

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift

Band: 74 (2018)

Heft: 3

Artikel: "Gott ist nicht das Eigentliche, das Vampirartige" : die Kritik des Gehorsams in der Theologie Karl Rahners und eine reformiert-ethische Verhältnisbestimmung

Autor: Wirth, Mathias

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877606>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 07.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

«Gott ist nicht das Eigentliche, das Vampirartige»

Die Kritik des Gehorsams in der Theologie Karl Rahners und eine reformiert-ethische Verhältnisbestimmung

Auch weil Gehorsam als moralisch erwägenswerte Option längst ausgefallen ist,¹ deutlicher noch für die evangelisch-theologische Ethik als für das katholische Pendant,² ist Karl Rahners (1904-1984) katholische Variante einer kritischen Theologie des Gehorsams relevant für das interkonfessionelle Gespräch, bisher aber wenig erörtert worden. Das interkonfessionelle Gespräch über den Gehorsam als Grundproblem der Anthropologie und Ethik, zwischen Tugend-Laible³ und Grausamkeits-Erweis⁴, zwischen Libertinismus

- 1 Vgl. F. Schweitzer: Art. Gehorsam (IV. Pädagogisch und ethisch), RGG 3 (42000), 552 und M. Wirth: Distanz des Gehorsams. Theorie, Ethik und Kritik einer Tugend (= Religion in Philosophy and Theology 87), Tübingen 2016, 1f. sowie M. Wirth: Absurdität, Solidarität und Sinn: Albert Camus und die Freiheitsanalyse Thomas Pröppers, Theologie und Philosophie 89 (2014) 534-550 (549): «Gehorsam animiert zu extrinsezistischem Absehen vom Selbst [...]. Die Gefahr der Ich-Losigkeit des Gehorsams markiert die Dürftigkeit dieser Beziehungsform, die für Liebes- und Freundschaftsdiskurse unmöglich scheint, zu denen auch das Gott-Mensch-Verhältnis zu rechnen ist.»
- 2 Zu einer deutlichen Kritik, bzw. Zurückweisung des Gehorsams als legitimer ethischer oder religiöser Beziehungsform, vgl. zum Beispiel G. Ebeling: Luthers Seelsorge. Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt, Tübingen 1997, 156; T. Jähnichen: Von der «Zucht» zur «Selbstverwirklichung»? – Transformationen theologischer und religionspädagogischer Konzeptionen evangelischer Heimerziehung in den 1950er und 1960er Jahren, in: W. Damberg/B. Frings/ders./U. Kaminsky (Hg.): Mutter Kirche – Vater Staat? Geschichte, Praxis und Debatten der konfessionellen Heimerziehung seit 1945, Münster 2010, 131-146 (146) sowie C. Walther: Art. Gehorsams, in: TRE 12 (1984), 148-157 (149). Besonders prominent und paradigmatisch: D. Sölle: Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik, Stuttgart/Berlin 1968, 9ff.
- 3 Vgl. H. Kuhlmann: Gewalt denken – eine Aufgabe der Theologie über Seelsorge und Ethik hinaus?, in: H.-R. Reuter/H. Bedford-Strohm/dies./W. Lütcke (Hg.): Freiheit verantworten (FS für Wolfgang Huber), Gütersloh 2002, 456-469 (468). In der Bulle *Exsurge Domine* von 1520, die Martin Luther mit der Exkommunikation droht, wird Gehorsam ebenfalls als zentrale christliche Tugend eingeschworen, vgl. B. Jörgensen: Konfessionelle Selbst- und Fremdbezeichnungen. Zur Terminologie der Religionsparteien im 16. Jahrhundert, Berlin 2014, 131f. Vgl. auch Wirth: Distanz (Anm 1), 1.
- 4 Vgl. M. Wirth: Gehorsam als moralischer Disruptor. Zur theologischen Relevanz der Fil-

und Autoritarismus,⁵ das noch durch den doppelten Autoritätsbezug verkompliziert wird, da Gehorsam auf göttliche und menschliche Autorität und Befehle bezogen werden kann,⁶ findet in Rahner einen möglichen Gesprächspartner. Dies umso mehr, als seine Theologie darum bemüht war, Verspätungen aufzuholen, die sich aus einer katholisch-theologischen Indolenz gegenüber dem zeitgenössischen Freiheitsempfinden ergeben hat. Gehorsam gilt trotz seiner prominenten Stellung in der katholischen Tradition für Rahner keineswegs als fraglose christliche Tugend und seine Theologie hat einen gewichtigen Beitrag dazu geleistet, theologische Härten und normative Bandagen, die mit dem Gehorsam kommen, als ungültig auszuweisen. Bis heute wirkt daher besonders für den katholisch-theologischen Bereich die Befreiung nach, die Rahners Änderung der theologischen Denkrichtung bedeutet, die kritische Anfragen gegenüber dem Christentum produktiv in Betracht gezogen hat, um so von einer alten, erstarrten und unbehaglichen Dogmatik ohne anthropologische Wendung Abschied zu nehmen. Was Rahner insgesamt, aber auch für das Problem des Gehorsams geleistet hat, ist eine grundbegriffliche Aufklärung der Theologie im Horizont der Gegenwart. Schon daraus ergibt sich ihre Bedeutung für das Gespräch zwischen den Fakultäten.

In diesem Sinn wird Rahner im Folgenden als wichtiger Vertreter einer umfassenden theologischen Uminterpretation des Gehorsams vorgestellt, dessen Theologie Unbehagen gegen diese Beziehungsform aufgenommen hat und daran gemessen werden soll, ob und wie der Balancierungsversuch von Freiheit und Gehorsam gelingt und welche Anknüpfungspunkte sich für das ökumenische Gespräch über ein zentrales ethisches Problem, besonders mit dem reformierten Protestantismus, ergeben. Kaum erörtert werden muss, dass sich Rahner der zentralen Stellung des Gehorsams in katholischen Positionierungen⁷ ebenso bewusst war wie der ethisch gebotenen

me Bastøy, Freistatt und Colonia Dignidad, *Kerygma und Dogma* 65 (2019) [angenommen].

5 Vgl. Wirth: *Distanz* (Anm. 1), 126.

6 Vgl. M.L. Frettlöh: *Ganz Ohr und nicht minder mündig sein*, *Junge Kirche* 74 (2013) 18-21 (20); V. Mantey: *Zwei Schwerter – Zwei Reiche. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund* (= *Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe* 26), Tübingen 2005, 219.

7 In seinem neuesten Buch mit dem unglücklichen Titel «Macht die Wahrheit frei», hat Karl-

Zurückweisung eines absoluten Gehorsams, dessen menschenverachtenden und letalen Konsequenzen in Kirche, Staat und Gesellschaft unübersehbar geworden sind.

Zur Besprechung der auch katholischerseits kaum notierten Ausführungen Rahners zum Gehorsam als einer Beziehungsform in Kirche und Gesellschaft soll im Sinne der weiteren Rahner-Analyse, wie bereits notiert, nach seinem Vermittlungsversuch gefragt werden, denn dass Freiheit und Gehorsam in einem Spannungsverhältnis zueinanderstehen, ist kaum zu bestreiten. Zwei Strategien bieten sich zur Auflösung an: entweder wird Freiheit als letztendlicher Gehorsam oder Gehorsam als letztendliche Freiheit ausgewiesen. Beide Absorptionsstrategien lassen sich bei Rahner finden. Das «Sagen-von-Freiheit-und-Meinen-von-Gehorsam» erscheint dabei eher eine Strategie seiner fundamental-anthropologischen Studien (implizite Thematisierung des Gehorsams, siehe 2.), mit denen er Menschen in ihrem Erkennen und Lieben notorisch auf einen sich offenbarenden Gott verweist.⁸ Das

Heinz Menke jüngst die Bedeutung des Gehorsams, bzw. der Wahrheit (Priorisierung der Aussen-Instanz) vor der Freiheit (Priorisierung der Ich-Instanz) für die katholische Konfession betont und sich gegen anderslautende, freiheitspriorisierende katholisch-theologische Konzepte gewandt. Dabei hält er die (stereotype) Unterscheidung zwischen einer katholischen «Konfession des Gehorsams» und einer evangelischen «Konfession der Freiheit» nicht deshalb für unverständlich, weil so die Bedeutung der Freiheit für die katholische Tradition unterminiert würde, sondern weil in seiner Lektüre auch bei Luther der Glaube primär mit Obedienz verbunden sei, beide Konfessionen also, *mutatis mutandis*, erst als Gehorsamskonfessionen richtig verstanden würden, vgl. K.-H. Menke: Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr? Eine Streitschrift, Regensburg 2017, 147. Dass Konzepte einer Präponderanz des Gehorsams, bzw. der Wahrheit vor der Freiheit nicht erklären können, welche Bedeutung das «an sich» überhaupt für das «für mich» haben soll, wenn die Ich-Instanz zurückgesetzt wird, oder ob es überhaupt ein «An-sich» (Aussen-Instanz) ohne konstitutive Verwiesenheit auf das «Für-mich» (Ich-Instanz) gibt, weil das «An-sich» an sich überhaupt nichts ist, wird in der weiteren Debatte über die Relate Freiheit und Wahrheit, bzw. Freiheit und Gehorsam, aufzuklären sein. Anders gesagt: Ohne das Subjekt und seine Freiheit ist Wahrheit nichts, was Menke in polemischer Absicht völlig verkehrt. Aber es bleibt in Geltung: «Erkenntnis der Wahrheit kann weder befohlen noch mit Sanktionen verwaltet werden; sie scheint auf oder nicht; die Kategorie des «obsequium» greift nicht.», W. Beinert: Amt – Tradition – Gehorsam. Spannungsfelder kirchlichen Lebens, Regensburg 1998, 119. Vgl. auch E. Gräß-Schmidt: Autorität und Einsicht. Hermeneutik in der Moderne, in: M. Meyer-Blanck (Hg.): Säkularität und Autorität der Schrift, Leipzig 2015, 200-215.

8 Vgl. M. Bongardt: Die Fraglichkeit der Offenbarung. Ernst Cassirers Philosophie als Ori-

«Sagen-von-Gehorsam-und-das-Meinen-von-Freiheit» scheint seine Strategie für ekklesiologische und ethische Zusammenhänge (explizite Thematisierung des Gehorsams, siehe 1.) zu sein, denen diese Studie primär gewidmet ist. Die Ko-Existenz beider kritisch zu diskutierenden Argumentationsstrategien schliesst sich deshalb nicht aus, weil Gehorsam in Rahners Werk einen doppelten «Sitz im Leben» aufweist und speziell in seinen transzendental-theologischen Bemühungen als idiosynkratischer Begriff auffällt, der besonders in der noch vorzustellenden *potentia oboedientialis* begegnet und in diesem Zusammenhang eine andere Bedeutung aufweist als in den Texten, in denen von einem allgemeinen Gehorsam die Rede ist.

