

Christoph Jagstaidt

Freiheit und christliche Moral

Eine Auseinandersetzung mit den Konturen christlicher Fundamentalmoral und dem Begriff der Freiheit im Lichte des Ansatzes von Thomas Pröpper

Masterarbeit

BEI GRIN MACHT SICH IHR WISSEN BEZAHLT



- Wir veröffentlichen Ihre Hausarbeit, Bachelor- und Masterarbeit
- Ihr eigenes eBook und Buch - weltweit in allen wichtigen Shops
- Verdienen Sie an jedem Verkauf

Jetzt bei www.GRIN.com hochladen
und kostenlos publizieren



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de/> abrufbar.

Dieses Werk sowie alle darin enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsschutz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlanges. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen, Auswertungen durch Datenbanken und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronische Systeme. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe (einschließlich Mikrokopie) sowie der Auswertung durch Datenbanken oder ähnliche Einrichtungen, vorbehalten.

Impressum:

Copyright © 2017 GRIN Verlag
ISBN: 9783668645073

Dieses Buch bei GRIN:

<https://www.grin.com/document/412727>

Christoph Jagstaidt

Freiheit und christliche Moral

**Eine Auseinandersetzung mit den Konturen christlicher Fundamentalmoral
und dem Begriff der Freiheit im Lichte des Ansatzes von Thomas Pröpper**

GRIN - Your knowledge has value

Der GRIN Verlag publiziert seit 1998 wissenschaftliche Arbeiten von Studenten, Hochschullehrern und anderen Akademikern als eBook und gedrucktes Buch. Die Verlagswebsite www.grin.com ist die ideale Plattform zur Veröffentlichung von Hausarbeiten, Abschlussarbeiten, wissenschaftlichen Aufsätzen, Dissertationen und Fachbüchern.

Besuchen Sie uns im Internet:

<http://www.grin.com/>

<http://www.facebook.com/grincom>

http://www.twitter.com/grin_com

Christoph Jagstaidt

Masterarbeit

Freiheit und christliche Moral

Eine Auseinandersetzung mit den Konturen christlicher
Fundamentalmoral und dem Begriff der Freiheit im Lichte des
Ansatzes von Thomas Pröpper

Inhalt

Einleitung	3
1. Zu den Begrifflichkeiten und zur Relevanz einer Auseinandersetzung mit dem Pröpperschen Ansatz zur Fundamentalmoral im theologischen Kontext	5
1.1 Der Begriff Fundamentalmoral im theologischen Diskurs.....	6
1.2 Moralthologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.....	8
1.3 Autonomie – Heteronomie – Theonomie.....	10
2. Drei theologische Ansätze autonomer Moral im Folgezeitraum des Zweiten Vatikanischen Konzils	12
2.1 Alfons Auers „Autonome Moral und christlicher Glaube“	13
2.2 Franz Böckles „Fundamentalmoral“	15
2.3 Thomas Pröpper – Eine erste kontextuelle Verortung des Ansatzes im theologischen Diskurs zur Fundamentalmoral	19
3. Konturen christlicher Fundamentalmoral – Der Pröppersche Ansatz	23
3.1 Der Pröppersche Freiheitsbegriff	23
3.1.1 Der transzendente Ansatz	24
3.1.2 Die transzendente Freiheitsanalyse.....	27
3.1.3 Freiheit – Eine Möglichkeit Gott zu denken	34
3.2 Thomas Pröppers autonome Ethik und christlicher Glaube.....	42
3.2.1 Vom Prinzip der Autonomie zur Idee der universalen Solidarität	42
3.2.2 Das Verhältnis von Pröppers autonomer Ethik und dem christlichem Glauben .	46
3.2.3 Überwinden der Kritik an den Ansätzen von Alfons Auer und Franz Böckle	51
3.2.4 Aporien ethischen Handelns und die Hoffnung des Glaubens.....	54
4. Fazit	57
Literatur.....	63

Einleitung

Freiheit und christliche Moral, eine Wortkonstellation, die auf den ersten Blick sowohl Skepsis auslösen als auch auf Akzeptanz treffen kann. Skepsis kann sie auslösen, wird sie als Symbol für den Versuch aufgefasst, ein vermeintlich antinomisches Verhältnis von Freiheit und christlicher Moral in einen Kontext der gegenseitigen Bezogenheit zu stellen. Auf Akzeptanz trifft eine solche Konstellation, wenn jenes Verhältnis nicht als Antinomie aufgefasst wird, sondern die Hoffnung widerspiegelt, die christliche Moral sei ohnehin eine Moral der Freiheit. Und selbst wenn wir für einen Moment das angedeutete Spannungsverhältnis von Freiheit und christlicher Moral außer Acht lassen, so bietet bereits der Begriff der Freiheit allein genügend Anlass zum kritischen Diskurs. Freiheit lässt sich weder beweisen, noch lässt sich beweisen, dass ihre Möglichkeit auszuschließen ist.¹ Und auch wenn wir die Wirklichkeit der Freiheit annehmen, die wir uns ohnehin alltäglich unterstellen, so steht die Freiheit des Menschen immer noch in Relation zu der Welt, in die er geworfen ist.

Der Mensch befindet sich ständig im Kampf um seine Freiheit. Er sucht der Fremdherrschaft ledig zu werden und die Selbstherrschaft zu erlangen. [...] Die Denker der griechischen Antike haben dieses Streben des Menschen artikuliert und ihm in der Lehre von der *Politeia* eine Form gegeben. Unter den sogenannten Definitionen des Plato findet sich eine Bestimmung der Freiheit als *hegemonia biou*, d. i. als selbstständige Führung des Lebens, sowie als *autarkia epi panti*, d. i. als Selbstherrschaft bei allem. Freiheit ist nicht das Ziel des Lebens, sondern die Form, in der der Mensch seine Lebensziele anstreben will. Ohne die Freiheit wären die Güter des Lebens glänzende Gefängnisse. Mit dem in der Neuzeit hervorgetretenen Bewußtsein der Freiheit hat die Philosophie auf diese Einsicht ihre Moral gegründet.²

Dass Freiheit und Moral zusammengehören hat u. A. auch Immanuel Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft aufgezeigt und die Freiheit zum Prinzip der Sittlichkeit erhoben.³ Wie und warum sind nun aber Freiheit und Moral aufeinander bezogen, wo in dieser Sachlage ist der christliche Glaube einzuordnen und wie ist dessen Relation zu Freiheit und Moral zu bestimmen? Wie kann Freiheit in einer Welt zur Geltung kommen, in der das Zusammenleben geregelt ist durch Gesetze, die der Freiheit stets Grenzen setzen und wie kann eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Freiheit überhaupt sinnvoll geschehen, wenn diese weder zu beweisen noch zu widerlegen ist? Wir befinden uns mit diesen Fragen unlängst inmitten der Debatte, die in der folgenden Arbeit zu führen sein wird. Eine Debatte über die Fundamente der christlichen Moral und einer Verhältnisbestimmung von Freiheit, christlichem Glauben und richtigem Handeln.

¹ Vgl. Pröpper, Thomas: Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. 2001, 59.

² Krings, Hermann: System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze (= Praktische Philosophie¹²), Freiburg i. Br. 1980, 7.

³ Vgl. Pieper, Annemarie: Einführung in die Ethik, Tübingen ⁴2000, 138.

Nun stellt das Gebiet der christlichen Fundamentalmoral einen großen Bereich innerhalb der katholischen Theologie dar. In Anbetracht der Vielzahl moraltheologischer Werke werde ich mich, um der soeben geschilderten Debatte gerecht werden zu können, in dieser Arbeit einem Ansatz zur Fundamentalmoral widmen, der zum einen auf dem Begriff der Freiheit als einem zentralen Element aufbaut, zum anderen auf bereits bestehende und viel diskutierte Ansätze der christlichen Moraltheologie Bezug nimmt und darüber hinaus in wesentlichen Teilen auf die zuvor gestellten Fragen einzugehen vermag. Es gilt eine Auseinandersetzung mit den Konturen christlicher Fundamentalmoral und dem Begriff der Freiheit im Lichte des Ansatzes von Thomas Pröpfer zu führen.

Da sich Pröpfer als Dogmatiker in seinen Werken jedoch eher vereinzelt und wenn, dann als „Fremder“ auf moraltheologisches Territorium wagt,⁴ wird es im Verlauf dieser Arbeit notwendig sein, neben der Kontextualisierung und dem Nachvollziehen der Argumentation des Ansatzes von Thomas Pröpfer ebenso, die je verschiedenen Veröffentlichungen Pröpfers, die einen Bezug zur Thematik aufweisen, in einen Gesamtzusammenhang zu bringen. Damit sind die Aufgaben dieser Arbeit benannt: Es gilt, den Pröpferschen Ansatz zur Fundamentalmoral zusammenzutragen, ihn im theologischen Diskurs zu verorten, seine Argumentation und deren philosophische Grundlagen nachzuvollziehen und unter Berücksichtigung der Ergebnisse aus den dargelegten Gedankengängen, Antworten auf die Fragen nach einem möglichen Fundament christlicher Moral und dem Verhältnis von Freiheit, christlichem Glauben und richtigem Tun vorzutragen.

Um diese Ziele zu erreichen werde ich bei der Bearbeitung der Thematik wie folgt vorgehen: Zuerst erfolgt eine Bestimmung der zentralen Begrifflichkeiten, eine Verortung der Fundamentalmoral innerhalb der Theologie und das Aufzeigen der theologischen Relevanz einer solchen Auseinandersetzung. Daran anknüpfend gilt es, ausgehend vom Zeitpunkt des Zweiten Vatikanischen Konzils, die Tradition, in die sich Pröpfer mit seinem Ansatz begibt, aufzuzeigen, um eine Kontextualisierung der Auseinandersetzung vorzunehmen. Hierzu wird ein Abriss von zwei wesentlichen und vieldiskutierten nachkonziliaren Ansätzen der Moraltheologie, der Ansätze von Alfons Auer und Franz Böckle, dargelegt, zu denen darauffolgend die zentralen Intentionen sowie die Kritik des Pröpferschen Ansatzes ins Verhältnis zu setzen sind, um die Standortbestimmung abzuschließen. So kann sich schließlich der intensiven Beschäftigung mit dem Ansatz von Thomas Pröpfer zur Fundamentalmoral zugewendet werden.

⁴ Vgl. Pröpfer, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 57. (Anm. 1)

1. Zu den Begrifflichkeiten und zur Relevanz einer Auseinandersetzung mit dem Präpperschen Ansatz zur Fundamental-moral im theologischen Kontext

Die innerhalb der katholischen Theologie geführten Auseinandersetzungen im Bereich der *Fundamental-moral* stehen in einer Tradition von Kontroversen, Veränderungen und Umbrüchen. Allein die Rezeption einzelner Artikel, wie bspw. Konrad Hilperts Beitrag zum Autonomie-Anspruch der theologischen Ethik, lässt die Intensität des Diskurses – hier im Zeitraum der 70er Jahre – über Streitfragen christlicher *Fundamental-moral* erahnen.⁵

Es gibt in der gegenwärtigen katholischen Moralthologie wohl kaum ein zentraleres und für sie signifikanteres Thema als die Frage nach der Autonomie und/oder Theonomie der Moral. Die »autonome Moral im christlichen Kontext« A. Auers ist einer von mehreren Ansätzen, der dazu vorgetragen wurde und breite Beachtung fand. In einem seiner jüngsten Aufsätze ist Auer ausführlich auf die Kritik eingegangen, die an seinem »Modell« geübt wurde. Darauf soll hier in einigen Punkten repliziert werden. Dies geschieht selbst auf die Gefahr hin, daß dem Verfasser vorgeworfen wird, er beschränke sich »nur« auf Kritik und unterlasse es, ein alternatives Konzept vorzustellen.⁶

Gleichermaßen kann der Beitrag der Theologischen Realenzyklopädie als Beispiel für die Veränderungen, denen die Theologie im Bereich der *Fundamental-moral* unterworfen ist, herangezogen werden. In diesem wird die Geschichte der *Moralthologie*⁷ gar als empfindlicher Seismograph wechselnder Denkformen, Wissenschaftsideale und praktischer Notwendigkeiten beschrieben.⁸ Um Klarheit in Bezug auf die soeben angedeuteten Dynamiken zu schaffen, denen der Diskurs um die *Fundamental-moral* in der Theologie unterworfen ist, soll im folgenden Kapitel eine Bestimmung des Terminus erfolgen.

Da hierfür bereits auf Dynamiken des Prozesses theologischer Auseinandersetzung mit der Thematik zurückgegriffen werden muss, gehen die Begriffsklärung und der Rekurs auf die Geschichte der *Fundamental-moral* mitunter ineinander über. Dennoch soll zuerst der Begriff *Fundamental-moral* und darauf folgend die Entwicklungen der Disziplin innerhalb der Theologie, vor allem in Bezug auf die Veränderungen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, sowie die Frage nach der *Autonomie* und *Theonomie* der Moral, dargelegt werden.

⁵ Vgl. Hilpert, Konrad: Die Theologische Ethik und der Autonomieanspruch, in: MThZ 28 (1977) 329-366.

⁶ Hilpert, Konrad: Die Theologische Ethik und der Autonomieanspruch, 329. (Anm. 5)

⁷ „>>Allgemeine Moralthologie<< oder >>moralische Prinzipienlehre<< nannte man bisher den Sachbereich, von dem hier unter neuem Titel gehandelt werden soll. Der Begriff >>fundamental<< scheint in der Theologie Schule zu machen; man spricht nicht mehr bloß von Fundamentaltheologie, sondern ebenso von [...] *Fundamental-moral*.“ – Böckle, Franz: *Fundamental-moral*, München 1977, 13.

⁸ Vgl. Demmer, Klaus: *Moralthologie*, in: TRE 23, 295-302, 295.

1.1 Der Begriff Fundamentalmoral im theologischen Diskurs

Bevor ich mich im Folgenden inhaltlich und kontextuell mit der Thematik auseinandersetzen werde, soll an dieser Stelle zuerst der Terminus *Fundamentalmoral* bestimmt und die damit einhergehenden Bedeutungszusammenhänge dargelegt werden. Schon zu Beginn dieses Prozesses ist zu beachten, dass bereits der Begriff an sich auf einen Zeitpunkt sich verändernder Fragen an die *Moraltheologie* und einen Wandel von Betrachtungsweisen der theologischen Auseinandersetzung im Folgezeitraum des Zweiten Vatikanischen Konzils hindeutet.⁹ Ebenso sei angemerkt, dass die Tatsache des begrifflichen Wandels – von der *allgemeinen Moraltheologie* bzw. der *moraltheologischen Prinzipienlehre* hin zum Begriff der *Fundamentalmoral* – auf zentrale Aspekte der Diskussion über den Wissenschaftscharakter der Theologie verweist.¹⁰

Bisher nannte man diesen Sachverhalt „allgemeine Moraltheologie“ oder „moraltheologische Prinzipienlehre“. Der einsetzende Begriffswandel selbst aber deutet schon auf die inzwischen veränderte Problemstellung hin. Wie die Theologie allgemein, so sieht sich auch die Moraltheologie angesichts der geschichtlichen Bedingungen der Neuzeit nicht unerheblich Legitimationsproblemen ausgesetzt. Insofern sie *theologische* Disziplin ist, hat sie darum teil an der theologischen Grundlagenproblematik der Fundamentaltheologie. Als ethische Theorie erwachsen ihr noch eine Reihe zusätzlicher Legitimationsprobleme. Weil so erst einmal die Fundamente der moraltheologischen Disziplin zu legen sind, spricht man heute „nicht von einer Prinzipienlehre, sondern von einer fundamentalen Moraltheologie (Fundamentalmoral)“.¹¹

Bereits der Begriff *Fundamentalmoral* trägt den Umbrüchen und Legitimationsproblemen Rechnung, mit denen sich die Theologie in Zeiten des kritischen Rationalismus und eines überwiegend empiristisch-naturalistischen Wissenschaftsverständnisses konfrontiert sieht.¹² Derjenige, der *Fundamentalmoral* betreibt, begibt sich somit in der Art und Weise in ein Verhältnis zur wissenschaftstheoretischen Debatte, als dass er sich nicht von der neuzeitlichen Vernunft abgrenzt, indem er den philosophisch-theologischen Fragen nach Fundamenten des Glaubens ihren Geltungsanspruch versagt und sich in einen *fideistischen Zirkel*¹³ begibt, sondern die neuzeitliche Vernunft sehr wohl als einen ernsthaften Gesprächspartner ansieht.¹⁴

⁹ Vgl. Demmer, Klaus: *Moraltheologie*, 297. (Anm. 8)

¹⁰ Vgl. Böckle, Franz: *Fundamentalmoral*, 13. (Anm. 7)

¹¹ Guggenberger, Engelbert: *Karl Rahners Christologie und heutige Fundamentalmoral* (= *Innsbrucker theologische Studien* 28), Innsbruck 1990, 123f.

¹² Vgl. Werbick, Jürgen: *Einführung in die theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg i.Br. 2010, 45-51.

¹³ Vgl. Müller, Klaus: *Glauben, Fragen, Denken*, Bd. 2: *Weisen der Weltbeziehung*, Münster 2008, 134-136.

¹⁴ „Wer sich heute an einer Rationalitätsdebatte in der Theologie beteiligt, unterstellt zwei Voraussetzungen, die nicht mehr selbstverständlich sind: [...] Die eine Voraussetzung macht aus, dass es zu den Aufgaben der Theologie gehört, auch und überhaupt eine solche Debatte um die Vernünftigkeit ihrer Geltungsansprüche zu führen. Der Abgang der Theologie vom Forum der Vernunft, weil es sinnlos sei, über den Glauben nach

Unter Berücksichtigung dieser ersten, freilich sehr groben historischen Einordnung der Begriffsentstehung soll nun die etymologische Annäherung an den Terminus *Fundamentalmoral* und die eigentliche Begriffsklärung erfolgen. In der Betrachtung der Worte *Ethik* und *Moral* fällt aus begriffsgeschichtlicher Perspektive zunächst ihre ursprüngliche Gleichbedeutung auf. So leitet sich der Begriff *Ethik* vom griechischen „[...] *êthos* (= Wohn und Aufenthaltsort, Gewohnheit, Sitte, Brauch) ab, das im Lateinischen mit dem Wort *mos*, *mores* übersetzt wird, woraus wiederum das deutsche Wort >>Moral<< hervorgeht.“¹⁵

Trotz der eigentlichen Gleichbedeutung beider Worte hat sich im wissenschaftlichen Kontext eine Unterscheidung von *Ethik* und *Moral* durchgesetzt, nach der die *Moral* das gelebte *Ethos* – die persönliche Lebenseinstellung oder bewusst gelebte Grundeinstellung einzelner oder einer Gruppe – bezeichnet, während *Ethik* als theoretische Beschäftigung mit moralischen Fragen bzw. als Reflexionsform der *Moral* verstanden wird.¹⁶ Dort wo die *Moral* das gelebte *Ethos* bezeichnet, geht es der *Fundamentalmoral* um das Fundament, die Basis, die *Letztbegründung* dieser *Moral*.¹⁷ Sie ist, nach der vorausgehenden Differenzierung zwischen *Ethik* und *Moral*, da es sich um eine Reflexionsform der *Moral* handelt, freilich im Bereich der *Ethik* einzuordnen, und zwar als der Teil ethischer Auseinandersetzung, welcher sich mit dem Fundament der *Moral* beschäftigen will.

[...] *Fundamentalmoral* (von jetzt an: FM) Sie ist die wissenschaftliche Lehre von den Grundlagen des sittlichen Handelns und Lebens, während die Sittenlehre (besser: Sittlichkeitslehre) die Wissenschaft von den (Werten und) Normen des sittlichen Handelns und Lebens ist. Die FM legt die Fundamente, auf denen die Normenlehre aufbaut. So trägt sie zur Findung sittlicher Normen bei, fördert ihre tiefere Erfassung und Begründung, erleichtert die genauere Erkenntnis des Geltungs- und Anwendungsbereiches dieser Normen sowie der Art und Weise ihrer praktischen Erfüllung.¹⁸

Im weiteren Verlauf dieser Arbeit gilt *Fundamentalmoral* somit als (ethische) Auseinandersetzung mit den Grundlagen der christlichen *Moral*, die den Anspruch erhebt, eine *Letztbegründung*¹⁹ dieser Grundlagen leisten, ihren Geltungsanspruch vor

außertheologischen Kriterien Rechenschaft abzulegen, zählt zu den gegenwärtig ernsthaft vertretenen Optionen theologischer Selbstverständigung.“ – Müller, Klaus: *Glauben, Fragen, Denken*, Bd. 2, 124. (Anm. 13)

¹⁵ Schockenhoff, Eberhard: *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf (= Grundlagen Theologie)*, Freiburg i.Br. 2014, 21.

¹⁶ Vgl. Schockenhoff, Eberhard: *Grundlegung der Ethik*, 21-24. (Anm. 15)

¹⁷ Vgl. Ermecke, Gustav: *Zur Bestimmung der Lage in der katholischen Moraltheologie und zum Problem einer Fundamentalmoral*, in: *MThZ* 30 (1979) 33-44, 37.

¹⁸ Ermecke, Gustav: *Zur Bestimmung der Lage in der katholischen Moraltheologie und zum Problem einer Fundamentalmoral*, 42. (Anm. 17)

¹⁹ „Der Name >>Letztbegründung<< ist, gemessen an der philosophischen Tradition, noch gar nicht alt. Vermutlich kommt er erstmals in Husserls *Cartesianische[n] Meditationen* vor, [...]. In dem Nachwort, das Husserl für die englische Ausgabe seines Werkes [...]

dem Forum der Vernunft verteidigen und die Legitimität eines *transzendentalen Ansatzes* innerhalb der Theologie vertreten zu können. Die auf eine solche Art gewonnenen Grundlagen des Moralischen müssen in Folge dessen freilich noch in eine Beziehung zum Offenbarungswissen der Theologie gesetzt werden.

Nur wenn die Zuordnung beider mehr ist als ein bloßes Nacheinander oder Übereinander zweier in sich abgeschlossener Denkebenen, kann theologische Ethik ihrer doppelten Aufgabe gerecht werden, einerseits die Grundbedingungen moralischen Handelns zu analysieren und andererseits den Anspruch des Evangeliums an die menschliche Lebensführung aufzuzeigen.²⁰

Nicht alle Moraltheologen würden diese Begriffsbestimmung von Fundamentalmoral gerade unter Berücksichtigung des Anspruchs auf Letztbegründung teilen. Da Präppers Ansatz jedoch sehr wohl einen solchen Anspruch impliziert, kann dieser als Element fundamentaltheologischer Auseinandersetzung innerhalb dieser Arbeit bestehen bleiben.²¹ Um Missverständnissen vorzubeugen, sei an dieser Stelle ebenfalls darauf hingewiesen, dass der Begriff Fundamentalmoral teilweise synonym mit anderen Termini der theologischen Ethik (allgemeine Moraltheologie, moraltheologische Grundlagenforschung bzw. moraltheologische Prinzipienlehre) verwendet wird und diese Ausdrücke im Folgenden gelegentlich übernommen werden.²² Aufbauend auf dieser ersten Begriffsbestimmung gilt es nun den zweiten Schritt zur Kontextualisierung des Präpperschen Ansatzes zu gehen und die situativen Gegebenheiten und die wesentlichen Strömungen und Positionen der Tradition, in die sich Präpper begibt, aufzuzeigen.

1.2 Moraltheologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Das Zweite Vatikanische Konzil (Vaticanum II) soll im Folgenden den Ausgangspunkt für die Analyse der Tradition, in die sich Präpper mit seinem Ansatz zur Fundamentalmoral begibt, markieren. Der Zeitraum um das Vaticanum II eignet sich gerade deshalb als Einstieg in die Tradition der Fundamentalmoral, da aus dem Konzil ein Aufbruch der Moraltheologie, im Sinne einer notwendigen Erneuerung, hervorgeht.²³

verfasste, heißt es: >>Philosophie gilt mir, der Idee nach, als die universale und im radikalen Sinne ‚strenge‘ Wissenschaft. Als das ist sie Wissenschaft aus letzter Begründung, oder, was gleich gilt, aus letzter Selbstverantwortung, in der also keine prädikative oder vorprädikative Selbstverständlichkeit als unbefragter Erkenntnisboden fungiert.<<“ – Müller, Klaus: Glauben, Fragen, Denken, Bd. 2, 151. (Anm. 13)

²⁰ Schockenhoff, Eberhard: Grundlegung der Ethik, 27. (Anm. 15)

²¹ Vgl. Van de Loo, Dirk: Hölzerne Eisen? Brückenschläge zwischen Poetischer Dogmatik und erstphilosophischer Glaubensverantwortung (= ratio fidei 32), Regensburg 2007, 204-212.

²² Vgl. Böckle, Franz: Fundamentalmoral, 13. (Anm. 7);
vgl. auch: Furger, Franz: Zur Begründung eines christlichen Ethos. Forschungstendenzen in der katholischen Moraltheologie (= Theologische Berichte 4), Zürich 1974, 12.
vgl. auch: Hilpert, Konrad: Moraltheologie, katholische, in: RGG⁴ 5, 1495-1498.

²³ Vgl. Furger, Franz: Zur Begründung eines christlichen Ethos, 16-18. (Anm. 22)

Die [...] Erstarrung der katholischen Moraltheologie in einem kasuistischen Gesetzesdenken, bzw. in einem Gehorsamsschema gesetzten Autoritäten gegenüber (seien sie nun direkt personal in hierarchischen Amtsträgern oder eher formal in deren unbefristet geltenden gesetzlichen Erlassen verkörpert), ist heute unter dem Stichwort der <<Krise der Moraltheologie>> wohl allgemein als zu bewältigende Vergangenheit anerkannt.²⁴

Freilich ist dieser Aufbruch moraltheologischer Auseinandersetzung nicht allein dem Konzil, sondern ebenfalls den bereits zuvor vorhandenen Einsichten und Bestrebungen von Konzilstheologen wie bspw. Karl Rahner und Bernhard Häring oder, will man noch weiter zurückdenken, bereits den systematischen Neuansätzen des 19. Jahrhunderts von Sailer, Hirscher und Linsenmann, zu verdanken. In Bezug auf die christliche Ethik sind die Bestrebungen des Vaticanum II daher weniger als Anfang einer Debatte, sondern vielmehr als innerkirchliche Legitimation bereits aufgebrochener, bis dahin aber wenig thematisierter oder sogar verdächtiger Anliegen zu betrachten.²⁵

Ausschlaggebend bleibt an dieser Stelle jedoch, dass sich der moraltheologische Diskurs nach dem zweiten Vatikanischen Konzil wesentlich verändert. Obwohl sich kein Dekret des Konzils direkt und systematisch mit der Moraltheologie befasst, so gehen dennoch – bspw. aus der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* – entscheidende Impulse für eine Auseinandersetzung mit der *Autonomie* des Menschen und der Bedeutung dieses Autonomiegedankens für die christliche Moral hervor.²⁶

Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, daß die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muß, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern. Das ist nicht nur eine Forderung der Menschen unserer Zeit, sondern entspricht auch dem Willen des Schöpfers.²⁷

Ein zentraler Streitpunkt, der aus diesem Aufbruch der Moraltheologie hervorgeht, besteht nämlich in der Frage nach der *Autonomie* und/oder *Theonomie* der Moral. Diese beiden Begriffe kennzeichnen die Grundlage einer Auseinandersetzung, die den Diskurs innerhalb der katholischen Moraltheologie im Folgezeitraum des Konzils wesentlich bestimmt und markieren somit einen angemessenen Ausgangspunkt dafür, die theologische Tradition aufzuzeigen, in die der Pröppersche Ansatz zur Fundamentalmoral

vgl. auch: Nethöfel, Wolfgang: Moraltheologie nach dem Konzil. Personen, Programme, Positionen (= Kirche und Konfession 26), Göttingen 1987, 11-17.

vgl. auch: Kleber, Karl-Heinz: Historia docet. Zur Geschichte der Moraltheologie (= Studien der Moraltheologie, Abteilung Beihefte 15), Münster 2005, 24f.

vgl. auch: *Optatam totius*, 16.

