

ISSN 0342-6378  
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT  
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

**59. JAHRGANG HEFT 3**  
JULI-SEPTEMBER 2018

# Wort und Antwort



Parrhesia  
*Wahr(heit) sprechen*



GRÜNEWALD

## Parrhesia. Wahr(heit) sprechen

### Editorial 97

---

**Stichwort:** Parrhesia. Wahrheit sprechen (Thomas Eggensperger) 98

---

**Agnes Lanfermann**

Angst, die Wahrheit zu sagen 101

**Christian Hengstermann**

Freie Rede in Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Begriff und Geschichte der griechischen *παρρησία* 107

**Jadranka Brnčić**

Die Parrhesia im Neuen Testament 113

**Isabelle Senn**

Was den Rahmen gibt – und sprengt. Das Evangelium und seine Parrhesia im Sprechen der Kirche 121

**Jan Niklas Collet**

Vertrauenskrise und Fetischisierung der Verhältnisse.  
Eine befreiungstheologische Perspektive 126

---

**Dominikanische Gestalt:** Anatol Feid OP (1942–2002) (Judith Moormann) 132

---

**Wiedergelesen:** „Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung.“ Richard von Weizsäcker am 8. Mai 1985 (Annette Schavan) 136

---

**Bücher** (Christoph T. Brandt, Thomas Eggensperger, Ulrich Engel) 140

---

Titelbild: Antón Montesinos OP, Statue in Sto. Domingo, Dominikanische Republik (Ausschnitt), © für das Foto: Dominicos, Provincia Hispania, Madrid, España

**Vorschau:** Heft 4 (Oktober – Dezember) 2018: Jesaja. Quer gelesen

In den ersten hundert Tagen seiner Präsidentschaft habe Donald Trump, so die Recherche der „Washington Post“ (Online-Ausgabe v. 1.5.2017), exakt 492 Mal falsche oder irreführende Aussagen in die Welt gesetzt; nur an zehn dieser hundert Tage habe der US-Präsident keine solchen „false or misleading claims“ von sich gegeben. Nun ist in der Politik das Lügen nicht unbedingt etwas Neues, doch Ausmaß und Unverfrorenheit, mit der Trump dies tut, erschüttern nicht wenige Menschen. Dies gilt umso mehr, als dass das Wahrsprechen seit der Antike als unabdingbare Voraussetzung allen guten (demokratischen) Regierens gilt. Michel Foucault (1926–1984), der in diesem „Wort und Antwort“-Heft verschiedentlich zitiert wird, definierte *Selbstsorge* und *freimütiges Sprechen* (griech.: *Parrhesia*, *παρρησία*) als die zwei zentralen Bedingungen jedweder Gouvernamentalität.

Die Beiträge zur vorliegenden „Wort und Antwort“-Ausgabe tragen in ihrer Gesamtheit dieser doppelten – individuellen wie öffentlichen, subjektiven wie politischen – Verfasstheit der *Parrhesia* Rechnung: In psychologischer Hinsicht befasst sich Agnes Lanfermann MMS (Limburg) mit der Angst, die das Aussprechen von (unliebsamen) Wahrheiten auslösen kann – einschließlich den Weisen ihrer Überwindung. Thomas Eggenesperger OP (Berlin – Münster), Christian Hengstermann (Münster) und Jadranka Brnčić (Samobor/Kroatien) betrachten den *παρρησία*-Begriff in philosophischer, historischer und biblischer Perspektive. Isabelle Senn (Bern/Schweiz) fragt nach der *Parrhesia* des Evangeliums und ermittelt Konsequenzen, die das jesuanische Wahrsprechen für die kirchliche Verkündigung hat. Für solch eine freimütige Predigt steht der auf dem Umschlag des Heftes abgebildete Predigerbruder Anton Montesinos OP, der 1511 zusammen mit der gesamten Dominikanerkommunität von Santo Domingo lautstark – „gelegentlich oder ungelegentlich“ (2 Tim 4,2) – für die von spanischen Siedlern ausgebeutete indigene Bevölkerung eintrat. Jan Niklas Collet (Köln) untersucht die angesichts erstarkter neurechter Ideologien wahrnehmbare Vertrauenskrise in politische Institutionen und Prozesse in befreiungstheologischer Perspektive. Die Porträts zweier beeindruckender Persönlichkeiten – vorgestellt werden von Judith Moormann OP (Eltvile-Erbach) der unkonventionelle Dominikaner Anatol Feid OP (1942–2002) und von Annette Schavan (Ulm) Bundespräsident a.D. Richard von Weizsäcker (1920–2015), letztgenannter unter besonderer Berücksichtigung seiner freimütigen Rede zum 8. Mai 1985 – beschließen das Heft.

Ulrich Engel OP

## Parrhesia – Wahrheit sprechen

Zu Beginn steht die ewige Frage nach der Wahrheit. Paradigmatisch dafür ist die Wahrheitsfrage im Evangelium: „Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, dass ich für die Wahrheit Zeugnis ablege. Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört meine Stimme.“ (Joh 18, 37) Diese Worte Jesu vor Pilatus scheinen letzteren zu irritieren: „Was ist Wahrheit?“ (Joh, 18, 38), so fragte er Jesus zurück. Es ist leider reine Spekulation, herauszufinden, wie Pilatus diese Frage gestellt hat – vielleicht war sie interessiert bzw. neugierig formuliert, vielleicht aber auch sarkastisch bzw. hämisch. Es ist nicht überliefert, ob Pilatus einen nachdenklichen Charakter hatte oder nihilistisch durch's Leben ging. Aber was bleibt, dass ist der biblische Rekurs auf sein Ringen nach der Wahrheit.

### Mut der Wahrheit – Parrhesia

Um die Wahrheit im Sinne der *aletheia* (ἀλήθεια), der ewigen also, geht es jedoch in der *parrhesia* (παρρησία) nicht. Darauf hat Michel Foucault im Rahmen zweier Vorlesungsreihen am Pariser Collège de France (1982–1984) hingewiesen. In dieser rekurriert er auf die *Parrhesia* als das weitgehend vergessene ethische Fundament der athenischen Demokratie. Hier wird der „Mut zur Wahrheit“ angesprochen, der das aufrichtige Sprechen in der Politik meint.<sup>1</sup> Der Akzent liegt dabei auf der Rhetorik, in der Rede vor einer Öffentlichkeit. Ganz im Geiste des Sokrates bedeutet *Parrhesia* Mut zum freien Sprechen – und dies im wahrsten Sinne des Wortes. Denn die freie und authentische Rede birgt Risiken in sich, und Sokrates war nicht der einzige, der seine Offenheit mit dem Leben bezahlen musste. Diese Ethik der ungeschützten Rede<sup>2</sup> stellt einen Zusammenhang her zwischen *Parrhesia* und Rhetorik, aber auch zwischen Subjektivität und Freiheit.

## Rigorismus der Wahrheit – Freud und Arendt

Der deutsche Philosoph Hans Blumenberg verdeutlicht an zwei konkreten Beispielen, wie rigoristisch das Beharren auf eine für wahr gehaltene Position angewandt werden kann.<sup>3</sup> Da ist zum einen Hannah Arendt, die mit ihrem zum Klassiker gewordenen Essay über die „Banalität des Bösen“ im Blick auf den Schreibtischtäter Adolf Eichmann deutlich Position bezogen hat, dafür aber auch erhebliche Kritik aushalten musste, was sie souverän tat, war sie doch von der Wahrheit ihrer Meinung überzeugt, dass Heinrich Himmler weniger das organisatorische Genie des Mordes, sondern einfach nur ein „Spießler“<sup>4</sup> war. Und an anderer Stelle verharmloste sie nach Meinung vieler (auch Blumenbergs) Adolf Eichmann mit ihrer Qualifikation als „Hanswurst“<sup>5</sup>, an dem sich die Banalität des Bösen offenbart hat. Trotz der massiven Kritik an ihrer Formulierung nahm Arendt die Beurteilung nie zurück und störte damit den Gründungsmythos des Staates Israel, an dem der Prozess seinen Anteil hätte haben sollen. Auch Sigmund Freud – Blumenbergs zweites Beispiel – düpierte das jüdische Volk mit der These, dass Moses sein Volk eigentlich immer verachtet habe und es ihn dafür (so die Vermutung mancher Exegeten seiner Zeit) ermordet habe. „Wie Freud den Mann Moses seinem Volk genommen hatte, nimmt Hannah Arendt Adolf Eichmann dem Staat Israel“<sup>6</sup>. Für den Rigorismus der Wahrheit muss man zuweilen einen hohen Preis zahlen!

## Wahrheit oder Freiheit – Theologisches

Ein spezielles Phänomen ist es, wenn man meint, Wahrheit gegen Freiheit auszuspielen zu müssen. So publizierte ein Theologe unlängst eine, wie er es nennt, „Streitschrift“, um eben dies zu tun. „Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr?, so lautet der programmatische Titel des Buches.<sup>7</sup> Im Wesentlichen geht es dem Autor darum, die theologische Begründung der Freiheit, beispielsweise hinsichtlich klassischer Themen wie Frauenpriestertum, Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten, mit dem dominierenden Anspruch der Wahrheit zu kritisieren. Die freie Rede führt konsequenterweise nicht zur Wahrheit, sondern vielmehr brauche es die Wahrheit (so wie der Autor sie auf der Grundlage dogmatischer und lehramtlicher Aussagen sieht), um zur Freiheit zu kommen. Mit einem solchen theologischen Konzept wird es schwierig, der Parrhesia den ihr gebührenden Raum zu geben, da ihr mit dem Wahrheitsanspruch im wahrsten Sinne des Wortes der Wind aus den Segeln der offenen Rede genommen wird.

Wahrheit hat einen Wert, aber der Wert ist nicht an sich schon gegeben. Der Wahrheitssuche eignen zwei Grundhaltungen. Zum einen ist es die Furcht vor Täuschung, zum anderen die Angst vor Naivität, die nach Wahrheit und Wahrhaftigkeit fragt. Grundtugenden der Wahrheit sind Genauigkeit – denn so findet man die Wahrheit – und Ernsthaftigkeit – denn so verbreitet man Wahrheit.<sup>8</sup>

## Wahrheit in der Politik

Es überrascht vielleicht, dass in einer Zeitschrift aus dem Bereich der politischen Bildung unlängst ein Themenheft zur „Wahrheit“<sup>9</sup> erschienen ist. Und doch ist dies naheliegender, als man zunächst meinen mag, geht es doch letztlich auch in der Politischen Theorie um den Wandlungsprozess von der „objektiven“ Wahrheit der Wissenschaft zur „Verbesserung vorliegender Theorieansätze“ (Thomas Kuhn) als Methode der Wissenschaft. Wahrheit ist gemeinsam mit der Lüge ein politisches Instrument, um eigene Interessen durchzusetzen, d. h. Wahrheit und Lüge stehen nicht im Gegensatz zueinander, sondern korrelieren. Statt Wahrheit steht – nicht nur in der Politik, sondern auch in der Philosophie im Geiste Hans-Georg Gadamers und Gianni Vattimos<sup>10</sup> – die Interpretation im Raum, weil es einen absoluten Wahrheitsanspruch schlichtweg nicht mehr gibt. Ein aktuelles Problem in Zeiten von „fake news“ sind die Meinungen. Meinung manipuliert im Politischen die Wahrheit, ersetzt sie am Ende gar. Nicht umsonst plädieren die Nachdenklichen kritisch dagegen für das „freie Wort“ und den öffentlichen Gebrauch der Vernunft im postfaktischen Zeitalter.<sup>11</sup> Auch wenn es am Ende bestimmte Redner schaffen, weder Wahres noch Gelogenes auszusprechen, sondern lediglich „Bullshit“<sup>12</sup>...

---

**Dr. theol. Thomas Eggenesperger OP, M.A.** (eggenesperger@institut-chenu.info), geb. 1963 in Wien, Prof. für Sozialethik an der PTH Münster, Geschäftsführender Direktor des Institut M.-Dominique Chenu. Anschrift: Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichung u. a.: Gemeinwohl, in: Staatslexikon Bd. 2, hrsg. von der Görres-Gesellschaft, Freiburg/Br. 8. Aufl. 2018, 1072–1075.

---

**01** M. Foucault, Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83, Frankfurt/M. 2012; ders., Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen. II. Vorlesung am Collège de France 1983/84, Frankfurt/M. 2012 (beide übersetzt v. J. Schröder).

**02** Vgl. P. Gehring/A. Gelhard (Hrsg.), Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit, Zürich 2012.

**03** H. Blumenberg, Rigorismus der Wahrheit. „Moses der Ägypter“ und weitere Texte zu Freud und Arendt, Frankfurt/M. 2015.

**04** Vgl. H. Arendt, Organisierte Schuld, in: dies. Die verborgene Tradition, Frankfurt/M. 1976, 32–45 (ursprüngl. 1946).

**05** Dies., Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, München 2011 (ursprüngl. 1964)

**06** H. Blumenberg, Rigorismus, a.a.O., 13.

**07** K.-H. Menke, Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr? Eine Streitschrift, Regensburg 2017.

**08** Vgl. B. Williams, Wahrheit und Wahrhaftigkeit (übers. aus dem

Englischen v. J. Schulte), Frankfurt/M. 2003.

**09** „Wahrheit“, Aus Politik und Zeitgeschichte 13 (2017).

**10** G. Vattimo/R. Schröder/U. Engel, Das Christentum im Zeitalter der Interpretation (Passagen Forum), hrsg. v. Th. Eggenesperger, Wien 2004.

**11** Vgl. den Sammelband J. Strasser (Hrsg.), Das freie Wort. Vom öffentlichen Gebrauch der Vernunft im postfaktischen Zeitalter, München 2017.

**12** H. G. Frankfurt, Bullshit, Frankfurt/M., 2006.

# Agnes Lanfermann

## Angst, die Wahrheit zu sagen

Lügen, ein vermeintlich einträgliches Geschäft im Alltag! Jede und jeder hat schon mal gelogen, eine kleine Notlüge hier, eine andere dort, um einer Peinlichkeit zu entgehen oder eine unangenehme Reaktion zu vermeiden. Auch wollen wir nicht verletzen, so sagen wir nicht immer, was wir wirklich denken, dass er oder sie sich in den Vordergrund drängt und dass es uns ärgert.

Das Potential, „Lügen“ zu erfinden, scheint grenzenlos. Wichtig ist, dass sie einer bestimmten Geschichte folgen, wenn sie in Serie zu einem Sachverhalt verbreitet werden. Lügen können kurzlebig sein. Sie „haben kurze Beine“, wie ein Sprichwort sagt. Sie können schnell entlarvt werden, oder die Lügengeschichte wird aus eigenem Antrieb unterbrochen.

Lügen gehören zum sozialen Beziehungsfeld; sie erfüllen den Zweck, den wir uns versprechen, sei es, ein Bild von uns selbst aufrecht zu erhalten, oder uns im Vergleich zu anderen positiv ins Licht zu setzen. Lügen fällt nicht groß auf; Lügen sind strukturell in Versprechungen von Werbung, Wahlkämpfen und Präsentationen verankert. Manchmal sind es auch Teillügen, die Wahrheit verstellen oder Realitäten so anbieten, als seien sie ganz. Abspaltungen und Verdrängungen können so weit gedeihen, dass sie schon nicht mehr zur Wahrnehmung der Realität gehören. Davon betroffen sind in besonderer Weise unliebsame Realitäten, Erkrankungen, Störungen, Missbrauch, Süchte.

Lügen sind ein kreativer Fluchtmechanismus vor der Realität. Zwei Frauen, S. und E., entdeckten nach über 20 Jahren, als sie als Partnerinnen am Grabe ihres verstorbenen Freundes G.<sup>1</sup> standen, dass sie nicht – wie immer beteuert – die „einzige Frau“ im Leben des Verstorbenen waren, sondern dass G. eine Wochenendbeziehung von Freitagmittags bis Sonntagnachmittag mit S. und eine Alltagsbeziehung von Sonntagabend bis Freitagmorgen mit E. hatte. Die unterschiedlichen Lebensumstände der beiden Frauen und die weit entfernten Wohnorte machten es möglich, diese Lüge als Wirklichkeit über die Jahrzehnte aufrecht zu erhalten.

E. und S. sagten, dass sie zu Lebzeiten von G. die Wahrheit, dass er noch eine andere Frau lieben würde, nicht hätten ertragen können. Auch wenn sie zuweilen einmal glaubten, einer Liebeslüge aufgeses-

-----  
**Agnes Lanfermann**  
**MMS, Lic. theol.**

(a.lanfermann@mmsde.org), geb. 1955 in Kirchhellen, Ordensreferentin des Bistums Limburg. Anschrift: Hammarskjöldring 127, D-60439 Frankfurt/M. Veröffentlichung u. a.: Von ungeordneten Anhänglichkeiten zum Wagnis der Verwundbarkeit, in: Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien (8/2018), Heft 112.

sen zu sein, weil ihnen die Geschichten und Ausreden von G. nicht immer glaubwürdig und der Realität angemessen erschienen, so hatten sie diese Ahnungen doch wieder schnell verworfen, denn sie wollten seiner Liebe Glaube schenken. Und G. setzte dem Zweifel meist ein Ende mit der Frage: „Vertraust Du mir etwa nicht? Ich liebe dich doch!“

Die Erfahrung der Liebeslüge durch einen geliebten Menschen und der eigenen Lebenslüge braucht viel Zeit zur Heilung der Wunde und zur Versöhnung mit denen, die belogen und betrogen haben, mit sich selbst und mit Gott, der diese Lüge zugelassen hat. E. und S. war klar, dass ihre Geschichte als Opfer und Täter der Lüge nicht erst mit G. begann. S. wollte dem Weg der Verwundungen durch Lügen von Beginn an nachgehen und aufarbeiten, um endlich zur Wahrheit zu kommen. Für E. kam das nicht in Frage.

## Eine unglaubliche Lügengeschichte

Als Jugendliche fand S. das Familienstammbuch und entdeckte, dass ihr jetziger „Vater“, genannt „Papa“, nicht ihr biologischer Vater war. Wahrheit war vielmehr: Ihr „wahrer Vater“ – der biologische – hatte sich, so sagt sie, „aus dem Staub gemacht“, als S. drei Monate alt war. Er war zu seiner „ersten Liebe“ zurückgekehrt. Aus der Perspektive des „Vaters“ stellt sich die Sache so dar: Da die Frau seiner ersten Liebe nicht kirchlich heiraten, wohl aber Kinder haben wollte, verließ er sie. Er wollte keine Kinder ohne den Segen Gottes. So lernte er die Mutter von S. kennen. Beide heirateten kirchlich und stellten den gemeinsamen Weg unter den Segen Gottes. Er schwor ihr, dass sie seine „erste Liebe“ sei. Doch nachdem S. geboren war, konnte er diese Lüge nicht länger durchhalten, denn die kleine Tochter erinnerte ihn daran, dass er mit der Frau seiner ersten Liebe ein anderes Kind der Liebe hätte zeugen können, aber die Chance verpasst hatte. So verschwand er über Nacht.

Die Mutter von S. fühlte sich sehr verletzt. Sie erlebte sich als jemand, die einer Lüge aufgefressen und um ihr Leben betrogen worden war. Sie wollte diese Lüge auslöschen. Nie sprach sie darüber, um jeden Schmerz zu vermeiden und ihrer Tochter eine „heile Familie“ zu bieten. So heiratete sie erneut.

S. liebte den zweiten Ehepartner ihrer Mutter als ihren „Papa“. Doch als das Familienstammbuch die „Lüge“ ans Licht brachte, war das Vertrauen beeinträchtigt. S. meinte, ein Recht auf die Wahrheit zu haben, doch die Mutter traute ihr nicht zu, die Wahrheit zu ertragen. Auch meinte S. bei ihrer Mutter eine Weise von Ablehnung zu spüren, die weit zurückliegen musste, weil sie so existentiell war: „Ich bin nicht gemeint.“ „Es ist eine Lüge, wenn sie es anders behauptet.“ Diese Erfahrung war wie die Tonart der Sinfonie<sup>2</sup> ihres Lebens, besonders wenn es um ihr Selbstvertrauen ging. S. konnte die Rede von der ‚heilen Familie‘ nicht hören, diese war für sie zu einer einzigen Lüge geworden.

Ebenso war das Vertrauen in ihren biologischen Vater gebrochen, da seine Lüge der Beginn des Unheils gewesen zu sein schien. Sie war überzeugt, dass der Vater in

ihrer Mutter seine erste Liebe sah und nicht ihre Mutter. Danach wäre sie auch von ihm nicht gemeint als die, die sie ist, sondern als jemand, die Tochter seiner ersten Liebe ist. Ihr Vertrauen in „Papa“ war beeinträchtigt, da er sie mit der Anrede „Papa“ auf eine falsche Fährte geführt hatte

## Der lange Heilungsweg

In einer Therapie lernte S. in verschiedenen Schritten den Umgang mit der Wunde auf dem Weg der Versöhnung. Zunächst näherte sie sich den Lügen der Beteiligten an, ihren Verstrickungen und Auswirkungen. Dabei verspürte sie Ärger und Wut: auf ihre Mutter, die sie dem Lügenszenario von der Zeugung an ausgeliefert hatte, auf ihren „Papa“, der das Lügenspiel im Eigeninteresse mitgemacht hatte und auf ihren biologischen Vater, der nie einen Kontakt mit seiner Tochter wollte.

In einem dritten Schritt versuchte S. die Lügen im Kontext der jeweiligen Personen zu betrachten und lernte dabei unterschiedliche Gründe von Lügen kennen.

