

aus: Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke. Hg. v. Klaus Müller u. Magnus Striet. = Ratio fidei, Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie, Bd. 25. Regensburg: Pustet 2005. S. 179–188.

FREIHEIT, BEDINGTHEIT, ENDLICHKEIT¹

VON CHRISTIAN TAPP, MÜNCHEN

Im 20. Jahrhundert hat die katholische Theologie endgültig damit begonnen, sich in ein kritisch-konstruktives Verhältnis zur Philosophie der Neuzeit zu setzen. Sie hat dem Subjektivitätsdenken wie der Vernunft- und Erkenntniskritik und schließlich auch der Wendung zur Sprachanalyse das Hausrecht erteilt. Damit nimmt sie allerdings nicht nur die Herausforderungen an, die ihr von Gottes-, Religions- und Metaphysikkritik zur Aufgabe gemacht sind und an denen sie sich abzuarbeiten hat, sondern sie eröffnet sich auch einen neuen Bereich philosophischen Denkens, das sie sowohl verwenden kann, um ihrer Rechenschaftspflicht nachzukommen, als auch, um die vernunftgeleitete Erschließung des Glaubens in seinem systematischen Zusammenhang voranzubringen.

Dieses konstruktive Potential hat Thomas Pröpper bekanntlich im transzendentalen Freiheitsdenken entdeckt und für die Theologie zu erschließen begonnen. Dabei geht es um Aufnahme einer Denkform, d. h. einer Weise zu denken, die dem Glauben und seiner systematischen Durchdringung auch und gerade nach theologischen Kriterien zuhöchst angemessen ist. An diese besondere Eignung des Freiheitsdenkens für theologische Aufgaben soll daher zunächst erinnert werden (Abschnitt 1). Dies weist die dann folgende kurze Kritik als wohlwollende aus. Es schmälert die Verdienste und Möglichkeiten des Freiheitsdenkers in keiner Weise, wenn die Freiheitstheologie² an den Unterschied zwischen dem Denken eines Notwendigen und der Notwendigkeit dieses Denkens erinnert wird (Abschnitt 2). Eine stichprobenartige Analyse der näheren begrifflichen Bestimmungen der Freiheit, die für die theologisch basale Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses verantwortlich zeichnen, wird schließlich mit dem erklärten Ziel durchgeführt, die Relevanz einer vertieften Untersuchung des Unendlichkeitsbegriffs auch und gerade für die Freiheitstheologie aufzuzeigen (Abschnitt 3).

¹ Überarbeitete Fassung eines Kurzvortrags auf dem Workshop zu *Dogma und Denkform. Tagung zu Ehren von Thomas Pröpper. Münster. 9.1.-10.1.2004.* – Ein ganz herzlicher Dank gilt Klaus Müller und Magnus Striet als Organisatoren der Tagung dafür, dass sie die außergewöhnliche Gelegenheit eines „Nachwuchs-Workshops“ eingerichtet hatten.

² Der Ausdruck „Freiheitstheologie“ ist hier als Schlagwort für diejenigen theologischen Ansätze zu verstehen, die sich dem transzendentalen Freiheitsdenken verpflichtet wissen. Er schließt sich an Pröppers Rede von der „Theologie der Freiheit“ an. – Herangezogen wurden: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. München 1988², sowie eine Reihe von Aufsätzen, die in dem Sammelband Evangelium und freie Vernunft. Freiburg 2001. zusammengefasst sind.

