

men als Machtdiskurse analysiert und ihnen geschichtlich informierte, kontextuell ausgearbeitete und interdisziplinär anschlussfähige Einsichten hinzugesellt. Zudem dekonstruiert sie an jener hermetisch gehaltenen Triade von Geschlecht-Macht-Amt deren überzeitliche Begründbarkeit.

3. Parrhesia als Herausforderung für katholische Theologie und kirchliches Handeln

Foucault will die Beziehung zwischen den Formen der Veridikation, den Techniken der Gouvernementalität sowie den Formen der Selbstpraxis untersuchen und bietet damit ein Zueinander von Wahrheit, Macht und Subjekt, die in der Untersuchung nicht auf sich reduziert werden können. Seine minutiosen Rekonstruktionen legen hierzu Erkenntnisse der griechischen Antike frei, die für die geistesgeschichtliche Entwicklung des Abendlandes, so sein Fokus, leitend und unhintergehbar werden. Die Folie des griechischen Verständnisses wird dabei insofern leitend als Foucault dort im Begriff der Parrhesia ein Dispositiv für freiheitliches Handeln entdeckt, welches für ihn in der Wechselwirkung von Macht, Freiheit und Wahrheit eine Subjektkonstitution als souveränes Subjekt denkbar sein lässt. Diesem Ideal der griechischen Antike traut er interdependente Wirkungen auf das Individuum und das Kollektiv zu, die zu moralischer und politischer Freiheit führen. Dementsprechend scharf ist seine Kritik an der christlich-abendländischen Veränderung des Parrhesia-Gedankens, der für ihn einer Pervertierung und Umkehrung gleichkommt. Seine scharfe Kritik solle Theologie aber, so Steinkamp eindrücklich, nicht dazu verleiten, Foucault von vorneherein abzulehnen.¹⁴⁹ Im Gegenteil, man solle die kritische Dekonstruktion pastoraler Praxis ernstnehmen und sogar als Anstoß zur Veränderung sehen.¹⁵⁰ Wie sehr die von Foucault beschriebene Macht wirkt, wird seit 2010 in der deutschsprachigen Theologie diskutiert.¹⁵¹

Denn seit 2010 ist eine vermehrte Aufnahme der Idee der Parrhesia in der deutschsprachigen katholischen Theologie zu entdecken. Die Parrhesia erscheint als die Form, mit der sich ein theologisch argumentierter Ausweg aus der durch Machtmisbrauch hervorgebrachten Krise denken lässt. So wird

149 Vgl. H. Steinkamp: 1999, S. 51.

150 Vgl. ebd., S. 57, 79f., S. 98f., sowie das gesamte Kapitel 4.

151 Vgl. dazu H. Steinkamp: 1999 etc.

daran erinnert, dass ohne die Parrhesia eine Sklavengesinnung entsteht.¹⁵² Deswegen erinnert Goertz an den »*Pakt der Parrhesia*«¹⁵³, der von beiden Seiten geschlossen werden muss und den Mut einschließt, den beiden Seiten dafür aufzubringen müssen.

Gerade weil die Parrhesia eine Haltung und eine Instanz darstellt, die ein autonomes Subjekt und damit ethisches und moralisches Handeln überhaupt erst ermöglicht, ist die Frage ihrer Verortung in einem römisch-katholischen Kontext, *erstens*, mehrfach zu überprüfen. *Zweitens* ist an die Theologie die kritische Rückfrage der Bedeutung der Prophetie und der Ausdifferenzierung der Wissenschaften in der Moderne zu stellen und *drittens* ist an das Konzept der Parrhesia im Kontext der interdependenten Machttheorie Foucaults die Frage zu richten, wie denn die Größen, die sich in dem Machtkonstrukt begegnen, beschaffen sind.

In der theologiegeschichtlichen Rekonstruktion liegt es nahe, die Prophetie als die theologische ›Schwester‹ der philosophischen und politischen Parrhesia zu verstehen. Allerdings weist Foucault auf einen wesentlichen Unterschied hin, denn in seinem Verständnis ist der Prophet zwar jemand, der die Wahrheit sagt, allerdings ist der Modus ein anderer. Denn die Veridiktion des Propheten, so Foucault, zeichnet sich dadurch aus, dass der Prophet »eine Vermittlerrolle einnimmt. Der Prophet spricht per definitionem nicht in seinem eigenen Namen.«¹⁵⁴ Der Prophet ist ein Vermittler in mehrfacher Hinsicht, also nicht nur zwischen Gott und den Menschen, sondern auch zwischen den Zeiten, also der Gegenwart und der Zukunft. Weiterhin ist das Wahrsprechen des Propheten meist in Rätsel verpackt, es bleibt ein verhüllter Rest, ein geheimnisvoller Bereich, der nicht ganz veröffentlicht werde.

»Das hat zur Folge, daß die Prophezeiung im Grunde nie eine eindeutige und klare Handlungsanweisung gibt. Sie sagt nicht einfach ganz kraß die Wahrheit in ihrer reinen und schlchten Durchsichtigkeit.«¹⁵⁵

Weil der Parrhesiast per definitionem im eigenen Namen spricht und dies klar und eindeutig, steht die Parrhesia, so Foucault, in einem klaren Gegensatz zur Prophetie. Die Parrhesia lässt zwar die Handlung offen, also die Moral, nicht aber die Interpretation der eigenen Aussage.

