

Sola libertate im Modus von Herr und Knecht

Die Zumutung Gottes
an anderen Orten der Freiheit

Hans-Joachim Sander¹



Im Januar 2009 zeigte sich die katholische Kirche in doppelter Hinsicht als eine Kirche der Freiheit, allerdings nicht in ihrer protestantischen Lesart. Deutlich wurde sie mit der neuen Beziehung zwischen dem Papst und der Priesterbruderschaft Pius X. (im Folgenden kurz: Piusbrüder). In dem davon ausgelösten öffentlichen Disput ist die Dimension von Freiheit nicht verhandelt worden, möglicherweise ist dafür ein größerer Abstand nötig.

Damals entschied sich Papst Benedikt XVI. ohne äußere Not und im Vollzug der souveränen Freiheit seines Amtes, der Piusbruderschaft auf spektakuläre Weise entgegen zu kommen. Er wies seine Kongregation für die Bischöfe an, die Exkommunikation jener vier Bischöfe aufzuheben, die sie sich durch ihre Bischofsweihe am 30. Juni 1988 zugezogen hatten. Die Weihe war das sichtbare Zeichen des Bruches von Erzbischof Lefebvre mit der katholischen Kirche, nachdem er noch kurz zuvor mit dem damaligen Kardinal Ratzinger den Verbleib seiner Bruderschaft in der Kirche vereinbart hatte. Benedikt XVI. wollte nun mit Mitteln, die das Amt des Papstes ihm zur Verfügung stellt, den Bruch sanieren und die Kontinuität seiner Kirche mit dieser Bruderschaft wahren.²

Das Dekret wurde vom Leiter der kurialen Bischofskongregation am 21. Januar 2009 unterzeichnet. Am selben Tag strahlte der schwedische Fernsehsender SVT1 jenes mittlerweile famose Interview aus, das einer der Bischöfe, der in den Genuss der Aufhebung der Exkommunikation gekommen war, an Allerheiligen 2008 in der Nähe von Regensburg gegeben

¹ Hans-Joachim Sander ist Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg.

² Vgl. das Aufhebungsdekret bei: <http://pius.info/lehramt/4586-aufhebung-des-exkommunikationsdekretes>.

hatte. Der Brite Richard Williamson redet bei dem Interview über die Treue zur Wahrheit, die seine Piusbruderschaft gerade in der Öffentlichkeit besonders hoch halte. Ohne darauf angesprochen worden zu sein, verbreitete er sich über angebliche Unwahrheiten zum Holocaust: „Ich glaube, es gab keine Gaskammern, ja.“ Mit vielleicht 200.000–300.000 Juden, die in Konzentrationslagern umgekommen seien, habe man schon zu rechnen, aber keiner sei durch Gas in einer Gaskammer gestorben. Als der Reporter nachfasste, was diese Aussagen vom Antisemitismus unterscheiden würde, antwortete Williamson: „Wenn Antisemitismus schlecht ist, ist er gegen die Wahrheit. Wenn etwas wahr ist, ist es nicht schlecht. Mich interessiert das Wort Antisemitismus nicht.“³ Williamson wurde mittlerweile 2012 aus der Piusbruderschaft ausgeschlossen, allerdings keineswegs aufgrund dieser Holocaust-Leugnung, sondern wegen Ungehorsams zur Leitung.

Man steht hier vor zwei neuralgischen Freiheitsvollzügen, die nicht einfach nur vom Datum her zusammengehören. Beide folgen einer Grammatik des Widerstreits zu modernen Selbstverständlichkeiten.

Der Papst und der Piusbruder – der ortlose Widerstreit zweier Freiheitstaten

In der Öffnung zu den Piusbrüdern hat Benedikt XVI. einen souveränen Akt gesetzt, zu dem die Ausstattung des Papstamtes mit dem Jurisdiktionsprimat befähigt. Bei der Aufhebung der Exkommunikation hat er das Amt zudem ausgesprochen autonom ausgeübt, also mit hohem Maß an Selbstbewusstsein und ohne breite Konsultationen innerhalb seiner Kirche. Er musste zwar davon ausgehen, dass die Aufhebung kritisiert werden würde, aber er konnte ebenso sicher sein, dass das seine elementaren amtlichen Freiheiten nicht anfechten kann.

Die Doktrin des Jurisdiktionsprimats sichert dem Papst eine höchstmögliche Form von Souveränität, die sich als Spitzenprodukt katholischen Selbstbewusstseins in der Welt versteht.⁴ Widerspruch dagegen ist direkt ausgeschlossen und die Kosten des Widerstreits, den diese absolute Form des Primates in einer modernen demokratischen Welt erzeugt, werden als

³ Vgl. die Chronologie des Konflikts bei *Lucia Scherzberg*: Der Papst und der „Fall Williamson“ – Zeitschrift für Theologie und Kulturgeschichte 4 (2009), http://aps.sulb.uni-saarland.de/theologie.geschichte/inhalt/2009/band_4.html; dort auch die Zitate.

