sup> Essen, *Die Freiheit Jesu*, 179.

## 2. Pröppers Anknüpfung an Rahners Freiheitsbegriff und Anfragen an die *potentia oboedientialis*

Die für sein Denken produktive Auseinandersetzung mit Rahner beginnt Pröpper mit einem Lob auf den Jesuiten, dessen unbestrittene Verdienste insbesondere die theologische Anthropologie und Gnadenlehre betreffen.<sup>23</sup> Es sei Rahner gewesen, der die anthropologische Fokussierung der katholischen Theologie wirkungsvoll vorangebracht habe<sup>24</sup> und damit einem theologischen Projekt zum Durchbruch verhalf, das ein positives Gespräch zwischen Moderne und Theologie erst möglich machte<sup>25</sup>. Pröpper weiß die theologiegeschichtliche Bedeutung Rahners für den Aufbruch aus einer erstarrten scholastischen Theologie zu würdigen<sup>26</sup>, ohne dabei zu verschweigen, dass der viel Gelobte nicht alle anthropologischen und soteriologischen Probleme in seiner epochalen Systematik beachten konnte<sup>27</sup>. So erscheint Pröpper als kritischer Weiterdenker der Theologie Rahners, der sich selbst als Adept versteht, der dem Pfad, den sein Meister geebnet hat, weiter folgt.<sup>28</sup> Dabei sieht Pröpper seine großangelegte *Theologische Anthropologie* in Tradition mit Rahners *Hörer des Wortes* (1941). Mit Rahner fragt er nämlich nach der Möglichkeit und dem Sinn der Bewegung des Menschen zu Gott. Für Pröpper geht es um ein mögliches Entsprechungsverhältnis zwischen dem Gottesgedanken und der Freiheit des Menschen.<sup>29</sup> Nur wenn Gott und mit ihm sein Evangelium menschliche Freiheit anspreche, könne von einer positiven Gott-Mensch-Beziehung gesprochen werden. Wenn sich der Mensch nicht in Freiheit zu Gott verhalte, dann wäre, so Pröpper, das Evangelium „Fremdwort“ und „heteronomes Gesetz“ und Gott dem Menschen nicht zuzumuten.<sup>30</sup> Eine solche freiheitsanalytische *relecture* gewinnt bei Pröpper auch dort Konturen, wo sie von Rahners Theologie ausgeht, aber gerade im Umfeld des Gehorsamsbegriffs andere Akzente setzt. Damit verbundene Präzisierungen werden im Folgenden exemplarisch vorgenommen.

Pröpper beschäftigt sich unter anderem, aber für diese Studie entscheidend, mit der von Thomas von Aquin übernommenen und dann bei Rahner weiterentwickelten Theorie einer *potentia oboedientialis*.<sup>31</sup> In einem allgemeinen Sinn wird sie als „Gehorsamsvermögen“ übersetzt.<sup>32</sup> Sie wird als eine Art religiöse Vorprägung aller

<sup>23</sup> Vgl. H. Verweyen, Offenbarungsglaube und Ikonoklasmus. Denken mit Thomas Pröpper, in: K. Müller/M. Striet (Hgg.), Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanken, Regensburg 2005, 3–16, hier 3, und weiter B. Nitsche, Geist und Freiheit. Zu Status und Funktion der Pneumatologie in einer transzendentalen Freiheitslehre, in: Ebd. 151–162, hier 151.

<sup>24</sup> Vgl. Pröpper, Theologische Anthropologie, 94. In der evangelischen Theologie habe es, so Pröpper, wiederholt eine exemplarische Wende der Theologie zum Subjekt gegeben, etwa bei Friedrich Schleiermacher. Dort bestünde aber die Gefahr, Jesus bloß zum Fall bestgelungenen Menschseins zu erklären, vgl. ebd. 677 und Th. Pröpper, Schleiermachers Bestimmung des Christentums und der Erlösung, in: ThQ 168 (1988) 193–214, hier 202–209. Auch im katholischen Raum nennt Pröpper Wegbereiter für die dann in aller Konsequenz von Rahner vollzogene Subjektwende der Theologie. Pröpper nennt Maurice Blondel, Joseph Maréchal und für die „Nouvelle Théologie“ Henri de Lubac, vgl. Pröpper, Theologische Anthropologie, 95, 97. Vgl. außerdem ders., Schleiermachers Bestimmung des Christentums, 193–214.

<sup>25</sup> Vgl. Pröpper, Theologische Anthropologie, 99.

<sup>26</sup> Vgl. Th. Pröpper, Ansprache des Dekans der Katholisch-Theologischen Fakultät, in: Ders. (Hg.), Bewusstes Leben in der Wissensgesellschaft. Wolfgang Frühwald und Dieter Henrich, Ehrendoktoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, Altenberge 2000, 23–29, hier 26; ders., Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 123–125, sowie ders., Evangelium und freie Vernunft, 25.

<sup>27</sup> Vgl. Pröpper, Theologische Anthropologie, 272.

<sup>28</sup> Vgl. Pröpper, Evangelium und freie Vernunft, 180.

<sup>29</sup> Vgl. ebd. 94.

<sup>30</sup> Vgl. ebd. 99.

<sup>31</sup> Vgl. Nitsche, Endlichkeit und Freiheit, 380, 408f.

<sup>32</sup> Vgl. A. Raffelt, Art. Potentia oboedientialis, in: LThK<sup>3</sup> 8 (2006) 459f., hier 459.

Menschen verstanden, die einen positiven Bezug zum Evangelium Jesu ermögliche.<sup>33</sup> Die *potentia oboedientialis* meint eine passive Offenheit für ein endgültig ergehendes Wort, wie es im Format des Lebens Jesu begegne.<sup>34</sup> Rahner definiert die *potentia oboedientialis* als Beziehung zu Gott, auf die der Mensch vor jeder Freiheitstat bereits ausgerichtet sei.<sup>35</sup> An dieser Stelle folgt Pröpfer Rahner und betont ebenfalls, dass eine angenommene Bezogenheit auf Gott eines theologischen Ausweises bedürfe und schlägt dazu seine Analyse der Freiheit vor. Da Pröpfer dem menschlichen Freiheitsvollzug den Charakter formaler Unbedingtheit attestiert, bedürfe es keiner besonderen Ausrichtung der Freiheit, die Rahner aber annehme. Bei ihm, so Pröpfer, seien es nicht Formationen der Unbedingtheit innerhalb der menschlichen Freiheit, die einen Gottesbezug denkbar machen, sondern Formationen der notorischen Ausrichtung der Freiheit auf ein Objekt der Unbedingtheit.<sup>36</sup> Rahners Modell erscheint Pröpfer als zu starre Ausrichtung der Freiheit auf ein möglicherweise ergehendes Wort Gottes, so dass die Indeterminiertheit der Freiheit in Gefahr gerate, obwohl Rahners Anliegen durch die Freiheit selbst entsprochen werden könne. Präppers Plausibilisierung des Gott-Mensch-Bezugs greift Rahners Analyse selbstursprünglicher Freiheit auf, um durch den Hinweis auf die formal unbedingte Freiheit dem Einwand zu begegnen, eine transzendente Theologie führe bei Licht besehen zum Ausfall menschlicher Freiheit.<sup>37</sup>