152 Vgl. St. Goertz: 2011, S. 19.

153 Ebd., S. 19 [kursiv im Original].

154 M. Foucault: 2012b, S. 32.

155 Ebd.

Die prophetische Rede auf der einen Seite, die Theologie als Ort der Prophetie auf der anderen Seite als Parrhesia innerhalb der gelebten und verfassten Religion verstehen zu wollen, bedeutet eine Veränderung des Verständnisses der Parrhesia. An Foucault wäre kritisch rückzufragen, ob die griechische Parrhesia als eine bleibend gültige Folie verstanden werden muss oder ob es nicht denkbar ist, das grundlegende Anliegen der Parrhesia in den jeweiligen gesellschaftlichen, historischen oder eben religiösen Kontext zu transformieren. Für diese Transformation bräuchte es eine Verständigung darüber, was die Bedingungen der Möglichkeit der Parrhesia und damit ihre unhintergehbaren Voraussetzungen sind. Goertz weist zurecht auf die kritische Voraussetzung der griechischen Parrhesia hin, nämlich auf das geburtliche Rederecht. Kritisch zu hinterfragen wäre aber wohl weiterhin, dass die Folie der griechischen Parrhesia als Maßstab für das bleibende Verständnis jegliche intersektionalen Kategorien außer Acht lässt, von denen das Geburtsrecht – aktuell gesprochen *race* – eine wesentliche wäre.

3.1 Vierte theologiehistorische Case Study: Vertragen sich Parrhesia und das Offene Wort im kirchlichen Kontext?

Bereits im 19. Jahrhundert gibt es eine exemplarische Debatte um die Frage, welche Bedeutung Theologie im Blick auf die Freiheit der Meinungsausübung hat. An dieser Debatte kann aufgewiesen werden, dass das theologische Selbstverständnis, auch in einem kritischen Verhältnis zur Tradition und zum Lehramt als der Bewahrerin der Tradition zu stehen, in ein anderes kollektives Bewusstsein und einer kollektiven Praxis mündete, als es nach dem I. Vatikanischen Konzil noch möglich war. Weil diese Veränderung bis heute im frame der theologischen Forschung das Zueinander von Theologie und Lehramt wie auch das von Dissens der Gläubigen und der Vorgabe des zu glaubenden Gutes prägt, lohnt sich ein ausführlicherer Blick in diese Debatte.¹⁵⁶

Das 19. Jahrhundert ist von einem zunehmenden Konflikt zwischen zwei grundlegend unterschiedlichen Theologieschulen gekennzeichnet, die sich – nach ihrer Ausrichtung – als die ›römische‹ und die ›deutsche‹ Schule bezeichnen.¹⁵⁷ Steht die erstere für die stärker ultramontan ausgerichtete und modernitätskritische Schule, ist die zweite eher die theologische Denkrichtung, die die Ideen der Aufklärung aufnimmt und für die eigene Theologie

156 Dazu ausführlich: G. Werner: 2015b; dies.: 2014.

157 Vgl. u.v. U. Lehner 2016; A. Holzem, 2015a; ders.: 2015b; H. Wolf: 2010.

umsetzt. Nachdem der Konflikt dieser beiden Schulen zu groß wurde, lud unter anderem Ignaz von Döllinger zur ›Münchner Gelehrtenversammlung‹ in München 1863 ein. Den Auftakt dieser Veranstaltung, verstanden als letzter Versuch der Verständigung, ist die Rede Döllingers über die Gegenwart und Zukunft der Theologie.¹⁵⁸ In dieser programmatischen Rede verortet sich Döllinger nicht nur in seinem Wissenschaftsethos als Theologe und Historiker, sondern er beschreibt eine bis heute anhaltende unabgeschlossene Debatte um das Verständnis und die Verortung wissenschaftlicher Theologie. Theologie habe, so Döllinger deutlich, als universitäre zugleich einen spezifischen Dienst innerhalb kirchlicher Realitäten zu leisten. Diesen Dienst fasst er prägnant mit den Worten der ›öffentlichen Meinung‹¹⁵⁹ zusammen.

Die Theologie als öffentliche Meinung wird in eine Analogie zur Prophetie gesetzt.

›Aehnlich dem Prophetenthume in der hebräischen Zeit, das neben dem geordneten Priesterthume stand, gibt es auch in der Kirche eine außerordentliche Gewalt neben den ordentlichen Gewalten, und dies ist die öffentliche Meinung. Durch sie übt die theologische Wissenschaft die ihr gebührende Macht, welcher in der Länge nichts widersteht.‹¹⁶⁰

Döllinger verdeutlicht hier zwei Reflexionsaufgaben der Theologie, nämlich einmal die gegenwärtige Situation der Kirche unvoreingenommen zu analysieren, in ihren Bedeutungen und Bedingungen zu verstehen und theologisch zu reflektieren; darüber hinaus soll sie als kritische Instanz jene Erkenntnisprozesse in Gang setzen, die zu einer gemeinsamen Überzeugung der Gläubigen in der strittigen Sache führen können. Für Döllinger ist mit diesen Aufgaben zugleich auch gedacht, dass die Häupter der Kirche irren können und nicht alleine ›die Heilung [...] zu vollbringen‹ vermögen.¹⁶¹

158 Vgl. I. von Döllinger: 1863.

159 Ebd.

160 Ebd., S. 47.

161 I. von Döllinger: 1861, zit.n. F.-X. Bischof: 1997, S. 78, Fußnote 80). Im ganzen Wortlaut: ›So oft krankhafte Zustände in der Kirche hervorgetreten sind, hat es nur einen Weg der Heilung gegeben: den des geweckten, erneuerten, gesunden kirchlichen Bewusstsein, der erleuchteten öffentlichen Meinung der Kirche. Der beste Wille der kirchlichen Häupter und Führer hat die Heilung nicht zu vollbringen vermocht, wenn sie nicht die allgemeine Stimmung, die Ueberzeugung der Geistlichen wie der Laien für sich hatten.‹ (Ebd.).