⁴ Zu diesem Primat vgl. *Hermann J. Pottmeyer*: Die Rolle des Papsttums im dritten Jahrtausend, Freiburg ²2001 (QD 179), bes. 45–68.

nachrangig eingestuft. Entsprechend musste Benedikt XVI. keine in der Sache relevanten Berater heranziehen und ebenso wenig die besonders betroffenen Bischofskonferenzen. Das Jurisdiktionsprimat ist durchaus für einen solchen Souveränitätsgestus da. Man kann nicht sagen, Benedikt XVI. habe sein Amt missbraucht, um eine alte Scharte seiner Karriere auszuwetzen. Er hat vielmehr zu diesem Zweck von den Freiheiten Gebrauch gemacht, die einem Träger dieses Amtes zustehen. Die Verhandlungen seiner Kurie mit den Piusbrüdern laufen bis zur Stunde noch, auch wenn sie erheblich ins Stocken geraten sind. Über vertrauliche Gespräche zwischen Piusbrüder und Papst parallel dazu lässt sich lediglich sagen, dass es sie mindestens bis Juni 2012 gegeben hat.⁵

Die ausgesprochen liberale Tat des Papstes gegenüber den Piusbrüdern passt durchaus in die Freiheitstheoreme des deutschen Idealismus, welche das souveräne Ich stark betonen.⁶ Die Tat belegt, wie wenig es weiter führt, von der katholischen Kirche, insbesondere vom Papsttum, als einer vormodernen Größe auszugehen. Diese klassische Vorhaltung sitzt nicht nur Vorurteilen aus historischen Kontroversen auf, sondern verengt den Blick auf den modernen Freiheitsgebrauch; es gibt ihn nicht nur in demokratisierender, sondern besonders in privilegierender Form. Jenes Aufhebungsdekret nutzt die Möglichkeiten päpstlicher Freiheit zu einer dreifachen Privilegierung für die Freiheit von anderen: Es erhöht erstens ihre Freiheit zum Empfang der Sakramente. Es bestärkt zweitens deren Freiheit, Verhandlungen von gleich zu gleich mit der Großkirche zu führen. Und es dynamisiert schließlich eine den Piusbrüdern besonders wichtige Freiheitsausübung, nämlich die öffentliche Relativierung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Der Papst war für diese Privilegierung von Freiheit auch bereit, echte Nachteile für die eigene Person und sogar für sein Amt in Kauf zu nehmen; es geriet durch das Interview des gerade privilegierten Piusbruder-Bischofs in eine schwere Krise, die den globalisierten Aufstieg des Papsttums der letzten Jahrzehnte abrupt stoppte.

Diese Freiheitstat eines Ichs von geradezu fichteanischem Ausmaß ruft in Erinnerung, was der Papst in der neuzeitlichen Moderne tatsächlich darstellt. Er ist der Freiheitsträger der katholischen Kirche schlechthin, der im

⁵ Tissier de Mallerais, ein Bischof der Piusbruderschaft, hat öffentlich gemacht, dass der Papst selbst dem Oberen der Bruderschaft Ende Juni einen Brief geschrieben hat, der die lehrhafte Präambel, welche die Glaubenskongregation ihr auferlegt, als mit ihm abgesprochen bezeichnet. Der Obere der Bruderschaft hatte den Papst direkt um Klärung in dieser Sache gebeten. Ein früherer Oberer der Bruderschaft hat die Existenz dieses Briefes in einem Interview vom September 2012 bestätigt.

⁶ *Dieter Henrich*: Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität, Frankfurt 2007.

Widerstreit zur Moderne sein spezifisches modernes Profil gewinnt. Wichtig ist dabei die Modernität dieses Profils; es ist nicht einfach ein traditioneller Amtsgebrauch. Zugespitzt kann man sagen: Wenn es in der katholischen Kirche ein modernes Subjekt mit der Ausstattung eines souveränen Ich gibt, die die klassische Tradition der Moderne für nötig erachtet, dann ist es der Papst. Sein Widerstreit mit der Moderne benötigt die Möglichkeiten der Moderne; er lässt sich anders nicht realisieren. Hier zeigt sich eine dunkle Seite am modernen Subjekt, über die es nur ungern Einverständnis gibt: der Singularitätsanspruch dieses Subjektes, dessen Selbstbewusstsein sich mit unauflöselichen Widerstreiten selbst stärkt.

Die Holocaust-Leugnung von Williamson ist das andere prekäre Beispiel einer Kirche der Freiheit. Der Piusbruder beanspruchte ebenso sehr Meinungsfreiheit wie das Privileg von Kirchen, öffentlich mit sonst verschämtem Wahr-Sagen aufzutreten, auch wenn es nicht willkommen ist. Der dabei erkennbare Antisemitismus focht Williamson nicht an, weil nach seinen Worten etwas, das wahr sei, nicht schlecht sein könne, sondern umso inbrünstiger mit geistlich-religiösem Freimut zu vertreten sei. In Deutschland steht jedoch die Beanspruchung von Meinungsfreiheit für Holocaust-Leugnung unter Strafe. Das hat Williamson denn inzwischen einen gerichtlichen Strafbefehl eingebracht; seine Revisionseinsprüche laufen noch. Im Grund beansprucht Williamson im Namen von Wahrheit mindestens geistlich über jede Strafverfolgung erhaben zu sein.