- *Die Lüge des biologischen Vaters:* Als junger Mann hatte er Angst vor Gott und Kirche. Aufgrund dieser Angst wollte er keinen gemeinsamen Weg ohne den offiziellen Segen der Kirche gehen. Deswegen schämte er sich auch, der Mutter von S. einzugestehen, dass er vor ihr schon eine „erste Liebe“ hatte. Und er belog sich selbst, als er seine erste Liebe verließ und die Mutter von S. heiratete, ohne sie wirklich zu lieben, sondern nur, weil sie Bedingungen erfüllte.
- *Die Lüge der Mutter:* Die Mutter selbst war Opfer der Liebeslüge ihres ersten Ehemannes und blieb darin verhaftet. Sie tat alles, um den Schein einer „heilen Familie“ zu wahren. Sie leugnete Unstimmigkeiten, um den Schmerz über den Bruch in der Familie zu vermeiden und ihren alten Vorstellungen nachgehen zu können.
- *Die Lüge des „Papa“:* Er tat alles, um seiner Frau zu gefallen und eine „heile Familie“ aufzubauen. Dabei fühlte er sich nicht stark. Er litt darunter, keine Kinder zeugen zu können und genoss es, trotzdem „Papa“ genannt zu werden. Das half ihm über den tiefen Schmerz, als Mann ‚wertlos‘ zu sein, hinweg. Auch wusste er, dass er nur der ‚zweite Mann‘ war.
- *Die eigene Lüge:* S. erkannte, dass sie in der Beziehung zu G. selbst angefangen hatte zu lügen. Sie erinnerte sich, dass sie über lange Phasen hinweg von Zweifel gequält war, was G. von Sonntagabend bis Freitagmorgen machte, ob nicht eine andere Frau im Spiel sein könnte, denn G. war offensichtlich abhängig davon, dass Frauen um ihn herum waren. Wenn S. am Wochenende mit G. zusammen war, dann fühlte sich für sie die Beziehung zu G. als „heil“ an. Sie war froh um G., und wollte ihn nicht verlieren. So war alles „gut“. Doch mit dieser Lüge schützte sie sich selbst und vermied den Schmerz, letztlich nicht einzig geliebt zu sein und allein zu sein. S. wollte immer eine Beziehung, die lange hält. Sie wollte treu bleiben, bis der Tod sie scheiden würde. Wohl bezweifelte sie, dass es gut sei, ohne Segen den gemeinsamen Weg zu gehen, doch ihre Zweifel deutete sie als Strafe Gottes.

## Bewegungen aus der Lügenverstrickung hin zur Wahrheit

Veränderung geschieht nur, wenn es eine Verschiebung in der Orientierung zum Leben gibt.<sup>3</sup> Dies geschieht, wenn Menschen in der Tiefe eine göttliche Berührung erleben, die es ihnen ermöglicht, für etwas oder jemanden, der größer als sie selbst ist, zu optieren und zu handeln.

Lange blieb Gott für S. ein „Gott der Wahrheit“, dem sie in den unheilvollen Verstrickungen einzig noch vertraute. Sie hing an diesem Bild von Gott und wollte ihn nicht in die Geschichten der Lügen hineinziehen. Das blieben getrennte Bereiche. Doch S. wollte neu beginnen. Ihr Weg hatte verschiedene intensive Phasen. Judette Gallares<sup>4</sup> benennt fünf Momente dieses Prozesses:

- *Dunkelheit oder Verwirrung*: In dieser Bewegung werden wir uns der Leere bewusst, die gefüllt werden will<sup>5</sup>: Lügen, die nach Wahrheit suchen, Fragen, die um Antworten bitten. Mit der Zeit konnte S. ihre Geschichte mit Gott in Berührung bringen. Schmerz kam auf und unbändige Wut auf Gott, der diese Lügengeschichte zugelassen hatte, und sie fragte sich, ob denn Gott wohl sie gemeint haben könnte, was er ihr sagen wolle.
- *Unbändige Gefühle – alles darf sein*: Sie schrieb einen Wutpsalm an Gott, der ihr ein Leben in Wahrheit versprochen hatte, aber ein Lügner war: „Gott sagt Leben, wo er Tod bringt; er sagt Wahrheit, wo er Lüge verbreitet, er sagt Liebe, wo er betrügt.“ Auch malte S. ein Bild dieses Horrorlügengottes als eine Figur mit zwei Seiten. Sie beschrieb Bild so: „Von vorn schaut er mich liebevoll an, lächelt freundlich und streckt die rechte Hand aus, in der ‚Wahrheit und Heil‘ liegen. Von hinten betrachtet, hat dieser Horrorgott kein Gesicht. Dafür steckt ein Messer in seinem Kopf, das alles Vertrauen abschneidet, sobald jemand ihn anblickt. Auch hat er ein Riesenmesser im Rumpf, denn dieser Lügengott lässt alle ‚ins Messer rennen‘ und zerschneidet damit Würde und Integrität. Hinten streckt er die rechte Hand aus. Hier liegen Stricke in seiner Hand, denn mit seinen Lügen fesselt und bindet er alle fest. Sein rechter Fuß trägt einen Stiefel mit Widerhaken, der austritt und nicht loslässt, bis er das Opfer, von Lügen zerfleischt, weggetreten hat.“ Diesem Bild des Horrorgottes ins Gesicht zu schauen, half S. zu sehen, dass sie genau dieses Gottesbild auf ihre emotionalen Erfahrungen mit den Lügen gelegt hatte. Sie entschied sich, sich von diesem Gottesbild bewusst abzuwenden, weil sie es als lebenshinderlich und -zerstörend empfand.
- *Erwachen*: Dies ist der Ort, wo wir uns von Gott berührt und von Gott gerufen erfahren. Zuhören öffnet uns für unsere inneren Sehnsüchte und Wünsche sowie für die Eingebungen des Geistes in allen Facetten des Lebens. Nur der Geist kann das Herz direkt berühren, es erwecken und seine Erfüllung in Vereinigung und Communion erwarten. Damit wahre Bekehrung geschieht, muss unsere Entscheidung, uns zu ändern, aus dem Herzen kommen. Die Erfahrung des Erwachens ermöglicht uns zu sehen, was um uns herum geschieht. Und sie lässt uns hören, wie Gott uns ruft.<sup>6</sup>

- *Mitfühlen weckt auf:* In Exerzitien entschied sich S., dem wahren Gott auf die Spur zu kommen und sich lebensfördernden und heilsamen Bildern in Text und Meditation zuzuwenden. Ihr half zum einen der Blick eines liebevollen und erbarrenden Gottes in Jesus, den sie auf einer russischen Ikone entdeckte, zum anderen die Begegnung Jesu mit Petrus, der ihn dreimal verleugnete. S. fühlte sich von der Tatsache angesprochen, dass Jesus selbst Opfer von Lug und Betrug durch seine engsten Freunde geworden war. Und sie spürte, dass Gott in Jesus mit ihr mitleidet. Dass Jesus selbst durch Lügen verwundet wurde, bewegte sie sehr. Dies half ihr, ihm ihre eigene Geschichte mitsamt dem Schmerz zu erzählen und in Dialog mit ihm zu treten. Dabei erfuhr sie, dass Jesus ihr auch etwas zu sagen hatte. Sie spürte, dass eine Kraft in ihr wuchs, die es ihr ermöglichte, mit ihm an ihrer Seite die Lügengeschichte anzuschauen, aber ohne dass der Schmerz ihr etwas anhaben konnte. Das ermutigte sie, sich zu entscheiden, denjenigen zu vergeben, die die Wahrheit ihres Lebens für ihre eigenen Interessen lügenhaft umgebogen hatten. Es war nicht leicht für sie, sich immer neu dazu durchzuringen, aber sie fühlte sich freier und leichter. Sie erlebte, dass sie nicht mehr so sehr auf den Schmerz des Opferseins schaute, sondern bewusst auf das Potential, das aus dieser Geschichte schon gewachsen war und das ihr neue Kraft und Phantasie verlieh. Sie konnte sich als „geliebte Tochter Gottes“ und damit ihre Wahrheit neu erkennen, dass diese Wahrheit unumstößlich ist und ihr nicht genommen werden kann, wenn sie darauf baut.
- *Prophetische Handlung:* Eine Antwort auf die Frage „Was soll ich tun?“ führt zu einer plötzlichen Welle der Inspiration, die Begeisterung und den Wunsch mit sich bringt, die neu gewonnene Überzeugung oder den Glauben in die Tat umzusetzen.<sup>7</sup>

### *Eine andere Welt ist möglich*

S. verspürte den Drang, sich für diese Wahrheit einzusetzen, wo Frauen in ihrem Leben belogen und betrogen werden und sie entschied sich für ehrenamtliches Engagement in einem Verein, der sich mit Menschen- und Frauenhandel beschäftigt. Die Opfer von Menschenhandel erleben systemische Lüge, die ihr Leben als Objekte unter Missachtung von Menschlichkeit funktionalisiert. S. war ‚Feuer und Flamme‘ für diesen Dienst. Sie spürte den tiefen Schmerz, der sich in ihr Herz brannte und nach Aktion rief. Sie spürte das Feuer der Liebe für die Menschen, das sie antrieb, etwas zu tun, um die Wahrheit zu ihrem Recht zu verhelfen – der Wahrheit, dass jede Frau, jeder Mann ein Sakrament der unverfügbaren Liebe Gottes ist und bleibt und als solches behandelt werden muss.

### *Stille*

Danach war eine Zeit in kontemplativer Haltung angesagt, um im Herzen erneut zu hören und zu erkennen, was geschehen ist. Dazu gehört, die Erfahrungen und Werte, die neu hinzugekommen sind, zu verinnerlichen und sie aus der Perspektive Gottes zu vertiefen.<sup>8</sup>

### Integration

In der letzten Bewegung wird die Umkehr zum integralen Bestandteil des eigenen Seins. Es geht darum, all das, was geschehen ist, in die eigene Geschichte und das Leben zu integrieren und die neue Perspektive, die eine veränderte Einstellung zum Leben ist, im Alltag einzunehmen.

### *Aus tiefen Wunden können große Flügel wachsen*

Mit neuem Mut und mehr Selbstvertrauen lernte S., ihrer Familie neu zu vertrauen. So war es ihr möglich, auch innerhalb der Familie Wahrheiten zu benennen, Positives und Negatives. Sie lernte zu unterscheiden, wer wieviel an Wahrheit vertragen kann und welcher Ton dienlich ist, damit die Wahrheit Frucht bringt. S. erlebte, dass sie ihrer Mutter mehr an Wahrheit zumuten konnte, da der Weg ihrer Tochter auch sie bestärkt hatte, das Leben zu sehen, wie es ist – und nicht, wie sie es gern hätte. Bei ihrem „Papa“ war S. zurückhaltender. Ihm konnte sie nicht alles zumuten, er wäre krank geworden. Sie empfand diese Zurückhaltung als einen Akt der Liebe, die Wahrheit so zu sagen, so wie es dem einzelnen und dem Leben insgesamt dient.

## Die Wahrheit der Liebe

Auf dem Weg der Befreiung hin zum Wagnis der Verwundbarkeit dürfen wir entdecken: „Wir haben einen Schatz an Leben und Liebe, der nicht trügen kann, eine Botschaft, die nicht manipulieren noch enttäuschen kann. Es ist eine Antwort, die tief ins Innerste des Menschen hinabfällt und ihn stützen und erheben kann. Es ist die Wahrheit, die nicht aus der Mode kommt, denn sie ist in der Lage, dort einzudringen, wohin nichts anderes gelangen kann. Unsere unendliche Traurigkeit kann nur durch eine unendliche Liebe geheilt werden.“<sup>9</sup>

**01** Abkürzungen sind frei erfunden und stimmen nicht mit Personen überein.

**02** Vgl. S. Hildebrandt, u. a. (Hrsg.), Schwangerschaft und Geburt prägen das Leben, Heidelberg 2015. Wenn Menschen abgelehnt werden, sich schon „von Mutterleib an“ als „nicht gewollt“, dann verhalten sie sich auch als Erwachsene oft wie Abgelehnte und übertragen diese Grundgefühle der Minderwertigkeit und des Urmiss-trauens in Beruf und Alltag. Sie trauen sich selbst wenig zu, lehnen sich ab, verfallen in depressive Verstimmungen, haben wenig Lebensenergie, leben mehr passiv

und ziehen sich zurück. Ihr Grundgefühl hängt ihnen an, „ich bin nicht lebenswert“, ich bin ein „existentieller Versager“. Vgl. K. Frielingsdorf, Mein Lebensglück finden. Mehr selbst leben als gelebt werden, Würzburg 2017.

**03** Vgl. R.M. Doran, What Does Bernard Lonergan Mean by „Conversion“?, Toronto 2011. [www.lonerganresource.com/](http://www.lonerganresource.com/) [Aufruf: 11.5.2018].

**04** Vgl. J. Gallares, Opening the Heart to Listen: Becoming Mystics and Prophets Today, Vortrag bei der UISG-Generalversammlung 2010. [http://www.dominiciana-](http://www.dominiciana.org/wp-content/up-)

[loads/2016/06/wdomi\\_pdf\\_4063-QFCyKE1HxhiWp1u.pdf](http://www.dominiciana.org/wp-content/uploads/2016/06/wdomi_pdf_4063-QFCyKE1HxhiWp1u.pdf).

**05** Ebd.

**06** Ebd.

**07** Ebd.

**08** Ebd.

**09** Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben »Evangelii Gaudium« an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute. 24. November 2013, hrsg. v. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2013, 179f. (Nr. 265).

# Christian Hengstermann

## Freie Rede in Wahrheit und Wahrhaftigkeit

### Begriff und Geschichte der griechischen *παρρησία*

Der Begriff *παρρησία*<sup>1</sup> hat ursprünglich eine politische Bedeutung. Wie der Begriff der *ἐλευθερία*, mit dem ihn in seiner gesamten geschichtlichen Entwicklung durchweg eine enge semantische Verwandtschaft verbindet,<sup>2</sup> bezeichnet der politische Terminus *παρρησία* wie der der *ἰσηγορία* die uneingeschränkte Meinungsäußerung, zu der sich der freie Bürger der demokratischen athenischen Polis in Abgrenzung vom Sklaven in der Öffentlichkeit berechtigt weiß.<sup>3</sup> Hat der Begriff beim Sklaven, der sich das Recht nur anmaßt, eine pejorative Bedeutung, erscheint die *παρρησία* insbesondere bei den attischen Dichtern und Rednern als gegenüber den alternativen monarchischen und oligarchischen Staatssystemen feindlicher Völker und Städte zu verteidigender Kern des politischen Selbstverständnisses der athenischen Polis. In den *Persern* des Aischylos sehnt der Chor in Versen, in denen griechische Freiheit vor allem als freie Rede erscheint, die Befreiung Joniens von der persischen Gewaltherrschaft herbei: „Und länger bleibt den Sterblichen nicht / Die Zunge in Gewahrsam; frei / Zu reden ist nun entfesselt das Volk, / Da aufgelöst das Joch der Macht.“<sup>4</sup> Die Verbindung von athenischer *παρρησία* und *ἐλευθερία* kommt auch bei Euripides, dem wichtigsten Fürsprecher der genannten demokratischen Ideale Athens, zum Ausdruck, wenn er Ion die freie Meinungsäußerung nachgerade zum Geburtsrecht des Bürgers dieser Polis erheben lässt.<sup>5</sup> Unter den attischen Rednern ist es insbesondere Demosthenes, der für das athenische Prärogativ der freien Rede eintritt. Nach seinem Dafürhalten kann es für einen freien Athener sogar „kein größeres Unglück geben als den Verlust der freien Rede.“<sup>6</sup> Gegenüber Philipp II., der das freie Griechenland unter makedonische Botmäßigkeit zu bringen trachtet, verteidigt der athenische Rhetor in leidenschaftlicher Rede die „Fähigkeit“ der „freien“ Hellenen „zu sagen, was sie wollen“.<sup>7</sup> Bereits in seiner ur-

-----  
**Dr. theol. Christian Hengstermann**

(hengstec@uni-muenster.de), geb. 1979 in Bottrop, Lehrstuhlvertreter für Alte Kirchengeschichte an der Theol. Fakultät der Universität Münster; Fellow am Cambridge Centre for the Study of Platonism of the University of Cambridge. Anschrift: Universität Münster, Domplatz 23, Raum 407, D-48143 Münster. Veröffentlichung u. a.: Origenes und der Ursprung der Freiheitsmetaphysik, Münster 2016.

spürlichen politischen Gebrauchsweise eignet dem Begriff der *παρρησία* so neben der eigentlichen politischen ersten Bedeutung auch eine große semantische Nähe zu den Termini der (objektiven) Wahrheit einerseits und der (subjektiven) Wahrhaftigkeit andererseits.

## Die freie Rede in der Freundschaft

Die *παρρησία*, aufgefasst als Berechtigung und Verpflichtung des Einzelnen, sein Gegenüber um der Wahrheit willen in politischer Gemeinschaft und persönlicher Freundschaft freimütig zu tadeln, spielt auch in der klassischen athenischen Philosophie eine zentrale Rolle. So lässt Platon Sokrates seinem Widerpart Polos im *Gorgias* versichern, dass er sich ungeachtet seiner irrigen Ansichten in Athen, „wo in ganz Griechenland“, wie er nicht ohne patriotischen Stolz sagt, „die meiste Redefreiheit herrscht“, <sup>8</sup> selbstverständlich frei äußern dürfe. An späterer Stelle im selben Dialog gibt Sokrates dem politischen Begriff zusätzlich eine moralische Bedeutung, wenn er den Sophisten Kallikles mit charakteristischer Ironie vom Nutzen des wechselseitigen Tadelns für den sittlichen Fortschritt der Seele zu überzeugen versucht.<sup>9</sup> Der politischen Wahrheitsfindung in unerschrockenem Freimut, zu der ein freier Athener in der demokratischen Volksversammlung wie im Widerstand gegen Monarchie und Oligarchie berechtigt und verpflichtet ist, korrespondiert hiernach die moralische in der philosophischen Freundschaft, in der das Gute die in aufrichtig freimütigem Tadel zu erstrebende höchste Wahrheit darstellte. Beide Aspekte des klassischen griechischen *παρρησία*-Begriffs unterzieht Aristoteles, der größte Schüler Platons, im ethischen und politischen Werk einer eingehenden kategorialen Analyse.<sup>10</sup> Demnach gehört es zum Charakter des als „großherzig“ (*μεγαλόψυχος*) bezeichneten sittlichen Menschen, seiner Qualität, dass er sich einerseits zwar furchtlos frei äußert, sich andererseits aber in Wort und Tat an die Beziehungen zu seinem jeweiligen Gegenüber anpasst. Wo er es etwa mit unehrlichen oder unbeherrschten Menschen zu tun hat oder es unter einem Tyrannen allgemein an wechselseitigem Vertrauen, das als Voraussetzung für mögliche gemeinschaftliche Umsturzpläne systematisch zu unterminieren innerhalb der aristotelischen Analyse zentrales Merkmal dieser Staatsform ist, fehlt, weiß sich das „großherzige“ Subjekt auch zu verstellen. Dagegen verkehrt es mit dem Freund, der ihm „ein zweites Selbst“<sup>11</sup> ist und mit dem es sich nicht etwa zum Zwecke niederer Motive oder Freuden, sondern zu dem wechselseitiger Vervollkommnung in einem vernunftgeleiteten aktiven und kontemplativen Leben verbindet, wie mit einem Familienmitglied in vollkommener Aufrichtigkeit: „Den Jugendgenossen wiederum und Brüdern gegenüber gehört sich Offenheit und Gemeinsamkeit in allen Dingen.“<sup>12</sup>

## Die Verlegung der freien Rede ins Private

Stellen also bei Aristoteles, der als Metöke an Platons Akademie im klassischen Athen und als Fürstenerzieher an Philipps Hof im hellenistischen Makedonien beide Epochen erlebt, die politische und philosophische Dimension eine von ihm praktisch-philosophisch eingehend reflektierte Einheit dar, tritt erstere mit dem Übergang von den autonomen demokratischen Stadtstaaten der athenischen Klassik zum monarchischen Vielvölkerstaat unter der Hegemonie Philipps II. und Alexanders des Großen und ihrer verschiedenen späteren Diadochen zusehends hinter letzterer zurück. Geradezu paradigmatisch für den begriffsgeschichtlichen Wandel, wie er mit der Marginalisierung der politischen Dimension des griechischen Lebens einhergeht, steht die Aufforderung: „Geh mir ein wenig aus der Sonne“,<sup>33</sup> mit der in der bei mehreren Autoren überlieferten berühmten Episode Diogenes von Sinope in jeder Schmeichelei abholder und furchtloser *παρρησία* die Selbstgenügsamkeit und Freiheit des allein wertvollen philosophischen Lebens über alle politische Macht stellt. Im Kynismus, der das Begriffspaar „Freiheit“ und „freie Rede“ nachgerade zur Telosformel erhebt, wird die *παρρησία* so zum höchsten Gut, das jeder Mensch als Bürger einer Stand wie Staat gleichermaßen transzendierenden Kosmopolis zu erlangen vermag. „Gefragt, was unter Menschen das Schönste sei“, so erscheint sie in den prägnanten *ipsissima verba* seines berühmtesten Vertreters als höchstes Ideal des Kynismus, „antwortete er: ‚Das freie Wort.‘“<sup>34</sup> Die Überzeugung einer gemeinsamen Charakterbildung im aufrichtigen kritischen Austausch über die eigenen Schwächen wie die des anderen bildet das Fundament der Freundschaftsideale sämtlicher hellenistischer Philosophenschulen, in denen die dreifache Bedeutung des *παρρησία*-Begriffs, d. h. das Recht, in Freimut die Wahrheit zu sagen, nunmehr auf den Menschen als Bürger der Welt als Kosmopolis allgemein und den philosophischen Weisen speziell übertragen wird. Insbesondere in Epikureismus und Platonismus findet das Ethos der *παρρησία* als Freundschaftsdienst von freimütigem Tadel, wie ihn die genannten Weisen einander und den ihnen anbefohlenen „Fortschreitenden“ gemäß einem eingehend dargelegten praktischen Regelwerk erweisen, eine umfassende Formulierung. Philodems Abhandlung *Über die freie Rede* im ersten vorchristlichen und Plutarchs Essay *Wie man den Schmeichler vom Freund unterscheiden kann* im späten ersten oder frühen zweiten nachchristlichen Jahrhundert stellen die bedeutendsten erhaltenen antiken Abhandlungen zum Thema im epikureischen Kepos und in der platonischen Akademie dar.