Um die Bedeutung des Autonomiedenkens für eine theologische Plausibilisierung des Gott-Mensch-Bezugs herauszustellen, hat Pröpfer auch auf die Probleme des Ansatzes von Rahner verwiesen, die sich dort ergeben, wo, so Pröpfer, der Autonomie der Freiheit keine systematische Relevanz eingeräumt wird. Teste man nämlich die Reichweite, die Rahner der Freiheit des Menschen zuschreibt, und unternehme dies am signifikantesten Grenzfall, nämlich an der Frage nach der Möglichkeit der Verweigerung gegenüber Gott, dann zeige sich in Rahners Denken eine widersprüchliche Autonomie. Denn bei Rahner verstricke sich die Freiheit im Nein gegenüber Gott in einen Selbstwiderspruch, weil Leben kaum als sinnvoll beschrieben werden könne, wenn es seiner konstitutiven Verwiesenheit nicht entspreche. Rahner nenne zwar die Option einer Negation Gottes. Aber frei könne der Mensch nicht genannt werden, wenn diese Negation zugleich Scheitern und Untergang von Freiheit bedeute beziehungsweise wenn auch das Nein gegen Gott eine Affirmation Gottes impliziere, weil Gebrauch von einer Freiheit gemacht werde, die in einem theonomen, anders als in

<sup>33</sup> Vgl. P. Knauer, *Potentia oboedientialis en bovennatuurlijk existentiaal en hun verhouding tot het verlangen naar de godsanschouwing*, in: L. Braeckmans [u. a.] (Hgg.), *Op het ritme van de oneindigheid. Opstellen over het natuurlijk godsverlangen*, Leuven 2000, 79–90, hier 79f., 85–88.

<sup>34</sup> Vgl. Kasper, *Theologie und Kirche*, 204f.

<sup>35</sup> Diese These hat Rahner den Vorwurf eingehandelt, er vertrete eine Form von Platonismus, da eine nicht freie Bezogenheit auf das Unbedingte an die Konzeption der „Wiedererinnerungslehre“ anschließe, vgl. R. Schaeffler, *Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, Darmstadt 1980, 201. Auch seine Rede von der konstitutiven, wenn auch athematischen Bezogenheit des Menschen auf Gott, die durch die Offenbarung und ihre Annahme bloß von unreflex zu reflex wechsele, falle in diese Rubrik, vgl. Nitsche, *Endlichkeit und Freiheit*, 360. Vgl. weiter P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977, 347–421, und Nitsche, *Endlichkeit und Freiheit*, 355–362.

<sup>36</sup> Vgl. Pröpfer, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 131. Pröpfer rät davon ab, Gott zu einem anthropologischen Konstitutiv zu erklären. Menschliches Geistsein zum Beispiel, so Pröpfer, sei deshalb theologisch nicht weiter zu befragen, weil jede weitere Begründung den Geist- und Freiheitscharakter aufheben müsste, vgl. Pröpfer, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 132f., 184. Vgl. I. U. Dalferth, *Die Vernunft des Glaubens. Eine evangelische Position*, in: M. Delgado/G. Vergauwen (Hgg.), *Glaube und Vernunft – Theologie und Philosophie. Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart*, Fribourg 2003, 191–214, hier 209, und M. Knapp, *Die Vernunft des Glaubens. Eine Einführung in die Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. 2009, 137.

<sup>37</sup> Vgl. Pröpfer, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 177.

einem autonomen Rahmen, Gott stets als Grund mitkonzipiert.<sup>38</sup> Wer, so Pröpfer, die „Konstitutionen der freien Vernunft und ihrer spezifischen Leistungen unmittelbar von Gott her begründe“,<sup>39</sup> der unterscheide nicht deutlich genug zwischen menschlicher Freiheit, Vernunft und Gott. Rahners Anliegen einer anthropologischen Fundierung theologischer Rede wäre, so Pröpfer, plausibler, wenn darin das Potenzial der formal unbedingten Freiheit zur Geltung käme und die Freiheit des Menschen nicht „geradlinig von Gott her begründet“ werde.<sup>40</sup>

### 3. Pröpfers Plädoyer für eine autonome Ethik

Die ethische Konsequenz der anthropologischen Wende neuzeitlichen Denkens bestehe nach Pröpfer darin, dass der „Geltungsgrund moralischen Sollens“ von heteronom nach autonom verlegt werde und kein Außen, sondern das Selbst als Instanz des Sittlichen erscheine.<sup>41</sup> Dass eine solche Freiheit erkämpft werden musste und weiter gegen alle heteronomen Bemächtigungstendenzen erkämpft werden muss, hat Krings unterstrichen, auf den sich Pröpfers theologische Freiheitsanalyse bezieht.<sup>42</sup> Freiheit erscheint auch bei Pröpfer als eine Aufgabe, die noch zu erledigen sei,<sup>43</sup> insofern sie auf die Andersheit des anderen verwiesen ist. Als zentraler Satz seiner Ethik gilt, dass die Freiheit des anderen unbedingt anerkannt werden soll.<sup>44</sup> Unbedingt wird Anerkennung genannt, weil andere Freiheit bedingungslos gewollt, angenommen und geliebt werden will.<sup>45</sup> Allerdings, so Pröpfer, sei die unbedingte Anerkennung der Andersheit des anderen in der Freiheitstat der Liebe nur symbolisch vermittelt, weil Freiheit regelmäßig an den Rändern des Liebens, Vertrauens, Verzeihens und Hoffen scheitert.<sup>46</sup> Trotz dieser Einschränkung bedeute Anerkennung nicht ein „gleichgültige[s] Geltenlassen“, der oder die andere müsse aktiv gewollt und gefördert werden, um ihm oder ihr zu entsprechen.<sup>47</sup>

Nach Pröpfer erscheint Ethik heute nur im Rahmen autonomen Freiheitsdenkens plausibel. Wenn zur Ethik die Reflexion auf die Erfahrung und Gehalte unbedingten Sollens gehört<sup>48</sup>, sei sie auf die Freiheit des Menschen verwiesen, mit der die Kategorie des Unbedingten in ethische Diskurse eingetragen werde.<sup>49</sup> Praktisch-ethisch gelten bei Pröpfer alle „Gehalte und Handlungen“ als gut, die Freiheit und Andersheit schützen.

<sup>38</sup> Vgl. ebd. 131 sowie *R. Siebenrock*, Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie, in: *M. Delgado/M. Lutz-Bachmann* (Hgg.), *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner*, Hildesheim 1994, 34–71, hier 46.

<sup>39</sup> *Pröpfer*, *Theologische Anthropologie*, 402.

<sup>40</sup> Ebd. 409. Anders als Pröpfer geht Bernhard Nitsche nicht von einem Ausfall der Autonomie im Denken Rahners aus, vgl. ebd. 384: „Die diagnostizierten Aporien von Rahners Dogmatik können entschärft werden, wenn Rahners Ansatz im Licht seines biblisch-personal bestimmten Erkenntnisverständnisses gesehen wird. Und sie können überwunden werden, wenn Rahners Ansatz im Zusammenhang einer transzendentalen Freiheitslehre restrukturiert wird.“ Dazu auch *B. Nitsche*, „... der Frage wegen, die seine und seiner Zeit Philosophie bewegen“. Karl Rahners Ringen um ein transzendentales Denken als Erbe und Auftrag, in: *R. Miggelbrink* (Hg.), *Karl Rahner 1904–1984: Was hat er uns gegeben? – Was haben wir genommen? Auseinandersetzung mit Karl Rahner*, Berlin 2009, 105–147, hier 114, 117. Zu fragen ist, ob Pröpfer nicht genau das geleistet hat, indem er, wie oben intoniert, in mehrfacher Hinsicht auf den Schultern Rahners eine anthropologische Theologie freiheitstheoretisch weiterentwickelt hat.

<sup>41</sup> Vgl. *Pröpfer*, *Evangelium und freie Vernunft*, 66.

<sup>42</sup> Vgl. *Krings*, *System und Freiheit*, 7.

<sup>43</sup> Vgl. *Pröpfer*, *Theologische Anthropologie*, 11.

