

PARRHESIA

ÜBER DEN „MUT ZUR WAHRHEIT“ (M. FOUCAULT)
IN DER MORALTHEOLOGIE

Antrittsvorlesung
an der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Johannes Gutenberg-Universität Mainz

Prof. Dr. Stephan Goertz

12. Mai 2011

Druck: Seminar für Moraltheologie
Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Mai 2011

Parrhesia

Über den „Mut zur Wahrheit“ (M. Foucault)
in der Moraltheologie.

In seinem Film „Der Schläfer“, in dem die Hauptfigur nach zweihundertjährigem Schlaf wieder zum Leben erweckt wird, bedient sich Woody Allen eines alten legendenhaften Stoffes. Sowohl die christliche wie die islamische Überlieferung kennen die Legende der sieben schlafenden jungen Männer, denen Gott neues Leben einhaucht, nachdem sie über Jahrhunderte in einer Höhle eingeschlossen waren (De Voragine 2004, 387-390; Sure 18, 9-26). Aber nicht nur Menschen, auch Begriffe können gewissermaßen schlafen, konserviert in den kulturellen Archiven der Wissenschaft oder Kunst. Sie haben eine sehr lebendige Vergangenheit hinter sich, aber irgendwann scheinen sie verschwunden und vergessen zu sein. So ungefähr kann man sich das Schicksal des Titelbegriffs unserer Vorlesung vorstellen: *Parrhesia*.

Eine rechte deutsche Übersetzung dieses griechischen Wortes fällt schwer. Die Liste der zum Teil ineinanderfließenden Bedeutungen ist lang. *Parrhesia* ist: „Die Freiheit, alles zu sagen“, der „Freimut“, das „freimütige, öffentliche Sprechen“, das „Wahrsprechen“, der „Mut zur Wahrheit“, die „tapfere Kühnheit“, die „Zuversicht“, das „Vertrauen“, aber auch die „unverschämte Geschwätzigkeit“. Das Wort ist also semantisch unscharf, es ist mehrdeutig. Und so haben wir ein echtes Übersetzungsproblem, das sich schon in der Antike stellte, als der griechische Begriff in verschiedene lateinische übersetzt (*fiducia*, *licentia* u.a.) und nicht als

Fremdwort tradiert wurde. Schon damals ging durch die Übersetzung der Bedeutungsreichtum zum Teil verloren.

In der katholischen Kirche und Theologie ist es um die Parrhesia still geworden, die relevanten bedeutungsgeschichtlichen Arbeiten von Kirchen- und Theologehistorikern liegen zumeist Jahrzehnte zurück. Das *Lexikon für Theologie und Kirche* verzeichnet zwar in der zweiten (Schnackenburg 1963), nicht aber mehr in der aktuellen dritten Auflage das Stichwort Parrhesia. Ende der 1950er, Anfang der 1960er Jahre äußern sich systematische Theologen von Rang zur Freimut. Karl Rahner spricht 1958 von der Parrhesia als der *Aposteltugend des Christen*, der als Glaubensbote mutig und je an seinem Platz in der Welt Zeugnis geben soll. Joseph Ratzinger erinnert 1962 am Vorabend des Konzils an den Freimut, als „eine der im Neuen Testament am meisten genannten Grundhaltungen des Christenmenschen“ (Ratzinger 2010, 467). Die Kirche, so schreibt er, „braucht den Geist der Freiheit und der Freimütigkeit mitten in ihrer Bindung an das Wort: ‚Löschet den Geist nicht aus‘ (1 Thess 5,19) – das gilt zu allen Zeiten“ (ebd. 466). Der Text endet mit dem Zitat 2 Kor 3, 17: „Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.“ Und zuvor, ganz im Sinne der Parrhesia: Muss man der Kirche „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?“ Im Wiederabdruck dieses Textes in den *Gesammelten Schriften* wird 2010 in einer Fußnote hinzugefügt: „Diese

Formulierung (...) trifft die gegenwärtige Situation nur noch zum Teil“ (ebd. 467).

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts taucht die Parrhesia noch zweimal in Münster kurz auf: In seinem Habilitationskolloquium widmet sich Michael Böhnke der Parrhesia aus dogmatischer Perspektive. Parrhesia wird von ihm präsentiert als die freimütige und öffentliche Rede, in der rational der Glaube verantwortet wird. Das Gegenteil von Parrhesia, so zitiert Böhnke Hansjürgen Verweyen, sei die fundamentalistische Angst vor der rationalen Auseinandersetzung (Böhnke 2000, 138). Hermann Steinkamp reflektiert die Parrhesia 2004 in seiner Abschiedsvorlesung als „Wahrheit zwischen uns“ (Steinkamp 2005). Das freimütige Einander die Wahrheit sagen deutet er als eine „Einübung von Autonomie“ (ebd. 143). Nur ein Subjekt, das die eigene Freiheit wertschätzt und die des anderen will, ist zur Parrhesia fähig. „Dem anderen ‚Wahres sagen‘ zielt auf dessen Subjektwerdung“ (ebd. 144). Heute, so Steinkamp, seien es Techniken der professionellen Beratung, der Therapie oder Supervision, die den Sinn der alten Praxis der Parrhesia vergegenwärtigen.

Steinkamp, und das unterscheidet ihn von den bisher genannten Theologen, bezieht sich bei seiner Relektüre der Parrhesia zunächst nicht auf die biblische und theologische Tradition, sondern auf den französischen Philosophen *Michel Foucault*. Dieser hatte sich in seinen letzten Vorlesungen auf eine, wie er es nannte, langjährige griechisch-lateinische Reise begeben (Foucault 2010, 13), um den antiken Formen der Beziehungen zwischen Subjekt und Wahrheit auf die Spur zu kommen. Die Bedeutung dieser Studien Foucaults für die Vergegenwärtigung des ethischen Fundamentes der

freimütigen Rede ist 2010 von Karl Kardinal Lehmann gewürdigt worden. Die Parrhesia gehöre „zur Theorie und Praxis auch der modernen Demokratie“ (Lehmann 2010, 14). Es sei „erstaunlich, wie in diesem Gedanken des Freimutes griechisches Gedankengut und der Geist des griechisch sprechenden Judentums, aber auch des Neuen Testaments und der frühen Kirche vereinigt sind und eine geradezu nahtlose Einheit bilden. Dies zeigt aber auch, in welcher Tiefe dieser Freimut kulturell, ethisch und religiös verankert ist“ (ebd. 13).

