

»Rede also, was dir lieb ist«.

Zur Praxis der *Parrhesia*

Dialogvorlesung mit Andreas Krebs¹

Liebe Studierende, liebe Kolleginnen und Kollegen, liebe Freundinnen und Freunde, sehr verehrte Damen und Herren! (Andreas Krebs)

ich begrüße Sie und Euch sehr herzlich zu dieser Veranstaltung, die in mehrerer Hinsicht eine Zäsur darstellt: Sie stellt den Abschluss eines dreitägigen Kolloquiums dar, das von einem ökumenischen Gesprächs- und Forschungszusammenhang getragen wurde, in dem auch meine Habilitationsschrift entstanden ist. Zugleich bestreite ich mit diesem Abend meinen letzten öffentlichen Auftritt als Assistenzprofessor an dieser Fakultät. Am 2. November werde ich eine Professur für Alt-Katholische und Ökumenische Theologie an der Universität Bonn antreten. Damit bildet dieser Abend nicht zuletzt auch den Abschluss einer intensiven ökumenischen Zusammenarbeit zwischen den Systematik-Professuren an den Departementen für Evangelische und Christkatholische Theologie dieser Fakultät. Für mich war es ein schönes und bedeutsames Zeichen, dass ich meine Antrittsvorlesung vor vier Jahren mit meiner evangelischen Kollegin Magdalene Frettlöh halten durfte. Umso mehr freue ich mich, dass du, Magdalene, auch diesen Abschluss mit mir gestalten wirst. Und ich freue mich, dass Sie und Ihr gekommen seid, um gemeinsam mit mir über diese Schwelle zu gehen.

Lieber Andreas, werte Mithörende! (Magdalene L. Frettlöh)

Auf der Suche nach dem Thema, über das wir gemeinsam eine Vorlesung halten könnten, die Rechenschaft ablegt von der Art und Weise, ja der Mentalität, in der wir unsere Profession als systematischer Theologe und systematische Theologin in Universität, Kirche und Gesellschaft wahrnehmen möchten, fand uns ein altes, lange Zeit in Vergessenheit geratenes Wort. Je länger wir ihm seither Heimatrecht

¹ Gehalten an der Universität Bern am 21. Oktober 2015 anlässlich des Abschieds von Andreas Krebs als Assistenzprofessor am Christkatholischen Departement der Theologischen Fakultät und seines Wechsels auf die Altkatholische Professur an der Universität Bonn. Bisher unveröffentlicht.

in unserem Denken und Reden geben, desto mehr erschließen sich uns mit ihm unser Selbstverständnis und die Erfahrungen, die wir in vier Jahren zunächst respektvoll kollegialen und dann zunehmend vertrauensvoll freundschaftlichen gemeinsamen Lernens, Lehrens und Lebens gemacht haben: *Parrhesia*. Und darum wagen wir heute Abend in dieser gemeinsamen Vorlesung, zu der Andreas mich anlässlich seines Abschieds von Bern eingeladen hat, nicht nur über *Parrhesia*, sondern *in Parrhesia* zu sprechen, also unerschrocken und freimütig, in aller Offenheit und öffentlich, zu sprechen und dabei – wie die Grundbedeutung der etymologisch aus πᾶν (*pân*) und ῥῆσις (*rêsis*) zusammengesetzten *Parrhesia* lautet – alles zu sagen, alles, was *uns lieb* und was darum *nicht beliebig* ist, also Farbe zu bekennen, ohne geschwätzig zu werden, oder – mit jiddischer Sprachhilfe – der Versuch, Tacheles² zu reden: »Let’s talk tachlis!« Das mag am Ende von Vortrag und Diskussion – wie vorläufig auch immer – dann gelungen sein, wenn auch im Auditorium Freude an und Lust auf *Parrhesia* geweckt werden. Auch die apostolische Verkündigung des Evangeliums in *Parrhesia*, auf die wir zu sprechen kommen werden, diene keinem Selbstzweck, sondern zielte ihrerseits darauf, *Parrhesia* bei den Zuhörenden zu wecken – gegenüber Gott und den Mitmenschen.

1. *Parrhesiastisch über Parrhesia sprechen*

Es wird vermutlich kaum jemanden verwundern, wenn ich sage, dass mich das Thema *Parrhesia* für diese Vorlesung bei der Lektüre Karl Barths fand, als ich wieder einmal zur gleichnamigen Festschrift anlässlich des 80. Geburtstags Karl Barths am 10. Mai 1966 griff: ΠΑΡΡΗΣΙΑ, mit diesem einen Wort haben Schüler Karl Barths dem Jubilar ihren Dank abgestattet (unter den 32 Beiträgern ist, anders als bei der Festschrift zum 70. Geburtstag Barths³, keine einzige Frau). Die Herausgeber begründen diese Titelwahl am Ende ihres Vorworts:

»ΠΑΡΡΗΣΙΑ: heißt »fröhliche Zuversicht«. Kein anderer Begriff vermag Richtung und Raum der theologischen Bemühung Karl Barths unmittelbarer und präziser zu bezeichnen als gerade dieser. In solche, im Namen Jesu Christi erschlossene *Parrhesia* hineinzurufen ist der Dienst, den Karl Barth leistet. Wesentlicher als alle Dankesbezeugungen, wie wir sie am heutigen Tage dem Lehrer gegenüber herzlich und aufrichtig aussprechen, ist unsere Bereitschaft, dem Ruf in die *Parrhesia* zu folgen.«⁴

2 Das jiddische *tachleß* kommt vom hebräischen *tachlis* »Zweck, Ziel« und meint zunächst »Leistung, Ziel, Erreichtes«: »What tachlis will that produce?« und sodann den »Kern einer Angelegenheit, Knackpunkt« (»Lass uns Tacheles reden.«; »What’s the tachlis?«: »Was sind die konkreten Folgen?«) – Leo Rosten, Jiddisch. Eine kleine Enzyklopädie, München 32003, 584.

3 Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956, hrsg. von Ernst Wolf, Charlotte von Kirschbaum und Rudolf Frey, Zollikon-Zürich 1956.

4 Eberhard Busch/Jürgen Fangmeier/Max Geiger, Vorwort, in: dies. (Hg.),

Eben diese Wiedergabe des Wortes *Parrhesia* mit »fröhliche Zuversicht« hatte Karl Barth selbst im ThWNT-Artikel von Heinrich Schlier⁵ markiert.⁶ So sehr die *Phänomene der Parrhesia* im Werk Barths mit Händen zu greifen sind, mit dem *Begriff* ist Barth sehr zurückhaltend umgegangen, hat aber dem Gewicht, das ihm die Herausgeber der Festschrift gegeben haben, zugestimmt:

»Ja, darum geht es: man muss als Theologe, als Christ ›Parrhesia‹, fröhliche Zuversicht haben. Man muss da auf der ganzen Linie in ›Parrhesia‹ seine Sache tun. Wer mein Rom-Büchlein [Ad Limina Apostolorum, Zürich 1967, 16f., MLF] genauer gelesen hat, wird bemerkt haben, dass ich eben das – Parrhesia, fröhliche Zuversicht – auch dem Papst gewünscht habe. Denn ich denke, dass er das heute nötiger denn je hat. [...] Parrhesia ist keine billig zu habende Sache. Parrhesia gibt es nur um den Preis, dass man bei der Sache bleibt – bei der Sache, das heißt nicht, dass man bei der ›Kirchlichen Dogmatik‹ bleibt, aber bei dem, was in der ›Kirchlichen Dogmatik‹ anvisiert ist.«⁷

Ist mir der Begriff *Parrhesia*, noch dazu in dieser Exponiertheit, wohl zum ersten Mal – ungeachtet der Septuaginta- und NT-Texte, die von ihm sprechen, bei Barth begegnet, so begleitet mich die Sache, von der er spricht, schon über 35 Jahre. Lange Zeit hat sie in einem Plakat ihren Ausdruck gefunden, das seit Studienbeginn meine Zimmer- oder Wohnungstüre zierte: Es zeigt ein Foto von Rosa Luxemburg mit einem vielzitierten Ausspruch von ihr: »Wie Lassalle sagte, ist und bleibt die revolutionärste Tat, immer ›das laut zu sagen, was ist.«⁸

Rosa Luxemburg paraphrasiert mit diesem Wort einen Ausspruch von Ferdinand Lassalle (1825–1864): »Alle große politische Action besteht in dem Aussprechen dessen, was ist, und beginnt damit. Alle politische Kleingeisterei besteht in dem Verschweigen und Bemänteln dessen, was ist.«⁹

Später gesellte sich Ingeborg Bachmanns Diktum »Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar.« hinzu. Es ist der Titel ihrer Rede zur Verleihung des Hörspielpreises der Kriegsblinden 1959, der auch einer Sammlung von Essays, Reden und Kleineren Schriften den Namen gab. In jener Dankesrede heißt es von der Aufgabe des Schriftstellers:

ΠΑΡΡΗΣΙΑ. Karl Barth zum achtzigsten Geburtstag am 10. Mai 1966, Zürich 1966, VII–X, X.

5 Heinrich Schlier, Art. *παρρησία, παρρησιάζομαι*, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. 5, Stuttgart 1954, 869–884.

6 Mitteilung von Peter Zocher, Leiter des Karl Barth-Archivs in Basel, in einer Mail vom 12. Juni 2015.

7 Barths Voten während der »Parrhesia«-Tagung (1967), in: ders., Gespräche 1964–1968 (GA 28), hrsg. von Eberhard Busch, Zürich 1997, 392–402, 392f.

8 Rosa Luxemburg, Gesammelte Werke. Bd. 2: 1906–Juni 1911, 6., überarb. Aufl., Berlin 2014, 36. Das Poster ist leicht über google Bild zu finden.

9 Ferdinand Lassalle, Was nun? Zweiter Vortrag über Verfassungswesen. Erstmals gehalten am 17. November 1862 im Mundtschen Saal in der Köpenicker Str. 100 in Berlin-Kreuzberg, Zürich 1863, 35.