### Philodems Schrift „Über die freie Rede“

Philodems überaus einflussreiche Schrift *Über die freie Rede*, die zusammen mit dem Werk *Über den Zorn* zu einer *Über Charakter und Lebensweise* betitelten umfangreicheren Zusammenfassung der Lehre seines Lehrers Zenon gehört,<sup>35</sup> bietet einen umfassenden Katechismus der Seelenführung in der Gemeinschaft unterschiedlich weit

fortgeschrittener Anhänger Epikurs, der zwar selbst den Begriff noch nicht verwendet, wohl aber die reflektierte Freundschaft zu einer der „Kernlehren“ seines philosophischen Hedonismus erhoben hatte. En détail behandelt Philodem im genannten Werk in durchweg praxisnaher Kasuistik eine Vielzahl von Situationen, in denen die Lehrer der dargestellten epikureischen Gemeinschaft ihren Schülerinnen und Schülern und auch einander mit „ehrlicher Kritik“<sup>16</sup> bei der Erreichung des gemeinsam verfolgten zweifachen Zieles, der praktischen Charakterbildung und theoretischen Forschung, beistehen sollen.<sup>17</sup> Philodems Schrift ist ein überaus lebensnahes Zeugnis des spannungsvollen Miteinanders in einer heterogenen antiken philosophischen Gemeinschaft, wenn der Autor seinen Leser vor der größeren Sensibilität von meisthin nicht an Tadel gewohnten Schülerinnen warnt oder die grundsätzliche Schwierigkeit einer beispielsweise vom einfachen griechischen Philosophen am höhergestellten römischen Aristokraten zu übenden Kritik thematisiert. Durchweg wird der Lehrer mit einem Arzt verglichen, der ungeachtet der Erfahrung gelegentlicher Rückschläge in Form von verletzt und ihrerseits mit kritischen Repliken antwortenden uneinsichtigen Schülern zum Wohle seines Patienten auch schmerzhaftere Therapien und Operation durchführen muss. Zu den wichtigsten Anhängern Philodems zählt der römische Dichter Horaz, der vermutlich wie andere von Maecenas geförderte Künstler, darunter Vergil, seinem epikureischen Zirkel in Neapel angehört und vielleicht sogar seinen Vorlesungen zum Thema beigewohnt hat.<sup>18</sup> Auf vielfältige Weise bearbeitet Horaz, dessen berühmte ironische Selbstcharakterisierung als „Schwein aus der Herde Epikurs“<sup>19</sup> ungeachtet seines nicht weniger berühmten Vorsatzes, „nicht auf die Worte irgendeines Meisters zu schwören“,<sup>20</sup> durchaus seine wirklichen philosophischen Sympathien wiedergibt, das popularphilosophische Sujet freundschaftlicher *παρρησία* im Brief- und Satirenwerk. Insbesondere im ersten Buch der Briefe bezieht sich der gelehrte Dichter wiederholt auf den Epikureismus seines Lehrers Philodem, wenn er etwa im dritten Brief einen Streit unter Dichterfreunden unter Verwendung des in der *παρρησία*-Schrift niedergelegten Regelwerks zu schlichten versucht oder in späteren Stücken scharf mit Maecenas selbst und anderen Freunden des von diesem protegierten Dichterkreises ins Gericht geht.

## Die *παρρησία* in der Stoa

Innerhalb der Stoa hat das kynische Ethos der *παρρησία*, wie es der Epikureer Philodem im umfangreichen Handbuch praktisch entfaltet hat, zumal in den kaiserzeitlichen römischen Philosophen Seneca, Epiktet und Mark Aurel wichtige Vertreter gefunden. Beschränkt sich die Behandlung der *παρρησία* bei letzteren beiden auf einige wenige Bemerkungen,<sup>21</sup> erhebt Ersterer diese sogar konsequent zum definierenden Merkmal von Freundschaft überhaupt, wenn er demjenigen die Bezeichnung „Freund“ vorbehält, dem sein Briefpartner Lucilius ausnahmslos alles anzuvertrauen bereit ist: „Du hast mir, wie du schreibst“, so zieht Seneca, gestützt auf ein allgemein hellenistisches *παρρησία*-Ethos, seinen jugendlichen Adressaten

eines noch unzureichenden Verständnisses philosophischer Freundschaft, „deinen Brief durch deinen Freund überbringen lassen. Gleich dann mahnst du mich, ich solle ihm nicht alles dich Betreffende mitteilen, denn auch du selbst pflegst das nicht zu tun. So hast du in dem nämlichen Brief ihn erst deinen Freund genannt und dann dies wieder in Abrede gestellt.“<sup>22</sup>

### Die freie Rede als Heilmittel

Der Essay des Mittelplatonikers Plutarch über die Frage, *wie der Schmeichler vom Freund zu unterscheiden ist*, die zweite erhaltene antike Ganzschrift zum Thema, gliedert sich in eine Kritik der Schmeichelei, die sich häufig als *παρρησία* ausgibt, aber nicht dem Wohl des Freundes, sondern allein der von seiner Gunst erhofften Erfüllung der Eigeninteressen dient, und ein Lob der wahren Freundschaft, die auch bei ihm den aufrichtigen Umgang zum definierenden Merkmal hat. In der anschaulichen *exempla* aus Philosophie, Geschichte und Mythos reichen Darstellung erscheint der ehrliche Tadel als höchster, wenn auch konsequent mit großer Sensibilität und Vorsicht zu erweisender Freundschaftsdienst. Wie Philodem vor ihm gleicht die *παρρησία* des wahren Freundes nämlich auch bei Plutarch einer schwierigen medizinischen Operation, in der das Gegenüber vom Laster geheilt werden soll, ohne etwa durch unnötigen und schädlichen Sarkasmus oder durch Bloßstellung vor Dritten Schaden an seiner Seele zu nehmen. Wie seine Pendanten in Kynismus, Epikureismus und Stoizismus wählt der Weise des kaiserzeitlichen Platonismus den rechten Zeitpunkt für das aufrichtige Gespräch mit dem Freund mit größtem Bedacht. Seine freundschaftliche *παρρησία* stellt so, wie Plutarch es in der schulübergreifenden Metaphorik der Medizin ausdrückt, „das größte und beste Heilmittel“ dar, „das jedoch immerhin ganz besonders Beobachtung des geeigneten Zeitpunktes und eine gehörige Mischung erfordert.“<sup>23</sup>

**01** Neben der klassischen Darstellung von E. Peterson, Zur Bedeutungsgeschichte von *παρρησία*, in: W. Koepf (Hrsg.), Zur Theorie des Christentums (FS Reinhold Seeberg, I), Leipzig 1929, 283–297, und den darauf aufbauenden neueren von H. Schlier, Art. *παρρησία/παρρησιάζομαι*, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 5 (1954) 869–884, und bes. von B. Beer, Art. *parrhesia*, in: Reallexikon für Antike und Christentum 26 (2014) 1014–1033, orientiert sich die vorliegende begriffsgeschichtliche Übersicht eng an den Beiträgen des für die Thematik einschlägigen neueren Sammelbandes von I. Sluiter/R.M. Rosen (Eds.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden – Boston 2004. Ein einflussreicher moderner Klassiker zur anti-

ken *παρρησία* ist die 1983 an der Universität von Berkeley gehaltene Volesungsreihe von M. Foucault, *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia*, hrsg. v. J. Pearson, übers. von M. Köller, Berlin 1996, die den in den ersten Vorlesungen dargestellten Begriff der antiken Demokratie in den späteren für das moderne Demokratieverständnis furchtbar zu machen sucht.

**02** Zur Geschichte des antiken Freiheitsbegriffs, zu der, wie bereits Peterson, a.a.O., 284, vermerkt, sowohl die zunächst ursprünglich politische wie auch später dann die vornehmlich philosophische Gebrauchsweise des *παρρησία*-Begriffs gehören, s. bes. die Monographie von M. Pohlenz, *Griechische Freiheit. Wesen und Werden*

eines Lebensideals, Heidelberg 1955, und den Aufsatz von H.-J. Krämer, *Die Grundlegung des Freiheitsbegriffs in der Antike*, in: J. Simon (Hrsg.), *Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems*, Freiburg/Br. – München 1977, 239–270.

**03** Zum Ursprung des politischen Konzepts in der in der Antike niemals angezweifelten sozialen Dichotomie von Bürger und Sklave s. eingehend D.M. Carter, *Citizen Attribute, Negative Right: A Conceptual Difference between Ancient and Modern Ideas of Freedom of Speech*, in: I. Sluiter/R.M. Rosen (Eds.), *Free Speech in Classical Antiquity*, a.a.O., 197–220, bes. 199–202.

**04** Die Perser, VV. 591–599.

**05** Vgl. Ion, VV. 671–675 und die Analyse dieser und inhaltlich verwandter Passagen in den Tragödien des Euripides bei D.M. Carter, *Citizen Attribute*, a.a.O., 214f., und bes. die unübertroffene Würdigung des euripideischen Ethos demokratischer *παρρησία* bei M. Foucault, *Diskurs und Wahrheit*, a.a.O., 25–79.

**06** Fr. 21 Sauppe.

**07** Orat. 9,3.

**08** Gorg. 461.

**09** Vgl. ebd. 487f.

**10** Die Bedeutung der zehn Kategorien für die ethisch-politische Analyse des Konzepts hebt J.J. Mulhern, *παρρησία* in Aristotle, in: I. Sluiter/R.M. Rosen (Eds.), *Free Speech in Classical Antiquity*, a.a.O., 313–339, in überzeugender textnaher Interpretation der einschlägigen Stellen hervor. Zudem gelingt ihm auf diese Weise eine schlüssige Widerlegung der von M. Foucault, *Diskurs und Wahrheit*, a.a.O., 88–90, vertretenen einflussreichen These von der Entpolitisierung der *παρρησία* bei Aristote-

les. Die genannte Entwicklung ist, wie auch im Folgenden aufgezeigt wird, erst in die Ära des Hellenismus zu datieren.

**11** Nik. Eth. 1166a31f.

**12** Ebd. 1165a18.

**13** So Diogenes bei Plutarch, *Alex.* 14, 671d–e.

**14** Diogenes Laertios, *vit. phil.* VI 69.

**15** Siehe zum Folgenden durchweg die ausführliche Einleitung zur englischen Übersetzung des Werkes: Philodemus, *On Frank Criticism*. Introduction, Translation, and Notes by D. Konstan u. a., Atlanta 1988. Wichtige Aufsätze zum Werk und seiner vielfältigen neutestamentlichen Rezeption finden sich in J.T. Fitzgerald/D. Obbink/G.S. Holland (Eds.), *Philodemus and the New Testament World* (Supplements to *Novum Testamentum* vol. 111), Leiden – Bosten 2004.

**16** „On Frank Criticism“ lautet der treffende Titel in der vollständigen englischen Übersetzung von Konstan u. a., ebd.

**17** Vgl. zur Programmatik der epikureischen Kommunität Philodems, wie sie insbesondere in der komplementären Schrift *Über den Zorn* dargestellt wird, ausführlich ebd. 6.

**18** Vgl. zum Folgenden durchweg die detaillierte Werkanalyse von D. Armstrong, *Horace's Epistles 1 and Philodemus*, in: ders. u. a. (Eds.), *Vergil, Philodemus and the Augustans*, Austin 2004, 267–298

**19** Als solches bezeichnet sich Horaz im für seinen Epikureismus wichtigen ersten Buch seiner *Epistula* (4,16).

**20** Ebd. I 1,14.

**21** Vermutlich ist es die Knappheit entsprechender Einlassungen zur *παρρησία* bei den Vertretern der alten, mittleren und jungen Stoa, die etwa B. Beer, *Art. parrhesia*, a.a.O., 1018, dazu bewegt, die Bedeutung des Konzepts für diese Schule zu bestreiten: „Geringere Beachtung findet P. in der Stoa.“

**22** *Epist. moral.* 3,1.

**23** *Moral.* 36.

# Jadranka Brnčić

## Die Parrhesia im Neuen Testament

Die wortgetreue Übersetzung für Parrhesia (gr. *παρρησία* /parrhēsia/: *παν* = alles + *ρησις* /ρημα = sagen) lautet „über alles sprechen“. Im Deutschen entspricht es der Freimütigkeit und im Englischen dem *free speech*, geläufig sind ferner die Übersetzungen „offenes Sprechen“ (eng. *open speech*, ital. *discorso aperto*) und ehrliches Sprechen (fr. *franc-parler*). *Parrhēsiazomai* heißt die Parrhesia anwenden, während *parrhēsiastes* (Parrhesiast) eine Parrhesia-sprechende Person bezeichnet, also eine Person, die wahrhaftig spricht.

In der Rhetorik der Antike diente die Parrhesia als sprachliches Mittel, das eine sprechende Person verwendet, um offen unangenehme Wahrheiten über Einzelne oder die Gesellschaft auszusprechen. In der griechischen Literatur erschien der Begriff zunächst bei Euripides (um 484–407 v. Chr.) und später auch in Texten anderer antiker Schriftsteller (Platon, Plutarch, Galenos, Lukian, Gorgias, Philodemus). Der Begriff taucht im 1. Jh. in den Evangelien auf und dann erneut in den patristischen Texten des 3. und 4. Jh. (Johannes Chrysostomus, Gregor von Nyssa, Origenes, Methodios von Olympos, Athanasius und schließlich auch bei Augustinus).

### Die Parrhesia nach Foucault

Es war Michel Foucault, der sich als erster ernsthaft mit dieser rhetorischen Figur auseinandersetzte. Seine Vorlesungen zum Thema Parrhesia gab er in den Jahren 1983 und 1984, und zwar von Januar bis März 1983<sup>1</sup> sowie von Februar bis März 1984<sup>2</sup> am Collège de France und von Oktober bis November 1983<sup>3</sup> an der University of California in Berkeley. In seiner Diskursanalyse zog er den Begriff „Sprechaktivität“ (*speech activity*) gegenüber dem von John Searle verwendeten „Sprechakt“ (*speech act*) vor. Dadurch sollte sowohl die Sprechfähigkeit als vielschichtiger Prozess als auch in Bezug auf die Parrhesia als parrhesias-

-----  
**Dr. sc. Jadranka**

**Brnčić** (jbrncic@ffzg.hr), geb. 1958 in Samobor/Kroatien, Lehr-tätigkeit (Biblische Hermeneutik, Literaturtheorie) an der Philosophischen Fakultät der Universität Zagreb. Anschrift: M. Korvina 13, HR-10430 Samobor. Veröffentlichung u. a.: *Ljestve Jakovljeve. Biblijski motivi u književnosti* [Leitern von Jakob. Biblische Motive in der Literatur], Zagreb 2018.

tische Ausdrucksform die unabdingbare, unmittelbare Verbindung zwischen dem Sprechenden und dem Gesagten hervorgehoben werden.

Das Hauptmerkmal der Parrhesia in der antiken Kultur war mithin die prävalierende Koinzidenz von persönlicher Überzeugung und der Wahrheit des Gesagten. Der Sprechende gewährleistet seine Wahrhaftigkeit durch seine eigene Person. Diese bezieht sich zunächst nicht auf den Inhalt des Gesagten, sondern auf die Qualität der Beziehung zwischen dem Sprechenden und dem Gesagten. Der Parrhesiast spricht die Wahrheit aus und erzeugt sie in gewisser Hinsicht durch diesen Sprechakt. Die Parrhesia ist mithin das aufrichtige, offene, riskante Sprechen des Parrhesiasten über das, was er als das Seiende sieht, das jedoch nicht im Einklang mit dem steht, wie das Seiende dargestellt werden möchte.

Die parrhesiastische Wahrheit ist das Erkennen der Wirklichkeit so, wie sie ist, und sie ist das Sprechen darüber, wenngleich es den an dieser Wirklichkeit Beteiligten nicht behagen mag. Dabei hat der die Wahrheit ehrlich und offen aussprechende Parrhesiast ein besonderes Verhältnis zur Wahrheit und zu seinem eigenen Leben, das aufgrund des Aussprechens der Wahrheit vermehrt der Gefahr ausgesetzt ist. Der Parrhesiast hat über die Kritik oder Selbstkritik ein besonderes Verhältnis zu sich selbst oder den anderen Menschen und ein besonderes Verhältnis zum moralischen Gesetz, das sich in Freiheit und in Auftrag verwirklicht.

Die Beschäftigung mit der Wahrheit durch das Aussprechen der Wahrheit erfasst die gesamte menschliche Existenz. Es ist eine Praxis, die den Wahrheit-Aussprechenden vollständig durchdringt. Foucault bezeichnet sie als „Selbstpraktik“ bzw. „Lebensstil“.<sup>4</sup> Der parrhesiastische Lebensstil ist insbesondere in der kynischen Philosophie des Antisthenes in Athen offensichtlich. Dieser widmet Foucault den größten und wichtigsten Teil seiner letzten Vorlesungen. Die kynische Art zu leben ist unter den Begriff des „wahrhaftigen Lebens“ in der griechischen Philosophie einzuordnen. Die Anhänger der kynischen Schule erhoben die Bedürfnislosigkeit zum Ideal: je weiser der Mensch ist, desto weniger Bedürfnisse hat er und je weniger Bedürfnisse er hat, umso freier ist er. Sie lehrten die einfache und asketische Lebensweise im Einklang mit der Natur (Diogenes lehnte das Glas ab, als er sah, dass er aus der Hand trinken konnte), während sich ihre Haupttätigkeit auf die Parrhesia richtete – das fortwährende und offene Aussprechen der Wahrheit.

Foucault nennt vier Grundbegriffe, die ein „wahres Leben“ ausmachen: Aufrichtigkeit, Unabhängigkeit, Gerechtigkeit und Autarkie.<sup>5</sup> Die Aufrichtigkeit bezieht sich auf die Einheit und Harmonie zwischen Gedanken und Taten, die Unabhängigkeit auf das Leben frei von Lastern und allem, was den Menschen abhängig macht, die Gerechtigkeit bezieht sich auf das Leben nach bestimmten Prinzipien und Regeln, die nicht unbedingt mit den Prinzipien und Regeln der Mehrheit deckungsgleich sein müssen. Letztendlich ist das wahre Leben die Autarkie (gr. *autárkeia*), ein Leben, in dem man sich selbst besitzt, über sich selbst herrscht und mit sich identisch ist. (In der Patristik, d. h. bei den Kirchenvätern entspricht die Autarkie ebenso der Kardinaltugend der Mäßigung, also der Zufriedenheit mit Wenig-

gem.) Foucault betont, dass die Kyniker alle vier Ausrichtungen für das Leben übernehmen und diese darüber hinaus paradoxal radikalisieren.

Angesichts einer solchen Lesart der antiken Texte verwundert es nicht, dass das kynische „Aussprechen der Wahrheit“ für Foucault das Bindeglied zum jüdisch-christlichen Gedankengut darstellt. Er macht tiefe Spuren aus, die der Monotheismus, der Gleichheitsgedanke, an dem Erbe der griechischen Philosophie hinterlässt. Der Unterschied zwischen der agnostischen und biblischen Auffassung liegt in der dreigliedrigen (dreieinigen) Struktur, die von jüdischen und christlichen Gelehrten in den antiken Ideenbereich eingeführt wird. In der neuen, monotheistischen Deutung verständigen sich die Menschen untereinander im Lichte des Absoluten („Gott“) darüber, was sie selbst nicht sind. Foucault sagt dazu: „Die Juden und Christen verstehen die Achtung vor dem anderen als Achtung vor Gott, dessen Abbild der Andere ist“.<sup>6</sup>

Zu einer Bedeutungsverschiebung des Begriffs *parrhēsia* im Vergleich zu dessen antiker Verwendung kommt es bereits in der Septuaginta: nun wird es nicht mehr nur als Mut des Einzelnen gewertet, wenn dieser im Angesicht der Anderen die Wahrheit über das sagt, was es zu verändern gilt oder was zu unternehmen wäre, um positive Veränderungen herbeizuführen, sondern es wird in Bezug zu Gott gesetzt: die *parrhēsia* bezeichnet für die Autoren der Weisheitsliteratur die Qualität der Beziehung zu Gott: die Offenheit des Herzens und Transparenz der Seele, die sich dem Blick Gottes aussetzt und „angstlos geht“ (Spr 10,9–11). Sie ist nicht mehr eingebettet in die horizontale Achse der Beziehungen der Menschen untereinander, sondern in die vertikale Achse der Beziehung zu Gott: sie ist die Freude an der Gemeinschaft mit Gott und das „Erheben des Angesichts zu Gott“ (Hiob 22,21–28). Sie steht nach wie vor für das Aussprechen der Wahrheit, aber nicht mehr im wortwörtlichen Sinne des Aussprechens wahrhaftiger Wörter, sondern in der Offenheit des Herzens, das der Wahrheit Gottes ausgesetzt ist. Vielmehr sie ist ein Geschenk Gottes, das in Gottes Weisheit zugegen ist und bezeugt wird, und nicht mehr in der menschlichen Weisheit (vgl. Spr 1,20–21; Ps 94,1–3).

## Jesus, der Parrhesiast par excellence

Betrachtet man die Foucault'sche Analyse der Parrhesia in der kynischen Philosophie<sup>7</sup>, so lässt sich Jesus unschwer als besonderer, ja gar radikaler kynischer Denker nach allen Regeln des „wahrhaftigen Lebens“ ausmachen: er lebte aufrichtig, unabhängig, gerecht und autark.

Das wahrhaftige Leben wird im Hinblick auf die Heuchelei als Parrhesia verwirklicht, als offenes, freies und furchtloses Sprechen. Jesus spricht, so wie die Kyniker, nicht nur frei, unbelastet und furchtlos vor den Anderen, er spricht vielmehr so, dass er sich mit seinem ganzen Leben zu dieser Sprache bekennt und auch seine Zuhörer zu einem solchen Bekenntnis einlädt. Seine Sprache ist untrennbar mit seinem Leben verbunden. Diese seine Sprache bejahen bedeutet ihn selbst bejahen. Umgekehrt bedeutet die Verneinung seiner Sprache, dass man gegen ihn

selbst ist. Seine aufrichtige Sprache äußert sich gleichermaßen in der Direktheit. So wie die Kyniker macht auch er keine Umschweife, verwendet keine gewählten Wörter und rhetorischen stilistischen Figuren. Mit seiner unmittelbaren Sprache provoziert er, will aufschrecken lassen, so dass er paradoxe und skandalöse Sprache keineswegs meidet. Was er sich wünscht, ist die Reaktion der Zuhörer. Dabei ist er selbstverständlich auch für mögliche negative Reaktionen, Hass, Gewalt, ja auch den Tod gewappnet. Seine Aufrichtigkeit artikuliert er mit seinem eigenen Leben.

Das gilt ebenso für die zweite Eigenschaft des wahrhaftigen Lebens: die Unabhängigkeit. Die Unabhängigkeit verwirklicht Jesus durch das arme, einfache Leben. Die Armut ist nicht nur Indifferenz gegenüber dem Besitzen von Reichtümern, sondern der tatsächliche Verzicht auf den Reichtum. Die Unabhängigkeit wird mithin in Jesu Leib eingeschrieben: Jesus kämpft mit seinem Leib für die Wahrheit und verteidigt sie mit seinem eigenen Leben. Er ist wie die Kyniker eine Art Bettler, der nach der Adoxia, Verachtung/Ruhmlosigkeit trachtet. Die Verachtung der anderen ist es, die ihn in seinem „wahrhaftigen Leben“ bestätigt. Er bedient sich daher der Ironie als Mittel der Parrhesia. Wir begegnen ihr insbesondere in seinen Gleichnissen. Derjenige, der offen die Wahrheit ausspricht, ist der Verächter, nicht weil er andere Menschen verachten wollte, sondern weil er die Menschen außen vor lässt, dafür aber die Wahrheit vor Augen hat – er stellt die Wahrheit in den Vordergrund. Eine wahrhaftige Person vermag es nicht, kein Verächter zu sein, denn sie lässt es nicht zu, dass überhaupt etwas mit der Wahrheit verglichen wird. Er bedient sich der Ironie, denn er möchte die nichtdenkenden Menschen für die Wahrheit gewinnen, mit anderen Worten gesprochen: sie zum Nachdenken bewegen.

