

## **Ansatz und Neubeginn. Theologische Anthropologie im Rahmen einer Analytik der Freiheit<sup>1</sup>**

*Georg Essen*

1.

Begriffliche Unschärfe, Kategorienfehler und mangelnde Kohärenz der Gedankenführung pflegt Thomas Pröpper gelegentlich mit einem Zitat zu kommentieren, das dem Lustspiel „Leonce und Lena“ von Georg Büchner entstammt und mithin jenem Zitaten- und Anspielungskaleidoskop, das vordergründig als ein romantisches Märchen von Liebe und Schwärmerei daherkommt.<sup>2</sup> Bei näherem Zusehen entpuppt sich dieses Lustspiel freilich als eine Sozialsatire, die auf hinterlistige Weise die spätfeudalen Zustände der Restaurationszeit aufs Korn nimmt. Das Grundmuster der Verwechslungskomödien, die Shakespeare zu hoher Kunst geführt hat, wird in „Leonce und Lena“ vor dem Hintergrund einer sozialpolitischen Lage konturiert, in der die Hauptfiguren der Zerbrechlichkeit ihrer Identitäten inne werden: „Peter: Wer seid Ihr? Valerio: Weiß ich’s? (Er nimmt langsam mehrere Masken ab.) Bin ich das? oder das? Wahrhaftig, ich bekomme Angst, ich könnte mich so ganz auseinanderschälen und -blättern. Peter (verlegen): Aber – aber etwas müsst Ihr denn doch sein? Valerio: Wenn Euro Majestät es so befehle“ (154f). Ein tragikkomisches Spiel mit Identitäten hebt an und es gibt kein Entrinnen: „Peter: ... Ich bin ich. – Was halten Sie davon, Präsident? Präsident: ...Eure Majestät, vielleicht ist es so, vielleicht ist es aber auch nicht so“ (131). Peter jedenfalls, der König vom Reiche Popo, ist verzweifelt bemüht und fest entschlossen, seine innere Leere durch Identitäten zu bekleiden: In der Ankleidungsszene verheddert er sich allerdings nicht nur in seinen Kleidungsstücken,

---

<sup>1</sup> Der Text geht zurück auf einen Vortrag, der auf der Festakademie zum 70. Geburtstag von Thomas Pröpper gehalten wurde. Diese fand unter dem Titel „Theologische Anthropologie – Ein Lebenswerk“ am 7. Oktober 2011 in der Akademie Franz Hitze Haus, Münster statt. Vgl. Th. Pröpper, Theologische Anthropologie I-II, Freiburg u. a. 2011.

<sup>2</sup> Vgl. G. Büchner, Leonce und Lena. Ein Lustspiel: ders., Gesammelte Werke. Auf der Grundlage der handschriftlichen Überlieferung und der Textzeugen neu hg. sowie mit einem Nachw., einer Zeittafel und bibliograph. Hinweisen versehen v. G. P. Knapp, (Goldmann Klassiker 780), München 1978, 125-158. Die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich auf dieses Buch.

sondern obendrein auch noch in Kants Kategorientafel der reinen Vernunft: „Peter (während er angekleidet wird). Der Mensch muss denken und ich muss für meine Untertanen denken; denn sie denken nicht, sie denken nicht. – Die Substanz ist das an sich, das bin ich. (Er läuft fast nackt im Zimmer herum.) Begriffen? An sich ist an sich, versteht ihr? Jetzt kommen meine Attribute, Modifikationen, Affektionen und Akzidenzien, wo ist mein Hemd, meine Hose? Halt, pfui! Der freie Wille steht davorn ganz offen. Wo ist die Moral, wo sind die Manschetten? Die Kategorien sind in der schändlichsten Verwirrung, es sind zwei Knöpfe zuviel zugeknöpft, die Dose steckt in der rechten Tasche. Mein ganzes System ist ruiniert“ (130).