In einem ersten Schritt soll der Begriff der Parrhesia in seiner ganzen, schon antiken Komplexität vor Augen geführt werden.

I. Parrhesia: Stationen und Aspekte eines mehrdeutigen Begriffs

Das Wort Parrhesia stammt aus der profanen Sphäre der griechischen Polis und bezeichnet zunächst das Recht des freien Bürgers, in öffentlicher Rede alles zu sagen, nichts zu verbergen, nichts zu verschleiern. Sklaven und Fremde hatten dieses Recht nicht. Dieses „alles sagen“ (*pan resis*) ist die etymologische Wurzel der Parrhesia, die zu Beginn also ein *politischer* Begriff ist. Erst später bezieht sich das Subjekt in seinem freimütigen Wahrsprechen auf sich selbst im Dienst der Sorge um sich selbst und die anderen.

Das freie Rederecht, alles sagen zu dürfen, schöpft aber bei weitem die politische Bedeutung der Parrhesia nicht aus. Es geht nicht allein um die Redefreiheit, sondern zugleich um die „Verpflichtung, die Wahrheit zu sagen“ (Foucault 2009,

275). Nicht einfach alles soll freimütig geäußert werden dürfen, sondern die *Wahrheit*: unverborgen, ohne Zurückhaltung, ohne Ausschmückung. Freiheit und Wahrheit sollen sich wechselseitig befördern. Ein weiteres: Derjenige, der im Sinne der Parrhesia agiert, spricht in der Ersten Person, er bindet sich selbst an die Wahrheit, die er freimütig und öffentlich vorbringt. Ohne ein starkes Subjekt keine Parrhesia.

Es sind zudem nicht einfach etwa geometrische oder grammatische Wahrheiten, die in der Parrhesia ausgesprochen werden. Die Wahrheit, um die es geht, ist eine Wahrheit, die Mut erfordert, weil damit ein Risiko verbunden sein kann. Das Risiko, dass die freimütige Wahrheit eine Beziehung – zur politischen Macht oder auch zum Freund – aufs Spiel setzt, womöglich gar Gewalt provoziert, weil die Rede den anderen erzürnt, ihn reizt, weil sie ihn womöglich verletzt (Foucault 2010, 27). In der Parrhesia riskiert sich das Subjekt durch das Aussprechen der Wahrheit. Parrhesia, so fasst Foucault zusammen, „ist also, kurz gesagt, der Mut zur Wahrheit seitens desjenigen, der spricht und das Risiko eingeht, trotz allem die ganze Wahrheit zu sagen, die er denkt (...)“ (Foucault 2010, 29). Die Parrhesia existiert für Foucault „von dem Augenblick an, in dem Platon“ auf Sizilien, in Syracus, gegenüber dem Herrscher Dionysios „das Risiko akzeptiert, verbannt, getötet, verkauft usw. zu werden, wenn er die Wahrheit sagt.“ (Foucault 2009, 95). Fehlt im politischen Bereich – sei es in der Demokratie, sei es in anderen politischen Kontexten – die Parrhesia, so droht schon in der Wahrnehmung antiker Autoren der Verlust der Freiheit. Wer die Parrhesia verliert, ist wie ein Sklave und er muss die Dummheit der Mächtigen ertragen. „Wenn

es keine *parrhesia* gibt, sind die Menschen, die Bürger und alle anderen dem Wahnsinn des Mächtigen ausgeliefert“ (Foucault 2009, 210).

Die politische Konstellation prägt die Gestalt der *Parrhesia* auf unterschiedliche Weise. So notwendig die *Parrhesia* für den Fortbestand der Demokratie ist, so unsicher wird in der Demokratie ihr Status. „Die Tatsache, daß jedermann reden kann, bedeutet nicht, daß jedermann das Wahre sagen kann“ (Foucault 2009, 235). Die Redefreiheit garantiert nicht die wahre Rede, die Redefreiheit nutzen auch die opportunistischen Schmeichler, die rhetorisch versierten Demagogen und die Schwätzer. So fällt ein Schatten auf die *Parrhesia*. Denn im Sinne der *Parrhesia* sollen doch fraglos die Fähigsten sprechen. Unter den Bedingungen autokratischer Macht wird die Figur des Fürsten-Beraters zum Repräsentanten der *Parrhesia*. Der Fürst soll dabei so klug und vor allem so *mutig* sein, sich mit den besten Beratern zu umgeben. Der gute Herrscher ist derjenige, der der *Parrhesia* Platz einräumt, der lernt, sich selbst und daraufhin die anderen gut zu regieren. Der Philosoph, der vor dem Tyrannen offen die Wahrheit spricht, wird zum Topos, der später in der christlichen Tradition in der Szene der mutigen *Parrhesia* des Bischofs oder Mönches vor dem politischen Herrscher aufgegriffen wird (vgl. Alföldi 1955-1957). Indem sich die *Parrhesia* an die Seele des Fürsten richtet, wird sie zu einer *ethischen* Angelegenheit. Sie ist, so nennt es Foucault, ein Element der Selbstsorge. Die exemplarische Figur ist Sokrates, der unerschrocken die Wahrheit ausspricht und die anderen dadurch zu einem autonomen Leben führt. Die *Parrhesia* wird zur Praxis der freundschaftlichen Offenheit, in der – weit entfernt von der dreisten Unverschämtheit –

die Wahrheit auf eine für das Subjekt nützliche Weise ans Licht tritt.