<sup>44</sup> Vgl. ebd. 640f.

<sup>45</sup> Vgl. ebd. 642f. und dazu *Verweyen*, *Was ist Freiheit*, 527f., 535.

<sup>46</sup> Vgl. *Pröpfer*, *Theologische Anthropologie*, 644.

<sup>47</sup> Vgl. ebd. 713.

<sup>48</sup> Vgl. *Wirth*, *Absurdität*, 539.

<sup>49</sup> Vgl. *Platzbecker*, *Radikale Autonomie*, 125: „[...] man [kann] nach Pröpfer im Rahmen des Freiheitsdenkens begründeterweise von einem unbedingten moralischen Sollen sprechen, denn



Schlecht genannt werden solche, die Freiheit und Andersheit schädigen und zerstören.<sup>50</sup> Autonome Ethik stehe dabei nicht im Widerspruch zu Religionen und Theologien. Gerade autonome Ethik, so Pröpfer, zeichne sich durch einen Bezug zur Gottesfrage aus, da die Analyse der endlichen Freiheitsstruktur zeige, inwiefern Menschen in ihrer Autonomie auf andere Freiheit und mithin Unbedingtes verwiesen sind. Soll die eigene Freiheit nicht ohne Gehalt und Sinn bleiben, dürfe die Verwiesenheit der Freiheit auf Unbedingtes nicht ohne positiven Bezug sein.<sup>51</sup> So erweise sich autonome Freiheit stets als bedürftige Freiheit, deren Erfahrung unbedingten Sollens eine Instanz denkbar macht, die Erfüllung verbürgen kann. Theologisch zugespißt:

In der Idee Gottes wird eben die Wirklichkeit gedacht, die menschliche Freiheit voraussetzen muss, wenn das unbedingte Seinsollen, das sie im Entschluss zu sich selbst und anderer Freiheit intendiert, als möglich und somit das Faktum der Freiheit nicht als absurd gelten soll.<sup>52</sup>

Schließlich zeige das Verhältnis zu einem autonomen Format der Ethik, das ohne heteronom-autoritäre Bemächtigung auskommt, ob theologische Ethik bereit ist, die neuzzeitliche Wende zum Subjekt mitzuvollziehen.<sup>53</sup> Wenn Vernunft und Freiheit des Menschen theologisch relevant sind, dann gelte: „Oberste Norm der Freiheit ist die Freiheit selbst, an ihr hat sich jedes konkrete Handeln, aber auch jede einzelne Normsetzung zu messen.“<sup>54</sup> Autonome Ethik im Sinne Pröpfers ist dann dazu aufgefordert, jeder privaten, staatlichen und kirchlichen Missachtung von Freiheit zu widersprechen.<sup>55</sup>

### 3.1 Freiheit und Angst

Zu einer autonomen Ethik gehört auch das Problem der Angst<sup>56</sup>, denn die Entscheidung zur Solidarität mit der Freiheit des anderen führe umso unvermeidlicher zur Erfahrung von „Ohnmacht und Gefährdung“, je ernster sie gemeint ist, so Pröpfer<sup>57</sup>. Eine solche Angst ist Epiphänomen einer Welt, in der das Gute nirgends akkumuliert und noto-

---

um etwas als sittlich gut oder böse zu bewerten, ist der Bezug auf ein Unbedingtes unerlässlich; dieses Unbedingte aber ist die Freiheit.“

<sup>50</sup> Vgl. Pröpfer, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 199, und Krings, System und Freiheit, 62–67.

<sup>51</sup> Vgl. Pröpfer, Evangelium und freie Vernunft, 305. Vgl. weiter U. Rub, Der Freiheit eine Gasse. Zu Thomas Pröpfers Theologischer Anthropologie, in: HerKorr 66 (2/2012) 94–97, hier 96; Verweyen, Was ist Freiheit, 514, und Wirth, Absurdität, 542f.

<sup>52</sup> Pröpfer, Evangelium und freie Vernunft, 79f.

<sup>53</sup> Vgl. Pröpfer, Theologische Anthropologie, 720. Pröpfer zeigt mit Blick auf die Geschichte der katholischen Moraltheologie, dass sowohl Alfons Auer als auch Franz Böckle zwar autonomiefreundlich argumentierten, dabei aber an Kant vorbeischaute und sich auf Thomas von Aquin bezogen, so aber dem neuzzeitlichen Wandel nicht gerecht werden konnten. Dies, so Pröpfer, habe am ehesten Karl Rahner geleistet, dessen „Hörer des Wortes“ auch ein Hören-Müssen diskutiert, also eine Pflicht, die sich philosophisch aus dem Wesen des Menschen ergibt, das auf einen absoluten Horizont verwiesen sei, vgl. ebd. 721–726.

<sup>54</sup> Bongardt, Die Fraglichkeit der Offenbarung, 44. Vgl. Pröpfer, Theologische Anthropologie, 729f., und E. Schockenhoff, Die Moraltheologie zwischen Glaubensethik und autonomer Moral. Wege zur Überwindung einer falschen Alternative, in: *Congregazione per la Dottrina della Fede* (Hg.), *L'antropologia della teologia morale secondo l'enciclica „Veritatis Splendor“*. Atti del simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Città del Vaticano 2006, 120–143, hier 120–124. Schon die paulinische Theologie (Röm 2,14f.) erkläre, Gottes Gesetz sei den Menschen ins Herz geschrieben. So wird der Mensch auch theologisch zum Ort des Gesetzes und der Moral. Dies qualifiziert Walter Kasper als eine relevante theologische Ausdrucksweise, die Verbindungen zum neuzzeitlichen Autonomiedenken nahelegt, vgl. Kasper, Theologie und Kirche, 154, und dazu Pröpfer, Theologische Anthropologie, 734.

<sup>55</sup> Vgl. Bongardt, Die Fraglichkeit der Offenbarung, 44.

<sup>56</sup> Vgl. Essen, Die Freiheit Jesu, 186.

<sup>57</sup> Pröpfer, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 170.

risch fragil bleibt.<sup>58</sup> Denn so sehr der Entschluss zur Solidarität mit der Freiheit des anderen Schutz intendiere, so sehr werde zugleich ihre Gefährdung deutlich.<sup>59</sup> Unter den Gesetzen der Angst, notiert Pröpfer weiter, könne Leben aber nicht gelingen. Angst, mit ihrer Unfähigkeit zur Liebe, verabschiede sich so von Freiheit und Sinn. Aus einer solchen Angst befreie nur eine Freiheit, die die geängstigste Freiheit (unbedingt) anerkenne.<sup>60</sup> Begegnungen mit Jesus, wie Pröpfer betont, führen zur unbedingten Anerkennung von Freiheit. Unbedingt anerkannt könne der Mensch seine Angst vor sich und der Welt ebenso überwinden wie seine Angst vor Gott.<sup>61</sup> In dieser Optik erscheint die Geschichte Jesu in der Lesart Pröpfers als Kulminationspunkt einer Freiheit, die Potenzial zur unbedingten Anerkennung der anderen zeigt.