„Die Kategorien sind in der schändlichsten Verwirrung!“ Getreu dem Vexierspiel des Stücks – „Lena: O Zufall! Leonce: O Vorsehung“ (157) – muss offen bleiben, ob es wirklich auf einem bloßen Zufall beruht, dass der von Thomas Pröpper gern zitierte Ausruf just den derben und gleichwohl hinterlistigen Ausführungen zum Thema Freiheit und Moral folgt. Wie dem auch sei, diese Koinzidenz erweist sich jedenfalls als eine glückliche Fügung! Und noch mehr, dass es zum Subtext von Büchners Lustspiel gehört, anthropologische Reduktionismen zu entlarven, um sie auf ihre sozialen, menschlichen Folgen hin zu bedenken. In der berühmten Automatenzene lässt der bereits zitierte Valerio „zwei Personen beiderlei Geschlechts, ein Männchen und ein Weibchen, einen Herrn und eine Dame“ in den Saal hineinspazieren: „Nichts als Kunst und Mechanismus, nichts als Pappendeckel und Uhrfeder (...). Diese Personen sind so vollkommen gearbeitet, dass man sie von andern Menschen gar nicht unterscheiden könnte, wenn man nicht wüsste, dass sie bloßer Pappdeckel sind; man könnte sie eigentlich zu Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft machen. Sie sind sehr edel“, heißt es über sie, „denn sie sprechen hochdeutsch. Sie sind sehr moralisch, denn sie stehn auf den Glockenschlag auf, essen auf den Glockenschlag zu Mittag und gehn auf den Glockenschlag zu Bett, auch haben sie eine gute Verdauung, was beweist, dass sie ein gutes Gewissen haben (...).“ (155). Was hier von Büchner im Gewande vordergründiger Harmlosigkeit geboten wird, ist eine Karikatur der erbärmlichen Wirklichkeit seiner Zeit, in der Menschen unter der Last von Ausbeutung und Erniedrigung, Ungesetzlichkeit und gewaltsamer Unterdrückung zu seelenlosen Automaten erniedrigt, ja, ihrer Gottebenbildlichkeit beraubt werden: „Im Jahre 1834 siehet es aus, als würde die Bibel Lügen gestraft. Es sieht aus, als hätte Gott die Bauern und Handwerker am 5ten Tage, und die Fürsten und Vornehmen am 6ten gemacht, und als hätte der Herr zu diesen gesagt: Herrscher über alles Getier, das auf Erden kriecht, und hätte die Bauern und Bürger zum Gewürm gezählt“.<sup>3</sup>

Gezwungen handelt, wer etwas gegen seinen Willen tut – als Unterworfener und Genötigter, als Abhängiger und Erniedrigter! Was sich im Hessischen Landboten als politischer Aufschrei entlädt – „Friede den Hütten! Krieg den Pallästen!“<sup>4</sup> – verdichtet sich im schüt-

---

<sup>3</sup> G. Büchner, F. L. Weidig, Der Hessische Landbote in der Fassung vom Juli 1834: Büchner, Werke, 7-21, hier: 9.

<sup>4</sup> Ebd.

zenden Gewand der Mimikry zu Mutmaßungen über einen marionettenhaften Funktionalismus, dem selbst noch zu gehorchen scheint, wer auf ihn aufmerksam macht. Valerio jedenfalls kündigt nicht nur die „zwei weltberühmten Automaten“ an, sondern gibt zu bedenken: „... dass ich vielleicht der dritte und merkwürdigste von beiden bin, wenn ich eigentlich selbst recht wüsste, wer ich wäre, worüber man übrigens sich nicht wundern dürfte, da ich selbst gar nichts von dem weiß, was ich rede, ja auch nicht einmal weiß, dass ich es nicht weiß, so dass es höchst wahrscheinlich ist, dass man mich nur so reden lässt, und es eigentlich nichts als Walzen und Windschläuche sind, die das Alles sagen“ (155).

Zugegeben wäre es verführerisch, in diesem Stile und mit stetem Seitenblick auf Georg Büchner fortzufahren, um dem Zustand des Freiheitsbewusstseins in der Moderne nachzuspüren. Eine der größten Herausforderungen für die Theologie im Allgemeinen und für die Theologische Anthropologie im Besonderen dürfte in der Tat in den gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Entwicklungen liegen, die das Bewusstsein der Freiheit bedrängen und bedrohen. Das Vordringen des Naturalismus, der die an sich deutungs-offenen Ergebnisse neurobiologischer Forschungen mit einem ideologischen Geltungssinn versehen möchte, lädt nun einmal dazu ein, Büchner zu lesen. Sind wir Menschen, wie es manche Neurowissenschaftler behaupten, vollständig durch die deterministische Natur physikalischer Gesetze bestimmt? Ein von wem auch immer auferlegtes Geschick, dem zufolge Leonce und Lena füreinander bestimmt sind, erfüllt einen ähnlichen Effekt: Ob Zufall oder Vorsehung, ihre Vermählung scheint nicht auf einem „freien Ja“ zu beruhen. Die zum Jubeln einbestellte Bauernschar wiederum ist eine Gruppe willenloser Automaten, die der absolutistische Herrschaftsapparat vollständig unter seinen Willen gebracht hat. „Sämtliche Untertanen werden von freien Stücken (...) sich längs der Landstraße aufstellen“ (151), heißt es ebenso lapidar wie zynisch. Auch die Neurobiologen kennen eine vergleichbare Programmierung, die nur scheinbar unschuldiger daherkommt: „Nicht mein bewusster Willensakt, sondern mein Gehirn hat entschieden!“, heißt es bei Gerhard Roth, einem der führenden Neurobiologen<sup>5</sup>. Die alles andere als beiläufige Frage ist, ob sich die Beobachtung Büchners zur leidvollen Erfahrung von Unfreiheit vollständig rekonstruieren lässt nach Maßgabe einer empirisch-analytischen Beobachtung von menschlichen Hirnaktivitäten. Zunächst sprechen ja beide – der Schriftsteller Georg Büchner und der Neurowissenschaftler Gerhard Roth über die Erfahrung der Unfreiheit. Doch die Erfahrung von Unfreiheit, auf die Büchner sich bezieht, setzt Empörung voraus, ein „Verletzt-Sein von elementaren Rechten oder Gefühlen“<sup>6</sup>. Auch die Empörung beansprucht, Unfreiheit auf ihre Voraussetzungen zurückzuführen. Doch die Empörung über erlittenes

---

<sup>5</sup> G. Roth, Worüber dürfen Hirnforscher reden – und´ in welcher Weise?: Chr. Geyer (Hg.), Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente, Frankfurt/M. 2004, 66-85, hier: 73.