»Wie der Schriftsteller die anderen zur Wahrheit zu ermutigen versucht durch Darstellung, so ermutigen ihn die anderen, wenn sie ihm, durch Lob und Tadel, zu verstehen geben, dass sie die Wahrheit von ihm fordern und in den Stand kommen wollen, wo ihnen die Augen aufgehen. Die Wahrheit nämlich ist dem Menschen zumutbar.«¹⁰

Mit der zumutbaren Wahrheit aber sind wir ganz nahe an dem, was Michel Foucaults Interesse an der *Parrhesia*, der er in den Jahren 1983 und 1984 seine letzten Vorlesungen am Pariser Collège de France widmet, geweckt hat:

»Die parrhesia ist also, kurz gesagt, der Mut zur Wahrheit seitens desjenigen, der spricht und das Risiko eingeht, trotz allem die ganze Wahrheit zu sagen, die er denkt, sie ist aber auch der Mut des Gesprächspartners, der die verletzte Wahrheit, die er hört, als wahr akzeptiert.«¹¹

Parrhesia kommt hier als doppelte Zumutung in den Blick: Sie verlangt den Mut derjenigen, die wahrspricht, und den Mut dessen, an den dieses Wahrsprechen adressiert ist. Beide riskieren etwas, wenn sie sich auf eine parrhesiastische Begegnung einlassen. Foucaults Vorlesungen von 1982/83 »Die Regierung des Selbst und der Anderen«¹² und 1983/84 »Der Mut zur Wahrheit«¹³ sind eine geradezu unerschöpfliche Fundgrube zum Verstehen der *Parrhesia*. Und es hat gegenwärtig den Anschein, als sei es vor allem Foucaults Wiedererweckung dieses schlafenden Begriffs und seiner reichen Begriffsgeschichte und vor allem der durch diesen Begriff bezeichneten Praxis, die auch zu seiner theologischen Wiederentdeckung führt. Womöglich ist es ja das von einigen schmerzlich wahrgenommene Fehlen von *Parrhesia* in Politik und Wissenschaft, in Gesellschaft, Kirche und Universität, die dieses Thema erneut auf die Tagesordnung philosophischer und theologischer Reflexion gesetzt hat.

Foucaults *Parrhesia*-Vorlesungen verhelfen uns als Theologinnen und Theologen auch dazu, den semantischen Reichtum der biblischen und Kirchenväter-*Parrhesia*-Texte wiederzugewinnen. Dass es, soweit ich sehen kann, ausschließlich römisch-katholische Theologen sind –

10 Ingeborg Bachmann, Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar. Rede zur Verleihung des Hörspielpreises der Kriegsblinden, in: dies., Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar. Essays, Reden, Kleinere Schriften, München/Zürich 1981/2003, 75–77, 77.

11 Michel Foucault, Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesung am Collège des France 1983/84. Aus dem Französischen von Jürgen Schröder, Berlin 2012, 29 – frz. Original: Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983–1984), Paris 2009.

12 Michel Foucault, Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83. Aus dem Französischen von Jürgen Schröder, Frankfurt a. M. 2012 – frz. Original: Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982–1983), Paris 2008.

13 Siehe oben Anm. 11.

ich nenne nur die Namen Erik Peterson¹⁴, Karl Rahner¹⁵, Joseph Ratzinger¹⁶, Heinrich Schlier¹⁷, Rudolf Schnackenburg¹⁸, Stanley B. Marrow¹⁹, Hermann Steinkamp²⁰, Stephan Goertz²¹ und Michael Böhnke²² –, die sich im letzten Jahrhundert und verstärkt wieder in den letzten Jahren im Anschluss an die Veröffentlichung der Foucault'schen Vorlesungen zur *Parrhesia* zu Wort melden, fällt auf und gibt zu denken und zu reden, vielleicht auch in der anschließenden Diskussion.

1.1 Eine parrhesiastische Kollegialität und Freundschaft

In Plutarchs »Wie der Schmeichler vom Freunde zu unterscheiden sey« stoßen wir auf das freimütige Bekenntnis: »Ich brauche keinen Freund, der sich jedesmal mit mir verändert und mein Kopfnicken erwidert, denn das tut mein Schatten weit besser: sondern einen solchen, der mit mir die Wahrheit aufsucht und mit mir prüft.«²³

Und Karl Jaspers hat auf die Frage »Aus welchen Kräften leben Sie?« geantwortet:

»[...] Kraftquelle sind die seltenen Freunde, die im geistigen Kampf auf dem Boden unerschütterlicher Sympathie zu einem unbestimmbaren Ziel hin verbunden sind. Ihre Solidarität ist unerschütterlich. Sie wagen in der Distanz die Vertraulichkeit und Offenheit ohne Rückhalt in einem grundsätzlich

14 Zur Bedeutungsgeschichte von Παρρησία, in: Festschrift für Reinhold Seeberg. Bd. 1, Leipzig 1929, 283–297.

15 Parrhesia. Von der Aposteltugend der Christen (1958), in: ders., Schriften zur Theologie. Bd. 7: Zur Theologie des geistlichen Lebens, Einsiedeln/Zürich/Köln 1966, 252–259.

16 Freimut und Gehorsam. Das Verhältnis des Christen zu seiner Kirche (1962), in: ders., Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene (GS 8/1), Freiburg/Basel/Wien 2010, 448–467.

17 Siehe oben Anm. 5.

18 Art. »Parrhesia«, in: LThk² Bd. 8, Freiburg i. Br. 1963, 110f.

19 Parrhesia and the New Testament, in: Catholic Biblical Quarterly 44/1 (1982), 431–444.

20 Parrhesia als »Wahrheit zwischen uns«. Praktisch-theologische Erwägungen zu einem Modus der Subjektconstitution, in: Michael Zichy/Heinrich Schmüdinger (Hg.), Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken, Innsbruck/Wien 2005, 139–155.

21 Parrhesia. Über den »Mut zur Wahrheit« (M. Foucault) in der Moraltheologie: URL: www.moral.kath.theologie.uni-mainz.de/Dateien/Antrittsvorlesung_Goertz_2011.pdf (10.06.2015).

22 »... und kannst zu Gott dein Angesicht erheben«. Theologische Anmerkungen zur Bedeutung der freimütigen Rede (παρρησία) und ihrer Bestimmung als Gabe des Geistes, in: ders. u. a. (Hg.), »... damit auch ihr Gemeinschaft habt« (1Joh 1,3): Wider die Privatisierung des Glaubens. Festschrift für Wilhelm Breuning, Osnabrück 2000, 131–150.

23 Plutarch, Wie der Schmeichler vom Freunde zu unterscheiden sey?, in: Plutarchs moralische Abhandlungen. Übersetzt von Johann Friedrich Salomon Kaltwasser. Bd. 1, Frankfurt a. M. 1783, 171.

Unberührbaren. Nur dann löst sich die Verslossenheit. Wir zeigen uns, während der andere sich uns zeigt. Wir wollen sehen und gesehen werden. Wo es Wesentliches gibt, über das niemals geredet werden kann, ist eigentliche Freundschaft nicht möglich.«²⁴

In diesen beiden Zitaten der *Philia*-Tradition begegnet zwar nicht der Begriff, umso mehr aber die Sache der *Parrhesia*: Suche nach und Zustimmung der Wahrheit statt bloßes Abnicken der Rede des Anderen, Vertraulichkeit in der Distanz, eine Offenheit, die die Verslossenheit des/der Anderen löst, nichts, was aus der Rede ausgeschlossen wird, sich einander zeigen, unverstellt, entborgen, vorbehaltlos ...

Es sind diese Momente, die die kollegiale Freundschaft und freundschaftliche Kollegialität der vier gemeinsamen Berner Jahre in zahllosen Gesprächen, in gemeinsamen Lehrveranstaltungen und beim gegenseitigen Wahrnehmen und Infragestellen der »Gottes Entdeckungen«²⁵, die sich in Andreas Krebs' Habilitationsschrift einschrieben, geprägt haben. Vier Jahre, in denen er zum Theologen wurde, ohne aufzuhören, Philosoph (und Mathematiker) zu sein, und in denen mich besonders unsere interkonfessionellen Diskurse herausforderten, die bis heute von spezifischen (und wohl auch bleibenden) Differenzen in Theologie, Spiritualität, Mentalität und Lebensgestaltung zeugen und dabei auch eine Grenze des Verstehens markieren. Alles zu sagen, sich alles sagen zu können und es dabei auch zu riskieren, im Wahrsprechen einander viel zuzumuten und zu riskieren, den Anderen/die Andere im doppelten Sinne des Wortes zu *treffen*, heißt ja keineswegs, auch alles verstehen zu können. Aber es war und ist gerade diese uneinholbare Andersheit des/der Anderen, die die *Parrhesia* förderte in Gesprächen, in denen ein Wort das andere gab: »Ein Wort gibt das andere: das ist die große Gabe«²⁶ – so verdichtet Elazar Benyoëtz die wechselseitige *Parrhesia* zum Aphorismus.

1.2 Die eigene Stimme (Andreas Krebs)

»Rede also, was dir lieb ist« – Michel Foucault zitiert dieses Wort in seinen schon erwähnten letzten Pariser Vorlesungen.²⁷ Er hat es in einem Dialog von Platon gefunden,²⁸ und auf diesem Weg wiederum hat das Wort mich gefunden. Tatsächlich hätte es als eine Art Motto über meinen vier Berner Jahren stehen können, die auch eine Suche nach der eigenen Stimme waren: Wovon soll ich reden? Was ist mir lieb? Wo ist auch Mut gefordert?

24 Karl Jaspers, *Aus welchen Kräften leben Sie?*, in: ders., *Wahrheit und Bewährung. Philosophieren für die Praxis*, München u. a. 1983, 201–213, 205.

25 Andreas Krebs, *Entdeckungen Gottes. Habilitationsschrift*, Bern 2015.

26 Elazar Benyoëtz, *Der Mensch besteht von Fall zu Fall. Aphorismen*. Mit einem Nachwort von Friedemann Spicker, Leipzig 2002, 21.

27 Foucault, *Mut zur Wahrheit* (Anm. 11), 190.

28 Platon, *Laches*, 186b.

Ein Professor ist nach dem Wortsinn jemand, der etwas öffentlich bekennt. Ein solcher Professor wäre ich gerne. Als Student war mein Urteil über Professoren ziemlich arrogant. Wenn ich herausfand, dass die Professorin bloß Dinge verbreitete, die auch im Lehrbuch standen, erlosch mein Interesse augenblicklich. Ich hatte den Wunsch, mit Lehrern ins Gespräch zu kommen, die etwas zu sagen hatten. Und ich hatte das Glück, solche Lehrer zu finden, vor allem meinen philosophischen Doktorvater Anselm Müller. Einige Jahre später, auf der anderen Seite des Geschehens angekommen, wurde mir klar, wie hoch mein Anspruch war und wie schwer ihm zu genügen ist. Doch auch in dieser Zeit begegneten mir Menschen, die mir zu Lehrern und Wegbegleitern wurden. Neben Magdalene Frettlöh, die nicht nur heute Abend eine besondere Bedeutung für mich hat, ist das auch Klaus Rohmann. Ich vermute allerdings, dass mein Wunschbild einer Professorin, eines Wissenschaftlers, einer Lehrerin alles andere als selbstverständlich ist. Ich meine sogar, dass es ein bestimmtes, nicht-triviales Verständnis von Wahrheit und Wissenschaft, von Glaube und Theologie voraussetzt. Dem wollen wir in unserem Dialogvortrag gemeinsam nachgehen.