Radikalisiert wird das ethische Verständnis der Parrhesia dann bei den *Kynikern*, denen Foucault einen großen Teil seiner letzten Vorlesungen des Jahres 1984 widmet. Der Kyniker weiht sein Leben der eigenen Unabhängigkeit. Eines Tages, so wird über Diogenes berichtet, fragt man ihn, „was bei den Menschen das Schönste sei (...). Antwort: die *parrhesia* (Diogenes Laertius, VI. Buch, § 69, 329). Parrhesia „hat der moralisch Freie“ (Schlier 1954, 872). Dieser führt ein öffentliches Leben in völligem, provozierendem Freimut. Das eigene Leben wird zum Ort des wahren, des souveränen Lebens. Und dieses wahre Leben ist ein anderes Leben als das gewöhnliche Leben derjenigen, die nur meinen, frei zu sein. Für den Stoiker Epiktet, den Foucault an dieser Stelle zitiert (Foucault 2010, 390), ist der Kyniker derjenige, der in seinem Leben die Freiheit bezeugt, „nicht durch Pflichten des Spießbürgers gefesselt noch durch persönliche Beziehungen gebunden, durch deren Verletzung er den Charakter des braven Mannes verlieren würde“ (Epiktet 1948, 137f.). Der Kyniker wird bei Foucault durch seine Lebensform der Selbstbestimmung zu einer berückenden historischen Kategorie. Der Kyniker ist „ein universaler Missionar der Menschheit“ (Foucault 2010, 391), ein Kundschafter des Menschlichen, der sich nicht verbiegt, der sein Leben, seine körperliche Existenz und nicht bloß sein Reden zum Erscheinungsort der Wahrheit macht. Der Kyniker ist ein philosophischer Held, er scheut nicht den Skandal des anderen, des wahren Lebens. Der Kyniker ist ein Aktivist der Parrhesia, der die Welt verändern will.

In der jüdisch-hellenistischen und dann frühchristlichen Welt begegnet uns die Parrhesia in einer im Vergleich zur antiken Umwelt teilweise sehr ähnlichen, teilweise aber auch anderen Bedeutung. Da beginnt zunächst in 4 Makk 10,5 die breite Tradition der Parrhesia als besondere Auszeichnung der *Märtyrer*. Die Märtyrer riskieren das freimütige Wort selbst gegenüber ihren Verfolgern und so erwerben sie sich die Parrhesia gegenüber Gott, bei dem sie dann Fürsprache einlegen für die Christen auf Erden. Sie bezeugen eindeutiger als andere, was als die *religiöse Neuerung der biblischen Parrhesia gilt: der freie und freudige Stand des Gerechten vor Gott, die Parrhesia gegenüber Gott*. Das Gottesverhältnis treibt hier nicht in die sklavische Angst, sondern begründet ein freimütiges, ein furchtloses Vertrauen, vor allem im Gebet. Biblische Gestalten der Parrhesia sind Abraham, Mose und die Propheten.

Zu den vierzig Belegen des Wortes und seiner Verbform im Neuen Testament nur soviel: Das öffentliche Wirken Jesu – sichtbar und doch erst für den Glauben unverborgener – wird als Parrhesia bezeichnet. Gott selbst zeigt sich freimütig, seine Wahrheit ist von seiner Freiheit nicht zu trennen. Die Parrhesia zu Gott ist dort möglich, wo der Gläubige guten Gewissens dem Willen Gottes vertraut. Wer diese Parrhesia besitzt, muss das kommende Gericht nicht fürchten. In der Apostelgeschichte begegnet uns die Parrhesia gegenüber den Menschen. Hier wird die Parrhesia zum Merkmal der Predigt, die in der Öffentlichkeit freimütig das Evangelium verkündet. Die christliche Offenheit vor Gott und den Menschen geht biblisch Hand in Hand: Sie ist eine Auszeichnung der christlichen Existenz, die sich hier voller anthropologisch-theologischer Zuversicht erweist. „Es ist klar“, so

Heinrich Schlier in seinem großen Artikel zur Parrhesia im *Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament*, „daß ein so bedeutsamer Begriff (...) in der Literatur der frühen Kirche nicht verschwinden konnte“ (Schlier 1954, 883). Und in der Tat werden die genannten Momente der Parrhesia zunächst weiter tradiert: die Parrhesia der Märtyrer, die Parrhesia der apostolischen Verkündigung und die Parrhesia im Gebet. Letztere wird in liturgischen Texten überliefert; vor allem in einleitenden Sätzen zum Vaterunser (vgl. dazu Michels 1972). Denn um im Kindesverhältnis zu Gott dem Vater sprechen zu können, ist Parrhesia notwendig. Dies ist auch der einzige Zusammenhang, der es bis in den sog. Weltkatechismus geschafft hat.

Katechismus der Katholischen Kirche (1993) Nr. 2778: „Diese Macht des Geistes, die uns zum Gebet des Herrn hinführt, wird (...) mit dem schönen, ausgesprochen christlichen Ausdruck *parrhesia* umschrieben, der soviel bedeutet wie Einfachheit ohne Umweg, kindliches Vertrauen, freudige Zuversicht, demütige Kühnheit und Gewissheit, geliebt zu sein.“

Man erkennt, wie hartnäckig liturgische Traditionen christliches Glaubensgut bewahren können. Zwei Worte aber fehlen: Weder von der Freiheit noch von der Wahrheit ist hier die Rede. Überhaupt sind die Belege für Parrhesia in lehramtlichen Dokumenten äußerst rar. Wir hatten gesehen, dass es in der Theologie nicht viel anders ist; nicht zuletzt in der Moraltheologie scheint der Begriff nahezu vergessen zu sein. Das führt uns zur Frage, woran dieses Schweigen liegen mag.

II. Die theologisch zwiespältige Rezeption der Parrhesia

Das moraltheologisch ungemein Aufregende an den Vorlesungen Foucaults zur Parrhesia liegt m.E. darin, uns auf die zwiespältige christliche Rezeption der Parrhesia zu stoßen. Und nicht nur das. Indem Foucault die bleibende philosophische Bedeutung der Parrhesia herausarbeitet, wird dieser Zwiespalt zu einem beunruhigenden Symptom der Entfremdung der christlichen Tradition von der Moderne. Aber der Reihe nach.

