

Heil finden.¹²⁷ Theologisch gesprochen bekommt der Streit zwischen Augustinus und Pelagius um die Reichweite der Ursünde eine neue Bedeutung. Das Heil ist als vermitteltes erreichbar und zwar nur als durch *Autoritätsstrukturen* vermitteltes Heil. Sich auf Gott zu verlassen, ihm in Zuversicht zu vertrauen, also die eine überlieferte Bedeutung der Parrhesia, wird nun als Hochmut ausgelegt. Das Subjekt konstituiert sich als stets aufmerksames, sich selbst misstrauendes und sündiges Subjekt.¹²⁸

»Wo Gehorsam herrscht, kann es keine *parrhesia* geben.«¹²⁹ So Foucault kurz und knapp. Foucault schlägt abschließend vor, die mystische Tradition als die Strömung zu denken, in der sich der ursprüngliche Gehalt der Parrhesia erhalten konnte, allerdings findet der »anti-parrhesiatische Pol«, nämlich die asketische Tradition, das historisch und institutionelle Gewicht. Um diesen Pol haben sich letztlich alle kirchlichen und pastoralen Institutionen entwickelt und eingerichtet.¹³⁰

5. Erste theologische Parrhesia-Rezeption: Parrhesia als Weg aus der Krise der Kirche?

Die Macht des Wahrsprechens in der Praxis der Parrhesia wird in der – katholischen – Theologie unterschiedlich rezipiert. Auffallend innerhalb dieses theologischen Denkens sind die Bezüge zur Parrhesia im Kontext der Auseinandersetzung mit dem sexuellen Missbrauch an Minderjährigen durch Kleriker. Hier wird die Parrhesia explizit als Praxis des Wahrsprechens gegenüber dem Unrecht verstanden, so exemplarisch Michael Schüßler.¹³¹ Aber auch in der systematischen Theologie finden sich Ansätze einer Rezeption, die von Karl Rahner und von Joseph Ratzinger.¹³² Moraltheologischen betont Stephan Görtz die Parrhesia als Veridikationspraxis, in der Theolog:innen die antike Rolle der Berater:innen und Narren und Närrinnen übernehmen können.¹³³

127 Vgl. ebd., S. 429.

128 Vgl. ebd., S. 430.

129 Ebd., S. 433 [kursiv im Original].

130 Vgl. ebd.

131 Vgl. M. Schüßler: 2017a; ders.: 2017b.

132 Vgl. K. Rahner: 1966, S. 252–258; J. Ratzinger: 2010, S. 448–467.

133 Vgl. St. Goertz: 2011.

Der Parrhesia wird eine relevante Rolle innerhalb der Theologie und der katholischen Kirche eingeräumt und sie nimmt damit einen durchaus wichtigen Platz im Zueinander von Offenbarung, Macht und Gewissen ein.

5.1 Praktisch-theologische Rezeption

In der praktisch-theologischen Rezeption ist die Rezeption der foucaultschen Parrhesia in zwei Phasen rekonstruierbar:

In den späten 1990er Jahren rezipiert Hermann Steinkamp Foucault als Anregung und Irritation für die Pastoraltheologie.¹³⁴ Er setzt sich mit den Untersuchungen Foucaults zur Pastoralmacht wie auch zur Parrhesia auseinander. Gleichwohl die kritische Sicht Foucaults Verteidigungsreflexe hervorrufen könne, solle sich Pastoraltheologie auf diese einlassen, denn – so Steinkamp eindrücklich – Foucault verdeutliche durchaus ein strukturelles Problem und Risiko zugleich.¹³⁵ Denn gerade die Vorstellung, dass das Menschen Leiten und Führen nur geht, wenn die Seelsorgenden diese durch und durch kennen würden, spräche von einer Machtdisposition, die sich bis in das persönlichste Detail durchziehe. Macht ist nämlich, so könne die Pastoraltheologie von Foucault kritisch lernen, nur möglich, wenn das Wissen über den oder die zu Bemächtigende vorhanden ist.¹³⁶ Die Pastoralmacht erstrecke sich auf das ganze Leben und konzentriere die Produktion von Wahrheit auf der Seite des Individuums. Für diese Machtausübung müssen die Hirten das Wissen über die Seele, ihre Funktionen und über das konkrete Leben, vor allem in den Tabubereichen der Sexualität, erlangen. Letzteres ist bevorzugtes Thema im Geständnis, in der ritualisierten Form also in der Beichte.¹³⁷ Die festgelegte Form der Ritualisierung verfestigt diese Individualisierung zusätzlich.¹³⁸ Gerade aber die Konzentration auf die Führung und Leitung des Individuums hat eine problematische Sinnspitze, die dieses Verständnis in einen krassen Gegensatz zur Antike setzt. Denn das Christentum hat die Idee ausgebildet, dass der Mensch bis zum letzten Atemzuge auf dem Weg seiner Rettung und seines Heiles geleitet werden müsse. Damit dies möglich ist, werden spezifische Instrumente der griechisch-hellenistischen Welt