2. *Sich beim Wort nehmen lassen*

»Rede also, was dir lieb ist«. Diese Aufforderung steht am Beginn eines Platonischen Dialogs über die Tapferkeit. Laches, ein gestandener Heerführer, fordert Sokrates mit diesen Worten dazu auf, ihn zu belehren, wie es ihm beliebt. Der mächtige Soldat und Politiker ist bereit, sich vom närrischen Philosophen wie ein Schuljunge behandeln zu lassen. Laches setzt freilich selbstbewusst voraus, dass auch Sokrates von ihm zu lernen habe: »Dich, Sokrates, fordere ich auf, mich zu belehren und zurechtzuweisen, wie du willst, und auch zu erlernen, was ich meinerseits weiß«. ²⁹

Diese Aufforderung also setzt Hierarchien außer Kraft – um einer Ethik der Wahrheit willen. Allerdings drückt sie zwischen Laches und Sokrates – bei aller bekundeten Bereitschaft, sich vom jeweils anderen belehren zu lassen – zunächst kein wirklich symmetrisches Verhältnis aus. Anfangs bezeugt sie bloß die Gunst des Überlegenen: Der Mächtige erlaubt dem Machtlosen, von seiner Macht für die Dauer dieser Unterredung abzusehen. Die Suspension des Gefälles ist vorübergehend, wie ein Spiel; und Laches scheint zu glauben, dass er dabei nichts riskiert. Am Ende freilich steht er als ein Ahnungsloser da; der Dialog endet in der Aporie. Zu Beginn lässt Laches sich darauf ein, über das Wesen der Tapferkeit zu debattieren – wer, wenn nicht ein prominenter Krieger, sollte wissen, worum es dabei geht! Doch

29 Platon, Laches, 186b.

Sokrates' Gesprächskunst bringt an den Tag, dass der berühmte Laches gar nichts weiß; eine Unwissenheit, die er nunmehr mit Sokrates, dem Wissend-Unwissenden, für alle erkennbar teilt. Das »Rede, was dir lieb ist« wird vom gnädigen Zugeständnis des Größeren zu dessen Bloßstellung – zur Offenlegung einer Blöße, die ihn dann tatsächlich erst auf eine Stufe mit dem weisen Narren stellt. Am Schluss des Dialoges sind die Hierarchien wirklich aufgehoben – was Laches bemerkenswerter Weise mit Humor aufnimmt. Wie konnte das geschehen? Sokrates nimmt Laches' Aufforderung beim Wort und lässt sich seinerseits beim Wort nehmen. Er redet mit dem »Mut zur Wahrheit«. Für diese Art der Rede besitzt die griechische Sprache jenes eigentümliche Wort: *Parrhesia*.

Auch im Neuen Testament hat der Begriff *Parrhesia* einen bedeutenden Platz. Umso mehr gibt es zu denken, dass er unter Theologen meist ein Schattendasein fristet. Karl Rahner bezeichnet die *Parrhesia* als eine »un-schein-bare« Tugend. Allerdings spielt er dabei bewusst auch mit dem Doppelsinn des Eigenschaftswortes: Un-schein-bar ist die *Parrhesia* auch insofern, als es ihr eben um die Subversion des Scheinbaren und des großartigen Scheins zu tun ist.³⁰ Diese Art von »Un-scheinbarkeit« verdiente freilich, mehr als bislang in Augenschein genommen zu werden, wird doch im Neuen Testament nicht nur das Zeugnis der Christinnen, sondern auch das öffentliche Wirken Jesu als *Parrhesia* bezeichnet. »Gott selbst zeigt sich freimütig«, so hat es Stephan Goertz ausgedrückt: »[Gottes] Wahrheit ist von seiner Freiheit nicht zu trennen«³¹. Für die Menschen begründet dies eine scheinbar grundlose Freiheit gegen die Herrschaft dieser Welt, aber auch die Ermächtigung zu jener freien Rede gegenüber Gott, mit der dieser schon von Abraham und Mose »ins Gebet genommen« wurde. In der katholischen Liturgie wird das Vaterunser nach alter Tradition mit den Worten eingeleitet: »Wir heißen Kinder Gottes, und wir sind es; darum wagen wir zu beten: ...«. Nicht um kindische Schüchternheit geht es hier, im Gegenteil: Die Vorsteherin des Gebetes ruft zur *Parrhesia* auf, zum gottes-kindlichen Wagemut, Gott selbst offen ins Angesicht zu reden.³²

Es gibt in der christlichen Tradition also eine *Parrhesia* zwischen Menschen, aber auch eine *Parrhesia* zwischen Gott und Mensch. Aus theologischer Sicht hängt beides miteinander zusammen. Im Folgenden will ich einige Gedanken zur *Parrhesia*, zum »Mut zur Wahrheit« zwischen Menschen vortragen. Magdalene Frettlöh schließt an mit Überlegungen zur *Parrhesia* zwischen Gott und Mensch. Darauf folgen schließlich Denkanstöße zur *Parrhesia* in Kirche und Gesellschaft und zur *Parrhesia* an der Universität.

30 Rahner, *Parrhesia* (Anm. 15), 252.

31 Goertz, *Parrhesia* (Anm. 21), 8.

32 Thomas Michels, *Die Gabe des Freimuts im geistlichen Leben nach den Zeugnissen der Liturgie* (1934), in: *Sermenta. Gesammelte Schriften von Thomas Michels*, hrsg. von Ansgar Paus, Münster 1972, 147–152.

3. Wahrheit zwischen uns

Ich habe es schon angedeutet: Die Aufforderung zur *Parrhesia* – »Rede also, was dir lieb ist« – setzt ein Verständnis von Wahrheit voraus, das keineswegs trivial ist. Wahrheit sei, so meint man, eine abstrakte und objektive Größe, die Widerworte zum Verstummen bringe. Am nächsten komme ihr, wer die Welt aus der Distanz und ohne Leidenschaft betrachte. Erkenntnis von Wahrheit wirke nicht befreiend, sondern münde als Einsicht in »Sachzwänge« in – nunmehr freilich bewusste und selbstgewünschte – Unterwerfung.

»Rede also, was dir lieb ist« – *λεγοῦν ὁ τι σοι φίλον* – zielt auf etwas anderes. Die hier geforderte Wahrheit ist nichts Abstraktes, sondern etwas Konkretes und Spezifisches (*τί*), nämlich etwas, das dem Angeredeten lieb ist (*to philon*), womit er also nicht aus unangreifbarer Distanz, sondern womit er in Zuneigung, vielleicht sogar mit Leidenschaft umgeht. Diese Wahrheit ist nicht objektiv, sondern intersubjektiv: Es geht um das, was dir lieb ist und als solches zu mir gesagt sein soll. Darin liegt ihre befreiende Kraft: Sie zeigt nicht eine zwingende Sache »an sich«, sondern entbirgt mit der sogenannten »Sache« zugleich dich und mich, wie wir in sie verstrickt, mit ihr verbunden sind, und erschließt uns damit füreinander. Diese Art von Wahrheit – »Wahrheit zwischen uns«³³ – ist ohne *Parrhesia*, ohne Freimut der Rede, undenkbar. Freilich liegt in solcher Rede auch ein Wagnis: Wer sie riskiert, setzt sich dem anderen aus, macht sich verletzlich. Zu den Urszenen antiker *Parrhesia* gehört der Weise, der dem Tyrannen die Stirn bietet. Eine andere ist der Bürger, der in einer Angelegenheit der Polis das Wort ergreift. Die wichtigste Urszene aber ist das Gespräch unter Freunden, wie es Platon in seinem »Gastmahl« inszeniert. Parrhesiastische Wahrheit – die wechselseitige Erschließung von Ich, Du und Welt – zeigt sich und verwirklicht sich als Freundschaft.

Bei Platon ist Freundschaft allerdings auf sozial Freie und Gleiche beschränkt. Freundschaft wird geschützt und begrenzt durch den Raum des »Politischen« – jenen Raum, der die freien, männlichen Bürger der eigenen Polis umfasst. Frauen, Sklaven und Fremde gehörten zur Zeit Platons ebenso so wenig zu den »Freien und Gleichen« wie heute Staatenlose, illegale Migrantinnen und Asylbewerber. Politische »Freiheit und Gleichheit« waren damals – und sind in anderer Form auch heute – an Zugehörigkeiten gebunden, die durch Geburt, Herkunft und Schicksal bestimmt sind. Menschen- und Wahrheitsliebe – *philia* und *philosophia* – setzen bei Platon den Schutz und die Grenzen der Polis voraus, weshalb für ihn umgekehrt die Polis auch ein philosophisches Projekt und ein unausweichlicher Gegenstand freundschaftlicher Unterredung ist.

33 Steinkamp, *Parrhesia* (Anm. 20).

Allerdings enthält die Praxis der *Parrhesia* auch eine latente Dynamik, die dazu tendiert, die Grenzen des Politischen zu sprengen. Michel Foucault hat diese subversive Kraft bei den antiken Kynikern entdeckt. Die Kyniker – die nach dem griechischen Wort für »Hund«, *kyon*, benannt sind – scheren sich nicht um politische Formen und Konventionen. Sie lassen die Bindung an Familie, Heimat und bürgerliche Verantwortung hinter sich. Nach Foucault werden sie so zu Anwälten einer ethischen Universalität, »die nicht die politische Universalität einer Gruppe (des Staats oder auch der gesamten Menschheit) ist, sondern die Universalität aller Menschen«³⁴. Die emblematische Figur des Kynikers, der ein Leben radikaler Bindungslosigkeit und Unabhängigkeit wagt, ist Diogenes. Er soll nackt in einer Tonne gelebt haben. Als Alexander der Große zu ihm kommt, um ihm einen beliebigen Wunsch zu erfüllen, ist seine Antwort: »Geh' mir aus der Sonne«. Und als man ihn fragt, was denn bei den Menschen das Schönste sei, erwidert er: die *Parrhesia*.

»Universal« ist diese kynische Ethik der Wahrheit nicht im Sinne scheinobjektiver Abstraktionen. »Universal« ist sie darin, dass sie die Praxis der *Parrhesia* entgrenzt: Der kynische Freimut betrifft jede und jeden, je konkret, hier und jetzt. Das tägliche Leben wird zum Ort der Wahrheit – und Wahrheit ein existenzieller, ja ein körperlicher Vollzug. Kyniker reden Klartext und stehen mit ihrem nackten Dasein dafür ein. Ihre Unabhängigkeit besteht in dieser Selbstpreisgabe.