Dieser Widerstreit eines bodenlosen Wahr-Sagens verweist auf einen neuralgischen Punkt von modernen Gesellschaften. François Lyotard hat das Problem, wenn es nicht möglich ist, eine übergeordnete Erkenntnisposition einzuführen, obwohl eine eindeutige geschichtliche Wahrheit auf dem Boden aberwitziger Rationalitäten geleugnet wird, ‚Widerstreit (*le différend*)‘ genannt.⁷ Er ist nicht als Rechtsstreit im Sinne einer übergeordneten Klärungsinstanz (*litige*) verhandelbar – so dass das Problem Williamson mit einem rechtsstaatlich korrekten Urteil zu erledigen wäre –, weil eine solche Instanz leider nicht zur Verfügung steht. Dieses Problem ist viel größer als das kleinlich-autoritäre Wahr-Sagen eines Bischof Williamson. Es betrifft eine Epoche, keine Episode. Es verdreht nicht die Beschränktheit einer Ideologie, es durchlöchert die Ordnungen der Freiheit.

Es gibt in manchen, auch in bisweilen entscheidenden Fragen keinen Zwang, sich bei eindeutiger Faktenlage dem zu unterwerfen, was der Fall ist, so dass sich Vernunft und guter Wille am Ende durchsetzen. Es ist mög-

⁷ Jean-François Lyotard: Der Widerstreit. Übers. von Joseph Vogl, München 2., korrigierte Aufl. 1989.

lich, die einschlägigen Fakten einfach auszublenden und einen davon unbeeindruckbaren Diskurs zu führen bzw. aufzuführen. Die Realität von Widerstreiten macht prinzipielle Verständigungsprobleme über Wahrheit und Geltungsansprüche von Wahrheiten sichtbar. Hier gerät die Singularitätsidee des modernen Geschichtsbewusstseins ins Wanken; nichts von dem, was tatsächlich geschieht, ist singular gegeben. Alles kann aufgrund irgendwelcher Interessen gänzlich anders verwendet werden. Geschichte ist nicht die Ebene, auf der Widerstreite zu lösen sind; sie löst diese Widerstreite vielmehr aus. Anders läuft sie weder ab noch ist sie zu erfassen. Ihre moderne Erzählform, die einen objektiven Zugang zu Geschichte über die Erzählung hinaus als selbstverständlich begreift, hat deshalb auch ihre Grenze erreicht.⁸

Zugleich muss besonders ein Theologe anerkennen, dass Glaubenspositionen geradezu von einer Chance auf Widerstreit leben, weil sie in vielen Formen Wahrheiten beanspruchen, die geschichtlich qualifiziert sind und sich eben nicht an übergeordneten Objektivitäten messen lassen. So ist etwa die Lehre von der Rechtfertigung ein solcher Widerstreit. Sie war weder bei ihrer Entdeckung in der Reformation noch in den ökumenischen Debatten darüber jemals ein Rechtsstreit. Es gibt in der Sachfrage der Rechtfertigung keine extra-textuellen Referenzen über die Konsens herrscht oder zu erzielen wäre, so dass die Sache daran gemessen und entschieden werden könnte. Zugleich ist der Widerstreit der Rechtfertigung eine der einflussreichsten theologischen Diskurse der Moderne, der auch darüber hinaus Bestand haben wird.

Wegen der Fähigkeit zu selbstbewusstem Widerstreit sind Glaubensaussagen jedoch stets in der Gefahr, sich gegen Kritik und Überprüfbarkeit zu immunisieren, selbst wenn beide für ihre innere Kohärenz von unschätzbarem Wert sind. Sie beanspruchen dann übergeschichtliche Valenz, an die nichts anderes, das dann als bloß ‚relativ‘ abgetan wird, heranreichen würde. Tritt diese Gefahr ein, dann wird aus der Befähigung zur Freiheit im Glauben nichts anderes als bornierte Selbstgerechtigkeit gegenüber jeder Falschheitsvermutung. Wer bei Positionierungen des Glaubens nicht um dieses Problem weiß, wird ihm verfallen. Die Schlüsselstellung, um es zu lösen, haben Orte und die Aufmerksamkeit darauf.

Man kann das an der Entscheidung von Benedikt XVI. erkennen. Sie wurde vollzogen, ohne den Informationsort seiner Zeit schlechthin, das Internet, zu konsultieren, in dem Williamsons Holocaust-Fantasien leicht ver-

⁸ Vgl. dazu *Lieven Boeve*: J. F. Lyotard's critique of master narratives towards a postmodern political theology, in: *Liberation theologies on shifting grounds. A clash of socio-economic and cultural paradigms*, edited by *G. de Schrijver*, Leuven 1998, 296–314.

füßbar sind. Das ist auch das strukturelle Problem der päpstlichen Versöhnungsabsicht. Wegen ihrer Ortlosigkeit lässt sie sich von den Piusbrüdern leicht ausnutzen, um mit dem Gestus der Moderne eine antimoderne Singularität von Wahrheit zu beanspruchen, der sich die anderen gefälligst unterzuordnen haben. Eine Versöhnungsabsicht, die sich nicht an Orten orientiert, die sie möglicherweise als Irrweg offenbaren, kann das dann nur dulddend ertragen. Schließlich ist sie nicht bereit, eine Probebohrung darauf vorzunehmen, welche Kosten der von ihr selbst so privilegierten Freiheit an den Orten entstehen, an denen diese Freiheit neuralgisch wird. Sie kann ohne diese Orte nur mehr ideal auftreten und muss das fehlende Ideal der von ihr privilegierten Freiheit ausblenden.