Folgt Rahner also der im Christentum usuell gewordenen unscharfen Distinguierung von Gehorsam und Freiheit, die in kirchenamtlichen und theologischen Texten in der schlichten aber aporetischen Formel vom «freien Gehorsam» Ausdruck findet,⁹ und für ein Tonikum unter den Bedingungen der Kritik gehalten wird?¹⁰ Handelt es sich bei einer Verschränkung von Freiheit und Gehorsam aber nicht um ein schlechtes Denkmodell, weil der unbedingte Anspruch der Freiheit um den Preis der Rettung des Begriffs des Gehorsams marginalisiert wird, wenn Freiheit eigentlich Gehorsam und Gehorsam eigentlich Freiheit heissen soll?

1. Karl Rahners explizite Diskussion des Gehorsams

In einigen kleineren Abhandlungen diskutiert Rahner anthropologische, ethische und ekklesiologische Aspekte der Autorität und des Gehorsams.¹¹

entierung im Dialog der Religionen (= ratio fidei 2), Regensburg 2000, 35ff.

9 Die Formel vom «freien Gehorsam» kann deshalb als Aporie aufgefasst werden, weil es zum Wesen des Gehorsams gehört, gerade keinen Gebrauch (mehr) von der eigenen Freiheit zu machen, zu deren Wesen aber gehört, sich kritisch-abwägend gegenüber dem Anspruch anderer oder eines Befehls zu verhalten. Dies aber gestattet der Gehorsam gerade nicht. Dass ein Quantum Freiheit erforderlich ist, um überhaupt Subjekt des Gehorsams sein zu können, ist dabei allerdings unerheblich, da diese initiale Freiheit im Gehorsam ja sogleich, wenigstens passager, ausgesetzt werden muss. In einem engen Sinn erscheint damit die Rede von einem «freien Gehorsam» als *contradictio in adiecto*, vgl. Wirth: Distanz (Anm. 1), 345.

10 Vgl. ebd.

11 Vgl. K. Rahner: Über den der Kirche schuldigen Gehorsam des Christen, in: K. Rahner: Sämtliche Werke [= SW], Bd. 10, hg.v. K. Lehmann et al., Freiburg i. Br. 1995, 667-695; K. Rahner: Marginalien über den Gehorsam, in: K. Rahner: Sämtliche Werke, Bd. 13, hg.v. K. Lehmann et al., Freiburg i. Br. 2006, 540-554; K. Rahner: Christus als Beispiel des

Er ist sich dabei des Unbehagens bewusst, das heute den Gehorsam begleitet und begründet dies mit der Gefahr des Extrinsezismus, wenn er notiert, «[...] dass der Einzelne sich hinter dem Allgemeinen versteckt und sein Christentum schon erfüllt glaubt, wenn er nur willig und brav in der Masse des «Kirchenvolkes» mitmarschiert.»¹² Gänzlich fremd scheint Rahner der devote Zug, der regelmässig als Derivat des Gehorsams erscheint,¹³ den er jedenfalls für seine theologische Variation des Gehorsams ausschliesst.¹⁴

Alle Spekulationen Rahners über Sein und Sollen des Gehorsams sind imprägniert durch die in seiner Theologie und Interpretation des Christentums hervorgehobene Freiheit des Menschen; woran das ökumenische Gespräch, auch und gerade mit dem reformierten Protestantismus, anschliessen kann. Rahner räumt ein, die Kirche habe zwar immer lieber über den Gehorsam als über die Freiheit gesprochen, dies stelle aber eine eklatante Verkehrung dar, weil die Freiheit ein «selbstverständlicher Besitz» der Christen sei.¹⁵ Von daher steht Rahners gesamte explizite Theologie des Gehorsams unter

priesterlichen Gehorsams, in: K. Rahner: *Sämtliche Werke*, Bd. 20, hg.v. K. Lehmann et al. Freiburg i. Br. 2010, 95-111 und K. Rahner: *In der Liebe aufgehoben*, in: K. Rahner: *Sämtliche Werke*, Bd. 29, hg.v. K. Lehmann et al. Freiburg i. Br. 2007, 323-328.

12 K. Rahner: *Sämtliche Werke*, Bd. 10, hg.v. K. Lehmann et al., Freiburg i. Br. 1995, 100. Vgl. auch U. Bentz: *Jetzt ist noch Kirche. Grundlinien einer Theologie kirchlicher Existenz im Werk Karl Rahners*, Innsbruck 2008, 370f.

13 Vgl. Wirth: *Distanz* (Anm. 1), 295ff.

14 Vgl. Rahner: *SW 10* (Anm. 12), 681 und dazu Bentz: *Kirche* (Anm. 12), 377.

15 Vgl. Rahner: *SW 10* (Anm. 12), 221. Gunda Schneider-Flume betont, wie langsam sich eine christliche Praxis der Freiheit entfaltet habe. Sie erinnert an Onesimus, der eben nicht aus dem Sklavenstand befreit wurde, aber immerhin zum Bruder avancierte (Phil 1,10 und Kol 4,9), vgl. G. Schneider-Flume: *Selbstverwirklichung und christliche Freiheit*, Stuttgart/Bonn 1990, 31 und weiter J. Moltmann: *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München 1989, 125. In soziologischer Perspektive fällt das besondere «Herrschaftspotential» der katholischen Kirche auf. Dies rühre daher, dass Gehorsam als zentraler Ausdruck der Liebe gegenüber Gott und Jesus internalisiert sei, vgl. O. König: *Macht in Gruppen: gruppenspezifische Prozesse und Interventionen*, Stuttgart 2007, 66f. Forschungen im Umfeld des berühmten Milgram-Experiments zum Gehorsamsverhalten legen zudem nahe, dass Katholiken eher als Juden oder Protestanten zu Gehorsam bereit sind, vgl. A.G. Miller: *The Obedience Experiments. A Case Study of Controversy in Social Science*, New York 1986, 239. Insgesamt scheint die Pflicht zum Gehorsam in der religiösen Erziehung stärkere Berücksichtigung zu finden als die mögliche Pflicht zum Ungehorsam, vgl. H.C. Kelman/V.L. Hamilton: *Crimes of Obedience. Toward a Social Psychology of Authority and Responsibility*, New Haven/London 1989, 53.

dem Vorzeichen eines Votums für die Freiheit, die er vor allen Formen des Gehorsams betont.

1.1 Gehorsam im Sand des Verschwindens: Rahners neutestamentliche Sondierung

Die grundbegriffliche Aufklärung des religiösen Gehorsams beginnt bei Rahner unter Rekurs auf das in den neutestamentlichen Texten dargestellte Verhalten Jesu. Der habe keine Gehorsamsmoral und schon gar keine Gehorsamskirche installiert und nirgends Ungehorsam verurteilt. Vielmehr habe Jesus den Gehorsam verunglimpft,¹⁶ wenn er die Schuld des Ungehorsams der Ehebrecherin aus der *Pericope Adulterae* (Joh 8,2-11)¹⁷ in verwehenden Sand schreibt, was so viel heisst wie: Ich verurteile dich nicht und deine Schuld ist nichtig, denn Liebe überwiegt sie.¹⁸ Der Ungehorsam der Ehebrecherin bleibt *stricte dictum* in biblischer Perspektive zwar Ungehorsam und Sünde, aber führt in der Perspektive Jesu nicht zur Strafe. Das Evangelium präsentiert einen Gehorsam, der frei ist von forensischen Vorstellungen. Das Verhalten Jesu entzieht Gehorsam das Fundament, denn Gehorsam scheint nur dort plausibel, wo Ungehorsam geahndet wird; zumal dann, wenn es sich um Ungehorsam gegen den Ethos handelt; immerhin hat die Ehebrecherin gegen den Dekalog verstossen. Offenbar folgt der Jesus des Johannesevangeliums, so Rahner, einer anderen Logik als der des Gehorsams, die jedenfalls erlaubt, den Ungehorsam der Ehebrecherin in den Sand des Verschwindens zu schreiben. Rahner betont nach dieser Orientierung, dass sich Kirchen, wenn sie sich als Institutionen des Gehorsams inszenieren, mindestens im johanneischen Jesus keine Legitimation dafür finden. Der Gehorsam, den Jesus fordert und selber lebt, so Rahner weiter, unterscheide sich strikt von einem etablierten juristischen Verständnis des Gehorsams, der unter der

16 Vgl. J. McKenzie: *Autorität in der Kirche*, Paderborn 1968, 100: «Der Gebrauch der Macht im üblichen Sinn besteht darin, einem anderen den eigenen Willen aufzunötigen; das steht in direktem Gegensatz zu den Aussprüchen Jesu, in denen diese Form von Selbstbehauptung formal und ausdrücklich verboten wird. Macht ist nicht Ersatz für apostolisches Führertum. Macht ist nicht mal ein geringeres Mittel, den Zweck apostolischen Führens zu erreichen; sie ist ein Mittel, das Ziel nicht zu erreichen.»

17 Vgl. C. Keith: *The Pericope Adulterae, the Gospel of John, and the Literacy of Jesus*, Leiden 2009, 141 ff.

18 Vgl. H. Vorgrimler: *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Darmstadt 2004, 250.

Ägide der Mächtigen zu Anklage, Verurteilung und Erniedrigung führe.¹⁹ Besonders an diesem neuralgischen Punkt ergeben sich Parallelen mit einer reformiert-theologischen Ethik und ihrem konstitutiven Widerstand gegen Formationen der Bemächtigung.