Mancher sieht in Jesus von Nazareth die ländlich-galiläische Variante eines Kynikers³⁵. Ganz abwegig scheint mir das nicht. Jesus zieht durch die Gegend, mittellos, seine Bindung an Familie, Herrschaft und politische Gegebenheiten souverän missachtend. Sogar die Grenzen der Geschlechterrollen interessieren ihn kaum. Seine Rede ist unmittelbar und alltagsnah. Gerade so bezeugt sie den Einbruch eines anderen, ja, revolutionären Lebens, das Jesus »Reich Gottes« nennt und das mit dieser Rede schon beginnt. Jesu Wort stiftet eine neue Form von Intersubjektivität und Gemeinschaft. Doch geht Jesus, wie ihn die christliche Überlieferung erinnert, im kynischen Modell nicht auf. In der *Parrhesia* des Jesus von Nazareth sind Wort und Person nicht nur aufeinander bezogen, sondern eins geworden. Die Selbstausslieferung führt ihn ans Kreuz, in die Nacktheit des zu Tode geschändeten Körpers. Doch Gott erweckt ihn von den Toten. Er setzt sein Tun und Reden der Gerechtigkeit ins Recht. Damit verkörpert Jesus, der Christus, die Wahrheit seiner Rede wie kein anderer. Er ist verleblichte Wahrheit – »fleischgewordener Logos«.

Was Theologen als »Inkarnation« bezeichnen, war – und ist – eine Provokation. Der Inkarnationsglaube setzt das wahr gesprochene

34 Foucault, Mut zur Wahrheit (Anm. 11), 391.

35 Bernhard Lang, Jesus, der Hund. Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers, Berlin 2010.

Wort nicht in den Kontext eines politischen Raums und eines Systems sozialer Zugehörigkeiten, sondern identifiziert es mit nacktem menschlichem Fleisch. Das wahr gesprochene Wort entbehrt der Regeln und des Schutzes einer menschlichen Gemeinschaft. Es stellt diese nicht, wie die Kyniker, bloß in Frage, sondern lässt sich völlig aus ihr ausschließen. In dieser Verlassenheit, dem physischen und sozialen Todesort des Kreuzes, behauptet es ein neues Leben, eine alle Gewissheiten umstürzende Verheißung – und in ihrem Licht die Möglichkeit einer bisher ungeahnten, schutzlosen und entgrenzten Form der Freundschaft.

Dieser messianische »Mut zur Wahrheit« ist beispiellos radikal, weil er seine Sache auf nichts – auf nichts als Gott gestellt hat.

4. *Parrhesia als offenbare Wahrheit zwischen Gott und Mensch* (Magdalene L. Frettlöh)

Andreas Krebs hat uns an der semantischen Erweiterung des *Parrhesia*-Begriffs teilhaben lassen, als dieser nicht länger nur das Privileg der freien Rede freier Männer in der politischen Öffentlichkeit als das Ideal der Demokratie benannte, sondern auch zur Tugend menschlicher Freundschaft in den *Philia*-Lehren wurde.

Eine zweite grundlegende Veränderung im Gebrauch des *Parrhesia*-Begriffs tritt mit seiner Anwendung auf die Gott-Mensch-Beziehung ein. Zum ersten Mal begegnet dieses theologische Verständnis von *Parrhesia* in jüdisch-hellenistischer Literatur, bei Philo von Alexandrien und bei Josephus.³⁶ Ich veranschauliche es an einigen wenigen ausgewählten Beispielen aus der Septuaginta und dem Neuen Testament. Es wird besonders darauf zu achten sein, welche Konnotationen des in der πόλις (*pólis*) und in der φιλία (*philia*) beheimateten *Parrhesia*-Begriffs mit seiner Nähe zu ἐλευθερία (*eleuthería*/Freiheit), ἀλήθεια (*alétheia*/Wahrheit), ἐξουσία (*exousía*/Vollmacht) und ἀνδρεία (*andreía*/Tapferkeit)³⁷ in seinen theologischen Gebrauch übernommen werden und worin dieser eigene semantische Gehalte gewinnt.

4.1 *Die menschliche Parrhesia als unerschrocken freimütiges Wahrsprechen gegenüber Gott*

Der vorrangige Sitz im Leben der Gott gegenüber ausgeübten *Parrhesia* ist das *Gebet*. Im Gebet nehmen Menschen das Recht wahr, Gott alles sagen zu dürfen. Dabei wird die Gebetsituation – im Gegensatz zu einer Audienz bei einem despotischen Herrscher – als freimütiges, vertrauensvolles und zuversichtliches Sich-Aussprechen vor einem Freund

36 Siehe Schlier, Art. παρρησία (Anm. 5), 872–877.

37 Siehe dazu Peterson, Bedeutungsgeschichte (Anm. 14).

verstanden, so dass Abraham und Mose, die in der jüdischen Tradition ausdrücklich als Freunde Gottes bezeichnet werden³⁸, als die vorbildlich parrhesiastischen Beter gelten. »Nirgends gibt es so wenig Sprachverbot wie im Gebet. Die Freiheit, die uns als Angeredete gegeben ist, erlaubt uns jede Sprache«³⁹. Zu denken ist hier insbesondere an die Fürbitte Abrahams für Sodom und Gomorrha in 1Mose 18,16–33, in der Abraham im Ringen um das Überleben der Bevölkerung dieser Unrechtsstädte Gott geradezu in einen dramatischen Theodizee-Diskurs verwickelt⁴⁰, und – nicht weniger – an die verwegenen Dialoge, die Mose in 2Mose 32–34 im Anschluss an die Erzählung vom sog. Goldenen Kalb mit seinem Gott führt⁴¹ – Gespräche, die auf Moses Seite an Chuzpe kaum zu überbieten sind, führt er Israels Gott hier doch eindrücklich vor Augen, dass dieser nicht nur vor der Völkerwelt und insbesondere vor Ägypten sein Gesicht verlöre, würde er seinen Unheilsbeschluss gegenüber seinem ungehorsamen Volk vollstrecken, nachdem er es mit großem Aufwand aus dem Sklavenhaus befreit habe, sondern dass er mit einem solchen Entschluss auch seine eigene Identität, sein Gottsein riskiere, das er unwiderruflich an die Beziehung zu diesem aus Ägypten befreiten Volk und an die bleibende Gültigkeit der seinen Vorfahren gegebenen Verheißungen gebunden habe.

Parrhesiastischer als Mose dies hier tut, lässt sich kaum mit Gott reden.⁴² Und vielleicht sind in dem jiddischen Wort *Chuzpe*, das ich zur Deutung des Verhaltens Moses herangezogen habe, mehr (und allemal andere) Konnotationen von *Parrhesia* aufgehoben als in den gängigen lateinischen Übersetzungen mit *fiducia* und *confidentia*⁴³, die über dem Glauben und Vertrauen und der Zuversicht den riskanten unerschrockenen Mut zum vorbehaltlosen Wahrsprechen verloren zu haben scheinen.⁴⁴ Mose riskiert sich in diesen Gesprächen mit Gott so sehr, dass er sein eigenes Leben in die Waagschale wirft, weil er – anders

38 2Mose 33,11; Jesaja 41,8; 2Chronik 20,7; Judit 8,19; Jakobus 2,23.

39 Fulbert Steffensky, Das Leben in die Sprache retten – Beten, in: ders., Das Haus, das die Träume verwaltet, Würzburg 2002, 42–50, 43.

40 Zur Wahrnehmung von 1Mose 18,16–33 als Theodizeediskurs siehe Magdalene L. Frettlöh, »Sollte, wer die ganze Erde richtet, nicht Recht üben?« (Gen 18,25). Theologisch-hermeneutische Notizen zum Theodizeediskurs in Gen 18,16–33, in: Fragen wider die Antworten. Festschrift für Jürgen Ebach zum 65. Geburtstag, hrsg. von Kerstin Schiffner u. a., Gütersloh 2010, 138–155 (in diesem Band unten Text 15).

41 Siehe Jan-Dirk Döhling, »Woran soll erkannt werden, dass ich und dein Volk Gnade gefunden haben?« (Ex 33,16). Eine Skizze zur argumentativen Kohärenz und Dynamik der Mose-Jhwh-Dialoge in Ex 32–34, in: Fragen wider die Antworten (Anm. 40), 240–267.

42 »Die παρρησία des Moses gegenüber Gott, sein Recht, Gott ›alles zu sagen‹, äußert sich natürlich im Gebet. Moses nimmt Gott gegenüber die Haltung ›des Freien‹, ja des Freundes ein« (Peterson, Bedeutungsgeschichte [Anm. 14], 290).

43 Peterson, Bedeutungsgeschichte (Anm. 14), 297.

44 Insbesondere der Aspekt der (frechen) Schamlosigkeit bleibt in *fiducia* und *confidentia* unterbestimmt, wenn nicht gar ausgeklammert, meint *chúzpe*, abgeleitet

als offensichtlich Gott selbst – nicht ohne sein Volk überleben möchte. Parrhesiastisch für sein Volk bei Gott eintretend, bewahrt er dabei zugleich Gott davor, sich selbst zu verlieren.⁴⁵

Παρησία und παρησιαζομαι stehen in der Septuaginta für unterschiedliche hebräische Wörter, so dass einzelne Stellen im Vergleich von hebräischer Bibel und Septuaginta weiteren Aufschluss über das theologische Profil von *Parrhesia* geben. Sprechend sind zwei Hiobstellen.

Hiob 22,21–23.26–27a, ein Ausschnitt aus Elifas' Rede, lautet in der Übersetzung des hebräischen Textes:

»Stell dich doch freundlich mit ihm [sc. mit dem Allmächtigen, MLF] und gib dich zufrieden, dadurch kommt zu dir das Gute. Nimm doch aus seinem Mund Weisung an und lege seine Worte in dein Herz! Wenn du umkehrst zum Allmächtigen, wirst du aufgebaut. Halt fern das Unrecht von deinen Zelten. [...] Ja, dann wirst du am Allmächtigen dich erfreuen und zu Gott dein Angesicht erheben, wirst zu ihm beten, und er wird dich erhören [...]».⁴⁶

Wo im hebräischen Text »sich an Schaddaj erfreuen« steht (Hitpael von נָשָׂה – sich freuen, sich laben, Wonne an etwas haben), übersetzt die Septuaginta mit παρησιαζεσθα: Das freie Vor-Gott-sich-Aussprechen dessen, der vom Unrecht umgekehrt ist und sich Gottes Weisung zu Herzen genommen hat, ist mit Freude und Lust an Gott verbunden. Was einen freien Zugang zu Gott versperren könnte, ist mit der Umkehr aus dem Weg geräumt. Dieses parrhesiastische Gebet zu Gott entspricht einer freundschaftlichen Gottesbeziehung und ihm ist Erhörung verheißen. »Die παρησία als das Freisein des Gerechten zu Gott, das sich im Gebet äußert, birgt die Freude in sich.«⁴⁷

Entsprechendes gilt für Hiob 27,9f., wo Hiob im Blick auf den Heuchler und Frevler fragt: »Wird der Herr sein Bitten erhören? [...] Und hat er irgendeine *Parrhesia* gegenüber ihm? [...]« Hier gibt das Nomen *Parrhesia* das hebräische Verb נָשָׂה wieder. *Parrhesia* – sie eignet den Gerechten und Weisen, die sich an die Tora Gottes halten und darum freundschaftlich mit Gott verkehren können. Dafür spricht etwa auch Sprüche 13,5: »Ungerechtes Wort hasst der Gerechte; der Frevler aber wird beschämt und hat keine *Parrhesia*.«

vom hebräischen *chuzpá*, doch: »Unverschämtheit, Frechheit, Anmaßung und Arroganz, wie sie in keiner anderen Sprache klarer benannt werden« (Rosten [Anm. 2], 154).