### 3.2 Die Erfahrung unbedingten Sollens als Erfahrung von Autonomie in der Ethik

Die ethische Signifikanz der Theologie Pröpfers besteht auch darin, einer „humanen Praxis zu einem Begriff ihrer selbst zu verhelfen“.<sup>62</sup> Aus der Freiheitsanalyse folgt, wie gezeigt, das moralische Gebot: „Freiheit soll andere Freiheit unbedingt anerkennen.“<sup>63</sup> Im Kielwasser dieses Gebots finden sich Konkretionen, die Pröpfer ebenfalls als moralische Imperative formuliert: „Begegne jeder möglichen Freiheit (also jedem Menschen) so, dass du sie schon anerkennst und zuvorkommend als wirklich behandelst.“ Und: „Gib niemals einen Menschen auf und verweigere ihm deine Anerkennung nicht, auch wenn er sie nicht mehr oder noch nicht erwidern [...] kann.“<sup>64</sup> Diese für Pröpfer zentralen moralischen Imperative sind durch Helmut Peukerts Arbeiten angeregt worden. Es geht dabei um Hinweise zur Subjektwerdung, die an andere gebunden sei, ohne die das Subjekt nicht zur Freiheit finden könne. Anerkennung der Freiheit wird bei Peukert zur „Bedingung der Möglichkeit von Menschsein“.<sup>65</sup> Eine Ethik im Anschluss an ein so verstandenes Freiheitsdenken wird auch zur advokatorischen Ethik<sup>66</sup>, denn „[...] sie versucht denjenigen zu Wort zu verhelfen, die nicht mehr oder noch nicht reden können“<sup>67</sup>. Eine solche Anerkennung von Freiheit gerät aber überall dort zu kurz, wo, auch innerhalb der christlichen Kirchen, ein Absehen vom Selbst empfohlen wird.<sup>68</sup>

Pröpfer bringt seine Analysen auch ins Gespräch mit der Ethik Emmanuel Lévinas', dessen Philosophie sich mit Pröpfers Freiheitsanalyse in der Aufdeckung des

<sup>58</sup> Vgl. Z. Bauman, Postmoderne Ethik, Hamburg 2009, 340.

<sup>59</sup> Vgl. Nietzsche, Endlichkeit und Freiheit, 303.

<sup>60</sup> Vgl. Pröpfer, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 193.

<sup>61</sup> Vgl. Knapp, Die Vernunft des Glaubens, 213.

<sup>62</sup> Vgl. S. Goertz, Konkrete Freiheit. Ein philosophisch-theologischer Umriss, in: A. Autiero/S. Goertz/M. Striet (Hgg.), Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm, Münster 2004, 75–102, hier 96.

<sup>63</sup> Pröpfer, Evangelium und freie Vernunft, 29.

<sup>64</sup> Pröpfer, Theologische Anthropologie, 706f. Vgl. dazu auch ders., Evangelium und freie Vernunft, 61f.

<sup>65</sup> H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt am Main 2009, 260–273.

<sup>66</sup> Zum Projekt einer advokatorischen Ethik im Anschluss an die Freiheitsanalyse, vgl. Pröpfer, Theologische Anthropologie, 744. Vgl. auch, inkl. eines Anwendungsbeispiels, M. Wirth, Was bedeutet: Unbedingte Anerkennung der Andersheit des Anderen? Intersexualität und Transidentität im Licht advokatorischer Ethik, in: M. Schochow/S. Gebrmann/F. Steger (Hgg.), Inter<sup>2</sup> und Trans\*identitäten. Ethische, juristische und soziale Aspekte, Gießen 2016, 105–133, hier 114–118.

<sup>67</sup> H. Peukert, Über die Zukunft von Bildung, in: Frankfurter Hefte 6 (1984) 129–137, hier 134.

<sup>68</sup> Vgl. Pröpfer, Theologische Anthropologie, 745, und ders., Evangelium und freie Vernunft, 57.



Unbedingt trifft<sup>69</sup>, das Lévinas im flehenden Antlitz anderer ausmacht.<sup>70</sup> Obwohl das Unbedingte bei Pröpper, anders als bei Lévinas, im Subjekt und nicht im Bezug auf andere begegnet, ist Pröpfers Subjekt auf andere verwiesen. Eine thematische Nähe zwischen Pröpper und Lévinas ergibt sich daher auch dort, wo in beiden Entwürfen die Andersheit des anderen als besonders schützenswert besprochen wird. Lévinas und Pröpper favorisieren dabei einen ähnlichen Begriff von Absolutheit. Ein Unterschied besteht aber darin, dass Lévinas vom anderen zum Ich<sup>71</sup> und Pröpper im Anschluss an die Tradition der Transzendentalphilosophie vom Ich zum anderen denkt. Insgesamt belegt Pröpfers Anbindung seines Freiheitsdenkens an die Phänomenologie und Ethik Lévinas' die ethische Relevanz, die er dem freiheitsanalytischen Projekt mit seinen Sollensgehalten zuweist.<sup>72</sup>

#### 4. „Gott setzt seinen Anspruch nicht mit Macht um“ – Pröpfers Inspektion des Gehorsams

Der philosophisch-freiheitstheoretische Ansatz Hermann Krings' weist eine unübersehbar systemkritische Zuspitzung auf<sup>73</sup>, die Pröpper in seiner Rezeption weder übersieht noch missbilligt<sup>74</sup>. Pröpper fordert in Auseinandersetzung mit Krings eine „Kritik zugunsten der Freiheit“<sup>75</sup>, die er auch als Kritik an religiösen Praktiken versteht<sup>76</sup>. Positiv entlasteten Institutionen und Systeme die Freiheit des Einzelnen zwar, indem sie durch Regularien und Gesetze Räume der Freiheit entfaltung schaffen. Dies bedeute aber auch Abhängigkeit der Freiheit von den Systemen, die sie fördern, so Pröpper.<sup>77</sup> Es sei besonders die faktische Bedingtheit der einzelnen Freiheit, die ihre Selbstursprünglichkeit zur Frage werden lasse.<sup>78</sup> Krings und Pröpper gehen beide von einer Art freiheitsepistemologischer Bedeutung von Systemen aus, da sie regelmäßig Widerspruch und damit Distanz erzeugen, so dass der formal unbedingte Charakter der Freiheit hervortritt.<sup>79</sup> Faktisch, so Pröpper, sei die Freiheit im Lauf der Geschichte stets mit Systemen der Fremdherrschaft konfrontiert worden, die nicht selten Suppression und Entfremdung gebracht hätten.<sup>80</sup> Pröpfers Denken läuft in diesem Zusammenhang auf eine Ethik hinaus, die Strukturen einer Gesellschaft anmahnt, die „am unbedingten Seinsollen jeglicher Freiheit“ orientiert sind und die Gefahr des Selbstzwecks institutioneller Strukturen und Begrenzungen reflektieren.<sup>81</sup> Pröpper plädiert praktisch für eine Minimierung von Zwang zugunsten des Seinsollens unbedingter Freiheit. Dies ergibt sich wiederum aus dem Begriff von Freiheit, den Pröpper ethisch auflädt, wenn

<sup>69</sup> Vgl. Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft*, 62.

<sup>70</sup> Vgl. beispielsweise E. Lévinas, *Ethik und Unendliches*. Gespräche mit Philippe Nemo, Wien 2008, 57–79.

<sup>71</sup> Vgl. E. Lévinas, *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, Freiburg i. Br./München 2006, 173.

<sup>72</sup> Vgl. Pröpper, *Theologische Anthropologie*, 710 f.

<sup>73</sup> Vgl. Krings, *System und Freiheit*, 99.

<sup>74</sup> Vgl. Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 147, und M. Bongardt, *Der Widerstand der Freiheit. Eine transzendentaldialogische Aneignung der Angstanalysen Kierkegaards*, Frankfurt am Main 1995, 100.

<sup>75</sup> Pröpper, *Freiheit als philosophisches Prinzip*, 190.

<sup>76</sup> Vgl. Nietzsche, *Endlichkeit und Freiheit*, 321.

<sup>77</sup> Vgl. Pröpper, *Theologische Anthropologie*, 644.