Vielleicht haben Sie die Formulierung noch im Ohr, wonach die verschiedenen Traditionslinien der Parrhesia eine geradezu nahtlose Einheit bilden. Nachdem nun seit 2010 auch Foucaults Vorlesungen aus dem Jahre 1984 in autorisierter Fassung vorliegen, wird man diese Einschätzung womöglich revidieren müssen. In der letzten Vorlesung am Collège de France, die Foucault vor seinem Tod am 25. Juni 1984 hielt, wendet er sich nämlich der Frage zu, welche Kontinuitäten und welche Brüche zwischen der antiken und der christlichen Parrhesia bestehen.

Die christlichen Asketen greifen – auf ihre Weise und mit eigenen Motiven –, so die erste Beobachtung, kynische Praktiken auf, indem sie ein *anderes* Leben verkörpern. Der christliche Asket tritt als der wahre Kyniker auf (Foucault 2010, 228). Auch er führt ein ursprüngliches, von falschen Bedürfnissen gereinigtes Leben, macht sich frei von nutzlosen Konventionen. Wie sich kynische und christliche Gedanken überschneiden, zeigt sich für Foucault auch daran, wie spätantike christliche Theologen das Leben im Paradies imaginiert haben. Wie war der ursprüngliche Mensch, so fragt Gregor von Nyssa: „Er war noch nackt (...), mit Frei-

mut (*en parrhesia*) blickte er in Gottes Antlitz ...“ (Gregor von Nyssa 1977, 118). Das Vertrauen zu Gott ist noch ungebrochen, der Mensch schämt sich seiner noch nicht.

Für Foucault dokumentiert sich in dieser Haltung der *positive Kern* oder Pol des Begriffs der Parrhesia (Foucault 2010, 428). Auch die mutige Predigt des Evangeliums und der Freimut der Märtyrer stehen dem klassischen griechischen Konzept der Parrhesia „recht nahe“ (ebd. 424). Aber so, wie schon dem klassischen Begriff eine Doppeldeutigkeit anhaftet – Parrhesia als Freimut oder als Schwätzerie –, so auch der christlichen Rezeption. Es gibt auch einen *negativen*, verdunkelten Begriff der Parrhesia. Es ist das *Prinzip des Gehorsams*, das die Parrhesia „mit einem Schleier überzieht“ (ebd. 428). Aus dem Vertrauen des Menschen in sich und die anderen und auch in Gott, wird der „zitternde Gehorsam (...), bei dem der Christ Gott zu fürchten hat und die Notwendigkeit erkennen muß, sich dem Willen Gottes zu unterwerfen und dem Willen derer, die ihn vertreten“ (ebd.). Vertrauen kippt in Misstrauen um. Foucault: „Aufgrund dessen wird die *parrhesia* als Öffnung des Herzens, als Vertrauensverhältnis, durch die der Mensch und Gott gegenüberstehen und ganz nahe sind, davon bedroht, immer mehr als eine Art Arroganz und Dünkelhaftigkeit zu erscheinen“ (ebd.). Der strenge und argwöhnische Blick der Selbstprüfung stößt den Menschen auf das ihm wesenseigene Böse. Nur durch eine Absage an dieses böse Selbst und über den Weg des Gehorsams kann das Heil zurückerlangt werden. Aus der asketischen Literatur zitiert Foucault die folgende Aussage: „Es gibt keine schlimmere Leidenschaft als die Vertraulichkeit (*παρρησία*), denn sie ist die Wurzel aller Leidenschaften“, denn sie vertreibt „die Furcht

Gottes aus der Seele“ (Dorotheus von Gaza 2000, 207). Die Parrhesia ist von einer Tugend zu einem Laster geworden. Wer die Parrhesia hat, der hat keine Gottesfurcht, kein Misstrauen gegenüber sich selbst und gegenüber der Welt – der lebt selbstüberheblich. Im „orientalischen Mönchtum“ wird die Parrhesia als „Mutter aller Leidenschaften gebrandmarkt“ (Engels 1969, 859). Dies geht soweit, den körperlich vertrauten Umgang miteinander – durch Berührungen oder Blicke – als Zeichen fehlender Ehrfurcht zu denunzieren. Nun gilt: „Wo Gehorsam herrscht, kann es keine *parrhesia* geben“ (Foucault 2010, 433).

Das Prinzip Gehorsam bildet für Foucault das „Zentrum der Umkehrung“ (ebd.) der Idee der Parrhesia. Und diese Umkehrung ist dann, über den Weg christlich-pastoraler Institutionen, allem voran der Beichte, zu einer historischen Größe geworden. Die Leitung der Seelen wird den religiösen Autoritäten anvertraut. Nicht zuletzt den Beichtvätern, die dafür sorgfältig Moraltheologie studieren sollen. Sie sind die Mittelsmänner der wahren Moral, die über das Seelenheil entscheiden. Die Moraltheologie als Disziplin steht damit im Schatten der negativen Parrhesia.

Der positive Wert der Parrhesia konnte sich, so Foucault, hingegen in der großen mystischen Tradition des Christentums weiter behaupten, insofern sich hier ein Subjekt vertrauensvoll gegenüber Gott öffnet und Gott diesem Subjekt seine Zuwendung schenkt. Foucault deutet diese Fährte des positiven Wertes der Parrhesia aber nur noch an. Schon 1934 hatte Thomas Michels ganz ähnlich geurteilt: „Die ‚menschliche Gebrechlichkeit‘ gehört in den Bereich der Askese, die kühn zugreifende Beherrschung des Geistes aber ausschließlich in das der Mystik“ (Michels 1972, 149), wobei

Mystik hier in einem weiten Sinne als ein geisterfülltes Leben verstanden wird. Da Mystikerinnen und Mystiker immer wieder auch politische und kirchliche Missstände angeprangert haben, sind sie in der Tat Zeuginnen und Zeugen der Parrhesia.