Damit kommt etwas Eigenartiges in den Blick, das für das Freiheits-thema wichtig ist. Hegel hat es in der *Phänomenologie des Geistes* im Verhältnis von Herr und Knecht entdeckt, das er als elementar für das ‚Selbstbewusstsein‘ ansah, das Geschichte macht und im absoluten Geist mündet.⁹ Freiheiten wehen nicht durch die Geschichte, sondern ihr Selbstbewusstsein ergibt sich aus der Differenz von Herr und Knecht. Kein Herr kann dabei ohne einen Knecht sein, der sich relativieren lässt. Wer also einen Herrenanspruch stützt, wird etwas relativieren müssen, das für die eigene souveräne Position zerstörerisch ist. In diese Falle ist Benedikt XVI. mit der Aufhebung der Exkommunikation der Piusbrüderbischofe geraten. Auch wenn man wie Benedikt XVI. klar und eindeutig die Bedeutung der Vernichtungslager anerkennt, weicht man der Topologie ihrer Bedeutung aus, wenn die erhabene Herrenposition des Piusbruders Williamson über diese Vernichtungslager nicht zerbrochen wird. Dann wird man zu einem Knecht kruder Freiheitsarroganz, mit denen man sich nicht identifizieren kann und sie doch dabei stützt. Der Papst hätte vor der Aufhebung der Exkommunikation tun können und dann spätestens nach dem Interview von Williamson nachholen müssen, was dann das Regensburger Gericht tat: die Herrenposition der Holocaust-Leugnung zu relativieren. Er hätte die auch in den anderen theologisch-politischen Streitfragen einschlägige Geschichtsklitterei der piusbrüderlichen Wahr-Sagereien mit den Orten verbinden müssen, zu denen es keine privilegierte Relativierung gibt, vor allem keine christlich-geistliche. Der piusbrüderliche Antijudaismus ist schließlich keine entlegene, sondern eine offenkundige Tatsache. Ein Papst, der in der globalisierten Moderne Autorität beanspruchen will, darf sich nicht auf innerkirchliche Versöhnung konzentrieren, wenn eine geist-

⁹ *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1988, IV. Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst, A Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft.

liche Diktatur des Relativismus über jene neuralgischen Orte der Geschichte vorliegt, zu denen es keine Herrenposition gibt, weil sie eine über die Zeiten hinweg gültige Wahrheit über den menschlichen Vernichtungswillen offenbaren. Kein modernes Subjekt, auch das päpstliche nicht, steht souverän über den Orten, an denen sich die Souveränität als beschränkt erweist. Seine Freiheit ist topologisierbar durch die Differenz von Herr und Knecht.

Aus den unterschiedlichen Ortsproblemen der Widerstreite von Papst und Piusbruder zur Moderne lässt sich nun aber eine Struktur gewinnen, um den Ortsbezug der Freiheiten zu erfassen, denen sich auch eine Kirche nicht entziehen kann.

Orte der Freiheit in der Moderne – Topologien der Relativität von Herr und Knecht

Hegels Herr-Knecht-Kategorien stehen noch im Kontext einer Philosophie des absoluten Wissens, also des Geistes. Der Hegel-Interpret Alexandre Kojève (1902–1968) gibt diesen Analysen mit seinen Pariser Vorlesungen von 1933 bis 1939 einen noch viel stärker historischen Sinn als Hegel selbst. Die Vorlesungen hatten einen großen Einfluss auf die damaligen französischen sowie auf die in Paris exilierten Intellektuellen. Kojèves Schlüsselbegriff ist die Anerkennung, die Hegel als anthropologisches Grunddatum der Geschichte herausstellt. Sie wird zu einer reziproken Einflusszone vom anderen her, welche sich dialektisch überschreitet. Anerkennung zielt nicht einfach auf den anderen, sondern auf dessen Begierde. Das macht aus der Begierde, die ein Wesen als lebendig ausweist, eine Begierde nach der Begierde der jeweils anderen. „Die menschliche oder besser die anthropogene Begierde, die das freie, historische und seiner Individualität, seiner Freiheit, seiner Geschichte und Geschicklichkeit bewußte Individuum konstituiert, unterscheidet sich also von der animalischen Begierde (durch die ein natürliches, bloß lebendes und nur ein Gefühl des eigenen Lebens besitzendes Wesen konstituiert wird) durch die Tatsache, daß sie sich nicht auf ein reales, ‚positives‘ gegebenes Objekt, sondern auf eine andere Begierde richtet. So ist zum Beispiel in der Beziehung von Mann und Frau die Begierde nur dann menschlich, wenn der eine Teil nicht den Körper, sondern die Begierde des anderen begehrt [...] es ist menschlich, zu begehren, was die anderen begehren, weil sie es begehren.“¹⁰

¹⁰ *Alexandre Kojève: Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*, hg. von Iring Fetscher, erweiterte Ausgabe, Frankfurt a. M. 2005, 23.

Das zu begehren, was die anderen begehren, bedeutet, prinzipiell nach der Anerkennung durch die anderen zu streben.¹¹ Es ist deshalb ein Signum menschlicher Geschichte, sich Ziele zu setzen, die über das eigene Leben hinausgehen, und für deren Anerkennung auf Leben und Tod zu kämpfen. „Anders gesagt, jede menschliche, anthropogene, das Selbstbewusstsein, die menschliche Wirklichkeit produzierende Begierde ist letztlich eine Funktion der Begierde nach Anerkennung. Und das ‚Daransetzen‘ des Lebens, durch welches sich die menschliche Wirklichkeit ‚bewährt‘, ist ein Einsatz im Dienste einer derartigen Begierde. Vom ‚Ursprung‘ des Selbstbewusstseins sprechen, heißt also notwendig von einem Kampf auf Leben und Tod um die ‚Anerkennung‘ reden“ (24/25).