Drittens, die Kyniker, so auch Jesus, radikalisieren ebenso das wahrhaftige Leben unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit wird zum Lebensstil, jedoch dergestalt, dass die konventionelle Gerechtigkeit, die gewöhnlichen menschlichen Prinzipien und Regeln zurückgewiesen werden. Jesus ist Kritiker aller Prinzipien und Regeln, die Selbstzweck sind, denn darin erkennt er unablässig das, was das Leben des Menschen in seinem inneren natürlichen Verlauf sowohl zu gefährden vermag als auch tatsächlich gefährdet. „Das wahre Leben“ verlangt nicht nur ein andersartiges Denken, sondern im wahrsten Sinne ein anders geartetes „anderes Leben“, eine andere Art zu leben, das immerfort für alles Neue offen bleibt.

Viertens äußern die Kyniker ihre Autarkie, die Beherrschung ihrer selbst und das Besitzen ihrer selbst nicht indem sie darüber „plaudern“, sie tun es vielmehr durch ihr Verhalten. Jesu` Ausharren in der absoluten Autarkie wird stets negativ, als etwas gegen jemanden Gerichtete aufgefasst, und zwar selbstverständlich gegen jemanden, der eine bestimmte politische und/oder geistige Macht inne hat. Die Kyniker betrachten sich als „Gegen-Könige“, also als diejenigen, die jegliches Trachten der Menschen nach Macht bzw. danach „Könige“<sup>8</sup> zu werden, verspotten. Sie verspotten die Menschen an der Macht, die Institutionen der Macht und die Regierungsinstitutionen, und sie sind bereit, alles für ihre Nächsten zu tun.

Jesus nimmt in Kauf, abgewiesen, angegriffen und verachtet zu werden. Sein Bestreben ist es jedoch, gerade als solcher, als „verschmähter König“, auf das wahrhaftige Königreich, die wahre Autarkie hinzuweisen. „Das wahrhaftige Leben“ verlangt eine radikale Umkehr, die Abkehr von dem Gewöhnlichen.

Für Jesus war die tägliche Glaubenspraxis im Sinne der Parrhesia wichtiger als die Verteidigung von Glaubensüberzeugungen. Er hat seine Mission radikal und kompromisslos gelebt und kritisierte dabei einzelne Menschen des eigenen Volkes wegen ihrer Heuchelei, Oberflächlichkeit und Verantwortungslosigkeit. Besonders scharfe Kritik übte er an der Heuchelei und Eitelkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer, seiner Volks- und Glaubensgenossen, die bereitwillig ihre Glaubensmerkmale hervorhoben, um ihre Frömmigkeit herauszukehren, die Gläubigen indessen mit Bürden beluden, während sie selbst, wie Jesus selbst sagte, „nur redeten, es aber nicht taten“ (Mt 23,1–7). Die Hauptfeinde Jesu waren im Prinzip weder die jüdischen Repräsentanten noch die römischen Herrscher, sondern die Scheinheiligkeit, die Hypokrisie.

Jesus ist mithin der *parrhēsiastes par excellence*. Er ist frei, weil er hinreichend unschuldig und mutig ist, alles auszusprechen. Er hat allen, ohne Unterschied, offen und öffentlich gesagt, was er sieht, denkt und lehrt und als das Geschenk des Geistes das richtige Verständnis seiner Lehre ermöglichte, begann er auch offen über den Vater zu sprechen, indem er die Jünger motivierte, das Gleiche zu tun.

## Wahrheit, die befreit

Im Neuen Testament erscheint das griechische Wort *parrhēsia* an etwa vierzig Stellen. Es wird zumeist übersetzt mit: „offen sprechen“, „öffentlich sprechen“ oder „öffentlich tun“, „frei sprechen“, aber gleichermaßen auch: sprechen, handeln – „kühn“, „mutig“, „furchtlos“ und „mit Vertrauen“.<sup>9</sup>

Das Wort *parrhēsia* wird in einigen verschiedenen verwandten Bedeutungen verwendet:

1. Selbstvertrauen und Mut in der Beziehung zu den Menschen (Apg 2,29; 4,13.31; 2 Kor 3,2; Eph 6,19; Phil 1,8) und in der Beziehung zu Gott (1 Joh 2,28; 3,21; 4,12; 5,14; 3,6; Hebr 4,16; 10,19; 1 Tim 3,13)
2. ganz einfach das offene Sprechen im Sinne des öffentlichen Auftritts, der Ansprache vor der Menge (Joh 7,26; 11,54; 18,20)
3. die Form *parrhēsiazomai*: mutiges Predigen inmitten schwieriger Umstände (Apg 18,26; 19,8; Eph 6,20; 1 Thess 2,2) und schließlich
4. in dem Sinne, der ihr in der antiken Rhetorik zukommt und wie sie von Jesus selbst verwendet wird: offenes, klares, unzweideutiges Sprechen, das gegen die Heuchelei der eigenen Volksgenossen oder Brüder im Glauben gerichtet ist (Mk 8,32; Joh 7,4.13; 10,24, 11,14; 16,25; Apg 28,31).

Nimmt man den zweiten Punkt heraus, der einen technischen Aspekt benennt, so kann die Parrhesia im Neuen Testament an drei Tugenden eines wahrheitsliebenden Christen festgemacht werden. Vertrauen, Zeugnisgeben und Kritik bzw.

Selbstkritik, wenn die Ansprache an die eigene Gemeinde gerichtet ist. Mit anderen Worten: die Erfahrung der Wahrheit in der Beziehung zu Jesus, die Sendung sie zum Lebensstil zu machen und die Liebe im Sprechen der Wahrheit im Alltag. Die Parrhesia der Evangelisten und des heiligen Paulus lädt die Christen ein, mutig und offen über Jesus und den Vater zu sprechen, und zwar mehr mit dem Leben als mit Worten, wann immer die Umstände dies erforderlich machen. Dabei fordert die Parrhesia Jesu zur Selbstkritik und zu offenem und mutigen Sprechen immer dann auf, wenn die Anhänger der eigenen Gemeinschaft heuchlerisch, oberflächlich und verantwortungslos leben. Für ein wahrhaftig christliches Leben sind beide Ausprägungen der Parrhesia erforderlich.

Im Neuen Testament wird das Wort *parrhēsia* im Zusammenhang mit einer menschlichen Handlung verwendet, jedoch in einem anderen Kontext als in der griechischen Tradition: als Gottvertrauen und das mutige Predigen des Evangeliums.

Obschon das Sprechen der Wahrheit tatsächlich eine menschliche Tugend ist, ja mehr noch die Pflicht eines jeden Christen, so hängt die Parrhesia nicht ausschließlich mit der verbalen Sprache zusammen. Sie geht hervor aus dem Gottvertrauen und seiner Liebe zum Menschen und gehört zum Glauben und Vertrauen, das (wiederum) dem Glauben entspringt (vgl. 1 Joh 4,16–17; 1 Joh 5,13). Vereinzelt steht sie gar im Zusammenhang mit dem Gebet: derjenige, der an Gottes Sohn glaubt, weiß, dass ihm das ewige Leben zuteilwird, wobei sein Gebet nichts anderes ist als die Bitte, dieses Leben anzunehmen bzw. die Bitte, „den Willen Gottes“ anzunehmen (vgl. 1 Joh 5,14). Die *Parrhēsia* ist ein Beweis für den Mut desjenigen, der das Evangelium verkündet und trotz Risiken Zeugnis davon ablegt, und ist mithin eine apostolische Tugend, die dem kynischen „wahren Leben“ sehr nahe kommt (vgl. Apg 9, 26–29; Eph 6,19–20).

Weder die Parrhesia noch das Zeugnisgeben sind schlichte Sprechakte, sondern Akte, die den Menschen von außen in seinem Inneren bzw. seine Überzeugung und seinen Glauben bestätigen. Der Einsatz des Zeugnisablegenden sowie auch des Parrhesiasten ist in höchstem Maße sinnstiftend für ihre Tätigkeit, welche gerade auf der Qualität ihres Engagements basiert. Dabei ist zu berücksichtigen, dass das Zeugnisablegen über das Evangelium, die Frohe Botschaft zu Beginn der frühen Kirche nicht das Verkünden eines neuen Glaubens bedeutete, sondern den Einsatz für einen tieferen, radikaleren Glauben in der eigenen Mitte, unter den jüdischen Brüdern und Schwestern. Den neutestamentlichen Autoren war namentlich daran gelegen, Zeugnis darüber abzulegen, dass Jesus, trotz Verurteilung und Tod, also ungeachtet des augenscheinlich missglückten Ausgangs seiner Mission, der wahre, von seinem Volk erwartete Messias ist. Jesus als den Messias und Christus bekennen bildet den ersten Schritt im Vertrauen, dass er den freien Zugang zu Gott weisen und öffnen werde. In der Folge mündet dieses Bekenntnis im mutigen und offenen Handeln, zu dem Gott inspiriert.

Die Verwendung des Begriffs *parrhēsia* im Neuen Testament hing zumeist mit der Verteidigung der Überzeugung zusammen sowie mit der Qualität, wie vom Geschenk des Heiligen Geistes Zeugnis abgelegt wird. Anders als zu späteren Zeiten war das Wissen um die Wahrheit, in welches der Heilige Geist einführt und die

Wahrheit selbst nicht voneinander abgetrennt. Der Heilige Geist hat zunächst nicht zum Sprechen über die Wahrheit bewegt, sondern zum Aussprechen der Wahrheit selbst. Die Wahrheit sprechen und die Wahrheit sein war für Jesus ein und dasselbe (vgl. Joh. 14,6), wozu auch jeder Christ berufen ist: mit sich selbst und vor sich selbst so wahrhaftig zu sein, dass alles, was er/sie denkt, ist und (aus) spricht wahr ist und auch vor den anderen der Wahrheit entspricht, wodurch auch diese zu einer solchen Wahrhaftigkeit herausgefordert werden.

Ein solches Verständnis der Wahrheit kommt dem antiken Wahrheitsverständnis näher als dem hier beschriebenen theologischen. Ebenso kommt es den späteren philosophischen Theorien näher, die dem Gebrauch des Begriffs Wahrheit auf Griechisch (ἀλήθεια) entspringen: die Korrespondenztheorie erklärt die Wahrheit als Übereinstimmung der Sache mit dem Verstand („adaequatio rei et intellectus“), während sie bei Heidegger als „Unverborgenheit“ (ἀλήθεια) des Seins als solches gilt. Die Wahrheit leben entspricht folglich hier der Harmonie zwischen den Gedanken und dem In-Der-Welt-Sein, bzw. das Sprechen der Wahrheit soll im Einklang mit unserem Leben sein.

## Die parrhesiastische Kirche

Angesichts der Zurückweisungen, die von den ersten Anhängern Jesu erfahren wurden, wurde das Zeugnisabgeben über Jesus, noch vor dem Zeugnisabgeben über seine Lehre allmählich zum Hauptgegenstand des Bekenntnisses. Ja mehr noch, das Bezeugen des Inhaltes seiner Mission scheint in der Geschichte häufig weniger bedeutend gewesen zu sein, was auch für die heutige Zeit zutreffend ist. Die Parrhesia Jesu und die Parrhesia der Christen wichen immer mehr voneinander ab. Mit anderen Worten: man begann, die Parrhesia Jesu als Inhalt seiner Rede auszulegen und nicht auch als die Beziehung des Sprechers zu diesem Inhalt und noch weniger als seine und somit auch unsere Beziehung zu den anderen und zu uns selbst. Im Verlauf der Geschichte kam es zu einer Kodifizierung der Botschaft Jesu, wobei dann die Codes in einer Institution mündeten. Da die Institution begann sich mit der politischen Macht zu verflechten, entstand für das Christentum ein Hauptproblem, welches darin bestand, dass die meisten Christen begannen, ihren Glauben immer mehr als einen Glauben an Jesus zu verstehen. Dabei bemühte man sich immer weniger, aktiv von innen das Vertrauen auf Jesus aufzubauen, gar mehr noch: einen Glauben wie ihn Jesus selbst lebte. Mit anderen Worten: das Aussprechen der Wahrheit und das Zeugnisabgeben davon, dass Jesus Christus die Wahrheit ist, entsprachen immer weniger einander. Somit schwand das Bezeugen dessen, was Jesus selbst bezeugte, nämlich täglich in der Wahrheit zu leben und die Wahrheit (aus)zusprechen.

Papst Franziskus bedient sich nicht nur in seiner Kritik zum Zustand der Kirche der Parrhesia<sup>10</sup>, sondern führt sie auch als Begriff in seinen pastoralen Diskurs ein.<sup>11</sup> Am 17. Oktober 2015 betonte er anlässlich des 50. Jahrestages der Verkündigung der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ erneut seine Vision: die gesamte

Kirche solle synodal sein, jeder solle (auf) den anderen hören, alle sollen voneinander lernen und die volle Verantwortung für die Verkündigung des Evangeliums übernehmen.<sup>12</sup>

Die Systeme der Wahrhaftigkeit (hier das Christentum und die Kirche) und die Organisationsformen der Macht (in Bezug auf Seelsorge und Disziplin) erschienen im Laufe der Geschichte der Christenheit als Erzeuger des Subjekts, das in diesem Prozess passiv geblieben ist. Die Einführung der Parrhesia in den theologischen Diskurs als *Theologumenon* und in den pastoralen christlichen Diskurs als tägliche Glaubenspraxis würde eine Reihe von Fragen aufwerfen, die zur Auseinandersetzung mit dem „Leben in der Wahrheit“ und dem heutigen Christentum beitragen könnte. Dies gilt für die folgenden Ebenen: die liturgische (Beichte), die mystische (kontemplatives Gebet), die politische (Enthüllen heuchlerischer Strukturen) sowie die Ebene der Doktrin (Mut zur Hinterfragung und zur intellektuellen Integrität), die pädagogische Ebene (in der Formation der Priester für ein in der Wahrheit verhaftetes Leben anstatt für das Sprechen über die Wahrheit). Will die Kirche noch einen Beitrag zur Welt leisten, so sollte sie nicht nur eine prophetische, sondern vielmehr eine parrhesiastische Kirche werden.

Die Wechselbeziehung zwischen neuem Leben (nach vollzogener Umkehr zum Leben) und dem wahrhaftigen (wahrheitsliebenden) Leben verlangt und erzeugt unweigerlich die Tugend des wahrhaftigen Diskurses als ihre Alterität. Gerade die Alterität ist ein Zeichen für die Wahrhaftigkeit in Bezug auf das Sprechen und das Leben: ein wahrhaftiges Leben erzeugt nicht das Selbst in der Dialektik der Gleichheit und Verschiedenartigkeit, sondern erscheint in Form der Alterität: im Konstituieren des Selbst in Bezug auf Andere in der dauerhaften und täglichen Erzeugung der Wahrheit durch die Untrennbarkeit und Wahrhaftigkeit in Bezug auf Sprache und Leben, in einer von der Selbstkritik untrennbaren kritischen Haltung. Es geht um das Zurückholen der neutestamentlichen Parrhesia in das Leben der Gläubigen und in das Leben der Kirche, bzw. das Zurückholen des Glaubens Jesu in die christliche Religion.

Aus dem Kroatischen von Frano Prcela OP, Mainz<sup>13</sup>

**01** M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*. Cours au Collège de France (1982–1983), Paris 2008.

**02** Ders., *Le gouvernement de soi et des autres*. Le courage de la vérité, Paris 2009.

**03** J. Pearson hat diese Vorlesungen online unter folgendem Titel veröffentlicht: M. Foucault, *Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia*. <https://foucault.info/parrhesia/> [Abruf: 26.06.2018].

**04** M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, *Le courage de la vérité*, a.a.O., 168.

**05** Vgl. ebd., 211–222.

**06** Ebd., 193.

**07** Vgl. ebd., 211–222.

**08** Vgl. ebd., 250.

**09** Siehe *New Testament Greek Lexicon*. <http://www.biblestudytools.com/lexicons/greek/nas/parrhesia.html> [Abruf: 26.06.2018].

**10** Siehe Th. Reese, *How synod process is different under Pope Francis*. <http://ncronline.org/blogs/faith-and-justice/how-synod-process-different-under-pope-francis> [Abruf: 26.06.2018].

**11** Vgl. Papst Franziskus, *Ansprache* anlässlich der Eröffnung der

Bischofssynode zur Familie am 6.10.2014. <http://www.zenit.org/en/articles/synod14-full-text-of-pope-francis-opening-words> [Abruf: 26.06.2018].

**12** Vgl. ders., *Ansprache* anlässlich der 50. Jahrtages der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“. [http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco\\_20151017\\_50-anniversario-sinodo.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html) [Abruf: 26.06.2018].

**13** Ich danke Diethard Zils OP, Mainz, für die Durchsicht der Übersetzung.

Isabelle Senn

# Was den Rahmen gibt – und sprengt

## Das Evangelium und seine Parrhesia im Sprechen der Kirche

Die Freimütigkeit, mit der im öffentlichen Sprechen der Kirche – namentlich in der Predigt – die Frohbotschaft Jesu Christi verkündigt und das Evangelium ausgelegt wird, sorgt in regelmäßigen Abständen für mediale Aufmerksamkeit. „Alle Jahre wieder“ schlagen die Wellen hoch, und es wird heftig und kontrovers diskutiert: Zu welchen Themen darf der Prediger, die Predigerin sich auf der Kanzel (nicht) äußern? Und wo werden die Grenzen dessen überschritten, was das Evangelium den Gläubigen im Kontext einer aufgeklärten Öffentlichkeit als froh machende und handlungsweisende Botschaft zu sagen hat? Gerade an hohen kirchlichen Festtagen werden hierzulande (noch) zahlreiche Menschen mit dem Evangelium und dessen Auslegung erreicht. Und so erstaunt es nicht, dass sich an verschiedenen(!) Weihnachtspredigten des vergangenen Jahres die letzten großen öffentlichen Kontroversen darüber entzündet haben, wie freimütig kirchlicherseits über Gott und (vor allem) über die Welt gesprochen werden darf. Konkret wurde zwischen Weihnachten und Silvester 2017 und noch bis ins Jahr 2018 hinein darüber gestritten, wie politisch eine Predigt sein darf und wo die Kirche ihre Kompetenz übersteigt, indem sie sich etwa gezielt in parteipolitische Diskussionen einmischt.<sup>1</sup>

### Berechtigung und Befähigung

Im Grunde lassen sich solche Kontroversen formal auf zwei Ebenen erörtern. In den Blick kommt einerseits die äußere Berechtigung der Kirche als „public player“: Hier geht es um eine gesellschaftliche Verortung der Kirche. Angesichts des universellen Anspruchs ihrer Botschaft muss Kirche darauf bedacht sein, prinzipiell alle Menschen zu erreichen und demnach das Evangelium nicht vorschnell auf konkrete

-----  
**Dr. theol. Isabelle Senn** (isabelle\_senn@gmx.ch), geb. 1985 in Grabs (CH). Hochschulseelsorgerin am aki Bern. Anschrift: Morillonstrasse 90, CH-3007 Bern. Veröffentlichung u. a.: Gottes Wort im Menschenwort. Auf dem Weg zu einer Theologie der performativen Verkündigung (Innsbrucker Theologische Studien Bd. 91), Innsbruck – Wien 2016.

politische Inhalte zuzuspitzen. Gleichwohl ist die Frage, wer wo was sagen darf, stets neu und öffentlich zu thematisieren, wobei seitens der Kirchen durchaus die ursprünglich auch politische Wirkung der Botschaft Jesu in Erinnerung zu rufen ist. Zur Frage nach der Berechtigung kirchlichen Sprechens in unterschiedlichen Kontexten und zu verschiedenen Themen tritt die Frage nach der inneren Befähigung des oder der Sprechenden: Rekuriert man in der Diskussion über die Predigt auf die Parrhesia, die Freimütigkeit, mit der gemäß biblischem Zeugnis und frühkirchlicher Verkündigungspraxis das Evangelium in der Welt verbreitet wurde, so drängt sich eine weitere Perspektive auf, die ebenfalls bedacht werden will und die im Zentrum der folgenden Überlegungen stehen soll. Gemäß ihrem antiken Ursprung ist die Parrhesia gerade nicht die gesellschaftlich genormte Rede einer etablierten Institution, sondern die Stimme, die sich gleichsam „von unten“ Gehör verschafft und folglich keiner Legitimation „von oben“ bedarf.<sup>2</sup>

## Worte und ihre Orte

Prototypen einer Kommunikation „von unten nach oben“ sind in den biblischen Schriften die Propheten. In ihrem Engagement für eine gottgefällige gesellschaftliche Ordnung stellen sie sich gegen den institutionellen Mainstream und setzen sich mit Leib und Leben dafür ein, dass Gottes (auf)richtendes Wort in der Welt gehört wird. Das verkündete Wort hat seinen Sitz im Leben des einzelnen Propheten; seine Existenz und das Wort lassen sich nicht mehr auseinanderdividieren, so dass die konkrete prophetische Existenz als „eine Art zweites Wort“<sup>3</sup> verstanden werden kann. Das biblische Phänomen der Prophetie und im Besonderen der Fremdprophetie lässt erahnen, dass die Kommunikation des Wortes Gottes in der Gemeinschaft der um dieses Wort Versammelten sich nicht auf vorgesehene Orte und geregelte Kanäle beschränken lässt. Es ist auch mitnichten ein genau bestimmter und bestimmbarer Inhalt, der da mitgeteilt wird, sondern das Geschehen selbst ist im Zusammenspiel von Sprecher, Hörer und Inhalt die frohe Botschaft. Wer meint, Gottes Wort zu kennen, darf sich im Prozess der Verkündigung, welcher nicht erst mit Betreten der Kanzel beginnt und mit dem „Amen“ nach der Predigt endet, heilsam eines Besseren belehren lassen. Demnach entzieht sich auch die Feststellung dessen, was nun mit Fug und Recht als Wort Gottes verlautet werden kann, einer sicheren und endgültigen Überprüfung; die Wahrheit ist im Raum des „zwischen uns“ anzusiedeln.<sup>4</sup> Das heißt nicht, dass die Wahrheit irgendwo in der Mitte zwischen zwei (oder mehr) Gesprächspartnern liegt; vielmehr geschieht sie im Beziehungsraum selbst und ist in diesem Sinne für jede der beiden Seiten an sich unverfügbar. Der Geist Gottes, der wirkt und „weht, wo er will“ (Joh 3,8), bringt die klassischen Lokalisierungen kirchlich-institutionalisierter Rede belebend und berichtigend durcheinander; das Verkündigungswort ergeht nicht einfach von „oben“ nach „unten“ und wird von „innen“ nach „außen“ verbreitet. Doch auch das genaue Gegenteil anzunehmen, würde dem Geschehen

nicht gerecht; die Realität zwischenmenschlicher Kommunikation, welche nicht ohne den Geist zu denken ist, erweist sich als viel komplexer.