Wie so oft: Die christliche Geschichte steckt voller Ambivalenzen. Die Kontamination der Parrhesia durch das Prinzip Gehorsam ist Teil unserer Tradition. Wer den Menschen misstraut, der zeigt wenig Interesse an ihrem Freimut. Wer den Menschen Misstrauen gegenüber sich selbst einimpfen will, der setzt auf die Abschreckung der Erbsünde und nicht auf die Taufgnade, die uns doch den paradiesischen Freimut zurückschenken soll. Eine negative Anthropologie ist am Ende stets Wasser auf die Mühlen der Autorität.

Die Theologie muss die von Foucault konstatierte christliche Verschleierung der Parrhesia zutiefst beunruhigen. Hier geht es um viel mehr als um das Schicksal eines Begriffs, der es nicht in das Vokabular christlicher Moral und Frömmigkeit geschafft hat. Foucault schlägt in den Vorlesungen des Jahres 1983 gleich zu Beginn die Brücke von der Antike zur Moderne, indem er seinen geduldigen Ausführungen zur Parrhesia den Kommentar eines Schlüsseltextes der modernen Philosophie voranschickt: Immanuel Kants 1784 erschienene „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ Foucault interessiert an Kant die Begründung der Tradition eines *kritischen* Denkens, das immer neu nach dem gegenwärtigen Dasein des Subjekts fragt (Foucault 2009, 39f.). Die Moderne etabliert durch den ständigen Bezug auf die eigene Gegenwart eine neue Art zu philosophieren. In der Philosophie geht es, so bringt Frédéric Gros Foucault auf den Punkt, um „die Ausübung einer mutigen

und freien Rede, die im Spiel der Politik beharrlich den Dissens und die Entschiedenheit des Wahrsprechens geltend macht und darauf abzielt, die Seinsweise der Subjekte zu beunruhigen und zu verwandeln“ (Gros 2009, 490). Und genau darum kann Foucault die Philosophie als Denk- und Lebensform, nicht als akademische Profession, als die „Tochter der *parrhesia*“ (Foucault 2009, 428) bezeichnen.

Eine solche Philosophie, die sich der Parrhesia verpflichtet weiß, entsteht in der Neuzeit in dem Moment, in dem der Philosoph in eigener Instanz als Subjekt „gegenüber den Machtstrukturen der kirchlichen, wissenschaftlichen, politischen Autorität“ wieder eine „gewisse Rolle zu spielen“ beginnt (ebd. 438). Die Wiederbelebung der Parrhesia ist in der Neuzeit ein „moralisches Projekt“ (ebd.). Historische Studien haben gezeigt, dass der Rückgriff auf die antike Tradition der Parrhesia etwa im England des 16. Jahrhunderts eine eminent politische Angelegenheit war. Schon die Veröffentlichung von Büchern konnte ein Akt des Freimutes sein (vgl. Colclough 1999).

Das kritische, das reflexive Denken führt demnach zur Wiederbelebung der positiven Parrhesia, während der negative Kern, so Foucault, der christlichen Seelsorge anvertraut blieb.

Nach und nach wandern verschiedene Momente der Parrhesia, die wir kennengelernt haben, in außerkirchliche – was nicht immer bedeuten muss: außerchristliche oder außerreligiöse – Kontexte ab. Während im Mittelalter zum Beispiel noch die Bettelorden im Sinne der Parrhesia gewirkt hätten, so Foucault, sind es in der Moderne andere Figuren und Instanzen, die für das freimütige Denken und das souveräne Leben stehen: der politische *Revolutionär* des

19. Jahrhunderts und nicht zuletzt der *Künstler* als moderner Kyniker (Foucault 2010, 246ff.). Der Künstler ahmt in seinem Leben keine etablierte soziale Norm nach, sondern legt Elementares frei, wagt den Skandal der Verletzung. Er hat es geschafft, so Franz-Xaver Kaufmann in einem Text über Joseph Beuys, „zum autonomen Individuum zu werden. (...) Deshalb ist er das *exemplarische Individuum*, ein Held, eine charismatische Persönlichkeit, das geheime Vorbild oder Schreckbild derer, welche die Kompromißhaftigkeit oder das Chaotische ihrer Existenz dumpf fühlen oder auch bewußt erleiden“ (Kaufmann 1989, 194).

Bleiben wir nun in der christlichen, und zumal der katholischen Tradition auf dem negativen Pol der Parrhesia sitzen? So mögen sich manche vielleicht inzwischen besorgt fragen. Wie berechtigt diese Sorge ist, hat in einem wahrlich freimütigen Text schon vor vier Jahrzehnten der Psychologe *Albert Görres* aufgezeigt. Seine seit dem letzten Jahr wieder vielzitierte „Pathologie des katholischen Christentums“ präsentiert uns eine – so sein Ausdruck – katholizistische Glaubenswelt, die mit all ihrer geistigen Enge, intellektuellen Ängstlichkeit und ihrem moralischen Rigorismus die Katholiken von der Moderne entfremdet hat. Görres beklagt den fehlenden Mut vieler, „selbst ein sittliches Urteil zu bilden und zu verantworten“ (Görres 1970, 315), also dem eigenen Gewissen zu trauen. Und dann identifiziert er ein Grundübel: die *Hemmung der Freimut* (ebd. 313). Ausdrücklich erinnert er dabei an die biblische Parrhesia, an den Mut, sich selbst im Modus der Klage an Gott zu wenden. Der Mensch der Parrhesia soll seine Zweifel nicht hinunterschlucken, weil sie suspekt sind, sondern darf sie aus-

sprechen. Wem dies aber verwehrt wird, dessen Bewusstsein für die Wirklichkeit verkümmert, der wird zum Konformismus erzogen. Eine unkritische Unwahrhaftigkeit schleicht sich in das Denken ein. Ohne die freimütig geäußerte Skepsis, ohne den kritischen Mut zur Wahrheit verdummt der Glaube. Der „ängstliche Parteikatholik“, so nennt ihn Görres, „meidet die notwendige innere Spannung der Theologie und sucht Schutz bei einer glatten, möglichst problemverdeckenden Dogmatik und Moral der Patentlösungen. Er erpreßt von der Lehrautorität immer mehr amtliche Stellungnahmen in immer zweifelhafteren Bereichen (...)“ (ebd. 301). Er betreibt die *Selbst-Fundamentalisierung* seines Glaubens. Wenn daher, um einen aktuellen Fall anzusprechen, das Bistum Mainz es ablehnt und verhindert, dass ein Vertreter der Pius-Bruderschaft in einer katholischen Einrichtung spricht, dann ist das kein Zeichen fehlender christlicher Toleranz, sondern Ausdruck des Unwillens, der Verdummung des Glaubens ein katholisches Forum zu bieten. Denn auf Verdummung, darauf muss beharrt werden, läuft jede Theologie hinaus, die den Glauben in einer bestimmten historischen Gestalt einfrieren will und außerhalb ihrer selbst nur Irrtum und moralischen Verfall wahrnimmt.