<sup>78</sup> Zwar suggeriere zum Beispiel Eigentum oder die Geborgenheit einer Beziehung einen Freiheitsraum, in den man sich zurückziehen könne. Pröpper macht aber auf den illusorischen Charakter dieses Gefühls aufmerksam, da es sich bei Licht besehen bei all diesen Räumen um bereits formatierte Konstellationen handle, vgl. Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 148.

<sup>79</sup> Vgl. Krings, *System und Freiheit*, 15–39, und Pröpper, *Theologische Anthropologie*, 644.

<sup>80</sup> Vgl. ebd. 644 f.

<sup>81</sup> Vgl. ebd. 712 f.

„[...] Freiheit als Kommunikationsbegriff gegenseitige[r ...] Bejahung, Anerkennung und auch Vergebung [...]“ gefasst wird.<sup>82</sup>

Pröppers Diskussion des christlichen Imperativs des Gehorsams erscheint als wichtiger Anwendungsfall seiner Ethik, die sich sowohl auf die anthropologische Relevanz des Freiheitsdenkens als auch auf die Offenbarung freiheitsstiftender Anerkennung in Jesus bezieht.<sup>83</sup> Zu fragen ist daher, welche Aspekte des Gehorsams in einer an Pröpper orientierten Analyse als theologisch besonders kritisch markiert werden müssen. Denn wenn man von einer Spannung zwischen Freiheit und Gehorsam ausgeht, wobei unten die Option eines autonomen Gehorsams diskutiert wird, Pröpper aber für die Freiheit als theologischem Grund- und Erkenntnisprinzip votiert, sind kritische Zugangswege zum Gehorsam zu erwarten:

Wenn nun aber Gott selbst, bis zur Ohnmacht seiner Entäußerung, die Freiheit des Menschen geachtet und anerkannt hat, dann wird die Theologie auf ein Denken, das vom Bewusstsein der Unbedingtheit dieser Freiheit ausgeht, sich nicht nur einlassen dürfen, sondern auch die Konsequenzen [...] ziehen müssen.<sup>84</sup>

#### 4.1 Der Gehorsam Jesu

Als Ankunft Gottes unter den Menschen und als unüberbietbare Anerkennung von Freiheit und Andersheit wird Jesus in der Theologie reflektiert.<sup>85</sup> Insbesondere das Kreuz Jesu, an dem nicht vorbei geblickt werden kann, wenn Aussagen über die radikal für den Menschen entschiedene Liebe Gottes gemacht werden, hebt die Freiheit der anderen selbst dort nicht auf, wo sie sich in krassem Widerspruch und tödlichem Ernst gegen das Leben richtet.<sup>86</sup> Pröppers Jesus stellt das exakte Gegenteil eines Lebens aus skrupulösem Gehorsam dar, das sich selber nicht traut und Mut nur mit Blick auf einen anderen gewinnt.<sup>87</sup> In seinem Einsatz für das Leben der Unsichtbaren (*invisibles*) provozierte er mehr noch das religiöse als das politische *establishment*.<sup>88</sup> Wo die Botschaft des Reiches Gottes wichtiger war als Ruhe und Sicherheit<sup>89</sup>, dort riskierte Jesus sein Leben und lehnte jede Form eines berechnenden, diplomatischen und um sich selbst sorgenden Gehorsams ab, der ihm gegenüber den Mächtigen und Einflussreichen seiner Zeit das Leben gerettet hätte.<sup>90</sup> Weder für Jesus noch für die, die ihm folgten, waren Autorität und Gehorsam je letzte Instanz. Damit eng verbunden ist auch die theologische Interpretation der Freiheit der Mutter Jesu, die ein wichtiges Beispiel für die Frage nach dem Gehorsams-Freiheits-Konnex darstellt, denn Marias Jawort war einerseits unabdingbar und wird andererseits als Tat der Freiheit aufgefasst.<sup>91</sup>

<sup>82</sup> *Nitsche*, Endlichkeit und Freiheit, 221.

<sup>83</sup> Vgl. *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 647.

<sup>84</sup> *Pröpper*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 177.

<sup>85</sup> Vgl. *M. Bongardt*, Einführung in die Theologie der Offenbarung, Darmstadt 2005, 30. Aufgrund der geglaubten Gottunmittelbarkeit Jesu kann von einem Ankommen Gottes im Leben Jesu gesprochen werden. Seine Nähe zu Gott macht ihn dabei zu dem freien Menschen, der er war, und so zur Realpräsenz des in Freiheit zur Liebe entschlossenen Gottes, vgl. *Essen*, Die Freiheit Jesu, 263.

<sup>86</sup> Vgl. *M. Striet*, Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie, Regensburg 2003, 220.

<sup>87</sup> Vgl. *Th. Pröpper*, Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens. Ein theologisches Gespräch mit Jaspers, Bloch, Kolakowski, Gardavsky, Machovec, Fromm, Ben-Chorin, Mainz 1976, 21.

<sup>88</sup> Vgl. ebd. 47.

<sup>89</sup> Vgl. *Essen*, Die Freiheit Jesu, 262.

<sup>90</sup> Vgl. *G. Ebeling*, Dogmatik des christlichen Glaubens; Band 2, Tübingen 1979, 540.

<sup>91</sup> Vgl. *Pröpper*, Der Jesus der Philosophen, 66. Vgl. auch *M. Wirth*, Das Dogma von der Freiheit und das ‚Dogma‘ von der Illusion der Freiheit. Konfligierende Freiheitskonzepte im

In Pröppers Dogmatik ist Jesus insofern Selbstoffenbarung Gottes, als er die Liebe Gottes in Freiheit annahm und sich dazu bestimmen konnte, dieser Liebe ganz zu entsprechen. Nach Pröpper bestehe die soteriologische Bedeutung Jesu darin, in Freiheit dem Liebesangebot Gottes umfassend und ohne jede Kälte entsprochen zu haben.<sup>92</sup> Dabei habe sich Jesus nie in „blindem Gehorsam“ gegenüber Gott verhalten.<sup>93</sup> Pröpper dechiffriert Jesu Gehorsam als „Übereinstimmung mit Gottes menschenfreundlichem Willen“.<sup>94</sup> Dies bedeutet nach Pröpper Achtung der Freiheit des Menschen, die Gottes Gnadenhandeln unbedingt einhalte, da anderer Freiheit Gerechtigkeit zukommen soll. Unter dieser Bedingung setze die Vollmacht Gottes, auf die der Gehorsam bezogen sein kann, nicht auf Mittel der Gewalt, der Fremdbestimmung oder des despotischen und angstmachenden Befehls.<sup>95</sup> „Bereitschaft zur realen Ohnmacht“, die Jesu Sterben charakterisiere, kann nach Pröpper als „Übereinstimmung mit Gott“ verstanden werden. Der Gehorsam Jesu bedeute dann eine freie Übereinstimmung mit Gott, die Jesus eine Vollmacht verleihe, die darin aufgeht, der Bestimmung zu Gott und seiner bedingungslosen Liebe zu entsprechen.<sup>96</sup> So wenig willenlos und apathisch sich Jesus in dieser Hinsicht gegenüber dem Willen Gottes verhalten hat, so wenig kann Willenlosigkeit und Apathie je zur Annahme des Evangeliums führen. Nur wo Freiheit positiv angesprochen werde, ob bei Jesus oder denen, die ihm nachfolgen, seien Personen als sie selbst gemeint.<sup>97</sup>