<sup>6</sup> H. Krings, Empirie und Apriori. Zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Sprachpragmatik: ders., System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze (Reihe: Praktische Philosophie, 12), Freiburg u.a. 1980, 69-98, hier: 70.

Unrecht ermöglicht Beobachtungen, die die Erfahrung von Unfreiheit auf Voraussetzungen zurückführen, die offenkundig nicht identisch sind mit denjenigen, die auf den Naturprozess zurückgeführt werden. Die Voraussetzung, auf die die Empörung sich beruft und die das Ziel ihrer Rückführung ist, wird eingeführt als eine moralische Instanz: das ist: die sittliche Behauptung von Würde und Recht.

2.

Dass das Netz aus Schuld und Verantwortung, Moral und Gewissen aus dünnen Fäden geknüpft ist, gehört zu den Grunderfahrungen des menschlichen Freiheitsbewusstseins. Dass wahrhaft menschliches Existieren möglich ist und dass dies ohne die Freiheit nicht denkbar ist, gehört wiederum zu den Grunderfahrungen des revolutionären Zeitalters „um 1800“, in dem Georg Büchner die geschichtliche und soziale Situation des Menschen, seine Erfahrungen und verbindlichen Einsichten reflektiert. Es gehört zu den tragischsten Entwicklungen in der Heraufkunft der Moderne, dass die Moderne die als Antwort zu lesende Frage der biblischen Anthropologie – „Was ist der Mensch, dass Du seiner gedenkst“ (Ps 8,5) – nicht produktiv auf jene Erfahrungen beziehen konnte, von denen Büchners Lustspiel handelt. „Merke dir es, Anaxagoras: warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus. Das leiseste Zucken des Schmerzes, und rege es sich nur in einem Atom, macht einen Riss in der Schöpfung von oben bis unten. Und die Moral? Erst beweist ihr Gott aus der Moral und dann die Moral aus Gott! Was wollt ihr denn mit eurer Moral?“<sup>7</sup> Ein Weiteres kommt hinzu: Die Antwort des christlichen Glaubens auf die Erfahrung von Leid, Unfreiheit und Unterdrückung erreichte auch deshalb nicht mehr ihre Adressaten, weil die Kirche, hier jedenfalls passt's, verweltlicht, weil sie viel zu sehr in die Feudalstrukturen jener Zeit verstrickt war, um glaubwürdig das Evangelium zu verkünden. Angesichts der Tatsache, dass Theologie und Kirche die Artikulierung und Entfaltung der neuzeitlichen Freiheitsidee weitgehend dem Raum außerhalb der Kirche überlassen haben, bemerkt Hermann Krings, dass es nicht ausgemacht zu sein scheint, ob – cum grano salis – die Welt die Kirche oder die Kirche die Welt abgewiesen hat.<sup>8</sup>

Für jede Theologie, die an der konstruktiven Bewältigung der Entzweiung von Christentum und Moderne interessiert ist, gehört die Sattelzeit „um 1800“ zu den geistesgeschichtlichen und philosophischen Koordinaten, die für das Verhältnis von Christentum und Moderne strukturbildend sind: politisch die Amerikanische und die Französische Revolution, geistesgeschichtlich die Aufklärung, philosophisch wiederum die Vernunftkritik Kants und mit ihr das weitere Schicksal des seit jeher intrikaten Verhältnisses von Glaube und Vernunft. Es dürfte darum, meiner Lesart folgend, keine Freud'sche Fehlleistung sein, dass sich in der Theologischen Anthropologie von Thomas Pröpper der Rückverweis auf das,

---

<sup>7</sup> G. Büchner, Dantons Tod. Ein Drama: ders., Werke, 23-98, hier: 68.

<sup>8</sup> Vgl. H. Krings, Der Preis der Freiheit: System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg, München 1980, 209-230, hier: 214. 218.

wie es dann und wann dezidiert heißt, „vorige Jahrhundert“ wie selbstverständlich auf das 19. Jahrhundert bezieht.

Das lange 19. Jahrhundert der römisch-katholischen Kirche, das mit der scharfen Verurteilung der Menschenrechtserklärung der Französischen Revolution in dem Breve von Papst Pius VI. „Quod Aliquantum“ von 1791 begann und erst mit dem Jahr 1965, in dem das Zweite Vatikanische Konzil das Menschenrecht auf Religionsfreiheit anerkannte, enden sollte. Zumindest glaubten wir bislang, die römisch-katholische Zeitachse auf diese Weise justieren zu können. Aber wer weiß, vielleicht geht das lange katholische 19. Jahrhundert auch gerade in die Verlängerung.