134 So prominent in H. Steinkamp: 1999.

135 Vgl. ebd.

136 Vgl. ebd., S. 21.

137 Vgl. ebd., S. 23.

138 Vgl. hier im Buch Kapitel B 1.; 2.

übernommen und zweckentfremdet. Diese sind die *Selbstprüfung* und *Gewissenslenkung*.¹³⁹ »Die (individuelle) Beichtpraxis wird zum institutionellen Ort der Gewissensprüfung (und der »Wissensgewinnung« des Pastors!).«¹⁴⁰

In der anwendungsorientierten Rekonstruktion von Foucault arbeitet Steinkamp sehr deutlich heraus, dass die Kritik die Option darstellt, sich aus der Unterwerfung zu befreien. So wie Kant die Aufklärung als Weg aus der Entmündigung verstanden habe, so konstruiere Foucault die Kritik als die Entscheidung, »so nicht regiert zu werden«.¹⁴¹ Wenn sich also das Subjekt zunächst als unterdrücktes erlebe und konstruiert sei, so sei es die Kritik, die zu einer »Entunterwerfung« führe.¹⁴²

Die Praxis der Parrhesia ist für Steinkamp dann die Gestalt, in der die kritische Haltung konkret wird. Für die Pastoral bedeutet dies, eine christliche Praxis zu entwerfen, die sich zu entscheiden hat, welcher Tradition sie folge, der »Tradition der ›Unterwerfungstechniken‹« oder der »Tradition der ›Kritik‹«. ¹⁴³ Die Parrhesia im Raum der Kirche als einem Macht-Ohnmachtsgefüge erinnere an die Tradition der Antike, dass der Parrhesiast dem Mächtigen die Wahrheit sage, damit dieser sich mit sich selbst beschäftige.¹⁴⁴ Auch wenn Steinkamp diese Perspektive nicht weiter ausführt, erscheint sie doch als ein wesentlich weiterführender Punkt in der Diskussion mit totalitärer Macht und Gehorsamsstrukturen. Für Steinkamp steht der Entwurf einer christlichen Freiheitspraxis, die sich in die Tradition der Kritik stellt, im Mittelpunkt. Das Ziel ist, so Steinkamp, eine individuelle und kollektive Selbstwerdung und eine »Anstiftung zur Solidarität« als Grundfunktion des Lehramtes.¹⁴⁵

Explizit thematisiert Steinkamp die Parrhesia in seiner Abschiedsvorlesung 2004. Die Parrhesia ist als eine »Wahrheit zwischen uns«¹⁴⁶ zu verstehen und als das Einüben von autonomem Handeln und Selbstsein.¹⁴⁷ Denn die Wahrheit zu sagen, bedeutet, sich zu sich selbst so in ein Verhältnis zu

139 Vgl. H. Steinkamp: 1999, S. 31.

140 Ebd.

141 Vgl. M. Foucault: 1992, S. 11f.

142 H. Steinkamp: 1999, S. 54.

143 Ebd., S. 104.

144 Vgl. ebd., S. 102.

145 Ebd., 104.

146 H. Steinkamp: 2005.

147 Vgl. ebd., S. 143.

setzen, dass dies möglich ist und dem Gegenüber die eigene Wahrheit eröffnet. Damit orientiert sich Steinkamp deutlich an der ursprünglichen antiken Bedeutung der Parrhesia, die er im Rückgriff auf Foucault auch rezipiert. Die vorfindliche Praxis der Beratung und der Therapie stelle diesen Ort der Parrhesia heute dar.