²⁴ Furger, Franz: Zur Begründung eines christlichen Ethos, 24. (Anm. 22)

²⁵ Vgl. Furger, Franz: Zur Begründung eines christlichen Ethos, 18, 22. (Anm. 22)

²⁶ Vgl. Furger, Franz: Zur Begründung eines christlichen Ethos, 16-18. (Anm. 22)

²⁷ *Gaudium et spes*, 36.

einzuordnen ist.²⁸ Darüber hinaus eignet sich der beschriebene Zeitraum auch deshalb als angemessener Ausgangspunkt, da Thomas Pröpfer in seinem Ansatz zur Fundamental-moral selbst die Option eines *autonomen Ansatzes der Ethik* vertritt und sich hierbei unter anderem auf die nachkonziliaren Werke von Alfons Auer und Franz Böckle bezieht, die ihrerseits die *Autonomie-Theonomie* Debatte innerhalb der Moralthologie aufgreifen.²⁹

1.3 Autonomie – Heteronomie – Theonomie

Bevor ich mich im Folgenden einer Betrachtung der moraltheologischen Ansätze von Alfons Auer und Franz Böckle zuwende, sei an dieser Stelle eine Bestimmung der – bisweilen mehr oder weniger unkommentiert verwendeten – Begrifflichkeiten *Autonomie* und *Theonomie* wie auch dem Begriff der *Heteronomie* eingeschoben, deren Klärung für den weiteren Verlauf der Arbeit als notwendig erscheint. Eine solche Klärung der Begriffsverhältnisse ist neben der durchaus großen Bedeutung dieser Termini im moraltheologischen Kontext auch deshalb relevant, da die Adaption des Begriffs der *Autonomie* in den theologischen Kontext eine gewisse Brisanz aufweist³⁰, die in dieser Arbeit nicht unterschlagen, sondern hier in kurzer Ausführung benannt werden soll.

Der Begriff *Autonomie* taucht zunächst in griechischen Schriften des fünften vorchristlichen Jahrhunderts auf und kennzeichnet gemäß seiner ursprünglichen Bedeutung (griech. *autos* = selbst, *nomos* = Gesetz oder Norm) „Selbstgesetzgebung“ den politischen Status griechischer Stadtstaaten.³¹ Im Zusammenhang mit der Ethik geht der Begriff Autonomie nun jedoch nicht aus der Wiederaufnahme des Terminus durch die traditionelle katholische Moralthologie hervor, vielmehr verdankt er seine Renaissance der neuzeitlichen Philosophie, insbesondere seit Kant.³² Die Aufnahme des Autonomiebegriffs in den moraltheologischen Kontext weist gerade deshalb eine Brisanz auf, da bei seiner Rezeption auf ein Programm philosophischer Ethik verwiesen wird, das ursprünglich immer schon das Moment einer gewissen Distanzierung von der theologischen Ethik implizierte und darüber hinaus in der ersten Phase der Auseinandersetzung von Seiten der Theologie stark verurteilt worden ist.³³

²⁸ Vgl. Hilpert, Konrad: Die Theologische Ethik und der Autonomieanspruch, 329. (Anm. 5)

²⁹ Vgl. Pröpfer, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 58, 67. (Anm. 1)

³⁰ Vgl. Hilpert, Konrad: Die Theologische Ethik und der Autonomieanspruch, 330-338. (Anm. 5)

³¹ Vgl. Vorstenbosch, Jan: Autonomie, in: Jean-Pierre Wils / Christoph Hübenal (Hg.), Lexikon der Ethik, Paderborn 2006, 23-28, 23.

³² Vgl. Hilpert, Konrad: Die Theologische Ethik und der Autonomieanspruch, 330. (Anm. 5)
vgl. auch: Vorstenbosch, Jan: Autonomie, 23f. (Anm. 31)

³³ Vgl. Schockenhoff, Eberhard: Das Autonomieverständnis Kants und seine Bedeutung für die katholische Moralthologie, in: Franz Furger (Hg.), Ethische Theorie praktisch. Der

Wenn sich seit dem 17. Jh. eine mächtige selbständige Tradition philosophischer Ethik entwickelt hat, so kann dieser Prozeß nur als Konkurrenzunternehmen zur theologischen Ethik gesehen werden; die philosophische Ethik entstand aus dem Unbehagen an der theologischen Antwort auf jene fundamentale Ordnungskrise, die Europa seit dem Spätmittelalter erschütterte. Das Autonomie-Programm in der Ethik enthält immer und zu wesentlichen Teilen — wenn auch wenigstens zu Anfang gewiß nicht ausschließlich - eine ablösende Bewegung von der Theologie [...]. Insofern ist »Autonomie« in ethischer Bedeutung ein programmatischer Begriff, und zwar - weil er gerade den genannten Distanzierungsprozeß zum Inhalt hatte -, ein Kontrabegriff.³⁴

Wenn Autonomie zunächst als Synonym für Freiheit und Vernunft verstanden werden kann, so liegt dem Autonomiebegriff, insofern er auf Immanuel Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ zurückgeht, ein tiefergehender Bedeutungszusammenhang zugrunde. Die Herleitung dieses Gedankens der Autonomie als ethischer Selbstgesetzgebung des freien Willens, „der sich nur durch sich selbst bestimmt weiß und alle Fremdbestimmung durch ein von außen vorgestelltes Objekt [...] von sich weist“³⁵, soll an dieser Stelle nicht nachvollzogen werden, dennoch ist auf das Ergebnis dieser Überlegung hinzuweisen, um den Begriff Autonomie im weiteren Verlauf dieser Arbeit in angemessener Weise betrachten zu können.

Nach Kant qualifiziert sich eine Handlung nicht deshalb als eine gute, da sie an sich oder aufgrund ihrer Konsequenzen gut ist, sondern allein durch den guten Willen, der ihr zugrunde liegt. Das Gutsein des Willens jedoch bestehe in seiner Vernünftigkeit. Diese Vernünftigkeit wiederum bemesse sich am Handeln nach den Gesetzen, die sich der Wille selbst setzt bzw. die ein Wille selbst hervorgebracht hat (ein Handeln bspw. gemäß den Naturgesetzen, wäre ja gerade nicht mit Freiheit vereinbar).³⁶ „Das Gutsein des Willens besteht somit in seiner Vernünftigkeit, und aufgrund der ihm immanenten Vernünftigkeit ist der gute Wille autonom.“³⁷

>>Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist<<. Wenn dagegen >>der Wille irgend worin anders ..., in der Beschaffenheit irgendeines seiner Objekte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit Heteronomie heraus<<.³⁸

Angesichts dieses Autonomieverständnisses wird nun die Brisanz der Debatte um eine autonome Moral innerhalb der Moraltheologie deutlich, auch und gerade deshalb, da sich

fundamental-moraltheologische Ansatz in sozialetischer Entfaltung, Münster 1991, 66-83, 77.

³⁴ Hilpert, Konrad: Die Theologische Ethik und der Autonomieanspruch, 332f. (Anm. 5)

³⁵ Schockenhoff, Eberhard: Das Autonomieverständnis Kants und seine Bedeutung für die katholische Moraltheologie, 74. (Anm. 33)

³⁶ Vgl. Pieper, Annemarie: Einführung in die Ethik, 256f. (Anm. 3)

³⁷ Pieper, Annemarie: Einführung in die Ethik, 257. (Anm. 3)

³⁸ Schockenhoff, Eberhard: Das Autonomieverständnis Kants und seine Bedeutung für die katholische Moraltheologie, 74. (Anm. 33)

die theologische Ethik stets mit einem Heteronomieverdacht konfrontiert sehen muss. Der Begriff Heteronomie (griech. *heteros* = der Andere, *nomos* = Gesetz) also Fremdgesetzlichkeit oder Fremdbestimmung beschreibt einen Zustand der vorliegt, wenn das Gesetz bzw. dessen Befolgung eben nicht selbstgesetzt, nicht ihrem eigenen Wesen entsprechend entfaltet, sondern durch andere Größen wie bspw. durch Gott oder die Natur bestimmt sind. Wird die Begründung des Gesetzes allein auf Gott zurückgeführt, so wird diese Gesetzlichkeit auch als Theonomie (Gottgesetzlichkeit) bezeichnet.³⁹

Von besonderem Interesse ist die Frage, ob eine naturrechtliche, beziehungsweise theonomische (d.h. gottgesetzliche), Begründung der Ethik heteronom ist (wie Kant anzunehmen scheint) oder den Gegensatz von Heteronomie und Autonomie notwendigerweise übersteigt, so dass insbesondere eine naturrechtliche Theonomie sowohl heteronom als auch autonom zu verstehen ist. Die Antwort hängt davon ab, was unter Gott und Natur verstanden wird.⁴⁰

Die im Folgenden betrachteten Arbeiten von Alfons Auer und Franz Böckle stellen in Bezug auf die Debatte der Moral innerhalb der katholischen Theologie zwei wesentliche moraltheologische Ansätze der nachkonziliaren Zeit dar, die den Versuch unternehmen einen theologischen Ansatz autonomer Moral zu entwickeln und zu rechtfertigen.⁴¹ Es gilt daher in einem kurzen Abriss dieser Ansätze die zentralen Gedanken und Begriffe anzusprechen, die für eine Verortung des Pröpperschen Ansatzes als notwendig erscheinen.

2. Drei theologische Ansätze autonomer Moral im Folgezeitraum des Zweiten Vatikanischen Konzils

Freilich dient die nun folgende Auseinandersetzung mit den moraltheologischen Ansätzen von Alfons Auer und Franz Böckle der Kontextualisierung des Pröpperschen Ansatzes innerhalb der theologischen Debatte und somit erfolgt die Darstellung der Gedankengänge von Auer und Böckle nicht unter dem Primat der Vollständigkeit, sondern der Darstellung ihrer Argumentationsstruktur und ihrer zentralen Standpunkte. Nach dem Abriss der Ansätze von Auer und Böckle, gilt es schließlich den Ansatz Pröppers in die Auseinandersetzung einzuordnen. Der hierzu erforderliche knappe Abriss des Pröpperschen Ansatzes wird, neben seiner Funktion zur Verortung, ebenfalls als Richtschnur für die weitere Beschäftigung mit dem Ansatz Pröppers dienen.

³⁹ Vgl. Dupré, Wilhelm: Heteronomie, in: Jean-Pierre Wils / Christoph Hübenenthal (Hg.), Lexikon der Ethik, Paderborn 2006, 149-151, 149.

⁴⁰ Dupré, Wilhelm: Heteronomie, 149. (Anm. 39)

⁴¹ Vgl. Nethöfel, Wolfgang: Moraltheologie nach dem Konzil. (Anm. 23)
vgl. auch: Schockenhoff, Eberhard: Das Autonomieverständnis Kants und seine Bedeutung für die katholische Moraltheologie, 78. (Anm. 33)

2.1 Alfons Auers „Autonome Moral und christlicher Glaube“

Auers „>>Autonome Moral im christlichen Kontext<< ist der bis heute umstrittene erste Neuentwurf einer Moralthologie nach dem Konzil. Programm und anschließende Debatte sind untrennbar verbunden mit der Arbeit Alfons Auers, der [...] auf diese Weise zum Exponenten nachkonziliarer Erneuerung der Fundamentalmoral geworden ist.“⁴² Alfons Auer beschreibt bereits mit dem Titel seines Buches „Autonome Moral und christlicher Glaube“⁴³ die zentralen Probleme und das grundlegende Spannungsfeld der Diskussion innerhalb der Moralthologie.

Auer gliedert sein Werk zur Bearbeitung dieser Thematik in drei Kapitel, in denen er zuerst das „Weltethos als das Ja zur Wirklichkeit“ vorstellt, darauffolgend versucht, das *Weltethos*⁴⁴ in der Heiligen Schrift nachzuweisen und schließlich auf das Weltethos in der lehramtlichen Praxis und in moralthologischer Reflexion hinweist.⁴⁵ Bereits zu Beginn seines Werkes zeigt Auer die Richtung seiner Überlegungen auf, denn ein Ansatz zur *Autonomie* des Sittlichen sei „[...] für den Theologen nicht nur ein möglicher, sondern, zumindest in der heutigen Gesellschaft, der einzig sinnvolle Ansatz. Der Theologe begibt sich sonst a priori der Möglichkeit einer Kommunikation mit denen, an die sich die christliche Botschaft wendet und an die er sie noch vermitteln soll.“⁴⁶

Bei der Analyse Auers Werks „Autonome Moral und christlicher Glaube“ kommen diverse Rezipienten⁴⁷ in den folgenden Punkten zu ähnlichen Lesarten. Bereits zu Beginn mache Auer deutlich, dass sein Ansatz autonomer Moral in erster Linie nicht kantianisch geprägt sei, sondern auf der Seinsethik des Thomas von Aquin aufbaue. Diesen Bezug stellt Auer u. a. dadurch her, indem er auf Josef Pieper als bekannten Vertreter des *Neuthomismus* verweist⁴⁸ und seine These mit dem Zitat – „Alles Sollen gründet im Sein. Die Wirklichkeit ist das Fundament des Ethischen. Das Gute ist das Wirklichkeitsgemäße.“⁴⁹ – beginnt.

⁴² Nethöfel, Wolfgang: Moralthologie nach dem Konzil, 79. (Anm. 23)

⁴³ Auer, Alfons: Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 21995.

⁴⁴ „Hier steht nicht das >>Heilsethos<<, sondern das >>Weltethos<< zur Debatte. Es geht also um weltethische Orientierung, nicht um die >>Unmittelbarkeit zu Gott<<. – Auer, Alfons: Autonome Moral und christlicher Glaube, 12. (Anm. 43)

⁴⁵ Vgl. Auer, Alfons: Autonome Moral und christlicher Glaube. (Anm. 43)

vgl. auch: Kuzár, Jozef: Gespaltene Gewissenstheologie nach dem Konzil? Ein Vergleich zwischen deutschsprachigen und osteuropäischen Autoren (= Theologie Ost – West, Europäische Perspektiven 7), Berlin 2006, 133f.

⁴⁶ Auer, Alfons: Autonome Moral und christlicher Glaube, 12. (Anm. 43)

⁴⁷ Vgl. Nethöfel, Wolfgang: Moralthologie nach dem Konzil, 91-99. (Anm. 23)

vgl. auch: Kuzár, Jozef: Gespaltene Gewissenstheologie nach dem Konzil?, 133-157. (Anm. 45)

vgl. auch: Furger, Franz: Zur Begründung eines christlichen Ethos, 27-31. (Anm. 22)

⁴⁸ Vgl. Hessen, Johannes: Seinsethik oder Wertethik? In: KantSt 50 (1958/59) 149-162, 150.

⁴⁹ Pieper, Josef: Die Wirklichkeit und das Gute, München 51949, 11.

Dementsprechend verstehe Auer das Sittliche als Anspruch der *Wirklichkeit*⁵⁰ an das vernünftige Subjekt und das Maß und die Norm des Handelns als das wahre Sein der Wirklichkeit und die innere Wahrheit der Dinge. Die Erkenntnis des wahren Seins der Wirklichkeit sei, obwohl je an das erkennende Subjekt gebunden, nicht willkürlich, sondern die menschliche Person sei grundsätzlich dazu imstande die Wirklichkeit richtig zu erkennen. „Der Mensch erfährt die Tendenz der Welt auf ihre je bessere Verwirklichung hin in seinem Bewußtsein als unausweichliche Verbindlichkeit.“⁵¹ So sei die richtige Erkenntnis dadurch charakterisiert, dass das Gute des Menschen im Sein gemäß der Vernunft und sein Böses im Sein wider die Vernunft liege. Da nun das Wirkliche noch nicht ein Voll-Wirkliches sei, komme dem Menschen ein Sollens-Anspruch der Wirklichkeit zu, das Potential dieser Wirklichkeit auf ihre Entfaltung und Erfüllung hin auszuschöpfen.⁵² Dieser Sollens-Anspruch wird schließlich nur von jenem vernünftigen Subjekt erkannt und erlassen, das „im frei urteilenden menschlichen Gewissen zu sich selbst kommt.“⁵³

„Aus der Vernunftnatur des Menschen resultiert die Rationalität des Sittlichen. [...] Mit der Rationalität des Sittlichen ist seine Autonomie gegeben.“⁵⁴ Die Autonomie der Moral ergibt sich nach Auer somit aus der je verschiedenen Zustimmung der Vernunft zu der in ihr artikulierten Rationalität des Sittlichen, aus der wiederum die Verbindlichkeit des Handelns für das vernünftige Subjekt hervorgeht. So diene die Vernunft zwar als Maß des Sittlichen, indem das Gute mit ihr übereinstimme und das Böse ihr widerspreche, dennoch sei das Sittliche nicht einfach identisch mit der Anerkennung einer objektiv gegebenen Ordnung der Natur, sondern es habe zu ihr eine reale Beziehung, die mit Hilfe der Vernunft erkannt und verwaltet werden könne.⁵⁵

„Ausführlich und systematisch stellt sich A. Auer dieser Thematik der Autonomie und hält fest, wie christliche Ethik zwar sehr wohl auf dem Sein des Menschen aufzubauen habe, wie dieses Sein aber als <<Wirklichkeit>> eine von Menschen mitzubewirkende, also schöpferisch-vernünftige, nicht bloß empirische, sondern in geschichtsbewußter Verantwortung, d.h. autonom zu gestaltende sei.“⁵⁶

⁵⁰ „Die >>Wirklichkeit<< kann nicht als empirische Äußerlichkeit verstanden werden, sondern als die ontologische Struktur der Welt, die eine gewisse Dynamik in sich hat. Das bedeutet, dass >>das Wirkliche noch nicht ein Voll-Wirkliches ist, daß es noch weitere Möglichkeiten der Verwirklichung in sich hat<<. In der Wirklichkeit ist aber von Anfang an ein Keim von Sinn und Ordnung gestiftet. – Kuzár, Jozef: *Gespaltene Gewissenstheologie nach dem Konzil?*, 135. (Anm. 45)

⁵¹ Auer, Alfons: *Autonome Moral und christlicher Glaube*, 36. (Anm. 43)

⁵² Vgl. Kuzár, Jozef: *Gespaltene Gewissenstheologie nach dem Konzil?*, 134f. (Anm. 45)

⁵³ Vgl. Nethöfel, Wolfgang: *Moraltheologie nach dem Konzil*, 91. (Anm. 23)

⁵⁴ Auer, Alfons: *Autonome Moral und christlicher Glaube*, 29. (Anm. 43)

⁵⁵ Vgl. Kuzár, Jozef: *Gespaltene Gewissenstheologie nach dem Konzil?*, 137-139. (Anm. 45)

⁵⁶ Furger, Franz: *Zur Begründung eines christlichen Ethos*, 27f. (Anm. 22)

Das Sittliche könne als Anspruch verstanden werden, den die Wirklichkeit (die sich in einem Evolutionsprozess entfaltende ontologische Struktur der Welt) an den Menschen stellt. Der vernünftige und freie Mensch sei Ziel der Evolution und ebenso Ordnungsprinzip, jedoch nicht als willkürlicher Gesetzgeber, sondern rückgebunden an die ontologische Ordnung, an die in der Welt vorliegenden Ordnungsgesetze, die der Mensch aufgrund seiner Vernunftnatur imstande sei zu erkennen. Diese in der Welt vorliegende Ordnung wie auch der Sollensanspruch des Menschen seien letztbegründet im Schöpferwillen Gottes.⁵⁷

Auers Begründung des Sollensanspruchs läßt sich in folgenden Schritten zusammenfassen: 1. Die Wirklichkeit ist teleologisch strukturiert. 2. Diese Teleologie verwirklicht sich in einem evolutionären Prozeß. 3. Die ontologische Spitze der Evolution ist der Mensch (ontologische Anthropozentrik) 4. Die Grunddynamik der Evolution zielt auf Freiheit und Liebe. 5. Der Mensch ist kraft seiner Vernunft in der Lage, die ontologische Ordnung der Wirklichkeit zu erkennen (realistische Erkenntnistheorie). 6. Der Mensch ist in der Lage, die in der Wirklichkeit steckenden Potentialitäten der Aktualisierung entgegen zu führen. 7. Der Mensch ist verpflichtet dies zu tun. 8. Diese Pflicht ist letztbegründet im Schöpferwillen Gottes.⁵⁸

Nach diesem knappen Abriss der Grundannahmen Auers autonomer Moral im christlichen Kontext gilt es im folgenden Kapitel in ähnlicher Form einen Bezug zu Böckles Fundamentalmoral herzustellen.

2.2 Franz Böckles „Fundamentalmoral“

Franz Böckle erarbeitet in seiner „Fundamentalmoral“⁵⁹ einen Ansatz autonomer Moral, in dem er, stärker als noch Alfons Auer, auf die Erkenntnisse neuzeitlicher Philosophie eingeht, diese wieder auf die Lehre des Thomas von Aquin zurückführt und so versucht das Verhältnis von Theonomie und Autonomie zu bestimmen. „Der Darlegung dieser Grundfrage über das Verhältnis von Theonomie und Autonomie dient vor allem das zweite Kapitel im ersten Abschnitt. Aber die dort zu entwickelnde grundsätzliche Antwort muß sich hernach im ganzen Entwurf der Fundamentalmoral durchhalten.“⁶⁰ Der folgende kurze Abriss von Böckles „Fundamentalmoral“ bezieht sich daher im Wesentlichen auf eben diesen Abschnitt seines Werkes und baut, unter Berücksichtigung verschiedener Interpretationen Böckles, wie auch seiner Fundamentalmoral selbst, vor allem auf der ausführlichen Analyse von Dewi Maria Suharjanto auf. Dieser Ansatz ist für die Betrachtung des Pröpperschen Ansatzes auch deshalb von großer Relevanz, da Böckle sich in seinem Werk, genau wie Thomas Pröpper, grundlegend auf die Freiheitslehre von

⁵⁷ Vgl. Hirschi, Hans: Autonome Moral und christliche Anthropologie, in: Walter Lesch / Alberto Bondolfi (Hg.), Theologische Ethik im Diskurs. Eine Einführung, Tübingen 1995, 97-119, 98f.

⁵⁸ Hirschi, Hans: Autonome Moral und christliche Anthropologie, 98f. (Anm. 57)

⁵⁹ Vgl. Böckle, Franz: Fundamentalmoral, (Anm. 7)

⁶⁰ Böckle, Franz: Fundamentalmoral, 20. (Anm. 7)

Hermann Krings bezieht. Auf die Differenzen der beiden Ansätze werde ich im weiteren Verlauf noch ausführlich eingehen. Im Folgenden soll zuerst ein Abriss der „Fundamentalmoral“ von Franz Böckle erfolgen.

Die grundlegende Auseinandersetzung des ersten Hauptteils der „Fundamentalmoral“ Böckles bilde nach Suharjanto den Aufweis der Möglichkeit einer theonom begründeten Autonomie, die nicht aus sich heraus bereits dem Verdacht auf Heteronomie ausgeliefert sei. Hierzu wende sich Böckle, nach einer ersten Bestandsaufnahme des *Sollensphänomens*⁶¹ und der Feststellung, der Mensch sei essentiell frei sein Leben zu führen, der Aufgabe zu, das Phänomen der Freiheit unter Berücksichtigung verschiedener philosophischer Autonomiekonzepte der Neuzeit weiter zu bestimmen.⁶²

Ein Akt der Selbstverpflichtung, eine Grundentscheidung der Freiheit scheint zum Verständnis des Sollens-Phänomens unerläßliche Voraussetzung. Hier ist nun weiter zu fragen: Welchen Charakter hat dieser Grundentscheid? Es handelt sich offensichtlich um einen fundamentalen Akt sittlicher Selbstbestimmung des Menschen. Was aber besagt diese von so vielen Seiten geforderte Selbstbestimmung oder Autonomie? [...] Die verschiedenen Ausprägungen des Autonomieanspruchs sind daher kritisch zu prüfen (§ 4). Mit besonderer Aufmerksamkeit aber gilt es dann abzuklären, wie weit das moderne Autonomieverständnis mit einer theologischen Ethik vereinbar sein kann (§ 5). Alles auf einen Nenner gebracht, suchen wir im 2. Kapitel nach dem *Grund und den Grenzen sittlicher Autonomie*. Dies ist die moderne Fragestellung nach dem letzten Grund des Sollens der sittlichen Beanspruchung des Menschen.⁶³

Böckle nehme sich, so Suharjanto, im zweiten Kapitel des Ersten Abschnitts seiner Fundamentalmoral der philosophischen Autonomiekonzepte von Kant, Fichte, Hegel sowie Marx und Karl-Otto Apel an und leite das Autonomie-Thema daher wesentlich stärker als Auer aus den Quellen neuzeitlicher Philosophie her. Ihr Verdienst sei es, durch die „[...] Unterscheidung des empirisch-realen vom intelligiblen Subjekt, die Bedingungen der Subjektivität und ihres Erkennens bedacht und so die Wirklichkeit des Bewußtseins sowie die Vernunft als Freiheit denkmöglich gemacht zu haben [...]“⁶⁴ „Das >Sittengesetz<, hier als die unbedingte Beanspruchung des Menschen in seiner Freiheit zu verstehen, sei >>endlicher Vernunft schlechthin *gegeben* und eben doch nicht als etwas Fremdes, sondern als Produkt dieser Vernunft<<.“⁶⁵

⁶¹ „Er macht darauf aufmerksam, dass Normativität pragmatisch gesehen ein notwendiges strukturelles Merkmal menschlicher Praxis darstellt, das kulturübergreifend existiert (§2). Der Mensch braucht eine Ordnung, nach der er lebt und urteilt. In der Art, in der er sich eine Ordnung wählt, beweist er seine sittliche Grunddisposition, denn der Mensch wählt nicht nur zwischen Objekten, sondern entscheidet sich aufgrund einer eigenen Lebensvorstellung (§3). – Suharjanto, Dewi Maria: Die Probe auf das Humane. Zum theologischen Profil der Ethik Franz Böckles, Göttingen 2005, 153.

⁶² Vgl. Suharjanto, Dewi Maria: Die Probe auf das Humane, 153. (Anm. 61)

⁶³ Böckle, Franz: Fundamentalmoral, 49. (Anm. 7)

⁶⁴ Suharjanto, Dewi Maria: Die Probe auf das Humane, 153f. (Anm. 61)

⁶⁵ Suharjanto, Dewi Maria: Die Probe auf das Humane, 154. (Anm. 61)

Nach Suharjanto komme Böckle über die Rezeption der Diskursethik Karl-Otto Apels schließlich zu dem Schluss, die Denkmöglichkeit der Freiheit setze eine letzte Beanspruchung dieser Freiheit je schon voraus. „Die durch transzendente Reflexion nachgewiesene Verpflichtung auf >>Anerkennung aller Kommunikationspartner<< und der Wille zur >>Fortsetzung konsensuellen Handelns<< sei unhintergebar und der Beweis, dass Sittlichkeit natürlicherweise zum Menschen gehöre.“⁶⁶ Durch diese Argumentation gelange Böckle, so Suharjanto, zum ersten Beweisziel; der Heteronomieverdacht, der von Seiten der philosophischen Ethik gegenüber einer theologischen Ethik erhoben werden könne, sei nun nicht mehr zwingend.⁶⁷

Böckle entwickle nun, nachdem er die anthropologische Bedeutung des Faktums der Praktischen Vernunft verdeutlicht habe, sein eigenes theonomes Autonomieverständnis. Zunächst entfalte Böckle, so Suharjanto, seinen Gedanken theonomer Autonomie ausgehend von der Idee der idealistischen Philosophie, alles Wirkliche und Mögliche sei so anzusehen, als ob es aus einem durch sich selbst notwendigen Prinzip resultiere. Er vergleiche die Ambivalenz, die sich aus einem solchen Denken ergebe, weiter mit dem christlichen Gedanken der *Analogia*.⁶⁸

Um nun aber den verborgenen auch als den sich offenbarenden Gott zu bezeugen, versuchte man den ganz Anderen auch im Modus der unähnlichen Ähnlichkeit (*Analogia*) zu denken. Die Analogie als Form des Denkens und Redens von Gott geht von der Voraussetzung aus, daß menschliche Erkenntnis von vorneherein auf das Absolute Geheimnis ausgerichtet ist.⁶⁹

Böckle schaffe daran anknüpfend unter Rekurs auf Rahner, der „in seinem >Grundkurs des Glaubens< den *diesseitigen* >>Absprungspunkt für unser Wissen um Gott<< zum zentralen Ort des christlichen Offenbarungsdenkens“⁷⁰ nehme, die Verbindung zur Freiheitslehre von Hermann Krings und dessen Überlegung, in der „Freiheit des sittlich

vgl. auch: Lesch, Walter: Innovative Ansätze in der theologischen Ethik im Anschluss an das 2. Vatikanische Konzil. Die Beiträge von Franz Böckle und Franz Furger, in: Guy Bedouelle / Gilles Routhier (Hg.), *La réception du concile Vatican II par les théologiens suisses*, Freiburg i. Ue. 2008, 211-231, 219.

⁶⁶ Suharjanto, Dewi Maria: Die Probe auf das Humane, 154. (Anm. 61)

⁶⁷ Vgl. Suharjanto, Dewi Maria: Die Probe auf das Humane, 154f. (Anm. 61)

vgl. auch: Halter, Hans: Franz Böckle (1921-1991), in: Wolfgang Lienemann / Frank Mathwig (Hg.), *Schweizer Ethiker im 20. Jahrhundert. Der Beitrag theologischer Denker*, Zürich 2005, 195-217, 211.