Deshalb steht jeder Mensch unweigerlich vor der Lebensentscheidung, Herr oder Knecht zu sein bzw. zu werden. Wer das eigene Leben für die Anerkennung riskiert, ist Herr, und wer die Anerkennung zollt, um das eigene Leben nicht weiter zu riskieren, wird Knecht. Ein Knecht kann der Anerkennung eines anderen nicht ausweichen, der Herr erreicht die Anerkennung von anderen. Ein Mensch wird Herr, wenn er das eigene Leben riskiert, um seine Anerkennung durchzusetzen, ein Mensch wird Knecht, wenn er die Anerkennung leistet, die ihn an jenem Leben belässt, das nicht riskiert werden soll. Der Knecht hat Bewusstsein, der Herr Selbstbewusstsein. Der Knecht arbeitet für die Anerkennung des Herrn, der Herr kämpft für sie unter Einsatz des Lebens. Arbeit ist dann ein Anerkennungs-vorgang der Geschichte, die der Knecht leistet und über die der Herr verfügt.

Aber deshalb – und das ist das eigentlich Überraschende – hängt der Herr vom Knecht ab, weil er dessen Arbeit nicht anerkennen kann als eine Begierde, die sein Begehren befriedigt; denn der Knecht kämpft nicht mit dem Äußersten, was allein als Höchstform der Begierde den Herrn zufriedenstellen kann. Der Herr erzwingt strukturell nur eine ungenügende Anerkennung, während der Knecht über das Ungenügen an der eigenen Arbeit hinauswachsen kann. Der Knecht kann über seine Arbeit die Anerkennung des Herrn mit Selbstbewusstsein aufheben, also Revolution machen. Entsprechend erwächst der wahrhaft freie Mensch aus dem Knecht, der seine Knechtschaft überschreitet, also mit seiner Arbeit den Herrn abschüttelt: „Der Knecht, welcher seine Knechtschaft ‚aufgehoben‘ hat, wird zum integralen, vollkommen freien, endgültig und vollständig

¹¹ Das Begehren deren Begehrens aktualisiert sich als Geschichte: „Die menschliche Geschichte ist die Geschichte begehrtter Begierden“ (ebd.). – Im Weiteren stehen die Seitenangaben direkt nach dem Zitat im Text.

durch das, was er ist, befriedigten und sich in dieser und durch diese Befriedigung vollendenden Menschen. Wenn die untätige Herrschaft eine Sackgasse ist, so ist die arbeitsame Knechtschaft im Gegenteil die Quelle allen menschlichen, sozialen und geschichtlichen Fortschritts“ (37/38).

Was Kojève nicht mehr sieht, ist der Umstand, dass es in der wechselseitigen Geschichte von Herr und Knecht Orte eines Begehrens gibt, das die Begierde der anderen begehrt, ohne in der Binarität von Herr und Knecht stecken zu bleiben. Die europäische Moderne hat nicht nur für die Herr-Knecht-Dichotomie typische Orte der Freiheit ausgebildet,¹² sondern auch Orte, an denen sich Freiheit vom Herrn realisiert, ohne dass ein Knecht zur Herrschaft aufbricht. Es sind Orte einer Freiheit, die aus der Wechselwirkung von Herr und Knecht einen Widerstreit zur herrschenden Geschichte erzeugen. Ich möchte nur einige wenige nennen, drei religiös und zwei säkular qualifizierte.

– Die Wittenberger Kirchentür, an die Luther seine Thesen setzte, ist ein solcher Ort. Es war eine Tat, welche die Freiheit der Rechtfertigung beanspruchte, und zugleich eine Tat der Begierde des Begehrens der anderen. Schließlich wollte Luther die anderen überzeugen, von falschen Vorstellungen über die Aufhebung innerer Knechtschaft abzulassen und einer Herrlichkeit zu folgen, von denen die dort angeschlagenen Thesen künden. Luther, der Mönch, also der geistliche Knecht, wird deshalb auch sehr bald zu existentiellen Grundentscheidungen genötigt, wie weit er mit seinem eigenen Leben für diese Begierde gehen würde. Als er spätestens auf dem Wormser Reichstag bereit war, für das Wahr-Sagen dieser Thesen mit seinem Leben einzustehen, konnte er falsch argumentierende politische und religiöse Herrschaften abschütteln, die sich von der Knechtschaft anderer nährten, und damit Revolution auslösen. Vor Rückfällen war er selbst dabei nicht gefeit, als er aus einer Herrenposition heraus anderen mit dem Tode drohte wie in der Aufforderung an die Fürsten, die aufständischen Bauern mit Gewalt niederzuschlagen.