In der zweiten Phase wird die Parrhesia Foucaults von Michael Schüßler erneut aufgegriffen.¹⁴⁸ Er rezipiert Foucault in der theologischen Aufarbeitung der sexuellen Gewalt und des sexuellen Missbrauchs an Minderjährigen und Schutzbefohlenen durch katholische Kleriker. Die totalisierende Prägestkraft der Pastoralmacht zeigt angesichts der sexuellen Gewalt ihre fatalen Folgen. Schüßler fragt angesichts dieser Situation mit Foucault, ob ein Gegendiskurs möglich sei. Für Foucault, so Schüßler, stellt sich diese Frage zum Ende seines Lebens und zwar in der minutiösen Untersuchung der griechischen Antike und ihrer Veridiktionspraktiken.¹⁴⁹ Das von Foucault freigelegte Begriffsdreieck der Parrhesia, also Freiheit, Macht und Wahrheit, wird von Schüßler auf die pastorale Situation angewendet, indem an die Gründergestalt des Christentums, Jesus von Nazareth, so erinnert wird, dass dieser als Parrhesiast codiert ist.¹⁵⁰

»Jesus geht dabei gerade nicht in die Rolle eines pastoralmächtigen Hirten. Jede Attitüde der Belehrung gegenüber den Anderen fehlt. Die Parrhesia des Evangeliums deckt existentielle Wahrheiten des Lebens auf, die ›Wahrheit zwischen uns‹. Doch wem es gelingt, sie zu benennen, riskiert auch den Konflikt mit denen, für die diese Wahrheit gefährlich wird.«¹⁵¹

Allerdings führt der Schatten, der auf der Parrhesia lastet, geradezu zur Umkehrung, denn die Gehorsamsstruktur und die Unterwerfung führt wiederum zur alles umfassenden Pastoralmacht.

5.2 Systematisch-theologische Rezeption

Karl Rahner schreibt Ende der 50er Jahre einen Aufsatz zur Parrhesia, die er als Apostolatstugend des Christen¹⁵² versteht. Rahner bezieht sich in sei-

148 Vgl. M. Schüßler: 2017a; ders.: 2017b, S. 18–20.

149 Vgl. M. Schüßler: 2017b, S. 19.

150 Vgl ebd., S. 20.

151 Ebd.

152 Vgl. K. Rahner: 1966, S. 252–258, hier S. 252.

nen Erläuterungen zur Parrhesia auf die Tugendlehre und deutet sie als ein Mut des Bekenkens, auch in kritischen Situationen. Die Parrhesia geht zunächst zurück auf die Parrhesia Gottes und Christi.¹⁵³ Für Rahner geht der Bote dieses Gottes per se in eine Situation, die ihm fremd ist und sein Bekennen herausfordert, ohne darauf zu achten, ob es gehört werden will. Zugleich ist dieser Bote immer in der Gefahr, den Inhalt und das Mittel zu verwechseln, also nicht das Ziel und die Ewigkeit, letztlich also die Rettung vor Augen zu haben. Zudem sieht Rahner ein weiteres Problem dieses offenkundigen Bekenkens.

»Des Mannes Scham geht auf die Seele. Der Priester und jeder andere ›Apostel‹, wenn er ein wirklicher Mann ist (es mag auch leicht Menschliches überhaupt sein), ist an sich der, der lieber schweigen würde, der das Unsagbare lieber ungesagt ließe, den es schmerzt, reden zu müssen und das unfassbare Geheimnis des Herzens auf den Markt zu tragen.«¹⁵⁴

Die Parrhesia ist für Rahner die paulinische Tugend, die es ermöglicht, diese schwere Situation zu tragen und in das Bekenntnis zu gehen. Diese Tugend, die vor allem als Aushalten der Schmerzen und der Gefahr verstanden wird, orientiert sich an den Schmerzen und der Gefahr, die Christus als fleischgewordenes Wort Gottes auf sich genommen hat. Es ist notwendig, so Rahner, die Bibel neu zu lesen, nämlich vom »schamlosen Sichnichtschämen des Evangeliums, vom Bekennen Gottes vor den Menschen, von der Parrhesia, die es nur im Christentum gibt.«¹⁵⁵ Für Rahner hängt sogar an dieser Tugend das gesamte Christsein des/der Einzelnen. Nur der Mensch, der diesen Schmerz der Parrhesia kennt, ist wirklich Christ:in. Das Zeugnis-Geben und das Reden gelten für alle, sowohl für Priester als auch Laien.