1. Zur theologischen Leistungsfähigkeit des Freiheitsdenkens

Das Freiheitsdenken zeigt sich in mehreren Hinsichten als für die theologische Indienstnahme besonders geeignet. Der biblische Glaube bezeugt durchgängig die Freiheit von Gottes schöpferischem und geschichtlichem Handeln, wie es auch im Theologumenon von der Gratuität der Offenbarung zum Ausdruck kommt. Frei ist auch der Mensch in seinem Sich-Verhalten gegenüber dem göttlichen An-Ruf. Dies allein qualifizierte den Freiheitsbegriff schon im höchsten Maße als einen Zentralbegriff für die systematische Explikation des christlichen Glaubens. Zum regelrechten *Grundbegriff* wird Freiheit aber erst mit der von Pröpper formulierten theologischen Basisthese, „daß es die wesentliche Bedeutung der Geschichte Jesu ausmacht, der Erweis der unbedingt für die Menschen entschiedenen Liebe Gottes und als solcher Gottes Selbstoffenbarung zu sein“.³ Fasst man weiterhin Liebe als freiheitliches Geschehen auf, so empfiehlt sich Freiheit damit schon innerchristologisch als theologische Grundkategorie. Für ein unvoreingenommenes Denken bleibt jedoch eine gewisse Spannung bestehen zwischen den Bestimmungen Gottes als unbedingt entschiedener Liebe und als unbedingter Freiheit, denn Liebe bedeutet Bindung und den Ausschluss „unliebsamer“ Optionen. Wenn dies die Freiheit nicht einschränken soll, ist zumindest eine nähere Erläuterung angezeigt. Damit bleibt es eine Herausforderung an das theologische Freiheitsdenken, beide Bestimmungen (Liebe und Freiheit) zusammenzudenken.

Eine wesentliche Norm für jeden theologischen Ansatz ist, ob er ein integratives Verständnis der theologischen Vorgaben ermöglicht.⁴ Um es mit wahrheitstheoretischen Worten zu sagen: Die Qualität theologischen Denkens misst sich an beiden: korrespondenz- und kohärenztheoretischen Aspekten. Es muss den von der Tradition aufgegebenen Inhalten so weit wie möglich entsprechen (eine Form von Adäquation) und ein

³ Pröpper: *Evangelium* (Anm. 2). 6.

⁴ Vgl. Pröpper: *Evangelium* (Anm. 2). 5. 7. – Auf S. 12 führt Pröpper noch detaillierter aus, dass zu dieser Bewährung das zusammenhängende Verstehen der Geschichte Jesu, die Aneignung der weiteren Tradition in ihrer Kontinuität, sachlogischen Struktur und unter Unterscheidung des Wesentlichen, sowie die systematische Explikation des Glaubensinhaltes gehört. – Exemplarisch entwirft Pröpper eine entsprechende wissenschaftstheoretische Position in puncto der historisch-kritischen Bibelauslegung: „Indem sie jeden Verstehensentwurf der Geschichte Jesu dazu zwingt, sich an dem methodisch erreichten und überprüfbaren Einzelwissen über sie zu bewähren, erreicht das Verstehen den uns möglichen Grad von Objektivität und genügt damit dem wissenschaftlichen Standard, von dem eine heutige Theologie nicht dispensiert werden kann“. Ebd. 7.

zusammenhängendes Verstehen dieser Inhalte ermöglichen (Kohärenz)⁵. So rechtfertigt sich die fundamentale theologische Verwendung des Freiheitsbegriffs auch nur im Durchgang durch die einzelnen Theologumena. Um nur einige Beispiele zu nennen, sei auf drei Themen hingewiesen, in deren Behandlung die theologische Leistungsfähigkeit des Freiheitsdenkens besonders offensichtlich wird.

- a. Es ermöglicht, Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus, das „weltliche Scheitern“ Jesu und die Allmacht Gottes zusammenzudenken. Diese drei Bausteine bilden für gewöhnlich ein schwieriges Trilemma, bei dem es zunächst so scheint, als ob je zwei der Bausteine den dritten ausschlössen. Die Selbstbestimmung des liebenden freien Gottes, die die geschöpfliche Freiheit wahrt und sich deshalb von ihrer freien Zustimmung abhängig machen muss und als solche scheitern kann am menschlichen Nein zu ihr, lässt sich zumindest mit einem Allmachtsbegriff in der Form „alles vermögen, was dem Willen entspricht“ vereinbaren, wenn ebendieser Wille als liebend-freier bestimmt ist.
- b. Ausgehend vom Aufweis material-bedingter Freiheit lässt sich ihr unbedingter Gegenpart denken und damit die Möglichkeit von Gott und seiner Offenbarung in Jesus Christus etablieren.
- c. Die Selbstoffenbarung Gottes kann darüberhinaus *gleichzeitig* als den Menschen unbedingt angehende und als ihn nicht durch ihm völlig Fremdes überformende aufgefasst werden. Göttliche Freiheit, gedacht als eine Art Extrapolation der menschlichen Freiheit, offeriert in ihrer Selbstmitteilung eben *sich selbst*, und damit gerade die Vollendung des in menschlicher Freiheit nur begrenzt Angelegten. Soteriologisch gewendet erlaubt sie es, Versöhnung in ihrer anfanghaft-endgültigen Gestalt in Jesus Christus und in ihrer eschatologischen Vollendung nicht als etwas von außen den Menschen Aufgezwungenes zu verstehen, sondern als Erfüllung gerade dessen, was Menschen in ihrem Leben aus sich selbst heraus als Ganzes intendieren und doch immer nur anfanghaft vermögen. Die eschatologische Hoffnung könnte man geradezu bestimmen als Verwirklichung der Intentionen, die in der Freiheit zur Selbstwerdung in, durch und neben der Anerkennung der je anderen Freiheit menschlicherseits immer nur anfanghaft realisiert werden können.