Damit Theologie aber dies vermag, muss sie zwei Bedingungen erfüllen, sie muss als Wissenschaft an den Universitäten gelehrt werden und ihre »Ein-äugigkeit« verlieren. Döllinger steht ein doppeltes Ziel vor Augen, wenn er die Wissenschaftlichkeit von Theologie betont. Denn sie gehört als Wissenschaft in den interdisziplinären Diskurs. Dies ist zum einen für ihre eigene wissenschaftliche Redlichkeit, zum anderen für ihre apologetische Stärke notwendig. Der Theologie wird aber weiterhin eine wesentliche Rolle innerhalb der Kirche zugeschrieben, denn sie ist als eine zweite Instanz neben der Instanz des – damals so gerade eben noch nicht benannten – ordentlichen Lehramtes, den Glaubenssinn der Gläubigen zu verstehen und hat darin eine gestaltende Rolle aufgrund ihrer vernünftigen Argumentation.¹⁶² Dieser Anspruch ist für das 19. Jahrhundert immens und die Reaktion lässt nicht auf sich warten: In der römischen Reaktion auf die Gelehrtenversammlung ist dann auch zum ersten Mal die Rede von jenem »ordentlichen Lehramt«, welches bis heute einen Teil der katholischen lehramtlichen Verbindlichkeit ausmacht. Im auf den 21. Dezember 1863 datierten Breve *Tuas Libenter Pius* IX.¹⁶³ wird das Lehramt als ordentliches Lehramt »der über die Welt verstreuten Kirche, also der Bischöfe« eingeführt; dort wird dessen Unfehlbarkeit betont und Gehorsam auch gegenüber nicht unfehlbaren Äußerungen des Apostolischen Stuhls verlangt.¹⁶⁴ Ursprünglich lag das Gewicht des Amtes darauf, das »depositum fidei« zu wahren, zu dem »nur das, was *semper, ubique et ab omnibus* geglaubt wurde«¹⁶⁵, gehörte. In diesem theologischen Sinne hatte ja auch Döllinger für die Freiheit der Theologie plädieren können, ohne sich in einen Widerspruch zur bis dahin geltenden Lehre zu bringen. Theologie könne sogar irren, das müsse nicht weiter beunruhigen, solange sie nicht gegen die »klare und allgemeine Lehre der Kirche«¹⁶⁶ spräche. Die Folie, auf der Döllinger noch argumentieren kann, ist die doppelte Magisteriums-Lehre, wie sie von

162 Bischof macht deutlich, dass es zum einen einen in die veröffentlichten Akten nicht aufgenommenen minoritären Protest gegen die Rede Döllingers gab, der dazu führte, dass er sich fortan auf seine Rolle als Vorsitzender beschränkte und weiterhin nicht inhaltlich argumentierte, wohl durch einen Antrag eine weitere Rede einbrachte; zum anderen die römische Reaktion auf die Versammlung nicht ausblieb (vgl. F.-X. Bischof: 1997, S. 83f.).

163 Vgl. H. Wolf: 2010, S. 239.

164 Ebd., 241f.

165 Ebd., S. 239 [kursiv im Original].

166 I. von Döllinger: 1863, S. 58.

Thomas von Aquin entwickelt wurde.¹⁶⁷ Döllinger musste allerdings in einen Konflikt geraten, weil sich doch gerade zu dieser Zeit – ich folge weiter den Ausführungen Wolfs – die Vorstellung entwickelte, dass nun der Begriff des *magisteriums* zunächst verstärkt und dann »exklusiv auf das päpstliche und bischöfliche Amt und eine Lehrverkündigung eingeschränkt und zur Kennzeichnung des formalen Autoritätsvorsprungs verwendet«¹⁶⁸ wurde. Theologie entwickelte sich zu einer Angelegenheit der Auslegung des Glaubens. »Mit Entschiedenheit plädierte Döllinger für die Freiheit der Theologie und damit für das oben skizzierte traditionelle Verhältnis von Theologie und kirchlichem Amt.«¹⁶⁹ Döllinger entwickelte gegen die Denunziation eine Art homöopathische Therapie für die Theologie, in dem er postuliert, dass gegen »wissenschaftliche Fehler und Verwirrungen [...] nur gleichartige Mittel angewendet werden« dürfen und ein anderes Verfahren – gemeint ist die Denunziation – »die Theologie und die Kirche« schädigt.¹⁷⁰

Döllinger hat in seiner Rede vor allem die methodische Veränderung seiner zeitgenössischen Theologie gefordert, die zugleich programmatischen Charakter für das Verständnis von Theologie in seinem heuristischen und epistemischen Sinn hat. Bischof verdeutlicht, dass Döllinger »eine kritisch-prophetische Funktion der Theologie *innerhalb* der Kirche« vertrat, dass diese eine »kritische Aufgabe« habe, »eine gesunde ›öffentliche Meinung‹ in Kirche und Welt zu schaffen; eine Aufgabe, die man ›Schärfung des Glaubenssinnes‹ nennen könne.«¹⁷¹

Wolf konnte eindrücklich nachweisen, dass mit dem Breve *tuas libenter* die Vorstellung des »ordentlichen Lehramtes« Realität geworden war, die fortan

¹⁶⁷ Wolf kann gerade an dieser Vorstellung den Unterschied deutlich machen. Wenn Thomas von Aquin vom »*doppelten Lehramt*« spricht, dann stehen ihm zwei unterschiedliche Rollen vor Augen: »Beim *Magisterium* der Hirten geht es um ein Bezeugen des überkommenen Glaubens, um ein Gottkünden (*theologein*) vorwiegend in der Predigt; beim *Magisterium* der Magister dagegen um eine intellektuelle Durchdringung des Glaubens« (H. Wolf: 2010, S. 240 [kursiv im Original]). Das doppelte Lehramt ist nun das ordentliche und das außerordentliche, die beide dem Papst zukämen (vgl. ebd., S. 248; 252). Es geht, so die Zusammenfassung von Wolf, »um die Ausweitung der Lehrverbindlichkeit über den Bereich der feierlich unfehlbar gelehrt Offenbarungswahrheiten hinaus auf weitere kirchliche Lehren« (ebd., S. 257).

¹⁶⁸ Ebd.

¹⁶⁹ Ebd., S. 244.

¹⁷⁰ Ebd.