45 Siehe dazu Magdalene L. Frettlöh, Gott kommt zu sich – dank Mose. Kanzelrede zu 2Mose 32,7–14, in: dies., GOTT, wo bist Du? Kirchlich-theologische Alltagskost. Bd. 2 (Erev-Rav-Hefte: Biblische Erkundungen 11), Wittingen 2009, 108–117; Jan-Dirk Döhling, Der bewegliche Gott. Eine Untersuchung des Motivs der Reue Gottes in der Hebräischen Bibel (HBS 61), Freiburg i. Br. u. a. 2009, 134–176.

46 Übersetzung von Jürgen Ebach, Streiten mit Gott. Hiob. Teil 2: Hiob 22–42 (Kleine Biblische Bibliothek), Neukirchen-Vluyn 1996, 12.

47 Siehe Schlier, Art. παρησία (Anm. 5), 874.

Die neutestamentlichen Texte, die *Parrhesia* und Gebet verbinden, schreiben diese Tradition fort. So heißt es in 1Johannes 3,21f.24:

»Ihr Lieben, wenn das Herz uns nicht verurteilt, sehen wir Gott mit Zuversicht (παρρησία) entgegen. Was immer wir erbitten, empfangen wir von ihm, denn wir halten seine Gebote und tun, was vor ihm Gefallen findet. [...] Wer seine Gebote hält, bleibt in ihm und er in ihm; und daran erkennen wir, dass er in uns bleibt aus dem Geist, den er uns gegeben hat.«⁴⁸

Die Gegenwart der göttlichen Gabe des Geistes im Menschen, der das gegenseitige Einwohnen Gottes und der Glaubenden, das johanneische Bleiben, und so das Tun der Gebote ermöglicht, bewirkt *Parrhesia* gegenüber Gott im Gebet – eine *Parrhesia*, die sich in der Freiheit, alles zu sagen, wie in der gewissen Zuversicht ausspricht, das Erbetene zu erhalten.

Von dieser den geistbegabten Betenden *gegenwärtigen* Offenheit gegenüber Gott im Gebet ist der Weg nicht mehr weit zu jener *eschatischen Parrhesia* in der Erwartung des Jüngsten Gerichts, von der etwa 1Johannesbrief 2,28 und 1Johannesbrief 4,17 zeugen:

»Und jetzt, Kinder, bleibt in ihm. So werden wir seinem Erscheinen mit Zuversicht (παρρησία) entgegensehen und nicht beschämt werden, wenn er kommt.«
»Darin ist die Liebe unter uns zur Vollendung gekommen: dass wir dem Tag des Gerichts mit Zuversicht (παρρησία) entgegensehen sollen [...].
Furcht ist nicht in der Liebe.«⁴⁹

Parrhesia ist hier die gewiss ernste, aber angstfreie und schamlose⁵⁰ Erwartung des wiederkommenden Christus als des Richters, die – nach johanneischem Zeugnis – ihren Grund in der alle Furcht überwindenden wechselseitigen Liebe zwischen Gott und den Menschen hat. Diese eschatologisch perspektivierte *Parrhesia* geht von den Erfahrungen der Gottesaudienz im Gebet aus und überträgt diese in die Szene des Jüngsten Gerichts. »Fröhliche Zuversicht« – ich übernehme hier die von Barth bevorzugte Übersetzung – kann und darf den Ausblick auf das Jüngste Gericht bestimmen, weil es hier um die universale Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes und die Zurechtbringung der ganzen Schöpfung geht.⁵¹ Wie anders hätten dogmatische Eschatologien und

48 In der Übersetzung der Zürcher Bibel 2007.

49 In der Übersetzung der Zürcher Bibel 2007.

50 Diese Hoffnung auf ein schamfreies Jüngstes Gericht korrespondiert dem Verständnis von 1Mose 3 nicht als Geschichte des Sündenfalls, sondern des Falls in die Scham (vgl. Frank Crüsemann, Was ist und wonach fragt die erste Frage der Bibel? Oder: das Thema Scham als »Schlüssel zur Paradiesgeschichte«, in: Fragen wider die Antworten [Anm. 40], 63–79).

51 Siehe Ottmar Fuchs, Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gottes Gerechtigkeit, Regensburg 2007.

kirchliche Gerichtsverkündigung aussehen müssen, wenn sie – statt Angst und Schrecken zu verbreiten – diese *Parrhesia* bezeugt hätten!

Wer aber im Gebet und in der Hoffnung über den Tod hinaus mit solcher *Parrhesia* gegenüber Gott begabt ist, wird sie auch in weltlichen Zusammenhängen üben können. Dem Offensein gegenüber Gott korrespondiert das Offensein gegenüber Menschen.

So prägt – insbesondere, aber nicht nur in der Apostelgeschichte – *Parrhesia* die apostolische Verkündigung, die als öffentliche zugleich ein offenes, freimütiges und vollmächtiges Reden ist, wie etwa Apostelgeschichte 14,3 bezeugt:

»Zwar verbrachten Paulus und Barnabas nun geraume Zeit dort [sc. in Ikonion, MLF] und redeten unerschrocken (παρρησιαῖς εθεοῖ), weil der Herr Zeichen und Wunder durch sie geschehen ließ und so ein Zeugnis ablegte für ihre Botschaft, dass der Herr freundlich sei.«⁵²

Den engen Zusammenhang zwischen der in der Gottesbeziehung und der in zwischenmenschlichen Beziehungen Ereignis werdenden *Parrhesia* erhellt auch Paulus in 2Korinther 3,12ff.:

»12 Von solcher Hoffnung [sc. auf eschatischen Glanz (δόξα), MLF] erfüllt, treten wir mit großem Freimut (παρρησία) auf [...].

18 Wir alle aber schauen mit aufgedecktem Antlitz den Glanz des Kyrios wie in einem Spiegel und werden so verwandelt in die Gestalt, die er schon hat, von Glanz zu Glanz, wie der Kyrios des Geistes es wirkt.«⁵³

Ein offenes, unverstelltes und unverhülltes Antlitz des Apostels vor Gott bewirkt ein ebensolches gegenüber der korinthischen Gemeinde. »So erweist sich die παρρησία negativ als Nichts-Verbergen-Müssen, positiv als Abglanz der in der Hoffnung ergriffenen, bleibenden Herrlichkeit.«⁵⁴ Die *Parrhesia* des Apostels Gott wie den Menschen gegenüber ist dabei keine ihm von Natur aus zukommende Tugend. Die in ihr sich aussprechende Freiheit verdankt sich vielmehr des im offenen, unverhüllten Antlitz des Gekreuzigten sich widerspiegelnden Glanzes (δόξα) Gottes und stellt einen menschlichen Reflex dar. Das offene Antlitz des Gekreuzigten weckt die in *Parrhesia* sich aussprechende Hoffnung auf die eigene eschatische Verwandlung in Gottes Pracht (δόξα). Eben darum braucht der Apostel weder Gott noch den Menschen gegenüber sich selbst zu verstellen oder etwas zu verbergen.

52 In der Übersetzung der Bibel in gerechter Sprache 2006.

53 Übersetzung im Anschluss an die Zürcher Bibel 2007; anstelle des kyriarchalen Herrlichkeitsjargons wähle ich hier für die Übersetzung des polysemantischen Wortes *dóxa*/δόξα die Begriffe »Glanz« oder »Pracht« (vgl. dazu ausführlich Magdalene L. Frettlöh, Gott Gewicht geben. Bausteine einer geschlechtergerechten Gotteslehre, Neukirchen-Vluyn 2009, 57ff.).

54 Schlier, Art. παρρησία (Anm. 5), 881.

Der Grund für diese freimütige, unerschrockene und unverschämte Entborgenheit, die sich im freien Reden mit Gott und den Menschen ausspricht, ist die glänzende Offenheit des Antlitzes des Christus und mit ihr die Offenheit des Gottes, dessen Glanz der Christus widerspiegelt. Und damit bin ich bei dem zweiten Moment der *theologischen* Semantik von *Parrhesia* angekommen.

4.2 Gottes *Parrhesia* als Beziehungsweise seiner wahrhaftigen Selbstoffenbarung

Nach biblischem Zeugnis kommt nicht nur den Menschen *Parrhesia* gegenüber Gott zu, sondern auch Gott eignet *Parrhesia* in seiner Zuwendung zur Welt. »Gott selbst ist mit der *parrhesia* begabt. Und wenn Gott mit der *parrhesia* begabt ist, dann natürlich, insofern er die Wahrheit sagt, aber auch insofern er Sich, Seine Liebe, Seine Macht oder eventuell auch Seinen Zorn offenbart. Es ist das eigentliche Wesen Gottes in seiner Offenbarung, was *parrhesia* genannt wird»⁵⁵, lautet die elementare Interpretation dieser Texte durch Foucault. Hier rückt *Parrhesia* in die Nähe der *Parousia* (παρουσία), indem sie zum Inbegriff der freien, wahrhaftigen und machtvollen Selbstoffenbarung Gottes, zur vorbehaltlosen Entbergung des göttlichen Wesens, wird. Ein parrhesiastischer Gott ist der Gegenbegriff zum *deus absconditus*. Gottes Erscheinen in *Parrhesia* meint ein Kommen Gottes, in dem Gott wesenhaft in Erscheinung und in Beziehung tritt, um so *Parrhesia* bei denen hervorzurufen, denen er sich zuwendet.

So ruft Psalm 93,1 LXX Gott auf, als Richter zu erscheinen. Wo im hebräischen Text ein *hif'il* von *יפע*, also der lichtmetaphorische Begriff »aufstrahlen«, »lichtvoll/glanzvoll erscheinen« steht, übersetzt die Septuaginta mit *παρρησίαζεσθαι* und rückt damit – wie Paulus in 2Korinther 3,12ff. – die *Parrhesia* in die Nähe zur Pracht (*δόξα/dóxa*), zum Gewicht (*כבוד/kavod*) Gottes.⁵⁶ Es ist gerade der richtende, für Gerechtigkeit in der Welt sorgende Gott, dessen Kommen in *Parrhesia* herbeigesehnt wird. Wenn die parrhesiastische Gottheit Israels als Richter der Völker kommt, dann geht es um ein wahrhaftiges Gericht in aller Offenheit, um das Aufdecken und Wahrnehmen jeden Unrechts, denn dieser Richter wird dafür sorgen, dass – wie es in V. 15 heißt – das Recht zur Gerechtigkeit zurückkehrt, und ihm werden alle folgen, die aufrichtigen Herzens sind. Es könnte viel zum Verständnis des biblisch-theologischen Gebrauchs der *Parrhesia* beitragen, wenn alle Verben in Psalm 93 LXX, die sich auf das Handeln Gottes beziehen, einmal von der Bitte um das *παρρησίαζεσθαι* in V. 1 her interpretiert würden.