3.

„Das vorige Jahrhundert“! Es gehört zu den Grundintentionen der Theologie von Thomas Pröpper und folglich auch zur Theologischen Anthropologie, dass sich, seiner Auffassung nach, die selbstverschuldete Fremdheit der christlichen Gottesrede nur überwinden lässt, wenn sich Theologie und Kirche gewiss kritisch, aber vor allem konstruktiv auf das Denken der Neuzeit einlassen. Dass diese Theologie dabei entschlossen den Freiheitsgedanken in den Mittelpunkt rückt, hat zunächst und vor allem, wovon noch die Rede sein soll, genuin theologische Gründe. Aber die Entschiedenheit, mit der die Theologische Anthropologie als, abgekürzt gesprochen, „Theologie der Freiheit“ konzipiert wird, entspringt der Überzeugung, dass sie sich genau dort bei ihrem Thema befindet, wo sie auf die Herausforderungen der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte eingeht. Einmal mehr erprobt Thomas Pröpper in der Anthropologie eine These, die bereits seiner Soteriologie zugrunde liegt: Es scheint „nicht wenig dafür zu sprechen, dass das Freiheitsdenken der Neuzeit, noch in seiner Entgegensetzung zum christlichen Glauben, eine größere Affinität zu ihm aufweist als die Denkweisen früherer Epochen“. Diese These führt in ihrer dogmatischen Durcharbeitung zu dem Entwurf einer Denkform, die sich als geeignet erweist, die Wahrheit des christlichen Glaubens verstehend anzueignen, systematisch zu explizieren und ineins damit ihre Bedeutsamkeit für die Gegenwart zu erschließen. Für die Anthropologie bedeutet dies, dass die Denkform im Nachvollzug der anthropologischen Wende des neuzeitlichen Denkens konzeptualisiert werden muss. Es ist deutlich, dass sich in der Ausgestaltung einer solchen Denkform die fundamentaltheologische und die dogmatische Aufgabenstellung wechselseitig verschränken müssen. Geht es doch darum, des Menschen Ansprechbarkeit für den zur Offenbarung freien Gott aufzuzeigen. Damit ist zugleich gesagt, dass die gesuchte Denkform sich als geeignet erweisen muss, ein Verständnis der Verwiesenheit des Menschen auf Gott zu entfalten. Da die Reflexion darauf das Selbstverständnis des Menschen betrifft, muss sich auch, wie es bei Pröpper heißt, im Ausgang vom Wesen des Menschen aufzeigen lassen, dass er, der Mensch, als solcher für Gott ansprechbar sei. Nimmt man noch hinzu, dass in der Frage nach dem Menschen ineins die Frage nach Gott thematisch werden soll und also sie, die Gottesfrage, im Medium

einer anthropologischen Argumentation bedacht wird, kommt an dieser Stelle die Philosophie ins Spiel. Nicht aus spekulativem Übermut ist darum ein eigenes Kapitel der Verschränkung von Subjektivität und Gottesfrage gewidmet. Es bietet auf dem Wege einer historischen Vergewisserung eine Rekonstruktion von Grundmodellen neuzeitlicher Philosophie, in denen die Gottbezogenheit des Menschen thematisch wird. Es bedarf keiner besonderen Erwähnung, dass diese historischen Durchblicke systematisch fokussiert sind und zwar sowohl in philosophischer wie auch in theologischer Absicht. In philosophischer Absicht, sofern hier die These bewährt werden soll, dass der Freiheitsansatz wie kein anderer geeignet ist, sowohl die theoretische Möglichkeit, also die Denkbarkeit Gottes, als auch die anthropologische Relevanz des Gottesgedankens, also seine existentielle Bedeutsamkeit, zu erweisen.

Bereits hier wird ein, wenn man so sagen darf, Überbietungsanspruch artikuliert. Der Entwurf einer Denkform zur Explikation der Theologischen Anthropologie orientiert sich auch deshalb an der Philosophie der Neuzeit, weil die Philosophie Begriffe und Kategorien, Methoden und Konzepte bereitstellt, die sich in ihrer kohärenten Verfassung zu der gesuchten Denkform als überlegen erweisen. Dass sich eine der Neuzeit verpflichtete theologische Denkform allen vormodernen Denkformen der Spätantike oder des Mittelalters gegenüber als überlegen erweist, ist natürlich eine Provokation im Kontext der katholischen Theologie. Sie ist es umso mehr, als wir bis in lehramtliche Äußerungen hinein auf äußerst kritische, wenn nicht gar misstrauisch anmutende Urteile über die autonome Vernunft stoßen. Im Übrigen aber wird an fundamentaltheologisch neuralgischen Punkten eine Synthese von Glaube und Vernunft präntiert, die sich an der griechischen, näherhin wohl neuplatonischen Metaphysik ausrichtet. Dass der zweite Anfang der Metaphysik im Spätmittelalter nicht auch als theologisch notwendiger Neuanfang begriffen wird, sondern stattdessen als Auftakt zu einer Verfallsgeschichte, die mit Duns Scotus und dem Nominalismus einsetzt und sich mit den Vernunftkritiken Kants vollends Bahn bricht, versteht sich dann beinahe von selbst.