⁵ Zum Kohärenzbegriff vgl. exemplarisch Pröppers Betonung der Notwendigkeit, die Geschichte Jesu als einen Zusammenhang von Ereignissen zu begreifen, „die sich in ihrer Bedeutung gegenseitig bestimmen“. Pröpper: Evangelium (Anm. 2). 7.

2. Einige Grenzbemerkungen zur Freiheitstheologie

Beeindruckt von der theologischen Leistungsfähigkeit des Freiheitsdenkens, bleiben jedoch einige Kritikpunkte zu bemerken.

Das transzendentale Denken weiß sich der Maxime verpflichtet, keine Frageüberhänge zu belassen. Diesem Anspruch kann es jedoch auf weite Strecken schon philosophisch kaum gerecht werden.⁶ Dies liegt u. A. an der Grundstruktur transzentalen Denkens, scheint doch das Aufsteigen zu notwendigen Bedingungen der Wirklichkeit keineswegs ein eindeutiger Prozess zu sein. Eine Reihe notwendiger Bedingungen aufzustellen heißt ja nicht, schon begründet davon ausgehen zu können, dass es sich um *die einzige mögliche* Reihe notwendiger Bedingungen handelt. So bieten weder eine bis ins Detail ausgearbeitete transzendentale Analyse, noch die Erprobung der so erhaltenen Bedingungskette an der Fähigkeit, die Realität zu erklären, einen Anhalt für die Notwendigkeit dieser Kette selbst. Das Denken des Notwendigen ist eben nicht identisch mit der Notwendigkeit dieses Denkens.

Für die theologische Indienstnahme des Freiheitsdenkens bedeutet dies nicht mehr, als eine gewisse Bescheidenheit zu fordern. So sollten einerseits Formulierungen wie „... muß gedacht werden als ...“ zunächst als „ungedeckte Schecks“ betrachtet werden. Andererseits muss sich das theologische Freiheitsdenken, auch wenn es ein durch seine Kohärenz wie sein Neuzeitbekenntnis bestechender theologischer Ansatz ist, es muss sich trotzdem und bei allem Respekt vor seinen Leistungen auch daran erinnern lassen, daß es nicht der einzige theologische Ansatz ist, geschweige denn, dass die von ihm vorgelegten Erklärungen und Ge-

⁶ Es ließe sich diskutieren, ob nicht schon die transzentalphilosophische Freiheitslehre, wie sie etwa Hermann Krings formuliert, an ihrem eigenen Anspruch, keine Frageüberhänge zu belassen, scheitert. Frageüberhänge zeigen sich nämlich sowohl bezüglich der schon im vorangehenden Abschnitt thematisierten nicht argumentativ gestützten Zentralstellung des Freiheitsgedankens (Wie kann man einsichtig machen, dass sich bestimmte humane Vollzüge *nur* mittels des Freiheitsdenkens erklären lassen?), als auch bezüglich der Sinn-Präsupposition (Warum müssen die wirklichen Vollzüge als *sinnvolle* erklärt werden und sind nicht beispielsweise absurd wie für Camus oder sinnlos wie in einem strengen naturwissenschaftlichen Determinismus?), sowie bezüglich der relativ unmittelbar-naiven Annahme der Wirklichkeit des Wahrgenommenen (Gibt es überhaupt humane Vollzüge? Was können wir über sie wissen? Entspricht unser Denken über diese Vollzüge ihrer Wirklichkeit? Wie beantwortet man einen generellen erkenntnistheoretischen Skeptizismus?). Vgl. hierzu auch die Diagnose Pröppers in: Evangelium (Anm. 2). 120. – Selbstverständlich kann man nicht von jedem philosophischen Ansatz die Beantwortung *aller* Fragen verlangen; dann sollte dieser jedoch mit einer entsprechenden Bescheidung seiner Ansprüche auftreten und auch so wahrgenommen werden.

dankenführungen die einzig möglichen und in diesem Sinne notwendige wären.