III. Moraltheologie unter dem Vorzeichen der Parrhesia

Und wie steht es um die Moraltheologie angesichts dieser Diagnose? Ihr saßen die Umstände ihrer Entstehungsgeschichte, also die Funktion der Unterweisung der Beichtväter, lange tief in den Knochen. Die Parrhesia war hier zu-

nächst einmal die Parrhesia des Sünders gegenüber dem Beichtvater. Der Katholik wird verpflichtet, von sich selbst zu sprechen, von seinen Gedanken und von seinen Taten, ohne dabei auch nur das Geringste auszulassen, was für sein Seelenheil gefährlich sein könnte.

Wie aber sähe eine Moralthologie aus, die um den positiven Kern der Parrhesia herum formuliert wäre?

Als das Besondere der biblischen Parrhesia gilt der Gedanke der Parrhesia gegenüber Gott. Wenn wir uns freimachen von der drückenden Last einer das Menschenbild verdüsternden Erbsündenlehre, können wir neu den theologischen Mut würdigen, von der Parrhesia gegenüber Gott zu sprechen. Denn das Verhältnis des Menschen zu Gott mit Hilfe des Begriffs der Parrhesia zu denken, heißt ja nichts anderes, als dass sich hier Sprecher und Adressat als moralische Subjekte begegnen. Ist der Mensch aber beheimatet in einer Welt des Moralischen, und das kann nur eine Welt der gemeinsamen Freiheit sein, dann gilt für die Moralthologie, diese Fähigkeit zur Freiheit und damit die Würde des Menschen immer wieder ins Zentrum der ethischen Aufmerksamkeit zu stellen. Die Parrhesia ist von der Idee der Autonomie nicht zu trennen.

Durch die Aneignung dieses positiven Kerns der Parrhesia demonstrieren biblische und theologische Texte ihr Bewusstsein für die moralische Qualität der Beziehung Gottes zu den Menschen. Ein Gott, der die Parrhesia des Menschen will, setzt den Menschen damit als ein sittliches Subjekt. Und im Gegensatz zu antiken Vorbildern ist in der polis der Gotteskinder von der Möglichkeit der Parrhesia grundsätzlich niemand aufgrund seines sozialen Status oder Geschlechts ausgeschlossen.

Ein zweiter Aspekt: Als Mut zur *Wahrheit* hat Foucault die Parrhesia bezeichnet. Als Mut, der von einem Subjekt im eigenen Namen aufgebracht wird und der sich an ein anderes freies Subjekt wendet. Der Parrhesia geht es zudem um ein Wahrsprechen mitten hinein in politische Gegenwart. Ein Wahrsprechen, das darauf abzielt, so die berühmte Formulierung Foucaults, *nicht auf diese Weise, nicht derart regiert zu werden*. Wir sind wieder bei der schon angesprochenen kritischen Funktion des philosophischen Denkens. Kritik ist die Kunst, heißt es bei Foucault, „der freiwilligen Unknechtschaft, der reflektierten Unfügsamkeit“ (Foucault 1992, 15). Diese Kritik beruft sich nicht mehr auf eine feststehende metaphysische Ordnung, nicht mehr auf die Gebrauchsanweisungen natürlicher Zweckbestimmungen. Diese vermeintlichen Sicherheiten unserer Moral haben in der Moderne unwiederbringlich ausgedient. Wenn im Bereich der praktischen Vernunft verbindlich gesprochen werden soll, dann in Bezug auf den Menschen selbst, auf das, was ihn als Menschen auszeichnet, seine Fähigkeit zur Selbstbestimmung, seine damit gegebene Würde. Die theologische Redeweise von der Gottebenbildlichkeit will genau diese Auszeichnung des Menschen als zur Verantwortung befähigtes Wesen transportieren.

Das ist die Wahrheit, die mit Freimut auszusprechen ist. Soll aber Selbstbestimmung sein, dann auch eine so nüchterne wie präzise Wahrnehmung aller Faktoren und Umstände, die unsere Lebensführung je auf ihre Weise mitbestimmen. Wir wollen ein Leben führen, so drückt es Judith Butler aus, das im vollen Bewusstsein all unserer Abhängigkeiten dennoch ein „kritisches und veränderndes Verhältnis zu ihnen unterhalten kann“ (Butler 2009, 12).

Erinnern wir uns an die frühe Einsicht der griechischen Antike: Wer auf die Parrhesia verzichtet, der beweist damit eine sklavische Gesinnung. Es ist geradezu unwürdig für den Menschen, sich des Freimutes zu entledigen. Und eine Institution, die den Freimut ihrer Mitglieder nicht mehr zuließe, hätte ihren Platz in der Welt der Moral aufgegeben. Foucault spricht von einem notwendigen *Pakt der Parrhesia*, der zwischen demjenigen, der den Mut zur Wahrheit aufbringt und demjenigen, an den sich das freie Wort richtet, geschlossen werden muss. Wohl gemerkt: beide Seiten müssen Mut aufbringen! Denn sich der Parrhesia des anderen auszusetzen, bedeutet ja, das Risiko von Veränderung einzugehen. Erst wenn dieser Pakt geschlossen worden ist, kann die Parrhesia ihre Wirkung entfalten. Das Spiel der Parrhesia muss akzeptiert werden, der mutige Herrscher holt sich Berater, der kluge König hält sich seinen Narren (Foucault 2010, 371) – und die Kirche: leistet sich Theologen. Es soll geschützte Räume für das „Erscheinen der Wahrheit“ (Foucault 2010, 176) geben. Die Aufforderung an Sokrates: „Rede also, was dir lieb ist ...“ (*Laches* 189a), ist für Foucault der „parrhesiastische Pakt schlechthin“ (Foucault 2010, 190). Die Parrhesia gelingt, wenn die Adressaten folgendes *nicht* tun: „Man ärgert sich, man regt sich auf, man gerät in Zorn, eventuell bestraft man sogar den, der einen solchen Gebrauch der *parrhesia* gemacht hat, den man für überzogen hält“ (ebd.).