55 Foucault, *Mut zur Wahrheit* (Anm. 11), 420f.

56 Siehe Frettlöh, *Gott Gewicht geben* (Anm. 53), 1–4 u. ö.

In Psalm 11,6 LXX – um noch ein zweites Beispiel zu nennen – verspricht Gott angesichts der unterdrückten Elenden und der stöhnenden Armen: »Nun stehe ich auf, [...] ich setze ins Heil, darin erweise ich meine *παρρησία*.« Hier wird das entschlossene Aufstehen und rettende Eingreifen Gottes zugunsten der Bedrängten als Erweis der göttlichen *Parrhesia* verstanden. Und der Blick auf den ganzen Psalm zeigt, dass es um die befreiende Wahrhaftigkeit Gottes in der Treue zu seinem Wort im Gegensatz zu den Lügen, gerichtlichen Falschaussagen und gewalttätigen Reden derer geht, die glattzüngig andere Menschen zu Fall bringen.

4.3 Responsive Parrhesia in der Gottesfreundschaft

Der Phänomenologe Bernhard Waldenfels würdigt im Gespräch mit Foucault, dass dieser in seinen *Parrhesia*-Vorlesungen »Wahrheit und Freiheit als Wahrheit und Freiheit *in actu* aus dem Redeereignis zu gewinnen [suchte], ohne sich auf spekulative, normative oder pragmatische Vorgaben zu stützen«. Doch als einer, den »der Bezug zwischen dem Selbst und dem Anderen, das Ineinander von Selbst- und Fremdkonstitution, mit dem das Redeereignis die Form eines Zwischenereignisses annimmt«, interessiert, fragt Waldenfels zugleich kritisch, ob Foucaults *Parrhesia*-Begriff »diesem Zwischen und der damit verbundenen Alterität des Anderen gerecht wird.«⁵⁷ Waldenfels plädiert für eine »Engführung von Parrhesia und Responsivität«: »Eine Alternative zum Wahrsprechen, das sich einseitig auf die Kraft der Rede stützt, sehe ich in einem Wahrhören, das von vornherein als antwortendes Sprechen auftritt und aus einem Wahrhören erwächst.«⁵⁸

Mein *Wahrhören* beginnt nicht bei mir selbst, menschliche *Parrhesia* konstituiert und ermächtigt sich nicht selbst, sondern verdankt sich dem *Wahrhören* einer Anrede, auf die es antwortet. Zwar hat auch Foucault eingeräumt, dass das »Wahrhören über sich selbst« eine »Praxis zu zweit«⁵⁹ sei und dass es »keine Einsetzung der Wahrheit ohne eine wesentliche Setzung der Andersheit [gebe]«⁶⁰, was aber Waldenfels zur Rückfrage veranlasst: »Ist eine *gesetzte* Andersheit noch eine radikale Andersheit des Anderen, die auch das eigene Ich ein Anderes sein lässt?«⁶¹ Waldenfels erwägt eine Andersheit des Anderen, die wir nicht setzen, sondern der wir ausgesetzt sind.

57 Bernhard Waldenfels, *Wahrhören und Antworten*, in: Petra Gehring/Andreas Gelhard (Hg.), *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*, Zürich 2012, 63–81, 64.

58 Waldenfels, *Wahrhören und Antworten* (Anm. 57), 64.

59 Foucault, *Mut zur Wahrheit* (Anm. 11), 18.

60 Foucault, *Mut zur Wahrheit* (Anm. 11), 438.

61 Waldenfels, *Wahrhören und Antworten* (Anm. 57), 81.

Bei Waldenfels bezieht sich diese radikale Andersheit, der wir ausgesetzt sind, auf einen mitmenschlichen Anderen. Gleichzeitig ist seine Knüpfung von *Parrhesia* und Responsivität offen für eine theologische Rezeption, in der die systematische Theologie die menschliche *Parrhesia* etwa in der Erwartung des Jüngsten Gerichts begründet sieht in dem parrhesiastischen Erscheinen Gottes als Richter. Dem das Unrecht aufdeckenden und das Recht auf die Gerechtigkeit zurückführenden, wahrsprechenden Richtergott entsprechen Menschen, die diesem Gericht nicht mit Angst, sondern in *Parrhesia* entgegensehen.

Die Tatsache, dass im Neuen Testament nicht explizit von der *Parrhesia* Gottes die Rede ist, widerspricht dieser Verknüpfung m. E. nicht, weil hier die menschliche *Parrhesia coram deo* christologisch begründet ist, sei es, wie in 2Korinther 3, im unverstellten Antlitz des auferweckten Gekreuzigten, sei es – wie im Brief an die hebräischen ChristInnen – darin, dass Christus als Hohepriester in der einfürallemal dargebrachten Hingabe des eigenen Lebens den unverstellten Zugang zu Gott eröffnet hat und es darum möglich ist, in *Parrhesia* ins Heiligtum einzutreten (vgl. Hebräer 10,19). Die Selbstaufforderung zum Gebet in Hebräer 4,16 »Lasst uns also freimütig (μετὰ παρρησίας) hintreten zum Thron der Gnade, damit wir Barmherzigkeit erlangen und Gnade finden und uns so geholfen werde zur rechten Zeit«⁶² gründet im hohepriesterlichen Amt Jesu (V. 14f.), zu dem auch die Fürbitte Jesu bei Gott gehört.

Wenn aber das menschliche Wahrsprechen *coram Deo* wie *coram hominibus* gründet im Wahrhören des Evangeliums, in dem sich Gottes eigene *Parrhesia* ausspricht, dann hat diese göttliche *Parrhesia* eine zurechtbringende, neuschöpferische Kraft, die den, dem sie gilt, nicht unverändert lässt, sondern aus Gottesgeschöpfen Gottesfreunde und -freundinnen⁶³ macht. Das, so scheint mir, macht die radikale Alterität der *Parrhesia* Gottes gegenüber menschlicher *Parrhesia* aus.

Wo darum in der Theologie- und Kirchengeschichte einer so verstandenen *Parrhesia* der Raum zur Entfaltung genommen wird, werden mit dem freien Wahrsprechen des Menschen nicht nur zwischenmenschliche Beziehungen, sondern auch die Gott-Mensch-Beziehung in Mitleidenschaft gezogen.

62 Übersetzung der Zürcher Bibel 2007.

63 Für Karl Barth ist eben das (Bitt-)Gebet der Ort, an dem die menschliche Gottesfreundschaft praktiziert wird: »Im Gehorsam ist der Christ der *Knecht*, im Glauben ist er das *Kind*, im Gebet aber ist er als Kind und Knecht eben der *Freund* Gottes, von ihm an seine Seite gerufen und nun wirklich an seiner Seite mit ihm lebend« (Die Kirchliche Dogmatik. Bd. III/3, Zollikon-Zürich 1950, 324).

5. Gegen den »Schatten« des Gehorsams (Andreas Krebs)

Parrhesiastische Gottes- und Menschenfreundschaft drückt sich in einem schutzlosen Offensein aus, das im Evangelium gründet und vom Evangelium Zeugnis gibt. Es erweist seine Macht in vorbehaltloser Ohnmacht. Der Raum, in dem offen zu Gott und von Gott gesprochen werden kann, ist die *Ekklesia*, die »Kirche«. Sie ist nicht nur eine geistliche Größe, ihre Wirklichkeit nicht bloß »Ereignis«. Die Kirche ist eine greifbare, leibliche Realität. Sie besteht aus Fleisch und Blut derer, die Glieder der geistes-gegenwärtigen Leibhaftigkeit des Auferstandenen geworden sind. Mit dieser Wirklichkeit steht die Kirche für die Wahrheit ihres Wortes ein.

Die Kirche als konkreter Lebensraum jener neuen Offenheit ist jedoch verletzlich. Der »Mut zur Wahrheit« würde sich selbst verraten, träte er Gewalt von außen selbst mit Gewalt entgegen. In der Erfahrung der frühen Kirche ist *Parrhesia* deshalb eng mit dem Martyrium verbunden. Auf der anderen Seite ist der »Mut zur Wahrheit« auch von innen gefährdet: durch Lüge und Verrat. Sie haben – wie das wahr gesprochene Wort – für die messianische Gemeinschaft eine neue Qualität. Auch für die Polis, auch für die politische Gemeinschaft sind sie ein Problem. Sie stören das Zusammenleben und bringen das komplexe Beziehungsnetz zwischen Menschen aus dem Gleichgewicht. Jede politische Gemeinschaft kennt daher Mittel, Unwahrhaftigkeit mit Sanktionen zu belegen und die Störung, die sie verursacht, auszugleichen. Die *Ekklesia* hat solche Mittel jedoch nicht. Sie entbehrt der Grenzen und des Schutzes des Politischen; sie lebt grenzenlos und schutzlos aus der Wahrheit, die sie darstellt. Für sie sind Lüge und Verrat nicht bloß Störungen; sie sind Negationen der neuen messianischen Gemeinschaft. So wird auch eine neue Abgründigkeit der Zerrüttung und der Sünde möglich. Die Kirchenväter reden von *Parrhesia* gegenüber Gott und Menschen nie, ohne zugleich zu Buße und Umkehr aufzurufen.

Es liegt nahe, dass die Kirche sich gegen die Gefahren zu schützen sucht, die sie bedrohen. Gegen die äußere Gefahr gestaltet sie sich zu einer etablierten Institution, zu einem Establishment, das selbst zur Polis wird, über Mittel des Schutzes und der Sanktion verfügt und oft die Verbrüderung, seltener den Zwist mit der »weltlichen« Politik sucht. Gegen die innere Gefahr bildet sie die Kultur der Buße und Umkehr in eine Mechanik des Gehorsams um. So kommt es, dass, wie Foucault bemerkt, die *Parrhesia* von Gehorsam »überschattet« wird⁶⁴. Die neue Verbindung von Establishment und Gehorsam schafft eine historisch beispiellose soziale Formation, die nicht nur äußere, sondern auch innere Gefolgschaft verlangt. Im römischen Imperium musste den Staatsgöttern geopfert werden; was man jeweils dabei dachte,

64 Foucault, Mut zur Wahrheit (Anm. 11), 428.

interessierte nicht. Es ging nicht um den Einzelnen, sondern das Gemeinwohl. Die Gehorsamsinstitution Kirche fordert hingegen nicht nur Loyalität, sondern Zustimmung aus Einsicht. Sie tendiert dazu, ihre Kontrolle in das Innere des Menschen auszuweiten – bis dahin, dass sie äußerer Zwänge gar nicht mehr bedarf, weil das Subjekt gelernt hat, sich selbst zu »beherrschen«. Sprach- und Denkverbote müssen dann nicht einmal ausgesprochen werden, weil sie gerade als unausgesprochene umso wirksamer sind. Das ihnen unterworfenen Subjekt spricht und handelt scheinbar freimütig – und absolut konform.