⁶⁸ „Die Ambivalenz solchen Denkens, das sich als mächtig erfährt, >>über alles begreifbar Seiende denkend hinauszukommen>>, und gleichzeitig als ohnmächtig, weil >>das Denken selbst und als solches nicht sein könnte, wenn es nicht vom Sein selbst her bedingt und ermöglicht wäre>>, [...] – Suharjanto, Dewi Maria: Die Probe auf das Humane, 155. (Anm. 61)

⁶⁹ Böckle, Franz: *Fundamental-moral*, 78. (Anm. 7)

⁷⁰ Suharjanto, Dewi Maria: Die Probe auf das Humane, 155. (Anm. 61)

selbstständigen Subjekts, die sich im Apriori seines Sollens beweist“⁷¹, sei immer schon die Anerkennung anderer freier Subjekte transsubjektiv mitgedacht. „Nur im Entschluß zu anderer Freiheit setzt sich Freiheit selbst ihrer vollen Form nach.“⁷² Menschliche Freiheit habe daher als relationale Freiheit gedacht zu werden. Dem relationalen Geschehen komme nun eine transzendente Bedeutung zu, denn andere Freiheit, „so Böckle, könne zwar ein adäquater, nie aber ein erfüllender Gehalt transzendentaler Freiheit sein. Der unbedingten Form des Sich-öffnens entspreche nur die Fülle der vollkommenen Freiheit.“⁷³ Durch diese Argumentation, gelinge es Böckle, in Anlehnung an Krings, schließlich eine moderne Möglichkeit Gott zu denken aufzuzeigen. „Allein diese letztverbindliche Orientierung an dem unbedingt-unendlichen Gott >>erniedrigt oder beeinträchtigt niemanden<<.“⁷⁴

Nun bleibt für Böckle, innerhalb der bis hierhin stark verkürzt dargelegten Argumentstruktur – so viel sei aus dem vorausgehenden jedoch ersichtlich – schließlich die Frage zu klären, wie eine autonome Moral des Menschen, als „de[m] Mensch[en], der in Übereinstimmung steht mit Maximen des Handelns, *die er sich selbst gegeben* hat, [...]“⁷⁵, ihren Autonomieanspruch gegenüber dem Heteronomieverdacht einer Ethik behaupten kann, die Gott zum Urheber des Sittengesetzes erklärt. Böckles Intention ist es daher, abschließend zu klären, „[...] daß eine Unterstellung des Menschen unter den transzendenten Anspruch Gottes des Menschen gesetzgeberische Autonomie nicht aufhebt, sondern entsprechend der Schöpfungsrelation transzendental trägt.“⁷⁶

„Böckle widmet sich in [...] seiner *Fundamental*moral dem Autonomie-Thema, [...] um dann [...] den entscheidenden Schritt einer theologischen Legitimation vorzunehmen, die auf die Formel einer <<theonomon Autonomie>> hinausläuft. Demnach ist Gott der eigentliche Grund autonomer Freiheit. Unter Verwendung zentraler Ergebnisse der Dissertation seines Schülers Karl-Wilhelm Merks zum Gesetzestraktat der *Summa theologiae* behauptet Böckle eine theonome Tiefenstruktur des Anspruches menschlicher Freiheit, die als Auftrag des Schöpfers zu verstehen ist: als eine Entlassung in die Verantwortung geschöpflicher Selbstverwirklichung.“⁷⁷

⁷¹ Suharjanto, Dewi Maria: Die Probe auf das Humane, 155. (Anm. 61)

⁷² Krings, Hermann: Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken, in: PhJ 77 (1977) 225-237, 232. vgl. auch: Nethöfel, Wolfgang: Moralthologie nach dem Konzil, 156f. (Anm. 23) vgl. auch: Suharjanto, Dewi Maria: Die Probe auf das Humane, 155. (Anm. 61)

⁷³ Suharjanto, Dewi Maria: Die Probe auf das Humane, 156. (Anm. 61) „Analysiert man die endliche Freiheit, dann zeige sich, dass dem Akt des Sich-Öffnens ein >>primärer Entschluß des Willens zur eigenen Materialität<< eigne: der Mensch will sich selbst geben, denn er öffnet sich für Gehalt. Wofür aber der Mensch sich in seiner transzendentalen Freiheit geben will, muss die Freiheit anderer miteinschließen.“ – Suharjanto, Dewi Maria: Die Probe auf das Humane, 156. (Anm. 61)

⁷⁴ Suharjanto, Dewi Maria: Die Probe auf das Humane, 156. (Anm. 61)

⁷⁵ Böckle, Franz: *Fundamental*moral, 86. (Anm. 7)

⁷⁶ Böckle, Franz: *Fundamental*moral, 86. (Anm. 7)

⁷⁷ Lesch, Walter: Innovative Ansätze in der theologischen Ethik im Anschluss an das 2. Vatikanische Konzil, 219. (Anm. 65)

Das natürliche Sittengesetz ist nach Böckle nicht als „Lenkung der menschlichen Vernunft durch die göttliche Vernunft mittels eines *angeborenen* Prinzips“⁷⁸ zu verstehen. Selbst das erste sittliche Prinzip, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, gewinne der Mensch durch eigene Vernunftleistung. Die menschliche Erfahrung dieses Prinzips sei hier jedoch nicht dessen Quelle aber, so Böckle, das Mittel um es zu erfassen. Die Art und Weise wie der Mensch an der göttlichen Vorsehung bzw. am ewigen Gesetz teilhabe, sei bedingt durch die spezifische Neigung der praktischen Vernunft. Diese spezifische Neigung zeige sich in ihrer normsetzenden Aktivität und zwar im Hinblick auf die dem Menschen aufgegebenen Vollendung und Erfüllung des ewigen Gesetzes.⁷⁹

Diese Art von Teilnahme und nur diese bezeichnet Thomas als natürliches Sittengesetz. Daß der Mensch ein sich selbst aufgegebenes sittliches Wesen ist, führt Thomas selbstverständlich auch auf Gott zurück. In diesem So-Sein der Vernunftnatur, das Thomas aber nur im uneigentlichen Sinn als Teilhabe an der Vorsehung bezeichnen würde, kommen die Bindung des Menschen und seine Selbstgesetzgebung in eins zusammen. Mit der theonomen Legitimation des sittlichen Anspruchs, wird der Widerspruch behoben, daß ein bedingtes Subjekt durch sich selbst oder durch andere bedingte Subjekte unbedingt beansprucht wird.⁸⁰

Im Anschluss an die stark verkürzte Darstellung dieser beiden wesentlichen moraltheologischen Ansätze zur autonomen Moral gilt es nun den Standpunkt Präppers innerhalb dieser Tradition zu verorten und die Stoßrichtung seiner Auseinandersetzung darzulegen, um eine möglichst angemessene Ausgangsposition für eine intensive Beschäftigung mit den Konturen des Präpperschen Ansatzes zur Fundamentalmoral zu schaffen.

2.3 Thomas Präpper – Eine erste kontextuelle Verortung des Ansatzes im theologischen Diskurs zur Fundamentalmoral

Um die Position des Präpperschen Ansatzes zur Fundamentalmoral innerhalb der skizzierten Tradition zu bestimmen, soll im Folgenden zum einen verdeutlicht werden, in welchen Punkten Präppers Auseinandersetzungen auf zuvor angedeuteten philosophischen und theologischen Annahmen aufbauen, respektive an welche Überlegungen sie anknüpfen. Zum anderen sollen in gleicher Weise wesentliche Unterschiede im Vergleich zur Grundlage der zuvor dargelegten Ansätze herausgearbeitet werden und so eine erste Verhältnisbestimmung eben dieser Ansätze zur christlichen Fundamentalmoral erfolgen.

Zur Einordnung der Veröffentlichungen von Thomas Präpper, die in den Bereich der Fundamentalmoral fallen, ist zuallererst festzuhalten, dass Präpper selbst keine

⁷⁸ Böckle, Franz: Fundamentalmoral, 90. (Anm. 7)

⁷⁹ Vgl. Böckle, Franz: Fundamentalmoral, 90f. (Anm. 7)

⁸⁰ Böckle, Franz: Fundamentalmoral, 90f. (Anm. 7)

Fundamentalmoral im Sinne eines zusammenhängenden Werkes abgefasst hat.⁸¹ Um die Ausgangsposition der Pröpperschen Auseinandersetzung mit den die Fundamentalmoral betreffenden Themen zu verdeutlichen, kann und soll dennoch bereits an dieser Stelle eine erste Verortung des Ansatzes von Thomas Pröpper in den zuvor aufgezeigten Kontext erfolgen. Dies geschieht im Folgenden unter Berücksichtigung seines Beitrags zur „Autonomie und Solidarität“⁸². Dieser Beitrag eignet sich deshalb gut für eine solche Verortung, da sich Pröpper darin zum einen gewissermaßen selbst in den moraltheologischen Kontext einordnet, zumindest insofern, als dass er (als Dogmatiker, der sich auf fremdes Territorium wagt)⁸³ einen Standpunkt innerhalb der Debatte um die Autonomie und/oder Theonomie der Moral bezieht. Zum anderen stellt Pröpper einen Bezug zu den zuvor skizzierten Werken von Auer und Böckle her und zeichnet mit diesem Vortrag eine Struktur vor, an der die weitere Beschäftigung mit seinem Ansatz durchaus Orientierung finden kann.

Pröpper begibt sich mit diesem Text eines Vortrags, der ursprünglich im Rahmen einer Ringvorlesung zur christlichen Sozialethik gehalten wurde, ins Fahrwasser der Autonomie-Theonomie Debatte und stellt bereits zu Beginn heraus: „Was ich vortragen möchte, beruht auf der entschiedenen theologischen Option für einen autonomen Ansatz der Ethik.“⁸⁴ In diesem Punkt steht Pröpper somit zumindest formell in der Tradition von Auer und Böckle. Das Ziel des Vortrags, so merkt Pröpper an, sei es „[...] vom Prinzip der Autonomie zur Idee der Solidarität zu gelangen, wobei Solidarität [...] in einem *universalen*, alle Menschen einschließenden Sinne gemeint ist und zudem keiner einschränkenden Bedingung unterworfen sein soll.“⁸⁵ Pröpper möchte in Anbetracht dieser Zielsetzung vor allem auch der Frage Rechnung tragen, worin schließlich die unbedingte Verpflichtung zu solcher Solidarität bestehe und worin diese begründet sei.

Der Anspruch, eine solche Begründung ausgehend vom Autonomieprinzip herzuleiten, begegne gegenwärtig wachsendem Misstrauen „[...] so etwa das Dialogprinzip dem Autonomiegedanken entgegengesetzt, die Andersheit des Anderen gegen das Subjektivitätsdenken ausgespielt wird – dies stellt für mich die eigentliche Herausforderung dar.“⁸⁶ Diesem Misstrauen möchte Pröpper im ersten Teil seines

⁸¹ Vgl. Böhnke, Michael / Bongardt, Michael / Essen, Georg / Werbick, Jürgen: Bibliographie von Prof. Dr. Thomas Pröpper, in: dies. (Hg.), *Freiheit Gottes und der Menschen. Festschrift für Thomas Pröpper*, Regensburg 2006, 534-538.

⁸² Pröpper, Thomas: *Evangelium und freie Vernunft*, 57-71. (Anm. 1)

⁸³ Vgl. Pröpper, Thomas: *Evangelium und freie Vernunft*, 57. (Anm. 1)

⁸⁴ Pröpper, Thomas: *Evangelium und freie Vernunft*, 57. (Anm. 1)

⁸⁵ Pröpper, Thomas: *Evangelium und freie Vernunft*, 57. (Anm. 1)

⁸⁶ Pröpper, Thomas: *Evangelium und freie Vernunft*, 57. (Anm. 1)

Vortrags begegnen. In einem zweiten Schritt wendet er sich schließlich der Theologie zu, der er zuerst ein traditionellerweise gestörtes Verhältnis zum Autonomieprinzip attestiert. Noch heute, so Pröpfer, geschehe die Aufnahme des Autonomieprinzips durch die theologische Ethik weithin nur halbherzig. Daher „[...] möchte ich im zweiten Teil [...] meine Option für eine autonome Ethik noch etwas eingehender theologisch begründen – woraus sich dann abschließend die Aufgabe ergibt, die beiden dabei Unterschiedenen, autonome Ethik und christlichen Glauben, wieder zueinander ins Verhältnis zu setzen.“⁸⁷

Bereits bei dieser ersten Betrachtung des Vortrags ist eine somit eine Ähnlichkeit zur *Fundamental-moral* Böckles und Auers zu erkennen, denn wie Böckle und Auer, so vertritt auch Pröpfer einen autonomen Ansatz der Ethik innerhalb der Theologie. Darüber hinaus können inhaltlich weitere Parallelen zu dem zuvor beschriebenen Ansatz Böckles gezogen werden. Beispielsweise baut Pröpfer ähnlich wie Böckle seine Argumentation ausgehend von einem Freiheitsbegriff auf, der ebenfalls in der Nachfolge Kants steht, und ähnlich wie Böckle „[...] über ihn mit *Fichte* und der neueren Transzendentalphilosophie (*Hermann Krings*, *Hans Michael Baumgartner* und anderen) [hinausgeht].“⁸⁸ Da der Freiheitsbegriff Pröpfers, wie bei Böckle eine zentrale Stellung innerhalb der Auseinandersetzung einnimmt und die weitere Argumentation Pröpfers auf diesem Begriff aufbaut, gilt es in der Analyse des Pröpferschen Ansatzes zuerst eben diesen zentralen Freiheitsbegriff intensiv nachzuvollziehen.⁸⁹

Neben diesen Parallelen übt Pröpfer ebenfalls wesentliche Kritik aus, sowohl an der *Fundamental-moral* Böckles, als auch an Auers Werk *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Die Pröpfersche Kritik liegt begründet in der Auffassung, durch die anthropologische Wende des Denkens werde „nicht nur die Erkenntnis des sittlich Gebotenen, sondern auch der *Geltungsgrund* moralischen Sollens in das vernünftige *Subjekt* gesetzt [...]“⁹⁰ Die eigentliche Herausforderung liege somit darin, „[...] die

⁸⁷ Pröpfer, Thomas: *Evangelium und freie Vernunft*, 58. (Anm. 1)

⁸⁸ Pröpfer, Thomas: *Evangelium und freie Vernunft*, 59. (Anm. 1)

⁸⁹ „Dogmatik ist ja, ihrem Selbstverständnis entsprechend, Hermeneutik des Glaubens: systematische Darstellung eines Inhalts und in eins Vergegenwärtigung seiner Bedeutung. Solche Vermittlungsarbeit aber kann sie in methodisch kontrollierter Weise nur leisten, wenn sie einerseits die wesentliche >>Sache<< des Glaubens inhaltlich bestimmt [...] und wenn sie sich andererseits über die Anforderungen klar ist, denen das Denken, das sie für ihre Vermittlungsaufgabe beansprucht, unterliegt. Denn dieses Denken muß nicht nur in sich selbst konsistent sein und mit dem nichttheologischen Wissen vereinbar, sondern es muß auch [...] insbesondere dazu taugen, den von der Glaubenswahrheit unablässigen Anspruch auf universale [...] Bedeutung einsehen zu lassen. Dies wiederum ist auf nichtzirkuläre Weise nur möglich, wenn als Basis solcher Einsicht ein Unbedingtes im Menschen selbst namhaft gemacht werden kann. Dies Unbedingte aber kann nur die Freiheit sein. – Pröpfer, Thomas: *Evangelium und freie Vernunft*, 58. (Anm. 1)

⁹⁰ Pröpfer, Thomas: *Evangelium und freie Vernunft*, 66. (Anm. 1)

Anerkennung des die Menschen beanspruchenden Gottes selbst noch als sittlich verbindliche auszuweisen [...]“⁹¹. Nur so könne dem Heteronomieverdacht, mit dem sich eine christliche Ethik stets konfrontiert sieht, angemessen entgegnet werden. Wenn H.G. Türk das Spannungsverhältnis, in dem sich der Diskurs um eine theologische Ethik befindet, sehr anschaulich mit der Frage ausdrückt: „Ist zur Begründung der Ethik der Rekurs auf Gott oder den Gläubigen nötig?“⁹²; so ist nach Pröpfer also eher danach zu fragen, ob der Rekurs auf Gott zur Begründung der Ethik selbst noch als sittlicher Akt ausgewiesen werden könne.

Das diese Zuspitzung des Problems theologischerseits durchweg wahrgenommen und angemessen erörtert würde, läßt sich wohl schwer behaupten. Häufig begnügt man sich damit, an *Thomas von Aquin* anzuknüpfen, seine schöpfungstheologische Konzeption zu aktualisieren und damit die Autonomiefrage schon für abgegolten zu halten. So etwa stellte die >>Autonome Moral<< von *Alfons Auer*, obwohl ihr Erscheinen für heftige Aufregung sorgte, doch nur den überfälligen Versuch dar, gegenüber dem moraltheologischen Positivismus die der Welt selbst eingestiftete Rationalität zu normativer Geltung zu bringen; für die Sollensproblematik genügte Auer dabei noch der Hinweis, daß der Mensch >>die Tendenz der Welt auf ihre je bessere Verwirklichung hin in seinem Bewußtsein als unausweichliche Verbindlichkeit<< erfahre.⁹³

Nach dieser ersten Kritik an Auers Begründung des Sollensphänomens widmet sich Pröpfer der Fundamentalmoral Böckles, die seinem eigenen Ansatz, zumindest im Aufbau des Gedankengangs durch den Rekurs auf den Begriff der Freiheit, sehr ähnelt.⁹⁴

Aber auch *Franz Böckle*, der sich in seiner >>Fundamentalmoral<< ein gutes Stück weit auf das Freiheitsdenken einläßt, bricht dann der entscheidenden Herausforderung doch lieber die Spitze ab, indem er den Gedanken, >>daß ein bedingtes Subjekt durch sich selbst oder durch andere bedingte Subjekte unbedingt beansprucht wird<<, schlicht als Widerspruch beurteilt, die Notwendigkeit einer >>theonomen Legitimation des sittlichen Anspruchs<< somit als erwiesen betrachtet und sich deshalb befugt sieht, ihn unverzüglich >>aus der Beanspruchung des kontingenten Menschen durch den absoluten Gott<< herzuleiten.⁹⁵

Die Weichen für die intensive Beschäftigung mit dem Pröpperschen Ansatz sind somit gestellt. Zuerst hat eine Auseinandersetzung mit dem Freiheitsbegriff Pröppers zu erfolgen, innerhalb derer die Grundlage (zur Beschäftigung mit) der christlichen Moral dargelegt werden soll. Weiter gilt es zu prüfen, inwiefern die angedeuteten Kritikpunkte

⁹¹ Pröpfer, Thomas: *Evangelium und freie Vernunft*, 66. (Anm. 1)

⁹² Türk, Hans Günter: *Gottesglaube und autonome Vernunft. Fundamentaltheologische Bemerkungen zur Diskussion um die >>autonome Moral<<*, in: *ThPh* 58 (1983) 395-413.

⁹³ Pröpfer, Thomas: *Evangelium und freie Vernunft*, 66f. (Anm. 1)

⁹⁴ Für einen kurzen Abriss des Pröpperschen Ansatzes und der Kritik an den Ansätzen von Alfons Auer und Franz Böckle vgl. auch: Goertz, Stephan: *Moraltheologie unter Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik – im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns (= Studien der Moraltheologie 9)*, Münster 1999, 210-218.

⁹⁵ Pröpfer, Thomas: *Evangelium und freie Vernunft*, 67. (Anm. 1)

der Ansätze von Auer und Böckle innerhalb der Pröpperschen Argumentation überwunden werden. Im Anschluss daran hat eine Bestimmung des Verhältnisses zu erfolgen, das sich aus den Überlegungen Pröppers für die Relation von christlichem Glauben und autonomer Ethik ergibt.

3. Konturen christlicher Fundamentalmoral – Der Pröppersche Ansatz

Wie bereits angedeutet, sei an diesem Punkt noch einmal darauf hingewiesen, dass Pröpfer selbst keine Fundamentalmoral im Sinne eines zusammenhängenden Werkes abgefasst hat. Es ist daher eine der Aufgaben dieses Kapitels eben jene Veröffentlichungen Pröppers, die Aspekte einer solchen Auseinandersetzung aufweisen, in einen Zusammenhang zu bringen und infolge dessen die Konturen christlicher Fundamentalmoral im Lichte des Ansatzes von Thomas Pröpfer darzulegen. Die Struktur der Auseinandersetzung ist durch die bis hierhin vollzogene Auseinandersetzung mit den Werken von Alfons Auer, Franz Böckle und dem Vortrag Thomas Pröppers bereits vorgezeichnet. Hiernach muss zuallererst die Grundlegung der weiteren Beschäftigung durch die ausführliche Erörterung des Pröpperschen Freiheitsbegriffs erfolgen. Auf dem Pröpperschen Freiheitsbegriff kann schließlich die weitere Beschäftigung mit der Thematik geschehen, also der Pröppersche Ansatz für eine autonome Moral nachvollzogen, mit den Gedankengängen von Auer und Böckle verglichen und das von Pröpfer vertretene Verhältnis von Glaube und Ethik bestimmt werden.

3.1 Der Pröppersche Freiheitsbegriff

Bereits zu Beginn dieser Arbeit, bei der Bestimmung des Begriffs Fundamentalmoral sowie im soeben erfolgten Vergleich des Pröpperschen Vortrags zur „Autonomie und Solidarität“ mit der „Fundamentalmoral“ von Franz Böckle, und zwar bei der Betrachtung des Freiheitsbegriffs, taucht der Begriff des *transzendentalen Ansatzes* bzw. der *Transzendentalphilosophie* auf. Will der Ansatz von Böckle, wie auch die Argumentation Pröppers in Bezug auf das Freiheitsdenken, also tiefgehend nachvollzogen werden, muss es daher ein Anliegen sein, zu klären, in welchem Bereich der Philosophie eben dieser Ansatz zu verorten ist und was es bedeutet, sich dem Begriff der Freiheit mittels *transzendental(philosophischer)* Methodik zu nähern bzw. diesen zu begründen. Ist dieser Sachverhalt geklärt, gilt es auf der so erarbeiteten Basis den Pröpperschen Freiheitsbegriff nachzuvollziehen.

3.1.1 Der transzendente Ansatz

Ursprünglich geht die *transzendente Methode* auf keinen Geringeren als Immanuel Kant zurück, der sie zum Prinzip des Philosophierens, der *Transzendentalphilosophie*, erhoben hat. Der *transzendente* oder *transzendentalphilosophische Ansatz*, der innerhalb der Ethik zunächst in den Bereich der *normativen Ethik*⁹⁶ einzuordnen ist, bedient sich eines reduktiven Verfahrens, mit dem Ziel, zu einem nicht mehr zu hinterfragenden Anfang und somit einem Letztgrund alles (moralischen) Sollens zu gelangen. Das hierzu genutzte Verfahren, moralisches Handeln auf die grundlegenden Bedingungen seiner Möglichkeit zurückzuführen, indem die Entstehung des Moralbegriffs bis an dessen unbedingten Ursprung rekonstruiert wird, bezeichnet man als *transzendente* (von lat. transcendere = hinübergehen, überschreiten) *Methode*.⁹⁷ „Diese Rekonstruktion, die die Implikate des Begriffs der Moralität a priori so entfaltet, daß eine logische Begriffsreihe entsteht, in der regressiv jeweils vom Bedingten auf das Bedingende zurückgeschlossen wird, führt zu einem selber nicht mehr hinterfragbaren, unbedingten Anfang, [...]“⁹⁸

Die Besonderheit, die Kant der *Transzendentalphilosophie* bzw. dem *transzendentalen Ansatz* (im Folgenden auch transzendentes oder transzendentalphilosophisches Programm oder Reflexion) im Vergleich zu anderen Ansätzen philosophischer Auseinandersetzung seiner Zeit attestiert, liegt also darin, dass der Ausgangspunkt philosophischer Betrachtung hier nicht durch einen Gegenstand, ein Zu-Erkennendes im weitesten Sinne bestimmt ist, das bestmöglich erfasst werden soll. Vielmehr wird in der *Transzendentalphilosophie* die Möglichkeit und damit auch immer die Bedingungen der Möglichkeit etwas erkennen zu können als Ausgangspunkt der Auseinandersetzung festgelegt.⁹⁹ „Nicht der Gegenstand bestimmt die Erkenntnis, sondern die Erkenntnis den Gegenstand.“¹⁰⁰

⁹⁶ „Im Unterschied zur deskriptiven Ethik, die sich auf eine Analyse der zum Bereich des Moralischen gehörenden Gewissens- bzw. Sprachphänomene beschränkt, geht es der normativen Ethik weniger um eine *Beschreibung* als um eine *Begründung* moralischer Geltungsansprüche und Normen, sei es im Rekurs auf ein höchstes (Moral-)Prinzip, das unbedingt gebietet, sei es im Aufweis eines höchsten Gutes, dessen Verwirklichung als für jedermann verbindlich behauptet wird.“ - Pieper, Annemarie: Einführung in die Ethik, 255. (Anm. 3)

⁹⁷ Vgl. Pieper, Annemarie: Einführung in die Ethik, 223. (Anm. 3)
vgl. auch: Reisinger, Peter: Transzendentalphilosophie, in: Edmund Braun / Hans Radermacher (Hg.), Wissenschaftstheoretisches Lexikon, Graz 1978, 607-609.

⁹⁸ Pieper, Annemarie: Einführung in die Ethik, 223. (Anm. 3)

⁹⁹ Vgl. Reisinger, Peter: Transzendentalphilosophie, 607. (Anm. 97)
vgl. auch: Höffe, Otfried: Transzendente Ethik und transzendente Politik: Ein philosophisches Programm, in: Hans Michael Baumgartner (Hg.), Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens (= Praktische Philosophie 10), Freiburg i. Br. 1979, 141-170, 147.

¹⁰⁰ Reisinger, Peter: Transzendentalphilosophie, 607. (Anm. 97)

Das *transzendente Programm* „[...] entwirft eine reine, von jeder empirischen Erkenntnis strikt unabhängige Vernunftkenntnis und begründet insofern ein autonomes philosophisches Denken.“¹⁰¹ Die *Transzendentalphilosophie* beansprucht also nicht einen von den empirischen, den rationalen und den Realwissenschaften deutlich unterschiedenen Objektbereich zu haben, sondern die Methode des Erkenntnisgewinns ist eine vollkommen andere, nämlich die der reinen Vernunftkenntnis. Sie konkurriert also nicht mit den zuvor genannten Wissenschaften, „[...] beansprucht aber, einsehen zu können, wie es in empirischen, rationalen, formalen und realen Wissenschaften zu allgemein-verbindlichen, objektiv-gültigen Urteilen kommen kann, die den Sachgehalt eines Gegenstandes zweifelsfrei repräsentieren.“¹⁰²

Das Erkenntnismittel transzendentaler Reflexion kann dabei nicht aus den Instrumenten der genannten Wissenschaften abgeleitet werden, da die objektive Gültigkeit eines durch die Realwissenschaften getroffenen Urteils sich stets auf vorgegebene Entitäten, seien sie sinnlicher oder unsinnlicher Art, bezieht. Gerade der Modus des Gewinns von Erkenntnis ist aber durch die *transzendente Methode* verändert und geschieht eben nicht durch eine Betrachtung vorgegebener Entitäten, sondern wird verlegt „[...] in eine nichtpsychologische Wissensmöglichkeit (transzendentes Bewußtsein und Selbstbewußtsein), in die Frage: Wie kann es zu gewußten Gültigkeiten überhaupt kommen?“¹⁰³

Eine reine Vernunftkenntnis bildet Begriffe a priori: Begriffe unabhängig und vor aller Erfahrung. Allerdings sind keineswegs alle Begriffe a priori deshalb schon transzendente Begriffe. So ist zum Beispiel >>weder der Raum noch irgendeine geometrische Bestimmung desselben a priori eine transzendente Vorstellung<<. Nicht diese Bestimmungen a priori selbst heißen transzendental, vielmehr die Erkenntnis, daß diese Bestimmungen nicht empirischen Ursprungs sind, gleichwohl sich auf Erfahrung beziehen können. Allgemein heißen jene Begriffe transzendental, die – über ihre Apriorizität hinaus – notwendige Bedingungen für die Möglichkeit von Erfahrung sind. Aufgrund dieser doppelten Bedingung fallen sowohl mathematische Begriffe als auch empirische Voraussetzungen von Erfahrung (physische, psychische, wirtschaftliche, geschichtlich-gesellschaftliche Bedingungen) zwar nicht aus dem Kreis der Wissenschaften, wohl aus dem transzendentalphilosophischen Programm heraus.¹⁰⁴

Aus der Vorgehensweise dieser (transzendentalen) Methode ergeben sich nun Konsequenzen für die Erkenntnisse, die mittels eines solchen Verfahrens gewonnen werden können. Die transzendente Reflexion liefert aus sich heraus etwa keine neuen Erkenntnisse, im Sinne von Thesen oder Hypothesen über einen gewissen Sachverhalt,

¹⁰¹ Höffe, Otfried: *Transzendente Ethik und transzendente Politik*, 145. (Anm. 99)

¹⁰² Reisinger, Peter: *Transzendentalphilosophie*, 607. (Anm. 97)

¹⁰³ Reisinger, Peter: *Transzendentalphilosophie*, 607. (Anm. 97)

¹⁰⁴ Höffe, Otfried: *Transzendente Ethik und transzendente Politik*, 145f. (Anm. 99)

sie vermehrt nicht die Erkenntnis von Gegenständen, sondern es geht vielmehr darum zu erschließen, wie überhaupt eine Erkenntnis von Gegenständen möglich ist; „[...] ein Faktum oder eine Notwendigkeit [...] oder generell einen logisch unerschlossenen Gehalt transzendentallogisch zu erschließen, d.h. die Regel-Bedingungen zu eruieren, unter denen er als möglich gedacht werden kann.“¹⁰⁵ Hierzu ein Beispiel:

Was sittlich ist, kann sich nicht einer – quasi moralontologisch – vorgegebenen Instanz, einer durch historische, religiöse, staatliche, soziale, innere oder äußere Geltungsansprüche sanktionierten Autorität eines durchgesetzten Wertsystems verdanken. Denn wenn es Sinn haben soll, eine Entscheidung, eine Handlung gut oder böse, recht oder unrecht zu nennen, den Handelnden für seine Entscheidungen verantwortlich zu machen, dann setzt das Freiheit von Zwängen (Kausalität) und Wissen können voraus, was moralisch und rechtlich ist (Sittengesetz). Die einer Ethik vorgehende transzendente Kritik untersucht, ob diese beiden Voraussetzungen gegeben sind („Kritik der praktischen Vernunft“).¹⁰⁶

Was durch die Transzendentalphilosophie demnach fruchtbar gemacht wird, ist ein Wissen vom Gegenstandswissen durch eine Reflexion der immer schon vorausgegangenen Reflexion durch Alltagssprache oder Wissenschaft. Insofern kann Transzendentalphilosophie als Metatheorie beschrieben werden, die sich in einer zweiten Reflexionsstufe mit dem, durch die realwissenschaftliche oder alltagssprachliche Auseinandersetzung mit den Gegenständen, bestehenden Wissen in Bezug auf dessen Möglichkeitsbedingungen auseinandersetzt.¹⁰⁷ „Das Denken distanziert sich von jedem Gegenstandswissen, um in erneuter Zuwendung zu ihm jene Möglichkeitsbedingungen zu eruieren, die selbst nicht empirischer Natur sind.“¹⁰⁸ Das Erschließen der Möglichkeitsbedingungen geschieht in diesem Fall mittels der zu Anfang beschriebenen transzendentalen Methode, der transzendentalen Reduktion.