Dass Pröpper dann allen Formaten einer sehr eng gedachten *imitatio Christi* eine Absage erteilt, ist angesichts des christlichen Traditionsbestands erstaunlich, folgt aber aus seiner Freiheitsanalyse und Jesus-Deutung. Pröpper charakterisiert die Freiheit des Menschen Jesus als unvertretbar „souveräne und schöpferische Freiheit“. Eine analoge, subjektive Freiheit ermögliche Jesus in seinem Handeln besonders dort, wo er Blindheiten, Lähmungen und Ängste nimmt, damit aus Abhängigen wieder Akteure werden: „Er [Jesus] hat sich ja nicht nur mit Worten an die Menschen gewandt, sondern auch ihre bedrückende Lebenssituation in einer Weise verändert, dass sie aufatmen, Zutrauen fassen und sich befreit fühlen konnten.“<sup>98</sup> Jesu Reich Gottes findet daher keinen Ausdruck in einem imperativischen „Du sollst“, sondern in einem indikativischen „Du bist“.<sup>99</sup> Der Imperativ „Gehorche!“ passt in dieser Optik kaum in die Grammatik des Reiches Gottes.<sup>100</sup>

#### 4.2 Gottes Freundschaftsangebot

Gott wird bei Pröpper weder als gelangweilter Zuschauer einer längst festgelegten Dramaturgie noch als Designer durchkonfektionierter Menschen gedacht, zu denen er im einen wie im anderen Szenario nie in Beziehung tritt und deren subjektives Freiheitsempfinden eine reine Illusion wäre. Der im Gegensatz dazu zur Freundschaft mit

19. Jahrhundert zwischen dem Dogma von der erbsündenlosen Maria und dem biologischen Materialismus, in: SaThZ 15 (2011) 280–300, hier 280–285.

<sup>92</sup> Vgl. Pröpper, *Theologische Anthropologie*, 67 f.

<sup>93</sup> Vgl. ebd. 106–197.

<sup>94</sup> Ebd. 66.

<sup>95</sup> Vgl. Pröpper, *Der Jesus der Philosophen*, 78.

<sup>96</sup> Alle Kurzzitate so wie der gesamte Bezugstext bei Pröpper, *Theologische Anthropologie*, 65 f. Vgl. dazu Platzbecker, *Radikale Autonomie*, 297, und J.-H. Tück, *Der Abgrund der Freiheit. Zum theodramatischen Konflikt zwischen endlicher und unendlicher Freiheit*, in: M. Striet/J.-H. Tück (Hgg.), *Die Kunst Gottes verstehen*. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen, Freiburg i. Br. 2005, 82–116, hier 95.

<sup>97</sup> Vgl. Pröpper, *Theologische Anthropologie*, 99.

<sup>98</sup> Pröpper, *Der Jesus der Philosophen*, 15.

<sup>99</sup> Vgl. E. Jüngel, *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit*, Tübingen 2000, 73.

<sup>100</sup> Vgl. J. Werbick, *Soteriologie*, Düsseldorf 1990, 166: „Jesus verlässt sich auf die Liebe – und auf die Liebe allein, weil Gott in ihr zur Herrschaft kommt [...]“

Gott fähige Mensch<sup>101</sup> entstammt nach Pröpper dem Willen Gottes zu einem dialogisch-freien Verhältnis.<sup>102</sup> Versteht man Anerkennung von Andersheit und Freiheit als neuralgischen Punkt in Freundschaftsdiskursen, dann scheint Jesus innerhalb der vielfältigen Gabelungen sozialer Praktiken die der konditionslosen Anerkennung gewählt zu haben, um gerade darin Gott zur Erscheinung zu bringen. Nicht einmal im Todeskampf Jesu erheben die ewigen Gespenster der Bemächtigung ihre Häupter, so dass Gottes Bekenntnis zu Jesus einer Ohnmacht gilt, die lieber die letalen Konsequenzen der Anerkennung anderer Freiheit erleidet, als sie mit Mitteln der Gewalt zu überwinden.<sup>103</sup> Die Achtung menschlicher Freiheit durch Gott gehört zur theologischen Interpretation des Todes Jesu.<sup>104</sup> Wenn sie zutreffend ist, will Gott für den Menschen nicht anders Gott sein als ein in Freiheit angenommener Gott.<sup>105</sup> Demonstrationen von Macht fallen dann ebenso aus wie die mit ihnen verbundenen schweren Gefühle der Übertretung oder ewiger Dankbarkeit, die Freundschaftsverhältnisse, auch das zwischen Gott und Menschen, lähmen würden.<sup>106</sup> Die Bindung an Gott und sein Wort, so Pröpper, erfordere keinen Gehorsam, „[...] in dem wir zu uns selbst noch nicht fanden“.<sup>107</sup> Vielmehr entspreche dem Liebesangebot Gottes ein ebenfalls liebendes Subjekt.<sup>108</sup> Damit gerät nach Pröpper die Plausibilität des Gehorsams als relevante theologische Ausdrucksweise für das Gott-Mensch-Verhältnis unter Druck, das durch den Begriff der Freundschaft adäquater charakterisiert wird: „Freundschaft mit Gott. Ich wüsste keinen Gedanken, der den Glauben verlässlicher tragen und ihm größere Freude sein kann. Dass er, der alles [...] gibt, uns die Würde eigener Zustimmung lässt.“<sup>109</sup>

### 4.3 Gehorsam gegenüber Menschen

In seiner Interpretation des Paradoxes der Größe des Dieners (Mk 10,43f.; Lk 14,11) betont Pröpper zwar die gebückte Haltung, interpretiert sie aber als Zuwendung zur Not des anderen und keinesfalls als devote Verneigung vor anmaßendem Verhalten. Der im Evangelium gemeinte Dienst des Knechts intendiere keine Sklaverei, sondern

<sup>101</sup> Vgl. *M. Hofbeinz*, Gottesfreund – Menschenfreund. Vom Richtungssinn theologischen Freundschaftsdenkens, in: *Ders./F. Mathwig/M. Zeindler* (Hgg.), Freundschaft. Zur Aktualität eines traditionsreichen Begriffs, Zürich 2014, 399–430, hier 399–402.

<sup>102</sup> Vgl. *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 270. Schon das *Vos-amici-mei-estis*-Logion (Joh 15,14f.) belegt die Bedeutung der unwahrscheinlichen Freundschaftskategorie für die Bestimmung des Gott-Mensch-Verhältnisses. Vgl. auch *M. Wirth*, Distanz des Gehorsams. Theorie, Ethik und Kritik einer Tugend, Tübingen 2016, 378–384. Zur Kritik des Freundschaftsbegriffs bei Pröpper, vgl. *E. Kaufner-Marx*, Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht. Eine Untersuchung der theologischen Anthropologien Wolfhart Pannenburgs und Thomas Pröppers, Würzburg 2007, 377.

<sup>103</sup> Vgl. *Bongardt*, Der Widerstand der Freiheit, 333 f.

<sup>104</sup> Vgl. *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 495.

<sup>105</sup> Vgl. *M. Striet*, Zu sehr autonomieverliebt? Eine andere Gotteshypothese, in: *HerKorrSp* 2 (2011) 28–33, hier 32.

<sup>106</sup> Dass sich die Kirchen als institutionalisiertes Gedächtnis Jesu zu (graduell unterschiedlich) autoritären Organisationen entwickelt haben, steht in einem deutlichen Spannungsverhältnis zum unbedingten Anerkennungs Handeln ihres Stifters, vgl. *Pröpper*, Der Jesus der Philosophen, 64 f. Auch unter den Auspizien einer verunsicherten Institution wird die Frage nach einer autoritätsaffinen Kontextbildung der Kirchen regelmäßig in kritisches Licht gehalten, vgl. etwa *J. Werbick*, Vom Wagnis des Christseins. Wie glaubwürdig ist der Glaube?, München 1995, 23: „Dass ein zentralistisch-diktatorischer Führungsstil der Amtskirche das Image der Kirche ruiniert und sie für viele Zeitgenossen gänzlich unattraktiv gemacht hat, das meint heute fast jeder – mit Ausnahme der Amtsträger.“

<sup>107</sup> *Pröpper*, Evangelium und freie Vernunft, 321.