## Bewährungsprobe und Bewahrheitung

Wenn im Kontext kirchlicher Rede auf die Parrhesia verwiesen wird, so ist das Wahr-Sprechen und damit letztlich immer auch das Wahr-Werden des Gesagten im Blick. Was mit Freimut und „im Geist“ ausgesprochen und verkündigt wird, bewährt sich als Evangelium, indem es sich bewahrheitet. Bereits die Propheten des Alten Testaments, die mit ihrem Sein und Tun für das verkündete Wort einstehen, haben dieses indes nicht in der Hand; einem Anderen ist es anheimgestellt, das Wort, dem ihre Existenz auf Gedeih und Verderb anhängt, wahr zu machen. Hermann Steinkamp, der eine Parrhesia-Praxis zunächst für den Rahmen der Gemeinde und für die Qualifikation von Seelsorgenden fruchtbar zu machen sucht, verortet Parrhesia-Sprechakte dort, wo Glaubende sich *gegenseitig* der Botschaft Jesu Christi vergewissern: Das Risiko dieser Botschaft, das – gerade vor dem Hintergrund einer zunehmenden gesellschaftlichen Individualisierung – für den Einzelnen kaum noch tragbar ist, kann von einer Gemeinschaft getragen werden, die aus dem gegenseitigen Vertrauen und im Bewusstsein der Angewiesenheit auf das Wirken des Geistes Gottes lebt.<sup>5</sup> Dass die befreiende Wahrheit des Evangeliums Gestalt bekommt und so auch über den Raum der Gemeinde hinaus erfahrbar wird, setzt neben dem (Wahr-)Sprechen auch das (Wahr-)Hören voraus; beide Seiten des Kommunikationsvorgangs gehören zusammen, wenn wahr werden soll, was wahr werden will. Für den Sprechenden bleibt es gleichwohl riskant, die Botschaft (und sich selbst mit ihr) dem Hörenden auszusetzen und sich dem Unbekannten und Fremden zu öffnen. So bleibt es auch eine der wohl größten Herausforderungen für die Kirche, die ihr anvertraute Botschaft in die Welt zu setzen und dabei ihr ganzes Vertrauen darauf zu setzen, dass die von Jesus Christus verbürgte Wahrheit am Ende – und nicht erst da – aufblühen wird, ohne angewiesen zu sein auf einen ausbuchstabierte Gehorsam, wie er von der kirchlichen Institution zuweilen zusammen mit der Botschaft tradiert und eingefordert wird.<sup>6</sup> Die Ohnmacht des Wortes, die sich selbst durch den Rahmen einer anerkannten und bewährten Institution nicht kompensieren lässt, kann in der Verkündigung nicht schöngeredet werden; das Evangelium erfährt Widerstand an einer Weltwirklichkeit, der es an Nein-Worten nicht mangelt. Doch gerade sie geben Anlass dazu, die eigene Weltwahrnehmung mit dem unverfügbaren Zuspruch Gottes ins Gespräch zu bringen und gemeinsam mit anderen glaubenden, suchenden und fragenden Menschen den Raum des „zwischen uns“ zu erkunden und zu besiedeln, in dem die Wahrheit von sich reden macht, ohne sich dingfest machen zu lassen.

## Kommunikation und Communio

Gottes Wort in Menschenworten ergeht nicht in einer Einbahnkommunikation von oben nach unten. Ebenso wenig kann es auf das Wort- und Lebenszeugnis des einzelnen Propheten beschränkt werden. Gottes Wort wird in einem mannigfaltigen Geschehen mit unterschiedlichen Akteuren laut. Es wird nicht einmalig ausgesprochen – und damit wäre alles gesagt; vielmehr lebt das Wort Gottes davon, dass es in verschiedene Worte gefasst, angehört, wiederholt, hinterfragt, ins Gespräch gebracht, meditiert, „gekaut“, diskutiert, gekostet, betrachtet, erwidert wird. Menschen, die mit diesem Wort (in vielen Worten) in Berührung kommen, hören hin, merken auf, stimmen ein, fragen zurück, lassen auf sich wirken, vertrauen darauf, ge-horchen und glauben ihm. Keiner „hat“ das Wort, alle aber, denen es zu Ohren und Herzen gekommen ist, bleiben ihm nah und treu, indem sie sich seiner immer wieder neu vergewissern. Diese Vergewisserung jedoch funktioniert nur als ein Gemeinschaftswerk; die Grenze legitimer und gelingender kirchlicher Kommunikation wäre folglich dort erreicht, wo die Verkündigung nicht mehr getragen ist von der Gemeinschaft der Gläubigen, wo etwa in einer Sonntagspredigt der Pfarrer bloß seine persönlichen Überzeugungen und sein eigenes Weltbild kundtut und nicht dem „sensus fidei“ der versammelten Gemeinde Rechnung trägt. Die Entwicklung einer „Parrhesia-Kultur“<sup>7</sup> soll nicht nur für innerkirchliche Prozesse im Umgang mit dem Wort Gottes wegweisend sein, sondern der Kirche auch für ihr Zeugnis in der Welt und für die Welt Glaubwürdigkeit verleihen. Als Glaubensgemeinschaft weiß sich die auf das Wort hörende Gemeinde im Letzten verwiesen auf Gott. Dieses Bewusstsein bewahrt die Kirche davor, institutionell oder personell das zu verkündigende Wort Gottes zu vereinnahmen; denn die Autorität des Wortes Gottes lässt sich weder von einer Institution noch von einzelnen Menschen aneignen. Gottes Wort aber nimmt jene in den Dienst, ihm unter (also: zwischen) ihnen Raum zu geben, auf dass dieses Wort selbst die Menschen, denen es da begegnet, in ihrer Lebenswirklichkeit trifft und belebt.

## Parrhesia und Predigt

Zusammen mit dem Wort Gottes ist der Kirche die Parrhesia gegeben: die Fähigkeit, in der Kraft des Heiligen Geistes freimütig und wirkungsvoll das Evangelium Jesu Christi zu verkündigen. Diese Botschaft hat in den ersten Jahrzehnten und Jahrhunderten des Christentums den Rahmen des gesellschaftlich Gewohnten gesprengt. Als sog. „Volkskirche“ hat die Kirche über viele Jahrhunderte hinweg selbst den gesellschaftlichen Kontext ihrer Verkündigung gebildet oder zumindest geprägt.<sup>8</sup> Je länger je mehr hat sich die Kirche, jedenfalls in Westeuropa, Anfragen einer aufgeklärten Gesellschaft bezüglich ihrer Botschaft zu stellen und ist in die Begründungspflicht gerufen, was den Anspruch ihres Auftretens betrifft. Unter diesen Voraussetzungen gewinnt die antike und altkirchliche Kunst der Parrhesia

neu an Bedeutung. Das Evangelium hat ein Potential, das sich in keiner Zeit erschöpft, sondern je neu ausgeschöpft werden will; dies geschieht, wo die überlieferte Botschaft nicht nur inhaltlich, sondern auch formal-kommunikativ auf der Höhe ihrer Zeit ins Gespräch gebracht wird und so erneut ihre Kraft zu entfalten vermag. Die Predigt lässt sich dann als Frucht dessen bezeichnen, was sich im gemeinsamen Hinhören auf das Evangelium als Aufgabe und Verheißung für die Gegenwart herauskristallisiert hat. Wird eine Predigt als Informationsveranstaltung zur „Belehrung“ der Massen oder zur Manipulation der Stimmbürger wahrgenommen, verfehlt sie ihr Ziel und offenbart weniger göttliche Parrhesia als menschliches Machtkalkül. Findet das Evangelium durch sie jedoch Resonanz in der konkreten Existenz der Hörenden (*und* der Predigenden, die selbst zuerst Hörende sind), wird die Predigt in ihrer Parrhesia-Dimension erfahrbar: als freisetzend, inspirierend und die weitere gemeinsame Vergewisserung anregend.

Das Evangelium gibt der kirchlichen Rede einen Rahmen – und sprengt ihn zugleich; das Wort über das einst Geschehene wird selber zum Geschehen und nimmt Menschen hier und heute hinein in den Heilsdialog, den Gott initiiert hat und den er kontinuierlich fortführt. Eine Predigt, die sich dem Evangelium verdankt fühlt und verpflichtet weiß, erfüllt ihren Zweck nicht allein darin, dass sie mit Freimut – offen und öffentlich – von Gottes Heilswillen und damit nicht zuletzt von seiner Option für die Armen spricht. Wo es einer Predigt gelingt, diese befreiende Botschaft kraft des Heiligen Geistes zu vergegenwärtigen, da wird sie überdies zu einem *eröffnenden* Geschehen: Sie setzt je neu einen kreativen, gemeinschaftlichen Prozess der Auseinandersetzung mit Gottes Ja-Wort in Gang.

**01** Einen Überblick über die am Jahreswechsel 2017/18 geführte Debatte zur politischen Dimension von Weihnachtspredigten gibt etwa: <https://www.domradio.de/suche?keywords=predigt+politik+weihnachten&x=o&y=o> [Aufruf: 17.3.2018]. Vgl. insbes. den Artikel von Th. Winkel vom 29.12.2017 unter: <https://www.domradio.de/themen/%C3%B6kumene/2017-12-29/streit-um-politik-predigten-geht-vor-silvester-weiter> [Aufruf: 17.3.2018].

**02** Vgl. dazu in diesem Heft Th. Eggenesperger, Parrhesia. Wahrheit sprechen (98–100) und Ch. Hengstermann, Freie Rede in Wahrheit und Wahrhaftigkeit.

Begriff und Geschichte der griechischen *παρρησία* (107–112).

**03** H. Schlier, Wort Gottes. Eine neutestamentliche Besinnung, Würzburg<sup>2</sup>1962, 26.

**04** Vgl. H. Steinkamp, Parrhesia – kreativer Weg zu mehr Vertrauen, in: M. Felder/J. Schwaratzki (Hrsg.), Glaubwürdigkeit der Kirche. Würde der Glaubenden. Festschrift für Leo Karrer, Freiburg/Br. 2012, 48–54, hier 51.

**05** Vgl. ebd., 51f.

**06** Auf diesen Zusammenhang macht in Anlehnung an Michel Foucault aufmerksam M. Schüßler, „Leerstelle“ Wahrhaftigkeit? Was man mit Foucaults Parrhesia (nicht nur) jugendpastoral entde-

cken kann, in: R. Bucher u. a. (Hrsg.), Was fehlt? Leerstellen der katholischen Theologie in spätmodernen Zeiten. Ein Experiment, Würzburg 2015, 143–168, hier 148.

**07** H. Steinkamp, Parrhesia, a.a.O., 53.

**08** Für die Praxis der Parrhesia hatte dies zur Folge, dass der Fokus von der altkirchlichen Tugend freier und mutiger, durchwegs auch riskanter Rede in der Öffentlichkeit auf den der kirchlichen Führung geschuldeten Gehorsam, verbunden mit einem kindlichen Vertrauen, verschoben wurde. Vgl. M. Schüßler, „Leerstelle“ Wahrhaftigkeit?, a.a.O., 148f.

# Jan Niklas Collet

## Vertrauenskrise und Fetischisierung der Verhältnisse

### Eine befreiungstheologische Perspektive

Spätestens seit 2015 ist die Neue Rechte auch in Deutschland zu einer starken politischen Kraft angewachsen. Ein zentraler Bestandteil der neurechten Ideologie ist ein massiver Antielitarismus, d. h. Feindschaft gegenüber einer angeblich korumpierten gesellschaftlichen Elite, der sich etwa in Beschimpfungen politischer und medialer Eliten als „Volksverräter“ oder „Lügenpresse“ manifestiert. Vertrauen in deren Wort und Tat scheint einem Teil der deutschen Bevölkerung abhandengekommen zu sein. Im Folgenden wird der Versuch zu einem tieferen Verständnis dieser Vertrauenskrise unternommen und abschließend einige Thesen zu einem theologischen Umgang mit ihr vorgeschlagen.

#### Liberaler Populismus und Rechtspopulismus

Mit Bernd Stegemann lässt sich der Aufstieg der Neuen Rechten im Rahmen einer Dramaturgie des politischen Sprechens verstehen, deren Dilemma die Hintergrundfolie der Vertrauenskrise in die Demokratie markiert. Dabei unterscheidet er zunächst zwei Formen der politischen Anrufung, die in der modernen Demokratie *gleichzeitig* existieren. Die populistische Anrufung zeichnet sich ihm zufolge durch die Anrufung eines Wir aus, das von einem Sie unterschieden wird. Die liberale Anrufung negiert dagegen gerade diese Grenzziehung, indem die Angesprochenen in einer gemeinsamen sozialen Welt verbunden werden. Das demokratische Paradox der Gleichzeitigkeit der verschiedenen Anrufungsformen stellt eine bleibende Offenheit im Prozess der Entscheidungsfindung her, die die Grundlage für demokratische Auseinandersetzung ist.<sup>1</sup>

Stegemann zeichnet nun aber eine folgenreiche Verschiebung nach, die in einer besonderen Form der Aufhebung des demokratischen Paradoxes durch den Liberalismus besteht. In ihr wird „die vorherige Offenheit zum ideologischen Inhalt der einen Seite der Paradoxie.“<sup>42</sup> In der politischen Auseinandersetzung begann der Liberalismus nicht mehr als *eine* Partei, sondern als *die* Stimme der Vernunft aufzutreten, die keinem partikularen Interesse, sondern allein den formalen Regeln der Deliberation folge. Wer am Diskurs teilnehmen möchte, muss daher zunächst in den Raum des Liberalismus eintreten. Dazu ist vernunftgemäße *Neutralität* die *conditio sine qua non*; hinter ihr verbirgt sich aber die Verbindung lediglich *einer* Form des politischen Sprechens mit den partikularen Interessen ihrer Träger\*innen. Diese Verbindung ermöglicht es, jede Kritik für illegitim zu erklären, die deshalb innerhalb eines deliberativen Verfahrens des Ausgleichs unterschiedlicher Positionen durch rationalen Austausch von Argumenten keinen Platz haben kann. Diese Form des politischen Sprechens ist „der liberale Populismus unserer Zeit.“<sup>43</sup> Politik kann in diesem Horizont nicht mehr die auf einer vorgängigen ideologischen Entscheidung beruhende Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens sein. Der Rahmen für das politische Handeln ist, verschleiert hinter der Aufhebung des demokratischen Paradoxes, längst gesetzt. Allenfalls innerhalb desselben gibt es Raum für politische Gestaltung. Wo es um den gesetzten Rahmen selbst geht, ist dazu allerdings keinerlei Spielraum; politische Entscheidungen werden hier „alternativlos“ gefällt. Darum ist die Neue Rechte nicht trotz, sondern wegen ihrer aggressive Zurschaustellung der eigenen Parteilichkeit und verbalen Entgleisungen erfolgreich. Wenngleich der rechtspopulistische Antielitarismus unverhohlen ins Verschwörungstheoretische geht<sup>44</sup> und daher natürlich unsinnig ist, stellt er damit „die Strategie der sachlichen Überredung bloß, indem er zeigt, dass innerhalb der öffentlichen Meinung auch diese Technik nur eine raffinierte Spielart des politischen Sprechens ist“<sup>45</sup>, hinter der sich ideologische Vorentscheidungen und partikulare Interessen verbergen. Um zu einer adäquaten Einschätzung der gegenwärtigen Vertrauenskrise zu kommen, reicht daher die Untersuchung der formalen Seite des politischen Sprechens nicht aus. Es braucht auch eine Analyse der ideologischen Vorentscheidungen und partikularen Interessen sowohl des liberalen wie des Rechtspopulismus.

An den Positionen der AfD lässt sich unschwer ablesen, dass die Neue Rechte „eine nationalistische Bevölkerungspolitik [verfolgt], die den Erhalt des deutschen ‚Staatsvolks‘ als ethnisch und kulturell homogene Volksgruppe zum Ziel hat.“<sup>46</sup> Sie vertritt einen „geschlossenen und weitestgehend statischen Kulturbegriff, der [...] alle Lebensbereiche einschließt.“<sup>47</sup> Der Staat soll dabei für den Schutz des „natürlichen Zusammenhangs von Kultur, Ethnie und Nation [...] gegen zerstörerische Fremdeinflüsse und politisch steuernde Einflussnahmen“<sup>48</sup> sorgen. Das schließt v. a. staatliches Vorgehen gegen die Feindbilder Multikulturalismus, Islam und Gender ein. Dieser Aufgabe komme die politi-

-----  
**Jan Niklas Collet, Mag.**

**Theol.** (jan.collet@uni-koeln.de), geb. 1990 in Dortmund, Wiss. Mitarbeiter am Institut für Kath. Theologie der Universität zu Köln. Anschrift: Eulerstraße 10, D-13357 Berlin. Veröffentlichung u. a.: [zus. mit Th. Eggenesperger/U. Engel] Offene Ränder – vielgestaltige Zugehörigkeiten. Theologische Reflexionen zu einer pluralitätsfähigen und engagierten Kirche in Bewegung, in: M. Etscheid-Stams/R. Laudage-Kleeberg/Th. Rünker im Auftrag des Bistums Essen (Hrsg.), Kirchnaustritt – oder nicht? Wie Kirche sich verändern muss, Freiburg/Br. 2018, 208–288.

sche Elite derzeit nicht nur nicht nach, sondern sie fördere im Gegenteil diese „Fremdeinflüsse“. In der Verbindung von Antielitarismus sowie Antipluralismus, Antifeminismus und Rassismus<sup>9</sup> liegt daher die besondere Gestalt, die die Wir/Sie-Unterscheidung der populistischen Anrufung in der Neuen Rechten annimmt: der Antipluralismus der Neuen Rechten ist das Terrain, auf dem ihr Antielitarismus konkrete Form annimmt.

Woher aber diese für den Liberalismus so unverständliche, schockierende Sehnsucht nach kultureller Homogenität, die sich in der rechtspopulistischen Ablehnung des Unbekannten so erschreckend Bahn bricht? Letztlich, so das Ergebnis einer jüngst veröffentlichten Studie, handelt es sich dabei um eine Kompensation eines diffusen Gefühls der Unsicherheit.<sup>10</sup> Dabei kann das rechtspopulistische Sprechen auf die allgemeine lebensweltlichen Erfahrung der stets auszutarierenden Balance zwischen Abgrenzung und Offenheit zurückgreifen. In der massiven Überbetonung der Abgrenzung zum Unbekannten in der Neuen Rechten wird das Fremde aber „zur Ursache auch für die Probleme gemacht, die das System schon ohne das Unbekannte hatte. Das Unbekannte wird zum Sündenbock [und] [...] bietet eine willkommene Entlastung für die systemischen Probleme, da nicht mehr im Inneren nach Ursachen gesucht werden muss.“<sup>11</sup>

Tatsächlich liegen diese m. E. in der Umgestaltung der Subjekte und der Gesellschaft seit den 1970er Jahren im Rahmen einer neoliberalen „Ordnung normativer Vernunft, die [...] eine bestimmte Formulierung ökonomischer Werte, Praktiken und Metriken auf jede Dimension des menschlichen Lebens ausdehnt.“<sup>12</sup> Die Logik des Modells des Marktes (nicht der Markt) wird dabei auf alle Lebensbereiche und Tätigkeiten ausgedehnt. Diese Form der Disziplinierung ist sanfte Macht: Individuen werden als Marktakteure, Wettbewerber *subjektiviert*, das Modell des Marktakteurs bestimmt, „als was wir gelten, was wir sein sollten und wozu uns die Rationalität durch ihre Normen und die Konstruktion von Umwelt macht.“<sup>13</sup> In der Verbindung mit der Deregulierung globaler Märkte steht daher „heute wieder jeder allein vor der enthemmten Macht des Kapitals“<sup>14</sup>.

Auf der dadurch evozierten Unsicherheit kann die rechtspopulistische Verbindung von Antielitarismus und Antipluralismus aufbauen, wobei dies die neoliberale Hegemonie ironischerweise nicht stürzt, sondern stützt. Denn der liberale Populismus kann sich „vordergründig gegen den [...] rechten Populismus wehren und erspart sich dadurch, die systemischen Gründe für den Protest anzuerkennen.“<sup>15</sup> Genau wie der Populismus der Neuen Rechten verfehlt er darum die konkreten Ursachen der gegenwärtigen Vertrauenskrise, die in den Mechanismen der Subjektivierung als Marktakteure in einer Zeit deregulierter globaler Märkte liegen. So scheint es, als sei die Demokratie in einer tragischen Spirale zweier Populismen gefangen, die sich gegenseitig die Grundlagen ihres politischen Sprechens schaffen. Das ist es, was sich bei genauem Hinsehen hinter der „Vertrauenskrise“ verbirgt. Das Dilemma besteht darin, einerseits pluralistisch, antirassistisch, feministisch und *in diesem Sinne* liberal sein zu müssen, es aber andererseits nicht sein zu können, solange der Liberalismus seine Komplizenschaft mit dem Neoliberalismus nicht beendet.

## Perspektiven befreiender Theologie

Theologisch lässt sich diese Analyse durch die Rekontextualisierung der befreiungstheologischen Tradition der Götzenkritik vertiefen. Diese verbindet die biblische Götzenkritik mit der marxischen Analyse des Fetischcharakters der Ware.

Da es unmöglich ist, sich nicht zu ernähren, gibt es in einer sich durch allseitigen Warenaustausch auszeichnenden Gesellschaft keine Möglichkeit, nicht an diesem zu partizipieren. In der Warenform, der „Elementarform“ der kapitalistischen Produktionsweise<sup>16</sup>, wird nach Marx aber verschleiert, dass gesellschaftliche Verhältnisse das Ergebnis menschlicher Interaktionen sind. Im lebenspraktisch notwendigen Tausch von Waren nimmt das „gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst [...] für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen an.“<sup>17</sup> Der Fetischcharakter der Ware besteht darin, dass sie die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht mehr als das Gesamt menschlicher Interaktionen in historisch kontingenten Formen erscheinen lässt, sondern als *unabänderliche Naturgesetzmäßigkeiten*, denen menschliches Leben immer schon unterworfen ist.