»Man darf es uns anmerken, daß uns das Wort Gottes, das er auf unsere Lippen legte, schwerfällt. Denn nur so wird es glaubwürdig, nur so hat das Geredete auch den heiligen Ton des Schweigens, den es mitbringen muß, soll es nicht verwechselt werden mit dem Lärm dieser Welt.«¹⁵⁶

Die Zeitgebundenheit dieser Ausführungen fallen ins Auge und verweisen auf die vorkonziliare Zeit, die in einer vertieften Lektüre eines close-readings auch an den Zitaten sowie der deutlichen Rollenverteilung von Klerus und

153 Vgl. ebd., S. 254.

154 K. Rahner: 1966, S. 255.

155 Ebd., S. 256.

156 Ebd., S. 257.

Laien nachzuweisen ist. Allerdings fällt bei der Rekonstruktion der rahnerischen Argumente ein weiteres, meines Erachtens bedeutenderes ins Auge: Durch die Nicht-Aufnahme der griechischen Grundlage der Parrhesia fällt jegliche kritische Perspektive und jeglicher Bezug zur Subjektwerdung weg. Rahner vollzieht hier exakt das, was Foucault als die wesentliche Veränderung der Parrhesia analysiert hatte: von der Selbsterkenntnis und Selbstergründung hin zu einer Gehorsamsstruktur, die die Wahrheit an Gott, den heiligen Schriften und den Boten Gottes abgibt. In dieser Form ist die Parrhesia als kritische Instanz nur noch zu verstehen im Sinne einer Predigt und Ermahnung der anderen, um das Ziel des Lebens, Gott und das ewige Leben, nicht aus dem Blick zu verlieren. Diesem Ziel in der Haltung der Umkehr haben sich die Boten und ihr Gegenüber zu beugen.

Joseph Ratzinger¹⁵⁷ nimmt ebenfalls die Parrhesia aus dem Neuen Testament auf, aber in einer kritischen Weise gegenüber der in den ersten Jahren der 1960er Jahre, also unmittelbar vor dem Konzil, üblichen pastoralen Verkündigungspraxis der Kirche. Hier ist es die Kirche, die sich daran erinnern möge, dass es die Freiheit und das freimütige Zeugnis innerhalb der Kirche brauche. Der Freimut ist eine der »am meisten genannten Grundhaltungen des Christenmenschen«¹⁵⁸, dieser Freimut und die Freiheit sind geistgelenkt, denn er argumentiert mit dem Zitat aus 2 Kor 3,17: »Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit«. Ratzinger geht sogar einen Schritt weiter, wenn er die Parrhesia, den Freimut auch auf die Anfrage an die Kirche anwendet: Denn müsse man der Kirche doch

»nicht vorwerfen, dass sie in einem Zuviel an Sorge mitunter zu viel verlautbart, zu viel normiert [...], dass sie sich hinter äußeren Sicherheiten verschanzt, anstatt der Wahrheit zu vertrauen, die in der Freiheit lebt und solche Behütung gar nicht nötig hat?«¹⁵⁹

Allerdings findet sich, so hat Stephan Goertz betont, in der Neuauflage dieses Aufsatzes ein Hinweis, dass diese Formulierung auf die derzeitige Situation nicht mehr ganz zuträfe¹⁶⁰, ein Hinweis, der durchaus die Frage aufwerfen könnte, was die Veränderung herbeigeführt haben könnte und welche Rolle dabei die Machtfülle des Papstamtes spielt. Diese beiden Interpretationen

157 Vgl. J. Ratzinger: 2010.

158 Ebd., S. 467.

159 Ebd., S. 466.

160 Vgl. St. Goertz: 2011, S. 3.

bewegen sich in einem engeren Feld des Verständnisses, welches theologiegeschichtlich mit der Frage ergänzt werden müsste, wie sich eigener und theologischer Erkenntnisgewinn zur hierarchischen Gestalt der Kirche verhält.¹⁶¹

Eine weiter gefasste Argumentation legt Michael Böhnke vor, der Parrhesia als die rational verantwortete Rede über den Glauben, die auch in Freimütigkeit in der Öffentlichkeit stattfinden kann, versteht.¹⁶² Die Parrhesia findet ihr Fundament in der argumentativen Kraft und ist so als Gegenteil einer fundamentalistischen Glaubensüberzeugung zu verstehen. Diese rationale Verantwortbarkeit, wie Böhnke sie betont, gäbe den Anknüpfungspunkt für das Verständnis dessen, was Ignaz von Döllinger bereits Mitte des 19. Jahrhunderts als »Öffentliche Meinung«¹⁶³ deklariert hat. Die Theologie solle – so Döllinger – die Funktion eines öffentlich sprechenden Gegenübers zum Lehramt haben, und frei an Universitäten forschen und veröffentlichen dürfen. Nur so könne die Rationalität des Glaubens in seinen Begründungen und die Freiheit der Wissenschaft und ihrer öffentlichen Rolle als Kritik ermöglicht werden. Diese Position ist lehramtlich nicht toleriert worden und führte zu einer Verengung des Gehorsamsverständnisses auch für die wissenschaftliche Theologie und beendete damit eine Jahrhunderte alte Tradition kritischer Reflexion, mit Auswirkungen bis heute.¹⁶⁴ Dabei wäre von Foucault zu lernen, dass das »kritische, das reflexive Denken [...] demnach zur Wiederbelebung der positiven Parrhesia [führt], während der negative Kern, so Foucault, der christlichen Seelsorge anvertraut blieb.«¹⁶⁵