1.2 Typ-I und Typ-II Gehorsam:

Rahners Begriff des Gehorsams und seine ethische Bedeutung

Nach diesem Befund zu einem exemplarisch neutestamentlichen Gehorsamsverständnis erscheint Rahners Verständnis des Gehorsams ebenfalls wenig an einer rigiden Formation interessiert. In die Figur der Unterwerfung (Gehorsam) als Reaktion auf eine Figur der Macht (Autorität) trägt Rahner ein breites Kollarium freiheitlicher Modale ein, wie eine «Bereitschaft zu Hören», «sittliche Freiheit» oder «Aufgeschlossenheit».²⁰ Rahner definiert Gehorsam in Abgrenzung von Zwang und Dressur aber weiterhin als «edle Tugend»: «Gehorsam ist ein vieldeutiges Wort. Und die Analyse seines Wesens ist schwierig. Auf jeden Fall [...] bedeutet es die innere, freie, aus sittlichen Motiven geleistete Bereitschaft zum Hören auf einen Befehl [...]. Wo diese Bereitschaft nicht aus innerer sittlicher Freiheit aufgrund eines sittlichen Motives kommt [...], liegt [...] Zwang oder Dressur vor, nicht aber Gehorsam. Gehorsam fordert Hören und Tun. Auch schon Hören: denn schon das innere Aufgeschlossensein, die Bereitschaft, auf den inneren sachlichen Sinn des Befehls einzugehen, die bereite Willigkeit, im Befohlenen nach Kräften Sinn und Sache zu erkennen, der gute Wille, die eigene vorlaute Rechthabe-

19 Maskulines Überlegenheitsgebaren, so Rahner, liebt es, die Frau als *femme fatale* anzuklagen. Wie im Evangelium schleppen sie Normbrecherinnen vor die angesagten Herren und erwartete Richtersprüche. Doch Jesus folgt dieser Aggression nicht, vgl. Rahner: SW 10 (Anm. 12), 95: «Er aber schweigt. Er schreibt ihre Sünde in den Sand der Weltgeschichte, die bald ausgelöscht sein wird und ihre Schuld mit ihr. Er schweigt eine kleine Weile, die uns Jahrtausende scheint. Und er verurteilt dieses Weib nur durch das Schweigen seiner Liebe, die begnadet und freispricht. In allen Jahrhunderten stehen neue Ankläger neben diesem Weib und schleichen immer wieder davon, einer nach dem anderen, von den Ältesten angefangen; denn es fand sich nie einer, der selbst ohne Sünde war.»

20 Vgl. M.F. Fischer: *The Foundations of Karl Rahner. A Paraphrase of the Foundations of Christian Faith, with Introduction and Indices*, New York 2005, 8. Zum existentiellen Hören des Menschen ähnlich wie Rahner, vgl. E. Jüngel: *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen II*, Tübingen ³2002, 291. Dort auch eine Interpretation des Hörens, das gerade zum freiheitlichen Handeln befähigt, vgl. ebd. 309f.

rei, den Eigensinn, den spontanen Protest gegen das Ungewohnte und Unerwartete, die eigene Trägheit [...] zu bekämpfen, all das gehört auch schon [...] zur edlen Tugend des Gehorsams.»²¹

Neben dieser weitreichenden Definition von Gehorsam, die auf das Wesen angewiesener Freiheit und die Probleme des Libertinismus reflektiert, zugleich aber die moralische Abrutschgefahr jeden Gehorsamsdiskurses betont, unterscheidet Rahner zwei alltagsnahe Formen des Gehorsams. Typ I meint eine «nüchterne Sachgerechtigkeit in einer Gesellschaft»²²: «Gehorsam [ist] nichts anderes als der sachgemäße Respekt vor [...] Regelungen des menschlichen Zusammenlebens. [...] Was wir in einem solchen Gehorsam respektieren, ist [...] der Respekt vor den Menschen, denen solche Regelungen dienen sollen.»²³ Hier versteht Rahner Gehorsam in einem ersten Sinn als sozialen Mechanismus der Alltagsbewältigung.²⁴ Typ II hingegen beschreibt Gehorsam als Aspekt eines Liebesdiskurses. Rahner bestimmt diesen Typ II als «liebende Einheit zweier Personen in Freiheit»²⁵: «[...] wir [haben] den Vorgang, dass eine Person ihre Freiheit liebend öffnet für die Freiheit des anderen und gewissermaßen sagt: Nicht nur Du sollst sein, nicht nur Dich im Allgemeinen und Ganzen bejahe ich, sondern deine Freiheit in ihrer Unableitbarkeit liebe ich, nehme sie in meiner Freiheit auf. Ich will,

- 21 Rahner: SW 10 (Anm. 10), 667. Vgl. hierzu Bentz: Kirche (Anm. 12), 370 und M. Scheuer: Die Evangelischen Räte. Strukturprinzip systematischer Theologie bei H.U. von Balthasar, K. Rahner, J.B. Metz und in der Theologie der Befreiung, Würzburg 1990, 257. Zur Interpretation des Hörens als transzendentalen Akt des Sich-Öffnens, das nicht das Ende des Personseins bedeute, sondern Beziehung der Freiheit auf Gehalte, vgl. H. Krings: System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg i. Br./München 1980, 147ff. und R. Siebenrock: Karl Rahner SJ (1904-1984), in: F.W. Graf (Hg.): Klassiker der Theologie, Bd. 2, München 2005, 289-310 (295). Befehl und Gehorsam erscheinen in ihrer rabiatesten Form sogar als Propädeutikum des Todes, denn auch hier gelte es, das Unbegreifliche anzunehmen, vgl. K. Rahner: Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie, Innsbruck 1988, 515.
- 22 K. Rahner: Sämtliche Werke, Bd. 25, hg.v. K. Lehmann et al. Freiburg i. Br. 2008, 326.
- 23 K. Rahner: Sämtliche Werke, Bd. 29, hg.v. K. Lehmann et al. Freiburg i. Br. 2007, 470. Vgl. auch J. Moltmann: Kirche (Anm. 15), 124.
- 24 Vgl. Rahner: SW 28 (Anm. 23), 325 und dazu B. Nitsche: «...der Frage wegen, die seine und seiner Zeit Philosophie bewegen». Karl Rahners Ringen um ein transzendentales Denken als Erbe und Auftrag, in: R. Miggelbrink (Hg.): Karl Rahner 1904-1984: Was hat er uns gegeben? – Was haben wir genommen? Auseinandersetzung mit Karl Rahner, Berlin 2009, 105-147 (115).
- 25 Rahner: SW 29 (Anm. 23), 326.

was du willst. Damit ist eine merkwürdige Geöffnetheit und Bereitschaft, sich selbst herzugeben, gefordert. [...] Man könnte sagen, dieses liebende und vielleicht auch Gehorsam genannt werden könnende Eingehen in die unableitbare je einmalige Freiheit des anderen ist eine absolute menschliche Notwendigkeit, ohne sie kann eine sublimere, echtere und tiefere menschliche Gemeinschaft gar nicht realisiert werden.»²⁶ Mit Udo Bentz und seiner ekklesiologischen Untersuchung der Theologie Rahners könnte man den Typ-I-Gehorsam auch «funktionalen Gehorsam» und den Typ-II-Gehorsam in seiner religiösen Flexion, auf die es Rahner letztlich und mit Blick auf das Gott-Mensch-Verhältnis auch ankommt, könnte man «Glaubensgehorsam» nennen. Allerdings bestimmt Bentz Rahners Glaubensgehorsam eher als Pflicht, die ergehende Offenbarung Gottes in der Geschichte zu hören, als ihr mit Liebe zu begegnen.²⁷

Einen dezidiert theologischen Begriff des Gehorsams entwirft Rahner, wenn er den Gehorsam als «Glaubenstugend» im Raum der Freiheit und als «Akt der Anerkennung der Freiheit Gottes» einführt.²⁸ Rahners Begriff des religiösen Gehorsams beschreibt einen Gehorsam gegen Gott, dessen Offenbarung in Jesus Christus zugleich Ruf, Befehl und Aufforderung bedeute. Dieser Ruf Christi bleibe präsent in der Kirche, die selbst zu einer relativen Autorität werde.²⁹ So bedeute Gehorsam gegenüber der Kirche letztlich Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes, das den Menschen nur bei Lokalisation und Temporalisation erreiche, wie Rahner ausgehend vom katholischen Theologumenon von der Kirche als «Grundsakrament» notiert.³⁰ Absoluten Gehorsam in diesem von Rahner theozentrisch gesetzten Rahmen schulde man folgerichtig nur Gott allein und ihm direkt, also weder der Kirche noch ihren Amtsträgern; womit Rahners Theologie

26 Ebd.

27 Vgl. Bentz: Kirche (Anm. 12), 367.

28 Vgl. Rahner: SW 10 (Anm. 12), 670.

29 Vgl. K. Rahner: Sämtliche Werke, Bd. 22/2, hg.v. K. Lehmann et al. Freiburg i. Br. 2008, 369 und dazu Bentz: Kirche (Anm. 12), 375.

30 Vgl. Rahner: SW 10 (Anm. 12), 672f. und Rahner: SW 22/2 (Anm. 29), 119. Vgl. auch G. Wassilowsky: Kirchenlehrer der Moderne: Ekklesiologie, in: A. Batlogg et al. (Hg.): Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven, Mainz 2003, 223-241 (228) und G. Wassilowsky: Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums, Innsbruck 2001, 155ff.

des Gehorsams wiederum nah an einen *locus classicus* reformiert-ethischer Autoritätskritik reicht (siehe 3). Diese aus katholischer Perspektive heikle Diminuirung kirchlicher Autorität basiert bei Rahner noch auf einem anderen theologischen Argument. So mache die Sünde keinesfalls halt vor der Kirche und betreffe nicht nur das Privatleben ihrer Amtsträger, sondern ebenso das amtliche Handeln.³¹ Wenn es so überhaupt einen Gehorsam gegenüber der Kirche geben kann, dann handelt es sich nach Rahner lediglich um einen abgeleiteten und mithin bedingten Gehorsam.³² Ob begriffslogisch überhaupt die Annahme eines nicht-strikten Gehorsams haltbar ist, müsste als mögliche Inkonsistenz aller relativierenden Modulierungen des Gehorsams diskutiert werden. Jedenfalls kann Rahners Versuch einer Beschränkung des kirchlichen Gehorsams auch so gefasst werden: Kirchlicher Gehorsam gilt nur solange die kirchliche Autorität keine Sünde befiehlt. Diesen theologischen Vorbehalt muss sich die Kirche in Rahners Sicht und entgegen einem etablierten Verständnis von Unfehlbarkeit bieten lassen. Sobald die Kirche also das Unsittliche als sittlich ausgibt, bedeute die katholische Pflicht zum Gehorsam eine Pflicht zum Ungehorsam. Insgesamt, so Rahner, sei Vorsicht gegenüber Gehorsamsforderungen der Kirche geboten, da sie selbst nicht Christus, sondern lediglich Sakrament sei, wie auch Wolfgang Beinert entgegen einem autoritären Gestus

31 Vgl. Rahner: SW 10 (Anm. 12), 88. Paradoxal erscheint Rahner die Gleichzeitigkeit von Sünde und Gnade in der Kirche dennoch nicht, da er von einem Prärogativ der Gnade ausgeht, die sich auch ekklesiologisch auswirke, vgl. ebd. 89f.: «Wenn es also Heiligkeit und Sünde im Erscheinungsbild der Kirche gibt [...], dann ist damit natürlich nicht gesagt, dass Sünde und Heiligkeit in der Kirche das gleiche Verhältnis zum verborgenen Wesensgrund der Kirche haben und so in gleicher Weise zur Kirche gehören.» Vgl. dazu Vorgrimler: Rahner (Anm. 18), 247.