– Ähnlich kann das katholische Pendant einer Freiheit durch Gott verstanden werden, die Exerzitien des Ignatius von Loyola. Ihre Unterscheidung der Geister macht frei von dem, was von falschen Geistern kommt, denen jemand als Knecht unterworfen ist. Das eigene Innen wird in diesen Exerzitien zu einer Arena, in der ein Widerstreit mit dem Begehren von anderen und mit dem eigenen Begehren ausgefochten wird, um sich dem Begehren Gottes unterwerfen zu können. Der Weg in diese Arena ist ein

¹² Vgl. die Sammlung bei *Alexa Geisthövel/Habbo Knoch* (Hg.): *Orte der Moderne. Erfahrungswelten des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 2005.

prekäres Schweigen, das jeder äußeren Herrschaft widerstreitet, insbesondere jeder religiös auftretenden Herrschaft. Erst Schweigen bietet die Chance, Herrschaften falscher Geister abzuschütteln und mit dem Willen Gottes konfrontiert zu werden. Keine äußere Instanz, insbesondere nicht die kirchliche Instanz in Gestalt des Exerzitienmeisters, kann bei diesem Schweigen mithalten. Was immer sich dort im Inneren als Gottes Willen offenbart, wird dann mit dem eigenen Leben vertreten werden müssen. Wer bereit ist, diesem verschwiegenen Ort nicht auszuweichen und auf Gottes Begehren das eigene Leben zu wetten, wird zu einem Herrn, einer Herrin über das eigene Innere, das von äußeren Mächten weder zu brechen noch zu korrumpieren ist.¹³

– Zeitungs- und Fernsehredaktionen sind fragile Orte öffentlicher Meinungsfreiheit, die an die Machbarkeit einer besseren Welt glauben, wenn deren abgründige Realität sichtbar wird. Zugleich sind sie überaus angreifbar für Interessen, die kritische Berichterstattung fürchten müssen und bekämpfen. Journalisten aus der ersten Kategorie ihrer Zunft wollen öffentliche Anerkennung für das, was sie an Nachrichten herausfinden. Dafür riskieren die besten unter ihnen auch ihr Leben, wie der Fall der Anna Stepanowna Politkowskaja (ermordet 2006) eindrucksvoll belegt. Sie selbst taugen nicht zur Herrschaft und die allerbesten wissen auch darum. Redakteure dagegen, die bereits den journalistischen Tod fürchten, also die Nicht-Veröffentlichung kritischer Berichte, bleiben immer Knechte der Machtinteressen von anderen.

– Ein erschreckender und verstörender Ort der Moderne ist das Konzentrationslager; es greift sich Freiheit, um eine Herrenposition zu zementieren. Über dem Eingang von Auschwitz stand der zynische Satz ‚Arbeit macht frei‘. Der Schriftzug verkehrt den Ort, an dem niemand durch Arbeit die eigene Knechtschaft aufheben konnte, zu einer Dystopie moderner Freiheit. Die Erinnerung daran konfrontiert mit äußerster Knechtschaft von Humanität; Freiheit wird zur Geisel eines massenmörderischen Geschehens. Keiner der Täter konnte danach argumentieren, seine Freiheit abgelegt zu haben und nicht verantwortlich zu sein. Den Menschen, die umgebracht wurden, ohne den wahren Abgrund der dort manifesten Bosheit überhaupt wahrnehmen zu können, war jede Chance auf äußere und innere Revolution genommen. Die Schärpen ihrerseits riskierten ihr Leben nicht für die mörderische Macht, an der sie sich gefielen; sie bleiben für

¹³ „Die fundamentalste Erfahrung im Unterscheidungsprozeß der Exerzitien ist die des Selbstbesitzes in Fremdbesitz. [...] Die menschliche Freiheit ist von Gottes Du freigesetzt, damit der Mensch sich selbst auf Gott hin ausrichten kann.“ (*Lothar Lies: Ignatius v. Loyola. Die Exerzitien. Theologie-Struktur-Dynamik, Innsbruck 1983, 41*)

immer deren Knechte.

– Man kann schließlich noch einen überaus katholischen Freiheitsort nennen, Lourdes. Im Februar 1858 greift sich dort die Erscheinung einer weißgekleideten Dame ein Dogma mit den Worten: „Ich bin die Unbefleckte Empfängnis.“ In der Freiheit dieser Selbstvorstellung wird die Herrschaft der überaus komplizierten päpstlichen Dogmatisierung der Immaculata vier Jahre zuvor einfach abgeschüttelt. Die Erscheinung stellt sich souverän über die scholastischen Querelen, mit denen Dominikaner und Franziskaner 600 Jahre lang stritten (etwa Scotus’ „deicit, potuit, ergo fecit“) und die zu beenden der Sinn der päpstlichen Dogmatisierung war. Anselm Kiefer, Künstler und Nicht-Theologe, hat in dieser Mariologie reinen Dadaismus erkannt: „Das Dogma der jungfräulichen Geburt und der jungfräulichen Empfängnis stammt aus dem 19. Jahrhundert, als man schon wusste, woher die Kinder kommen. Ich fand es von der katholischen Kirche immer tollkühn, ein solches Dogma zu verkünden – eine derartige Herausforderung des gesunden Menschenverstandes. Es hat etwas Künstlerisches, eine Behauptung aufzustellen, die völlig unhaltbar ist. Zur Machtvollkommenheit, die ein Künstler im Schaffen haben kann, ist parallel die katholische Kirche zu sehen, die behauptet, dass Maria drei Mal jungfräulich war, vor der Verkündigung, während und nach der Geburt. Diese Behauptung hat mich immer fasziniert. Ich würde fast sagen, das ist wie Dadaismus. Das ist verrückt, das ist wirklich verrückt.“¹⁴ In Lourdes geht die katholische Religionsgemeinschaft das Risiko ein, von modernen Positionen gänzlich ausgeschlossen zu werden. Die Erscheinung von Lourdes macht sich frei von den damals ad extra und ad intra herrschenden Rationalitäten einer kritisch-säkularen Vernunft und einer scholastisch-unkritischen Vernünftigkeit. Sie ist der personifizierte Widerstreit des Glaubens zu dem, was der klassischen Moderne ihrer Zeit religiös wie säkular

¹⁴ *Anselm Kiefer: Maria durch ein Dornwald ging.* Katalog der Ausstellung vom 24.07.–27.09.2008, Galerie Thaddaeus Ropac, Salzburg 2008, 11.