Man sollte bei dieser Verbindung von Establishment und Gehorsam nicht nur an die römisch-katholische Kirche denken, die uns allerdings den Gefallen tut, ihre Hierarchien überaus sichtbar zu machen. Michel Foucault, Charles Taylor, Ivan Illich und andere haben darauf aufmerksam gemacht, dass auch der Protestantismus – gewiss auch der Altkatholizismus –, auch die Aufklärung, auch heutige Gestalten von Herrschaft je auf ihre Weise das Erbe jener verinnerlichten Zwangsstrukturen angetreten haben. So lassen sich gerade auch die spezifischen Mechanismen heutiger Machtausübung vielleicht nur als säkularisierte Formen kirchlicher Disziplin und Selbstdisziplin begreifen. Ein Beispiel dafür ist der zeitgenössische Zwang zur Selbstoptimierung. Er kommt weithin ohne sichtbare Hierarchien aus, eben weil er von uns so vollständig Besitz ergriffen hat. Von Kindheit an arbeiten wir durch Schule, Ausbildung und »lebenslanges Lernen« an der Optimierung unserer selbst, unter ständigem Leistungs- und Konkurrenzdruck und immerfort kontrolliert, bewertet und evaluiert, um einen Beitrag zu »innovativen« Waren, »effektiven« Strukturen oder »exzellenter« Wissensproduktion zu leisten. Selbstverständlich soll das sich stets verbessernde Subjekt jederzeit frei sein – so frei wie der, der inneren Gehorsam leistet; seine Selbsteinschränkung soll auf Einsicht in angebliche Sachzwänge gründen.

Ivan Illich hat die provokante These formuliert, dass die Pathologien der Moderne ohne das Evangelium unverstänglich sind. Er spricht von der Moderne als »Korruption« des Evangeliums.⁶⁵ Die Kirchen stellen sich – wenn sie Gesellschaftskritik üben – bisweilen als Gegenentwurf zu den Schattenseiten der kapitalistischen Moderne dar. In Wahrheit blicken sie wohl in ein Spiegelbild, das zur Kenntlichkeit verzerrt ist. Das heutige Regime der Selbstoptimierung, dessen Subjekte sich für frei halten sollen, ist in dieser spezifischen Form ein Erbe des kirchlichen, nicht auf äußeren Zwang, sondern innere Zustimmung gebauten Gehorsams, der wiederum eine Korruption der christlichen *Parrhesia* darstellt.

Ist angesichts des »Schattens« des Gehorsams eine Wiederentdeckung des messianischen »Muts zur Wahrheit« denkbar? Kann die Kirche –

65 Ivan Illich, In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley, Berlin 2005.

gegen ihren eigenen Schatten – ein Ort der Praxis der *Parrhesia* sein? Ich glaube, dass sie dazu herausgefordert ist. Kirche ist wirklich Kirche dort, wo sie wirksames Zeichen der Gegenwart des Christus ist. Nicht zuletzt gegen die Zwänge einer Leistungs-, Wachstums- und Konsumgesellschaft ist sie dazu berufen, ein gewiss immer prekärer, aber umso notwendigerer Sprach- und Lebensort messianischer Freiheit zu sein.

Ob die Kirchen zu dieser Berufung faktisch auch den Mut haben, ist eine andere Frage. Sie befinden sich inmitten eines erzwungenen Dis-establishments. Die Reaktionen hierauf sind erschreckend defensiv und überangepasst. In der kontroversen Debatte um die staatliche Kirchenfinanzierung etwa spricht man gerne von Resultaten des Projekts »Finanzanalyse Kirchen«, das vor einigen Jahren zu dem Ergebnis kam: »Die Bilanz von öffentlicher Finanzierung der Landeskirchen und dem Wert ihres Dienstleistungsangebots ist [...] ungefähr ausgeglichen«⁶⁶. – Doch was wird hier bilanziert, und nach welchem Äquivalenzprinzip wird Ausgeglichenheit behauptet? Mir kommt dazu eine Szene in den Sinn, die Ivan Illich beschrieben hat. Gemeinsam mit einem Freund unternimmt er einen Gang durch Dakkar. Vor einer Moschee stehen Bettler. Einem von ihnen legt er ein 10-Franken-Stück in die ausgestreckte Hand und geht rasch weiter. Doch der Freund hält ihn zurück und weist ihn an, dem Bettler in die Augen zu schauen und sich vor ihm zu verneigen. Der Bettler erwidert seinen Blick und erteilt ihm mit einem Koranspruch Allahs Segen. – Trägt sich in dieser Szene ein Warentausch zwischen religiöser Dienstleistung und finanzieller Unterstützung zu? Und ist die Bilanz am Ende ausgeglichen? – Schon die Frage ist absurd. »Was da vor sich ging«, schreibt Illich, »war eine Feier der Unvergleichbarkeit von zehn Franken und Allahs Segen«⁶⁷.

Eine parrhesiastische, eine freimütig-mutige Feier dieser Unvergleichbarkeit – das, unter anderem, erhoffe ich mir von unseren Kirchen.

6. Die *Parrhesia* einer »unbedingten Universität« (Magdalene L. Frettlöh)

Und wie steht es um die *Parrhesia* im akademischen Bereich, an einer Theologischen Fakultät? Fulbert Steffensky hat in seinem programmatischen Aufsatz »Was meine ich eigentlich, wenn ich Gott sage?« fragend diagnostiziert:

66 Michael Marti/Eliane Kraft/Felix Walter, Dienstleistungen, Nutzen und Finanzierung von Religionsgemeinschaften in der Schweiz. Synthese des Projekts FAKIR (Finanzanalyse Kirchen) im Rahmen des NFP 58 »Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft«, Glarus/Chur 2010, 72.

67 Ivan Illich, Von der Verkehrung der Gastfreundschaft durch das Christentum, in: Nikolaus Klein u. a. (Hg.), Biotope der Hoffnung. Zu Christentum und Kirche heute, Olten 1988, 198–214, 199.

»Ist nicht eines der Probleme von uns theologischen Lehrern und Lehrerinnen, dass wir kein Gesicht zeigen und dass die Menschen, die wir belehren, nicht wissen, wer wir sind? Wir können viel sagen über dieses und jenes, wir sind wissenschaftlich gebildet, und wir zeigen gern, dass wir es sind. Aber werden wir erkennbar? Lehren heißt sich kenntlich machen; heißt zeigen, was man liebt und worauf man hofft. Wie aber kann man sich kenntlich machen, ohne sich zu prostituieren?«⁶⁸

Es sind die selbstkritischen Fragen eines theologischen Lehrers an die eigene Zunft. Sie reden nicht der vielbeschworenen Authentizität das Wort (den herkömmlichen Authentizitätsjargon hat Steffensky wiederholt der Kritik unterzogen⁶⁹), sondern sprechen von dem, was in den 1920er Jahren sich als »Einführung des Subjekts« in die Wissenschaft⁷⁰ Bahn brach: Die Position des Zuschauers/der Zuschauerin ist uns versagt, die Einnahme eines neutralen Standortes unmöglich geworden. Stattdessen gilt es – in aller *Parrhesia* – Gesicht zu zeigen, ein unverstelltes, offenes Antlitz, in dem wir ebenso erkennbar werden wie in den Worten, mit denen wir reden, was uns lieb ist, nämlich davon, was wir lieben und worauf wir hoffen.

Was Steffensky hier für die theologischen Lehrerinnen und Lehrer bedenkt, erörtert Jacques Derrida in seiner Vorlesung »Die unbedingte Universität«⁷¹ für die *humanities*, die Geisteswissenschaften überhaupt. Ich beschränke mich hier auf einige Einsichten zur Beziehung von Profession und Konfession – eine Beziehung, die nach Derridas Überzeugung *Parrhesia*-haltig ist⁷²:

In seinem Vortrag »Die Zukunft der *profession* oder Die unbedingte Universität« – eine großartige philosophische Liebeserklärung an die *humanities* und ein leidenschaftlich-nüchterner Appell, ja ein Glaubensbekenntnis an eine souveräne, unabhängige Universität, die der Versuchung widersteht, »sich zu jedem Preis einnehmen und kaufen zu lassen« – geht Jacques Derrida der Frage nach, »was ›*professeur*‹ heißt.

68 Was meine ich eigentlich, wenn ich Gott sage?, in: Gretchenfrage. Von Gott reden – aber wie? Bd. 1 (Jabboq 2), hrsg. von Jürgen Ebach u. a., Gütersloh 2002, 24–35, 24.

69 Vgl. etwa Fulbert Steffensky, Gebet: die Flucht in die Güte Gottes, in: ders., Der alltägliche Charme des Glaubens, Würzburg 2002, 11–30, 19:21: »Als Geliebte haben wir unsere Authentizität nicht in uns selber. Wir sind nicht die, die wir sind. Wir sind die, als die wir angesehen werden. Wir sind exzentrische Wesen. [...] Auch für das Gebet gilt das große Versprechen, nicht gezwungen zu sein, nur man selber zu sein; mehr zu haben, als die eigene Stimme, das eigene Herz und die eigene Kraft. [...] Noch einmal der Lebenstrost: meine Authentizität beschränkt sich nicht auf die Übereinstimmung mit mir selbst.«

70 Siehe dazu Christian Link, Die »Einführung des Subjekts« in die Wissenschaft. Ein methodischer Umbruch in Medizin und Theologie (2000), in: ders., In welchem Sinne sind theologische Aussagen wahr? Zum Streit zwischen Glauben und Wissen. Theologische Studien II, Neukirchen-Vluyn 2003, 183–197.

71 Jacques Derrida, Die unbedingte Universität. Aus dem Französischen von Stefan Lorenzer, Frankfurt a. M. 2001 (frz. Original: *L' université sans condition*).