32 Vgl. Scheuer: Räte (Anm. 21), 252. Da nur Gott unmittelbarer Gehorsam geschuldet werde, gibt es auch nach Romano Guardini keine menschliche Instanz, die unmittelbare Autorität ausüben könne; um eine weitere katholisch-theologische Instanz anzuführen, die ähnlich wie Rahner eine Kritik des Gehorsams vornimmt: «Weder Eltern [...] noch Staat noch irgendeine andere irdische Befehlsgewalt haben eine ursprüngliche, unmittelbare Autorität. Ihnen gegenüber gibt es daher auch keinen ursprünglichen, unmittelbaren Gehorsam. Vielmehr richtet sich die Bejahung zunächst entweder auf den Inhalt des Gebotes, der aus sich verpflichtet, oder aber auf den Zweck, der in sich gut und für den das Gebotene ein Mittel ist (mittelbarer Gehorsam)», R. Guardini: Begriff des Befehls, Pharus 7 (1916) 834-843 (837). Vgl. dazu W. Teifke: Offenbarung und Gericht. Fundamentaltheologie und Eschatologie bei Guardini, Rahner und Ratzinger, Göttingen 2012, 16.

in Teilen des gegenwärtigen Katholizismus und korrelierender Devotion betont.³³

Unter entsprechendem Vorbehalt stehe der Gehorsam allerdings nicht nur gegenüber Amtspersonen, so Rahner weiter, sondern auch gegenüber Texten der kirchlichen Autorität. Auch in ihrer Lehre sei die Kirche durch Sünde gekennzeichnet. Wenn Rahner betont, auch das *munus docendi* sei durch Sündhaftes, Perspektivisches, Enge etc. affiziert, dann könne das geforderte *obsequium* niemals Absolutheit und Unbedingtheit intendieren, weil sonst das auch korrupte Wesen der Kirche unterschlagen werde.³⁴ Damit fordert Rahner nicht weniger als einen reformierten Begriff des Gehorsams. Denn im Allgemeinen folgt der Gehorsam einem fixen Befehls-Gehorsams-Schema, das sich gerade dadurch auszeichnet, keinen Raum für Deliberationen zu gewähren. Ginge es primär um einen Diskurs, zu dem konstitutiv die kritische Inspektion gehörte, würde man nicht von Gehorsam, sondern von Kollegialität, Verhandlungen auf Augenhöhe oder von einem gemeinsamen Beschluss reden. Der Begriff des Gehorsams verlöre jede begriffliche Schärfe, wenn dies ebenfalls impliziert wäre. Scheinbar kann man nicht gehorsam und zugleich kritisch-deliberativ sein, ohne dass dadurch der Gehorsam terminiert wird. Man kann einen Befehl verweigern und gute Gründe dafür haben. Aber dann verlässt man den Gehorsams-Diskurs, und orientiert sich zum Beispiel an allgemeinen ethischen Prinzipien.³⁵ Genau hier liegt eine signifikante Schwäche des Vorstosses Rahners, der den Begriff des Gehorsams zwar von einer harschen Autoritäts-Befehls-Inklination befreien will, dabei aber eine problematische Ausweitung des Bedeutungshofs des Gehorsams vornimmt. Denn diese theologische Ektasie trägt gerade nicht zu einem besseren Funktionieren des Operators Gehorsams bei, wenn damit plötzlich auch kritisch-deliberative Kommunikationssysteme gemeint sind.

33 Vgl. W. Beinert: Amt (Anm. 7), 117. Auch Thomas von Aquin lehnt einen absoluten Gehorsam ab, wenn kirchliche Befehle dem Glauben und dem Sittengesetz widersprechen (z.B. S. th. II-II q. 104 a.5; De verit. Q. 17 a.5. ad 3).

34 Vgl. Rahner: SW 10 (Anm. 12), 96f. sowie Wassilowsky: Heilssakrament (Anm. 30), 248ff., der Rahners Bemühungen auf dem II. Vatikanum dokumentiert, wo dieser einen absoluten Autoritätsbegriff in der katholischen Tradition dadurch relativierte, als er auf die Glaubensautorität der Gläubigen (*sensus fidelium*) gegen die alleinige Macht des Lehramts hinwies, vgl. auch Scheuer: Räte (Anm. 21), 249.

35 Vgl. Wirth: Distanz (Anm. 1), 341.

Eine Nuance schärfer: ein Gehorsam, der auch Distanz, Deliberation und kritisch-folgenreiche *defense* impliziert, bedeutet schlicht nichts mehr.³⁶ Man wird Rahner zugutehalten müssen, dass er versucht hat, einem doppelten Anspruch zu genügen: dem nach bleibender Relevanz des Gehorsams als Ordnungsprinzip der katholischen Kirche und dem nach Relevanz von Freiheit und Autoritätskritik in Theologie, Kirche und Gesellschaft.

So ist auch in ethischer Perspektive unübersehbar, dass es sich bei der Tugend des Gehorsams im Sinne Rahners allenfalls um eine Sekundärtugend handeln kann: Gehorsam an sich ist sittlich höchst ambivalent, nur Gott gegenüber ist Gehorsam gut, wie mit Rahner notiert werden kann. In der Gott-Mensch-Relation gehe es dabei nie um die Annihilierung menschlicher Freiheit, denn die Eigenverantwortung des Menschen bleibe in allen Gehorsamsdiskursen undelegierbar.³⁷ Dies bedeutet die potentielle Verabschiedung aus Gehorsamsdiskursen, wenn sie in das Licht der ethischen Kritik gehalten werden, wie es eine robuste und unerbittliche Gehorsamsforderung gerade ausschliessen will. Das aber macht den Gehorsam in Rahners Konzeption zur Sekundärtugend, denn sie muss verantwortet werden und ist nicht einfachhin gut.³⁸ Weil Rahner gehorsame Akteure nicht davon dispensiert, die Verantwortbarkeit ihrer Handlungen zu prüfen, da es überhaupt keine Handlung des Menschen gebe, bei der die Frage nach der moralischen Rechtfertigung zu exkludieren sei,³⁹ bedeutet das Bringen des fremden Befehls vor das Gericht des eigenen Gewissens bei Rahner eine notorische Gefährdung des Gehorsams. Rahners Gehorsam animiert so die Option ei-

36 Vgl. ebd. 9 und Wirth: Absurdität (Anm. 1), 549f.

37 Rahner unterstreicht besonders die Verantwortung katholischer Ordensleute unter dem Gelübde des Gehorsams, die ihre Autonomie als Verantwortung vor Gott nie verlören, vgl. K. Rahner: Sämtliche Werke, Bd. 13, hg.v. K. Lehmann et al., Freiburg i. Br. 2006, 347. Es gäbe, so Rahner, auch für Ordensleute keine einzige Handlung, zu der nicht die Pflicht gehörte, sie auf ihre moralische Bedeutung hin zu prüfen, vgl. ebd. 553: «Auch der Untergebene hat die Pflicht, die sittliche Zulässigkeit des Befohlenen selbst vor seinem Gewissen zu prüfen. Die berechnete «Präsumtion», dass der Befehl eines Oberen nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv sittlich einwandfrei ist, bedeutet keine schlechthinnige Dispens von der Pflicht jedes Menschen, vor jeder freien Handlung positiv zu einer moralischen Gewissheit über die sittliche Erlaubtheit seiner Handlung zu gelangen, eine Handlung, die nicht dadurch weniger die eigene und selbst zu verantwortende ist, weil sie befohlen ist.»

38 Vgl. ebd. 549.

39 Vgl. ebd. 553.

nes subversiven Verhältnisses zu kirchlichen Autoritäten, weil es zu Fällen kommen kann, in denen Christen aus Gewissensgründen ungehorsam sein müssen.⁴⁰

1.3 Gehorsam: nicht-masochistisch, nicht-antiautonom, nicht-entwürdigend?

Die genannten Dimensionen des Gehorsamsbegriffs Rahners kulminieren in seinem favorisierten Bild vom katholischen Geistlichen als einem «Diener der Kirche». Dieser Diener sei nicht devot, sondern gleiche einem liebenden Menschen, wie Rahner nicht ohne Pathos und klerikale Engführung ausführt und sei gedacht als der «[...] Geduldige, der Liebevollste, der Verständnisvolle, der gegen andere auch dann noch Tolerante, wenn sie einen anderen Geist haben, der Milde, der an das Gute Glaubende, kurz, der die eine Liebe hat, die allein in Wahrheit befreit, ohne eine Knechtschaft [...]»⁴¹ Rahner versucht so die Vereinbarkeit des Apodiktischen zu leisten, indem er Freiheit und Liebe in den Begriff des Gehorsams inkludiert, um so von einem nicht-extrinsezistischen, nicht-masochistischen, nicht-antiautonomem und nicht-entwürdigenden Gehorsam ausgehen zu können.⁴² Gehorsam, so gesehen, wird dann sogar zu einem Aspekt am Freiheits- und Liebesdiskurs. *Prima vista* erscheint der christliche Gehorsam nach einer solchen Entdifferenzierung und dann Überlagerung besser goutierbar. Gegenüber einer solchen Operation hat aber zum Beispiel Christian Walther Vorbehalte geäußert und kritisiert das Integral aus Freiheit und Gehorsam mit Blick auf die jüngere Theologiegeschichte: «Dieses aus der praktischen Vernunft hervorgehende Konstrukt eines gleichsam autonomen Gehorsams hat unter dem Vorzeichen der neuzeitlichen Subjektivität zweifellos einen hohen Plausibilitätsgrad. Dennoch bleibt zu fragen, ob dies bereits das letzte Wort zur Sache ist. [...] Die Beziehung zwischen beiden ist offensichtlich ungleich dif-

40 Vgl. Rahner: SW 10 (Anm. 12), 689 und K. Rahner: Sämtliche Werke, Bd. 19, hg.v. K. Lehmann et al., Freiburg i. Br. 1995, 177 und dazu Bentz: Kirche (Anm. 12), 381 sowie Scheuer: Räte (Anm. 21), 258.