In der Verbindung mit der alt- und neutestamentlichen Götzenkritik wird dieser Zusammenhang theologisch als Götzendienst identifiziert. Das Wesen eines Götzen besteht nach biblischer Ansicht, so Pablo Richard, letztlich darin, dass ein Produkt der menschlichen Hand zum Objekt der Anbetung der Menschen wird und so Macht über sie ausübt (vgl. Jes 44, 13–17). Daran wird in den biblischen Texten scharfe Kritik geübt, weil und wo Götzen eine Funktion in einem Kontext von Unterdrückung erfüllen. Daher stehen sie in Kontrast zu JHWHs Gottsein, das sich den zentralen biblischen Erfahrungen zufolge darin erweist, dass JHWH ein *befreiender* Gott ist, der aus der Knechtschaft führt. Etwa im babylonischen Exil die babylonischen Götzen zu verehren, hätte für die Israeliten bedeutet, nicht nur die politische Macht der Babylonier, sondern auch deren göttlichen Ursprung und daher unhinterfragbaren Charakter absolut anzuerkennen. Befreiung ist aber nach biblischen Zeugnis nicht Unterwerfung unter die Macht, Anpassung, sondern Auszug aus der Situation der Unterdrückung. Die Anbetung der Götzen wird kritisiert, weil darin Gottes Gottsein auf dem Spiel steht.<sup>18</sup> Befreiungstheologische Götzenkritik ist Religionskritik des Kapitalismus mit dem Ziel der Entzauberung derjenigen Götter, unter deren Anbetung gesellschaftliche Macht- und Herrschaftsverhältnisse als (über)natürliche Notwendigkeiten erscheinen.

Liegt es nicht auf der Hand, dass die Rhetorik der Alternativlosigkeit in diesem Sinne theologisch als Götzendienst qualifiziert werden kann? Unabhängig davon, ob man eine klare Alternative zum entgrenzten neoliberalen Kapitalismus sehen kann, ist die Ansicht, dass mit ihm das letzte Wort gesprochen und die Geschichte an ihr Ende gekommen ist, für christliche Theologie nicht akzeptabel. Selbst wenn man die kapitalistische Produktionsweise nicht grundsätzlich ablehnt, bedeutet diese Rhetorik eine für die Theologie unannehmbare Ontologisierung kontingenter Zusammenhänge, wonach die Welt nicht wirklich eine andere und ihre leider unvermeidlichen Härten bestenfalls, wenn es der Markt zulässt, etwas abgeschwächt werden können. Der kontingente status quo wird hinter dem Rücken der

Menschen vergöttlicht. Sie sehen bloß noch die regulativ wirksamen Machtmechanismen, nicht mehr deren Ursprung in ihrem eigenen Handeln. Die Vertauschung von Ursache und Wirkung geschieht zwar *in* menschlichem Handeln, aber sie raubt diesem das Bewusstsein eben darum. Dieser Ideologie muss die Theologie widersprechen, da sie in der Treue zur Botschaft vom anbrechenden Gottesreich an der Hoffnung festzuhalten und diese theoretisch wie praktisch zu bewähren hat, dass *nichts* so bleiben muss, wie es ist, und der „erlösende Wandel“ (Papst Franziskus) längst geschieht.

Zugleich hat die Theologie den Antipluralismus der Neuen Rechten in religionskritischer Perspektive zurückzuweisen, weil sie „in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elendes und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend“ und darum „*Opium* des Volkes“ sind.<sup>19</sup> Sie geben Anpassungsdruck und Verunsicherung angesichts einer beschleunigten neoliberalen Globalisierung einen kurzzeitig entlastenden Ausdruck, verschaffen den Verelendeten aber nicht zu ihrem Recht, im Gegenteil. Sie lenken von den Wurzeln der Überforderung ab und treiben einen Keil in die Gemeinschaft der Menschen. Die Artikulation von Sehnsüchten nach Entlastung in der rauschhaften Ablehnung alles Fremden ist daher theologisch ebenfalls als Götze zu qualifizieren.

Mit Blick auf die Vertrauenskrise der Demokratie wäre demnach nicht der angeblich lügnerische Charakter aller gesellschaftlichen Eliten das zentrale Problem, sondern die Fetischisierung gesellschaftlicher Verhältnisse, die unterschiedliche Formen annehmen kann und sich theologisch in der Rhetorik der Alternativlosigkeit wie der Ideologie der Neuen Rechten nachweisen lässt. Der Beitrag der Theologie zur Bearbeitung der Vertrauenskrise der Demokratie besteht daher in der Kritik beider Formen des politischen Sprechens mit dem Ziel eines wirklichen Liberalismus, der nicht (markt)stabilisierend, sondern emanzipatorisch orientiert ist.

Im Blick zu behalten ist dabei die spezifische Verortung der Theologie an Kirche und Universität, an denen sich auch der vorgetragene Umgang mit der Vertrauenskrise zu bewähren hat.

Dass die Anerkennung einer Vielfalt von Lebensentwürfen zu den zentralen Säulen einer zukunftsfähigen kirchlichen Praxis gehören muss, ist in letzter Zeit erfreulicherweise auch von kirchenamtlicher Seite aufgegriffen worden.<sup>20</sup> Befreiende Theologie hat in diesem Diskurs hartnäckig darauf zu dringen, dass die Anerkennung von Vielfalt von einer Praxis der Solidarität begleitet wird. Lob der Vielfalt ohne Praxis der Solidarität droht nämlich selbst leicht Teil neoliberaler Vereinzelung zu werden.<sup>21</sup> Wenn es für christliche Praktiken „nicht ohne“ die jeweils Anderen<sup>22</sup> geht, so bedeutet dies positiv gesprochen auch ein klares „mit“. Solidarität ist der Modus, in dem kirchlicherseits die Anerkennung der Vielfalt geschehen kann. Diese Solidarität bezieht sich in befreiungstheologischer Perspektive aktuell vor allem auf jene, die von den Predigern der Neuen Rechten wie neoliberaler Flexibilisierung bedroht werden: Verarmte, Ungebildete, Geflüchtete, LGBTIQ, Menschen nicht-deutscher Herkunft ... Nur *mit* ihnen und nicht ohne sie lässt sich das Reich Gottes heute suchen.

Als Theologie an der Universität betrifft die angesprochene Bewährung die Praxis der Theologietreibenden in der universitären Bildung. Sie sollten Bildung dabei als Befähigung zu einer Praxis der Lebenskunst<sup>23</sup> begreifen, deren praktisches Ziel darin besteht, „nicht auf diese Weise und nicht um jeden Preis gerigt zu werden.“<sup>24</sup> Dazu bedarf es der Fähigkeit der Analyse und Kritik entsprechender Machtverhältnisse und die Bildung des Bewusstseins um deren Veränderbarkeit. Die in der universitären Lehre Tätigen sollten sich dies mit Blick auf ihre eigene pädagogische Praxis in der Zusammenarbeit mit den Theologiestudierenden m. E. verstärkt aneignen, nicht zuletzt im Wissen, dass diese in der Mehrzahl später ihrerseits mit einem bestimmten Verständnis ihrer pädagogischen Aufgabe in den Schulen tätig sein werden, auf das die Theologie an der Universität prägenden Einfluss nehmen kann.

**01** B. Stegemann, *Das Gespenst des Populismus. Ein Essay zur politischen Dramaturgie*, Berlin 2017, 14–17, 31–33.

**02** Ebd., 33.

**03** Ebd., 66.

**04** Vgl. M. Heimbach-Steins u. a., *Grundpositionen der Partei „Alternative für Deutschland“ und der katholischen Soziallehre im Vergleich. Eine sozialetische Expertise*, 7f., [https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/fbz/c-systematischetheologie/christlichesozialwissenschaften/heimbach-steins/ics-arbeitspapiere/ics\\_ap\\_8\\_afd\\_kathsl.pdf](https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/fbz/c-systematischetheologie/christlichesozialwissenschaften/heimbach-steins/ics-arbeitspapiere/ics_ap_8_afd_kathsl.pdf) [Aufruf: 25.05.2018].

**05** B. Stegemann, *Das Gespenst des Populismus*, a. a. O., 31.

**06** M. Heimbach-Steins, *Grundpositionen*, a. a. O., 9.

**07** Ebd., 10.

**08** Ebd., 11.

**09** Der besseren Lesbarkeit wegen spreche ich im Folgenden lediglich von Antipluralismus.

**10** Vgl. J. Hillje, *Rückkehr zu den politisch Verlassenen. Gespräche in rechtspopulistischen Hochbur-*

*gen in Deutschland und Frankreich*, Berlin 2018, [http://www.progressives-zentrum.org/wp-content/uploads/2018/03/Ru%CC%88ckkehr-zu-den-politisch-Verlassenen\\_500-Gespra%CC%88che-in-rechtspopulistischen-Hochburgen-in-Deutschland-und-Frankreich\\_Studie-von-Johannes-Hillje\\_Das-Progressive-Zentrum.pdf](http://www.progressives-zentrum.org/wp-content/uploads/2018/03/Ru%CC%88ckkehr-zu-den-politisch-Verlassenen_500-Gespra%CC%88che-in-rechtspopulistischen-Hochburgen-in-Deutschland-und-Frankreich_Studie-von-Johannes-Hillje_Das-Progressive-Zentrum.pdf) [Aufruf: 29.05.2018].

**11** B. Stegemann, *Das Gespenst des Populismus*, a. a. O., 45f.

**12** W. Brown, *Die schleichende Revolution. Wie der Neoliberalismus die Demokratie zerstört*, Frankfurt/M. 2015, 32.

**13** Ebd., 38.

**14** B. Stegemann, *Das Gespenst des Populismus*, a. a. O., 48.

**15** Ebd., 49.

**16** K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band* (MEW 23), Berlin 2017, 49.

**17** Ebd., 86.

**18** Vgl. R. Pablo, *Unser Kampf richtet sich gegen die Götzen. Biblische Theologie*, in: H. Assmann u. a. (Hg.): *Die Götzen der Unterdrü-*

*ckung und der befreiende Gott*, Münster 1984, 11–38.

**19** K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in: MEW 1, Berlin/DDR 1976, 378.

**20** Vgl. M. Etscheid-Stams/R. Laudage-Kleeberg/Th. Rünker (Hrsg.), *Kirchenaustritt – oder nicht? Wie Kirche sich verändern muss*, Freiburg/Br. 2018.

**21** Vgl. H. Steyerl, *Die Gegenwart der Subalternen*, in: G. C. Spivak, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien 2008, 7–15.

**22** M. Schüßler, *Dem Volk aufs Maul schauen? Kirche, Populismus und die Zukunft europäischer Demokratien im Lutherjahr*, <https://www.thq-online.de/inhalte.php?jahrgang=2017&ausgabe=3&artikel=5>, [Aufruf: 22.05.2018].

**23** Vgl. U. Engel, *Lebenskunst als Widerstandspraxis. Zu Didier Eribons „Rückkehr nach Reims“*, in: *Wort und Antwort* 59 (2018), 32–37.

**24** M. Foucault, *Was ist Kritik?*, Berlin 1992, 12.

## Anatol Feid OP

(1942–2002)

*Anatol Feid wurde 1942 in Wormditt/Ostpreußen geboren. 1945 flüchtete seine Familie nach Leipzig, wo er die Grundschule Markkleeberg-West besuchte. 1956 folgte die Übersiedlung in die Bundesrepublik. Nach dem Abitur in Diepholz/Niedersachsen trat er in den Dominikanerorden ein. Im Anschluss an das Noviziat folgten ab 1964 die obligatorischen Studien der Philosophie und Theologie in Walberberg bei Bonn. 1969 wurde er zum Priester geweiht. Nach kürzeren Engagements in verschiedenen Pfarreien und als Religionslehrer war er von 1971 bis 1975 Mitglied des Leitungsteams der außerschulischen Bildungsstätte „Jugendakademie Walberberg“.<sup>1</sup> (Anm. der Schriftleitung)*

1. September 1975: P. Anatol Feid OP kommt als Spiritual ins Kinderdorf der Dominikanerinnen von Bethanien in Eltville. Erst einmal für ein Jahr – mal sehen, ob die Leute es hier mit ihm aushalten. Als theologischer Bildungsreferent in der Jugendakademie Walberberg war er jedenfalls nicht mehr tragbar. Seine Theologie war so manchem Lehrer zu politisch und zu wenig dogmatisch. Dafür waren sie mit ihren Klassen nicht in die Jugendakademie gekommen! Sie beschwerten sich beim Generalvikar von Köln und der sich beim Provinzial. Die Erzdiözese war der wichtigste Geldgeber für die Jugendakademie, da musste man schon Rücksicht nehmen ...  
Was macht jemand, dessen Leidenschaft es ist, Jugendliche zu eigenem Denken und zur Verantwortung für die Welt herauszufordern, in einem Kinderdorf? Die Schwestern, die Erzieherinnen, die Jugendlichen und Kinder hören zu, wenn er von seinem politischen

Engagement, von Friedensmärschen, von Wettrüsten und Kaltem Krieg berichtet – aber ihr eigentlicher Kampf findet hier statt, im Kinderdorf, wo alle täglich versuchen, trotz der bitteren Erfahrungen, mit denen die meisten Kinder kommen, immer wieder neu Vertrauen und Gemeinschaft aufzubauen.  
P. Anatol besinnt sich auf die Bibel. Jeden Tag legt er in einer kurzen Predigt die Texte der Messe aus, sonntags für das ganze Kinderdorf. Seine Predigten dauern selten länger als drei Minuten – „und man hat die ganze Woche was zum Nachdenken“, so ein langjähriger Mitarbeiter. Für die jungen Schwestern im Noviziat gibt er auch längere Einführungen: hier kann er wieder im Dialog das eigene Denken herausfordern. Daneben schreibt er mit seinem Mitbruder Florian Flohr einen biographischen Roman über den Gründer der Schwesterngemeinschaft, P. Jean-Joseph Lataste OP: „Frohe Botschaft für die Gefangenen“<sup>2</sup>.

### Jesus und Karl Marx als Leitfiguren

Selbstverständlich kommt in allem immer wieder durch, dass für P. Anatol das Zentrum der biblischen Botschaft die eindeutige Option Gottes für die Armen und Verachteten ist. Christsein heißt für ihn, an einer Welt mitzuarbeiten, in der alle mit gleicher Würde und gleichen Grundrechten leben können. Er reibt sich gewaltig an einer Kirche, die gemeinsame Sache mit unterdrückerischen Systemen macht. Und „gemeinsame Sache“ macht sie auch, wenn sie schweigt, wenn sie sich nicht klar positioniert, wenn sie sich auf eine Spiritualität der privaten Beziehung zwischen Gott und der Seele beschränkt. Oft ist ihm vorgeworfen worden, er sei ein heimlicher Kommunist. Anatol war es nicht heimlich. In seinem posthum erschienen Buch „Die Krankheit des Prälaten Neuffer“, das eine nur sehr leicht verfremdete Autobiographie ist, bezeichnet er die

kommunistische Bewegung als „Zwillings-  
schwester“<sup>3</sup> der Kirche, denn „in beiden Orga-  
nisationen ging und geht es um Gemeinschaf-  
ten, die Heimat schaffen.“<sup>4</sup> „Auf der  
theologischen Hochschule [...] lernte ich [...],  
dass Jesus nichts anderes wollte, als seinen ei-  
genen, also den alttestamentlichen, den jüdi-  
schen Glauben zu radikalieren. Der Jude Karl  
Marx mag etwas Ähnliches versucht haben,  
zumindest in einem Punkt: Sein ‚Kapital‘ ist  
für mich jedenfalls eine weltliche Fußnote  
zum 7. Gebot: Du sollst nicht stehlen!“<sup>5</sup> Dabei  
gilt seine Sympathie der Lehre des Karl Marx  
und den Idealisten, die daraus eine gerechte  
Weltordnung aufbauen wollten – nicht dem  
real existierenden politischen System „Kom-  
munismus“. Dieses betrachtete er genauso  
kritisch wie die real existierende Kirche.

### **Solidarität mir den „compañeros“ in Chile**

Über seine Friedensarbeit bekommt er 1976  
Kontakt zur „Vicaría de la Solidaridad“, der  
Menschenrechtsorganisation des Erzbistums  
Santiago de Chile. Die Vicaria lädt ihn ein,  
nach Chile zu kommen; dort findet Anatol die  
Kirche, nach der er sich sehnt. Mit dem Mili-  
tärputsch am 11. September 1973 übernahm  
General Augusto Pinochet die Herrschaft im  
Land. Systematisch ließ er jede Opposition  
ausmerzen: mit willkürlichen Verhaftungen,  
mit dem „Verschwindenlassen“ von Men-  
schen, brutaler Folter und Mord. Pinochet war  
Katholik und sehr daran interessiert, seine  
Regierung als eine christliche zu legitimie-  
ren. Doch der Kardinal von Santiago, Raúl  
Silva Henríquez SDB, stellte sich unmissver-  
ständlich auf die Seite der Opfer und gegen die  
Diktatur. Er gründete die Vicaria de la Solida-  
ridad, die ihm unmittelbar unterstellt war  
und damit den größtmöglichen Schutz vor Re-  
pressalien seitens der Regierung bot. Die Vica-  
ria beschäftigte Anwälte, die sich um die Auf-

klärung der Schicksale willkürlich verhafteter  
oder verschwundener Menschen mühten oder  
auch unrechtmäßig gekündigte Arbeitsplätze  
einklagten. Ärzte stellten sich ihr zu Verfü-  
gung, um in ihrer freien Zeit das ihnen eben  
mögliche zu tun, um die Kinder der Armen zu  
versorgen, wobei das Grundproblem meistens  
die hoffnungslose Unterernährung war. Sie  
organisierte Kinderspeisungen in den Elends-  
vierteln und ermutigte die meist arbeitslosen  
Bewohnerinnen und Bewohner, selbst dafür  
zu sorgen, dass alle wenigstens einmal am  
Tag etwas zu essen bekamen. In Basisgemein-  
den teilten verelendete Menschen, was sie  
hatten: das wenige Geld, das wenige Essen,  
ihr Wissen, ihre Arbeitskraft – und ihren  
Glauben, ihre Hoffnung. Und sie lernten, dass  
sie eine unveräußerliche Würde und daher  
Rechte hatten, für die einzustehen sie sich  
selber schuldig waren. Eine dieser Basisge-  
meinden lädt den deutschen Dominikaner  
ein, ihr Priester zu sein und mit ihnen Gottes-  
dienst zu feiern. Anatol zweifelt: „Ob ich eure  
Sprache genug beherrsche, um Euch das Wort  
Gottes auszulegen?“ „Sicher nicht. Du sollst  
auch erst mal gar nichts sagen, du sollst zuhö-  
ren! Du sollst von uns lernen, wie wir von dir  
lernen wollen. So funktioniert Gemeinde.“<sup>6</sup>  
P. Anatol wäre gerne in Chile geblieben, in  
„seiner“ Gemeinde. Aber schnell wird ihm  
klar (und auch klar gemacht), dass er viel  
mehr für die Menschen dort tun kann, wenn  
er nach Deutschland zurückkehrt und die aus-  
ländische Öffentlichkeit über das Unrecht in  
dem lateinamerikanischen Land informiert.  
Die Chilenen brauchen vor allem Solidarität,  
Druck auf die Regierung von außen. Und die  
große Begabung von Anatol Feid ist seine klare  
und eindringliche Sprache. So schreibt er Arti-  
kel und Bücher, hält Vorträge und Rund-  
funkansprachen, reist durch die ganze Repub-  
lik, sammelt Geld und Unterschriften, um  
damit seine „compañeros“ zu unterstützen.  
Seine Reden und Schriften bringen ihm viel

Anerkennung – und viel Ärger. Beides ist ihm ziemlich egal: es geht um Menschen, die ihn brauchen, und um die Glaubwürdigkeit der Botschaft Jesu.

### **Befreiungsversuche aus der Sucht – und das Scheitern**

P. Anatol besitzt keinen Führerschein. Er erzählt gern, dass er als junger Mann einmal auf seinem Moped einen Heuwagen überholen wollte, dabei aber dachte: den Gedanken muss ich eben erst noch zu Ende denken – und dann war es zu spät. Keine gute Voraussetzung für einen Autofahrer. So fährt er, wo immer er hin muss, mit dem Zug. Entsprechend häufig ist auf dem Frankfurter Hauptbahnhof. Dort spricht ihn eines Tages Ingo F., ein drogen-süchtiger Jugendlicher an, er habe Hunger. Anatol lädt ihn reflexartig zum Essen ein, worauf Ingo ihm gesteht: „Ich bin süchtig.“ Anatol bietet seine Hilfe an und nimmt den Jungen erst einmal mit nach Hause. Es beginnt eine – selbst für den Leser kaum erträgliche – Geschichte um die Befreiung eines Menschen aus den Klauen der Sucht. Anatol und Ingo haben diese Geschichte 1981 unter dem Titel „Wenn du zurückschaust, wirst du sterben“<sup>47</sup> veröffentlicht. Es ist keine Geschichte mit Happy End. Es ist allerdings eine für P. Anatol und die Unbedingtheit, mit der er sich dem hingibt, was er für notwendig erachtet, typische Geschichte.

P. Anatol war Zeit seines Lebens frei; er hat wahrhaftig gesprochen, ohne Angst vor Widerspruch und Anfeindung. Was seine religiösen und politischen Überzeugungen betrifft, ist das sicher eine zutreffende Charakterisierung. Da kann man eher schon mal den Eindruck bekommen, dass Widerspruch und Anfeindung für ihn ein notwendiger Gradmesser für die Berechtigung dieser Überzeugungen war. „Wenn die Welt euch hasst, dann wisst,

dass sie mich schon vor euch gehasst hat [...]. Wenn sie mich verfolgt haben, werden sie auch euch verfolgen, wenn sie an meinem Wort festgehalten haben, dann werden sie auch an eurem Wort festhalten.“

(Joh 15,12.20b). Aber was seine aus Überzeugung eingegangenen tiefen Beziehungen zu Menschen betrifft, hatte er Angst. Große und berechnete Angst. Schon um die Menschen in Chile musste er sich Tag für Tag Sorgen machen: leben sie noch? Hat man sie inzwischen auch inhaftiert, verschleppt? Werden sie gerade gefoltert?

Mit Ingo tritt Anatol in eine Welt ein, in der nichts wirklich gilt: Zuneigung, Liebe, Verantwortung, Absprachen, wirklich ernst gemeinte Versprechen – alles nichts gegenüber dem unbändigen Verlangen nach der Droge. Und Ingo bleibt nicht der Einzige: immer wieder wird Anatol von jungen Menschen angesprochen, die wirklich los wollten von dem Zeug, immer wieder stellt er sich mit all seiner Energie an ihre Seite, um sie in diesem Kampf, der fast immer aussichtslos ist, zu unterstützen. Immer wieder hofft und bangt er, immer wieder neu glaubt und vertraut er, immer wieder neu wird er enttäuscht. Bewegend beschreibt er in seinen autobiographischen Büchern, wie er diese Zerreißproben zunehmend mehr nur noch mit Alkohol aushalten konnte.