Anders hingegen die Theologische Anthropologie, die geradezu von dem Impetus beseelt ist, die Chance zu suchen, die das neuzeitliche Denken für die angezielte Glaubensvermittlung bereithält. Ich sprach von der Provokation eines Überbietungsanspruchs, der dann natürlich auch eingelöst werden muss. Und zwar im Durchgang durch die entscheidenden und wesentlichen Grundaussagen der theologischen Anthropologie. Dazu sogleich mehr! Zuvor ist noch eigens auf eine veritable epochale Innovation hinzuweisen, die ihresgleichen sucht, aber in der Philosophie des 20. Jahrhunderts nur schwerlich zu finden sein dürfte. Hat Thomas Pröpper den philosophischen Teil seines Grundsatzes bislang primär als Analytik der Freiheit entfaltet und diese selbst im Medium einer transzendentalen Reflexion expliziert, so betritt er im 6. Kapitel seiner Anthropologie Neuland. Erstmals in der jüngeren Philosophiegeschichte wird hier, soweit ich das beurteilen kann, ein kohärenter Ansatz vorgelegt, der die wesentlichen Grundbegriffe neuzeitlichen Subjekt Denkens zu einem kohärenten Theoriegebäude vermittelt: Ich, Selbstbewusstsein und Freiheit. Hier macht die philosophische Arbeit am Gesamtprojekt der Systematischen

Theologie noch einmal einen gewaltigen Sprung und rechtfertigt nunmehr die gesuchte Denkform durch eine konsistente Verfassung der genannten Grundbegriffe. Was, wenn ich mich recht erinnere, Jürgen Moltmann über Johann Baptist Metz gesagt hat, gilt zweifelsohne auch für Dich, lieber Thomas: Du bist immer für eine Überraschung gut.

Dabei belässt es Pröpper nicht bei Einlassungen zu den klassischen Positionen der Philosophie. Die philosophisch konzipierte Denkform müssen wir, wenn ich recht sehe, auch als einen methodischen Gesamtrahmen verstehen, von dem aus die wesentlichen Einsichten der Humanwissenschaften berücksichtigt werden. Anders als etwa in der Anthropologie Wolfhart Pannenberg steht der interdisziplinäre Diskurs mit ihnen freilich nicht im Mittelpunkt. Und dies nicht nur, weil Pröppers Anthropologie eine dezidiert theologische sein will und sich deshalb auf die Aussagen konzentriert, die aufgrund des christlichen Glaubens und im Medium eines Offenbarungstheologischen Denkens über den Menschen gemacht werden können. Sondern auch deshalb und vor allem, weil die theologische Interpretation empirisch-humanwissenschaftlicher Befunde allererst eine angemessene anthropologische Deutung verlangt; eine Deutung, die ihrerseits dann doch wieder auf die Philosophie zurückverweist, die folglich die Hauptbezugswissenschaft der Theologischen Anthropologie zu sein hat.

Es wäre an dieser Stelle vielleicht doch genauer zurückzufragen, ob ein solches Verfahren epistemologisch den massiven Transformationen im Begriff der Wissenschaften im Allgemeinen und eben der Humanwissenschaften im Besonderen hinreichend Rechnung trägt. Im Grunde genommen dürfte die nachidealistische Identitätskrise der Philosophie und des wissenschaftlich verfassten Begriffs ihrer selbst bis heute andauern. Sofern wissenschaftstheoretische Grundlagendebatten überhaupt geführt werden, sieht es bei diesen in den Einzelwissenschaften nicht viel besser aus.

Hierbei ist, so meine ich, noch nicht einmal in Ansätzen zu sehen, wie wir den Strukturwandel der Wissenschaften in all ihren Dimensionen von Geschichte und Gesellschaft, Rationalität und Hermeneutik, Ethik und Ästhetik theologisch bewältigen können. Aber diese Andeutung ist umso weniger als Einwand gegen das von Pröpper gewählte Verfahren zu verstehen, als er den dabei einzuschlagenden Weg, auf dem dies zu bewerkstelligen ist, erkenntnistheoretisch und methodisch vorgezeichnet hat und er obendrein Optionen benennt, die, wie so häufig bei ihm, zum Nukleus einer ganzen Reihe von Dissertationen und Habilitationen werden können.

4.

Indem nun, um wieder zu den Ausgangsüberlegungen zurückzukehren, die gesuchte Denkform historisch wie systematisch gerechtfertigt ist, sind zugleich die fundamentalen philosophischen Aufgaben der Theologischen Anthropologie eingelöst: Der Möglichkeitsaufweis für die Existenz und Offenbarung Gottes einerseits und andererseits der Relevanzaufweis für die Grundwahrheit christlicher Theologie im Allgemeinen und der Theologischen Anthropologie im Besonderen.