¹⁷¹ F.-X. Bischof: 1997, S. 78; zit.n. V. Conzemius: 1988, S. 421.

theologische Realität bis in ihre Forschungsfragen bestimmen würde. »Der Theologie sollte, nachdem sie so ihrer traditionellen Aufgabe weitgehend beraubt war, vor allem die Aufgabe zukommen, nachzuweisen, dass all das, was das kirchliche Lehramt verkündigte, tatsächlich so auch in Schrift und Tradition enthalten sei.¹⁷² Die Auffassung Döllingers, dass Theologie einen »angemessenen Spielraum für Forschung und Lehre« brauche, sein Plädoyer »für eine jeder theologischen Arbeit unverzichtbare[n] Offenheit und Bewegungsfreiheit«¹⁷³ stand in einem krassen Gegensatz zu dieser sich entwickelnden und dann schriftlich verfassten Auffassung von Theologie in ihrem Verhältnis zum ordentlichen Lehramt.

Bei Karl Rahner findet sich 90 Jahre später erneut eine Reflexion auf etwas, das offenes Sprechen in der Kirche genannt werden könnte. In dem 1953 erschienenen Aufsatz »Das freie Wort in der Kirche«¹⁷⁴ denkt Rahner über die öffentliche Meinung nach. Für Rahner ist die öffentliche Meinung in der Kirche nicht nur existent, sondern sogar *notwendig* existent. »Die bloße Tatsache einer öffentlichen Meinung in der Kirche wird niemand bestreiten wollen«¹⁷⁵, so Rahner, aber Zweifel an der Berechtigung wären denkbar. Die öffentliche Meinung sei aber gerade keine Äußerung des Volkswillens, dies hätte Döllinger übrigens auch abgestritten. Was für das bürgerliche Leben in Ordnung sei, so Rahner, sei für die Kirche gleichwohl undenkbar. Denn die Kirche hat ihre Autorität exklusiv von Gott, »sie beruht letztlich nicht auf Wahl von unten, sondern auf Investitur von oben«.¹⁷⁶ Aber eine öffentliche Meinung könne es in der Kirche nicht nur geben, sondern es *müsste* sie auch geben. Die öffentliche Meinung sei normal – so Pius XII. in der sogenannten »Toleranzansprache« 1953¹⁷⁷; es sei sogar so, dass ihr Fehlen auf eine Krankheit der Gesellschaft hinweise¹⁷⁸. Deswegen könne auch in der Kirche über die Themen, über die frei diskutiert werden dürfe, geredet werden; geschehe dies nicht, so sei es eine »Schuld, die auf die Hirten sowohl wie die Gläubigen zurückfiele«.¹⁷⁹ Rahner also sorgt sich um die Existenz der öffentlichen Meinung, weil er die Kirche bewusst gegenüber totalitären Staaten abgrenzen will.

172 Ebd.

173 Ebd., S. 79.

174 Vgl. die Wiederauflage in den gesammelten Werken: K. Rahner: 2003.

175 Ebd., S. 144.

176 Ebd.

177 Vgl. ebd., S. 145 und Pius XII, Acta Apostolicae Sedis VLV (1953), 794-802.

178 Vgl. K. Rahner 2003: S. 145.

179 Ebd.

Rahner unterscheidet den weltlichen und den kirchlichen Sinn der öffentlichen Meinung, des freien Wortes: Weltlich bedeutet die freie Meinung »alle Meinungs- und Willensäußerungen der Menschen, aus denen die betreffende Gesellschaft gebildet wird, insofern diese Meinungen und Bestrebungen wenigstens von einem großen Teil der Menschen geteilt werden [...] und andererseits sich nicht unmittelbar kundtun durch gesetzlich geregelte Organe [...] dieses Volkes«¹⁸⁰. Rahner scheut sich, diesen Begriff nun doch direkt auf die Kirche zu übertragen; er führt vielmehr die Unterscheidung von der »hörenden Kirche« zur »lehrende[n] Kirche« ein. Diese »hörende Kirche« hat ebenfalls einen Glaubenssinn, mit dem aber keine besonderen Charismen gemeint sind; diese sind explizit aus der öffentlichen Meinung herausgenommen.¹⁸¹ Die Kirche lebt im Hier und Jetzt und damit hat sie ein »irdisches Leben« und muss ihre konkrete Gestalt den äußeren Bedingungen anpassen. Allerdings setzt dies voraus, dass die lehrende Kirche weiß, wie diese Bedingungen sind. Hier setzt Rahner nun an: »Das Wissen um diese Vorgegebenheiten, an die das Leben der Kirche sich angleichen muss, ist keine leichte Sache, sondern muss mühevoll und immer wieder aufs neue erworben werden. Hier hat die ›öffentliche Meinung‹ in der Kirche ihr eigentliches Betätigungsfeld.«¹⁸² Die öffentliche Meinung ist also der Prozess, in dem die konkrete Situation untersucht und benannt wird, in der die Menschen leben, die von der lehrenden Kirche angesprochen werden sollen. Die Kirchenleitung bedarf also des Mittels der öffentlichen Meinung, um sich über die tatsächliche Situation der Menschen informieren zu können. Dies bedeutet natürlich auch, dass eine differenziertere und ausdifferenziertere Situation umso schwerer zu verstehen, sprich: zu leiten ist.

Für Rahner ist die öffentliche Meinung primär relevant, die sich durch Publikation öffentlich macht. So kann in der Reaktion der Vielen auf die Meinung des Einzelnen erkannt werden, ob sich in der Publikation etwas kundtut, was einer kollektiven öffentlichen Meinung entspricht, auf die zu reagieren die lehrende Kirche dann eine Pflicht hat.¹⁸³ Rahner schränkt zugleich ein, dass dieses Recht auf Publikation »nicht den Sinn einer ›demokratischen‹ Propaganda für irgendwelche Ideen oder Wünsche« habe, »sondern bedeutet,

¹⁸⁰ Ebd., S. 146.

¹⁸¹ Vgl. ebd., S. 147.

¹⁸² Ebd., S. 148.