IV. Der parrhesiastische Pakt und eine gegenwärtige Erprobung

Es wäre ein Dementi meiner Rede von der Parrhesia, würde ich nicht zum Schluss auf ein Ereignis zu sprechen kommen, das sich exakt mit unseren bisher dargelegten Überlegungen verstehen und bewerten lässt. Auch wenn auf das Wort der Parrhesia im *Theologen-Memorandum* vom 4. Februar 2011 verzichtet worden ist, in der Sache geht es doch genau um das freimütige Sprechen, um den „Mut zur Wahrheit“. Konkrete Subjekte sprechen in eine gegenwärtige Situation hinein, ihr Text versteht sich als Akt des Wahrsprechens, er fordert das selbstkritische Denken, er beruft sich auf das Kriterium der Freiheit und reklamiert damit einen moralischen Anspruch. Bevor man sich in die Einzelheiten der konkreten Herausforderungen verbeißt, die im Text aufgelistet werden, schlage ich vor, das Dokument einmal als Inanspruchnahme des parrhesiastischen Paktes zu lesen, der zwischen Theologie und Kirche besteht. Findet der theologische Widerspruch einen kirchlichen Ort? Zeigt sich die Kirche im guten Sinne traditionsbewusst und hält sie darum die Spannung aus, die in ihrer Geschichte immer wieder zwischen dem – sprechen wir ganz verkürzt – Prophetischen und dem Institutionellen aufgebrochen ist? Dass es einen solchen Pakt der Parrhesia zwischen Theologie und Kirche gibt, davon gehe ich aus (zupal hier in Mainz). So verstehe ich auch den folgenden Satz aus dem Wort der *Deutschen Bischofskonferenz* an die Gemeinden vom 17. März 2011: „Wir möchten allen danken, die sich über das Erscheinungsbild, die Aufgaben, Dienste und Ämter unserer Kirche Gedanken machen und nach Wegen der

Erneuerung suchen.“ Der Pakt der Parrhesia basiert auf der Differenz, die notwendigerweise besteht zwischen der Wirklichkeit, die die Kirche zu bezeugen hat und ihrer je konkreten historisch faktischen Gestalt. Die Theologie soll Sachwalterin einer Wirklichkeit sein, sagen wir: der Liebes- und Freiheitsbotschaft Gottes, die der Kirche vor- und aufgegeben ist und die sie zu bezeugen hat. Und genau dies tut die Theologie, und das ist die eigentliche Pointe, im Auftrag der Kirche. Jede Theologie, die die Differenz zwischen der zu bezeugenden Wirklichkeit und dem kirchlichen Zeugnis in Lehre und Praxis grundsätzlich leugnet, führt zu einer, so hat es Max Seckler einmal ausgedrückt, „absolutistischen Vergötzung der Kirche“ (Seckler 1994, 5). Wem ist dann also mangelnde Kirchlichkeit vorzuwerfen? Demjenigen, der explizit theologisch das kirchliche Differenzbewusstsein aktualisiert oder demjenigen, der Kritik nur noch im Schema von Gehorsam oder Ungehorsam wahrnimmt? Dies gilt in besonderer Weise für moralische Fragen: Hier ist auf kritische Einsprüche unbedingt mit Argumenten zu reagieren. Wenn es um sittliche Fragen geht, dann „muß sich das verantwortliche (...) Handeln eines mündigen Menschen in erster Linie nach der Einsicht richten, und dafür zählt in erster Linie das Gewicht der Sachgründe“ (Böckle 1977, 327). Tradition alleine begründet keine sittliche Geltung, im Gegenteil: Nur sittlich Geltendes wird zu Recht tradiert. Kritik, die sich auf sittliche Einsicht und Vernunft stützt, muss kirchlich immer legitim sein, denn der Glaube der Kirche verkündet Gott – noch einmal – als einen moralischen Gott.

Wahrlich kleinmütig ist der, der bestimmte moralische Fragen durch den Beschluss einer Autorität als entschieden betrachtet. Er beweist dadurch nicht Stärke, sondern Angst – und vor allem respektiert er sein Gegenüber nicht als ein moralisches Subjekt. Vielleicht hat er sich heimlich auch schon verabschiedet von der Idee, moralische Fragen seien eine Sache der praktischen Vernunft. Das aber würde wiederum heißen: Indem ich gegenüber dem anderen keine Bereitschaft zur argumentativen Begründung zeige, demütige ich den anderen. Wer dem anderen nicht zutraut, sich mit Gründen überzeugen zu lassen, hat ihn als sittliche Person ja im Grunde abgeschrieben. Wir sind wieder beim Mistrauen, das die Parrhesia vergiftet hat. Wenn alle im Verdacht stehen, Opfer eines moralischen Relativismus zu sein, dann traue ich niemandem mehr: nicht mehr mir, nicht mehr den anderen. Ängstlich flüchtet ein solches Denken zu allem, was Sicherheit vor Kritik und Reflexion in Aussicht stellt.

Ob die gegenwärtige Erprobung der Stabilität des parrhesiastischen Paktes zu einer Wiederbelebung des Begriffs der Parrhesia beiträgt, ist ganz ungewiss. Auf den Terminus kommt es nicht an. Wohl aber auf die Sache einer Theologie im Sinne der Parrhesia, die der Autonomie mehr vertraut als der Angst, die den Freimut mehr schätzt als das Schweigen, das Risiko mehr als den Kleinmut.