72 Für den folgenden Abschnitt siehe Frettlöh, Gott Gewicht geben (Anm. 53), 9f.

Was heißt ›lehren‹ und ›öffentlich erklären‹, ›sich bekennen zu ...‹?⁷³ Unter Rückgriff auf Austins Sprechakttheorie unterstreicht Derrida den *performativen* Charakter des öffentlichen Sprechakts »professer«:

»Professer, das heißt ein Unterpfand hinterlegen, indem man für etwas einsteht und sich dafür verbürgt. *Faire profession de* – sich zu etwas bekennen oder etwas zum Beruf machen –, das heißt mit erhobener Stimme erklären, wer man ist, indem man den anderen bittet, dieser Erklärung aufs Wort zu glauben. [...] *Professer* heißt sich verpflichten, indem man sich erklärt, indem man sich für etwas ausgibt – und hingibt, indem man verspricht, dieses oder jenes zu sein.«⁷⁴

Lehren erschöpft sich nicht in konstativen Sprechakten, so unabdingbar die Sachkompetenz, das Fachwissen und das Sich-Verstehen auf seine sachgemäße und adressatInnen-spezifische pädagogische Vermittlung auch sind. Dies alles gehört zum *Handwerk*, zum *Metier*. Die Profession aber ist mehr als noch so kompetentes Expertentum: Sie verbindet Lehre und Lehrende zu einer unauflösbaren Einheit, indem sie die Lehrenden zur Lebensverbindlichkeit ihrer Lehre verpflichtet. Der Akt des *professer* verweigert sich jeder Dissoziation von Lehrperson und Lehrgegenstand. Das *profiteri* schließt das *confiteri* ein: Über die bloße Wissensvermittlung hinaus wird das Lehren zum Bekenntnis, zum Zeugnis und zur Beglaubigung, zum öffentlichen Gelöbnis, sich an die Sache hinzugeben, sich ihr vor aller Ohren und Augen vorbehaltlos zu widmen, sich ihr zu verschreiben. Das Sich-Ausgeben der Lehrenden, ihr Eid und ihre Beichte sind eine Hingabe an die Sache, deren Anspruch sie sich verpflichtet wissen. Wer lehrt, gibt sein Wort, für das Gelehrte und seine Wahrheit einzustehen. Lehre ist ein *Versprechen* – das vor allem macht ihre Performativität aus. Wer lehrt, verbürgt sich selbst für seine Lehre.

Es ist ebendieses performative Verständnis des *professer*, in dem *profession* und *confession* ineinander liegen, das für Derrida die Unbedingtheit, die Unabhängigkeit und Souveränität der Universität ausmacht, das die Freiheit der Lehre gegenüber jeder Verzweckung und Instrumentalisierung durch fremde Interessen wahrt, das die Universität zu einem öffentlichen Raum macht, »an dem nichts außer Frage steht«⁷⁵, das aber auch ihre Machtlosigkeit bedingt. Denn dass solches *professer* geschieht, bleibt unverfügbar. Profession als Konfession ist ebenso wie die unbedingte Universität selbst ein Ereignis und als solches ein kontingentes Widerfahrnis, kein selbst herbeigeführtes oder auch nur erwartetes, berechenbares, einkalkuliertes Geschehen.

Auch die Theologische Fakultät Bern – ein Ort, »an dem nichts außer Frage steht«, an dem über alles gesprochen werden kann, an dem *Parrhesia* nicht nur Gast-, sondern auch Wohnrecht hat? Ich gehe einmal

73 Derrida, Die unbedingte Universität (Anm. 71), 18.22.

74 Derrida, Die unbedingte Universität (Anm. 71), 34f.

75 Derrida, Die unbedingte Universität (Anm. 71), 14.

davon aus, dass es so sein könnte, und lasse darum meine Überlegungen zur *Parrhesia* in einige konkrete, aber bunt zusammengewürfelte Anschlussfragen an die Beobachtungen Steffenskys und die Reflexionen Derridas einmünden:

- Sind unsere Lehrveranstaltungen Orte des parrhesiastischen Gesprächs, in dem alles gesagt werden kann, in dem Wahrhören und Wahrsprechen in einem vertrauens- und respektvollen Klima eingeübt werden?
- Suchen wir unsere – wissenschaftlichen und studentischen – Mitarbeitenden auch nach dem Kriterium aus, dass sie bereit und fähig sind, uns – bei allen Asymmetrien und Hierarchien – dennoch auf Augenhöhe begegnen und das zumuten zu können, was sie als das, was ist, wahrgenommen haben? Lassen wir uns etwas von ihnen sagen, uns durch sie kritisieren und korrigieren und praktizieren auch ihnen gegenüber eine entsprechende *Parrhesia*?
- Muten wir uns im kollegialen Diskurs freimütig, offen und respektvoll die Wahrheit zu, statt konfliktscheu in ein »dröhnendes Schweigen« (Navid Kermani) zu verfallen oder desinteressiert und unwillig unsere Ohren auf Durchzug zu stellen und unsere Herzen offline zu schalten?
- Spüren wir etwas Widerständiges, das uns zum offenen Widerspruch reizt, wenn wir wieder einmal Statistiken mit Zahlen, sei es etwa zu internationalen Forschungskontakten oder zur Medienpräsenz füttern, weil es uns nicht überzeugt, dass sich Qualität in Quantitäten messen lässt und wir von den konkreten Inhalten dessen, was nur mehr als Zahl erscheint, ganz absehen können?
- Sehnen wir uns zurück nach Zeiten, in denen ein offen und engagiert geführter, durch und durch sachbezogener wissenschaftlicher Diskurs seinen Niederschlag in Büchern, gar monographischen, gefunden hat, während heute bereits die Prämierung von Forschungsprojekten dazu führen kann, von ihrer eigentlichen Realisierung Abstand zu nehmen?
- Gönnen wir uns einen wahrhaftigen Wahrheitsdiskurs, auch wenn dieser sich nicht auszahlt, also in Drittmittelförderung und publikumswirksamen öffentlichen Tagungen und ihren Dokumentationen niederschlägt – nur weil uns Fragen und Probleme unserer Profession und Konfession unter den Nägeln brennen und auf der Seele liegen und uns nicht zur Ruhe kommen lassen?
- Hat sich die Bologna-Universität nicht weit von dem Ideal einer »unbedingten Universität«, die sich einer *Parrhesia*-Gesprächskultur verpflichtet weiß, entfernt? Und müsste eine Theologische Fakultät, wenn sie noch irgendetwas mit einem

sich selbst in *Parrhesia* offenbarenden Gott zu tun hat, nicht ihre Wissenschaftlichkeit gerade im Bemühen um eine solche Kultur ausweisen?

Nun, und mit dieser Bemerkung schließe ich meinen Vortrags-Part, es könnte uns gut anstehen, unsere *Parrhesia* vom freimütigen, unerschrockenen Wahrsprechen außerhalb von Theologie und Kirche affizieren zu lassen. So empfehle ich allen, die sie nicht live gehört haben, die Preisrede Navid Kermanis anlässlich seiner Auszeichnung mit dem Friedenspreis des Deutschen Buchhandels in der Frankfurter Paulskirche am vergangenen Sonntag (18. Oktober 2015) nachzuhören und auch nachzusehen. Dieser Text ist ein bewegendes Beispiel für *Parrhesia* und, nicht zuletzt, auch für den Zusammenhang von *Parrhesia* und Gebet, mündete diese öffentliche Rede eines kritischen Zeitgenossen, der sich selbst als weltlichen Muslim bezeichnet, doch ein in die Sätze:

»Ein Friedenspreisträger soll nicht zum Krieg aufrufen. Doch darf er zum Gebet aufrufen. Meine Damen und Herren, ich möchte Sie um etwas Ungewöhnliches bitten – obwohl es so ungewöhnlich in einer Kirche dann auch wieder nicht ist. Ich möchte Sie bitten, zum Schluss meiner Rede nicht zu applaudieren, sondern für Pater Paolo und die zweihundert entführten Christen von Qaryatein zu beten, [für ... die] Kinder[.], die Pater Jacques getauft, die Liebenden, die er miteinander vermählt, d[.ie] Alten, denen er die letzte Ölung versprochen hat. Und wenn Sie nicht religiös sind, dann seien Sie doch mit Ihren Wünschen bei den Entführten [...] Ich glaube an Wünsche und dass Sie mit oder ohne Gott in unserer Welt wirken. [...] Und so bitte ich Sie [...], beten Sie oder wünschen Sie sich die Befreiung aller Geiseln und die Freiheit Syriens und des Iraks. Gern können Sie sich dafür erheben, damit wir den Snuffvideos der Terroristen ein Bild unserer Brüderlichkeit entgegenhalten.«⁷⁶

7. Ein skeptisch-dankbares Schlusswort (Andreas Krebs)

Um es ehrlich zu sagen: Ich bin durchaus skeptisch, was die Wirklichkeit der »unbedingten Universität« betrifft. Faktisch sind unsere Hochschulen und Forschungszusammenhänge Orte geworden, an denen unablässig geprüft, bewertet, evaluiert wird: Die Lehrenden evaluieren die Studierenden, die von einer Prüfung zu nächsten hetzen; die Studierenden wiederum evaluieren die Lehrenden, die Professorinnen die Nachwuchswissenschaftler und die Professoren sich gegenseitig. Man produziert unzählige Projektanträge, die begutachtet, im Erfolgsfall begleitet und am Ende auf Output überprüft werden; eine Tagung jagt die andere, die immer auch ein Schaulaufen und ein gegenseitiges Taxieren ist; und schließlich muss jeder kleine Gedanke, der einen

76 Navid Kermani, Jacques Mourad und die Liebe in Syrien, zitiert nach: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 242, 19. Oktober 2015, 10f., 11.

irgendeinmal überkommt, verschriftlicht, durch peer-review-Verfahren gebracht und hochrangig publiziert werden. Die heutige Universität ist ein großer, augenscheinlich allumfassender Evaluationszusammenhang.

Das Paradoxe ist, dass dieser umfassende Evaluationszusammenhang sich parrhesiastisch legitimiert: Institutionalisierte Rückmeldungs- und Bewertungsprozesse sollen garantieren, dass die Beteiligten einander die Wahrheit sagen – ohne Rücksicht auf hierarchische Stellung, Abhängigkeit und Konkurrenz. Tatsächlich aber werden Hierarchie und Konkurrenz nicht außer Kraft gesetzt, denn eben das allgegenwärtige Bewerten und Bewertetwerden ist zugleich ein zentrales Mittel der Zuteilung oder Verweigerung von Ressourcen und Positionen, und niemand kann im Sinn der Ziele dieses Spieles so verrückt sein, seine Wahrheit preiszugeben und sich der des anderen tatsächlich auszusetzen. So wird das »Wahrsprechen« zum Instrument seiner Unterminierung gemacht.

Man entkommt diesem paradoxen Zusammenhang nicht. Andererseits gäbe es die Universität vermutlich überhaupt nicht, wenn sich nicht neben und unter diesem verrückten Spiel vorbehaltloses Fragen, echtes Interesse, forschende Neugier immer wieder ihre Bahn brächen. Ich habe das hier in Bern im Austausch mit Studierenden, im Gespräch mit Kolleginnen und Kollegen oft erfahren dürfen. Dafür bin ich dankbar.