¹⁰⁵ Krings, Hermann: Die Grenzen der Transzendentalpragmatik, in: Hans Michael Baumgartner (Hg.), Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens (= Praktische Philosophie 10), Freiburg i. Br. 1979, 348-378, 371.

¹⁰⁶ Reisinger, Peter: Transzendentalphilosophie, 608. (Anm. 97)

¹⁰⁷ „Während Realwissenschaften Gegenstandserkenntnisse suchen und die Vorschläge dafür einer kritischen Prüfung unterziehen (so zu Recht ein Programmpunkt des kritischen Rationalismus), wirft die Transzendentalphilosophie die Frage auf, ob dieses ganze Unternehmen, nämlich Gegenstandserkenntnis zu suchen und Aussagen(systeme) immer neuen Widerlegungsversuchen auszusetzen, als überhaupt möglich gedacht werden kann. In strikter Abkehr von der gewöhnlichen Frage, welche Aussagensysteme wahr, welche falsch sind, fragt der Transzendentalphilosoph, wieso es überhaupt Gegenstandserkenntnis, das heißt eine Beziehung auf Gegenstände geben kann, die mit dem Anspruch auftritt, wahr zu sein. Er fragt, wie Wahrheit: wie allgemein Verbindlichkeit (objektive Gültigkeit) von Gegenstandserkenntnis frei von Widersprüchen und Aporien als möglich gedacht werden kann.“ – Höffe, Otfried: Transzendente Ethik und transzendente Politik, 148f. (Anm. 99)

¹⁰⁸ Höffe, Otfried: Transzendente Ethik und transzendente Politik, 147. (Anm. 99)

„ [...] die Methode der transzendentalen Reduktion, d.h. der begrifflichen und logisch kontrollierten Zurückführung eines Gegebenen auf ein Nichtgegebenes, ohne welches das erste nicht als möglich gedacht werden kann. Ihre Eigenart besteht also darin, den jeweils in Frage stehenden faktischen Gehalt als Konsequenz darzustellen: Indem sie ein Konstrukt notwendig zu denkender Bedingungen aufstellt, wird das zu erschließende Faktum als das Bedingte begreifbar.“¹⁰⁹

Thomas Pröpfer wählt infolge seiner philosophischen Analyse und in Anlehnung an Hermann Krings die soeben beschriebene Methode transzendentaler Reduktion dafür, seinen erstphilosophischen Freiheitsansatz begründen und damit einhergehend der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Freiheit nachgehen zu können.¹¹⁰ Es gilt somit im Folgenden, die transzendente Freiheitsanalyse Pröpfers nachzuvollziehen.

3.1.2 Die transzendente Freiheitsanalyse

Um die Option eines autonomen Ansatzes der Ethik vertreten und vom Prinzip der Autonomie zur Idee der universalen Solidarität gelangen zu können, deren unbedingte Verpflichtung und angemessene Begründung aufzuweisen ist, müssen nach Pröpfer zum einen der Sollensanspruch dieser Ethik sowie dessen Begründung in sich selbst konsistent und mit nichttheologischem Wissen vereinbar sein. Zum anderen muss sich dieses Denken dazu eignen, den Anspruch auf universale Bedeutung, die einen jeden Menschen betrifft und ihn unbedingt beansprucht, einsehen zu lassen. „Dies wiederum ist auf nichtzirkuläre Weise nur möglich, wenn als Basis solcher Einsicht ein Unbedingtes im Menschen selbst namhaft gemacht werden kann. Dies Unbedingte aber kann nur die Freiheit sein.“¹¹¹

Auch wenn Freiheit sich nicht auf objektiv-wissenschaftliche Weise beweisen lässt – unter anderem, da sie durch ihre wenn schlüssige Begründung ja schon durch ein System der Notwendigkeit konstituiert ist und Freiheit somit selbst beschränkt wäre, auf ein Anerkennen dieser Notwendigkeit – so lässt sich sehr wohl beweisen, dass ihre Möglichkeit nicht auszuschließen ist.¹¹² Freiheit wird nun thematisierbar „[...] indem sie in einem reduktiven Verfahren als die unbedingte Bedingung gedacht wird, ohne die sich spezifisch humane Vollzüge wie Moralität, Kommunikation, Recht usw. nicht als möglich

¹⁰⁹ Pröpfer, Thomas: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ²1988, 182.

¹¹⁰ Vgl. Pröpfer, Thomas: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 182f. (Anm. 109)
vgl. auch: Van de Loo, Dirk: Hölzerne Eisen?, 212f. (Anm. 21)

¹¹¹ Pröpfer, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 58. (Anm. 1)
vgl. auch: Krings, Hermann: System und Freiheit, 113. (Anm. 2)

¹¹² Vgl. Krings, Hermann: System und Freiheit, 99. (Anm. 2)
vgl. auch: Pröpfer, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 59. (Anm. 1);
vgl. auch: Jaspers, Karl: Das Wagnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie, München 1996, 136.

begreifen lassen.“¹¹³ Der Mensch mit seinen Vollzügen scheint nun schon immer und notwendigerweise gebannt zu sein, in das System der eigenen Individualität, sofern die Einheit des Bewusstseins nicht nur als transzendentes Ich gedacht, sondern als geschichtliche und weltliche Identität erfahren wird. Diese Einheit des Bewusstseins, die „reine Apperception“, der „höchste Punkt“ transzendentaler Analytik, die Individualität, scheint schon ihrer begrifflichen Grundlage nach ein nicht weiter reduzierbares Einzelnes, ein irreduzibler Letztbegriff zu sein. „Der Mensch ist nicht frei, ein anderer Mensch zu sein als der, der er ist.“¹¹⁴ Da die transzendente Einheit des Bewusstseins nicht teilbar ist oder auf etwas anderes als das Bewusstsein selbst zurückgeführt werden kann, ist das Faktum des Bewusstseins im Bereich der theoretischen Philosophie nicht weiter auflösbar.¹¹⁵

Es ist jedoch das Eigentümliche der >>Wissenschaftslehre<< Fichtes, daß eben dieser Begriff der theoretisch nicht mehr hinterfragbaren Einheit nicht als eine Monas, auch nicht als eine transzendente Apperzeption verstanden ist, sondern durch ein Handlungsmodell interpretiert wird, durch das die transzendente Analyse allein dem Freiheitsanspruch der Vernunft genügen kann. Jener sogenannte „höchste Punkt“ ist in diesem Modell in Distanz zu sich selbst gesetzt.¹¹⁶

Dieser transzendental begründete Anfang ist nicht als Faktum anzusehen, sondern als die das System der Individualität begründende Handlung transzendenter Selbstsetzung zu denken, in welcher der Setzende sich selbst und als solcher konstituiert. Der Grund menschlicher Freiheiten ist demnach exakt diese ursprüngliche Freiheit als Moment transzendentaler Selbstsetzung. Das bloße Handeln wird um die Möglichkeit des Wollens erweitert, „[...] das Selbst ist Herr seiner selbst.“¹¹⁷, da das System der eigenen Individualität und die darin implizierten Bestimmungsfaktoren selbst gesetzt sind. Mit den Worten Annemarie Piepers: „Die Wahl der Freiheit begründet die Freiheit der Wahl.“¹¹⁸ Mit dieser rein begrifflichen Bestimmung wird die praktische von der transzendentalen Freiheit unterschieden, nicht insofern, dass Freiheit in verschiedenen, eigenständigen Modi gedacht wird, sondern dahingehend, dass sich in einer strukturellen Analyse der Freiheit

¹¹³ Pröpper, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 59. (Anm. 1)
Für die transzendente Freiheitsanalyse von Hermann Krings vgl. auch: Krings, Hermann: Freiheit, in: Hermann Krings / Hans Michael Baumgartner / Christoph Wild (Hg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 1, München 1973, 493-510.

¹¹⁴ Krings, Hermann: System und Freiheit, 113. (Anm. 2)

¹¹⁵ Vgl. Pieper, Annemarie: Individuum, in: Hermann Krings / Hans Michael Baumgartner / Christoph Wild (Hg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 2, München 1973, 728-737, 729.

vgl. auch: Krings, Hermann: System und Freiheit, 113. (Anm. 2)

¹¹⁶ Krings, Hermann: System und Freiheit, 113f. (Anm. 2)

¹¹⁷ Krings, Hermann: System und Freiheit, 115. (Anm. 2)

¹¹⁸ Pieper, Annemarie: Die Wahl der Freiheit als die Freiheit der Wahl. Überlegungen zu Sören Kierkegaards Modell der ethischen Wahl im Anschluß an Hermann Krings' Freiheitsbegriff, in: Hans Michael Baumgartner (Hg.), Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens (= Praktische Philosophie 10), Freiburg i. Br. 1979, 75-96, 94.

verschiedene Begründungsniveaus unterscheiden lassen. Die ursprüngliche Wahl als erster Gebrauch von Freiheit (transzendente Freiheit) wird demnach begrifflich vom sittlichen Gebrauch der Freiheit (praktische Freiheit) unterschieden und das Verhältnis der beiden Dimensionen als *Begründung* ausgewiesen.¹¹⁹

Somit kann Pröpper in seiner Freiheitsanalyse im Rekurs auf Fichte und Krings nun schließen: „Schon das System der Individualität ist durch Freiheit als transzendente Handlung gesetzt. Denn nicht als abstrakte Einheit, sondern als >>ein sich zu seinem Selbstsein eröffnender und darin zu seiner Identität sich vermittelnder Ursprung<< ist das Individuum zu begreifen [...].“¹²⁰ Weiter muss nun gleichsam mit dem Gedanken der Differenz in Identität ein Rückbezug der auseinandergelassenen Bewegung im Sinne einer Reflexion mitgedacht werden, ohne den sich die Bewegung des Auseinandergehens verlaufen würde und Identität nicht mehr zu denken wäre. Krings beschreibt eben dieses „Sich-Öffnen in eine Differenz“ und den „Rückbezug dieses Sich-Öffnens in sich“ als formale Grundstruktur der transzendentalen Handlung.¹²¹

>>Das Ich setzt sich selbst.<< [...] [Dieser] Satz sagt, daß, was immer als nicht hinterfragbare Einheit gedacht wird, als ein freier Prozess zu denken ist, durch welchen diese Einheit sich selbst begründet. Jedweder Freiheitsraum, nicht nur der des Selbst, sondern auch kommunikative Einheiten wie Ehe, Familie, Staat, Kirche, jedwede freie Gesellschaft >>setzt sich selbst<<, d. h. sie ist durch die ursprüngliche Handlung der jeweils zusammenkommenden Menschen als Vernunftwesen begründet. [...] Die als Freiheit verstandene Einheit ist dadurch formal charakterisiert, daß sie jeweils in sich eine Distanz aufweist, d. h. sie ist eine offene, genauer eine je sich öffnende Einheit.¹²²

Freiheit, mit dem Charakter des Sich-Öffnens oder Sich-Entschließens, bliebe jedoch ein leeres Wort, wenn sie allein formal durch den Begriff des Offenseins begriffen werden sollte. Im Sich-Öffnen der Freiheit muss daher stets auch ein Er-Öffnen von dem mitgedacht werden, was als Gehalt¹²³ der Freiheit, als das Erfüllende des unbedingten Sich-Öffnens gelten kann. Auch wenn die transzendente Freiheit nun konstituiert ist durch das Moment des ursprünglichen Sich-Öffnens, des Eröffnens von Gehalt als Selbstvermittlung sowie das Selbstsein in Offenheit und begründeter Gehaltlichkeit, so

¹¹⁹ Vgl. Krings, Hermann: Zum Verhältnis von Logik und Ethik, in: Hans Michael Baumgartner (Hg.), *Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens* (= *Praktische Philosophie* 10), Freiburg i. Br. 1979, 379-390, 388.

¹²⁰ Pröpper, Thomas: *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 184. (Anm. 109)

¹²¹ Vgl. Krings, Hermann: *System und Freiheit*, 115f. (Anm. 2)

¹²² Krings, Hermann: *System und Freiheit*, 116f. (Anm. 2)

¹²³ „Gehalt ist der Begriff für das Erfüllende der, abstrakt gesprochen, leeren, transzendental gesprochen, unbedingten Handlung des Sich-Öffnens im Vollzug transzendentaler Selbstsetzung. Gehalt ist mithin eine funktionale, nicht eine gegenständliche Bezeichnung. [...] Der Gehalt ist ebensowenig vorgegeben wie das Offensein; auch er hat Handlungscharakter. Er ist als Gehalt Produkt der Freiheit.“ – Krings, Hermann: *System und Freiheit*, 118. (Anm. 2)

bleibt an dieser Stelle dennoch weiterhin die Frage offen, „[...] was, schlicht und einfach gesagt, der Gehalt denn sei, [...] was ist denn dasjenige, was als Produkt der Freiheit das Erfüllende der Freiheit ist?“¹²⁴

Formal kann zunächst zwar jeder Gehalt als das Erfüllende der Freiheit gelten, denn Freiheit als *reale Selbstvermittlung* ist ja nach Krings gerade das was wir Realität nennen. Realität „[...] ist transzendental gesehen ein Resultat von Freiheit. [...] Nur wo ein Gehalt ursprünglich eröffnet und zum Moment realer Selbstvermittlung geworden ist, ist Realität begründet.“¹²⁵ An diesem Punkt kommt Hermann Krings, auf dessen Überlegungen Pröpper sich in seiner transzendentalen Freiheitsanalyse ja grundlegend bezieht,¹²⁶ nun zu einem wesentlichen Schluss; da nämlich „[...] der Gehalt die Bestimmtheit der Selbstvermittlung ausmacht, wird Freiheit als Selbstbestimmung in ihrem Rang von dem vermittelnden Gehalt abhängen.“¹²⁷

Weil nach Krings nun kein äußerer Maßstab für den Gehalt von Freiheit zu denken ist, muss die transzendente Freiheit selbst als Maßstab dienen, an der sich ihr Gehalt bemisst. „In dem Maße, in dem der Gehalt diesem Maßstab entspricht, wird er der wahrhaft erfüllende Gehalt für das ursprüngliche Sich-Öffnen sein.“¹²⁸ Wenn nun Freiheit den Maßstab für ihren erfüllenden Gehalt darstellt, so kann freilich auch nur die Freiheit selbst diesem sie vollkommen erfüllenden Gehalt vollständig entsprechen. Daher schließt Krings weiter: „Das schlechthin Erfüllende für Freiheit ist eine Freiheit als das Woraufhin des Sich-Öffnens.“¹²⁹

Indes ist Krings sich sehr wohl darüber bewusst, dass dieser Schluss – insofern Freiheit an dieser Stelle wieder formal als ein Sich-Öffnen verstanden wird – nicht mehr als eine Tautologie, in der Form „das Sich-Öffnen erfüllt sich im Sich-Öffnen“, darstellt und die formale Freiheit als leere Figur bestehen bleiben würde.¹³⁰ Krings macht daher deutlich, dass es sich bei der Freiheit als dem Erfüllenden für Freiheit gerade nicht erneut um die formale Handlung des Sich-Öffnens handelt, sondern um die „andere Freiheit“, die Freiheit „des Anderen“ als Vernunftwesen.

¹²⁴ Krings, Hermann: System und Freiheit, 121. (Anm. 2)

¹²⁵ Krings, Hermann: System und Freiheit, 119. (Anm. 2)

¹²⁶ Vgl. Pröpper, Thomas: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 182-191. (Anm. 109)
vgl. auch: Pröpper, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 59. (Anm. 1)

¹²⁷ Krings, Hermann: System und Freiheit, 122f. (Anm. 2)

¹²⁸ Krings, Hermann: System und Freiheit, 123. (Anm. 2)

¹²⁹ Krings, Hermann: System und Freiheit, 123. (Anm. 2)

¹³⁰ Vgl. Krings, Hermann: System und Freiheit, 123. (Anm. 2)

Das woraufhin des Sich-Öffnens ist gerade nicht das Formale der Handlung; sie *wird* erst sie selbst, sofern sie sich durch das, woraufhin sie sich öffnet, erfüllen kann. Diese für die vollständige Struktur der Freiheit konstitutive Differenz wird durch den Ausdruck >>die andere Freiheit<< festgehalten. Das schlechthin erfüllende für Freiheit ist die andere Freiheit. [...] Die Freiheit, auch mit dem Index die >>andere<< Freiheit, muß als ursprüngliche und gehaltvolle Selbstvermittlung und als Entschluß bestimmt werden wie diejenige, die sich ihr als ihrem erfüllenden Gehalt eröffnet. So ist die >>andere<< Freiheit immer auch die Freiheit >>des anderen<< als Vernunftwesen. Die Frage, was der Gehalt für Freiheit sei, findet damit die Antwort: Der Gehalt, durch den sich Freiheit erfüllt und durch den die Selbstvermittlung die volle Realität gewinnt, ist die Freiheit des anderen.¹³¹

So kommen wir nun innerhalb der Darlegung des Pröpperschen Ansatzes auf dem Weg zur Begründung einer universalen Solidarität und ihres Sollensanspruchs, unter Berücksichtigung der Freiheitsanalyse von Hermann Krings, zu einem ersten Zwischenergebnis, auf das Pröpper in seiner weiteren Argumentation zurückgreift.¹³² Das Besondere an dem Gezeigten liegt darin, dass nach Krings mit der Freiheit, als dem schlechthin Erfüllenden für Freiheit, nun ein Kriterium für die Bestimmung dessen gefunden ist, was den formalen Rang des Gehalts der Freiheit ausmacht.¹³³ „Diese Orientierung möglicher Gehalte für Freiheit an dem schlechthin konvenienten Gehalt >>Freiheit<< hat eine besondere Bedeutung für die Frage nach dem Guten.“¹³⁴ Denn zur Bestimmung dessen, was eigentlich gut ist, wird ein Kriterium für eben diese Bestimmung benötigt.

Dieses Kriterium muß dem doppelten Anspruch genügen, sowohl für den Gehalt wie für die Handlung zu gelten; nicht nur die Sache soll gut sein, auch die Handlung und der Wille. Ein solches Kriterium hat sich nun in der Analyse ergeben: als gut muß jeder Gehalt gelten, durch welchen das Sich-Öffnen der Freiheit für Freiheit sich vermittelt. Und der Rang des Gutseins entspricht dem Rang des Selbstseins, das die Freiheit im Sich-Öffnen für Freiheit realisiert.¹³⁵

Für den Willen, den Krings wie eben gezeigt nun auch in die Analyse miteinbezieht, bedeutet dies, er ist insofern als gut zu bezeichnen, als dass er eben diesem Freiheitskriterium genügt. „Andernfalls ist er Willkür oder böser Wille.“¹³⁶ Krings gelingt es

¹³¹ Krings, Hermann: System und Freiheit, 123f. (Anm. 2)
vgl. auch: Baumgartner, Hans Michael: Freiheit als Prinzip der Geschichte, in: ders. (Hg.), Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens (= Praktische Philosophie 10), Freiburg i. Br. 1979, 299-321, 308.

¹³² Vgl. Pröpper, Thomas: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 182-191. (Anm. 109)

¹³³ Vgl. Krings, Hermann: System und Freiheit, 124. (Anm. 2)

¹³⁴ Krings, Hermann: System und Freiheit, 124. (Anm. 2)

¹³⁵ Krings, Hermann: System und Freiheit, 124f. (Anm. 2)

¹³⁶ Krings, Hermann: System und Freiheit, 125. (Anm. 2)

„Der Ursprung des Bewußtseins der Freiheit – so sagten wir mit Kant – ist die Selbstbehauptung des Menschen als sittliche Person. Der Mensch weiß und anerkennt sich selbst und den anderen Menschen als ansprechbar, als verantwortlich, als frei – in welchen Grenzen auch immer. Die erste Manifestation der Freiheit besteht darin, daß der Mensch sich und den Mitmenschen als frei anerkennt. Die Freiheit wird hier nicht wie eine Sache, sondern als ein Entschluß und als eine Affirmation bestimmt: Den anderen und

somit in seiner Analyse die Freiheit als Wesen, als Kriterium des Guten auszumachen. Bis zu diesem Punkt ist jedoch in keiner Weise zu erkennen, inwiefern sich eine solche Analyse der Freiheit, innerhalb derer zur Grundlegung einer theologischen Ethik momentan noch nicht viel gesagt ist, überhaupt dafür eignet einen Ansatz für eine autonome Moral innerhalb der christlichen Theologie begründen zu können. Diese Anknüpfungspunkte gilt es nun herzustellen. Um diesen Bezug herstellen zu können ist es notwendig zwei weitere Ergebnisse aus der Analyse von Hermann Krings in die Betrachtung miteinfließen zu lassen.

Zuerst ist für die weitere Argumentation von wesentlicher Bedeutung, dass Freiheit insofern vom Ursprung an als Kommunikationsbegriff gelten muss, da sie nicht primär als „[...] Eigenschaft eines individuellen Subjekts, die allein für sich bestehen und begriffen werden könnte [...]“¹³⁷ anzusehen ist, sondern umgekehrt erscheint „[...] der Begriff des individuellen Subjekts erst durch jenen Kommunikationsbegriff verstehbar. Empirisch bedeutet dies: Ein Mensch allein kann nicht frei sein. Freiheit ist nur dort möglich, wo Freiheit sich anderer Freiheit öffnet.“¹³⁸ Diesen Gedanken nimmt Pröpper direkt in seine Argumentation mit auf und untermauert dessen Bedeutung und Gültigkeit durch ähnliche Befunde und Ausführungen im Rekurs auf Fichte, Schelling und Hegel.¹³⁹ Der zweite Gedanke, der für die weitere Argumentation wesentlich ist, geht als Konsequenz aus einer bereits dargelegten Analyse hervor. So wurde bisher gezeigt:

Der erfüllende Inhalt der Freiheit kann, sofern er ihr der Form und Dignität nicht nachstehen soll, kein anderer sein als Freiheit. Das aber bedeutet: Freiheit gibt sich letztlich und ersichtlich dadurch einen Inhalt, daß sie andere Freiheit bejaht. Nur im Ent-Schluß zu anderer Freiheit setzt sich Freiheit selbst ihrer vollen Form nach.¹⁴⁰

Da nun Freiheit als Bestimmungs-Kriterium für den formalen Rang des Gehalts der Freiheit gilt und ihr, als ursprünglichem Entschluss für Gehalt, eben nur so viel Realität

mich selbst als frei anerkennen. In dieser Affirmation liegt der Ursprung des Guten. Der Entschluß kann – formal gesehen – auch negativ ausfallen; nämlich dem Mitmenschen und mir selbst diese Anerkennung versagen und den Weltlauf als ein determiniertes oder zufälliges Geschehen ansehen. In dieser Verweigerung liegt der Ursprung des Bösen. Mit der Nichtanerkennung ist die Freiheit verneint und auch tatsächlich verschwunden. Freiheit erscheint mit dem Entschluß zur Freiheit. Dieser Sittlichkeit begründende Entschluß kann im Unterschied zu geschichtlich bedingten Entschlüssen als unbedingter oder als transzendentaler Entschluß bezeichnet werden. – Krings, Hermann: Staat und Freiheit, in: ZPhF 31 (1977) 175-190, 183.

vgl. auch: Hübenthal, Christoph: Grundlegung der christlichen Sozialethik. Versuch eines freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatzes (= Forum Sozialethik 3), Münster 2006, 133.

¹³⁷ Krings, Hermann: System und Freiheit, 125. (Anm. 2)

¹³⁸ Krings, Hermann: System und Freiheit, 125. (Anm. 2)

vgl. auch: Jaspers, Karl: Das Wagnis der Freiheit, 138f. (Anm. 112)

¹³⁹ Vgl. Pröpper, Thomas: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 186f. (Anm. 109)

¹⁴⁰ Krings, Hermann: System und Freiheit, 174. (Anm. 2)

und Würde zugesprochen werden kann, wie dem Gehalt auf den hin sie sich, gemessen am Kriterium der Freiheit, öffnet, so bleibt ein Problem bestehen. Denn „[...] in welchem Rang sie sich auch realisieren mag, keine Realisation erschöpft die durch nichts bedingte und durch nichts zu begrenzende Form des Sich-Öffnens.“¹⁴¹

Wie kann also irgendein Inhalt dieser Unbedingtheit der Form des Sich-Öffnens überhaupt gerecht werden, wenn nicht einmal der ihr adäquate Inhalt der „anderen Freiheit“, der Freiheit an sich „[...] endgültig eine Grenze setzen kann, den Aktus des Sich-öffnens und Ent-schließens gewissermaßen zum Erliegen bringen kann[?]“¹⁴² Für Hermann Krings bedeutet das, die endliche d. h. die auf Realisierung angewiesene Freiheit muss, um der Unbedingtheit ihres Sichöffnens Willen, durch ihre eigene Form schon immer auf unbedingte Freiheit bezogen und gerichtet sein.¹⁴³

Diese Dimension der Freiheit, auf unbedingte Freiheit bezogen zu sein, rührt nicht daher, daß diese etwa als ein Absolutes vorgestellt oder als absolutes Ziel >>gesetzt<< wäre [...]. Der Bezug auf unbedingte Freiheit ist vielmehr ein formaler Charakter des transzendentalen Ent-schlusses selber. Der Vollzug der Freiheit als Bejahung anderer Freiheit enthält einen unbedingten Anspruch; er besitzt als unbedingtes Sich-öffnen die Dimension des Unbedingten und greift, kraft seiner eigenen Form, auf unbedingte Freiheit vor. Transzendente Freiheit realisiert sich darum in der Bejahung anderer Freiheit und im Vorgriff auf unbedingte Freiheit.¹⁴⁴

Durch diesen Vorgriff auf unbedingte Freiheit kann schließlich auch das Wollen überhaupt als ein wirkliches, also autonomes gedacht werden, da der Inhalt des Wollens erst durch die Realisierung der transzendentalen Freiheit in der Bejahung anderer Freiheit und im Vorgriff auf unbedingte und vollkommene Freiheit als wirklich selbstgegebener Inhalt qualifiziert werden kann. Somit kann die Sittlichkeit des Menschen, als der gehaltvollen Verwirklichung von Freiheit (Freiheit ist ja bereits als Kriterium des Guten ausgemacht worden), überhaupt nur als möglich gedacht werden, wenn die Bejahung von anderer Freiheit und der Vorgriff auf unbedingte Freiheit schon immer als Bedingung der Möglichkeit mitgedacht sind. Ich setze das unrealistisch unbedingte Moment meiner Freiheit, im Vorgriff auf *vollkommene Freiheit*, als sinnvoll voraus.¹⁴⁵

¹⁴¹ Krings, Hermann: System und Freiheit, 174. (Anm. 2)

¹⁴² Krings, Hermann: System und Freiheit, 175. (Anm. 2)

¹⁴³ Vgl. Krings, Hermann: System und Freiheit, 129f; 175. (Anm. 2)

vgl. auch: Krings, Hermann: Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken, 233. (Anm. 72)

Zur weiteren Begründung der Notwendigkeit des „Vorgriffs“ und zur Klärung dieses Begriffs, hier in Bezug auf die vollkommene Freiheit, verweist Hermann Krings auf die folgende Literatur. – Krings, Hermann: Transzendente Logik, München 1964, 113ff., 170ff.; Rahner, Karl: Geist in Welt, München 1957; Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen 1967, § 45; Gadamer, Hans Georg: Wahrheit und Methode, Tübingen 1960, 277f.