¹⁵ Ähnlich wie die Positionierung des Papstes auf dem Ersten Vatikanischen Konzil folgt auch diese Positionierung Marias der Grammatik des modernen Subjektes im Widerstreit mit der Moderne; sie wäre vormodern überhaupt nicht möglich gewesen. Aber dieses Subjekt unterwirft sich nicht der absolutistischen Grammatik eines Jurisdiktionsprimats. Mariologie galt vor allem dem Kulturprotestantismus als besonders deutlicher Ausdruck einer antimodernen katholischen Position. Erst in neuerer Zeit lassen sich ernsthafte protestantisch-theologische Diskurse über Maria beobachten, vgl. *Christiane Eilrich: Gott zur Welt bringen: Maria. Von den Möglichkeiten und Grenzen einer protestantischen Verehrung der Mutter Gottes*, Diss. Jena 2009, oder auch *Beverly Roberts Gaventa/Cynthia L. Rigby* (ed.): *Blessed one: Protestant perspectives on Mary*, Louisville, Ky., 2002.

heilig ist.¹⁵

Welchen Ort hat nun Gott in solchen Freiheitsorten? Man kann diese Frage auch anders stellen: Worin ist Freiheit ein *locus theologicus*? Das liegt jenseits der Binarität von Herr und Knecht und verändert den Ort, an dem Freiheit geschieht.

Der locus theologicus Freiheit – der Widerspruch der Knechte zu den Herren

In der Moderne gibt es Freiheit nicht ohne Relativität zur Position von Knechten, so dass in der Regel ein Herr-Knecht-Verhältnis bruchlos am Werk ist. Aber mindestens die Wittenberger Kirchentür und Lourdes weisen die Überschreitung dieses selbstverständlichen Verhältnisses auf. Sie rücken dabei Räume, die historisch eigentlich marginal sind, in die Mitte eines Diskurses. Beide Orte, Wittenberg wie Lourdes, zeigen, dass der Verweis auf Gott eine Fundstelle für Freiheit ist, die der Abhängigkeit von Herrn und Knecht widerstreitet. In Wittenberg wird der Knechtschaft einer religiös-politischen Abhängigkeit und in Lourdes jener einer rationalisierenden Scholastik und Säkularität widerstritten. Der Gott, der hier auftritt, steht nicht mehr einfach für Knechte ein, was ein biblischer Topos wäre. Er steht auch nicht für Knechte ein, die dann zu Herren werden, was ein Topos der christlichen Religionsgeschichte wäre. Er steht für Knechte ein, sofern sie ihre Knechtschaft aufheben und jeder möglichen Herrschaft widerstreiten.

Aus dem Gott, der ein auserwähltes geknechtetes Volk leitet und der den am Kreuz geknechteten Jesus auferweckt, wird ein Befreier vom Begehren der Herren und damit ein Zerstörer der Herr-Knechts-Zwangsjacke moderner Freiheiten. Er ist zu finden im Respekt vor dem Freiheitsgebrauch des jeweils anderen Menschen, sofern das einen Widerstreit mit den Herrschaftsansprüchen von Freiheit bedeutet. Deshalb genügen weder Orte der Macht noch Orte der Freiheit, um Gottes Ort in der Geschichte zu bestimmen; Gott und der Glaube an ihn machen weder frei noch mächtig. Deshalb entstehen immer dort, wo Glaubensfreiheit als politische Macht eingefordert wird, panoptische Disziplinarmächte, die Abweichungen nicht ertragen. Man muss vielmehr Orte ohnmächtiger Unfreiheit markieren, an denen Knechtschaft jenseits einer neuen Herrschaft aufgehoben wird, um Gott auf die Spur zu kommen. Der Ort Gottes in der Freiheit kann deshalb kein Utopia sein.

Utopien sind ausgesprochen moderne Orte, deren Erfindung in die Zeit der großen Entdeckungen an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit fällt.

Als erster hat Thomas Morus mit seiner ‚Utopia‘ von 1516 einen solchen Ort „betreten“, als er entdeckte, dass Menschen nicht nur an Orten leben, die es gibt, sondern zugleich an Orten, die es gar nicht gibt, die aber gleichwohl existieren. Solche Nicht-Orte liegen lediglich nicht in der Gegenwart, sondern in der Zukunft. Morus entdeckte damit, dass ein Ort zugleich eine zeitliche Größe sein kann, was den *spatial turn* des späten 20. Jahrhunderts vorwegnimmt. Man kann sich also auf eine Reise zu einem Ort begeben, die durch die Zeit führt, ohne aus ihr herauszutreten. Vielmehr kann man aus der Zeit bis zur Existenz des Ortes einen Fortschritt machen, der sich und andere beständig diszipliniert und alles ausschließt, was einer fortschreitenden Herrschaft entgegensteht. Morus hat damit nicht nur eine sehr erfolgreiche Literaturgattung begründet, sondern beschrieben, was durch die ganze Moderne hindurch tatsächlich angestrebt wurde – in Calvins Genf, in Ludwig XIV. Versailles, bei Robespierres neuem Frankreich, in den großen imperialen Reichen von Kommunismus, Kapitalismus, Islamismus. Auch das weltumspannende katholische Wir macht davon keine Ausnahme.