<sup>108</sup> Vgl. ebd.

<sup>109</sup> *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 655. Hierzu auch *Kaufner-Marx*, Freiheit zwischen Autonomie und Ohnmacht, 377.

die empathische Haltung eines Menschen.<sup>110</sup> Das hier in Rede stehende Dienen im Sinne einer Praxis der sozialen Zuwendung bleibt unter der Verantwortung eigener Freiheit. Das Gegenteil wäre Sklaverei: In ihr liegt aggressive Überwältigung und nicht der Entschluss einer Freiheit. Versklavte Menschen sind zum Kriechen verdammt, weil sie dem Druck der Despotie nicht entkommen können. Bücken, so Pröpfer, könne sich aber nur der aufrechte und freie Mensch. Die Haltung des Gebücktseins ist für Pröpfer nur dort plausibel und ethische Tat, wo der Mensch sich nicht vor anderen in Devotion bückt, sondern um am Boden Liegenden zu helfen; und er ergänzt: ohne dies von oben herab zu tun.<sup>111</sup> Auch bei dieser ethischen Frage geht es Pröpfer um die Letztinstanzlichkeit der Freiheit. Für ihn bedeutet die Predigt des Sich-Beugens vor einem anderen Menschen außerhalb von Handlungen sozialer Zuwendung eine empfindliche Herabsetzung individueller Freiheit. Gehorsam kann dabei als psychosoziale Habitualisierung des Sich-Beugens aufgefasst werden, insofern damit mehr gemeint ist als zum Beispiel Achtung, Courage, Ehre, Integrität, Loyalität, Pflicht oder Selbstlosigkeit, die jeweils verbindet, nicht notwendig die Letztinstanzlichkeit individueller Freiheit auszusetzen.<sup>112</sup> Wie immer man eine hierarchische Beziehungsform auch labelt, wenn sie zu Missachtung und nicht zur Anerkennung gegenüber der einzelnen Freiheit übergeht, wobei nicht allein die offenkundig rabiat-rigiden Formen gemeint sind, müssen alle entsprechenden Bezugsformate im Christentum und nach Pröpfer als moralisch übernommen und theologisch überschätzt gelten.

## 5. Ergebnis: Aspekte einer freiheitsanalytischen Theologie und Ethik des Gehorsams

Obwohl das institutionalisierte Christentum den Gehorsam, durchaus im Anschluss an neutestamentliche Terminologien,<sup>113</sup> zum Inbegriff der Nachfolge und Gemeinschaft mit Jesus gewählt hat, liegen in dieser Dominanz theologische Übertretungen – insbesondere dort, wo ein Ethos des Gehorsams zum Legitimator für dirigistische Maßnahmen gegen Freiheit und Andersheit wird. Dagegen hat Pröpfer eine dezidiert theologische Kritik des Gehorsams vorgetragen:<sup>114</sup> „Gott wollte ja nicht irgendetwas von uns, Bewunderung bloß oder Gehorsam, sondern unsere Liebe und das heißt: uns selbst in unserer Freiheit.“<sup>115</sup> Entgegen der „Würde freier Zustimmung“ habe außerdem eine allzu oft „[...] eingeforderte Gehorsamspflicht kaum [...] moralische Dignität“, wie Pröpfer weiter hervorhebt.<sup>116</sup> Zu sehr erscheint Gehorsam mit dem alten Gleis „religiöse[ ] Bevormundung“ assoziiert.<sup>117</sup> Gott aber befehle dem Menschen nichts, worauf sich Gehorsam beziehen könne.<sup>118</sup> Diese Kritik des Gehorsams in einem katholisch-theologischen Ansatz schlägt zwar einen ungewohnt deutlichen Ton in der Zurückweisung des Gehorsams an<sup>119</sup>, wenn aber, wie bei Pröpfer, die „Achtung der menschlichen Freiheit“ zum theologischen Paradigma erklärt wird, kann nicht gleichzeitig eine Gehorsamsmoral mitkonzipiert werden, die wenig zur Achtung von Freiheit und Andersheit beiträgt.<sup>120</sup> Oder kann der Gehorsam autonom restrukturiert werden?

<sup>110</sup> Vgl. Pröpfer, *Theologische Anthropologie*, 164f.

<sup>111</sup> Vgl. ebd. 164.

<sup>112</sup> Vgl. Wirth, *Distanz des Gehorsams*, 342.

<sup>113</sup> Vgl. Wirth, *Absurdität*, 549.

<sup>114</sup> Vgl. Bongardt, *Gottes Liebe als Vorzeichen christlicher Existenz*, 1458f.

<sup>115</sup> Pröpfer, *Theologische Anthropologie*, 733. Vgl. auch M. Striet, *Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage*, in: H. Wagner (Hg.), *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem*, Freiburg i. Br. [u. a.] 1998, 48–89, hier 73–79.

<sup>116</sup> Pröpfer, *Freiheit als philosophisches Prinzip*, 187.

<sup>117</sup> Vgl. Pröpfer, *Evangelium und freie Vernunft*, 126.

<sup>118</sup> Vgl. Pröpfer, *Theologische Anthropologie*, 490.

<sup>119</sup> Vgl. Wirth, *Distanz des Gehorsams*, 3.

<sup>120</sup> Vgl. Pröpfer, *Theologische Anthropologie*, 489.

Dann wäre zu fragen, ob nicht ein autonomer Begriff des Gehorsams im Anschluss an Pröppers Freiheitsanalyse kohärent begründet werden könnte, der die Freiheit auch dort nicht begrenzt, wo sie sich zum Gehorsam entschließt? Oder, im Gegensatz dazu, ob allein eine Ausweisung des Gehorsams im Anschluss an Pröppers Denken folgerichtig wäre? Die Beantwortung dieser Frage ist keineswegs einfach, denn tatsächlich finden sich für beide Positionen Anhaltspunkte im Werk Pröppers. Um in dieser Frage weiterzukommen, empfiehlt es sich, neben der bereits eingeführten Unterscheidung zwischen Selbstbestimmung (Autonomie) und Fremdbestimmung (Heteronomie) auch von einem engen im Gegensatz zu einem weiten Begriff des Gehorsams auszugehen. Auch wenn der Begriff des Gehorsams heute selten in einem positiven Sinn aufgerufen wird, stellt die gemeinte Handlung in verschiedenen Kontexten weiterhin eine erwünschte Beziehungsform dar. Allerdings ist kaum zu bestreiten, dass ein Gehorsam, wie er etwa in militärischen Kontexten firmiert, deutlich von einem Gehorsam zu unterscheiden ist, der in pädagogischen oder religiösen Zusammenhängen begegnet. Im ersten Fall könnte von einem engen Gehorsamsbegriff ausgegangen werden, da es sich um abrupte Befehlsstrukturen handeln kann. Im zweiten Fall erscheint die Bedeutung des Gehorsams weiter, nicht nur, weil die Bezüge pluraler sind, sondern vor allem, weil es in dieser Gruppe um Handlungen und Beziehungsformen geht, in denen Personen zu einem bestimmten Charakter oder einer inneren Überzeugung gelangen sollen. Genügt in polizeilichen oder militärischen Operationen meist der Hinweis auf das Vorliegen eines rechtmäßigen Befehls als Legitimation für eine Handlung, wobei Konsens darüber herrscht, dass nicht von einer Gewissensprüfung dispensiert werden kann,<sup>121</sup> so würde man es schlicht für unzureichend halten, wenn ein junger oder religiöser Mensch als Motiv seines Denkens und Handelns allein den Befehl einer Autorität angibt. Gehorsam geht in diesem Bereich eher in Begriffen auf, die eine positive Bezogenheit beschreiben, also Anerkennung, Aufmerksamkeit, Responsivität, Respekt etc. In der Gruppe eines weiten Gehorsams wird die Ich-Instanz mit ihren emotionalen und kognitiven Fähigkeiten angesprochen, in der Gruppe eines engen Gehorsams wird die Ich-Instanz ausgesetzt – je nach Kontext nur vorübergehend und nur bis zu einem gewissen Grad.