¹⁴⁴ Krings, Hermann: System und Freiheit, 175. (Anm. 2)

¹⁴⁵ Vgl. Krings, Hermann: System und Freiheit, 176. (Anm. 2)

Durch diese letzten Ergänzungen wird nun allmählich deutlich, inwiefern sich eine solche Analyse der Freiheit als Grundlage für eine theologische Ethik eignen kann bzw. dafür taugt einen Ansatz für eine autonome Moral innerhalb der christlichen Theologie begründen zu können. Das, und wie Thomas Pröpfer auf die bis hierhin dargelegte Analyse von Hermann Krings rekurriert und seine Freiheitsanalyse unter Berücksichtigung dieser Argumentation aufbaut, geht aus vielen seiner Beiträge und Werke sehr anschaulich hervor und ist im Vorausgehenden durch einige Querverweise, so hoffe ich, ausreichend aufgezeigt worden.¹⁴⁶

Bevor aber der sprichwörtliche Schritt zurückgegangen wird, um den ersten Teil des Pröpperschen Ansatzes (die theoretische Grundlegung) im Ganzen betrachten zu können, soll der bis hierhin ausgeführte Gedankengang der transzendentalen Freiheitsanalyse noch nicht abgebrochen, sondern vielmehr zu Ende geführt werden, um in aller Klarheit darstellen zu können, welches Potential sich aus dieser Freiheitsanalyse für die Grundlegung einer theologischen Ethik, für das Fundament der christlichen Moral ergibt. Es gilt dafür mit Krings, Pröpfer, Baumgartner, Müller und Fichte einen letzten Schritt zu gehen und aufzuzeigen, dass sich in Bezug auf die bis hierhin dargelegte Freiheitsanalyse ein philosophischer Gottesbegriff denken lässt. Ist diese letzte Hürde genommen und die gesamte Argumentation dargelegt, so kann im Anschluss und auf der Grundlage des bis dahin Gezeigten dargestellt und begründet werden, warum sich der Pröppersche Ansatz als Fundament einer theologischen und autonomen Ethik eignet und warum er die Kritik an den Ansätzen von Alfons Auer und Franz Böckle überwindet.

3.1.3 Freiheit – Eine Möglichkeit Gott zu denken

Ich möchte diesen letzten Abschnitt der theoretischen Grundlegung des Pröpperschen Ansatzes zur Fundamentalmoral mit Hans Michael Baumgartners Artikel „Über das Gottesverständnis der Transzendentalphilosophie“¹⁴⁷ beginnen, hierin mit Baumgartner und Müller auf Fichte und den Atheismusstreit zurückblicken, das Denkmodell verdeutlichen, in dem ein Versuch Gott zu Denken unternommen werden kann und

vgl. auch: Baumgartner, Hans Michael: Freiheit als Prinzip der Geschichte, 306-309. (Anm. 131)

vgl. auch: Bausenhardt, Guido: Einführung in die Theologie. Genese und Geltung theologischer Aussagen (= Grundlagen Theologie), Freiburg i. Br., 2010, 170.

¹⁴⁶ Vgl. Pröpfer, Thomas: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 182-194. (Anm. 109)

vgl. auch: Pröpfer, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 57-71. (Anm. 1)

vgl. auch: Pröpfer, Thomas: Sollensevidenz, Sinnvollzug und Offenbarung. Im Gespräch mit Hansjürgen Verweyen, in: Gerhard Larcher / Klaus Müller / Thomas Pröpfer (Hg.), Hoffnung die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996, 27-48.

¹⁴⁷ Vgl. Baumgartner, Hans Michael: Über das Gottesverständnis der Transzendentalphilosophie. Bemerkungen zum Atheismusstreit von 1798/99, in: PhJ 73 (1965/66) 303-321.

schließlich mit Pröpper und Krings, anknüpfend an die soeben erfolgte Freiheitsanalyse, die Freiheit als Möglichkeit aufzeigen, Gott denken zu können.

Die leitende Absicht jenes Aufsatzes ist transzendente Erörterung, d. h. Nachweis der Rechtmäßigkeit des religiösen Glaubens an Gott im und aus dem systematischen Zusammenhang des Wissens. Eine solche Deduktion, die, wie Fichte immer wieder einschärft, wirklichen Glaubensvollzug nicht erst erzeugt, sondern voraussetzt; eine solche Deduktion ist dann geleistet, wenn der Ursprungsort des Glaubens *im* System des Wissens *durch* eine Reflexion des Wissens auf sich selbst gefunden ist.¹⁴⁸

Auch wenn sich an den ursprünglich Äußerungen Fichtes: „>>Der Begriff von Gott, als einer besonderen Substanz, [ist] unmöglich und widersprechend<<. Sein Wesen ist vielmehr >>lebendige und wirkende moralische Ordnung<<; >>wir bedürfen keines anderen Gottes und können keinen anderen fassen<<.“¹⁴⁹; so Baumgartner im Rekurs auf Fichte, der sogenannte Atheismusstreit entzündet, liegt diesem Streit, mit dem Entwurf für eine philosophische Gotteslehre, aus theologischer Perspektive dennoch etwas Positives zugrunde.

Das Potential des Ansatzes für eine solche Gotteslehre lässt sich bereits anhand der soeben beschriebenen ersten Äußerung Fichtes, dem Zusammendenken von moralischer Ordnung und dem Begriff von Gott, erahnen. Denn in diesem Gedanken zeichnet sich bereits das ab, was Baumgartner später als den Mittelpunkt der Überlegungen Fichtes bezeichnet, der Gedanke, die „moralische Weltordnung“ selbst müsse als „das absolut Erste aller objektiven Erkenntnis“ gedacht werden. Gemessen an den formalen Bestimmungen, die Fichte der moralischen Weltordnung hiermit zuschreibt, wird bereits an diesem Punkt deutlich, dass diese Ordnung selbst das Absolute ist und als das letztlich Bestimmende und Begründende, welches selbst nicht weiter begründet werden kann, als philosophischer Begriff von *Gott*¹⁵⁰ taugen kann.¹⁵¹

Zur Disposition steht somit freilich die Frage: Worin liegt diese Konzeption begründet? Letztlich greift Fichte in seiner Sittenlehre auf das zurück, was Kant als das jedem

¹⁴⁸ Baumgartner, Hans Michael: Über das Gottesverständnis der Transzendentalphilosophie, 312. (Anm. 147)

¹⁴⁹ Baumgartner, Hans Michael: Über das Gottesverständnis der Transzendentalphilosophie, 303. (Anm. 147)

¹⁵⁰ Vorstellungen nun, die sich aus der Konsequenz des Denkens ergeben, ohne Vorstellungen von Objekten sein zu können, weil keine korrespondierende Anschauung gegeben ist, Vorstellungen also von der Ganzheit des Denkens selber nennt Kant Ideen. Unter diesen Ideen muß auch der Begriff der absoluten Einheit der Bedingungen >>aller Gegenstände des Denkens überhaupt<<, also >>der Inbegriff aller Möglichkeit<< gedacht werden. Sofern diese Idee >>in individuo<< verstanden wird, wird sie das >>Ideal der reinen Vernunft<< genannt. Dieses ist der Begriff von Gott >>in transzendentelem Verstande<<. – Krings, Hermann: Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken, 228. (Anm. 72)

¹⁵¹ Vgl. Baumgartner, Hans Michael: Über das Gottesverständnis der Transzendentalphilosophie, 305. (Anm. 147)

Menschen evidente Erlebnis des unbedingten Sollens beschreibt. Den Ursprung dieses Sollens klärt Kant jedoch nicht weiter auf, außer es als Faktum der Vernunft auszuweisen. Fichte nimmt sich eben dieser offenen Flanke an, um eine Begründung dieses Sollens zu leisten.¹⁵² Um nicht in Beliebigkeit zu verfallen muss Fichte seine Gedankenbewegung an einem in der Wirklichkeit selbst gegebenem, einem ersten Einsichtigen und Gewissen festmachen. Fichte wendet sich daher der Freiheit zu.

Wenn moralisches Handeln nach Maßgabe des unbedingten Sollens seine Bedingung der Möglichkeit in der Freiheit des Menschen hat, wenn also moralisches Handeln im Raum der Freiheit geschieht, dann muss die gesuchte letzte Begründung für die normative Kraft des unbedingten Sollens in ebendiesem Raum der Freiheit selbst gesucht werden – und nirgends anders.¹⁵³

Fichte weist also das Bewusstsein der eigenen Freiheit und ihrer moralischen Bestimmung im Moment des Sollens als erste subjektive Einsicht und Gewissheit aus. „Dieses erste Gewisse als im Wissen Gegebenes ist für Fichte das Bewußtsein der eigenen Freiheit und der moralischen Bestimmung derselben: das >>Du sollst<<.“¹⁵⁴ Wenn es Freiheit tatsächlich geben, sie widerspruchsfrei gedacht werden soll, so darf das Sollen „[...] auf keine Weise von außen an das Subjekt herantreten, sondern muss sich mit Notwendigkeit aus dessen Wesensverfassung selbst ergeben. Dann ist das Subjekt wirklich frei, [...]“¹⁵⁵.

Liegt das unmittelbar Gewisse, wie zuvor beschrieben, innerhalb der sittlichen Bestimmung, „[...] so muß die gesuchte lebendige, vorthoretische Gewißheit Gottes in einer unzertrennlichen Verbindung mit dieser Bestimmung zur Moralität stehen.“¹⁵⁶ Indem nämlich der Zweck sittlich zu handeln selbstgesetzt ist und gleichzeitig zum Zweck des eigenen wirklichen Handelns gemacht wird, ist schon immer die Möglichkeit der Ausführbarkeit dieses Handelns angenommen. Eben diese Ausführbarkeit ist nach Fichte das Prinzip wodurch dem endlichen Vernunftwesen das Dasein Gottes gewiss wird, da nach Fichte das Bewusstsein sittlicher Bestimmung ebenfalls das Bewusstsein der Möglichkeit zur Vollendung des Sittengesetzes (die Ausführbarkeit des sittlichen Endzwecks) implizieren muss.¹⁵⁷

¹⁵² Vgl. Müller, Klaus: Glauben, Fragen, Denken, Bd. 2, 539. (Anm. 13)

¹⁵³ Müller, Klaus: Glauben, Fragen, Denken, Bd. 2, 539. (Anm. 13)

¹⁵⁴ Baumgartner, Hans Michael: Über das Gottesverständnis der Transzendentalphilosophie, 306. (Anm. 147)

¹⁵⁵ Müller, Klaus: Glauben, Fragen, Denken, Bd. 2, 539f. (Anm. 13)

¹⁵⁶ Baumgartner, Hans Michael: Über das Gottesverständnis der Transzendentalphilosophie, 312. (Anm. 147)

¹⁵⁷ Vgl. Baumgartner, Hans Michael: Über das Gottesverständnis der Transzendentalphilosophie, 312f. (Anm. 147)

Aus dem „Du sollst“ folgt unmittelbar ein >>Du kannst<< und ein >>Das Sittengesetz kann sein<<. Die Realität des Willens ebenso wie die Realität des faktisch gegebenen Wirklichen ist von vorneherein hin->>geordnet<<, offen auf die Realisation des im Sittengesetz Geforderten. Ausführbarkeit besagt somit: das Sittengesetz ist sinnvoll, es trägt seine eigene Rechtfertigung an sich; es fordert nicht nur, sondern es läßt sich auch realisieren: der Wille *kann* sittlicher Wille, die Faktizität *kann* sittlich gestaltete, d. h. gute, Wirklichkeit werden. [...] Das Seinsollen und das Sein-können des Guten in eins ist aber dasjenige, was Fichte >>moralische Weltordnung<< nennt. [...] diese moralische Ordnung ist das Göttliche, das wir annehmen.¹⁵⁸

Ein intensiveres Eingehen auf die Argumentation Fichtes soll an dieser Stelle nicht erfolgen, die Grenzen und weiteren Konsequenzen eines solchen Gott-Denkens auf transzendentalphilosophischer Basis sind jedoch bspw. im Beitrag von Baumgartner ausführlich dargelegt, während weiterführende Skizzierungen der Position Fichtes u. A. den Werken von Müller und Hübenthal zu entnehmen sind.¹⁵⁹

Für die weitere Betrachtung der Freiheitslehre von Krings und dessen Gottesbegriff soll für die Anknüpfung an Fichte an dieser Stelle der Hinweis genügen, dass der frühe Fichte in seinen Überlegungen zur Einsicht gelangt, der Endzweck sittlichen Handelns sei absolute Freiheit und Unabhängigkeit von aller Natur. Diese absolute Freiheit und Unabhängigkeit kann nach Fichte durch sittliches Handeln tatsächlich hergestellt werden und diese Überzeugung wiederum sei als einziger Inhalt des Glaubens auszumachen. Kurzum, die moralische Weltordnung und nur sie, ist selbst Gott.¹⁶⁰

Es ist durchaus bemerkenswert, wie überzeugt Fichte hier einerseits das kantische Gottespostulat als grundlosen Überschritt von der Weltordnung auf ihre Ursache zurückweist, ohne auf der anderen Seite auch nur einen einzigen Gedanken daran zu verschwenden, dass seine Konzeption im Grund die Lösung eines Problems voraussetzt, das strukturell ganz ähnlich und mindestens eben so schwerwiegend ist wie das, worauf Kants moralischer Gottesbeweis eine Antwort geben wollte.¹⁶¹

Der Gedankengang Fichtes eröffnet nun zum einen den Übergang zum Gottesbegriff von Hermann Krings, weist aber zum anderen ein Problem auf, denn Fichte proklamiert; die Sphäre absoluter Freiheit und Unabhängigkeit kann durch sittliches Handeln hergestellt werden, der Endzweck der Sittlichkeit liege aber darin, die unbedingte Tätigkeit des absoluten Ich zu vollziehen und die Entgegensetzung von Ich und Nicht-Ich aufzuheben. Innerhalb der Argumentation Fichtes ergibt sich damit der Widerspruch, dass der zweite Grundsatz seiner Wissenschaftslehre die Setzung eines Nicht-Ich als formal unbedingte

¹⁵⁸ Baumgartner, Hans Michael: Über das Gottesverständnis der Transzendentalphilosophie, 313. (Anm. 147)

¹⁵⁹ Vgl. Müller, Klaus: Glauben, Fragen, Denken, Bd. 2, 539-552. (Anm. 13)
vgl. auch: Baumgartner, Hans Michael: Über das Gottesverständnis der Transzendentalphilosophie, 303-321. (Anm. 147)

vgl. auch: Hübenthal, Christoph: Grundlegung der christlichen Sozialethik, 98-121. (Anm. 136)

¹⁶⁰ Vgl. Hübenthal, Christoph: Grundlegung der christlichen Sozialethik, 112f. (Anm. 136)

¹⁶¹ Hübenthal, Christoph: Grundlegung der christlichen Sozialethik, 113. (Anm. 136)

Voraussetzung von Selbstbewusstsein hervorhebt, während der proklamierte Glaubensinhalt andererseits gerade die Aufhebung dieser Setzung fordert.¹⁶² Krings ist es durch den in seiner Freiheitsanalyse entwickelten Begriff der Freiheit nun möglich an Fichte anzuknüpfen, ohne im gleichen Zug auch das Selbstbewusstsein negieren zu müssen.

Sofern er nämlich, anders als Fichte, den ursprünglichen Freiheitsvollzug nicht auf eine Überwindung des Nicht-Ich gerichtet sieht, sondern die Unvermeidbarkeit einer systemischen Realisierung von Freiheit einräumt, findet sich endliche Freiheit für ihn in einer Situation vor, in der sie ihre Selbstbestimmung immer nur in vorläufiger und material vermittelter Weise vollziehen kann. Sie weiß sich mithin als endliche, d.h. formal zwar unbedingte, in materialer Hinsicht aber bedingte Freiheit. Aus diesem Grund kann ihr schlechthin erfüllender Terminus auch nicht allein die endliche Freiheit sein, sondern deren Bejahung erweist sich erst im Vorgriff auf eine absolute, d.h. formal wie material unbedingte Freiheit als sinnentsprechend.¹⁶³

Es sei noch einmal darauf hingewiesen, die Argumentation von Krings ist Teil seiner transzendentalen Freiheitsanalyse und wird nicht innerhalb der Strukturen eines klassischen Gottesbeweises der traditionellen Denkform der philosophischen Gotteslehre geführt, sondern erneut im Bereich der Transzendentalphilosophie und der Frage, ob ein Glaube an Gott überhaupt verantwortet und wie er verantwortet werden kann. Daher ist bis hierhin auch nichts über das Dasein einer absoluten Freiheit gesagt.¹⁶⁴

In der im vorausgehenden Kapitel nachvollzogenen, transzendentalen Freiheitsanalyse wurde bereits verdeutlicht, dass die Sittlichkeit des Menschen, als der gehaltvollen Verwirklichung von Freiheit (Freiheit ist ja bereits als Kriterium des Guten ausgemacht worden), überhaupt nur als möglich gedacht werden kann, wenn die Bejahung von anderer Freiheit und der Vorgriff auf *vollkommene Freiheit* schon immer als Bedingung der Möglichkeit mitgedacht sind.¹⁶⁵ „Nur in Bezug auf vollkommene Freiheit kann Freiheit das sein, was sie sein will. Die Idee der vollkommenen Freiheit ist, sofern Freiheit sein soll – und das ist identisch mit sein >Will< – ein notwendiger Gedanke.“¹⁶⁶

¹⁶² Vgl. Hübenthal, Christoph: Grundlegung der christlichen Sozialethik, 113. (Anm. 136)

¹⁶³ Hübenthal, Christoph: Grundlegung der christlichen Sozialethik, 165. (Anm. 136)

¹⁶⁴ Vgl. Krings, Hermann: System und Freiheit, 161-171. (Anm. 2)

„Der hier ansetzende Versuch Gott zu denken, vollzieht sich ebenfalls nicht in den Gedankenfolgen der Ontologie oder Metaphysik, sondern das Denken des Menschen als eines sittlichen Vernunftwesens soll zu einem Begriff von Gott führen. Da dessen Ausgangs- und Zielbegriff der Begriff der Freiheit ist, ist die Gedankenfolge innerhalb derer Gott gedacht werden soll, das Denken der Freiheit. Die These, die durch die nachfolgende Ausführung erklärt werden soll, lautet also: Eine transzendente Analytik der Freiheit, führt dazu einen Begriff von Gott zu denken.“ – Krings, Hermann: System und Freiheit, 171. (Anm. 2)

¹⁶⁵ Vgl. Krings, Hermann: System und Freiheit, 176. (Anm. 2)

vgl. auch: Baumgartner, Hans Michael: Freiheit als Prinzip der Geschichte, 306-309. (Anm. 131).

¹⁶⁶ Krings, Hermann: Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken, 234. (Anm. 72)

Vollkommene Freiheit wird ja als jener >>Terminus<< unserer unbedingten Freiheit gedacht, der im Akt ihres >>durch nichts bedingten und durch nichts zu begrenzenden<< Sich-Öffnens; als erfüllender und deshalb ihn in seiner Unbedingtheit ermöglichender Gehalt entspricht. Dieser Gehalt entspräche aber nicht der Freiheit, wäre er nicht selbst Freiheit, also Sich-Öffnen; als erfüllender Gehalt aber ist er >>unbedingte, allen Gehalt realisierende und damit schlechthin sich eröffnet habende Freiheit<<, d. h. Gott als vollkommene Freiheit in >>unvermittelter Fülle der Inhaltlichkeit<<.¹⁶⁷

Mit dem Begriff der vollkommenen Freiheit ist nun ein Unbedingtes gefunden und mit diesem eine Möglichkeit, einen Begriff von Gott zu denken.¹⁶⁸ Hierbei ist wesentlich, dass Gott gerade nicht im Sinne eines unüberbietbaren Seins gedacht wird, sondern als das schlechthin Sinnerfüllende für Freiheit. Unter dieser Voraussetzung ist es nun nicht nur möglich Gott im Begriff der „die transzendente Freiheit erfüllenden, vollkommenen Freiheit“ zu denken, sondern, will Freiheit an sich möglich sein, so ist der Gedanke der vollkommenen Freiheit ein notwendiger Gedanke. Die Notwendigkeit der vollkommenen Freiheit ist jedoch keine objektive Notwendigkeit, da sie erst im Vollzug von Freiheit als Notwendigkeit für eben diese Freiheit wirklich wird. Anders herum gewendet; gibt es keinen Vollzug der Freiheit, so erübrigt sich die Frage nach der vollkommenen Freiheit, als notwendiger Bedingung des Freiheit-Vollziehen-Könnens. Daher ist die Idee der vollkommenen Freiheit als dem erfüllenden Gehalt für Freiheit eine Notwendigkeit des praktischen, nicht des theoretischen Denkens.¹⁶⁹ „Sofern innerhalb des Denkens der Freiheit ein Begriff von Gott gedacht wird, ist dieser Begriff als ein notwendiges Moment der transzendentalen Struktur der Freiheit gedacht und zwar als Idee des erfüllenden Gehaltes für transzendente Freiheit.“¹⁷⁰

Der bis hierhin nachvollzogene Gedankengang, aus dem sich ein Begriff von Gott aus dem Denken transzendentaler Freiheit ergibt, hat freilich entscheidende Elemente den Denkmodellen von Kant und Fichte zu verdanken. Dennoch ist das Ergebnis der Freiheitsanalyse von Krings, im Vergleich zu den Schlussfolgerungen der beiden Vordenker und Begründer der Transzendentalphilosophie, ein anderes, da der Gottesbegriff bei Krings, wie eben gezeigt, „[...] weder als das Postulat einer im Grunde ontologisch verstandenen Einheit von Freiheit und Natur, noch auch als >>moralische

¹⁶⁷ Oeing-Hanhoff, Ludger: Freiheit als „Wiedergeburt im göttlichen Geist“. Zum Verhältnis endlicher zu vollkommener Freiheit, in: Hans Michael Baumgartner (Hg.), Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens (= Praktische Philosophie 10), Freiburg i. Br. 1979, 254-281, 271.

¹⁶⁸ Vgl. für die Herleitung des Kringschen Gottesbegriffs und den Rekurs auf Fichte, Kant und Hegel auch: Krings, Hermann / Simons Eberhard: Gott, in: Hermann Krings / Hans Michael Baumgartner / Christoph Wild (Hg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 2, München 1973, 614-641.

¹⁶⁹ Vgl. Krings, Hermann: Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken, 234. (Anm. 72)

¹⁷⁰ Krings, Hermann: Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken, 234. (Anm. 72)

Weltordnung<< [...]“¹⁷¹; sondern als der schlechthin erfüllende Gehalt für Freiheit, eben als die vollkommene Freiheit, verstanden wird. Thomas Pröpper vollzieht den Gedanken der Idee Gottes als vollkommener Freiheit im Rekurs auf Krings mit, nimmt ihn in seine Überlegungen auf und macht ihn zum Fundament, auf dem er seine Argumentation für einen autonomen Ansatz der Moral, im Vorausgehenden skizziert am Beispiel des Vortrags zur „Autonomie und Solidarität“¹⁷², aufbaut.

Da sich die gegenseitige Anerkennung verschiedener Freiheiten stets durch Gehalte verwirklicht, die weder ihr originäres Sichöffnen noch die Bejahung des anderen jemals erschöpfen, weist dieser Vollzug selbst, sofern er unbedingt ist, auf die Idee einer allen Gehalt und sich selbst unbedingt eröffnenden Freiheit, d. h. einer Freiheit, die als Einheit von unbedingtem Sichöffnen und unvermittelter Fülle des Inhalts nicht nur formal, sondern auch material unbedingt wäre und insofern vollkommen genannt werden könnte. Erst sie würde der endlichen Freiheit als das schlechthin Erfüllende entsprechen. Allein durch sie kann das unbedingte Seinsollen, wie es im Entschluß füreinander intendiert ist, als begründet gedacht werden, so wie umgekehrt die Bejahung allererst durch sie die angemessene Offenheit gewinnen und bewahren kann.¹⁷³

Zum Abschluss dieses Kapitels gilt es nun, um der Vollständigkeit Willen, noch auf die Grenzen eines Gottesbegriffs hinzuweisen, der sich aus dem Denken eines transzendentalen Freiheitsmodells ergibt. Im vorausgegangenen Kapitel – 3.1.1 Der transzendente Ansatz – wurde in Bezug auf die Erkenntnismöglichkeiten der transzendentalen Methode bereits gezeigt, dass die transzendente Reflexion aus sich heraus keine neuen Erkenntnisse im Sinne von Thesen oder Hypothesen über einen gewissen Sachverhalt liefert oder die Erkenntnis von Gegenständen vermehrt. Vielmehr geht es darum zu erschließen, wie überhaupt eine Erkenntnis von Gegenständen möglich ist; „[...] ein Faktum oder eine Notwendigkeit [...] oder generell einen logisch unerschlossenen Gehalt transzendentallogisch zu erschließen, d.h. die Regel-Bedingungen zu eruieren, unter denen er als möglich gedacht werden kann.“¹⁷⁴

Da der Begriff von Gott als absolute Freiheit nun ebenfalls im Denkmodell einer transzendentalen Reflexion, der transzendentalen Freiheitsanalyse (Freiheitsmodell), gedacht worden ist und nicht durch eine lineare Extrapolation ontologischer Begriffe (Eminenzmodell), so können diejenigen Aussagen von Gott, die durch das Eminenzmodell begründbar waren, daher im Freiheitsmodell nicht ausgesagt werden.¹⁷⁵ „Gott, im Denkmodell des Freiheitsdenkens gedacht, kann nicht als >>höchstes Wesen<<, nicht als substantia infinita, nicht als causa begriffen oder bezeichnet

¹⁷¹ Krings, Hermann: Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken, 234. (Anm. 72)

¹⁷² Vgl. Pröpper, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 57-71. (Anm. 1)

¹⁷³ Pröpper, Thomas: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 190. (Anm. 109)

¹⁷⁴ Krings, Hermann: Die Grenzen der Transzendentalpragmatik, 371. (Anm. 105)

¹⁷⁵ Vgl. Krings, Hermann: Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken, 234f. (Anm. 72)

werden.“¹⁷⁶ Pröpper drückt diesen Sachverhalt in aller Klarheit wie folgt aus: „Die Reflexion jedenfalls schafft die Wirklichkeit nicht, die sie bedenkt; der transzendente Charakter der Idee Gottes verbietet es, aus ihr auf sein geschichtliches Handeln oder auch auf seine Wirklichkeit zu schließen.“¹⁷⁷

Freilich kann der Umstand, dass innerhalb dieses Denkmodells keine ontologischen Aussagen getroffen werden können respektive dürfen, als Defizit betrachtet werden. Für Pröpper und Krings ist der Gottesbegriff, der sich aus der transzendentalen Freiheitsanalyse ergibt, trotz der angedeuteten Unmöglichkeit aus diesem Denken ontologische Aussagen ableiten und begründen zu können, sehr gut mit dem biblischen Gottesbegriff vereinbar. Für Krings entspricht der im Freiheitsmodell gedachte Begriff von Gott gerade dem Gottesbegriff des Alten und Neuen Testaments.