41 Rahner: SW 10 (Anm. 12), 237.

42 Rahner entwirft dabei einen nicht-extrinsezistischen Begriff des christlichen Gehorsams, vgl. K. Rahner: Sämtliche Werke, Bd. 20, hg.v. K. Lehmann et al. Freiburg i. Br. 2010, 105: «Jeder Christ muss in Christi Nachfolge den Gehorsam Christi nicht nur üben, [...] insofern er erst recht Gott gehorchen muss in der Beobachtung seiner Gebote, und zwar von Herzen und nicht nur in einem äußerlichen Legalismus [...]»

ferenzierter und spannungsvoller, als sie durch ein Integrationsmodell [das u.a. Karl Rahner vorschlägt] zum Ausdruck gebracht werden kann.»⁴³

Schliesslich kann der explizite Gehorsamsbegriff bei Rahner so zusammengefasst werden: Wo Kirche als Sakrament der Freiheit und als Ort der Realisation von Freiheit verstanden wird, erscheinen Figuren der Macht und Unfreiheit, also auch bestimmte Formen des Gehorsams, als moralisches Übel und sind im Mass der Annihilierung von Freiheit geradezu empörend.⁴⁴ Jesu Handeln erweist sich dagegen als solidarischer und freundschaftlicher Handelns.⁴⁵ Die *Pericope Adulterae* zeigt, dass Jesus auf Ungehorsam mit Liebe reagiert. Entsprechend versteht Rahner den religiösen, christlichen Gehorsam (Typ-II Gehorsam) als Tugend des Hörens, des Geöffnetseins und der Hinwendung, nicht aber als Zwang oder Dressur und auch nicht als praktische Regelung des menschlichen Zusammenlebens (Typ-I Gehorsam). Ausserdem gebe es absoluten Gehorsam in sittlicher Verantwortbarkeit nur gegenüber Gott. Dies erscheint bei Rahner aber bloss als theoretische Option, denn Gott begegnet Menschen stets in Vermittlung.⁴⁶

2. Karl Rahners implizite Diskussion des Gehorsams

Rahners theologisches *Œuvre* offeriert ausserdem einen ganz eigenen Begriff des Gehorsams. Von zentraler Bedeutung ist das von ihm transzendentaltheologisch verstandene Theologumenon *potentia oboedientialis*⁴⁷, in dem *expressis verbis* von einem Gehorsam die Rede ist, der sich aber signifikant

43 Walther: Gehorsam (Anm. 2), 156.

44 Das Übel der Unfreiheit wird nach einer Beobachtung von Hermann Krings erst in der Empörung umfassend evident. Eine solche Empörung entstehe nämlich nicht in erster Linie durch Reflexion, sondern aus Verletzung. Erst wer in seinen Grundrechten verletzt werde, begreife wirklich, was es heisst, unfrei zu sein, vgl. Krings: System (Anm. 21), 70.

45 Vgl. M. Hofheinz: «Welch ein Freund ist unser Jesus». Ein freundschaftstheologischer Zugang zur Lehre vom dreifachen Amt Christi, Theologische Zeitschrift 71 (2015) 156-181 und weiter M. Hofheinz: Gottesfreund – Menschenfreund. Vom Richtungssinn theologischen Freundschaftsdenkens, in: Ders./F. Mathwig/M. Zeindler (Hg.): Freundschaft. Zur Aktualität eines traditionsreichen Begriffs, Zürich 2014, 399-430.

46 Vgl. Bentz: Kirche (Anm. 12), 378f. und Fischer: Foundations (Anm. 20), 30.

47 Vgl. K. Rahner: Sämtliche Werke, Bd. 4, hg.v. K. Lehmann et al., Freiburg i. Br. 1995, 32ff. und dazu R. Miggelbrink: Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug. Der Beitrag Karl Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre, Altenberge 1989, 136ff. sowie P. Rulands: Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der natura pura bei Karl Rahner, Innsbruck 2000, 83ff.

von seinem allgemeinen, bzw. expliziten Begriff des Gehorsams unterscheidet. Rahners «theologische Erfindung» der *potentia oboedientialis* meint ein Hörenmüssen,⁴⁸ das sich aus der Situiertheit des Menschen ergebe, wobei die individuelle Freiheit auf eine mögliche Offenbarung Gottes ausgerichtet sei. Hier wird auch die sachliche Verwandtschaft zu Rahners Theologumenon vom «übernatürlichen Existential» deutlich⁴⁹, das eine noch konkretere Bestimmung der Menschen meint, die auf Gottes Gnade ausgerichtet seien («Theofinalität»⁵⁰). Die Rede vom übernatürlichen Existential verweist wie die *potentia oboedientialis* auf eine anthropologisch-anonyme Bezogenheit, die sich aus der blossen Möglichkeit der Existenz Gottes ergebe, die alleine den Anspruch unbedingter Geltung verbürgen könne.⁵¹ Dieser im Folgenden nur cursorisch darzustellende Ansatz ist nicht ohne Widerspruch geblieben, auch wenn die anthropologische Grundierung der Theologie Rahners weit- hin Anerkennung gefunden und Schule gemacht hat. Innerhalb der Freiheitsdebatte wird zum Beispiel das Problem der Unentrinnbarkeit kritisch diskutiert, wenn Menschen in Rahners Konzeption niemals ohne den Horizont einer möglichen Offenbarung Gottes Gebrauch von ihrer Freiheit machen können.⁵²

- 48 Vgl. R. Siebenrock: «Deus semper major». Zur Grundstruktur der Gottesrede Karl Rahners SJ, in: H. Klaucke (Hg.): 100 Jahre Karl Rahner post et secundum, Köln 2004, 73-90 (79).
- 49 Vgl. Vorgrimler: Rahner (Anm. 18), 173f. und weiter P. Rulands: Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus: Gnadentheologie, in: A. Batlogg et al. (Hg.): Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven, Mainz 2003, 161-196 (171ff.) sowie Teifke: Offenbarung (Anm. 32), 122-133.
- 50 R. Siebenrock: Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie, in: M. Delgado/M. Lutz-Bachmann (Hg.): Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner, Hildesheim 1994, 34-71 (37).
- 51 Vgl. R. Kern: Theologie aus der Erfahrung des Geistes. Eine Untersuchung zur Pneumatologie Karl Rahners, Innsbruck 2007, 113f.
- 52 Vgl. G. Essen: Transzendentes Denken und Letztbegründung. Annäherungen an Karl Rahner, in: H. Klaucke (Hg.): 100 Jahre Karl Rahner post et secundum, Köln 2004, 11-28 (14). In seiner Untersuchung zur Fundamentaltheologie Rahners macht Winfried Werner allerdings einen strikten Gehorsam aus, den Rahners *potentia oboedientialis* intendiere, sodass letztlich ein passiver Gehorsam und eine «absolute Gehorsamspflicht» gemeint seien, vgl. W. Werner: Fundamentaltheologie bei Karl Rahner. Denkwege und Paradigmen, Tübingen 2003, 98f.

2.1 *Der Mensch als gehorsamsaffines Geschöpf?*

Potentiae oboedientialis und übernatürliches Existential

Durch jede Erkenntnis und jede Tat stehe der Mensch auf dem Grund «absoluten Seins», das Rahner als «heiliges Geheimnis» den absoluten Horizont nennt, von dem her Einzeltat oder Einzelerkenntnis überhaupt als Partialhorizont begriffen werden könnten: «Ich bin als Kreatur da, heißt weiter: ich bin endlich, und ich weiß darum. In mir kommt diese Endlichkeit zu sich selber und wird darin erst radikal endlich. Ich erleide mich also, ich weiß um meine Grenzen, ich überschreite sie und behalte sie gleichzeitig.»⁵³ Selbst dort, wo Menschen durch ihr radikales Fragen resignierend auf die Abkünftigkeit des Lebens schauen und alle Verantwortung von sich weisen, selbst in dieser depressiven und dunklen Erfahrung erweise sich ihr Subjektsein als unausweichliche transzendente Erfahrung, die Rahner mit dem Begriff des übernatürlichen Existentials belegt. Denn selbst im resignierenden, alles von sich Weisen, geschehe dies als personale Einheit, die sich (im besten Fall) als verdankt oder (im schlimmsten Fall) als verkauft empfindet.⁵⁴ Dies aber nur insofern, als allen erfreulicheren wie betrüblicheren Einzelheiten des Daseins die notorische Erfahrung des Selbstseins vorausliege. Diese von Rahner als transzendental apostrophierte Erfahrung dient ihm zum Ausweis von Personalität, denn es gebe überhaupt keine Erfahrung, wenn sich bloss isolierte Abläufe im und am Menschen abspielten. Der Grund des Subjektseins folgt theologisch für Rahner aus dem radikalen Offenbarwerden des Menschen in Jesus Christus.⁵⁵ So wie nur von Christus her gewusst werden könne, dass Menschen faktisch zur Epiphanie Gottes bestimmt seien, so können sie sich nur als Person verstehen, weil Gott sie potentiell anspreche.⁵⁶ Rahner warnt allerdings davor, hier einen falschen Schluss zu ziehen und Menschen erst in ihrer Relation zu Gott als Person zu verstehen. Rahner meint vielmehr, dass allein das letzte und fundamentale Verständnis der Personhaftigkeit

53 Rahner: SW 13 (Anm. 37), 280.

54 Vgl. A. Raffelt/H. Verweyen: Karl Rahner, München 1997, 67.

55 Vgl. G. Kruck: Das absolute Geheimnis vor der Wahrheitsfrage. Über den Sinn und die Bedeutung der Rede von Gott, Regensburg 2002, 82.