Sicher kann man davon sprechen, dass Freiheit als Instanz zu gelten hat, an der sich jedes humane Denken orientieren muss.⁷ Ob diese Instanz allerdings als unbedingte, oder gar als unhintergehbare gelten kann, muss fraglich bleiben, wäre darin doch das scharfe Verdikt enthalten, jedes nicht-freiheitsbezogene Denken sei per se inhuman. Schließlich ist auch bedenkenswert, dass Freiheit selbst kein einfaches Phänomen ist, sondern ein hochkomplexes Abstraktum, mit dessen Klärung sich Generationen von Philosophen bis heute abmühen. Dies trifft umso mehr auf das transzendentale Freiheitsdenken zu, das Freiheit nur als Möglichkeitsbedingung, d. h. als notwendige Voraussetzung humaner Akte aufweisen kann.⁸ Die Bedeutung des Ausdrucks „Freiheit“ ist daher in hohem Maße nicht-evident und eine derartig starke These wie die Unhintergehrbarkeit der Freiheit für humanes Denken bleibt ungeschützt.

3. Die begriffliche Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses in der Freiheitstheologie

Das transzendentale Freiheitsdenken lässt das für die Theologie absolut grundlegende Verhältnis von Gott und Welt als ein Verhältnis von Freiheiten bestimmen.⁹ Im letzten Teil dieses Aufsatzes geht es darum, diese Verhältnisbestimmung genauer zu untersuchen.

Die Bestimmung des Verhältnisses von göttlicher und menschlicher Freiheit gemäß dem transzentalen Freiheitsdenken wird häufig mit der Metapher einer Ellipse mit zwei Brennpunkten zu beschreiben versucht. Demnach würden die beiden Brennpunkte als theoretisch eigenständige und bedeutsame Entitäten bewahrt und zugleich in ihrem konstituierenden Verhältnis betrachtet.¹⁰ Dem Freiheitsbegriff muss dazu ein

⁷ Pröpper: Evangelium (Anm. 2). 15.

⁸ Das Ansprechen dieser notwendigen Bedingung als „unbedingte Bedingung“ (Pröpper: Evangelium [Anm. 2]. 15.) halte ich für unverständlich, da beispielsweise das Ich als Subjekt der Freiheit an den Freiheitsbegriff spezifisch menschliche Anforderungen stellt, die ihrerseits als Bedingung der Freiheit und damit als Bedingung der Bedingung humaner Vollzüge aufgefasst werden können. „Notwendige Bedingung“ würde die Sache wohl besser treffen.

⁹ Es soll hier nicht der Ort sein, die Redeweise von „Freiheiten“ eingehend zu beleuchten. Der Plural eines Abstrakts ist zumindest eine gewisse „sprachliche Härte“, besonders wenn damit offenbar keine Instantiiierungen eines Allgemeinbegriffs gemeint sind. – Für die Bestimmung des Gottesbegriffs als unbedingter Freiheit ist maßgebend gewesen: Krings, Hermann: Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken. In: Ders.: System und Freiheit. Freiburg 1980. 161–184.

¹⁰ Zum Bild dieser Ellipse vgl. Pröpper: Evangelium (Anm. 2). Kap. 1. Bes. 3f.

differenzierender Begriff beigegeben werden, der göttliche und menschliche Freiheit zu unterscheiden oder – um wieder im Bild zu sprechen – der die beiden verschiedenen Brennpunkte der Freiheitsellipse auseinander zu halten ermöglicht.¹¹

Eine solche Differenzierung *innerhalb* des Freiheitsbegriffs ist u. A. wegen der genannten fundamentaltheologischen Funktion eines Möglichkeitsaufweises Gottes nötig. Eine bloß von außen kommende Bestimmung etwa nach *menschlicher* Freiheit und *göttlicher* Freiheit würde einen solchen Möglichkeitsaufweis zur Zirkularität verdammen.