Der Begriff von Gott im Alten Testament ist bestimmt durch die >>Erwählung<< des Volkes Israel und dadurch, daß Jahwe zu Israel spricht. Gott wird verstanden als der sich frei Eröffnende. Erwählung und Wort Jahwes haben aber nur dies zum Inhalt: daß Israel seinerseits frei sich ent-schließe und das Wort höre. Beides, das Wort Jahwes und das Hören Israels sowie das Reden Israels (Beten) und das Erhören Jahwes bilden ein Kommerzium, das in den prophetischen Schriften unter mannigfachen Bildern als ein Kommerzium der Freiheit vorgestellt wird. Die Grundkategorie, unter der Gott im Neuen Testament begriffen wird, ist selbst (>>Der Vater liebt den Sohn ...<<) und für die Menschen (>>So sehr hat Gott die Welt geliebt ...<<). Nur in bezug zu diesem in Jesus von Nazareth offenbar gewordenen Entschluß Gottes und im eigenen Vollzug solchen freien Sich-entschließens kann der Mensch sein Wesen als Mensch und sein Heil gewinnen. Das eine Gebot, das alle weiteren Gebote in sich enthält, ist das Gebot der Gottesliebe und der Menschenliebe.¹⁷⁸

Pröpper trägt diesen Gedanken mit und sieht in der durch den Freiheitsansatz gedachten Idee Gottes vielmehr einen Vorteil als einen Mangel gegenüber einem Denken von Gott in Begriffen, die durch die Extrapolation ontologischer Bestimmungen entworfen sind. Denn ein solches Denken von Gott, das sich durch die transzendente Freiheitsanalyse ergibt, kann ja gerade den Glauben an die Selbstoffenbarung Gottes, der sich als Liebe mitteilt, sich Israel eröffnet und sich in Jesus Christus unbedingt für den Menschen entschließt, als möglich und sinnvoll vertreten, da ein Denken, aus der Analytik der Freiheit heraus, die Elemente der Offenbarung und der freien Mitteilung als „primäre Prädikate für den Gottesbegriff“ schon immer zulässt „[...] und dies, ohne in die Aporien zu geraten, die eine sachontologisch geprägte Philosophie seit jeher belasten.“¹⁷⁹

¹⁷⁶ Krings, Hermann: Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken, 234. (Anm. 72)

¹⁷⁷ Pröpper, Thomas: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 191. (Anm. 109)

¹⁷⁸ Krings, Hermann: Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken, 234f. (Anm. 72)

¹⁷⁹ Pröpper, Thomas: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 191. (Anm. 109)

Mit diesem letzten Gedankengang ist nun eine ausreichende Grundlage vorhanden, um den Pröpperschen Ansatz einer autonomen Moral im christlichen Kontext ausführlich nachvollziehen zu können. Im Folgenden kann daher unter Bezugnahme der bis hierhin dargestellten Überlegungen ein Abriss der Pröpperschen Argumentation für einen autonomen Ansatz der Ethik erfolgen und aufgezeigt werden wie Pröpfer sowohl die Kritik an den Konzepten von Auer und Böckle überwindet als auch einen eigenen konsistenten Ansatz darlegt.

3.2 Thomas Pröppers autonome Ethik und christlicher Glaube

Thomas Pröpfer selbst hat in seinem Vortrag zur „Autonomie und Solidarität“¹⁸⁰ die Ziele vorgegeben, die seine Option eines autonomen Ansatzes der Ethik imstande sein müsse zu erreichen, um eine angemessene Begründung ethischer Verpflichtung aufweisen zu können, die sowohl den Autonomieanspruch als auch den christlichen Glauben integriert. Pröppers Zielsetzung war es, vom Prinzip der Autonomie zur Idee einer universalen Solidarität zu gelangen und die Verpflichtung zu eben dieser Solidarität und ihre Begründung aufzuweisen. Die gesamte Argumentation sollte dabei zum einen in sich konsistent und mit nichttheologischem Wissen vereinbar sein und zum anderen auf einem Unbedingten aufbauen, das in jedem Menschen namhaft gemacht werden kann, um den Anspruch auf universale Bedeutung einsehen lassen zu können. Darüber hinaus war es Pröpfer ein Anliegen den Umbrüchen der *anthropologischen Wende*¹⁸¹ gerecht zu werden und daher in einem letzten Schritt die Anerkennung des die Menschen beanspruchenden Gottes selbst noch als sittlich auszuweisen.

3.2.1 Vom Prinzip der Autonomie zur Idee der universalen Solidarität

Um die vorausgehenden Ziele erreichen zu können, zieht Pröpfer die Unhintergebarkeit menschlicher Freiheit als Grundlage seiner Argumentation heran. „Noch wer sie bezweifelt, macht von ihr ja Gebrauch. Ohne sie wären spezifisch humane Vollzüge (Moralität, Kommunikation, Recht usw.) überhaupt nicht zu denken.“¹⁸² Da sich Freiheit

¹⁸⁰ Vgl. Pröpfer, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 57-71. (Anm. 1)

¹⁸¹ „Denn die Herausforderung liegt ja darin, daß im Zuge der anthropologischen Wende des Denkens nicht nur die Erkenntnis des sittlich Gebotenen, sondern auch der *Geltungsgrund* moralischen Sollens in das vernünftige *Subjekt* gesetzt wird – und dies wiederum heißt, daß die Berufung auf den Willen Gottes zur Begründung ethischer Pflichten nicht nur entbehrlich, sondern überdies die Aufgabe dringlich wird, angesichts des prinzipiellen Heteronomieverdachts die Anerkennung des die Menschen beanspruchenden Gottes selbst noch als sittlich verbindliche auszuweisen. - Pröpfer, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 66. (Anm. 1)

¹⁸² Pröpfer, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 27. (Anm. 1)
vgl. für den gesamten Gedankengang auch: Pröpfer, Thomas: Theologische Anthropologie, Bd. 2, Freiburg i.Br. 2015, 701-720.

nicht beweisen lässt, ihre Möglichkeit jedoch ebenfalls nicht auszuschließen ist,¹⁸³ möchte Pröpfer in einer transzendentalen Analyse aufzeigen, dass Freiheit als unbedingte Bedingung eben genannter menschlicher Vollzüge begriffen werden kann. Diese Analyse ist im Vorausgehenden ausführlich dargelegt worden, daher soll sich im folgenden Abriss auf die Ergebnisse hinsichtlich der Ethik bezogen werden, die Pröpfer aus ihr gewinnt.

Pröpfer legt als ersten Hauptsatz seines Gedankengangs die Aussage: „*Freiheit soll sein*“ fest. Worin diese Aussage begründet liegt, ist nun im Rekurs auf die transzendente Freiheitsanalyse recht schnell zu klären, denn was Pröpfer zur Erklärung dieses ersten Hauptsatzes heranzieht, ist das, was bereits als die, das System der Individualität begründende, Handlung transzendenter Selbstsetzung und die formale Grundstruktur der transzendentalen Handlung ausgemacht wurde.

„>>Freiheit soll sein. Diese vielleicht zunächst verwunderliche Formulierung bringt doch nur auf den Begriff, dass der Mensch das Wesen ist, das nicht nur einfachhin ist, sondern das zu sein *hat*.<< Infolge dieser Selbstaufgegebenheit wird Freiheit bestimmt als die Fähigkeit, sich von allen Gegebenheiten zu distanzieren und sich zu ihnen in ein qualifiziertes Verhältnis zu setzen, das bedeutet, die entsprechenden Gegebenheiten anzunehmen oder abzulehnen.“¹⁸⁴

In der transzendentalen Freiheitsanalyse war die transzendente Freiheit, als Moment transzendentaler Selbstsetzung, ja bereits als grundlegendes Moment menschlicher Freiheit ausgemacht worden. Die Konstitution der transzendentalen Freiheit wiederum war bestimmt worden durch das Moment des ursprünglichen Sich-Öffnens, des Eröffnens von Gehalt als Selbstvermittlung sowie das Selbstsein in Offenheit und begründeter Gehaltlichkeit. Mit diesen Bedingungen kann das System der eigenen Individualität und die darin implizierten Bestimmungsfaktoren überhaupt erst als selbst gesetzt gedacht werden. Das bloße Handeln wird um die Möglichkeit des Wollens erweitert, „das Selbst ist Herr seiner selbst.“¹⁸⁵ Nur so ist der Mensch als autonomes Subjekt zu denken.¹⁸⁶ „Das freie Tun ist unbedingt, also durch nichts anderes als durch ursprüngliche Freiheit zu

¹⁸³ Christoph Hübenal verweist hier ebenso wie Pröpfer auf Immanuel Kant und dessen Auflösung der dritten Antinomie der Freiheit in der Kritik der Praktischen Vernunft – vgl. Hübenal, Christoph: Grundlegung der christlichen Sozialethik, 51. (Anm. 136)

¹⁸⁴ Van de Loo, Dirk: Hölzerne Eisen?, 213. (Anm. 21)

¹⁸⁵ Krings, Hermann: System und Freiheit, 115. (Anm. 2)

¹⁸⁶ „Freiheit ist zu denken als ursprüngliche Fähigkeit der Distanzierung, als grenzenloses Sichöffnen, als ursprüngliches Sichverhalten und Sichentschließen – und sie ist mit alledem unbedingt: durch nichts außer ihr zu erklären. Sie ist (mit einem Wort) als Fähigkeit der Selbstbestimmung zu denken; wirkliche Selbstbestimmung ist sie erst durch die tatsächliche Affirmation eines Inhalts. In diesem Prozess nun spielt sie eine dreifache Rolle: sie ist 1. das durch sich selbst Bestimmbare, 2. das sich (durch die Affirmation eines Inhalts) selbst Bestimmende, aber 3. in ihrer formalen Unbedingtheit auch der Maßstab für die wirkliche Selbstbestimmung. Und erst dies Dritte, daß sie sich zu sich selber entschließt und auf ihr eigenes Wesen als Kriterium ihrer Selbstverwirklichung verpflichtet, garantiert ihre Autonomie – ein Begriff übrigens, der zugleich ihre Endlichkeit indiziert.“ – Pröpfer, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 60. (Anm. 1)

erklären, und nur auf diese selbst als Maßstab verpflichtet. Freiheit ist von daher als Selbstbestimmung im ethischen Sinn von Autonomie aufzufassen und trägt dabei den Indikator ihrer Endlichkeit bereits in sich.“¹⁸⁷ Denn Autonomie bedeutet ja gerade, dass „[...] die Freiheit sich selber Gesetz ist, sich selbst als Aufgabe gegeben [...]“¹⁸⁸ ist.

Neben der Autonomie, die erst durch das Freiheitsdenken garantiert werden kann, leitet Pröpper ebenfalls das Gewissensphänomen, als Erfahrung unbedingter Verpflichtung, aus dem Freiheitsdenken ab. „Das Phänomen ursprünglicher Evidenz, also die Erfahrung unbedingter Verpflichtung läßt sich überhaupt nur auf diese Weise erklären: daß der bedingt existierenden Freiheit die Unbedingtheit des eigenen Wesens bewußt wird und sich als Anspruch geltend macht, an dem sie ihr Handeln orientieren soll.“¹⁸⁹ Durch diesen ersten Hauptsatz „*Freiheit soll sein*“ kann Pröpper also die Selbstaufgegebenheit der Freiheit als ethisches Grunddatum benennen und damit sowohl die Autonomie als auch die unbedingte Gültigkeit aller Forderungen sichern, die in ihm begründet sind.¹⁹⁰

In einem zweiten Hauptsatz möchte Pröpper nun die inhaltliche Norm ethischen Handelns ausmachen, die sich aus einer Reflexion über die möglichen Gehalte der Freiheit ergibt. In der transzendentalen Freiheitsanalyse wurde die Freiheit des Anderen ja bereits als der schlechthin erfüllende Gehalt für Freiheit ausgemacht. Wir haben diesbezüglich mit Krings bereits festgestellt, dass kein äußerer Maßstab für den Gehalt von Freiheit zu denken ist, daher muss die transzendente Freiheit selbst als Maßstab dienen, an der sich ihr Gehalt bemisst. „In dem Maße, in dem der Gehalt diesem Maßstab entspricht, wird er der wahrhaft erfüllende Gehalt für das ursprüngliche Sich-Öffnen sein.“¹⁹¹ Wenn nun Freiheit den Maßstab für ihren erfüllenden Gehalt darstellt, so kann freilich auch nur die Freiheit selbst diesem sie vollkommen erfüllenden Gehalt vollständig entsprechen. „Das schlechthin Erfüllende für Freiheit ist eine Freiheit als das Woraufhin des Sich-Öffnens.“¹⁹² Bei der Freiheit als dem Woraufhin des Sich-Öffnens handelt es sich jedoch nicht erneut um die formale Handlung des Sich-Öffnens, sondern um die „andere Freiheit“, die Freiheit des Anderen. Pröppers zweiter Hauptsatz lautet daher: „*Freiheit soll andere Freiheit unbedingt anerkennen*.“ Dieser Satz wird durch die zwei folgenden Sätze von Pröpper noch tiefgehender erklärt: „*Begegne jeder möglichen Freiheit so, daß du sie schon anerkennst und zuvorkommend als wirkliche behandelst; und [...] Gib niemals einen*

¹⁸⁷ Van de Loo, Dirk: *Hölzerne Eisen?*, 213. (Anm. 21)

¹⁸⁸ Pröpper, Thomas: *Evangelium und freie Vernunft*, 61. (Anm. 1)

¹⁸⁹ Pröpper, Thomas: *Evangelium und freie Vernunft*, 61. (Anm. 1)

¹⁹⁰ Vgl. Pröpper, Thomas: *Evangelium und freie Vernunft*, 61. (Anm. 1)

¹⁹¹ Krings, Hermann: *System und Freiheit*, 123. (Anm. 2)

¹⁹² Krings, Hermann: *System und Freiheit*, 123. (Anm. 2)

*Menschen auf und verweigere ihm deine Anerkennung nicht, auch wenn er sie nicht mehr oder noch nicht erwidert oder erwidern kann.*¹⁹³

Mit diesem zweiten Satz kann Pröpper zwar eine inhaltliche Grundnorm ethischen Handelns benennen, diese eignet sich jedoch nicht dazu, weitere Normen unmittelbar aus ihr ableiten zu können. Sie kann daher nur als oberstes „Beurteilungskriterium fungieren, an dem jede Einzelnorm und der Prozeß der Normfindung selber zu messen sind.“¹⁹⁴ Dieser Schluss kann sich ebenfalls auf Gedanken der Freiheitsanalyse stützen, denn zum einen war die Freiheit, im Rekurs auf Krings, ja als Kriterium, als Wesen des Guten ausgemacht worden, zum anderen wurde Freiheit als Bestimmungs-Kriterium für den formalen Rang des Gehalts der Freiheit bestimmt, insofern ihr als ursprünglichem Entschluss für Gehalt eben nur so viel Realität und Würde zugesprochen werden kann, wie dem Gehalt auf den hin sie sich, gemessen am Kriterium der Freiheit, öffnet.

Da Freiheit bereits als Maßstab des Guten (transzendente Freiheitsanalyse) bzw. als inhaltliche Grundnorm ethischen Handelns und somit als oberstes Beurteilungskriterium ausgemacht wurde, kann die unbedingte Anerkennung der anderen Freiheit, sprich der Freiheit des Anderen, somit als sittlich geboten angesehen werden. Unter Berücksichtigung dieser Grundnorm und dem Umstand, dass die konkrete Freiheit des Menschen stets von kontingenten historischen Gegebenheiten abhängig ist, kommt Pröpper schließlich zu seinem dritten Hauptsatz: *„Freiheit trägt Verantwortung für eine Welt, durch deren Verhältnisse die Bestimmung aller Menschen zur Freiheit gefördert wird und ihre Anerkennung eine gemeinsame Darstellung findet.“*¹⁹⁵ Dieser dritte Hauptsatz trägt drei grundlegenden Aspekten bezüglich der Konstitution von Gesellschaft Rechnung und schlägt damit, so Pröpper, schließlich die Brücke zu den spezifisch sozialetischen Themen insofern, als dass er „[...] die objektiv-institutionelle Vermittlung von Freiheiten in den Blick rückt.“¹⁹⁶

Wesentlich scheinen mir drei Aspekte. Erstens die prinzipiell *mediale* Auffassung aller Ordnungen und Systeme als objektivierter, strukturierender Gestalten menschlicher Interaktion. Zweitens das Bewußtsein der unaufhebbaren *Dialektik von Freiheit und System*. [...] Wesentlich ist drittens die *Orientierung* der notwendigen Veränderungen *am unbedingten Seinsollen jeglicher Freiheit*. Eine Wirtschaftsethik z.B., die dieses Kriterium zugunsten systeminterner Funktionalität absorbierte, verdiente nicht mehr ihren Namen.¹⁹⁷

¹⁹³ Pröpper, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 61f. (Anm. 1)

¹⁹⁴ Pröpper, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 63. (Anm. 1)

¹⁹⁵ Pröpper, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 63. (Anm. 1)

¹⁹⁶ Pröpper, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 63. (Anm. 1)

¹⁹⁷ Pröpper, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 63f. (Anm. 1)

Aus einem derartigen Solidaritätsbegriff sind für Pröpper nun Konsequenzen für das gesellschaftliche Handeln abzuleiten, da unter Berücksichtigung dieser Bestimmungen zum einen die Ethik des Rechts konstruktiv auf eine Ethik des Guten bezogen sei und zum anderen, die Versöhnung von Individualität und Sozialität als Voraussetzung für ein gelingendes Leben angesehen werden müsse. Mit diesem letzten Hauptsatz tritt Pröpper nun auch dem Verdacht entgegen, aus dem Autonomieprinzip könne keine Solidarität begründet werden und würde der Andersheit des Anderen nicht gerecht.¹⁹⁸

3.2.2 Das Verhältnis von Pröppers autonomer Ethik und dem christlichem Glauben

Nun sind die bisher vorgetragenen Hauptsätze Pröppers zwar durch die transzendente Freiheitsanalyse begründet, ihre Möglichkeit und ihr Geltungsanspruch damit verortet und sie bilden, da sie auf der Idee der Freiheit aufbauen, ein Fundament zur Begründung universaler Solidarität. Der Bezug zum spezifisch Christlichen dieses Ansatzes und damit einhergehend der Bezug zu Gott fehlt jedoch bis hierhin. Es war ja aber gerade die selbstgegebene Aufgabe Pröppers, eine Option für einen autonomen Ansatz der Ethik vorzutragen und diese theologisch zu begründen. Diesen fehlenden Bezug gilt es im Folgenden herzustellen.

Im Vorausgehenden wurde bereits die Vorarbeit für die Darstellung des Bezugs von Freiheitsdenken und einer Möglichkeit Gott zu denken geleistet und innerhalb der transzendentalen Freiheitsanalyse nicht nur ein Weg aufgezeigt, Gott als vollkommene Freiheit denken zu können, sondern die Notwendigkeit der Idee vollkommener Freiheit für das Freiheitsdenken an sich begründet. Pröppers dogmatische Leitfrage innerhalb der bis hierhin skizzierten Argumentation „[...] war ja, ob die Freiheitsreflexion etwas für das Gottesverhältnis erbringt und womöglich sogar etwas, das auch ethische Verbindlichkeit hätte.“¹⁹⁹ Die Beantwortung dieser Frage kann somit erneut unter Rückgriff auf Ergebnisse der Freiheitsanalyse erfolgen.

Mit den beiden Hauptsätzen *Freiheit soll sein* und *Freiheit soll andere Freiheit unbedingt anerkennen* tut sich in praktischer Hinsicht, also auf der Ebene konkreter Handlungen, zunächst ein allzu menschliches Problem auf, da die unbedingte Bejahung eines anderen Menschen, d.h. sein unbedingtes Seinsollen und damit das Seinsollen seiner Freiheit oder anders, das unbedingte Anerkennen anderer Freiheit aus Freiheit heraus eben nur symbolisch geschehen kann. Symbolisch in dem Sinne, dass in jener Handlung das „[...]

¹⁹⁸ Vgl. Pröpper, Thomas: *Evangelium und freie Vernunft*, 64. (Anm. 1)

vgl. auch: Goertz, Stephan: *Moraltheologie unter Modernisierungsdruck*, 214. (Anm. 94)

¹⁹⁹ Pröpper, Thomas: *Evangelium und freie Vernunft*, 64. (Anm. 1)

[zusammenfällt] (griechisch: *symballein*), was formal dennoch zu unterscheiden ist: die unbedingt entschiedene Freiheit und ihre reale, sie ausdrückende Gestalt.²⁰⁰ Genauso wie das Unbedingte, das der Mensch in seiner Bejahung des Anderen, also in menschlichen Bezügen je schon intendiert, nur auf endliche Weise real werden kann und daher symbolisch bleibt, so bleibt auch die Intention dieses unbedingten Entschlusses nur endlich realisierbar. Denn „[...] niemals können wir einlösen und vollenden, was wir anderen wünschen, wenn wir sie unbedingt bejahen und lieben. (Denn jemanden lieben heißt letztlich ihm sagen: du wirst nicht sterben).“²⁰¹

Symbolisch expliziert Pröpper in vierfacher Weise: *darstellend* sei dieses Symbol, weil sein eigentlicher Gehalt sich nicht in seiner realen Gestalt erschöpft, erst recht nicht dadurch >hergestellt< wird; *indikativisch*, weil die Ausdrucksgestalt ursprünglicher Freiheit entspringt und nicht, wem oder was auch immer, geschuldet ist; *innovatorisch*, weil darin wirklich etwas Neues beginnt, mit dem der damit Beschenkte etwas anfangen kann; *antizipatorisch* schließlich, weil es eben Anfang, [...] einer angezielten und in diesem Anfang endgültig versprochenen vollendeten Zukunft ist.²⁰²

Nun kann jedoch dieser *Aporie*²⁰³, mit der Idee einer Freiheit, die sich aus transzendentalphilosophischer Reflexion ergibt, entgegnet und damit die Sinnhaftigkeit menschlicher Freiheitsvollzüge wieder rehabilitiert werden. Und zwar mit der Idee einer Freiheit, „[...] die nicht nur formal, sondern auch material unbedingt wäre: Einheit von unbedingtem Sicherschließen und ursprünglicher Eröffnung allen Gehalts, theologisch gesprochen: Einheit von Liebe und Allmacht.“²⁰⁴

Wir haben innerhalb der transzendentalen Freiheitsanalyse ja bereits dargelegt, dass Freiheit überhaupt nur widerspruchsfrei gedacht werden kann, wenn die Bejahung von anderer Freiheit und der Vorgriff auf vollkommene Freiheit schon immer als Bedingung der Möglichkeit mitgedacht sind.²⁰⁵ „Nur in Bezug auf vollkommene Freiheit kann Freiheit das sein, was sie sein will. Die Idee der vollkommenen Freiheit ist, sofern Freiheit sein soll – und das ist identisch mit sein >Will< – ein notwendiger Gedanke.“²⁰⁶ Mit dem Begriff der vollkommenen Freiheit, als formal und material unbedingter Freiheit, war ein Unbedingtes

²⁰⁰ Pröpper, Thomas: *Evangelium und freie Vernunft*, 51. (Anm. 1)

²⁰¹ Pröpper, Thomas: *Evangelium und freie Vernunft*, 51. (Anm. 1)

vgl. auch: Bausenhardt, Guido: *Einführung in die Theologie*, 168f. (Anm. 145)

²⁰² Bausenhardt, Guido: *Einführung in die Theologie*, 169. (Anm. 145)

²⁰³ „Die Möglichkeit dazu eröffnet sich tatsächlich, sobald man die schon angedeutete Aporie in den Blick faßt, daß Menschen, wenn sie andere Freiheit unbedingt und ernsthaft bejahen, etwas intendieren und sogar schon beginnen, was sie dennoch selbst nicht vollenden und einlösen können: das unbedingte Seinsollen der Freiheit, das wir stets nur symbolisch, also nur begrenzt und prinzipiell vorläufig ins Werk setzen können. – Pröpper, Thomas: *Evangelium und freie Vernunft*, 64. (Anm. 1)

²⁰⁴ Pröpper, Thomas: *Evangelium und freie Vernunft*, 64. (Anm. 1)

²⁰⁵ Vgl. Krings, Hermann: *System und Freiheit*, 176. (Anm. 2)

vgl. auch: Baumgartner, Hans Michael: *Freiheit als Prinzip der Geschichte*, 306-309. (Anm. 131)

²⁰⁶ Krings, Hermann: *Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken*, 234. (Anm. 72)

gefunden und damit eine Möglichkeit, einen Begriff von Gott zu denken. Wenn Freiheit also sein soll – und genau dies ist mit dem ersten Hauptsatz Präppers ja angenommen und die Konsequenzen dieser Option in der transzendentalen Freiheitsanalyse erörtert worden – können auf dieser Basis somit die im Folgenden beschriebenen Schlussfolgerungen für das Gottesverhältnis und die damit zusammenhängenden ethischen Verbindlichkeiten gezogen werden.

In der Idee Gottes wird also die Wirklichkeit gedacht, die Menschen voraussetzen müssen, wenn das unbedingte Seinsollen, das sie im Entschluß zu sich selbst und zu Anderen intendieren, als möglich gedacht werden soll. Wenn nämlich das unbedingte Seinsollen, das im Entschluß der Freiheit intendiert ist, allein durch Gott verbürgt werden kann, dann würde sich die Freiheit mit der Ablehnung Gottes ja in Widerspruch setzen zu dem, was sie selbst will, wenn sie tut, was sie – sich selber und anderer Freiheit verpflichtet – tun *soll*. Insofern wäre Sünde, als Selbstverweigerung gegenüber Gott und seiner Zuwendung verstanden, tatsächlich Schuld: Schuld auch im genuin ethischen Sinn.²⁰⁷

Damit ist freilich nichts über die Existenz Gottes oder der Sünde ausgesagt, die Idee der vollkommenen Freiheit als dem erfüllenden Gehalt für Freiheit war ja als eine Notwendigkeit des praktischen, nicht aber des theoretischen Denkens ausgewiesen worden.²⁰⁸ Doch auch wenn aus transzendentaler Reflexion keine ontologischen Aussagen abgeleitet werden können, so kann mit dem vorausgehenden Gedanken für die autonome Ethik dennoch festgehalten werden: *Wenn* Gott uns seine Zuwendung schenkt, dann ist es menschliche Pflicht ihn zu bejahen.

„Wenn also überhaupt Sünde als aktuelles Gottesverhältnis möglich wird und tatsächlich geschieht, dann ist sie auch Schuld.“²⁰⁹ Schuld insofern, als dass die Selbstverweigerung des Menschen gegenüber Gott in diesem Fall einen Selbstwiderspruch des Menschen bedeuten würde und zwar „[...] als Verfehlung der auf sich selber verpflichteten, sich selbst aufgegebenen Freiheit [...]“²¹⁰ Oder anders, wenn Gottes Zuwendung an den Menschen tatsächlich geschieht, wäre „[...] eine *definitive Verschlossenheit* gegen Gott in jedem Fall der menschlichen Freiheit zuwider und insofern auch ethisch zu verurteilen [...]“²¹¹

²⁰⁷ Präpper, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 64. (Anm. 1)

²⁰⁸ Vgl. Krings, Hermann: Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken, 234. (Anm. 72)

²⁰⁹ Präpper, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 65. (Anm. 1)

„Daß damit im Einzelfall noch gar nichts entschieden ist, brauche ich wohl nicht zu wiederholen. Denn um in jeder Hinsicht von Schuld sprechen zu können, müssen ja auch die Bedingungen der persönlichen Zurechenbarkeit erfüllt und die positive Möglichkeit, glauben zu können, gegeben sein. Beides aber können Menschen niemals von anderen mit Sicherheit wissen. Im gegenwärtigen Zusammenhang ist also der Satz, daß Sünde Schuld sei, nur im Sinn einer prinzipiellen, normativen Aussage gemeint.“ – Präpper, Thomas: Theologische Anthropologie, Bd. 2, 716. (Anm. 182)

²¹⁰ Präpper, Thomas: Theologische Anthropologie, Bd. 2, 716. (Anm. 182)

²¹¹ Präpper, Thomas: Theologische Anthropologie, Bd. 2, 716. (Anm. 182)

Der ethische Begriff der Schuld ist eindeutig darauf festzulegen, dass der Mensch um seine Schuld weiß, wenn er einen anerkannten Sinn der Sache in seinem Handeln verfehlt. Wenn er Taten begeht, die sich nicht in Übereinstimmung mit seinen sittlichen Überzeugungen befinden und sich daher von seinem sittlichen Bewusstsein der Schuld überführt weiß. Die Schuld ist sittliche Normwidrigkeit. Selbstverständlich kann man in einem existenzielleren Sinne die Schuld auch als eine Diagnose des sittlichen Soseins betrachten, als verfehlen des Projektes eines sittlichen Lebens.²¹²

Die weiterführende Frage, die es für Pröpper an diesem Punkt zu stellen gilt, liegt im Umkehrschluss des Verhältnisses von Sünde und Schuld, also in der Frage, ob Schuld als genuin ethisches Phänomen verstanden ebenfalls Sünde ist und wenn ja, wann und warum. Zuerst und unmittelbar ist dieser Umkehrschluss nicht gültig, Schuld ist – in diesem Fall als Selbstwiderspruch des Menschen und Verfehlung der sich selbst aufgegebenen Freiheit – in einem autonomen Ansatz der Ethik nicht unmittelbar auch Sünde. Allein die unverfügbare Zuwendung Gottes eröffnet ja überhaupt erst die Möglichkeit der Sünde. „Es ist, um *Kierkegaard* zu wiederholen, die Bestimmung >>vor Gott<<, die noch hinzukommen muß, um menschlicher Schuld die spezifische Qualität der Sünde zu verleihen.“²¹³

Nun kann ethische Schuld deshalb nicht automatisch zur Sünde qualifiziert werden, da sich das ethisch Gebotene bzw. die ethischen Pflichten durch die Zuwendung Gottes zum Menschen nicht unmittelbar zu positiv gesetzten Geboten Gottes erheben. Vielmehr – und ab hier wird es nun explizit christlich – sind die Weisungen der Thora wie auch die Basileia-Verkündigungen Jesu dann richtig verstanden, „[...] wenn sie vollzogen werden als gleichsam praktische Antwort auf das Handeln des gemeinschaftswilligen und heilschaffenden Gottes [...]“.²¹⁴ Ihr Vollzug ist als Antwort auf die Zusage Gottes an den Menschen zu verstehen, aus der heraus die Aporien der Freiheitsvollzüge überwunden werden können. Die Antwort auf die Zusage selbst zeigt sich ja gerade im Vollzug von Freiheit, auch wenn diese im menschlichen Vollzug stets nur symbolisch realisiert werden kann.