¹⁸³ Vgl. ebd., S. 149.

von der kirchlichen Obrigkeit her gesehen, eine nützliche oder unter Umständen sogar notwendige Weise, in der das kirchliche Amt die Situation erforscht.«¹⁸⁴ Mit dezenten Hinweisen auf die faktische Unmöglichkeit der lehrenden Kirche, die Situation zu erforschen und zu kennen, unterstreicht Rahner diese Notwendigkeit und warnt sogar: »[W]er heute ohne dieses Mittel zu wissen glaubt, ›was los ist‹, wird sich sehr oft aufs schlimmste täuschen.«¹⁸⁵ Eine derartige Ermutigung schließt die Möglichkeit des Irrsens der Kirche für die Bereiche, für die die öffentliche Meinung in Betracht kommt, ein. Zu dieser freilassenden Freiheit ermutigt Rahner die kirchliche Autorität nicht nur, er begründet diese Freiheit ekklesiologisch und anthropologisch. »Die öffentliche Meinung soll wesenhaft von dieser Freiheit mit bestimmt werden«,¹⁸⁶ denn die Freiheit des Einzelnen ist eben nicht nur für den privaten Bereich bestimmt, sondern hat ihren Platz »wesenhaft in der kirchlichen Öffentlichkeit«¹⁸⁷. Selbstverständlich gilt diese öffentliche Meinung nicht für Dogmen oder für die gottgewollte Verfassung des *iuris divini*. Dennoch betont Rahner, dass selbst in »Fragen der Theologie eine gewisse Freiheit der öffentlichen Meinung notwendig«¹⁸⁸ ist. Zaghaft denkt Rahner die Möglichkeit dieser Freiheit auch in den theologischen Fragen, die nicht lehramtlich geklärt sind und sieht auch dort, wo das Lehramt einschreitet, die Notwendigkeit des wohlwollenden Handelns.

»Aber auch in diesen Fällen sollte man [...] anerkennen, dass der sozensierte Theologe in gutem Glauben gehandelt hat, als er von seinem Recht auf Äußerung vor der öffentlichen Meinung der Kirche Gebrauch gemacht hat.«¹⁸⁹

Rahner beendet seine grundsätzlichen Reflexionen auf die öffentliche Meinung mit dem Hinweis, dass es menschlich sei, dass »fällige Reformen [...] oft den Druck der öffentlichen Meinung [brauchen], sollen sie nicht am Schwerpunkt des Traditionellen ein unüberwindliches Hindernis finden«¹⁹⁰. Die

184 Ebd.

185 Ebd.

186 Ebd., S. 150.

187 Ebd.

188 Ebd., S. 151.

189 Ebd.

190 Ebd., S. 153.

Vorsicht, mit der Rahner in den dann folgenden Seiten exemplarische Praxisfelder auf Reformen hin durchleuchtet und in einen Bezug zur möglicherweise herstellbaren öffentlichen Meinung setzt, nicht ohne sich der kirchlichen Struktur in seiner eigenen Argumentation zu vergewissern, zeigt die theologische Entwicklung seit 1863 auf. Die ‚hidden agenda‘, die in der Rede Döllingers noch offen formuliert war, nämlich das Zueinander von Theologie und Lehramt, hat auch in dem Konzilsdokument *Dei Verbum* zu keiner Klärung gefunden.¹⁹¹

In dieser theologiegeschichtlichen Einfügung ist zu erkennen, dass die Frage nach einer öffentlichen Meinung in der katholischen Kirche kompliziert ist. So kann der argumentativ lange Atem Karl Rahners, der die Möglichkeit wie auch die Notwendigkeit einer öffentlichen Meinung innerhalb der Kirche denken will, auf der einen Seite, die Position Döllingers auf der anderen Seite, dass die öffentliche Meinung innerhalb von Kirche auf die wissenschaftliche Reflexionskraft und der daraus überzeugenden Argumentationskraft der Theologie zurückzuführen ist, als zwei Pole angesehen werden. Diese beiden Argumente zeigen zugleich die historische Veränderung zwischen den beiden Äußerungen auf. Dass die öffentliche Meinung innerhalb der Kirche notwendig ist, darin sind sich beide hingegen wohl einig. Auch wenn der Vorsichtigkeit der Argumentation Rahners heute ein Unverständnis entgegen kommen würde, wie angesichts der Zeit, wie sie ist, solche Beharrungstendenzen möglich sein können, zeigt sich bleibend, dass das offene Wort nicht ohne Schwierigkeit ist.

Döllinger war der Meinung, dass Theologie als wissenschaftliche Theologie eine Aufgabe innerhalb der Kirche, aber auch über sie hinaus hat¹⁹². Theolog:innen sollen aufgrund ihrer Forschung eine prophetische Funktion einnehmen, und das offene Wort wagen, welches für Rahner vor allem darin bestand, die Welt wahrzunehmen und ins geschriebene Wort zu bringen, um von dort aus die lehrende Kirche zu informieren. Theologie also müsse den Ort, von dem her gedacht und auf den hin gedacht wird, nicht nur als theologiegenerierend, sondern als theologieentscheidend verstehen. Magnus Striet postuliert der Theologie eine Zukunft im universitären System, wenn sie sich als »dialogische Lebenswissenschaft«¹⁹³ versteht. Mit dieser Beschreibung fordert er eine Theologie, »die Antwort auf die Frage nach dem

191 Vgl. H. Hoping: 2009, S. 798.

192 Hier fügt Döllinger ausführliche Reflexionen zur sozialen Verantwortung an.

193 M. Striet: 2007, S. 118.

Menschen und damit in letzter Konsequenz danach einfordert, warum überhaupt etwas und nicht viel mehr gar nichts ist«¹⁹⁴. Als solche verbindet die Theologie die Anforderungen sozialer Analysen mit ihrem Auftrag, Gottesreflexion zu sein.