Traditionell finden für diese Binnendifferenzierung zwei Begriffspaare Verwendung: bedingt/unbedingt und endlich/unendlich.¹² Sie werden allerdings selten „in Reinform“ verwendet, sondern meistens durch weitere Differenzbegriffe näher bestimmt. So liegt beispielsweise die grundsätzliche Bestimmung des Menschen als bedingte Freiheit und Gottes als unbedingte Freiheit nahe. Sie trüge aber zumindest einem intentionalen Unbedingtheitsmoment der menschlichen Freiheit nicht ausreichend Rechnung, weswegen Bedingtheit und Unbedingtheit nach material und formal unterschieden¹³ und der Mensch dann genauer als formal-unbedingte und material-bedingte Freiheit bestimmt wird.

¹¹ Dass die beiden Brennpunkte auseinanderzuhalten sind, ist nicht nur im Angesicht von Projektionsverdächtigungen à la Feuerbach festzuhalten. Der Glaube an ein Gnadenhandeln Gottes, das von seinem Schöpfungshandeln unterschieden ist, und an eine Selbstdurchdringung Gottes, die über seinen Selbstausdruck in der Schöpfung hinausgeht, setzt ein eigenständiges und für die göttliche Gnade wie für die göttliche Mitteilung überhaupt *empfängliches Subjekt* voraus. Ohne ein Gegenüber des Menschen zu Gott wäre der Glaube (und mit ihm der Mensch überhaupt) ein „bloßes Appendix eines letztlich gottinternen Geschehens“ (Pröpper: Evangelium [Anm. 2], 302.). Ein ontologischer Gott-Welt-Monismus scheint daher für die Explikation des christlichen Glaubens grundsätzlich auszuscheiden. Bedenkenswert und unter Umständen denkmöglich erscheint er mir höchstens, wenn man einen dezidiert substanzontologischen Ansatz wählen würde, der göttliche und weltliche Substanz identifiziert und dies zusammenzudenken versucht mit der Unterschiedenheit göttlichen und weltlichen Seins. Will man diesen substanzontologischen Weg nicht gehen und dennoch eine „monistische Intuition“ vom Eingeborgensein der Welt in Gott aufrechterhalten, so kann dies nur bedeuten, einen Vorrang der Identität des Schöpfers mit seiner Schöpfung vor deren Differenz zu betonen, und keineswegs, die Absolutsetzung der Ersteren vor der Letzteren zu behaupten, wie es auch der Vorstellung entspricht, daß die Welt nicht nur von Gott aus sich selbst hervorgebracht worden ist, sondern im Letzten auch zu ihm zurückkehren wird.

¹² An einzelnen Stellen findet sich in Pröppers Werk auch die Entgegensetzung vollkommene/endliche Freiheit (Pröpper: Evangelium [Anm. 2], 82.), sowie die in ihrer Gegenpoligkeit mir nicht ganz klare Terminologie „einzelne Freiheit“ (z. B.: Pröpper: Evangelium [Anm. 2], 85.) – ist Gottes Freiheit eine „einzelne Freiheit“?).

¹³ In Pröpper: Erlösungsglaube (Anm. 2), 183ff wird die Unterscheidung zwischen „formeller“ und „existierender“ Freiheit getroffen. Die „formelle“ Seite wird dabei auch als