### **Bedingungslose Akzeptanz**

Zwei schwere Schlaganfälle „retten“ ihn davor, ganz zum Alkoholiker zu werden. Nach dem zweiten Schlag bleibt er linksseitig gelähmt, kann sich nur noch mit Mühe bewegen und lernt sehr langsam, sich wieder verständlich zu artikulieren. Keine Lesungen, keine Vorträge mehr: Anatol bleibt zuhause, im Kindedorf. Ruhe hat er nicht. Gerade die sogenannten „schwierigen“ Jugendlichen erkennen, dass da einer ist, zu dem sie gehen

können, der sie versteht, der ihnen zuhört, ohne pädagogische Ratschläge zu geben, auf Augenhöhe. Dass er selber so eingeschränkt lebt, macht es eher einfacher. Niemand kommt auf die Idee, über Anatols Behinderung zu spotten. Er akzeptiert sie und sie akzeptieren ihn. Und weil er sie so bedingungslos akzeptiert, schafft es mancher, über Dinge zu sprechen, die er sonst nie sagen würde: wie der Vater ihn missbraucht hat, und dass er heute solche Angst hat, weil kleinere Kinder ihn erregen. Dass die Mama säuft und dass jetzt, wo C. im Kinderdorf ist, doch niemand auf sie aufpasst. Und dass C. eigentlich gar nicht nach Hause zurück will – aber ... Anatols Tür ist meistens offen. Oft sitzt er auch draußen auf der Bank, ist ansprechbar. Draußen setzen sich auch Erzieherinnen und Erzieher gerne mal zu ihm. Anatol hört zu. Und manchmal albert er auch einfach nur mit ihnen herum – auch das ist befreiend. „Großmutter“ nennt er sich selbst.

### Aussprechen unliebsamer Wahrheiten

Wie es ihm selber geht? Anatol ist froh zu leben. Er genießt, was er genießen kann: gutes Essen, ein Glas Wein (mehr schafft er einfach nicht mehr), seine Zigarre, gute Gespräche, das Vertrauen. Und er leidet, dass er so wenig an der Misere von Menschen ändern kann, die er liebt. Manchmal fragt er sich, ob seine

Krankheit nicht auch eine Erleichterung ist: es gibt so viel, was er offensichtlich nicht mehr kann und deshalb auch niemand mehr von ihm erwartet.

Er schreibt, jetzt nur noch mit einer Hand, so klar und positioniert wie immer. Für viel Aufregung sorgt sein Buch „Nacht eines Priesters“<sup>48</sup>. In einer Zeit, in der die Kirche sich mit Vorwürfen sexuellen Missbrauchs in ihren Einrichtungen konfrontiert sieht und noch massiv mit Abwehr reagiert, schreibt Anatol aus der Innensicht eines pädophilen Geistlichen. Der Provinzial wird dringend gebeten, diesen „Nestbeschmutzer“ zurechtzuweisen – und schreibt ihm einen Dankesbrief, dass der Orden endlich mal wieder durch das Aussprechen unliebsamer Wahrheiten auffällt.

Am 5. September, dem Geburtstag von P. Lataste, hält Anatol den Schwestern eine Predigt über die Aufgabe der Kongregation, mit Menschen ein Zuhause zu errichten. Da trifft ihn der dritte Schlag. Er wird ins künstliche Koma versetzt und wird daraus nicht mehr erwachen, bis er am Heiligen Abend 2002 stirbt.

-----  
**Judith Moormann OP** (Sr.Judith@bethanien-kinderdoerfer.de), geb. 1964 in Recklinghausen, Priorin und Verantwortliche für die Religionspädagogik im Bethanien Kinder- und Jugenddorf Erbach. Anschrift: Marienhöhe 1, D-65346 Eltville-Erbach. Veröffentlichung u. a.: (zus. mit dem gemeinsamen Noviziat der Dominikanerinnen) Gemeinschaft – Verbindlichkeit durch Weite, in: Wort und Antwort 55 (2014), 116–121.

01 Vgl. F.-J. Payrhuber, Solidarisch mit Schwachen und Ausgestoßenen. Zum Tod des Dominikanerpaters und Autors Anatol Feid, in: Volkacher Bote. Mitteilungsblatt der Deutschen Akademie für Kinder- und Jugendliteratur in Volkach a. M., Nr. 78, Juni 2003, 16 f. Anatol Feid veröffentlichte neben seinen 19 Büchern auch unzählige Artikel in „Wort und Antwort“. Er wurde u. a. mit

dem Gustav-Heinemann-Friedenspreis des Landes NRW und mit dem Katholischen Kinderbuchpreis ausgezeichnet. (Anm. der Schrifteleitung)

02 A. Feid/F. Flohr, Frohe Botschaft für die Gefangenen. Leben und Werk des Dominikaners Marie Jean-Joseph Lataste, Mainz 1978.

03 A. Feid, Die Krankheit des Prälaten Neuffer. Psychogramm eines Priesters, Düsseldorf 2003, 127.

04 Ebd.

05 Ebd., 141f.

06 Vgl. auch ebd., 42.

07 Ders./Ingo F., Wenn du zurückschaust, wirst du sterben. Protokoll einer Phase im Kampf gegen das Heroin, Mainz 1981.

08 A. Feid, Nacht eines Priesters. Protokoll eines Doppellebens, Düsseldorf 1996.

## „Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung“

Richard von Weizsäcker  
am 8. Mai 1985

136

WIEDERGELESEN

„Am Anfang der Gewaltherrschaft hatte der abgrundtiefe Hass Hitlers gegen unsere jüdischen Mitmenschen gestanden. Hitler hatte ihn nie vor der Öffentlichkeit verschwiegen, sondern das ganze Volk zum Werkzeug dieses Hasses gemacht. Noch am Tag vor seinem Ende am 30. April 1945 hatte er sein sogenanntes Testament mit den Worten abgeschlossen: „Vor allem verpflichte ich die Führung der Nation und die Gefolgschaft zur peinlichen Einhaltung der Rassegesetze und zum unbarmherzigen Widerstand gegen den Weltvergifter aller Völker, das internationale Judentum.“

Gewiss, es gibt kaum einen Staat, der in seiner Geschichte immer frei blieb von schuldhafter Verstrickung in Krieg und Gewalt. Der Völkermord an den Juden jedoch ist beispiellos in der Geschichte.

Die Ausführung des Verbrechens lag in der Hand weniger. Vor den Augen der Öffentlichkeit wurde es abgeschirmt. Aber jeder Deutsche konnte miterleben, was jüdische Mitbürger erleiden mussten, von kalter Gleichgültigkeit über versteckte Intoleranz bis zu offenem Haß.

Wer konnte arglos bleiben nach den Bränden der Synagogen, den Plünderungen, der Stigmatisierung mit dem Judenstern, dem Rechtsentzug, der unaufhörlichen Schändung der menschlichen Würde?

Wer seine Ohren und Augen aufmachte, wer sich informieren wollte, dem konnte nicht entgehen, dass Deportationszüge rollten. Die Phantasie der Menschen mochte für Art und Ausmaß der Vernichtung nicht ausreichen. Aber in Wirklichkeit trat zu den Verbrechen selbst der Versuch allzu vieler, auch in

meiner Generation, die wir jung und an der Planung und Ausführung der Ereignisse unbeteiligt waren, nicht zur Kenntnis zu nehmen, was geschah.

Es gab viele Formen, das Gewissen ablenken zu lassen, nicht zuständig zu sein, wegzuschauen, zu schweigen. Als dann am Ende des Krieges die ganze unsagbare Wahrheit des Holocaust herauskam, beriefen sich allzu viele von uns darauf, nichts gewusst oder auch nur geahnt zu haben.

Schuld oder Unschuld eines ganzen Volkes gibt es nicht. Schuld ist, wie Unschuld, nicht kollektiv, sondern persönlich.

Es gibt entdeckte und verborgen gebliebene Schuld von Menschen. Es gibt Schuld, die sich Menschen eingestanden oder abgeleugnet haben. Jeder, der die Zeit mit vollem Bewusstsein erlebt hat, frage sich heute im Stillen selbst nach seiner Verstrickung.

Der ganz überwiegende Teil unserer heutigen Bevölkerung war zur damaligen Zeit entweder im Kindesalter oder noch gar nicht geboren. Sie können nicht eine eigene Schuld bekennen für Taten, die sie gar nicht begangen haben.

Kein fühlender Mensch erwartet von ihnen, ein Büßerhemd zu tragen, nur weil sie Deutsche sind. Aber die Vorfahren haben ihnen eine schwere Erbschaft hinterlassen.

Wir alle, ob schuldig oder nicht, ob alt oder jung, müssen die Vergangenheit annehmen. Wir alle sind von ihren Folgen betroffen und für sie in Haftung genommen.

Jüngere und Ältere müssen und können sich gegenseitig helfen zu verstehen, warum es lebenswichtig ist, die Erinnerung wachzuhalten.

Es geht nicht darum, Vergangenheit zu bewältigen. Das kann man gar nicht. Sie läßt sich ja nicht nachträglich ändern oder ungeschehen machen. Wer aber vor der Vergangenheit die Augen verschließt, wird blind für die Gegenwart. Wer sich der Unmenschlichkeit nicht erinnern will, der wird wieder anfällig für neue Ansteckungsgefahren.

Das jüdische Volk erinnert sich und wird sich immer erinnern. Wir suchen als Menschen Versöhnung. Gerade deshalb müssen wir verstehen, dass es Versöhnung ohne Erinnerung gar nicht geben kann. Die

*Erfahrung millionenfachen Todes ist ein Teil des Innern jedes Juden in der Welt, nicht nur deshalb, weil Menschen ein solches Grauen nicht vergessen können. Sondern die Erinnerung gehört zum jüdischen Glauben.*

*„Das Vergessenwollen verlängert das Exil, und das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung.“*

*Diese oft zitierte jüdische Weisheit will wohl besagen, dass der Glaube an Gott ein Glaube an sein Wirken in der Geschichte ist.*

*Die Erinnerung ist die Erfahrung vom Wirken Gottes in der Geschichte. Sie ist die Quelle des Glaubens an die Erlösung. Diese Erfahrung schafft Hoffnung, sie schafft Glauben an Erlösung, an Wiedervereinigung des Getrennten, an Versöhnung. Wer sie vergisst, verliert den Glauben.*

*Würden wir unsererseits vergessen wollen, was geschehen ist, anstatt uns zu erinnern, dann wäre dies nicht nur unmenschlich. Sondern wir würden damit dem Glauben der überlebenden Juden zu nahe treten, und wir würden den Ansatz zur Versöhnung zerstören.*

*Für uns kommt es auf ein Mahnmal des Denkens und Fühlens in unserem eigenen Inneren an.“*

Der vorangestellte Text ist der 3. Abschnitt aus der Rede, die Richard von Weizsäcker als Bundespräsident am 8. Mai 1985 „Zum 40. Jahrestag der Beendigung des Krieges in Europa unter nationalsozialistischer Gewaltherrschaft“ im Plenarsaal des Deutschen Bundestages in Bonn gehalten hat. Sie gehört zu den großen politischen Reden in der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland. Sie ist ein leidenschaftliches Plädoyer für eine bleibende Erinnerungskultur. In ihr werden die Voraussetzungen benannt, die für jedwede gesellschaftliche und kulturelle Versöhnungsprozesse notwendig sind. Das macht diese Rede – jenseits des spezifischen historischen Kontextes – zu einer historischen Rede.

## Ein „Tag der Erinnerung“

Richard von Weizsäcker bezeichnet den 8. Mai 1945 als „das Ende eines Irrweges deutscher Geschichte“, der mit dem 30. Januar 1933, der Ernennung Adolf Hitlers zum Reichskanzler durch Reichpräsident Paul von Hindenburg, begonnen hatte. Es sei ein Tag der Befreiung „von dem menschenverachtenden System der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft“ gewesen, verbunden mit der Hoffnung und Chance auf einen Neubeginn. Der Tag sei „ein Tag der Erinnerung“. Dabei müsse die Erinnerung von einer Offenheit geprägt sein, die dazu führe, sich wirklich zu verinnerlichen, was geschehen sei. So kommt er letztlich auf die Voraussetzungen von Wahrhaftigkeit, die weder Distanz noch Relativierung zulässt. Genau so wurde diese Rede international aufgenommen: als ein Dokument der Wahrhaftigkeit und der parrhesia. Seine Offenheit in der Analyse wie in der Beschreibung einer notwendigen Erinnerungskultur in Deutschland war für ein deutsches Staatsoberhaupt bis dahin ohne Beispiel. Sie hat Türen geöffnet und Versöhnung befördert.

Richard von Weizsäcker gedenkt „aller Toten des Krieges und der Gewaltherrschaft“. Der 2. Abschnitt der Rede enthält eine lange Aufzählung der Geschichten von Leid und Gewalt, von Heillosigkeit und Unmenschlichkeit. Der sprachliche Duktus führt eindringlich vor Augen, wie sehr sich die Jahre zwischen 1933 und 1945 zu einem Zivilisationsbruch ungeahnten Ausmaßes entwickelt haben und eine Geschichte der Zerstörung von Werten, Grundhaltungen und Idealen waren. Nichts davon, so ist die Botschaft, darf aus der Erinnerung weggelassen werden. Wir müssen uns alles in Erinnerung rufen, um aus allem zu lernen. Wir dürfen uns vor allem nicht vorstellen, dass bewältigt werden kann, was geschehen ist. Der 3. Abschnitt der Rede, der eingangs zitiert wird, kann gleichsam als Herzstück der

Rede verstanden werden. Wenn wir nicht bewältigen können, was dann? So wenig Bewältigung möglich ist, so deutlich wird dann auch, dass eine Gesellschaft mit einem Teil ihrer Geschichte nicht abschließen kann und darf, weil es mit einem solchen Abschluss zu keinem Neubeginn kommen kann. Er beschreibt das vielfache Leiden in diesen Jahren und erwähnt besonders die Frauen: „Sie haben in den dunkelsten Jahren das Licht der Humanität vor dem Erlöschen bewahrt.“ Die Frauen seien es gewesen, denen die Völker verdanken, dass sie „an den Zerstörungen, den Verwüstungen, den Grausamkeiten und Unmenschlichkeiten innerlich nicht zerbrachen.“

### Neubeginn mittels Erinnerung

Neu zu beginnen könne nur möglich werden, wo die Erinnerung wach gehalten wird. Die Chance, die die junge Bundesrepublik Deutschland in den ersten 40 Jahren ihres Bestehens zum Aufbau einer jungen Demokratie genutzt habe, sei nur durch eben die Erinnerung möglich gewesen. In diesem Kontext steht die zitierte jüdische Weisheit: „Das Vergessenwollen verlängert das Exil, und das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung.“ Dieses in der Folgezeit zifach zitierte Wort besagt, das wir uns gleichsam an das Unheil binden, wo die Erinnerung verdrängt und Vergessen kultiviert wird. Damit schwindet jeder Blick auf Kräfte, die über die menschliche Kraft hinausgehen. Dann stirbt jede Hoffnung. Wer neu beginnt, braucht aber Hoffnung, die über das von Menschen herbeigeführte Unheil hinaus führt, auf das „Wirken Gottes in der Geschichte“. Versöhnung und Erlösung werden nicht aus eigener Kraft und ebenso wenig aus dem Vergessen an das, was der Mensch dem Menschen zugefügt hat, möglich.

Die Rede von Richard von Weizsäcker liest sich auch heute wie ein Kapitel aus einem Geschichtsbuch. Eindrucksvoll erinnert er an die Voraussetzungen für den Neubeginn nach dem 8. Mai 1945. Über alle Parteigrenzen hinweg wurde der Artikel 1 des Grundgesetzes zu einem starken Signal der Demokraten. Es war ihre „Antwort auf Krieg und Gewaltherrschaft“. Die Entschiedenheit der Mütter und Väter des Grundgesetzes erscheint uns heute wie ein Aufbruchssignal. Das war übrigens in der Bundesrepublik Deutschland auch die Zeit, in der man davon überzeugt war, dass das Christentum die einzig wirksame Kraft gegen alles Totalitäre ist. Das spielte bei den Beratungen über das Grundgesetz eine Rolle. Darüber hat Heinrich Böll gesprochen.<sup>1</sup> Richard von Weizsäcker beschäftigt sich in weiteren Abschnitten seiner Rede mit den Überzeugungen und konkreten Ereignissen in der Nachkriegsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland, die das Land in die Völkergemeinschaft zurückgeführt haben und ihm Wohlstand und Stabilität ermöglichten. Das ist auch ein Resümee der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland – bis zu einem Zeitpunkt, der wenige Jahre vor dem Fall der Mauer liegt. So werden diese Abschnitte gleichsam zum Portrait der Bonner Republik.

### Der Wahrheit ins Auge schauen

Richard von Weizsäcker schließt seine Rede mit den Worten: „Hitler hat stets damit gearbeitet, Vorurteile, Feindschaften und Hass zu schüren. Die Bitte an die jungen Menschen lautet: Lassen Sie sich nicht hineintreiben in Feindschaft und Hass gegen andere Menschen, gegen Russen oder Amerikaner, gegen Juden oder gegen Türken, gegen Alternative oder gegen Konservative, gegen schwarz oder gegen weiß. Lernen Sie, miteinander zu leben, nicht gegeneinander. Lassen Sie auch

uns als demokratisch gewählte Politiker dies immer wieder beherzigen und ein Beispiel geben. Ehren wir die Freiheit. Arbeiten wir für den Frieden. Halten wir uns an das Recht. Dienen wir unseren inneren Maßstäben der Gerechtigkeit. Schauen wir am heutigen 8. Mai so gut wir es können, der Wahrheit ins Auge.“

Das ist ein leidenschaftliches und zugleich zeitloses Plädoyer, Wege der Versöhnung und des Friedens zu wählen und jedweder Kultur der Vorurteile zu wehren. Im Oktober 1985 konnte der Bundespräsident als erstes Staatsoberhaupt Israel besuchen. Seine Rede zum 8. Mai 1945 hat diese Reise möglich gemacht.

Sie wurde in über 20 Sprachen übersetzt und hat eine Rezeptionsgeschichte erlebt, wie keine zweite Rede in Deutschland. Sie stieß zugleich auf Widerstand bei jenen, die eine bleibende Erinnerungskultur ablehnten.<sup>2</sup> Richard von Weizsäcker hat dies nie angefochten. Er hat seinem Land mit dieser Rede eine bleibende Orientierung gegeben.

Annette Schavan

---

**Dr. h.c. mult. Annette Schavan** (asulm55@web.de), geb. 1955 in Jüchen/Kr. Neuss, Bundesministerin a.D., 2014–2018 Botschafterin Deutschlands beim Hl. Stuhl. Anschrift: Mühlsteige 21, D-89075 Ulm. Veröffentlichung u. a.: Gott, der erneuert. Erfahrungen von Hoffnung und Freiheit, Ostfildern 2018.

---

**01** Seine eindrucksvolle Antwort auf die Frage, was er vom Christentum halte, findet sich bei: H. Böll, Eine Welt ohne Christus, in: K. Deschner, Was halten Sie vom

Christentum? 18 Antworten auf eine Umfrage, München 1957, 21–24.

**02** Einen Einblick in die Debatte innerhalb der CDU/CSU-Bundestags-

fraktion gibt der Beitrag von G. Hofmann, Das lästige Leitbild, in: Die Zeit v. 5.12.1986 (Nr. 50).

Johano Strasser (Hrsg.), **Das freie Wort**. Vom öffentlichen Gebrauch der Vernunft im postfaktischen Zeitalter, Verlag Allitera München 2017, 208 S., € 19,90.

---

Das „Postfaktische“ hat sich zum Reizbegriff entwickelt und priorisiert die „Meinung“ vor der „Wahrheit“. Wenn dem so ist, dann handelt es sich dabei um einen Prozess, dessen Ausgang höchst ungewiss ist. Das Phänomen ist nicht neu, sondern findet sich, wie der Herausgeber J. Strasser in seiner Einleitung darlegt, bereits in der antiken Tradition, die zwischen doxa und episteme, d. h. zwischen Meinung und Wahrheit unterscheidet. „Die Meinung galt als unzuverlässig, als nicht generalisierbar, als das Produkt individueller Befindlichkeiten oder gedankenloser Aneignung von Gehörtem, wohingegen die Wahrheit als das Ergebnis ernsthaften Nachdenkens und der Überprüfung des Gedachten im öffentlich argumentativen Diskurs angesehen wurde.“ (13) Das klingt nach Aufklärung – in der jeder seine Meinung frei äußern dürfen sollte, aber die Meinung anderer ebenfalls zu tolerieren habe –, aber auch bei den Griechen stand der Verdacht im Raum, dass es sich dabei nur um den Diskurs einer kleinen Elite handle, aber das gemeine Volk außen vor bliebe. In der AfD, die sich gerne zum Sprachrohr der vermeintlich nicht Gehörten macht, feiert diese Position fröhlich Urständ ... Vertreter\*innen der politischen, kulturellen und akademischen Welt äußern sich in den gut Dutzend Beiträgen zum Thema und stellen ihre Sicht der Dinge dar. So finden sich Artikel profilierter Autor\*innen wie Gesine Schwan, Wolfgang Thierse oder Julian Nida-Rümelin, die sich, wie die anderen auch, mit dem Thema des freien Worts auseinandersetzen, das dem Postfaktischen Widerspruch zu geben weiß. Ein Buch, das inspiriert und zum Nachdenken anregt – und nicht zuletzt aufgrund der durch den Kauf

geleisteten Unterstützung eines Beratungszentrums für Folteropfer („Refugium München“) zu einer praktischen Hilfe wird!

Thomas Eggersperger OP, Berlin – Münster

Nancy L. Eiesland, **Der behinderte Gott**. Anstöße zu einer Befreiungstheologie der Behinderung, übersetzt und eingeleitet von Werner Schüßler, Echter Verlag Würzburg 2018, 176 S., € 14,90.

---

„The Disabled God“ von N.L. Eiesland erschien im englischen Original bereits 1994. W. Schüßler hat das Werk ins Deutsche übersetzt; er bezeichnet es als ein „Muss für angehende Theologinnen und Theologen“ (7). Und tatsächlich bietet dieses Werk bedeutende Denkanstöße gerade auch für die gegenwärtige kirchliche Praxis.