»In der Nachfolge dieses Gottes hat die Kirche eine Sendung in der Welt und Theologie einen kontextgebundenen Auftrag, der sie normativ dafür in den Dienst nimmt, sich an die notvollen Orte dieser Welt zu stellen und in dieser lokalen Solidarität die Menschlichkeit ihrer Heilsbotschaft zu bewahren.«¹⁹⁵

Die Frage nach dem freien Wort in der Kirche, nach der öffentlichen Meinung und ihrer Funktion lässt weder die Theologie noch die römisch-katholische Kirche los. Gerade durch die gesellschaftlichen Veränderungen seit den 1960er Jahren verschärfen sich kognitive Dissonanzen innerhalb der Kirche. In diese Dissonanzen hinein erinnern verschiedene Disziplinen der Theologie erneut an die Konzeption der Parrhesia und ihrer Notwendigkeit die Veridiktionspraktiken strikt zu reglementieren – gerade auch für Systeme. Allerdings bleibt die kritische Aussage von Foucault weiter bestehen, ob eine Parrhesia überhaupt in einem durch Gehorsam geprägten System möglich ist. Um diese Frage wird es in einer weiteren spezifisch katholischen Fragestellung gehen, nämlich in welcher Form ein freies Wort oder ein Dissens überhaupt vorgesehen ist. Dies wird davon zu differenzieren sein, welche Formen es dennoch gibt und welche wünschenswert sind.

3.2 Zweite theologische Rezeption der Parrhesia: Fragen an die Parrhesia als Paradigma in monarchischen Bezügen

Die römisch-katholische Kirche stellt als Institution eine komplexe Wirklichkeit dar, so *Lumen Gentium* 8, die aus einer geistig-spirituellen und einer sichtbar-hierarchischen Wirklichkeit besteht. Beide bilden zusammen die komplexe Wirklichkeit, die die Gestalt der Kirche ausmacht. Diese komplexe Wirklichkeit vermischt weder die beiden Dimensionen noch trennt sie sie grundsätzlich.¹⁹⁶ Sie gehören so zusammen wie – so die Analogie – die zwei Naturaen in Jesus Christus zusammenkommen. Weil also die römisch-katholische Kirche eine sichtbare, also wahrnehmbare Seite hat, kann diese sich durch

194 Ebd., S. 123.

195 J. Bründl: 2011, S. 160.

196 Vgl. dazu auch: M. Böhnke: 2013.

das für die gesamte Kirche geltende Gesetzbuch, dem *Codex Juris Canonici* von 1983 rechtlich konstituieren. Für die Interpretation des Kirchenverständnisses ergibt sich damit eine gewisse Spannung zwischen den theologisch-dogmatischen Aussagen zur Kirche innerhalb des II. Vatikanischen Konzils von 1962-1965 und der kirchenrechtlichen Normierung im CIC von 1983. Allerdings findet sich auch im II. Vatikanischen Konzil eine dogmatische Kontinuität zum I. Vatikanischen Konzil 1870/1871, die für das Thema des offenen Wortes, der öffentlichen Meinung relevant ist. Die Grundvoraussetzung für die Parrhesia, so könnte verkürzt formuliert werden, ist im rechtlichen Rahmen der römisch-katholischen Kirche nicht gegeben. Diese sehr vereinfachte Aussage kann durch die historische Entwicklung, auf das Magisterium der Theologie zu verzichten und dann mit der lehramtlichen Entscheidung ein doppeltes römisches Lehramt zu konstruieren¹⁹⁷ belegt werden. Nicht nur wurde die Freiheit der Theologie und der öffentlichen Meinung der Theologie damit abgeschafft, sondern die Gehorsamspflicht aller Gläubigen – selbst gegenüber nicht-definitiven Äußerungen – wurde erweitert. Weiterhin legt das II. Vatikanum im *Lumen Gentium* 25, dem Kapitel über die Unfehlbarkeit des Lehramtes, fest, dass es die moralische Pflicht ist, alle nicht definitiven Lehren mit religiösem Verstandes- und Willensgehorsam zu befolgen. Konsequenterweise legt der neue *Codex* des Kirchlichen Rechts von 1983 den Verstandes- und Willensgehorsam als Rechtspflicht mit einer Strafandrohung bei Zuwiderhandlung aus (vgl. cc. 752, 1371 CIC/1983). 1988 wurde der *Codex* im Sinne einer lückenlosen Einforderung des Verstandes- und Willensgehorsams verändert, dieser konnte also nicht mehr nur von einem bestimmten Personenkreis eingefordert werden. »Die unwiderrufliche Zustimmung zu unfehlbaren, (nur) offenbarungsnahen Lehren war bislang nicht durch eine eigene Rechtspflicht gefordert. Das wurde nachgebessert und ebenfalls mit Strafandrohung bewehrt (Canones 750 § 2, 1371 n. 1).«¹⁹⁸ Mit dieser strafbewehrten juristischen Ausgangslage stellt sich die Frage nach der Parrhesia in einer doppelten Weise:

1. Welche Bedeutung hat ein Gesetz, das nachweislich nicht eingehalten wird und dessen Strafbewehrung auch nur auf einen minimalen Personenkreis angewendet werden kann?
2. Welchen Preis zahlt eine Institution, die die Parrhesia per Gesetz ausschließen will?

197 Vgl. dazu H. Wolf: 2010.

198 H. Wolf: 2010, S. 258.

Davor hatte ja bereits Karl Rahner gewarnt. Nachdenklich sollte an dieser Stelle auch machen, dass der Parrhesia nicht nur in der Neuauflage des LThK kein Eintrag mehr gegeben ist, sondern auch, dass die scheinbare Zeitgebundenheit der Auslegungen von Karl Rahner und Josef Ratzinger doch aktueller sind als sie anmuten. Auf der einen Seite ist nämlich die Konzentration der Parrhesia auf den innerkirchlichen Bezeugungsauftrag (Rahner) wahrzunehmen, auf der anderen Seite daran zu erinnern, dass der Freimut und die Freiheit Kennzeichen des Geistes sind (Ratzinger). Deswegen machte ja unter anderem Stephan Goertz den Pakt der Parrhesia als notwendig für die katholische Kirche stark.