Bei all dem Gewicht, das der Philosophie beigemessen wird, darf nicht aus dem Blick geraten, dass die angedeuteten philosophischen Reflexionen eingebettet sind in den Vollzug einer genuin theologischen Argumentation. Weil er die Philosophie als autonom in Anspruch nimmt, läuft Thomas Pröpper auch dort nicht Gefahr, sie als ancilla theologiae zu funktionalisieren, wo sie für ein Denken beansprucht wird, mit deren Hilfe die inhaltlichen Aussagen der Theologischen Anthropologie als menschlich nachvollziehbar und als vernünftig vertretbar plausibilisiert werden.

Dies wird auch an der Stelle deutlich, wo die gesuchte Denkform in Anspruch genommen wird, um dem hermeneutischen und im eigentlichen Sinne dogmatischen Aspekt der anthropologischen Vermittlung des Glaubens Rechnung zu tragen.

Denn natürlich entfaltet sich die Theologische Anthropologie als Teil der Dogmatik und zwar näherhin als einer ihrer Traktate. Das ist – theologiegeschichtlich betrachtet – keineswegs selbstverständlich. In der traditionellen Dogmatik verteilten sich die Einzelaussagen der Theologischen Anthropologie mehr oder weniger kohärent auf andere Traktate, wurden aber vor allem in der Schöpfungslehre untergebracht. Dieses Verfahren war auf seine Weise schlüssig, solange man die Anthropologie in den dogmatischen Gesamtrahmen der Kosmologie einordnete. Es verlor jedoch in dem Maße an Plausibilität, in dem die Theologie die anthropologische Zentriertheit des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses nicht lediglich als Häresie neuzeitlicher Selbstbehauptungsphantasien zurückwies, sondern ihr gewissermaßen auf dem Weg der Fremdprophetie deutlich wurde, dass es genuin theologische Gründe sind, die den Mitvollzug der anthropologischen Wende der Neuzeit notwendig machen. Dass die Theologie hier durchaus in ihrem genuinen Thema ist, gehört zu den basalen Grundaussagen der Theologischen Anthropologie. Unter dem Titel „Christologische Orientierung“ entfaltet Pröpper die für alles Weitere fundamentale Grundeinsicht, dass die christliche Lehre vom Menschen christologisch zu begründen ist. Begründet wird dies näherhin in dem Faktum, dass Gott in der bestimmten Existenz eines Menschen, eben in der als Selbstoffenbarung Gottes verstandenen Geschichte Jesu Christi, sich selbst und – so der entscheidende Grundgedanke – zugleich den Menschen definiert hat. Diese beschriebene Definition vollzieht sich nicht auf dem Wege der Instruktion und Belehrung, sondern so, dass durch diesen „wahren Menschen“ wirklich geschieht, was offenbar wird: „Gottes endgültige Liebe als Erfüllung der Bestimmung des Menschen“.

Damit ist im Grunde alles gesagt, was es in der Theologischen Anthropologie zu sagen gibt. Der, um es salopp auszudrücken, Rest, der daraufhin allerdings auf 1.500 Seiten entfaltet wird, besteht eigentlich nur noch darin, den zuletzt zitierten Satz auf seine anthropologischen Implikationen hin abzuklopfen, um diese dann im Blick auf die Zeugnisse der Glaubensüberlieferung und auf die Einsichten, die dem Menschen im Nachdenken über sich und die Welt von sich aus zugänglich sind, zu explizieren.

Es sind drei Grundaussagen, die für eine Theologische Anthropologie zentral und darum auch für ihren Aufbau strukturbildend sind: 1. „Der Mensch, jeder Mensch, ist von Gott selbst bedingungslos bejaht und geliebt“. 2. „Der Mensch, so wie er sich tatsächlich erfährt

und im Lichte der Offenbarung erkennt, ist Sünder“. 3. „Der Mensch ist erschaffen und bestimmt zur Gemeinschaft mit Gott“.

Aus diesen drei Axiomen ergibt sich folglich die Anordnung der verschiedenen Teile des Gesamtwerkes, wobei die Darstellung an dieser Stelle nicht der Erkenntnis-, sondern der Sachordnung folgt und somit zu einer Dreiteilung kommt, die wiederum aus pragmatischen Gründen zu zwei Teilen zusammengefasst wird. Der erste Teil behandelt „Die Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott“ und der zweite „Die Existenz des Menschen in Sünde und Gnade“.

5.

Es kann nun nicht meine Aufgabe sein, die einzelnen Teile auch nur in Ansätzen zu rekonstruieren und die Argumentationsgänge nachzuzeichnen. Jedenfalls vereint der Gesamtduktus die Einzelaussagen der Anthropologie: die biblische Aussage der Gottebenbildlichkeit, die als unverlierbare Bestimmung zur Gemeinschaft mit Gott, als bleibende Ansprechbarkeit für die göttliche Zuwendung begriffen wird; die Sündenlehre, die die Sünde sowohl als Widerspruch gegen Gott als auch als Selbstverfehlung des Menschen versteht. Im Zentrum steht schließlich auch die bereits von Paulus beschriebene, von Augustinus hingegen verzeichnete Einsicht in die abgründige Zweideutigkeit der Sünde, dass sie nämlich Schuld und Verhängnis zugleich ist. Entfaltet wird schließlich die Gnadenlehre, die, von den Schlacken des traditionellen Gnadentraktates befreit, Gottes Selbstmitteilung durch den Sohn und im Geist als Grunddatum und Sinnvorgabe christlicher Existenz begreift und in all ihren Dimensionen als indikativischer Zuspruch und eschatologisches Versprechen zur Sprache gebracht wird.