Was aber heißt es nun, (un)bedingt zu sein? – Thomas Pröpper verwendet diesen Ausdruck in vielfältiger Weise. Nicht nur das Angegenwerden des Menschen durch die göttliche Selbstoffenbarung ist *unbedingt*,¹⁴ sondern *unbedingt* ist auch der Glaubensakt, den das Christentum immer schon als einzige angemessene Antwort auf das göttliche Angebot gefordert hat.¹⁵ Der Glaubensakt seinerseits setzt die „unübergehbarer *Unbedingtheit*“ der Freiheit voraus.¹⁶ Die Anerkennung jedes einzelnen Menschen durch Gott wird ebenso *unbedingt* geheißen,¹⁷ wie der anzuerkennende Wert des Anderen selbst „*unbedingt*“ genannt wird.¹⁸ „*Unbedingtheit*“ als Kennzeichen von Jesu Verkündigung der Liebe Gottes meint dreierlei: 1.) die Liebe Gottes den Menschen „ohne jede Vorbedingung“ zuzuwenden, gemeint ist: ohne jede Vorbedingung seitens der Menschen, denen diese Liebe zugewendet wird; 2.) die Treue zu dieser Sendung bis in den Tod und 3.) die in dieser äußersten Situation durch Gott erfolgte Bekräftigung bzw. Besiegelung dieses Angebots.¹⁹ Transferiert auf die Freiheitsthematik hieße das, dass ihre *Unbedingtheit* darin besteht, im interpersonalen Bereich ohne Vorbedingung seitens des anderen der Freiheit so frei zu sein, dass die Freiheit zu ihren Entscheidungen (bekräftigend) entschieden bleibt bzw. dass sie als Seinsfreiheit am Entschluss zum schon gewonnenen Selbstsein festhalten kann. Gottes Ja zum Menschen in der Gestalt Jesu ist daher Sinnbedingung menschlich-*unbedingter* Anerkennung²⁰ und so ist menschliches Verhalten auch fähig, *unbedingte* Anerkennung erfahren zu lassen.²¹ Die Verschränkung der anthropologischen Voraussetzungen jeder Soteriologie mit der Aufgabe der Bestimmung (bzw. einer Minimalbestimmung) des Gottesbegriffs ist unverzichtbar: „Denn ohne ein *Unbedingtes*, das im Menschen selbst vorausgesetzt werden darf, wäre weder der Gottesgedanke vernünftig bestimmbar noch die uns *unbedingt* angehende Bedeutung der Selbstoffenbarung Gottes begründet vertretbar“.²² Dieses *Unbedingte*, das im Menschen vorauszusetzen ist, ist selbstverständlich die (formale) Freiheit, die bestimmt wird als Fähigkeit der Selbstbestimmung und zu der „*unbeding-*

¹⁴ „formal“, „abstrakt“ und „transzental“ verstanden, die „existierende“ als „materi-al“, „wirklich“ und „inhaltsvoll“.

¹⁵ Pröpper: Evangelium (Anm. 2). 97.

¹⁶ Ebd. 114.

¹⁷ Ebd. 313.

¹⁸ Ebd. 123.

¹⁹ Ebd. 109.

²⁰ Ebd. 9.

²¹ Pröpper: Erlösungsglaube (Anm. 2). 191.

²² Ebd. 192.

²² Pröpper: Evangelium (Anm. 2). 302.

tes Sichverhalten, grenzenloses Sichöffnen und ursprüngliches Sichentschließen“ gehören.²³

Diese beeindruckende Symphonie der bedingungslosen Unausweichlichkeit lässt jedoch umso dringlicher die Frage zurückkehren, was denn nun Unbedingtheit genau bedeutet. In der Bestimmung menschlicher Freiheit als Fähigkeit zur Selbstbestimmung, die u. a. in einem „unbedingten Sichverhalten“ besteht, meint „*unbedingtes Sichverhalten*“ wohl, dass das menschliche Verhalten nicht durch äußere Zwänge vollständig bestimmt wird. „Unbedingtheit“ hieße dann also „nicht durch äußere Zwänge vollständig bestimmt“. Ein solcher Verständnis von Unbedingtheit scheint mir nicht geeignet dafür zu sein, den Freiheitsbegriff in der hier untersuchten Weise zu differenzieren. Denn dann hieße „bedingt-sein“ ja, „durch äußere Zwänge vollständig bestimmt zu sein“, und „bedingte Freiheit“ wäre eigentlich ein Selbstwiderspruch.