Wenn aber nun innerhalb der römisch-katholischen Kirche und ihrer machtförmigen Konstitution die Frage der offenen und freien Rede formal entschieden ist und diese Entscheidung auf mehreren Ebenen rekonstruierbar bleibt, dann stellt sich die Frage, welchen Stellenwert der dennoch faktisch vorfindbare Dissens, und zwar in Worten als auch in der Performativität – sei es der Versammlung oder des Lebens – bekommt. So ist deutlich geworden, dass bis in das II. Vatikanische Konzil hinein die Lehre des I. Vatikanischen Konzils aufgenommen worden ist, denn Macht wird in der Person des geweihten Klerikers formal und rechtlich gesichert gebündelt. Zudem ist rechtlich gesichert, dass es keine – im Sinne des liberalen rechtstaatlichen Verständnisses – freie, kritische Rede innerhalb der Kirche geben könne, sondern – bei dissidenter Meinung – nur den schweigenden Gehorsam (c. 752 CIC/1983). Dies erscheint jedoch – auf den ersten Blick – widersprüchlich, weil doch gerade das II. Vatikanische Konzil die Rolle des Laien und die Rolle des Gewissens aufgewertet hat.¹⁹⁹ In der Tat hat das II. Vatikanische Konzil (1962-1965) den Laien-Begriff soweit rehabilitiert, dass er überhaupt wieder mit einem theologischen Sinngehalt gefüllt wurde. Der Laie/die Laiin ist jetzt als Christenmensch beschrieben, der/die durch die Taufe in das Priestertum aller Gläubigen aufgenommen wird, so *Lumen Gentium* 10.²⁰⁰

199 Vgl. dazu ausführlich: G. Werner: 2016b, S. 258-284.

200 LG 10: »Christus der Herr, als Hoherpriester aus den Menschen genommen (vgl. Hebr 5,1-5), hat das neue Volk »zum Königreich und zu Priestern für Gott und seinen Vater gemacht« (vgl. Offb 1,6; 5,9-10). Durch die Wiedergeburt und die Salbung mit dem Heiligen Geist werden die Getauften zu einem geistigen Bau und einem heiligen Priestertum geweiht, damit sie in allen Werken eines christlichen Menschen geistige Opfer darbringen und die Machttaten dessen verkünden, der sie aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat (vgl. 1 Petr 2,4-10). So sollen alle Jünger Christi ausharren im Gebet und gemeinsam Gott loben (vgl. Apg 2,42-47) und sich als lebendige, hei-

Menschen werden also in der Taufe zu Priestern getauft, eine Aussage, die in der Entstehungsgeschichte von *Lumen Gentium* 10 heftig umstritten war, denn einige der Konzilsteilnehmer hatte die Sorge, dass mit dieser Aussage der göttlich-rechtliche Unterschied zwischen Klerikern und Laien verwischt werden könnte, wenn doch nun alle zu Priestern getauft würden. Um trotz aller Aufwertung der Taufe und damit des Laienstandes die hierarchische Struktur der Kirche zu wahren, wurden deswegen – so der Kirchenrechtler Norbert Lüdecke – »Hierarchie-Sicherungen« in die Kirchenkonstitution eingebaut.²⁰¹

Diese Sicherungen sind:

1. Die Systematik: Den Konzilsdokumenten sind eine inhärente Logik und Systematik zu eigen. Dies bedeutet, dass nicht eine Aussage alleine gedeutet werden kann, sondern es um die gesamte Logik des Dokumentes geht, also die vorgelagerten Argumente sowie die späteren Ausführungen mit in Betracht gezogen werden müssen(ten). Die Architektur ist also bedeutsam. In *Lumen Gentium* ist – dies ist positiv hervorzuheben – die hierarchische Struktur der Kirche nicht an den Anfang des Dokumentes gestellt, sondern im ersten Kapitel wird zunächst die Bestimmung der Kirche als Sakrament erörtert. Damit wird das Wesen der Kirche selbst beschrieben, zu diesem Wesen gehört dann allerdings auch die hierarchische Gestalt. Das zweite Kapitel geht der Frage nach, wie die Gemeinschaft der Christ:innen verstanden werden kann. Auch hier changieren die Begriffe zwischen dem Volk Gottes auf der einen und dem Leib Christi auf der anderen Seite. Gerade aber die Metapher des Leibes Christi hat eine direkte theologische Verbindung zur Unterscheidung

lige, Gott wohlgefällige Opfergabe darbringen (vgl. Röm 12,1); überall auf Erden sollen sie für Christus Zeugnis geben und allen, die es fordern, Rechenschaft ablegen von der Hoffnung auf das ewige Leben, die in ihnen ist (vgl. 1 Petr 3,15). Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das Priestertum des Dienstes, das heißt, das hierarchische Priestertum, unterscheiden sich dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach. Dennoch sind sie einander zugeordnet: Das eine wie das andere nämlich nimmt je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil (16). Der Amtspriester nämlich bildet kraft seiner heiligen Gewalt, die er innehat, das priesterliche Volk heran und leitet es; er vollzieht in der Person Christi das eucharistische Opfer und bringt es im Namen des ganzen Volkes Gott dar; die Gläubigen hingegen wirken kraft ihres königlichen Priestertums an der eucharistischen Darbringung mit (17) und üben ihr Priestertum aus im *Empfang* der Sakramente, im Gebet, in der Danksagung, im Zeugnis eines heiligen Lebens, durch Selbstverleugnung und tätige Liebe«.

201 Referiert nach N. Lüdecke/G. Bier: 2012, S. 97-112.

der Kirche in die hörende und lehrende Kirche.²⁰² Erst im dritten Kapitel werden das Apostelamt und die kirchliche Hierarchie beschrieben. Selbst wenn es also eine Bestärkung der Laien gibt, bildet das dritte Kapitel das Zentrum von *Lumen Gentium* und stellt eine ungebrochene Traditionslinie zum I. Vatikanischen Konzil im Verständnis der Unfehlbarkeit als auch der lehramtlichen Autorität dar.