Die Frage, ob es insbesondere nach Pröpper einen autonomen Gehorsam geben kann, ob man sich also selbst dazu bestimmen kann, von anderen bestimmt zu werden, erscheint primär als Problem des Begriffs eines engen Gehorsams. Denn ein geweiteter Gehorsamsbegriff gerät nicht notwendig in Konflikt mit der Selbstgesetzlichkeit des Individuums, dessen angewiesene Freiheit nicht zu leugnen ist. Problemlos könnte ein autonomer Gehorsam konzipiert werden, wenn damit, wie bereits angeführt, Aufmerksamkeit und Responsivität gemeint sind – wobei sich dann die Frage stellt, welche spezielle Bedeutung der Gehorsamsbegriff einträgt.

Komplexer ist die Bewertung des engen Gehorsams in den Kategorien der Autonomie und Heteronomie. Es ist nicht schwer zu sehen: Wer sich von anderen bestimmen lässt, folgt einem fremden Gesetz (*hetero-nomos*). Aber was ist, wenn sich das eigene Gesetz (*auto-nomos*) frei dazu entschlossen hat, dem fremden Gesetz, also einer Bestimmung durch den anderen Willen, zu folgen? Kehrt sich dann nicht eine reine Heteronomie in eine autonom-legitimierte Heteronomie, weil sich sonst gar nicht zwischen Fällen unterscheiden ließe, in denen Personen keinen entsprechenden Entschluss gefasst haben? Insofern können Gründe dafür angegeben werden, warum selbst in engen Gehorsamskonstellationen nicht von einem gänzlichen Ausfall der Autonomie ausgegangen werden muss. Zumal es gerade zum Wesen der Autonomie gehört, einen vorigen Willen zu stornieren, so dass Heteronomie autonom gerahmt bleibt. Außer unter Zwang bleibt eine Änderung des Willens in einem autonomen Akt in allgemeinen Befehls-Gehorsams-Konstellationen möglich, auch wenn diese damit aufgekündigt werden.<sup>122</sup> Obwohl sich

<sup>121</sup> Vgl. Wirth, Distanz des Gehorsams, 341.

<sup>122</sup> Denn die einzelne gehorchende Freiheit spielt in präzisen Befehls-Gehorsams-Diskursen nur als Gehorchende eine Rolle. Achtung von Freiheit würde aber auch ein Nein der individuellen Freiheit akzeptieren. Das aber kann die Befehlsinstanz der Gehorsamsforderung nicht.

der Begriff eines autonomen Gehorsams den gravierenden Widerspruch einhandelt, im Gebrauch der eigenen Freiheit Abschied von ihr zu nehmen, ist die Frage zu stellen, ob sich auf der Basis von Pröppers Analyse von Freiheit und Gehorsam ein Begriff eines autonomen Gehorsams entwickeln ließe, da es denkbar ist, dass sich Freiheit dazu bestimmt, sich von einer anderen Freiheit bestimmen zu lassen.<sup>123</sup>

Für eine solche Lesart Pröppers sprechen einige Aspekte, vor allem sein Hinweis darauf, dass die Selbstbestimmung der Freiheit auch durch exogene Faktoren erfolgt, die als eigenes Handeln aufgefasst werden dürften (siehe Punkt 1).<sup>124</sup> Ein Befehl, der zu Gehorsam führen soll, könnte als ein solcher exogener Faktor aufgefasst werden, der zu eigenem Handeln führt.<sup>125</sup> Außerdem ermöglicht Pröppers Bindung der Freiheit an konkrete Gehalte eine Inblicknahme der Möglichkeit zur Selbstbestimmung durch Fremdbestimmung. Denn wenn sich die Verwiesenheit der Freiheit auch aus dem Wunsch nach Zukunft ergibt, die die einzelne Freiheit nicht verbürgen kann, ist sie auf eine Instanz der Erfüllung gerichtet. Im Einklang mit einer autonomen Setzung wird andere Freiheit so zum Bestimmungsgrund eigener Freiheit. Für Pröpper fungiert Jesus dabei als universal gültiges Beispiel, der sich dazu bestimmt hat, der Bestimmung durch Gottes Liebe zu entsprechen.

Gerade das impliziert allerdings eine Einschränkung der Möglichkeit zur Selbstbestimmung durch Fremdbestimmung, die einen autonomen Gehorsam im engeren Sinn legitimieren soll. Denn nach Pröpper bestimmt sich Jesus dazu, sich von der Liebe Gottes bestimmen zu lassen, negiert so aber keineswegs seine Freiheit, sondern findet in Gott die Instanz der Anerkennung schlechthin. Insofern ist ein autonomer Gehorsamsbegriff bei Pröpper nur unter den speziellen Bedingungen einer Liebe denkbar, die als niemals korrupte Instanz der Anerkennung erscheint. Da Liebe mithin nicht an einer blinden und ichleeren Befolgung von Befehlen interessiert ist<sup>126</sup>, sondern will, dass die andere Person wirklich will<sup>127</sup>, darf bezweifelt werden, ob gerade der Begriff des Gehorsams geeignet ist, der Selbstbestimmung der Freiheit zu anderer Freiheit unmissverständlich Ausdruck zu verleihen.

## Summary

Although institutionalized Christianity has chosen obedience as the epitome of discipleship and fellowship with Jesus, this dominance is not without its theological difficulties – particularly where an ethos of obedience legitimizes dirigist action against freedom and otherness. Against this Pröpper has presented a theological critique of obedience. His discussion of the Christian imperative of obedience serves as an important example of an autonomous ethic that calls for social structures that are informed by “the absolute-is-ought quality of freedom”. Pröpper’s ethics are based on the Bible, and their theological foundation is rooted in God’s will for a free dialogical relationship. Jesus in particular chose unconditional recognition within the diverse branching of social practices for the purpose of bringing God to light. Thus, according to Pröpper, obedience is not a prerequisite for being connected to God and to God’s word. This study analyses details of this critique of obedience, in which Pröpper’s ethical analysis of freedom is highlighted by focusing on the question of obedience.

---

Im Licht autonomer Ethik, die Pröpper als Teil der Freiheitsanalyse konzipiert, erscheint genau dies als ethisch verwerflich, weil es das Sollen von Freiheit und Andersheit negiert, vgl. *Pröpper*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 199, und *ders.*, Evangelium und freie Vernunft, 15.

<sup>123</sup> Vgl. *G. Dworkin*, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge 1988, 129.

<sup>124</sup> Vgl. *Pröpper*, *Theologische Anthropologie*, 504.

<sup>125</sup> Allerdings wird eine solche Handlung erst durch eine gehaltvolle Annahme zu einer eigenen Handlung und setzt ein Mindestmaß an Übereinstimmung voraus, worauf es aber in engen Gehorsamsbezügen nicht ankommt.

<sup>126</sup> Vgl. *Pröpper*, *Theologische Anthropologie*, 500.

<sup>127</sup> Vgl. *Wirth*, *Distanz des Gehorsams*, 329f.