Nicht tragfähig scheint auch ein ganz allgemeiner philosophischer Begriff von Bedingtheit als überhaupt unter irgendeiner Bedingung stehend.²⁴ Und zwar aus zwei Gründen: *Erstens* stellt sich einem unmittelbaren und an der Logik orientierten Verständnis von Unbedingtheit als „unter keinerlei Bedingung stehend“ schon entgegen, dass jedes vollständige logische System es erlaubt, beispielsweise aus einer Aussage φ , die etwas (vorgeblich) Unbedingtes ausdrücken soll, zu einer Aussage $\psi \rightarrow \varphi$ mit beliebigem (!) ψ überzugehen, denn die Wahrheit einer sog. „materialen Implikation“ bzw. des sie ausdrückenden Konditionals ist durch die Wahrheit des Sukzedens schon gesichert. Insofern lässt sich schon rein logisch jede Aussage φ offensichtlich als unter beliebigen Bedingungen stehend (d.h. das Konditional ist wahr) auffassen, wenn die Aussage selbst etwas zutreffendes behauptet (d.h. das Sukzedens des Konditionals ist wahr). Damit scheint jedenfalls im allgemeinsten, logischen Sinne die Anforderung, unter keinerlei Bedingung zu stehen, nicht erfüllbar zu sein. *Zweitens* stehen philosophische Begriffe im Allgemeinen immer auch zumindest unter philosophischen Bedingungen. Dies können logische Bedingungen wie die Widerspruchsfreiheit, oder auch allgemeinere Voraussetzungen jeglichen Philosophierens sein (dies wäre schon näher am kantischen Verständnis von Unbedingtem als dem von jedem Bedingten schon qua Bedingtheit für die Vernunft Geforderten).

²³ Ebd. 15. – Das „unbedingte Sichverhalten“ scheint auch dem äußerst geneigten Leser eine *contradiccio in adiecto* zu beinhalten, wenn der Freiheitsbegriff gleichzeitig human sein soll, denn menschliches Verhalten ist – auf diese anthropologische Grundeinsicht rekurriert auch Pröpper immer wieder – kontingent, begrenzt und vielerlei Bedingungen unterworfen.

²⁴ Diese allgemeine Auffassung von Bedingtheit ist die in der Philosophie verbreitetste, vgl. auch Kambartel, Friedrich: Art. Bedingung. In: HWPh I. 762–765.

Will man die Denkmöglichkeit des Gottesbegriffs und damit seine Widerspruchsfreiheit nicht aufgeben,²⁵ so ist daran festzuhalten, dass die Bestimmung des Gottesbegriffs keine logischen Widersprüche tolerieren kann. Somit steht der Gottesbegriff beispielsweise unter dieser Bedingung, die man im abgeleiteten Sinne eine logische Bedingung nennen könnte.

Transzentalphilosophisch geht es um Möglichkeitsbedingungen, d. h. Voraussetzungen, die zutreffen müssen, damit etwas sein kann. Als unbedingt gilt hier näherin dasjenige, was nur als es selbst gedacht werden kann, wenn es unter keinen kausalen Bedingungen steht, bzw. mit Kant dasjenige, was in sich selbst gegründet ist. Dieser Unbedingtheitsbegriff ist damit einerseits fest mit der klassischen Metaphysik verbunden, wie sie nach Aristoteles die Erkenntnis von Naturgegenständen zum Paradigma jeglicher Erkenntnis erhoben hat. Andererseits steht auch er vor dem Problem, angeben zu müssen, was „kausale Bedingungen“ genau sein sollen.²⁶ Trotz der intuitiven Plausibilität, die die Rede von Bedingungen gerade vor dem Hintergrund der für allgemeine theoretische, wie besonders für transzentalphilosophische Zwecke unverzichtbaren „wenn..., dann...“-Sätze hat, muss der Bedingungsbegriff letztlich als nicht ausreichend geklärt gelten. Insbesondere die Rede von etwas „Unbedingtem“ und zugleich in irgendeiner Weise Realem, also von irgendwie Wirklichem, das unter *keinerlei* Bedingung steht, macht schon rein philosophisch immense Schwierigkeiten.

Die zweite doppelpolige Begriffsstruktur endlich/unendlich ist für die direkte Applikation auf das Verhältnis zwischen Welt/Mensch und Gott schon klassisch geworden, ohne dadurch von grundsätzlichen Problemen befreit zu werden. Der Mensch / das Subjekt / das welthafte Seiende wird endlich genannt,²⁷ um so vom unendlichen Gott unterschieden zu werden.