56 Vgl. K. Rahner: Sämtliche Werke, Bd. 17/1, hg.v. K. Lehmann et al., Freiburg i. Br. 2002, 341.

der christologischen Offenbarung bedürfe, der aber ein philosophischer Personenbegriff vorausläge.⁵⁷

Rahners Transzendentaltheologie redet so weder mit dem übernatürlichen Existential noch mit der *potentia oboedientialis* einem despotischen Gott das Wort, der sich nicht so in Welt, Menschheit und deren Erkennen eingeschrieben habe, dass eine Beziehung zu ihm nur um den Preis der Vernichtung abgelehnt werden könne: «Der wahre Gott ist nicht derjenige, der tötet, um selber lebendig zu sein. Er ist nicht «das Eigentliche», das vampirartig die Eigentlichkeit der von ihm verschiedenen Dinge an sich zieht und gewissermaßen aussaugt; er ist nicht das esse omnium. Je näher man ihm kommt, umso wirklicher wird man; je mehr er in einem und vor einem wächst, umso eigenständiger wird man selbst. Das von ihm Geschaffene ist nicht Maja, der Schleier, der sich wie Nebel vor der Sonne auflöst, je mehr man das Absolute erkennt, je mehr man religiös wird.»⁵⁸ Rahners Gott schreibt sich mithin im Modus des Angebots in das Selbst des Menschen ein. Selbst als innerster Moment des Menschen drängt Gott sich nach Rahner nicht auf, sondern will als der sich Anbietende in Freiheit und Selbstsein angenommen werden.⁵⁹ Wo das Angebot Gottes ausgeschlagen wird, da verbleiben dennoch Menschen; sollte sich Gottes geschaffene Freiheit nicht schliesslich doch als Schimäre erweisen.⁶⁰

2.2 Der Mensch als gehorsamsbefreiter Partner Gottes

Da nach Rahner im Schöpfungsakt mitgesetzt wird, dass das, was Gott schafft, radikal von Gott unterschieden ist, habe die Wirklichkeit Eigenstand und Freiheit. Dennoch setze Gott sich in ein direkt proportionales Verhältnis zur Freiheit,⁶¹ wie bereits oben im Zusammenhang mit Rahners

57 Vgl. Rahner: SW 4 (Anm. 47), 522.

58 K. Rahner: Sämtliche Werke, Bd. 12, hg.v. K. Lehmann et al., Freiburg i. Br. 2005, 255. Vgl. Siebenrock: Deus (Anm. 48), 75.

59 Vgl. Siebenrock: Gnade (Anm. 50), 49f.

60 Vgl. Rulands: Menschsein (Anm. 47), 65ff.

61 Vgl. Rahner: SW 17/1 (Anm. 56), 304 und dazu W. Hartmann: Existenzielle Verantwortungsethik. Eine moraltheologische Denkform als Ansatz in den theologisch-ethischen Entwürfen von Karl Rahner und Dietrich Bonhoeffer, Münster 2005, 265 sowie Scheuer: Räte (Anm. 21), 183. Zur Würdigung der von Rahner kritisierten «dichotomischen Gegenüberstellung» von Natur und Gnade, vgl. M. Bongardt: Gottes Liebe als Vorzeichen einer christlichen Existenz. Aspekte der Erfahrung und Bezeugung der Gnade, in: T. Pröpper:

übernatürlichem Existential gezeigt wurde: «[...] je näher ein Geschöpf bei Gott ist, umso selbstständiger, selbstmächtiger und freier ist es.»⁶² Gott erscheint so nicht als Ende, sondern als permanente Ermöglichung anderer Freiheit und nicht als Organon eines Gehorsams, der zur Gefahr für die Freiheit werden kann.

Der Mensch wird dann von Rahner als potentiell «weltlich-leibhafter Partner» bestimmt, wobei dies Gehorsam ebenfalls ausschliesst und ein Respekts- und kein Loyalitätsverhältnis animiert, zu dem konstitutiv Gehorsamsdiskurse zählen: «Gott schafft einen Menschen als seinen Partner; [...] er schafft ihn so, dass der Mensch wirklich das ist, was er sein soll: der Partner Gottes nach seinem Bild und Gleichnis und sonst nichts, der darum eigens geschaffen werden muss.»⁶³

Rahner wirbt daher innerhalb seiner Theologie und Ethik der Orden für einen idiosynkratischen Begriff des Gehorsams ohne Autoritätsbezug: «Die kirchlichen Oberen müssen immer mehr lernen, sich gleichzubilden dem Christus, der, obwohl er der Herr war, wie ein Sklave die Füße seiner Jünger wusch (Joh 13,2-18); sie müssen nicht nur in Worten, sondern im Werke wissen, dass ihre Vollmacht keine Herrschaft, sondern demütige Knechtschaft und Dienst nach dem Vorbild Christi (Mk 10, 42-45) bedeutet [...]; sie müssen überzeugt sein, dass die ihnen untergebenen Priester keine toten Instrumente, sondern Mitarbeiter sind [...], die auch eine unmittelbare Verantwortung vor Gott haben und nach dem Beispiel Christi [...] als Freunde zu betrachten sind [...].»⁶⁴

2.3 *Der Mensch als gehorsamsungeeignetes Wesen der Geschichte*

Als Wesen der Freiheit sei der Mensch opak, anderen und auch sich selbst gegenüber.⁶⁵ Zur Definition des Menschen gehört Undefinierbarkeit (*homo*

Theologische Anthropologie, Freiburg i. Br. 2011, 1437-1489 (1449).

62 Rahner: SW 10 (Anm. 12), 237.

63 K. Rahner: Sämtliche Werke, Bd. 15, hg.v. K. Lehmann et al., Freiburg i. Br. 2002, 107. Vgl. dazu K. Lehmann: Karl Rahners Bedeutung für die Kirche, Stimmen der Zeit 129 (2004) 3-15 (8f.) und Vorgrimler: Rahner (Anm. 18), 158.

64 Rahner: SW 20 (Anm. 42), 110.

65 Vgl. K. Rahner: Sämtliche Werke, Bd. 30, hg.v. K. Lehmann et al., Freiburg i. Br. 2009, 219: «Geschicht nicht dort, wo ein Mensch dem anderen in wirklich personaler Liebe begegnet, eine Annahme des Nicht-durchschauten [...]? Ist personale Liebe nicht vertrauende Weg-

definiri nequit) und der Mensch bleibt so eine Frage, die nicht beantwortet werden kann, wie Rahner betont.⁶⁶ Weil Personen in der Geschichte als singuläre und stets konkrete Einmaligkeit auftreten, die weder ganz durchschaubar noch festlegbar ist, muss ein (kirchlicher) Aufruf zu Gehorsam und Uniformität die individuelle Freiheit und Würde des geschichtlichen Wesens verfehlen: «[...] grundsätzlich haben alle sittlichen Entscheidungen des Christen [...] eine Dimension des Konkreten und Individuellen, die in sich unmittelbar von der Autorität der Kirche gar nicht verwaltet werden kann. Damit aber ist eine Zone der Freiheit gegeben, die zwar nicht die Freiheit der Willkür und des vor Gott Gleichgültigen ist, wohl aber eine Zone der Freiheit, in der der einzelne Christ von der Kirche sich, seinem Gewissen unter der Führung des Heiligen Geistes, seinem durch diesen Geist gegebenen eigenen Charisma so sehr überlassen bleibt, dass der Einzelne die Last und Verantwortung dieser Freiheit gar nicht auf die Kirche abwälzen kann.»⁶⁷ Weder wäre die Geschichte Gottes mit den Menschen real, noch die Rede von ihrer Verantwortung plausibel, wenn Menschen nicht als wirkliche Subjekte ihres Tuns und Unterlassens angesprochen wären, sondern als Agenten des Gehorsams, so Rahner.⁶⁸

Als Wesen der Geschichte erscheint der Mensch als leibliche Existenz. Auch der Leib wird zum Organ des Gehorsams und erscheint dem Despoten formbar. Im Leib kann der Mensch parieren, exerzieren, sich beugen und kriechen.⁶⁹ Vor einer skrupellosen Abstufung des Leibes zu einem Ding,

gabe ohne Rückversicherung an die andere Person, gerade insofern sie die freie, unkalkulierbare ist und bleibt?»

66 Vgl. Rahner: SW 15 (Anm. 63), 548 und Vorgrimler: Rahner (Anm. 18), 144. Unschwer zu erkennen, dass Rahner hier einen anthropologischen Konsens artikuliert: «[D]er Mensch als undefinierbare Synthese von Zufall und Notwendigkeit» sei philosophisch und theologisch seit Lessing *common sense*, vgl. auch Jüngel: Entsprechungen (Anm. 20), 293. Insgesamt zur Undefinierbarkeit des Menschen, inklusive einer entsprechenden Kritik, die offenbarungstheoretisch inspiriert ist, vgl. ebd., 294ff. Vgl. weiter: M. Wirth: Der (un)durchsichtige Mensch der life sciences. Wie valide ist Karl Rahners ängstlicher Mensch nach Gen-Sequenzierung und Neuro-Imaging?, ThZ 68 (2012) 335-354.

67 Rahner: SW 10 (Anm. 12), 233.

68 Vgl. Rahner: SW 30 (Anm. 65), 438.

69 Einiges spricht dafür, den Gehorsam Jesu am Kreuz in diese Koordinaten einzutragen. Der von den neutestamentlichen Autoren vielfach aufgerufene Gehorsam Jesu am Kreuz war nach Rahner alles andere als ein passives Erleiden eines vergewaltigten und gehorsamen Leibes, der sein Ich völlig verloren hat. Am Gehorsam Jesu werde vielmehr deutlich,

zu bloßem Vorhandensein, warnt Rahners Theologie des Gehorsams. Der Leib als Ort des menschlichen Geistes stamme aus Gottes Hand und sei zur Freiheit geschaffen. Anders gewendet: Der Leib scheint bei Rahner ebenso ungeeignet für den Gehorsam wie der Geist.⁷⁰

*3. Resümee: Das Format eines nicht-diminuierenden Gehorsams bei Rahner
und in der reformiert-theologischen Ethik*

Ohne begrifflich das Lexem abzulegen, bedeutet die Interpretation des Gehorsams bei Rahner als Tat der Freiheit, als Akt der Liebe oder als Prozess des Verstehens⁷¹ nichts anderes als die Behauptung, der Begriff des Gehorsams könne die Bewegung des Menschen zu Gott nicht mehr umstandslos aussagen, bzw. gehe begrifflich ohnehin im Akt der Liebe auf: «Vielleicht ist der wahre Gehorsame einfach der Liebende, dem das Opfer der Hingabe süß ist und ein seliges Müssen.»⁷²

Allerdings hat Magnus Striet das Recht auf individuelle Selbstbestimmung als Prüfstein theologischen Denkens vorgeschlagen, um die Stellung der Theologie in der Moderne zu sondieren, wenn, wie bei Rahner, ein Rückfall hinter das Projekt der Moderne ausgeschlossen ist.⁷³ Begriffslogisch hat sich Rahner moderne-sensibel vom christlichen Gehorsam in dem Mass verabschiedet, als er die Freiheit des Menschen gegen Gefahren eines bestimmten kirchlichen Gehorsams in Schutz nahm. Freiheitsanalytisch stellt sich allerdings die Frage, wie eingangs bereits intoniert, ob Rahners freiheitssensitive Theologie und die damit verbundene Problematisierung des Gehorsams zwar quantitativ als moderne Theologie der Anerkennung von

dass es sich um einen Gehorsam handelt, der weiterhin die Fähigkeit zu einem Ja impliziert. Die freie Entscheidung des Menschen, hier des Menschen Jesu im Kontext seines Todes, ist nach Rahner auch in Gehorsamsdiskursen nicht ausgesetzt. Im Gegenteil, Jesu Gehorsam am Kreuz lässt ihn, wie Rahner festhält, auch als Akteur erscheinen, vgl. Rahner: SW 13 (Anm. 37), 214.