Es wäre gewiss reizvoll, dem Subtext der Theologischen Anthropologie noch genauer auf die Spur zu kommen, der dem Werk eine ungeahnte Aktualität verleiht. Es ist, um ein Wort von Thomas Pröpper selbst aufzugreifen, die „Weite christlicher Freiheit“, die begreifen lernt, wer das Buch liest. Genauso gehört es ja auch zu den befreienden Leseerfahrungen, dass man sich ohne Angst auf die Vernunftautonomie der Moderne einlassen kann und dass man der Evidenz seines Freiheitsbewusstseins trauen darf. Hier ist noch etwas spürbar von der Weite katholischer, weltoffener Identität, die sich auch im gegenwärtigen innerkirchlichen Restaurationsklima, das von dieser katholischen Tea-Party-Bewegung in Feuilletons und auf einschlägigen Internetportalen mit gehöriger Chuzpe inszeniert wird, den Schneid abkaufen lässt.

Das Motiv der Freundschaft mit Gott prägt als spirituelle Tiefendimension noch die elaborientesten Argumentationszweige und spekulativen Höhenflüge. Das Werk ist auch, so will mir scheinen, ein Vademekum für die Einübung in die Freiheit eines katholischen Christenmenschen. Ohne dass sie mit kräftigen Duftmarken versehen würden, werden doch Spuren ausgelegt, die eine ekklesiologische Weiterführung nahelegen. Wir lernen – e contrario – viel über die Versuchungen einer angstbesetzten Verzweiflung, der Wahrheit des christlichen Glaubens keine Überzeugungskraft oder aber der eigenen Überzeugung

keine Wahrheit zuzutrauen. Es ist doch wohl das Spezifikum christlicher Theologie, dass sie nicht nur in der Gotteslehre und in der Lehre vom Menschen, sondern auch in der Ekklesiologie christologisch orientiert ist. Was können wir lernen, wenn wir das offenbarungstheologische Grundaxiom, dass nämlich die Form der Vermittlung ihrem Inhalt entspricht, auf die Gestalt der Kirche applizieren? Doch wohl, unter anderem, die Einsicht, dass die Wahrheit die Freiheit derjenigen Menschen, die sie für sich gewinnen will, achtet und anerkennt.

All das wäre gewiss gebührend zu besprechen, in den Verästelungen der einzelnen Argumentationsgänge en détail auszuleuchten, weiter zu entfalten, im Übrigen aber hoch zu rühmen und zu preisen. Es ist eine Kunst, historische Durchgänge und systematische Analysen zu verbinden, eine schier erdrückende Stofffülle zu bändigen und die Vielzahl der Aspekte in eine überzeugende Synthese zu integrieren. Vieles wäre folglich noch anzusprechen und aufzugreifen. Doch angesichts der vorangeschrittenen Zeit ist dies nicht möglich. Stattdessen möchte ich zum Abschluss die Aufmerksamkeit auf drei Themen lenken, die in der Weise, wie Thomas Pröpper sie behandelt, von theologiegeschichtlich epochaler Bedeutung sind. Ich spreche erstens von dem Ausweg aus dem Natur-Gnadenstreit, zweitens von der Zurückweisung der klassischen Erbsündenlehre und drittens von der Lösung des Gnadenstreites.

In der unnachgiebigen, auf Kohärenz, Präzision und Sachkenntnis beruhenden Konsequenz, mit der Thomas Pröpper die Gestalten der klassischen, auch kirchlich rezipierten Erbsündenlehre einer gründlichen Kritik unterzieht, dürfte die wohl größte Provokation des Werkes liegen. Die historisch fundierten Analysen zu Augustinus und der in seinem Erbe stehenden weiteren Entwicklung der Erbschuldtheorie lassen Pröpper zufolge keinen anderen Schluss zu, als dass die Lehre mit einem Widerspruch behaftet ist, der auf eine nicht auflösbare aporetische Grundstruktur zurückverweist. Es gehört zum biblischen Erbe, die Zweideutigkeit der menschlichen Sündenerfahrung, Schuld und Verhängnis zugleich zu sein. Doch weil die problematische Perspektive, die die traditionelle Erbsündenlehre auf diese Zweideutigkeit wirft, indem sie die qualitative Differenz zwischen der Disposition zur Sünde und dem Faktum der Sünde überspringt, in sich widersprüchlich ist, weist Thomas Pröpper die klassische Erbsündentheorie entschieden als Erblast zurück. Daraus zieht er den Schluss, dass der überlieferte Erbsündenbegriff aufgrund dieser ihm immanenten aporetischen Grundstruktur theoretisch nicht länger aufrechterhalten werden kann. Diese Aporie besteht, kurz gefasst, in dem Begriff der Erbsünde, sofern er die Wirklichkeit einer radikalen und universalen Schuldverfallenheit menschlichen Daseins vor aller individuellen Schuld bezeichnet und gleichwohl schuldhaft sein soll. Folgen wir Thomas Pröpper, bestünde die Aufgabe darin, noch einmal hinter Augustinus zurückzugehen, um den immer noch nicht ausgeschöpften Erfahrungsreichtum der paulinischen Sündentheologie – „da ist keiner, der nicht sündigt, nicht einer“ (Röm 3,22) – theologisch neu durchdenken zu lernen.