Welcher Begriff von Endlichkeit oder Unendlichkeit soll hier jedoch zum Einsatz kommen? Weder ein völlig allgemeiner, von mir aus „absoluter“, Unendlichkeitsbegriff i. S. v. „keine Grenzen zu haben“, kann hier eine haltbare scharfe Trennung ermöglichen (denn dieser Definition gemäß gibt es Unendlichkeitsmomente bspw. in der intentionalen Struktur menschlicher Freiheit). Noch können sauber ausgearbeitete quantitative

²⁵ Nicht allein die weisheitliche Logos-Theologie affirmsiert ja, dass nicht nur unsere gläubige Gotteserkenntnis widerspruchsfrei sein muss, sondern auch Gott selbst im höchsten Maße der Vernunft entspricht.

²⁶ Unterscheidet man weiterhin kausale Bedingung und kausale Ursache, so ist eine kausale Bedingung eine solche, die die Wirkung einer Ursache ermöglicht, d. h. die geben sein oder zutreffen muss, wenn die Ursache wirken können soll.

²⁷ Pröpper: Evangelium (Anm. 2). 85.

Unendlichkeitsbegriffe, wie es z. T. zu geschehen scheint, auf die Verhältnisbestimmung zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit appliziert werden.

Es ist eine frappante Beobachtung, dass viele systematisch-theologische Lehrbücher mit teilweise völlig unhaltbaren Spekulationen und argumentativ nicht vernünftig begründbaren Behauptungen über das Begriffspaar endlich/unendlich aufwarten. Während der Endlichkeitsbegriff oft leichtfertig als durchschaut und verstanden vorausgesetzt wird (vgl. Anm. 28), findet sich kaum einmal eine Definition oder auch nur eine nähere Erläuterung zu seinem logischen Gegenstück, dem Unendlichkeitsbegriff. Dieser Zustand ist umso unbefriedigender, als dieses „unterbelichtete“ Begriffspaar weitreichende Funktionen zu übernehmen hat. Unendlichkeit ist nicht nur eine wichtige Eigenschaft Gottes und damit für die Gotteslehre zentral, sondern dient – bei aller vorgeblichen Ablehnung klassischer Metaphysik – als genau das, was klassisch-metaphysisch „Wesensbestimmung Gottes“ genannt wurde. Als solche ragt sie dann bis in die Grundfeste der Theologie, deren basalste Voraussetzung ja eine von der weltlichen Wirklichkeit (in welcher Weise auch immer) unterschiedene göttliche Wirklichkeit ausmacht, die im Denken nur durch und in ihrem Verhältnis zur weltlichen Wirklichkeit bestimmt werden kann. Solange Endlichkeits- und Unendlichkeitsbegriff nicht weiter geklärt sind, gilt dasselbe für das mit ihrer Hilfe bestimmte Gott-Welt-Verhältnis. Daher scheint mir eine vertiefte begriffsanalytische Ausarbeitung des Unendlichkeitsbegriffs (und damit des Endlichkeitsbegriffs) in der systematischen Theologie äußerst geboten. Dies ist das Zentrum einer von mir projektierten Untersuchung zum Unendlichkeitsbegriff²⁸ und seiner Funktion in der systematischen Theologie. Dass eine solche vertiefte Auseinandersetzung mit dem Unendlichkeitsbegriff nicht nur für die Theologie im Allgemeinen, sondern für das transzendentale Freiheitsdenken im Besonderen relevant ist, sollte in diesen fragmentarischen Ausführungen deutlich geworden sein.

²⁸ Während vom Unendlichkeitsbegriff wenigstens gemeinhin zugegeben wird, dass er theoretisch nicht hinreichend durchgeklärt, nicht ohne Bedeutungsschwankungen anzutreffen und schwierig zu verstehen ist, scheint der Endlichkeitsbegriff vielfach als unproblematisch, eindeutig und immer schon verstanden zu gelten. Will man das Begriffspaar endlich/unendlich jedoch als Gegensatzpaar beibehalten, müsste die Einschätzung beider Begriffe eigentlich symmetrisch sein. Möglicherweise zeigen sich jedoch auch in diesem Spezialfall die Restbestände einer über Jahrhunderte in der systematischen Theologie eingewurzelten und doch meist unbewussten unsymmetrischen Auffassung der Negation. Die Glaubenslogik daraufhin zu untersuchen, wäre sicher ein lohnendes Unternehmen, das zu größerer begrifflicher Klarheit und damit zur besseren Wahrnehmung der Dignität theologischen Denkens beitrüge.