Der schon zitierte Albert Görres, der hier in Mainz 1961 seinen ersten Lehrstuhl übernommen hat, findet Worte für eine Hoffnung, die man als Theologe vielleicht bei einer Antrittsvorlesung als Schlusswort zitieren darf: „An Stu-

dienststätten, die über gute Lehrer verfügen, wird ein vernünftiger junger Mensch bald spüren, daß man sich nicht mit billigen Lösungen und geistlos tradierten Formeln begnügt“ (Görres 1971, 314).

Literatur

- Alföldi, Andreas, Der Philosoph als Zeuge der Wahrheit und sein Gegenspieler der Tyrann, in: *Scientiis Artibusque* 1 (1955-1957), 7-19.
- Bartelink, Gerhardus J.M., Quelques Observations sur Παρρησία dans la Littérature Paléo-Chrétienne, *Græcitas et Latinitas Christianorum Primæva. Supplementa III*, Nijmegen 1970, 7-57.
- Bartelink, Gerhardus J.M., Die Parrhesia des Menschen vor Gott bei Johannes Chrysostomus, in: *Vigiliae Christianae* 51 (1997), 261-272.
- Böckle, Franz, *Fundamentalmoral*, München 1977.
- Böhnke, Michael, „... und kannst zu Gott dein Angesicht erheben“. Theologische Anmerkungen zur Bedeutung der freimütigen Rede (παρρησία) und ihrer Bestimmung als Gabe des Geistes, in: ders. u.a. (Hg.), „.... damit auch ihr Gemeinschaft habt“ (1 Joh 1,3): *Wider die Privatisierung des Glaubens* (FS W. Breuning), Osnabrück 2000, 131-150.
- Colclough, David, Parrhesia: The Rhetoric of Free Speech in Early Modern England, in: *Rhetorica* 17 (1999), 177-212.
- De Voragine, Jacobus, *Legenda aurea*, Gütersloh 2004.
- Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, übers. v. O. Apelt, Hamburg 1967.

- Dorotheus von Gaza, *Doctrinae Diversae*. Die geistliche Lehre, 1. Teilband, übersetzt und eingeleitet von J. Pauli (Fontes Christiani Bd. 37/1), Freiburg u.a. 2000.
- Engels, L.J., *Fiducia*, in: RAC Bd. 7 (1969), Sp. 839-877.
- Epiktet, Teles und Musonius, *Weg zum glückseligen Leben*, übertragen und eingeleitet von W. Capelle, Zürich 1948.
- Foucault, Michel, *Was ist Kritik?* (1978), Berlin 1992.
- Foucault, Michel, *Die Regierung des Selbst und der Anderen*. Vorlesungen am Collège de France 1982/83, Frankfurt a.M. 2009.
- Foucault, Michel, *Der Mut zur Wahrheit*. Die Regierung des Selbst und der Anderen II. Vorlesungen am Collège de France 1983/84, Frankfurt a.M. 2010.
- Görres, Albert, *Pathologie des katholischen Christentums*, in: HPTH II/1 (1970), 277-343.
- Gregor von Nyssa, *Über die Jungfräulichkeit*, in: *Bibliothek der griechischen Literatur* Bd. 7, Stuttgart 1977.
- Gros, Frédéric, *Situierung der Vorlesungen*, in: Foucault 2009, 471-490.
- Hovey, Craig, *Free Christian Speech: Plundering Foucault*, in: *Political Theology* 8.1 (2007), 63-81.
- Kaufmann, Franz-Xaver, *Joseph Beuys – Homo Religiosus*, in: ders., *Religion und Modernität*, Tübingen 1989, 172-195.
- Lehmann, Karl Kardinal, *Zivilcourage und Formen des Widerstandes*. Gedächtnisvorlesung Weiße-Rose, Vortrag an der LMU München 21.1.2010 (unveröffentlichtes Manuskript).
- Marrow, Stanley B., *Parrhesia and the New Testament*, in: *The Catholic Biblical Quarterly* 44/1 (1982), 431-446.
- Michels, Thomas, *Die Gabe des Freimuts im geistlichen Leben nach den Zeugnissen der Liturgie* (1934), in: *Sermenta*. Gesammelte Schriften von Thomas Michels, hg. von Ansgar Paus, Münster 1972, 147-152.
- Mahoney, John, *The Making of Moral Theology*, New York 1987.
- Peterson, Eric, *Zur Bedeutungsgeschichte von Παρρησία*, *Reinold-Seeberg-Festschrift* Bd. 1, Leipzig 1929, 283-297.
- Rahner, Karl, *Parrhesia*. Von der Aposteltugend des Christen (1958), in: *Schriften zur Theologie* Bd. 7 (1966), 252-259.

- Ratzinger, Joseph, Freimut und Gehorsam. Das Verhältnis des Christen zu seiner Kirche (1962), in: Gesammelte Schriften 8/1 (2010), 448-467.
- Schlier, Heinrich, *παρρησία*, in: ThWNT Bd. 5 (1954), 869-884.
- Scarpat, Guiseppe, *Parrhesia*. Storia del termine e delle sue traduzioni in Latino, Brescia 1964.
- Schnackenburg, Rudolf, *Parrhesia*, in: LThK² Bd. 8 (1963), Sp. 110f.
- Seckler, Max, „Lehrer des Christentums im Namen der Kirche“ (J.S. Drey). Über das Wesen, die Aufgabe und die Stellung der Theologie in der Kirche sowie über einige Aspekte des Dissensproblems, in: ThQ 174 (1994), 1-16.
- Steinkamp, Hermann, *Parrhesia* als „Wahrheit zwischen uns“. Praktisch-theologische Erwägungen zu einem Modus der Subjekt-Konstitution, in: Zichy, M./Schmidinger, H. (Hg.), *Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken*, Innsbruck/Wien 2005, 139-155.