2. Im dritten Kapitel wird ein Kernstück katholischer Anthropologie hingeholt, wenn in LG 32 wird die sogenannte »wahre Gleichheit« beschrieben ist. Diese »wahre Gleichheit« ist bereits in der Gender-Debatte aufgetaucht, denn sie besagt, dass zwar alle Menschen dieselbe Würde haben, aber eben diese selbe Würde nicht in gleichen Rechten mündet. Die »wahre Gleichheit« bedeutet zwar, dass die Menschen gleich sind, wehrt sich aber vor der Konsequenz der Einforderung der gleichen Rechte. Es findet hier – so Norbert Lüdecke und Georg Bier – eine Imprägnierung gegen die Menschenrechte in ihrem universalen Anspruch auf Gleichberechtigung statt.²⁰³

3. Die dritte ›Hierarchiesicherung‹ findet sich in der Verdoppelung des Priesterbegriffs. Durch die Anteilnahme aller Getauften am Priestertum war es notwendig, innerhalb des Priesterbegriffs zu differenzieren. Um deutlich zu machen, dass zwar alle Menschen zu Priestern getauft werden, aber nicht alle am Amtspriestertum teilhaben, werden zwei Priesterbegriffe eingeführt. Mit dieser Verdoppelung ist der Priesterbegriff in die hierarchische Verfassung der Kirche integriert, denn es gibt das gemeinsame Priestertum und das hierarchische Priestertum, diese sind sowohl dem Wesen als auch dem Grade nach verschieden. Dies ist eine grundlegende anthropologische Unterscheidung, denn am Amtspriestertum partizipierende Männer, also in den Priesterstand geweihte Priester, sind auch anthropologisch andere Wesen und unterscheiden sich von allen anderen Menschen.

4. Weil alle Menschen kraft der Taufe teilhaben am allgemeinen Priestertum, sind auch alle Menschen *Priester, Propheten und Könige*, haben also alle Teil an diesen Funktionen Christi. Vor dem II. Vatikanum war dies exklusiv dem Amtspriestertum vorbehalten. Aber die Differenzierung des Wesens wird auch hier fortgeführt. Auch wenn alle an diesen Funktionen Christi teilhaben, zugleich alle Getauften zugleich Priester, Propheten und Könige sind,

202 Vgl. G. Werner: 2017c, S. 415f.

203 »Die Würdegleichheit durchtränkt alle standes- und geschlechterbedingten Ungleichberechtigungen in der Kirche und imprägniert gegen Diskriminierungsvorwürfe.« N. Lüdecke/G. Bier: 2012, S. 101.

sind sie es doch dem Wesen nach verschieden. Diese Teilnahme wird in der sogenannten »suo modo« Klausel ausgedrückt, auf diese Weise nehmen Kleriker und Laien auf je ihre Weise teil. Der Weihepriester alleine hat nach LG 10 die heilige Gewalt.

5. Seit dem 19. Jahrhundert war es üblich geworden, dass Kleriker bestimmte Attribute exklusiv zugesprochen bekamen. Zunächst werden die eben beschriebenen Funktionen Christi noch einmal spezifiziert, indem diese *munera* auf die Kirche angewendet werden. Die dem Klerikermobil bestimmt Attribute werden jedoch den Klerikern alleine vorbehalten. Christus hat seine Funktionen an Petrus weitergegeben, von ihm hat sie die Kirche. Als solche ergibt sich eine neue Dreierformel, die als *munus sanctificandi, regendi, docendi* benannt sind. Mit dem Kirchenverständnis als Leib Christi werden die Funktionen Christi zunächst Petrus und durch diesen den Klerikern weitergeben und damit in streng hierarchischer Abfolge ausgeübt: Nur der Klerus unter dem Papst hat die heiligende, regierende, und lehrende Ausübung gegenüber den Laien. Die Laien sind zu heiligen, zu regieren und zu belehren. Hier spiegelt sich erneut die Konsequenzen der Leib Christi Metapher, die die Unterteilung in eine lehrende und eine hörende Kirche verstärkt.

Diese der dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium* inhärenten »hierarchischen Sicherungen« sind – so Lüdecke und Bier – als Grundintention im kirchlichen Gesetzbuch in geltendes Recht formuliert worden. So sehr also der Laienstand durch die Taufe eine ekklesiologische Bedeutung wie auch eine Würde wiedergewonnen hat, so wenig sagt das Priestertum aller Gläubigen etwas über eine Augenhöhe der Stände aus. Die rechtlichen Ungleichheiten, die hierbei zu Tage treten, sind kirchenintern durch die wahre Gleichheit abgepuffert, denn diese ist nicht aufgehoben, weil sie ja besagt, dass es einfach unterschiedliche Weisen gibt. Die hierarchische Struktur ist allerdings – und das ist ein echtes Verdienst es II. Vatikanischen Konzils – so zur Geltung zu bringen, dass die Würde des, der getauften Christ:in nicht untergraben wird; natürlich immer im Rahmen der Wesensaussagen des II. Vatikanischen Konzils. An dieser Stelle hakt ja unter anderem die feministische Kritik ein und weist immer wieder darauf hin, wie sich die Idee der wahren Gleichheit nicht nur im Blick auf das Amt, sondern auch im Blick auf das Geschlechterverhältnis auswirkt.²⁰⁴ Damit ergibt sich in dem Gedanken der wahren

204 Vgl. hier im Buch Kapitel D 2.; E 3.

Gleichheit eine doppelte anthropologische Ordnung, weil die wahre Gleichheit zwischen Männern und Frauen grundlegend unterscheidet, Frauen können nach derzeitiger Lehre nie in das Amtspriestertum aufgenommen werden. Auf diese Weise unterscheidet die Lehre zwischen Männern als geweihte und ungeweihte Männer. Wie sehr diese Vorstellung kognitive Dissonanzen hervorruft, zeigen gegenwärtige Reformwünsche und Proteste (wie Maria 2.0 und andere).

Was, abschließend zu diesem Thema, passiert aber mit dem Dissens? Da für, dass der Dissens zu Entscheidungen in der Glaubens- und Sittenlehre, auch jene ›unterhalb‹ der päpstlichen Unfehlbarkeit, eigentlich nur im gehor- samen Schweigen geäußert werden dürfte, ist der Dissens sehr ›laut‹.