Gott wiederum lässt sich hervorragend in Utopien einpassen, wenn die Macht seines Namens positiv zu effizienter Ausschließung diszipliniert wird. Wittenberg und Lourdes, auch die Tschetchenienberichte der Politikowskaja und ganz sicher Auschwitz widerstreiten dagegen solchen Utopien, ohne dass sie selbst die Macht hätten, deren Herrschaft zu brechen. Sie verändern vielmehr den normalen Lebensraum durch Widerstreite, welche die bestimmenden Utopien relativieren. Das ergibt am selben Platz einen ganz anderen Raum, der mit Foucault Heterotopie genannt werden kann.¹⁶ Heterotopien sind Orte, die es wirklich gibt und an denen die bestehende Ordnung der Dinge von etwas relativiert wird, was diese Ordnung verschweigt und verschämt. Der Begriff gehört zu der Verräumlichung von Zeit, die spätestens seit der Globalisierung zu einem tragenden Element der gegenwärtigen Zivilisation geworden ist.

An solchen Orten wird eine Größe nicht von dem her identifiziert, was oder wer sie ist, wenn ein Nicht-Ort erreicht ist. Sie wird vielmehr identifiziert, wo sie in den Disziplinarmächten der Nicht-Orte auftritt. Damit wird sie von dem her bestimmt, dem sie nicht ausweichen kann. Wird Gott in Utopien mit dem identifiziert, woraufhin diszipliniert wird, so wird Gott an Heterotopien damit identifiziert, wie Knechte das Begehren ihrer Herrn gerade nicht begehren, sondern zerbrechen. Aus einem disziplinierenden

¹⁶ *Michel Foucault: Andere Räume*, in: *Dits et Ecrits. Schriften in vier Bänden*, Bd. 4, Frankfurt a. M. 2005, 931–942.

Gott mit ausschließender Macht wird ein konfrontierender Gott mit einer Ohnmacht von Problemen, denen nicht auszuweichen ist. Er verhindert, dass sie beiseite geschoben werden.

Diese Wo-Identifizierung Gottes verändert allerdings die Rede von Gott. Sie ist nicht einfach im Glauben derer da, die ihre Existenz damit verbinden. Sie ist vielmehr an jenen Orten zu entdecken, an denen die Überraschung einer befreiten Knechtschaft auftritt, die sprachlos macht. Aus der Normalform moderner Freiheit wird eine andere Freiheit, die ihrer politischen wie religiösen Idealisierung widerstreitet.

Der Gott dieser anderen Freiheit lässt sich nicht konfessionell und wahrscheinlich auch nicht religionsgemeinschaftlich identifizieren. Er kann erst zur Sprache kommen, wenn die Überraschung mit anderen geteilt wird, die nicht zum eigenen Freiheitsraum gezählt werden – im Sinne von ‚partager‘ und nicht von ‚diviser‘. Eine Größe, die im Sinne von ‚partager‘ geteilt wird, wächst unter denen, die sie teilen. Das gilt auch für diesen Gott. Er wächst mit der Freiheit von anderen, die ihre Abhängigkeit von Herr und Knecht gegenstandslos gemacht haben. Dieser Gott ist eine ökumenische Größe; er zwingt zur Relativierung der Gegensätze in den Glaubensweisen über ihn. Er kann nicht aus der jeweils eigenen Tradition deduziert werden noch aus einer idealen Gemeinsamkeit induziert werden. Er kann nur angesichts der Überraschung von Herausforderungen abduziert werden, die den gemeinsam geteilten (im Sinne von ‚diviser‘) Gegensatz sprachlos machen.

Diese Abduktion gelingt nicht, wenn nicht die Überraschung geteilt wird (im Sinne von ‚partager‘), dass Gott nicht zu den eigenen konfessionellen Utopias passt. Das passt wiederum zum biblischen Gott, der an Heterotopien wie dem zerstörten Jerusalem und dem Exil, dem Kreuz und dem leeren Grab auftritt und der diejenigen, die ihn dort begreifen wollen, mit der Not von Abduktionen belegt, weil ihre Deduktionen und Induktionen hier ohnmächtig geworden sind. Wer auf diesen Gott treffen will, muss die Utopien der eigenen Freiheit verlassen und auf die Freiheit Gottes setzen, an einem anderen als dem erwarteten Ort präsent zu sein. Das macht aus der Freiheit des Glaubens eine andere Freiheit als ersehnt. An solchen anderen Orten der Freiheit geschieht sowohl eine Befreiung von den religiösen wie konfessionellen Fokussierungen, von den politischen wie kulturellen Ausschließungen, von den wirtschaftlichen wie spirituellen Herrschaften. Hier ist auch eine Freiheit der Knechte von den Herren zu erfahren, nach deren Anerkennung sie sich gesehnt haben. Für die Heterotopologie dieses überraschenden Gottes kann ein *sola libertate* angenommen werden.