Wenn also – um den bis hierhin geführten Gedanken noch einmal zu elementarisieren – als Bedingung der Möglichkeit von Freiheit, Autonomie und sittlichem Verhalten ein unbedingter Begriff von Freiheit, sowohl materieller als auch formaler Art (einem Wort: die vollkommene Freiheit), angenommen werden muss und sich mit dem Begriff der vollkommenen Freiheit ein Gottesbegriff denken lässt, so wäre Sünde als *definitive*

²¹² Bobbert, Monika / Mieth, Dietmar: Das Proprium der christlichen Ethik. Zur moralischen Perspektive der Religion, Luzern 2015, 191.

²¹³ Pröpper, Thomas: Theologische Anthropologie, Bd. 2, 716. (Anm. 182)
vgl. auch: Pröpper, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 65. (Anm. 1)

²¹⁴ Pröpper, Thomas: Theologische Anthropologie, Bd. 2, 717. (Anm. 182)

Verschlossenheit gegen Gott etwas, das ebenfalls menschlicher Freiheit entgegenstünde und damit auch Schuld. Schuld ist jedoch nicht unmittelbar als Sünde zu qualifizieren, da der Schluss, alles ethisch Gebotene sei gleichzeitig auch durch positiv formulierte göttliche Gebote angewiesen, in einem Ansatz autonomer Ethik nicht ohne Weiteres gezogen werden kann. Eine solche göttliche Gesetzgebung muss nun innerhalb der christlichen Tradition in dieser Art aber auch nicht erfolgen. „Eine nur imperativistische Weiterführung der Verkündigung Jesu würde ja gerade die durch ihn vermittelte Erfahrung der Befreiung und Erlösung verspielen.“²¹⁵ So werden die Spitzenforderungen der Bergpredigt „[...] nicht einfach als positives Gesetz ausgesprochen, sondern [...] als praktische Folge der Verheißung und Selbstzusage Gottes, die ihnen unmittelbar vorausgeht“²¹⁶; eine Zusage an den Menschen, als das Eröffnen von Freiheit durch ein Begründen der Hoffnung zur Freiheit aus vollkommener Freiheit auf gewollte Freiheit hin.

Jesus eröffnete durch sein Reden und Tun die Basileia als ein Spannungsverhältnis zwischen Gott und Mensch, in dem sich Gott als Gott für alle Menschen erweist und der Mensch eingeladen ist, auf ihn einzugehen. [...] Und er redet von ihm [Gott] als von der richtigstellenden, heilenden, Freiheit und Gerechtigkeit, Erbarmen und Liebe zufügenden und durchsetzenden Instanz. Am Menschen liegt es dann, die von Jesus eröffnete Wirklichkeit Gottes als *rettende Alternative* zu erkennen und anzuerkennen. In dem Maße, in dem Menschen den inneren Sinnanspruch der Gottesherrschaft begreifen und durch eigenes Verhalten durchsetzen, nähern sie sich dem Reich Gottes als ihrer erfüllenden Zukunft.²¹⁷

In Anbetracht dieser Verheißung und Selbstzusage Gottes, kann Schuld insofern zur Sünde werden, soweit der Mensch sich der Freiheit bzw. dem Leben in Freiheit verweigert, das ihm durch die Zusage Gottes geschenkt ist. „Was also ethische Schuld zur eigentlichen Sünde qualifiziert, ist im wesentlichen die Weigerung des Menschen, auf diese Zusage zu setzen und aus ihr und den durch sie eröffneten Möglichkeiten sich

²¹⁵

Pröpfer, Thomas: Theologische Anthropologie (Bd. 2), 717. (Anm. 172)

„Jesus lebt und handelt von einem Gott her, der mitten in bestehende gesellschaftliche Verhältnisse hinein geradezu aggressiv Stellung nimmt zugunsten des Menschen. Jesus redet so von Gott, daß darin der Mensch und das Menschliche decouvrierend zur Sprache kommen. Und indem Jesus zugleich die Zuwendung Gottes an Ort und Stelle durch Vergebung und eigene Zuwendung verifiziert, macht er – erfahrbar – die bessere Wirklichkeit Gottes zugänglich. [...] Vor diesem Hintergrund gerät all jenes Reden von Gott ins Zwielficht, das ihn zum jenseitigen „Frömmigkeitgott“ privatisiert, der nur Gehorsam und die Leistung individueller moralischer Anstrengung in Gebet und Alltagshandeln erwartet und akzeptiert. Aber auch jenes Reden von Gott gerät ins Zwielficht, das ihn zum absoluten Gesetzgeber, zum obersten Herrscher stempelt, zum höchsten zuständigen und unnahbaren Zuteiler aller Schicksale und Prüfungen. [...] Jesus, der von seinem Gott *um des glücksbedürftigen Menschen willen* redet, redet von ihm so, daß im Blick auf ihn repressive Herrschaft und Unmenschlichkeit nicht mehr geduldet werden können.“ – Hoffmann, Paul / Eid, Volker: Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu (= Quaestiones Disputatae 66), Freiburg i.Br. 1975, 68f.

²¹⁶

Pröpfer, Thomas: Theologische Anthropologie, Bd. 2, 717. (Anm. 182)

²¹⁷

Hoffmann, Paul / Eid, Volker: Jesus von Nazareth und eine christliche Moral, 68f. (Anm. 215)

selbst und sein Handeln zu bestimmen.“²¹⁸ Der Mensch kann nach Pröpper also Kraft der Offenbarung begründet darauf hoffen, dass der Glaube daran, ein Freies Wesen zu sein – der in den menschlichen Vollzügen ja ohnehin schon immer vorausgesetzt ist, sofern Mensch sich als sittliches Wesen begreift – ein begründeter ist.

Mit der in der Offenbarung bezeugten Selbstzusage Gottes wird somit die in der transzendentalen Freiheitsanalyse bedachte Möglichkeit der Freiheit und damit die Hoffnung auf Freiheit sowie die im Vorgriff ausgedrückte Hoffnung auf vollkommene Freiheit und damit das sittliche Handeln an sich, in die Perspektive wirksamer Hoffnung gerückt. In eine Perspektive wirksamer Hoffnung insofern, als dass sich der Sollensanspruch, der aus dem Menschen an den Menschen ergeht, durch die Zusage Gottes an den Menschen vor einem sinnvollen Horizont ereignet.

„Gläubige Praxis, so verstehe ich es, ist *darstellendes* Handeln: ein Handeln, durch das Menschen, für andere weitergeben und auf symbolische, niemals erschöpfende Weise realisieren, was sie selber empfangen haben. Und nicht materiale Differenzen konstituieren das Spezifikum christlicher Ethik gegenüber der autonomen, sondern daß sie diese in die >>Perspektive der wirksamen Hoffnung<< rückt. Die praktische Relevanz dieser Hoffnung wird man freilich umso höher einschätzen, als sie den Menschen gilt, wie sie sich tatsächlich finden, während die Unerbittlichkeit ethischen Sollens davon absieht und wohl auch absehen muß. Dementsprechend liegt die wesentliche Bedeutung der theologischen Kategorie Sünde darin, daß sie die ethische Verfehlung in einen umfassenden Zusammenhang rückt: in den Zusammenhang der umgreifenden Sündenmacht, in die der Mensch immer schon einwilligt und die er immer schon fortzeugt, einerseits und in den Zusammenhang der in Jesus Christus offenbaren und seither menschlich bezeugten Liebe Gottes andererseits. Letztlich ist Sünde das Zurückweichen vor den Zumutungen der Liebe aus mangelndem Vertrauen auf die Verheißung der Liebe und damit auf Gott selbst, der für die Verheißung einstehen will. Sie ist (mit einem Wort) die Deutung ethischer Schuld von den Möglichkeiten Gottes her, an denen wir im Glauben Anteil gewinnen können.“²¹⁹

Im Folgenden gilt es nun zu klären, wie Pröpper die anfangs beschriebene Kritik an den Ansätzen zur autonomen Moral von Alfons Auer und Franz Böckle überwindet.

3.2.3 Überwinden der Kritik an den Ansätzen von Alfons Auer und Franz Böckle

Die Pröppersche Kritik an den Ansätzen von Auer wie auch Böckle ist im Kapitel 2.3 bereits ausgemacht worden und liegt begründet in der Auffassung, durch die anthropologische Wende des Denkens werde „[...] nicht nur die Erkenntnis des sittlich Gebotenen, sondern auch der *Geltungsgrund* moralischen Sollens in das vernünftige

²¹⁸ Pröpper, Thomas: Theologische Anthropologie, Bd. 2, 717. (Anm. 182)

²¹⁹ Pröpper, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 65f. (Anm. 1)
vgl. für das gesamte Kapitel auch: Pröpper, Thomas: Theologische Anthropologie, Bd. 2, 720-735. (Anm. 182)

Subjekt gesetzt [...].²²⁰ Die eigentliche Herausforderung liege nach Pröpper darin, „[...] die Anerkennung des die Menschen beanspruchenden Gottes selbst noch als sittlich verbindliche auszuweisen [...].“²²¹ Nur so könne dem Heteronomieverdacht, mit dem sich eine christliche Ethik stets konfrontiert sieht, angemessen entgegnet werden. In Bezug auf Alfons Auers Konzeption in dessen Werk „Autonome Moral und christlicher Glaube“ formuliert Pröpper: „[...] für die Sollensproblematik genügte Auer dabei noch der Hinweis, daß der Mensch >>die Tendenz der Welt auf ihre je bessere Verwirklichung hin in seinem Bewußtsein als unausweichliche Verbindlichkeit<< erfahre.“²²²

Franz Böckle bezieht sich in seiner „Fundamentalmoral“ – auch diesen Ansatz haben wir bereits nachvollzogen – ähnlich wie Pröpper auf das Freiheitsdenken unter Rückgriff auf die transzendente Freiheitsanalyse von Hermann Krings. Böckle führt die Analyse jedoch insofern anders fort als Pröpper, „[...] indem er den Gedanken, >>daß ein bedingtes Subjekt durch sich selbst oder durch andere bedingte Subjekte unbedingt beansprucht wird<<, schlicht als Widerspruch beurteilt [...].“²²³ Aus diesem Schluss sieht Böckle die Notwendigkeit einer theonomen Legitimation des sittlichen Anspruchs als erwiesen an und leitet darauf aufbauend den sittlichen Anspruch aus der Beanspruchung des kontingenten Menschen durch den absoluten Gott her.²²⁴

Beide Ansätze leiten daher den Geltungsgrund moralischen Sollens aus der göttlichen Beanspruchung des Menschen ab und somit bleibt dieser letztlich im bzw. ausgehend vom Göttlichen verortet. Unter diesem Aspekt können beide Ansätze den Heteronomieverdacht nicht konsequent ausräumen. „[E]ine Gehorsamspflicht, für die unmittelbar auf den Schöpfergott rekurriert wird, bleibt nicht nur philosophisch unausgewiesen, sondern hätte auch kaum schon moralische Dignität.“²²⁵ „Ein Gott, der nur durch seine beeindruckende Schöpfermacht zu beeindrucken wüßte, käme für die autonome Freiheit zu spät.“²²⁶ Das Autonomieverständnis, das zu Beginn der Arbeit für einen Ansatz autonomer Moral verdeutlicht und vorausgesetzt wurde, zeichnet sich ja gerade dadurch aus, dass der Verbindlichkeitsgrund moralischen Sollens im Menschen selbst verortet wird. Wenn aber sowohl das sittlich Gebotene als auch der Verbindlichkeitsgrund moralischen Sollens allein aus dem Menschen hervorgehen, eröffnet sich die Frage, wie in einem solchen Ansatz überhaupt noch ein göttlicher

²²⁰ Pröpper, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 66. (Anm. 1)

²²¹ Pröpper, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 66. (Anm. 1)

²²² Pröpper, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 67. (Anm. 1)

²²³ Pröpper, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 67. (Anm. 1)

²²⁴ Vgl. Pröpper, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 67. (Anm. 1)

²²⁵ Pröpper, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 67. (Anm. 1)

²²⁶ Pröpper, Thomas: Theologische Anthropologie, Bd. 2, 730. (Anm. 182)

Anspruch an den Menschen gedacht werden kann, der selbst noch als sittlich geboten ausgewiesen ist.

Für Thomas Pröpper schließen sich der Anspruch Gottes an den Menschen und eine autonome Moral dann nicht aus, wenn der Anspruch Gottes, der in der Einladung des Evangeliums enthalten ist, selbst noch als ethische Verpflichtung begründet werden kann. Eine Gehorsamspflicht des Menschen, die sich allein aus seinem Geschöpfsein ergibt, haben wir ja bereits als unzureichende Begründung ausgewiesen. Genauso unzureichend fällt der Versuch aus, das Leben im Glauben als sinnvollerer Leben auszuweisen und daraus eine Verpflichtung des Menschen abzuleiten, sich von Gott beanspruchen zu lassen.²²⁷ Eine Begründung dafür, dass es dennoch moralisch geboten sein kann, sich von Gott beanspruchen zu lassen, den Anspruch Gottes, der an den Menschen geht, als ethische Verpflichtung anzuerkennen, kann also wenn überhaupt, dann nur aus der Freiheit selbst abzuleiten sein. Eine solche Begründung, die menschliche Rückbindung an Gott selbst noch als sittlich Geboten auszuweisen und dies unter der Bedingung, dass diese Begründung nicht von außen an den Menschen herangetragen werden darf, sondern sich aus der Struktur der menschlichen Freiheit selbst ergeben muss, ein solcher Gedanke liegt innerhalb der transzendentalen Freiheitsanalyse bereits schon vor.

Denn innerhalb der Freiheitsanalyse ist ja bereits gezeigt worden: Freiheit ist das Bestimmungs-Kriterium für den formalen Rang des Gehalts der Freiheit und ihr, als ursprünglichem Entschluss für Gehalt, kann nur so viel Realität und Würde zugesprochen werden, wie dem Gehalt auf den hin sie sich, gemessen am Kriterium der Freiheit, öffnet. „[...] keine Realisation erschöpft die durch nichts bedingte und durch nichts zu begrenzende Form des Sich-Öffnens.“²²⁸ Nicht einmal der ihr adäquate Inhalt der „anderen Freiheit“, kann „[...] den Aktus des Sich-öffnens und Entschließens gewissermaßen zum Erliegen bringen [...]“.²²⁹ Freiheit muss, um der Unbedingtheit ihres Sichöffnens willen, durch ihre eigene Form schon immer auf unbedingte Freiheit bezogen und gerichtet sein.²³⁰ Gerichtet sein auf eine Freiheit, die als „[...] Einheit von unbedingtem Sichöffnen und unvermittelter Fülle des Inhalts nicht nur formal, sondern auch material unbedingt wäre und insofern vollkommen genannt werden könnte.“²³¹

²²⁷ Vgl. Pröpper, Thomas: Theologische Anthropologie, Bd. 2, 730. (Anm. 182)

²²⁸ Krings, Hermann: System und Freiheit, 174. (Anm. 2)

²²⁹ Krings, Hermann: System und Freiheit, 175. (Anm. 2)

²³⁰ Vgl. Krings, Hermann: System und Freiheit, 129f; 175. (Anm. 2)

vgl. auch: Krings, Hermann: Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken, 233. (Anm. 72)

²³¹ Pröpper, Thomas: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 190. (Anm. 109)

Freiheit ist demnach, um der Freiheit willen, auf sich selbst verpflichtet und der Mensch, insofern er freies Wesen ist und sein will, eben auch darauf, sich von vollkommener Freiheit beanspruchen zu lassen. „Nur dann wäre seine autonome Würde als Subjekt der Moralität gewahrt, nur dann die geschuldete Anerkennung wahrhaft frei.“²³² Pröppers Option für einen autonomen Ansatz der Ethik geht nun dahingehend über die Ansätze von Auer und Böckle hinaus, da Pröpper eine Argumentation vorweisen kann, innerhalb derer die menschliche Freiheit gerade dann sich selbst entspricht, wenn sie sich von Gott beanspruchen lässt.

Die Möglichkeit ihre Autonomie zugleich theologisch aus theonomer Perspektive zu deuten, bleibt davon unberührt. Es ist ja Gott, der als Schöpfer der menschlichen Freiheit durch ihr Wesensgesetz zu ihr spricht. Aber theologisch ebenso wesentlich ist, daß er die geschaffene Freiheit sich selbst übergibt und bedingungslos freilässt. Gerade darin erweist sich die göttliche Souveränität seiner Herrschaft: daß er unbedingte Freiheit neben sich wollte – eine Freiheit, die erst wahrhaft zu ihm, ihrem Gott, kommt und nicht anders zu ihm kommen *soll*, als daß sie zugleich zu sich selbst kommt. Nicht obwohl sondern *weil* er frei ist, ist der Mensch auf Gott hingependet und kann dies eben im Maße der Bewußtheit seiner Freiheit als *eigene* Bestimmung erfahren.²³³

Mit diesem Gedanken gelingt es Pröpper schließlich eine Alternative zum Schema der Konkurrenz aufzuzeigen, in dem die neuzeitliche Beziehung zwischen menschlicher und göttlicher Freiheit weithin bestimmt war, eine Alternative, die eine Möglichkeit aufzeigt, dieses Schema von Grund auf überwinden zu können. Darüber hinaus kann hiermit und im Rückgriff auf die zuvor gewonnenen Einsichten, Sünde nicht nur als Widerspruch gegen Gott, sondern als Selbstwiderspruch des Menschen und letztlich als Verzweigung begriffen werden. „Sünde ist, anthropologisch gesehen, der von vorneherein hoffnungslose Versuch des Menschen, das Problem der Freiheit, als die er existiert, aus eigenem Vermögen lösen zu wollen: auf dem Weg einer Selbstbehauptung nämlich, die sich dazu verurteilt hat oder verurteilt glaubt, ohne Gnade leben zu müssen.“²³⁴

3.2.4 Aporien ethischen Handelns und die Hoffnung des Glaubens

Mit diesem letzten Gedanken schafft es Thomas Pröpper nun auch eine Verbindung von Glaube und Ethik aufzuzeigen zu können, die das bisher dargestellte Verhältnis von Freiheit, menschlicher Schuld und der Selbstoffenbarung Gottes als Zusage an den Menschen in einen größeren Sinnzusammenhang stellt. So äußert sich Stephan Götz bei der Betrachtung des Pröpperschen Ansatzes: „Vor der positiven Entfaltung der befreienden Kraft des Glaubens im Zeugnis der Christen hat die Wahrnehmung der Dialektik der

²³² Pröpper, Thomas: Theologische Anthropologie, Bd. 2, 731. (Anm. 182)

²³³ Pröpper, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 67. (Anm. 1)

²³⁴ Pröpper, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 68. (Anm. 1)

Freiheitsgeschichte zu stehen, um in glaubwürdiger Praxis die Zusage des Glaubens vermitteln [zu] können, daß Gott jedem Menschen unbedingte Anerkennung schenkt.²³⁵

Pröpfer verdeutlicht die Angewiesenheit der Ethik auf den Glauben durch konkrete Bezüge, indem er die beiden Grundaporien des ethischen Handelns geltend macht und diese vor den Hintergrund der Hoffnung stellt, die sich im christlichen Glauben zu zeigen vermag. Die erste Aporie betrifft nach Pröpfer den Menschen, der sich als *nur* moralisch nicht aber als gläubig versteht. „Wir sahen ja, daß Menschen die letzte Sinnhoffnung ihrer Freiheit, ihr in der unbedingten Bejahung intendiertes Seinsollen, doch selber nicht einzulösen vermögen.“²³⁶ Der Glaube eröffnet und begründet nun in Form einer Hoffnungs spendenden Zusage die Option, diese letzte Sinnhoffnung annehmen zu dürfen, ohne selbst gewährleisten zu müssen, was der Mensch selbst nicht gewährleisten kann; die letzte Berechtigung seines Daseins, „sein *absolutes* Bejahtsein und die Gültigkeit seines unbedingten Seinsollens“.²³⁷ Diese letzte Gutheißung des eigenen Daseins selbst gewährleisten zu müssen, würde einen den Menschen in seinen Möglichkeiten hoffnungslos überfordernden und daher einen zerstörerischen Zwang bedeuten, eine unstillbare, angstgetriebene Dynamik, die den Menschen wesentlich und daher hoffnungslos überfordert.²³⁸

[Eine Dynamik, die] sein moralisches Tun pervertiert: pervertiert zum Mittel einer verbissenen, aber letztlich vergeblichen Selbstvergewisserung. Indem also der Glaube das ethische Handeln von der Sinnproblematik unseres kontingenten Daseins entlastet, *begrenzt* er die Ansprüche der Ethik. Aber, und dies ist entscheidend: er tut es *zugunsten* der Ethik.²³⁹

Die zweite Aporie ergibt sich aus dem Verhältnis von Ethik und der tatsächlichen Erfüllbarkeit des moralischen Gesetzes, das bereits bei der Entwicklung des Gottesbegriffes und der Betrachtung der Ansätze von Kant und Fichte angeklungen ist und letztlich auf die Sinnbedürftigkeit der Ethik selbst verweist. So ist mit der Analyse der Freiheit zwar der Geltungsgrund moralischen Sollens dargelegt, der Sinn des moralischen Handelns in der gesamten Sphäre des menschlichen Daseins jedoch noch nicht benannt worden. Es gilt daher die Frage nach dem Glück als mögliches sinnerfüllendes Element für das moralische Handeln in die Betrachtung miteinzubeziehen. Zwar hat Kant das Glück als Prinzip autonomer Sittlichkeit ausgeschlossen, dennoch hat er es, „[...] als dem natürlichen Endziel des Menschen gemäßen Bestandteil des moralisch gebotenen

²³⁵ Goertz, Stephan: Moralthologie unter Modernisierungsdruck, 215. (Anm. 94)

²³⁶ Pröpfer, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 68. (Anm. 1)

²³⁷ Vgl. Pröpfer, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 69. (Anm. 1)

²³⁸ Vgl. Pröpfer, Thomas: Theologische Anthropologie, Bd. 2, 770f. (Anm. 182)

²³⁹ Pröpfer, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 69. (Anm. 1)

>>höchsten Guts<<.²⁴⁰, anerkannt. Dennoch sei sowohl die Gleichsetzung von Glück und Moralität unmöglich als auch eine Synthese von Glück und Moral nicht gegeben.

Denn weder gewinnt menschliches Handeln durch die Orientierung an Glück schon moralische Qualitäten, noch ist umgekehrt vom moralischen Handeln ohne weiteres das Glück zu erwarten. Der faktische Weltlauf, in dem die Gemeinheit über Unschuldige triumphiert und konsequentes Gutsein als dumm gilt, beweist doch eher das Gegenteil – ganz zu schweigen vom ehernen Gang der Natur, die gegenüber Guten und Bösen gleichgültig ist: Wer auf Selbsterhaltung bedacht ist, tut besser daran, sein Verhalten an *ihren* Grenzen statt am Moralgesetz auszurichten.²⁴¹

Für Kant bleibt somit die Frage bestehen, wie eine Verbindung von Glück und Moral angesichts des angedeuteten Verhältnisses dennoch gelingen kann. Wenn es nämlich nicht gelingt, Moral und Glück zu vereinigen, wäre Moralität an sich ein sinnloses Unterfangen, Aufforderung einer absurden Ethik, die schwer, wenn überhaupt, vollziehbar zu sein schiene. Ein sinnloses Unternehmen, so urteilt Pröpper, „[...] das phantastischen Zwecken nachjagt und von der Einbildung lebt, gut sein zu können und dennoch glücklich zu werden. Ist sie aber sinnlos – warum dann noch abmühen mit ihr?“²⁴²

Freilich lässt sich aus dieser Einsicht, der Möglichkeit einer absurden Ethik – anders als für Kant, für den die Sinnhaftigkeit der Moral so fraglos schien, dass er diese Einsicht zur Basis einer Gottesgewissheit erhob – keineswegs auf die Existenz Gottes schließen.²⁴³ Die Gesetze der Logik besagen nicht, dass ein Urteil als falsch gelten muss, wenn aus ihm Verzweiflung resultiert und „[...] kein Mensch jedenfalls kann verbürgen, daß der Ruf zu Gott, nicht in Leere geht [...]“²⁴⁴. Was an diesem Punkt jedoch klar wird ist; die Ethik kann sich ihren Sinn selbst nicht geben. Moralisches Handeln, wenn es sinnvoll sein soll, verfügt über diesen Sinn selbst nicht mehr.²⁴⁵ Hierin zeigt sich nach Pröpper der Unterschied „[...] zwischen dem, was Sache des Menschen ist, und dem, was allein Sache Gottes sein kann [...]“.²⁴⁶ Nun kommt diese Unterscheidung ihrerseits wieder der Ethik zugute, zumindest dann, wenn sie aus der Perspektive des Gläubigen vollzogen wird, „[...] weil sie dem lähmenden Anschein letzter Vergeblichkeit widerspricht und uns somit ermutigt zu tun, was wir als Menschen tun können.“²⁴⁷

²⁴⁰ Pröpper, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 69. (Anm. 1)

²⁴¹ Pröpper, Thomas: Theologische Anthropologie, Bd. 2, 780f. (Anm. 182)

²⁴² Pröpper, Thomas: Theologische Anthropologie, Bd. 2, 781. (Anm. 182)

vgl. auch: Hübenenthal, Christoph: Grundlegung der christlichen Sozialethik, 77f. (Anm. 136)

²⁴³ Vgl. Pröpper, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 70. (Anm. 1)

²⁴⁴ Pröpper, Thomas: Theologische Anthropologie, Bd. 2, 785. (Anm. 182)

²⁴⁵ Vgl. Pröpper, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 70. (Anm. 1)

²⁴⁶ Pröpper, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 70. (Anm. 1)

²⁴⁷ Pröpper, Thomas: Evangelium und freie Vernunft, 70. (Anm. 1)

Das christliche Freiheitsverständnis gehe jenseits gesinnungsethischer Rückzüge oder absurder Revolten >>ohne Angst ... auf die widerspruchsvolle Wirklichkeit ein, um zu tun, was Menschen tun können<<. Befreit von der Schuldverdrängung und den zwanghaften Selbstrechtfertigungen >>riskiert sie die zirkuläre, aber lebensfördernde Logik der Praxis, die schon voraussetzt, was sie darstellen will – und sie darstellen will – und voraussetzen darf: weil Gnade nicht, wie Kant meinte Ergebnis, sondern Anfang freien Tuns ist.<<²⁴⁸

Ein letztes soll an dieser Stelle noch angeführt werden, denn auch wenn mit den Überlegungen dieses Kapitels die Angewiesenheit der Ethik auf die Sinnvorgaben des Glaubens durchaus plausibel aufgezeigt werden konnte, so verlangt die von Pröpper vorgelegte Analyse ebenfalls, das gibt Stephan Görtz zu bedenken, einer kritischen Prüfung durch soziologische Gegenwartsdiagnosen, „[...] um das [von Thomas Pröpper] skizzierte Bild davor zu schützen, als hyperkritischer Kulturpessimismus mißverstanden zu werden, der lediglich den Zweck verfolgt, die Notwendigkeit des Glaubens zu erweisen.“²⁴⁹

4. Fazit

Mit dem Pröpperschen Ansatz der Freiheit ist in dieser Arbeit nicht nur eine Option für ein Fundament nachvollzogen worden, auf dem eine autonome Ethik in christlichem Kontext aufbauen kann. Über dieses moraltheologische Fundament hinaus konnte innerhalb der Pröpperschen Argumentation ein philosophischer Gottesbegriff nachvollzogen, die Relevanz des Glaubens für die Vollziehbarkeit der Ethik im generellen dargestellt und etwas Grundlegendes für eine moraltheologische Auseinandersetzung mit Offenbarungszeugnissen ausgesagt werden. Wenn Offenbarung geschieht, diese als Zusage Gottes an den Menschen erfolgt und einen Anspruch auf moralische Gültigkeit haben will, dann müssen ihre Aussagen die Autonomie des Menschen wahren.