Einen Ausweg bietet die Theologische Anthropologie auch für den Natur-Gnaden-Streit, an dem sich bereits Karl Rahner und Henri de Lubac und zuvor bereits Bajus, Cajetan

und Suarez die Zähne ausgebissen haben. Im Kern geht es bei diesem Streit um die Frage, wie wir die Freiheit der Gnade Gottes, ihre Ungeschuldetheit angesichts der geschöpflichen Hinordnung des Menschen auf sie denken können. Hier bewährt sich einmal mehr die Methode der Denkformanalyse. Sie deckt nicht nur das Dilemma der aristotelischen Kategorien auf, sondern überwindet auch noch die lediglich halbherzig vollzogene Befreiung aus der auf sachontologischen Kategorien basierenden Rahmentheorie bei Rahner und de Lubac.

Erst der Freiheitsansatz und damit – darin liegt die Provokation – ein entschieden der Neuzeit verpflichtetes Denken bringt hier die Lösung. Eben weil Gnade konsequent als Freiheitsgeschehen gedacht werden muss, widerspricht die ihrerseits im Vermögen unbedingter Freiheit beschlossene menschliche Hinordnung auf sie ausdrücklich nicht ihrer Freiheit.

Eine wirkliche Sensation bietet drittens und letztens die Hartnäckigkeit, mit der sich die Theologische Anthropologie am sogenannten Gnadenstreit abarbeitet, um auch diesen zu lösen. Das starke Wort der Sensation dürfte nicht übertrieben sein, weil die hier gebotene Lösung im Gesamt der nachtridentinischen Gnade-Freiheits-Debatten singulär ist. Pointiert gesprochen: Erstmals seit dem Tridentinischen Konzil findet die Frage, wie wir die Priorität und Wirksamkeit der Gnade in einer Weise verstehen können, die zugleich die Freiheit ihrer menschlichen Annahme achtet, eine überzeugende, alle hereinspielenden Sachaspekte integrierende Lösung. Die klassische Kontroverse über Prädestination und allgemeinen Heilswillen, über Gnadenprimat und freie Verantwortung des Menschen ging als „Gnadenstreit“ in die katholische Theologiegeschichte ein und gehört – was kaum bekannt ist – zu den großen Verständigungsdiskursen der Neuzeit über die menschliche Freiheit. Beachtet man das hier beschlossene Argumentationspotential, vor allem jedoch die Tiefgründigkeit, mit der das Wesen der menschlichen Freiheit bedacht wird, verfällt man ins kontroverstheologische Grübeln, weil man hinter die scheinbare Selbstverständlichkeit, mit der sich die Kirchen im Erbe der Reformation als „Kirche der Freiheit“ empfehlen wollen, zumindest ein Fragezeichen setzen möchte. Nicht Luthers „De libero arbitrio“ und auch nicht Calvins Prädestinationslehre, sondern ausgerechnet die verschütteten Traditionslinien des katholischen Gnadenstreites dürften für die Vermittlung des christlichen mit dem neuzeitlichen Verständnis von Freiheit das größte Anschlusspotential bieten. Vorausgesetzt nur – und dies gelingt der Theologischen Anthropologie von Thomas Pröpfer – man setzt bei dem ursprünglich positiven Verhältnis verschiedener Freiheiten an und vermag deshalb die zuvorkommende Wirksamkeit der göttlichen Gnade in der befreienden Liebe zu erkennen, durch die dem Menschen die reale Möglichkeit freier Zustimmung eröffnet wird.

„Peter: Wer seid Ihr? Valerio: Weiß ich's? (Er nimmt langsam mehrere Masken ab.) Bin ich das? oder das? Wahrhaftig, ich bekomme Angst, ich könnte mich so ganz auseinanderschälen und -blättern. Peter (verlegen): Aber – aber etwas müsst Ihr denn doch sein? Valerio: Wenn Euro Majestät es so befehle“ (154f).

Wer die „Weite christlicher Freiheit“ zu begreifen gelernt hat und sich am Ende gar durch 1.534 Seiten hindurchgearbeitet hat, weiß, wie gründlich Valerio danebenliegt und, Gott sei Dank, irrt.

Lieber Thomas! Chapeau!