Eiesland geht in ihrem Werk sehr strukturiert vor. Zunächst arbeitet sie verschiedene Aspekte zum Thema auf und liefert Begriffserklärungen zum Thema Behinderung. Anschließend lässt sie betroffene Menschen zu Wort kommen. Dies gibt ihren Überlegungen eine konkrete und vor allem nachvollziehbare Basis. Das 3. Kapitel widmet sie verschiedensten politischen Entwicklungen, die insbesondere für die Behindertenrechtsbewegung in den USA von Bedeutung sind. Als „eine amerikanische Tragödie“ (94) bezeichnet die Verf. die Bemühungen der American Lutheran Church (ALC), einen Umgang mit Menschen mit Behinderung zu finden. In diesem Zusammenhang wird auch die Rolle der christlichen Kirchen im Umgang mit Menschen mit Behinderung thematisiert. „Anstatt Menschen mit Behinderung zu bestärken, hat die Kirche nicht selten gesellschaftliche Strukturen und Einstellungen unterstützt, die diese wie Objekte des Mitleids und der Bevormundung behandelt haben“ (22). In den beiden abschließenden Kapiteln beschäftigt sich Eiesland mit der titelgebenden Frage nach dem Behinderten Gott und mit den Folgen, die solch ein Gottesbild für Theologie und pastorale Praxis haben muss. Dabei deckt sie eindrücklich strukturelle Missstände auf, die Menschen mit Behinderung in unseren Kirchen

diskriminieren. Beginnend bei baulichen Hürden über die Frage der Zulassung zu kirchlichen Ämtern bis hin zur religiösen Zeichensprache. Zu letzterer gehört auch die Rede vom behinderten Gott, einem Gott, der eben nicht einem körperlichen Ideal entspricht, sondern der gekreuzigte, der durchbohrte und damit letztlich der behinderte Gott ist. Einige der Aspekte, die von Nancy L. Eiesland angesprochen werden, mögen sich mittlerweile zum besseren gewandelt haben. Viele Fragen aber bleiben nach wie vor aktuell und brisant. Daher gilt tatsächlich die Aussage, die W. Schüßler in seiner Einleitung zur deutschen Übersetzung getroffen hat: dieser theologische Klassiker „ist ein Muss für alle angehenden Theologinnen und Theologen.“ (7).

**Christoph T. Brandt OP**, Münster

Johannes Meier, **Kirchenaufbau und Ordensleben, Seelsorge, Bildung und Frömmigkeit**. Beiträge zur Geschichte des Christentums in Westfalen und benachbarten Landschaften, hrsg. von Christoph Nebgen und Ursula Olschewski (Westfalia Sacra Bd. 18), Aschendorff Verlag Münster 2018, XV + 335 S., € 58,-.

Anlässlich des 70. Geburtstags des Kirchenhistorikers J. Meier versammelt der Band eine Auswahl seiner Artikel zur westfälischen Kirchengeschichte. Zusammengestellt wurden die Beiträge von zwei Schülern des Geehrten: Ch. Nebgen (Promotion und Habilitation an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz) und U. Olschewski (Promotion an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum). Mit den beiden genannten Orten sind auch schon die zentralen Wirkstätten Meiers markiert: von 1991 bis 2013 lehrte er an den Universitäten Bochum und Mainz; zudem ist er ordentliches Mitglied der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz. Die Auswahl der Texte repräsentiert Meiers Forschungsschwerpunkte im Bereich der Ordens- und Frömmigkeitsgeschichte, aber auch im Hinblick auf die Reform der Kirche und ihre Beiträge im Bildungssektor. Ein Grußwort von Erzbischof Hans-Josef Becker

(Paderborn) (XV), eine umfangreiche „Tabula gratulatoria“ (o. S.) und ein Verzeichnis der wissenschaftlichen Veröffentlichungen Meiers zur Westfälischen Kirchengeschichte (331–334) runden das ungemein informative Buch ab.

Die Bandbreite der einzelnen Themensetzungen ist enorm und reicht beispielsweise hinsichtlich der Prämonstratenser von den Anfängen des Orden im 12. Jahrhundert (21–27) über den Verfall und die Reformanstrengungen der Gemeinschaft im nordwestdeutschen Raum in den zwei Zentenarien zwischen 1350 und 1550 (71–99) sowie über das im Nachklang des Tridentinischen Konzils frömmigkeitshistorisch bedeutsame Wirken des Theologen und Pfarrers Leonard Goffiné O. Praem. (1648–1719) (167–196) bis zur Situation des adeligen Prämonstratenserkonventes in Clarholz am Vorabend der Säkularisation (223–250). Insofern sich Meier durchgängig immer auch missionsgeschichtlichen Fragen gewidmet hat, seien hier auch die Beiträge über einzelne aus Westfalen stammende, missionarisch bzw. missionswissenschaftlich tätige Ordensmänner verwiesen. So erinnert der Verf. mit einem kurzen, aber eindrucklichen Beitrag über Otto Maas OFM (1884–1945) an einen zu Unrecht vergessenen Pionier der Missionswissenschaft (327–330). Weiterhin beschreibt Meier den münsterländischen Jesuiten Bernhard Zumziel SJ (1707–1772), der in Mexiko, genauer: im Süden der Halbinsel Baja California, und später dann in León/Guanajuato und San Luis Potosí zum Einsatz kam (197–210). Die hier sichtbar werdenden Bezüge zwischen der westfälischen Kirchen- und Ordensgeschichte und der Lateinamerikas weisen auf den anderen, eben überseeischen Forschungsgegenstand Meiers hin; nicht umsonst gehört er schon lange der „Studienkommission für lateinamerikanische Kirchengeschichte“ (CEHILA) an. Seine Schlussätze zu Zumziel würdigen nicht nur dessen Wirken, sondern markieren m. E. auch die über den Tag hinausweisende Relevanz des wissenschaftlichen Engagements des Geehrten selbst: „Die interkulturelle Leistung deutschsprachiger Jesuitenmissionare wie Bernhard Zumziel sollte in einer immer mehr zusammenwachsenden Welt vor dem Vergessen bewahrt werden.“ (210) Als Historiker

erinnert Meier an Personen, Ereignisse und Zusammenhänge, die uns helfen können, unsere Zukunft in einer globalisierten Weltgesellschaft menschenwürdig zu gestalten.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Vladimír Juhás, **Kirche zwischen Ontologie und Geschichte**, Verlag Tribun EU Brno 2016, 118 S.

Mit dem hier anzuzeigenden Buch legt V. Juhás, Dogmatiker an der in Košice angesiedelten Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Ružomberok (Slowakei), seine Dissertationsschrift der Öffentlichkeit vor. Eingereicht hat er sie an der Gregoriana in Rom. Juhás interessiert sich im Anschluss an die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des Vatikanum II vor allem für die geschichtliche Gestalt der Kirche. Diese sucht er in Relation zu ihrer Ontologie zu beschreiben. Dazu unterzieht er die ekklesiologischen und eschatologischen Werke zweier wichtiger Theologen des 20. Jahrhunderts – Leonardo Boff (geb. 1938 in Concordia, Santa Catarina, Brasilien) und Hans Küng (geb. 1928 in Sursee, Kanton Luzern, Schweiz) – einer Relecture. Hinsichtlich seiner Untersuchungsmethode wählt der Verf. eine an Martin Buber anschließende „Phänomenologie des Zwischen“ (6), die seinem Buch auch den Titel gibt. Der Rückgriff auf Bubers „Dialogismus“ (13) soll helfen, vorschnellen Polarisierungen und Verabsolutierungen zu entkommen. Bei Boff (Kapitel 1) konzentriert sich Juhás vor allem auf die Sphäre zwischen *Macht* und *Charisma*. Auch wenn Juhás bei seiner Relecture des zentralen Werks „Kirche, Charisma und Macht“ (dt. 1985) dem brasilianischen Befreiungstheologen die „Anerkennung“ (56) beider Prinzipien – Charisma und Macht – bescheinigt, so kritisiert er jedoch auch, „dass Boff dem charismatischen Prinzip den Vorrang vor dem institutionellen“ (56) einräumt. Vor allem Boffs z. T. polemische Kritik der kirchlichen Amtsstrukturen deutet Juhás als ein partielles Ignorieren der geschichtlich-gebrochenen Gestalt der Kirche. Bei Küng (Kapitel 2) zielt die Dissertation auf den Raum zwischen der geschichtlich

gewordenen und damit kontingenten Gestalt der Kirche und ihrem Wesen. Auch dem Schweizer Theologen bescheinigt Juhás ein letztendlich reduziertes Verständnis von Geschichtlichkeit. Diesen Vorwurf begründet er mit der bei Küng durchgehend anzu-treffenden dialektischen Konfrontation zwischen defizitärer kirchlicher Praxis und dem hohen biblischen Anspruch des Reich Gottes. Insgesamt ist festzuhalten, dass Juhás eine ernsthafte Diskussion mit seinen beiden Protagonisten Boff und Küng gelingt. Keinesfalls argumentiert der Slowake an den Positionen der ekklesiologischen Entwürfe vorbei. Gleichwohl jedoch führt die phänomenologische Angewandtheit dazu, dass Juhás immer wieder in Gefahr steht, die Macht- und Interessenskonflikte, die sich im real existierenden, geschichtlich bedingten Leben der Kirche auf tun, vorschnell zu harmonisieren. Diese hier angedeutete Kritik tut dem Wert des Buches jedoch keinen Abbruch. Im Gegenteil lädt die Arbeit Juhás' zur weiteren Diskussion ein. Genau darin zeigt sich die über den Tag hinausreichende theologische Bedeutung von „Kirche zwischen Ontologie und Geschichte“.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

#### **Von dem heiligen Leben der Gertrud von Ortenberg.**

Nach einer Handschrift Brüssel Ms 8507-09. Eingeleitet und übersetzt von Siegfried Ringler, Grin Verlag Essen 2017, 210 S., € 29,99.

Der von S. Ringler (Essen) herausgegebene Text „Von dem heiligen Leben der Gertrud von Ortenberg“ gehört wohl zu den wichtigsten Zeugnissen deutschsprachiger Frauenliteratur im 14. Jahrhundert. Verfasst wurde die Vita schon bald nach Gertruds Tod (1335) von einer namentlich nicht genannten Schreiberin, die Gertrud noch persönlich gekannt haben muss. Die Verfasserin greift vor allem auf Berichte von Gertruds Freundin Heilke von Staufenberg zurück, die als Hauptquelle zu gelten hat. Überliefert ist die Vita einzig in einer Sammelhandschrift aus der frühen zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, geschrieben im Straßburger Dominikanerinnenkloster

St. Nikolaus in undis (am Gießen). Von dort kam sie in die „Bibliothèque Royale de Belgique“ nach Brüssel (Ms 8507–09). Im Wesentlichen lassen sich die biographischen Aussagen des Textes zu Gertrud mit Hilfe anderer Quellen belegen. Geboren wahrscheinlich zwischen 1275 und 1285, wird sie Ende des 13. Jahrhunderts mit dem Ritter Heinrich von Rickeldey/Rückeldeggen verheiratet und bekommt in kürzester Zeit vier Kinder. Nach dem Tod ihres Ehemanns wird sie Begine. Nachdem kurz darauf auch all ihre Kinder verstorben sind, tritt sie in den Dritten Orden des hl. Franziskus ein. Sie lässt sich von Franziskanern und Dominikanern geistlich beraten. Heilke von Staufenberg wird ihre vertraute Freundin. 1317/18 übersiedeln beide nach Straßburg, um dort Predigten zu hören und am anregenden religiösen Klima der Stadt teilzuhaben. Nachdem einem Stadtbrand 1327 kehren die Frauen nach Offenburg zurück. Das von Ringler vorgelegte Buch bietet neben einem spannenden Einblick in das religiöse Leben von Frauen im 14. Jahrhundert sicherlich auch Anknüpfungspunkte für die Mystikforschung (z. B. Meister Eckhart) insgesamt.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Karl Josef Rivinius, **Giordano Bruno, Leo XIII. und Römische Frage**, Aschendorff Verlag Münster 2018, 260 S., € 40,-.

Der Autor, Steyler Missionar und emeritierter Kirchenhistoriker (PTH St. Augustin) legt mit dieser Studie nicht nur eine Biographie Giordano Brunos (1548 Nola – 1600 Rom), sondern auch einen Überblick über die Kirchenpolitik seiner Zeit vor.

Filippo Bruno trat 1565 in das Dominikanerkloster Neapel ein und erhielt den Ordensnamen Giordano, zum Priester wurde er 1572 geweiht und wirkte an verschiedenen Orten als Seelsorger. Je intensiver er sich mit philosophisch-theologischen Studien auseinandersetzte, desto größer wurden seine Zweifel an der kirchlichen Lehre. Christliche Dogmen wie den personalen Gott, die Inkarnation Gottes, die Transsubstantiation und die Jungfräulichkeit der Gottesmutter lehnt er schließlich ab. Zudem kritisierte er

öffentlich kirchliche Missstände. Es verwundert nicht, dass er in Konflikt mit der römischen Inquisition geriet. Giordano legte seinen Habit ab, verdiente seinen Lebensunterhalt zunächst in Noli und Venedig, um dann schließlich in Genf formell zum Calvinismus zu konvertieren. Nachdem er sich aber auch mit seinen neuen Glaubensbrüdern angelegt hatte, zog er weiter nach Lyon und Toulouse, um dort Fächer außerhalb des theologischen Kanons zu unterrichten. 1582 wechselte er nach Paris und beschäftigte sich zunehmend mit Themen wie Alchemie und Himmelskunde. Kurz darauf fand er sich London als aktiver Wissenschaftler, Lehrer und Autor. Seine erneute Rückkehr nach Paris war nicht mit Erfolg beschieden – auch hier gab es Krach und Streit aufgrund seiner unkonventionellen Thesen; er suchte sein Glück in Marburg, Wittenberg, Prag und schließlich Frankfurt/M., Zürich und Padua. Sein unstetes Leben erfuhr nach seiner Reise nach Venedig einen Einschnitt, denn dort wurde er bei der Inquisition angezeigt und schließlich verhaftet. Im Wesentlichen verteidigte sich Bruno damit, dass er Philosophie getrieben habe und deshalb auch nicht gegen die kirchliche Doktrin habe verstoßen können. Nach seiner Auslieferung nach Rom wurde dort der Prozess gegen ihn neu aufgerollt und man verurteilte ihn zum Tode. Da er einen Widerruf verweigerte, wurde er von Kirche und Orden per Exkommunikation verstoßen und verbrannt.

Das Anliegen von Rivinius ist es, einen Zusammenhang herzustellen zwischen Giordano Bruno auf der einen Seite und einer Geschichte mit hohem Konfliktpotenzial auf der anderen Seite, die in der Zeit des „Risorgimento“, der Bestrebung um Italiens nationale Einigung ihren Ausgang nahm. Im 2. Kapitel des Buches skizziert der Autor die Geschichte der Einigung Italiens („Italienische Frage“) und des Untergang des Kirchenstaates („Römische Frage“) (53), das 3. Kapitel beschreibt das Pontifikat Leos XIII. Im 4. Kapitel geht der Autor auf die Giordano-Bruno-Feier von 1889 ein, die auf einen gewaltigen Stimmungswchsel vom Ketzer zum verehrten Denker hindeutete, nachdem man seine längst vergessenen Schriften wieder ans Tageslicht brachte und edierte.

So wurde Bruno vom verfolgten Philosophen zum Helden der antiklerikal-angereichten Nationenbildung. „Der größte Teil der eingeladenen Gäste und Zuhörer waren notorische Freimaurer, Agnostiker und Atheisten, die in Reden und Publikationen den Nolaner als Gegner des Papsttums und als Leugner der christlichen Offenbarung verherrlichten. Wie sich zeigte, war die Festveranstaltung nicht nur gegen das Papsttum gerichtet, sondern ganz allgemein gegen die christliche Doktrin.“ (102) Es verwundert nicht, dass die päpstliche Kurie irritiert, aber auch verunsichert war, was sie in Folge auch deutlich artikulierte (5. Kapitel). Die Beziehung zwischen Hl. Stuhl und italienischem Staat war erheblich zerrüttet, was sich auch während des Pontifikats Pius' X. oder Benedikts XVI. nicht änderte. Schließlich wurde die „Römische Frage“ in den Lateran-Verträgen einvernehmlich geregelt (6. Kapitel). Das Buch von Rivinius ist eher eine Darstellung der italienischen Gründungsgeschichte des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts unter Einbeziehung der Rezeption Giordano Brunos als eine Biographie desselben, was es aber in dieser Hinsicht zu einer interessanten Publikation macht.

**Thomas Eggenesperger OP**, Berlin – Münster

Marian Füssel, **Zur Aktualität von Michel de Certeau.**

Einführung in sein Werk (Aktuelle und klassische Sozial- und Kulturwissenschaftler/-innen), Springer VS Wiesbaden 2018, 203 S., € 24,99.

Der französische Jesuit Michel de Certeau (1925–1986) war ein Grenzgänger: zwischen Theologie und Psychoanalyse, Geschichte und Politik, Wissenschaft und Alltag. M. Füssel, Professor für Geschichte der Frühen Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der Wissenschaftsgeschichte an der Universität Göttingen, präsentiert mit seinem lange erwarteten Buch eine hoch spannende Einführung in das Denken Certeaus, welches heute als ein bedeutender Referenzpunkt für so unterschiedliche Ansätze wie die Cultural Studies, die postmoderne Theologie, die neue Kulturgeschichte oder Theorien des Postkolonialis-

mus gilt. Anhand der wichtigsten Schriften des Jesuiten – u. a. „Kunst des Handelns“ (I: dt. 1988; II. franz. 1994), „Die mystische Fabel“ (I: dt. 1982; II. franz. 2013) – erläutert Füssel zentrale Konzepte und Begriffe des Certeauschen Ansatzes.

Ein einführendes Kapitel rekonstruiert die Lebensgeschichte Certeaus und die (im deutschen Sprachraum übrigens erst spät realisierte) Rezeption seines Werks in Europa, den USA, Lateinamerika und Afrika. Die Abschnitte 2 und 6 befassen sich mit Certeaus theologischem Ansatz. Dieser setzt an bei den Erfahrungen von Verlust und Vermissten, symbolisiert im Bild des leeren Grabes. Und genau in dieser Leerstelle gründet das Mystikverständnis des Jesuiten. In seinem wissenschaftlichen Werk insgesamt und in der „Mystischen Fabel“ im Besonderen befasste sich Certeau immer wieder und schwerpunktmäßig mit der frühneuzeitlichen Mystik des 16. und 17. Jahrhunderts: mit seinem Ordensbruder Jean-Joseph Surin SJ (1600–1665) sowie mit den karmelitanischen Ordenschristen Teresa von Ávila (1515–1582), Johannes vom Kreuz (ca. 1542–1591) und Diego de Jesús (1570–1621). Dabei versteht Certeau das 16. und 17. Jahrhundert als die Zeit eines epochalen Wandels im Selbstverständnis der Menschen. Die gewaltigen Umwälzungen der Moderne forderten die frühneuzeitlichen Mystiker dazu heraus, angesichts des Verlustes von Althergebrachtem nach neuen Wegen für den christlichen Glauben zu suchen. Genau diese Geste des Suchens im Ungewissen verleiht dem Denken Certeaus speziell zum Beginn des 21. Jahrhunderts höchste Relevanz. In mikrohistorischer Hinsicht untersuchte Certeau „Orte des Anderen“ (Kapitel 3) als Erkenntnisquellen; diese Arbeit wiederum ermöglichte ihm, Meta-Geschichte als „Abwesenheit der Geschichte“ (Abschnitt 4) zu begreifen. In Kapitel 5 widmet sich Füssel den alltagsanthropologischen Beobachtungen und den daraus hervorgehenden Diskursen des Jesuiten um Macht und Politik. Teil 7 schließlich fragt abschließend noch einmal nach der Aktualität Certeaus als dem Autor einer „andere[n]“ Geschichte der Moderne“. Ein unbedingt empfehlenswertes Buch über einen hoch aktuellen Querdenker!

**Ulrich Engel OP**, Berlin – Münster

Superiorum permissu:

HERAUSGEBER: Dominikaner-Provinz Teutonia.

SCHRIFTFLEITUNG:

Christoph T. Brandt,

Thomas Eggensperger (verantwortlich),

Ulrich Engel (verantwortlich),

Dennis Halft, Bernhard Kohl,

Gregor Naumann, Frano Prcela.

REDAKTIONSSEKRETARIAT: Theresa Hüther

ANSCHRIFT: Schriftleitung „Wort und Antwort“,

Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin

E-MAIL: [schriftleitung@wort-und-antwort.info](mailto:schriftleitung@wort-und-antwort.info)

HOME PAGE: [www.wort-und-antwort.de](http://www.wort-und-antwort.de)

VERLAG: Matthias Grünewald Verlag der

Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12,

D-73760 Ostfildern.

E-MAIL: [mail@grunewaldverlag.de](mailto:mail@grunewaldverlag.de)

SATZ: Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern

DRUCK: Stückle Druck und Verlag, Ettenheim

**Wort und Antwort**

Dominikanische Zeitschrift für Glauben und Gesellschaft

erscheint vierteljährlich

Einzelheft € 7,20; Jahresabonnement € 32,80;

Studentenabonnement bei Vorlage einer Studien-

bescheinigung: € 17,20. Alle Preise verstehen sich

zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen sind

schriftlich bis sechs Wochen vor Jahresende mög-

lich. Unverlangt eingesandte Besprechungs-

exemplare können nicht zurückgesandt werden.

ABONNENTENSERVICE UND VERTRIEB:

Matthias Grünewald Verlag der Schwabenverlag

AG, Petra Härtel (Sachbearbeitung), Senefelder-

straße 12, D-73760 Ostfildern, Tel. 0049/

(0) 711/44 06-140, Fax 0049/(0) 711/44 06-138

Bestellungen in Österreich an Buchhandlung

Herder (im Auftrag des Matthias Grünewald

Verlags), Wollzeile 33, A-1011 Wien.

# Für die Freude geschaffen



Walter Kardinal Kasper  
**Die Freude des Christen**

240 Seiten  
Hardcover mit Schutzumschlag und Leseband  
€ 20,- [D] / € 20,60 [A]  
ISBN 978-3-8436-1052-0

Als Menschen sind wir für die Freude geschaffen, so lautet Walter Kardinal Kaspers menschenfreundliche Deutung der biblischen Botschaft. Aber es gibt die nach unten ziehende Schwerkraft und die das Herz eng machende Angst. Der einzelne Mensch ebenso wie Kirchen und Gesellschaften können der Versuchung dieser Angst unterliegen. Die Zeugen des Glaubens von Abraham und Sara bis hin zu Jesus legen eine Leuchtspur der Hoffnung und der Freude durch die Geschichte. Freude ist für den Christen Frucht der Umkehr und Geschenk der Gnade zugleich. Sie öffnet das Herz für die Schönheit und die Gaben der Schöpfung, für Gemeinschaft und Liebe, aber auch für Gott selbst, der in Jesus den Menschen als Freund nahegekommen ist. Walter Kaspers Buch ist eine lebensweise Einladung zur Freude und eine Antwort des Glaubens auf die Frage nach dem Lebensglück des Menschen.



**PATMOS**

[www.patmos.de](http://www.patmos.de)