Alle Erkenntnis wird konsequent auf das gegründet, wovon der selbstständig gewordene Vernunftgebrauch sich aus Prinzipien vergewissert, die ihm unmittelbar evident sind oder die er aus eigener Welterfahrung selbst gewinnt. Das führt zu dem Postulat, dass eine „vera religio“ nur das enthalten könne, was grundsätzlich jedermann in eigener Vernunftkenntnis bejahen kann. Dies muss den Kernbestand des Christentums keineswegs antasten, da man davon ausgeht, dass autonomer Vernunftgebrauch in Religionsdingen auf jeden Fall die Existenz eines einzigen, gerechten und gütigen Gottes als gewiss erweisen werde, aber auch die Unsterblichkeit der Seele bekräftigen könne und vor allem bestätigen werde, dass alle wahrhaft vernünftigen Menschen mit den vom Christentum herausgestellten Grundgehalten des sittlich Guten und Bösen übereinstimmen werden.²⁵⁰

²⁴⁸ Goertz, Stephan: Moraltheologie unter Modernisierungsdruck, 216f. (Anm. 94)

²⁴⁹ Goertz, Stephan: Moraltheologie unter Modernisierungsdruck, 217. (Anm. 94)

²⁵⁰ Höhn, Hans-Joachim: Gott Offenbarung Heilswege. Fundamentaltheologie, Würzburg 2011, 157.

Nun sind mit Pröpper, aus menschlichem Vernunftgebrauch und der Freiheitsanalyse, eben solche Prinzipien erarbeitet worden, die sich dazu eignen das Fundament einer autonomen Moral zu bilden. Prinzipien, die aufgrund ihrer Grundlegung auf dem Begriff der Freiheit, welche als Grundvollzug menschlichen Daseins zwar unterstellt und andemonstriert jedoch nicht bewiesen werden kann, sowohl die Idee einer universalen Solidarität begründen können als auch mit christlichen Grundgehalten übereinstimmen. Die hierbei dargelegten Hauptsätze Pröppers: „*Freiheit soll sein*“; „*Freiheit soll andere Freiheit unbedingt anerkennen*.“; „*Begegne jeder möglichen Freiheit so, daß du sie schon anerkennst und zuvorkommend als wirkliche behandelst, und [...] Gib niemals einen Menschen auf und verweigere ihm deine Anerkennung nicht, auch wenn er sie nicht mehr oder noch nicht erwidert oder erwidern kann*.“; bilden das Grundgerüst, die Grundaussagen des Pröpperschen Ansatzes für seine Option autonomer Moral.

Grundlegend kann auf der Freiheit aufgebaut werden, da sie neben dem ihr zugesprochenen Moment – ein unbedingtes zu sein, was in jedem Menschen selbst namhaft gemacht werden kann – in der transzendentalen Freiheitsanalyse ebenfalls als Kriterium des Guten bestimmt worden ist. Wilhelm G. Jacobs, der sich ebenfalls auf die transzendente Freiheitsanalyse von Hermann Krings und den hier entwickelten Freiheitsbegriff bezieht, drückt dieses Vermögen der Freiheit, sich als Kriterium des Guten zu eigenen, auch in Bezug auf das Böse sehr anschaulich aus. „Freiheit ist Kriterium von gut und böse. Böse ist, was der Gesetzgebung der Freiheit entgegengesetzt wird. Dies verletzt Rechte und Gefühle und löst Empörung aus. Das Böse ist Negation der Freiheit.“²⁵¹ Mit dieser Bestimmung lässt sich zum einen die seit Kant und über Fichte hinaus bestehende Frage nach dem *Freiheitsproblem der Autonomie*²⁵² beantworten.

Der Entschluss zum Bösen [...] muss dann in der Tat als ein Akt der transzendentalen Freiheit selbst gedacht werden. Vor diesem Hintergrund erweist sich der Entschluss zum Bösen auch als eine von vorneherein unvernünftige Handlung, weil er sich – anders als sein Gegenteil – nicht an der gleichursprünglich mit dem unbedingten Sich-Öffnen mitgesetzten Regel orientiert, nach der der Maßstab für die Verwirklichung von Freiheit in der Affirmation eines Unbedingten, also der anderen Freiheit, liegt.²⁵³

²⁵¹ Jacobs, Wilhelm, G.: Unfreiheit und Freiheit, in: Hans Michael Baumgartner (Hg.), Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens (= Praktische Philosophie 10), Freiburg i.Br. 1979, 171-186, 173.

²⁵² „Der Kern dieses Problems lag ja darin, dass Freiheit einerseits auch als Freiheit zum Bösen verstanden werden muss, sofern das Böse moralisch zurechenbar sein soll. Andererseits darf Freiheit aber der Unvernunft und dem Bösen nicht in gleicher Weise offen stehen wie der Vernunft und dem Guten, sondern es muss einen sozusagen >prä-rationalen< Grund geben, warum sie sich – unbeschadet ihrer Unbedingtheit – doch für die Vernunft und damit für die Moral entschließen soll.“ – Hübenthal, Christoph: Grundlegung der christlichen Sozialethik, 132. (Anm. 136)

²⁵³ Hübenthal, Christoph: Grundlegung der christlichen Sozialethik, 133. (Anm. 136)

Zum anderen gelingt es Pröpper unter Berücksichtigung der Freiheit als Kriterium des Guten und dem geschichtlichen Dasein des Menschen, des Geworfen-Seins in den Weltentwurf und damit einhergehend der schon immer bestehenden Dialektik von Freiheit und System, eine Brücke zu spezifisch sozialetischen Themen zu schlagen und einen weiteren Hauptsatz zu formulieren: *„Freiheit trägt Verantwortung für eine Welt, durch deren Verhältnisse die Bestimmung aller Menschen zur Freiheit gefördert wird und ihre Anerkennung eine gemeinsame Darstellung findet.“*

Ähnliche Ansätze und Formulierungen solcher Hauptsätze, die den Freiheitsgedanken zur Grundlage ihrer Auseinandersetzung mit sozialetischen Themen bestimmt haben, finden sich bspw. in der „Grundlegung der christlichen Sozialethik“²⁵⁴ Christoph Hübenthals – hier allerdings noch spezifischer und unter direkten Rekurs auf den kategorischen Imperativ – oder in Otfried Höffes Artikel „Transzendente Ethik und transzendente Politik: Ein philosophisches Programm“.²⁵⁵ Höffe nimmt sich darin unter anderem auch der Frage an, warum eine verbindliche Ordnung des Zusammenlebens für frei handelnde Wesen überhaupt notwendig ist. Diesen Ansätzen ist gemein, dass sie alle auf der transzendentalen Freiheitsanalyse von Hermann Krings aufbauen und daher freilich auch ähnliche Ergebnisse generieren. Hermann Krings selbst bezieht unter Rückgriff seiner Freiheitsanalyse bspw. in seinem Werk „System und Freiheit“ oder seinem Artikel „Staat und Freiheit“ ebenfalls Position zu sozialetischen Themen.²⁵⁶

Eine Anregung zur kritischen Würdigung dieses Freiheitsdenkens erfolgt durch Dietmar Mieth in dem zusammen mit Monika Bobbert verfassten Werk über „Das Proprium der christlichen Ethik. Zur Moralischen Perspektive der Religion“.

Ich denke Tugenden gehören zu beidem, zum ethischen Streben und zum sozialen Handeln. Auch frei gesuchte moralische Identität entfaltet die Nachfrage nach Orientierung. Dass das Nicht-Anders-Können, weil nicht anders Wollen, auch die Umkehrung verlangt, nicht nur Kants <<Du kannst, denn Du sollst>> in <<Du kannst, denn du willst>> zu verwandeln, sondern auch, den alten moralischen Erfahrungssatz <<Sollen setzt Können voraus>>, auf das Wollen auszudehnen. Indem freilich Verbindlichkeit aus der Freiheit der Bildung dieser Freiheit verpflichtet wird, wird Autonomie dialektisch, eine schwierige Balance zwischen Innen- und Außensteuerung.²⁵⁷

An dieser Stelle werde ich in aller Kürze auf zwei weitere Kritikpunkte eingehen. Ein solcher Punkt ist im Rückgriff auf Stephan Goertz im vorausgehenden Kapitel bereits

²⁵⁴ Vgl. Hübenthal, Christoph: Grundlegung der christlichen Sozialethik, 203-209. (Anm. 136)

²⁵⁵ Vgl. Höffe, Otfried: Transzendente Ethik und transzendente Politik, 141-170. (Anm. 99)

²⁵⁶ Vgl. Krings, Hermann: System und Freiheit. (Anm. 2)

vgl. auch: Krings, Hermann: Staat und Freiheit. (Anm. 136)

²⁵⁷ Bobbert, Monika / Mieth, Dietmar: Das Proprium der christlichen Ethik, 222. (Anm. 212)

angeklungen. So bedürfe der Pröppersche Ansatz zum einen unbedingt des Dialogs mit den Sozialwissenschaften, um diesen davor zu bewahren als „hyperkritischer Kulturpessimismus“ missverstanden zu werden, zum anderen sei eine weit fundamentalere Frage an die Überlegungen Pröppers zu stellen.²⁵⁸ „Die fundamentalste Anfrage wird an Pröppers Ansatz jedoch die sein, ob Erfahrungen von Unbedingtheit überhaupt möglich und real sind, eine Anfrage, die im 19. Jahrhundert von Schopenhauer in Richtung Kant gestellt wurde und die gegenwärtig Unterstützung findet.“²⁵⁹ Ich möchte diese Kritik hier, vor allem weil ich nun zu einem Ende kommen muss, nicht weiter kommentieren, ihr dennoch ihren Platz als kritischem Denkanstoß einräumen und nach der vorausgehenden Thematisierung der Ergebnisse des Pröpperschen Ansatzes in Bezug auf die Sozialethik nun noch einmal veranschaulichen, was die Freiheitsreflexion Pröppers für die explizit theologische Auseinandersetzung mit der Ethik, insbesondere für die christliche Option einer autonomen Moral, erbracht hat.

Es gelingt Pröpper mit seinem Ansatz den Heteronomieverdacht, den die moraltheologischen Entwürfe von Alfons Auer und Franz Böckle nicht vollkommen ausräumen konnten, zu überwinden und unter Rekurs auf Hermann Krings aufzuzeigen, dass autonome Ethik und Gottesglaube sehr wohl integrierbar sind. Vielmehr noch kann mit der transzendentalen Freiheitsanalyse ein Gedankengang dargelegt werden, der aufzeigt, dass die menschliche Freiheit, die formell-unbedingt und material bedingt ist, will sie widerspruchsfrei und ihrem Gehalt ad aequat gedacht werden, in einem Vorgriff einen Grenzbegriff von Freiheit voraussetzt, der als Gottesbegriff taugt, eine Freiheit die sowohl formell als auch material unbedingt ist, die vollkommene Freiheit.

„Soll menschliche Freiheit [...] als sinnvoll und nicht als paradox, nicht als widersprüchlich und aporetisch gedacht und gelebt werden, nehme ich also meine eigene Freiheit ernst, dann setze ich auch stets das unrealistisch unbedingte Moment meiner Freiheit als sinnvoll voraus, was ich nur im vertrauenden Vorgriff auf Gott hin tun kann.“²⁶⁰

Mit diesem Gedanken ist die Brücke zwischen der autonomen Moral und dem Göttlichen gezogen, insofern die menschliche Freiheit gerade dann zu Gott kommt, wenn sie zu sich selbst kommt und nicht anders. Auch gerade deshalb gilt für die Schlüsse, die sich aus dem Pröpperschen Ansatz für den ethischen Diskurs ziehen lassen, der Grundsatz: „Das sittlich Richtige ist, wie schon Theodor Steinbüchel erkannt hat, >>in sich selbst<< auch ohne theologische Motivation, und ohne theologischen Sinnhorizont verbindlich.“²⁶¹ Auch

²⁵⁸ Vgl. Goertz, Stephan: *Moraltheologie unter Modernisierungsdruck*, 217. (Anm. 94)

²⁵⁹ Goertz, Stephan: *Moraltheologie unter Modernisierungsdruck*, 217. (Anm. 94)

²⁶⁰ Bausenhardt, Guido: *Einführung in die Theologie*, 170. (Anm. 145)

²⁶¹ Mieth, Dietmar: *Theologie und Ethik / Das unterscheidend Christliche*, in: Jean-Pierre Wils / ders. (Hg.), *Grundbegriffe der christlichen Ethik*, Paderborn 1992, 209-224, 221.

die Annahme, dass sich die Normen einer christlichen Ethik von generellen, menschlich verallgemeinerbaren Normen zumindest in gewisser Art unterscheiden müssten, ist zu bestreiten. Vielmehr würde sich eine christliche Ethik, im Unterschied zu anderen religiösen Ethiken, gerade dadurch auszeichnen, dass sie Humanität als Kriterium akzeptiert.²⁶²

Auch dieser Schritt ist im Pröpperschen Ansatz, unter Berücksichtigung der Veränderungen der anthropologischen Wende, vollständig mitvollzogen. Dennoch ist es Pröpper möglich, einen Unterschied zwischen einer christlichen autonomen Ethik und einer autonomen Ethik ohne christlichen Bezug aufzuzeigen, denn für Pröpper gilt: „[...] nicht materiale Differenzen konstituieren das Spezifikum christlicher Ethik gegenüber der autonomen, sondern daß sie diese in die >>Perspektive der wirksamen Hoffnung<< rückt.“²⁶³ Das Potential des Glaubens, die Ethik in eine Perspektive wirksamer Hoffnung einbettenden zu können, deutet die Angewiesenheit der Ethik auf die Sinnvorgabe und Verheißung des Glaubens an. So war auch die Sünde bestimmt worden, als der hoffnungslose Versuch des Menschen, „[...] das Problem der Freiheit, als die er existiert, aus eigenem Vermögen lösen zu wollen: auf dem Weg einer Selbstbehauptung nämlich, die sich dazu verurteilt hat oder verurteilt glaubt, ohne Gnade leben zu müssen.“²⁶⁴

Und auch wenn niemand verbürgen kann, dass die Hoffnung des Menschen, die wesentlich der menschlichen Freiheit entspricht, nicht ins Leere geht. „Das Sinnbedürfnis der freien Vernunft garantiert noch nicht seine Erfüllung.“²⁶⁵ So findet diese Hoffnung im Glauben doch insofern anklang, als dass die Sinnvorgabe des Glaubens eben jene Sinnhoffnung der Moral bestärkt. „Und tragender Grund des *Glaubens* kann letztlich nur Gottes *Selbsterweis* sein.“²⁶⁶ Wenn nun Gott als Gott sich zeigt und die Autonomie des Menschen wie die der Moral gewahrt bleiben soll, dann darf die menschliche Freiheit durch seine Offenbarung nicht eingeschränkt werden. Und da ich diesen Gedanken nicht annähernd vermag mit einem solchen Pathos und in einer vergleichbaren Intensität auszudrücken, wie es Thomas Pröpper und Jean Sullivan gelingt, möchte ich nun noch ein letztes Mal Thomas Pröpper zitieren.

²⁶² Vgl. Mieth, Dietmar: *Theologie und Ethik / Das unterscheidend Christliche*, 221-223. (Anm. 261)

²⁶³ Pröpper, Thomas: *Evangelium und freie Vernunft*, 65. (Anm. 1)

²⁶⁴ Pröpper, Thomas: *Evangelium und freie Vernunft*, 68. (Anm. 1)

²⁶⁵ Pröpper, Thomas: *Theologische Anthropologie*, Bd. 2, 785. (Anm. 182)

²⁶⁶ Pröpper, Thomas: *Theologische Anthropologie*, Bd. 2, 785. (Anm. 182)

Vgl. auch: Hübenthal, Christoph: *Grundlegung der christlichen Sozialethik*, 175-182. (Anm. 136)

„>>Gott ist schwach in der Welt [...] Jedermann weiß, Gott ist stark, Schöpfer des Himmels und der Erden, allmächtiger Herr<<, aber >>Liebe kann sich nur in der Schwäche ausdrücken. Denn es ist nicht leicht, sich zu erkennen zu geben, wenn man Gott ist<< – gibt es sogar für ihn doch >>nur ein einziges Tor, um ins Herz des Menschen zu gelangen: die Freiheit.<< [...] Gott wollte ja nicht irgendetwas von uns, Bewunderung bloß oder Gehorsam, sondern unsere Liebe und das heißt: uns selbst in unserer Freiheit. Deshalb hielt er die Macht seiner Gottheit zurück und wurde Mensch, nicht bloß zum Schein oder nur als Verkleidung, sondern – um wirklich bei uns zu sein – tatsächlich Mensch. Und indem er sich so von uns abhängig machte, gab er uns die Möglichkeit, ihm, Gott, gegenüber großzügig zu sein. So ernst hat er uns genommen ...“²⁶⁷

So gilt für die christliche Ethik: „Sie wird begründet mit autonomem Vernunftgebrauch und akzeptiert Humanität als Kriterium. Der Glaube an die und aus der Selbstzusage Gottes durch Jesus Christus vermag die autonome Moral in eine Perspektive wirksamer Hoffnung zu rücken.“ Voraussetzung für sittliches Verhalten ist die Annahme der eigenen Freiheit, die nur sinnvoll im vertrauenden Vorgriff auf vollkommene Freiheit gedacht werden kann und sich an der obersten Grundnorm orientieren soll, Freiheit soll andere Freiheit unbedingt anerkennen.

Mit anderen Worten; vertraue darauf, dass es Freiheit gibt, dass es vollkommene Freiheit gibt, durch die sich Moralität als sinnvoll erweist und orientiere dein Handeln an der obersten Grundnorm, sodass der Mensch in der Freiheit als die er existiert andere Freiheit unbedingt anerkennt. In diesem Sinne möchte ich diese Arbeit nun mit den Worten Jesu (hier formuliert von Helen Schüngel-Strautmänn) beenden, die als das christliche Doppelgebot der Liebe gelten und mit Blick auf das bisher gesagte in ein völlig neues Licht gerückt werden:

Als Jesus von einem Gesetzeslehrer gefragt wird, was er tun müsse, um das ewige Leben zu erhalten, antwortet ihm Jesus: «Du sollst JHWH, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit all deiner Kraft und mit deinem ganzen Verstand, und deinen Nächsten wie dich selbst» (Lk 10,27). Jesus zitiert hier aus der Tora (Lev 19,18) und setzt bei der Nächstenliebe die Gottesliebe voraus. Er bezieht sich auf das Gebet šema' israel («Höre Israel!»), das aus dem Buch Deuteronomium stammt, und das fromme Juden auch heute noch täglich beten (Dtn 6,5). Neu ist bei Jesus die Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe in einem Satz. An diesen Geboten hängen nach Jesus «das ganze Gesetz und die Propheten» (vgl. Mt 23,2). Gottes- und Nächstenliebe darf man als die Grundlage aller jüdischen und christlichen Ethik betrachten.²⁶⁸

²⁶⁷ Pröpfer, Thomas: Theologische Anthropologie, Bd. 2, 732f. (Anm. 182)

²⁶⁸ Schüngel-Strautmänn, Helen: <<Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!>>, in: Römisch-Katholisches Pfarrblatt der Nordwestschweiz 33 (2016). Eingesehen am 08.08.2017 unter: <https://www.kirche-heute.ch/kirche-heute/beitraege/3aktuell-2/2016-33-Biblische-Ethik-2-Naechstenliebe.php>

vgl. auch: Hübenthal, Christoph: Grundlegung der christlichen Sozialethik, 183-188. (Anm. 136)

vgl. auch: Müller, Klaus: Glauben, Fragen, Denken, Bd. 2, 548. (Anm. 13)

Literatur

- Auer, Alfons: Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1995.
- Baumgartner, Hans Michael: Freiheit als Prinzip der Geschichte, in: ders. (Hg.), Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens (= Praktische Philosophie 10), Freiburg i. Br. 1979, 299-321.
- Baumgartner, Hans Michael: Über das Gottesverständnis der Transzendentalphilosophie. Bemerkungen zum Atheismusstreit von 1798/99, in: PhJ 73 (1965/66) 303-321.
- Bausenhardt, Guido: Einführung in die Theologie. Genese und Geltung theologischer Aussagen (= Grundlagen Theologie), Freiburg i. Br., 2010.
- Bobbert, Monika / Mieth, Dietmar: Das Proprium der christlichen Ethik. Zur moralischen Perspektive der Religion, Luzern 2015.
- Böckle, Franz: Fundamentalmoral, München 1977.
- Böhnke, Michael / Bongardt / Michael / Essen, Georg / Werbick, Jürgen: Bibliographie von Prof. Dr. Thomas Pröpper, in: dies. (Hg.), Freiheit Gottes und der Menschen. Festschrift für Thomas Pröpper, Regensburg 2006, 534-538.
- Demmer, Klaus: Moralthologie, in: TRE 23, 295-302.
- Dupré, Wilhelm: Heteronomie, in: Jean-Pierre Wils / Christoph Hübenenthal (Hg.), Lexikon der Ethik, Paderborn 2006, 149-151.
- Ermecke, Gustav: Zur Bestimmung der Lage in der katholischen Moralthologie und zum Problem einer Fundamentalmoral, in: MThZ 30 (1979) 33-44.
- Furger, Franz: Zur Begründung eines christlichen Ethos. Forschungstendenzen in der katholischen Moralthologie (= Theologische Berichte 4), Zürich 1974.
- Goertz, Stephan: Moralthologie unter Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik – im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns (= Studien der Moralthologie 9), Münster 1999.
- Guggenberger, Engelbert: Karl Rahners Christologie und heutige Fundamentalmoral (= Innsbrucker theologische Studien 28), Innsbruck 1990.
- Halter, Hans: Franz Böckle (1921-1991), in: Wolfgang Lienemann / Frank Mathwig (Hg.), Schweizer Ethiker im 20. Jahrhundert. Der Beitrag theologischer Denker, Zürich 2005, 195-217.
- Hessen, Johannes: Seinsethik oder Wertethik? In: KantSt 50 (1958/59) 149-162.
- Hilpert, Konrad: Die Theologische Ethik und der Autonomieanspruch, in: MThZ 28 (1977) 329-366.
- Hilpert, Konrad: Moralthologie, katholische, in: RGG⁴ 5, 1495-1498.
- Hirschi, Hans: Autonome Moral und christliche Anthropologie, in: Walter Lesch / Alberto Bondolfi (Hg.), Theologische Ethik im Diskurs. Eine Einführung, Tübingen 1995, 97-119.
- Höffe, Otfried: Transzendente Ethik und transzendente Politik: Ein philosophisches Programm, in: Hans Michael Baumgartner (Hg.), Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens (= Praktische Philosophie 10), Freiburg i. Br. 1979, 141-170.

- Hoffmann, Paul / Eid, Volker: Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu (= Quaestiones Disputatae 66), Freiburg i.Br. 1975.
- Höhn, Hans-Joachim: Gott Offenbarung Heilswege. Fundamentaltheologie, Würzburg 2011.
- Hübenthal, Christoph: Grundlegung der christlichen Sozialethik. Versuch eines freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatzes (= Forum Sozialethik 3), Münster 2006.
- Jacobs, Wilhelm, G.: Unfreiheit und Freiheit, in: Hans Michael Baumgartner (Hg.), Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens (= Praktische Philosophie 10), Freiburg i.Br. 1979, 171-186.
- Jaspers, Karl: Das Wagnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie, München 1996.
- Kleber, Karl-Heinz: Historia docet. Zur Geschichte der Moraltheologie (= Studien der Moraltheologie, Abteilung Beihefte 15), Münster 2005.
- Krings, Hermann: Die Grenzen der Transzendentalpragmatik, in: Hans Michael Baumgartner (Hg.), Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens (= Praktische Philosophie 10), Freiburg i. Br. 1979, 348-378.
- Krings, Hermann: Freiheit, in: Hermann Krings / Hans Michael Baumgartner / Christoph Wild (Hg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 1, München 1973, 493-510.
- Krings, Hermann: Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken, in: PhJ 77 (1970) 225-237.
- Krings, Hermann / Simons Eberhard: Gott, in: Hermann Krings / Hans Michael Baumgartner / Christoph Wild (Hg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 2, München 1973, 614-641.
- Krings, Hermann: Staat und Freiheit, in: ZPhF 31 (1977) 175-190.
- Krings, Hermann: System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze (= Praktische Philosophie 12), Freiburg i. Br. 1980.
- Krings, Hermann: Zum Verhältnis von Logik und Ethik, in: Hans Michael Baumgartner (Hg.), Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens (= Praktische Philosophie 10), Freiburg i. Br. 1979, 379-390.
- Kuzár, Jozef: Gespaltene Gewissenstheologie nach dem Konzil? Ein Vergleich zwischen deutschsprachigen und osteuropäischen Autoren (= Theologie Ost – West, Europäische Perspektiven 7), Berlin 2006.
- Lesch, Walter: Innovative Ansätze in der theologischen Ethik im Anschluss an das 2. Vatikanische Konzil. Die Beiträge von Franz Böckle und Franz Furger, in: Guy Bedouelle / Gilles Routhier (Hg.), La réception du concile Vatican II par les théologiens suisses, Freiburg i. Ue. 2008, 211-231.
- Mieth, Dietmar: Theologie und Ethik / Das unterscheidend Christliche, in: Jean-Pierre Wils / ders. (Hg.), Grundbegriffe der christlichen Ethik, Paderborn 1992, 209-224.
- Müller, Klaus: Glauben, Fragen, Denken, Bd. 2: Weisen der Weltbeziehung, Münster 2008.
- Nethöfel, Wolfgang: Moraltheologie nach dem Konzil. Personen, Programme, Positionen (= Kirche und Konfession 26), Göttingen 1987.

- Oeing-Hanhoff, Ludger: Freiheit als „Wiedergeburt im göttlichen Geist“. Zum Verhältnis endlicher zu vollkommener Freiheit, in: Hans Michael Baumgartner (Hg.), Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens (= Praktische Philosophie 10), Freiburg i. Br. 1979, 254-281.
- Pieper, Annemarie: Die Wahl der Freiheit als die Freiheit der Wahl. Überlegungen zu Sören Kierkegaards Modell der ethischen Wahl im Anschluß an Hermann Krings' Freiheitsbegriff, in: Hans Michael Baumgartner (Hg.), Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens (= Praktische Philosophie 10), Freiburg i. Br. 1979, 75-96.
- Pieper, Annemarie: Einführung in die Ethik, Tübingen ⁴2000.
- Pieper, Annemarie: Individuum, in: Hermann Krings / Hans Michael Baumgartner / Christoph Wild (Hg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 2, München 1973, 728-737.
- Pieper, Josef: Die Wirklichkeit und das Gute, München ⁵1949.
- Pröpfer, Thomas: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ²1988.
- Pröpfer, Thomas: Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. 2001.
- Pröpfer, Thomas: Sollensevidenz, Sinnvollzug und Offenbarung. Im Gespräch mit Hansjürgen Verweyen, in: Gerhard Larcher / Klaus Müller / Thomas Pröpfer (Hg.), Hoffnung die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996, 27-48.
- Pröpfer, Thomas: Theologische Anthropologie, Bd. 2, Freiburg i.Br. 2015.
- Reisinger, Peter: Transzendentalphilosophie, in: Edmund Braun / Hans Rademacher (Hg.), Wissenschaftstheoretisches Lexikon, Graz 1978, 607-609.
- Schockenhoff, Eberhard: Das Autonomieverständnis Kants und seine Bedeutung für die katholische Moralthologie, in: Franz Furger (Hg.), Ethische Theorie praktisch. Der fundamental-moralthologische Ansatz in sozialetischer Entfaltung, Münster 1991, 66-83.
- Schockenhoff, Eberhard: Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf (= Grundlagen Theologie), Freiburg i.Br. ²2014.
- Suharjanto, Dewi Maria: Die Probe auf das Humane. Zum theologischen Profil der Ethik Franz Böckles, Göttingen 2005.
- Türk, Hans Günter: Gottesglaube und autonome Vernunft. Fundamentaltheologische Bemerkungen zur Diskussion um die >>autonome Moral<<, in: ThPh 58 (1983) 395-413.
- Van de Loo, Dirk: Hölzerne Eisen? Brückenschläge zwischen Poetischer Dogmatik und erstphilosophischer Glaubensverantwortung (= ratio fidei 32), Regensburg 2007.
- Vorstenbosch, Jan: Autonomie, in: Jean-Pierre Wils / Christoph Hübenenthal (Hg.), Lexikon der Ethik, Paderborn 2006, 23-28.
- Werbick, Jürgen: Einführung in die theologische Wissenschaftslehre, Freiburg i.Br. 2010.

Onlinequellen

Schüngel-Straumann, Helen: <<Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!>>, in: Römisch-Katholisches Pfarrblatt der Nordwestschweiz 33 (2016). Eingesehen am 08.08.2017 unter: <https://www.kirche-heute.ch/kirche-heute/beitraege/3aktuell-2/2016-33-Biblische-Ethik-2-Naechstenliebe.php>

BEI GRIN MACHT SICH IHR WISSEN BEZAHLT



- Wir veröffentlichen Ihre Hausarbeit, Bachelor- und Masterarbeit
- Ihr eigenes eBook und Buch - weltweit in allen wichtigen Shops
- Verdienen Sie an jedem Verkauf

Jetzt bei www.GRIN.com hochladen
und kostenlos publizieren