5.3 Moraltheologische Rezeption

Stephan Goertz weist darauf hin, dass der Moraltheologie »die Umstände ihrer Entstehungsgeschichte, also die Funktion der Unterweisung der Beichtväter, lange tief in den Knochen«¹⁶⁶ saß. Damit war aber das moraltheologische Forschen und Handeln exakt in der Definition von Parrhesia verortet, die diese als Wahrheit-Sagen des sündigen Menschen gegenüber dem Beichtvater verstand. Für Goertz liegt dagegen die positive Interpretation der Parrhesia

161 Dies wird im nächsten Kapitel und im Ausblick am Ende thematisiert.

162 Vgl. M. Böhnke: 2000, hier S. 138.

163 Vgl. I. Döllinger von: 1863; G. Werner: 2015b; dies.: 2014.

164 Vgl. H. Wolf: 2010, S. 236–259.

165 St. Goertz: 2011, S. 16. Die Position und Debatte von Döllinger wird am Ende ausführlicher dargestellt und diskutiert werden.

166 Ebd., S. 18.

in der biblischen Bedeutung, in der sie ein Vertrauen gegenüber Gott ausdrückt. Würde dieses Verständnis zu Grunde gelegt, wäre es wieder denkbar, dass sich zwei moralische Subjekte begegnen. Deswegen ist es Aufgabe der Moraltheologie, so Goertz weiter, sich daran zu erinnern, dass die *Parrhesia von der Freiheit und damit auch von der Autonomie nicht zu trennen ist*. Parrhesia im moraltheologischen Kontext bedeutet, die Freiheit und Autonomie des handelnden moralischen Subjekts ernst zu nehmen und aus kausalen (Erb-)Sündenzusammenhängen herauszunehmen. Die biblischen Grundlagen bieten dann sogar noch ein kritisches Dispositiv gegenüber der antiken Vorstellung der Parrhesia, weil biblisch kein Mensch aufgrund seines Statutes von der Befähigung zur Parrhesia ausgeschlossen ist. Die Parrhesia Gottes zu den Menschen eröffnet also die Denkmöglichkeit eines sittlichen Subjektes, das frei handelt. Weiterhin erinnert die Parrhesia die Moraltheologie daran, dass es um ein Wahrsprechen in die Gegenwart hineingeht, als eine kritische Haltung und Aussprache, »so nicht regiert zu werden«.¹⁶⁷ Die Parrhesia aufzugeben, daran erinnert Foucault, bedeutet, sich der kritischen Haltung zu entledigen und eine sklavische Gesinnung zu übernehmen. Dies entspricht nicht der Würde des moralischen Subjektes. »Und eine Institution«, so Goertz weiter, »die den Freimut ihrer Mitglieder nicht mehr zuließe, hätte ihren Platz in der Welt der Moral aufgegeben.«¹⁶⁸ In der Institution der Kirche, so Goertz, sind es die Theologinnen und Theologen, die den Platz derer einnehmen, die beim Fürsten Berater, beim König Narren sind.

Wie sehr die Freiheit der Rede mit den Veridiktionspraktiken zusammengehen, ist sowohl im theologischen Kontext, im binnenkirchlichen Bereich als auch in der Gender-Theorie anzuwenden und wird für Konturen meiner Theologie der Freiheit wesentlich sein.

6. Was von Foucault zu lernen wäre

Foucault weist eindrücklich daraufhin, dass hegemoniale Strukturen, wie sie sich z.B. in der Pastormacht verstetigen, für die Subjekte sowohl offensichtliche als auch verschleierte Folgen haben. Die Pastormacht wirkt über Mechanismen, die unmittelbar beim Subjekt ansetzen.

167 Vgl. Bezug zu Foucault in St. Goertz: 2011, hier S. 20.

168 St. Goertz: 2011, S. 21.