70 Vgl. Sölle: Phantasie (Anm. 2), 34f.

71 Vgl. Rahner: SW 29 (Anm. 23), 327f.

72 Vgl. Rahner: SW 13 (Anm. 37), 554.

73 Vgl. T. Ruster: Karl Rahner und die Modernisierung der katholischen Dogmatik, in: R. Miggelbrink (Hg.): Karl Rahner 1904-1984: Was hat er uns gegeben? – Was haben wir genommen? Auseinandersetzung mit Karl Rahner, Berlin 2009, 27-41 (27) und M. Striet: Zu sehr autonomieverliebt? Eine andere Gotteshypothese, Herder Korrespondenz Spezial 2 (2011) 28-33 (28).

Freiheit firmiert, qualitativ aber, und das heisst dezidiert theologisch, Freiheit sagt, aber Gehorsam meint; wenn immer menschliche Erkenntnis und gelingendes Leben an einen divinen Horizont gekoppelt sind. Trotz der beachtlichen Kritik Rahners an empirischen, bzw. expliziten Formaten des Gehorsams, ist die bleibende Bedeutung des Gehorsams für seine Theologie nicht zu bestreiten.

Auch wenn Rahners Überlegungen zum Gehorsam in doppelter Weise kritisiert werden können, weil ein «Sagen von Gehorsam und Meinen von Freiheit» und ein «Sagen von Freiheit und Meinen von Gehorsam» nachgewiesen werden kann, liegt das Verdienst Rahners in seinem Mut zu einem Umdeutungsprozess eines alteritätsunfähigen Erbes. Denn Rahner lässt Gehorsam normativ nur als nicht-diminuierenden Gehorsam gelten und bringt ihm dennoch dadurch Schätzung entgegen, als er ihn als *potentiae oboedientialis* in einem anderen Bezugssystem (Transzendentaltheologie) rekonzipiert. Eine zu Extrinsezismus und Devotion neigende Existenz, die das Christentum legionenhaft animiert hat, scheint nach der Gehorsamskritik Rahners jedenfalls eine nicht mehr annehmbare Vorstellung über gelingendes Leben.

Gerade dieses moralische Terrain muss ins Auge gefasst werden, wenn, wie diese Studie in der Überschrift ankündigt, katholische und reformierte Theologien entgegen der Tendenz zur ökumenischen Dichotomisierung, zusammengedacht werden sollen. Dies ist im Verlauf dieser Arbeit *in situ* bereits stichwortartig geschehen. Dies soll nun dadurch präzisiert werden, dass die ersten Hinweise zu ökumenischen Zugangswegen zur katholischen Kritik des Gehorsams bei Rahner in den grösseren Zusammenhang reformiert-theologischer Ethik eingeordnet werden. Das Problem des Gehorsams erweist sich dabei als produktiver Ort der theologisch-ethischen Auseinandersetzung, weil es dabei um das zentrale Problem der Freiheit geht, wobei die Gehorsamsfrage Details der theoretischen und praktischen Würdigung individueller Freiheit in den Konfessionen offenlegt. Dabei verfällt man einem Vorurteil, wenn man meint, katholische und reformierte Theologien berührten sich nur tangential. Vielmehr zeichnet sich die reformierte Variante des Protestantismus auch durch ihr Interesse an einer revitalisierten Gestalt

des Christentums aus (*semper reformanda*-Prinzip).⁷⁴ Daraus folgt eine fragende und nicht feindselig-temperierte ökumenische Inblicknahme.⁷⁵ Eine solche erfolgt nun zum Schluss und bloss exemplarisch mit theologisch-ethischer Zuspitzung. Der Fokus auf Parallelen zwischen dem katholischen Entwurf Rahners und einer reformierten Ethik will ebenfalls keiner ökumenischen Dichotomisierung das Wort reden, so als würde geprüft, ob das andere durch die «Reuse des eigenen und Zugehörigen passt».⁷⁶ Vielmehr soll argumentiert werden, dass es gewichtige Gründe gibt, die *façon de parler* über den Gehorsam im Christentum im Modus einer not-wendigen Ungültigmachung zu präzisieren. Anhaltspunkte dazu bietet, wie bereits mehrfach gezeigt, auch die reformiert-theologische Ethik, die hier nicht nur als ökumenischer Kommentar zu Rahners Gehorsams-Kritik angeführt wird, sondern auch als genuiner Ort der christlichen Kritik des Gehorsams.

Diese Feststellung mag verwundern, denn der Begriff des Gehorsams ist der reformierten Theologie und Ethik keineswegs fremd, erscheint aber zunehmend exklusiv in einer auf Gott bezogenen Verwendungsweise.⁷⁷ Formal ähnlich wie bei Rahner, gehört in die Sage des Gehorsams eine scharfe Trennung zwischen Gehorsam gegenüber Gott und Gehorsam gegenüber Menschen. Wie zuvor in der Rahner-Analyse, geht es nun in gebotener Kürze um diesen zweiten Anwendungsfall; obwohl die Frage erlaubt ist, ob ein Beziehungsformat, das für den Mensch-Mensch-Bezug strikt ausgeschlossen wird, einen adäquaten Kandidaten für die Bestimmung des Gott-Mensch-Verhältnisses abgibt.

74 Vgl. D.J. Smit: Trends and Directions in Reformed Theology, *The Expository Times* 122 (2011) 313-326 (314).

75 Vgl. U.H.J. Körtner: Reformiert und ökumenisch. Brennpunkte reformierter Theologie in Geschichte und Gegenwart, Innsbruck/Wien 1998, 16 und Smit: Trends (Anm. 74), 322.

76 Vgl. W. Kersting: Kritik der Gleichheit. Über die Grenzen der Gerechtigkeit und der Moral, Weilerswist 2002, 11.

77 Vgl. M. Freudenberg: Reformierter Protestantismus in der Herausforderung. Wege und Wandlungen der reformierten Theologie, Berlin 2012, 264. Im Katholizismus herrscht eine solche strikte Trennung nicht, denn Gehorsam wird dort auf abgeleitete, das heisst menschliche Autorität bezogen; eine nicht nur etabliert, sondern charakteristische Verwendungsweise des Begriffs des Gehorsams in dieser Konfession. Allerdings ist auch die Geschichte der reformierten Tradition vielfältig. In der Literatur begegnet zum Beispiel der «puritanische Gehorsam», den Väter ihren Söhnen abverlangten, vgl. J. Rohls: Zwischen Bildersturm und Kapitalismus. Der Beitrag des reformierten Protestantismus zur Kulturgeschichte Europas, Wuppertal 1999, 17.30

Die reformierte Rückbesinnung, bzw. Konzentration auf die gesamten Schriften des biblischen Kanons hat vor allem eine Erkenntnis erbracht:⁷⁸ trotz aller Differenzen und Defizienzen, ist ein positives Freiheitsverständnis ihr Sujet.⁷⁹ Dies hat im Laufe der Geschichte der reformierten Kirchen und Theologien immer wieder zu denkerischen und praktischen Revisionen animiert.⁸⁰ So ist die Geschichte der reformierten Kirchen und Theologien geradezu charakteristisch mit Fragen und Problemen der Unterdrückung und Freiheit verwoben,⁸¹ wovon hier exemplarisch drei aufgerufen werden sollen, deren normative Bedeutung für eine Kritik des Gehorsams besonders relevant scheint: (1) Das Fehlen eines fixen Bekenntnisses⁸² oder einer Ethik mit kriterieller Schärfe⁸³ in den reformierten Kirchen korreliert mit der genannten Charakterisierung von Freiheit als einem fundamentalen Besitz der Menschen. Zur Idiosynkrasie der reformierten Theologien gehört daher seit Beginn ein Pluralismus des Denkens und Handelns (z.B. bei Calvinisten, Zwinglianer, Puritaner etc.), was zur Anerkennung individueller Freiheit erheblich beiträgt.⁸⁴ Stösst die durch das Studium der Schrift gewonnene Erkenntnis über die Bedeutung der Freiheit auf soziale Wirklichkeit, wie zu Beginn der Reformation in der Schweiz,⁸⁵ dann mag es zwar bloss ein Anfang sein, wenn Menschen 1522 im Haus des Buchmachers Christoph Froschauer wagen, in der Passionszeit Wurst zu essen, so bedeutet die nachhaltige Wiederentdeckung individueller Freiheit aber das Ende der Angst vor (religiöser) Beschämung und des Zwangs durch kirchliche Despotie.⁸⁶ Calvin betont

78 Vgl. Rohls: Bildersturm (Anm. 77), 13.

79 Vgl. Freudenberg: Reformierter Protestantismus (Anm. 77), 32.262.

80 Vgl. Smit: Trends (Anm. 74), 313 und M. Hofheinz: Ethik – reformiert! Studien zur reformierten Reformation und ihrer Rezeption im 20. Jahrhundert (= Forschungen zur Reformierten Theologie 8), Göttingen 2017, 25f., der aufgrund der Revidierbarkeit reformierter Doktrin auf die blosse «Relativität der Autorität reformierter Bekenntnisse» (28) hinweist, auf die sich dann höchstens ein relativer Gehorsam beziehen kann.

81 Vgl. Freudenberg: Reformierter Protestantismus (Anm. 77), 261 und, mit einem Hinweis zum Verhältnis von reformierter Tradition und Apartheid in Südafrika, vgl. D.J. Smit: «No Polycarps among Us?» Questions for Reformed Political Theology Today, *Studies in Christian Ethics* 28 (2015) 187-200 (188).

82 Vgl. Rohls: Bildersturm (Anm. 77), 9.

83 Vgl. Hofheinz: Ethik (Anm. 80), 8.

84 Vgl. Rohls: Bildersturm (Anm. 77), 11f. und Smit: Trends (Anm. 74), 313.

85 Vgl. ebd., 314.

86 Vgl. Freudenberg: Reformierter Protestantismus (Anm. 77), 264. Neben Zwingli hat auch

gegen die Logik des Gehorsams, zu der konstitutiv gehört, dass etwas getan wird, nicht weil es gewollt, sondern weil es gesollt wird – ansonsten wäre jeder Gehorsam obsolet⁸⁷ – dass christliches Handeln «aus freien Stücken» erfolgen solle.⁸⁸ Dies setzt aber den Gehorsam mit seiner Extrinsezismus-Neigung unter erheblichen Druck. Als Gegenbegriff zum Gehorsam findet in der reformierten Theologie der Begriff der Anerkennung Verwendung, der das Rechtfertigungsgeschehen positiv artikuliert und in einen sozialetischen Kontext rückt.⁸⁹ Auch der Konnex zwischen einer Ethik der Anerkennung und dem biblischen Bilderverbot impliziert eine Kritik des Gehorsams, denn jede Festlegung und jedes Fertig-werden mit anderen bedeutet Missachtung, die von Gehorsamsforderungen gebilligt und von Freiheits- und Liebesdiskursen gemieden wird.⁹⁰ (2) Eine relevante soziale Folge der Wiederentdeckung der biblischen Freiheit stellt ausserdem die Etablierung von

Calvin die Legitimität individueller Präferenzen gegen normative Vorgaben über die individuelle Lebensführung hervorgehoben und einen christlichen Rigorismus zurückgewiesen, der die freie Wahl der Verhältnisse restringiert und zum Beispiel Lachen, Sättigung, Besitztümer, Musik oder Wein verächtlich macht (Calvin, Inst. (1559) III, 19, 9). Nur wer noch nie mit engen Vorstellungen über Lebensstil-Skripte und moralisierenden Anathemen im Raum des Christentums konfrontiert wurde, wird Zwinglis und Calvins Liberalisierung für eine Petitesse halten.

87 Vgl. Wirth, Distanz (Anm. 1), 290.

88 Calvin, Inst. (1559) III, 19, 4. Zur Rede vom «freien Dienst» in Barmen II, vgl. M. Wüthrich: «Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben»: Barmen II, in: M.L. Frettlöh (Hg.): «Gottes kräftiger Anspruch». Die Barmer Theologische Erklärung als reformierter Schlüsseltext, Zürich 2017, 51-70 (57). Eine Evaluation der Freiheit begegnet auch in Calvins Verhältnisbestimmung von Gottes Macht und menschlicher Freiheit. Ähnlich wie bei Rahner, rückt er beide Relate in ein direkt proportionales Verhältnis. Gottes Handeln erfolgt demnach stets zugunsten menschlicher Freiheit, vgl. Freudenberg: Reformierter Protestantismus (Anm. 77), 30.

89 Vgl. Körtner: Reformiert und ökumenisch (Anm. 75), 157. Auf dieser Linie bestimmt die Berner Erklärung von 1934 in Analogie zur Barmer Erklärung die Beziehung zu Gott nicht durch die Begriffe Gehorsam und Vertrauen, sondern durch Anerkennung, vgl. B. Maiwald: Ökumenischer Kirchenkampf. Die «Berner Erklärung» des Schweizerischen Kirchenbundes von 1934, Bern 1997, 40 sowie F. Mathwig: «Das wahre Wesen der Kirche Jesu Christi». Kirchenpolitik und politische Ethik zwischen Bern und Barmen, in: M.L. Frettlöh (Hg.): «Gottes kräftiger Anspruch». Die Barmer Theologische Erklärung als reformierter Schlüsseltext, Zürich 2017, 237-266 (237ff.).

90 Vgl. E. Busch: Reformiert. Profil einer Konfession, Zürich 2007, 149, der in diesem Zusammenhang an Max Frisch erinnert, der die Unvereinbarkeit von Fertigwerden und Liebe in seinem Tagebuch pointiert hat, vgl. M. Frisch: Tagebuch 1946-1949, Frankfurt 1958, 31.

Geschwisterlichkeit, bzw. Partnerschaftlichkeit als Beziehungsformat in den reformierten Kirchen dar.⁹¹ Die damit verbundene Absage an hierarchische Modelle⁹² bedeutet auch eine Ausladung des Gehorsams, dessen Woraufhin entfällt, wenn ein egalitäres Prinzip herrscht. (3) Ganz explizit weist die Barmer Theologische Erklärung Gehorsam als Respons auf menschliche Autorität und Befehle in ihrem Monitum, Christus sei alleiniger Herr der Kirche, zurück.⁹³ Von Zwingli und den anderen Schweizer Reformatoren bis Barmen könne ein «ideologiekritisches Nachdenken über entmündigende Machtstrukturen»⁹⁴ und eine «Kritik totaler Herrschaftsansprüche»⁹⁵ als ethisches Grundmotiv der reformierten Theologie ausgewiesen werden. Diese Kritik ist notwendig auch auf den Gehorsam zu richten,⁹⁶ der eine fast ubiquitäre Machtstruktur reflektiert. Besonders die zweite und sechste Barmer These enthalten eine Kritik des Gehorsams.⁹⁷ Schon formal erweist sich so die Frage nach dem Gehorsam als zentral für die reformierte Theologie und Ethik, gerade im Zusammenhang dieser Frage zeige sich eine reformierte «[...] self-critical awareness, [and its] continuously searching for new forms of obedience and therefore contributing to its own ever changing nature.»⁹⁸

Die *façon de parler* über den Gehorsam im Christentum muss auf der Basis dieser exemplarischen Sondierung katholischer und reformierter Kritik des

91 Vgl. Freudenberg: Reformierter Protestantismus (Anm. 77), 35 und Rohls: Bildersturm (Anm. 77), 30. Besonders Dietrich Bonhoeffer hat in diesem Sinn eine «Kirche für andere» und ein «für andere dasein» als Elemente einer geschwisterlichen Ekklesiologie und Ethik vorgeschlagen, vgl. D. Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg.v. E. Bethge, München 1985 (3. Auflage), 415f. Dazu auch Körtner: Reformiert und ökumenisch (Anm. 75), 112.

92 Vgl. Busch: Reformiert (Anm. 90), 176f. und Smit: Trends (Anm. 74), 313f.

93 Vgl. Busch: Reformiert (Anm. 90), 178ff.; M.L. Frettlöh, (Un)Gehörige Gotteszugänglichkeit. Die theologische Provokation der ersten Barmer These, in: Dies. (Hg.), «Gottes kräftiger Anspruch». Die Barmer Theologische Erklärung als reformierter Schlüsseltext, Zürich 2017, 17-49 (31); Freudenberg: Reformierter Protestantismus (Anm. 77), 224; Körtner: Reformiert und ökumenisch (Anm. 75), 110; Smit, Polycarps (Anm. 81), 189ff.

94 Vgl. Freudenberg: Reformierter Protestantismus (Anm. 77), 264 sowie M. Freudenberg: Reformierte Theologie. Eine Einführung, Neukirchen-Vluyn 2011, 230, der besonders an Zwinglis Bedeutung für eine Ethik und Kritik absoluter Machtansprüche erinnert.

95 Hofheinz: Ethik (Anm. 80), 400.

96 Vgl. Freudenberg: Reformierte Theologie (Anm. 94), 30.

97 Vgl. Freudenberg: Reformierter Protestantismus (Anm. 77), 264.

98 Smit: Trends (Anm. 74), 314.

Gehorsams einkalkulieren, dass ein Gehorsam, der nur als ein traditioneller Begriff für Verdanktheit oder Vertrauen steht, redundant geworden ist und ohne Verlust eliminiert werden kann. Existentieller gewendet: Der Begriff des Gehorsams liefert kaum mehr ein Bild, in dem sich die meisten wiederfinden können. Gerade die reformierte Theologie hat mit ihrer Nobilitierung individueller Freiheit ein Bild entworfen, das gegen jede Verächtlichkeit steht, die auch Rahners Kritik des Gehorsams ausschliessen will, denn, so Zwingli: «Gott ist dem Freiheitsdrang gewogen».⁹⁹

99 Zwingli, ZwS (1522), I, 86. Vgl. dazu Hofheinz: Ethik (Anm. 80), 160.

Abstract

Karl Rahner wird in dieser Studie als katholischer Vertreter einer theologischen Uminterpretation des Gehorsams vorgestellt, dessen prominente Theologie das Unbehagen gegen diese Beziehungsform aufgenommen hat, aber in diesem Zusammenhang wenig Beachtung gefunden hat. Es stellt sich die Frage, ob und wie Rahner die Verhältnisbestimmung von Freiheit und Gehorsam gelingt und welche Anknüpfungspunkte sich für das ökumenische Gespräch über ein zentrales ethisches Problem, besonders mit dem reformierten Protestantismus, ergeben. Die kritische Grundannahme Rahners über den Gehorsam ist biblisch orientiert: Der Gehorsam, den Jesus fordert und selber lebt, unterscheidet sich strikt von einem juristischen Verständnis des Gehorsams, der unter der Ägide der Mächtigen zu Anklage, Verurteilung und Erniedrigung führt. Besonders an diesem neuralgischen Punkt ergeben sich Parallelen zu einer reformiert-theologischen Ethik und ihrem konstitutiven Widerstand gegen Formationen der Bemächtigung.

Karl Rahner is a Catholic protagonist of reinterpreting obedience theologically. Rahner's prominent theology takes issue with this form of relationship, but has received little attention in the context of this question. This study asks how successful, if at all, Rahner is in defining the relationship between freedom and obedience, and which connecting factors exist for the ecumenical conversation about a central ethical problem, especially with regards to Reformed Protestantism. Rahner's critical assumption of obedience is rooted in the Bible: the obedience that Jesus calls for and himself lives by is categorically different than a judicial relationship towards obedience, that leads to indictments, conviction, and degradation under the aegis of those in power. At this sensitive point in particular there are parallels between Reformed theological ethics and its constitutive resistance to structures of usurpation.

Mathias Wirth, Bern