



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

Parrhesia / Παρρησία: ein Blick ausgehend vom späten
Foucault auf das Neue Testament

verfasst von / submitted by

Diana Wallisch-Zöchling

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfillment of the requirements for the degree of
Magistra der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2020 / Vienna, 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
programme code as it appears on
the student record sheet:

A 190 020 333

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Lehramtsstudium UF kath. Religion UF Deutsch

Betreut von / Supervisor:

o. Univ. Prof. DDr. Johann Schelkshorn

WIDMUNG

für meine Tochter Elisa und
meinen verstorbenen Lebensgefährten Ing. Robert Leberl, MA

Danksagung

Als Erstes gilt mein besonderer Dank meinem Betreuer Herrn Prof. DDr. Hans Schelkshorn für seine Geduld, sein Verständnis und seine Betreuung.

Außerdem danke ich meinen Eltern für die Unterstützung, die ich benötigte, um berufsbegleitend dieses zweite Studium abschließen zu können.

Ebenso danke ich meiner langjährigen Studienkollegin Mag. Barbara Poyntner sowie meinem Kollegen Dipl. Päd. Christian Leitner für ihre Unterstützung.

Und schließlich gilt mein Dank meiner Tochter Elisa, die die ganzen Jahre hinweg sehr viel Geduld und Verständnis dafür aufbringen musste, dass ihre Mama neben der Arbeit auch noch studiert.

INHALT

1	<i>Einleitung</i>	8
2	<i>Parrhesia: Dimensionen des Begriffs</i>	9
2.1	Etymologie bzw. erste Annäherung an das Wort	9
2.2	<i>Parrhesia bei Foucault: Wahrheitsspiele als Machtspiele</i>	10
2.2.1	<i>Das Dreieck von Wissen, Macht und Selbstverhältnissen</i>	10
2.2.2	<i>Das Dispositiv</i>	12
2.2.3	<i>Genealogie als Kritik</i>	16
2.2.4	<i>Überblick über den Textkorpus zur parrhesia</i>	19
2.2.5	<i>Verschiedene Formen der parrhesia und das parrhesiastische Spiel: ein erster Überblick</i>	22
2.2.6	<i>Subjektivität und Wahrheit</i>	31
2.2.6.1	Erste Annäherung an das ‚Wahrheitsspiel‘	31
2.2.6.2	Wahrheit, Wahrheitsspiel und Subjektivität	37
2.2.7	<i>Zur politischen Dimension der parrhesia</i>	40
2.2.7.1	Zur demokratischen parrhesia	42
2.2.7.2	Das konstitutive Rechteck der parrhesia	47
2.2.7.3	Zur monarchischen parrhesia	48
2.2.8	<i>Parrhesia als Seelenführung</i>	51
2.2.8.1	Die Sorge um sich und parrhesia	51
2.2.8.2	Zur sokratischen parrhesia	56
2.2.8.3	Zur stoischen parrhesia	59
2.2.8.4	Parrhesia in anderen philosophischen Schulen	61
2.2.8.5	Zur kynischen parrhesia	62
2.2.9	<i>Alethurgie und Theorie der Wahrheit</i>	68
2.2.10	<i>Wesentliche Charakteristika der parrhesia</i>	71
2.2.10.1	Ereignishaftigkeit, Identität	71
2.2.10.2	Risiko und Mut	72
2.2.10.3	Parrhesia als Kritik und Pflicht	73
2.2.10.4	Der parrhesiastische Pakt	74
2.2.10.5	Parrhesia als Gegenspieler der Rhetorik	75
2.2.10.6	Parrhesia und Freiheit	77
2.2.10.7	Parrhesia und Hierarchie	78
2.2.10.8	Parrhesia und der kairos	79
2.2.10.9	Zur Paradoxie der parrhesia	80
2.2.10.10	Zusammenschau	80
2.2.11	<i>Kritik an Foucault</i>	82
2.2.11.1	Simplifizierung	82
2.2.11.2	Selektivität und das ‚Gefängnis der antiken Philosophie‘	83
3	<i>Parrhesia im biblischen Kontext</i>	84
3.1	<i>Parrhesia im Neuen Testament</i>	86
3.1.1	<i>Parrhesia in den Evangelien</i>	90
3.1.1.1	Markus 8, 32	90
3.1.1.2	Parrhesia im Johannesevangelium	92
3.1.1.3	Joh 7, 4; 13 und 26	93
3.1.1.4	Joh 10, 24	95
3.1.1.5	Joh 11, 14 und 54	95
3.1.1.6	Joh 16, 25 und 29	96
3.1.1.7	Joh 18, 20	96

3.1.2	<i>Parrhesia in 1 Johannes</i>	97
3.1.3	<i>Parrhesia in der Apostelgeschichte</i>	100
3.1.3.1	Apg 2, 29 und Apg 4, 13; 29 und 31	104
3.1.3.2	Apg 9, 27 und 28; 13, 46; 14, 3; 18, 26; 19, 8; sowie 28, 31	108
3.1.3.3	Apg 26, 26	110
3.1.4	<i>Parrhesia in den paulinischen Briefen</i>	111
3.1.4.1	Parrhesia im 2. Brief an die Korinther	112
3.1.4.2	Parrhesia in Phlm 8	115
3.1.4.3	Parrhesia in 1 Phil 20	116
3.1.4.4	Parrhesia in 1 Thess 2, 2	117
3.1.5	<i>Parrhesia in den deuteropaulinischen Briefen</i>	118
3.1.5.1	Parrhesia im Kolosserbrief	118
3.1.5.2	Parrhesia im Epheserbrief	119
3.1.5.3	Parrhesia im ersten Timotheusbrief	120
3.1.6	<i>Parrhesia im Hebräerbrief</i>	122
4	<i>Weiterführende Gedanken</i>	123
5	<i>Zusammenschau der Ergebnisse</i>	125
6	<i>Bibliographie</i>	129
6.1	Von und rund um Foucault	129
6.2	Zum Neuen Testament	131
6.3	Weitere Literatur	133
7	<i>Abbildungsverzeichnis</i>	136
8	<i>Tabellenverzeichnis</i>	136
9	<i>Abstracts</i>	137
9.1	Deutsch	137
9.2	English	138

Siglen

Texte von Michel Foucault

DE III/ 206: Das Spiel des Michel Foucault. In: Foucault, M.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III. 1976 – 1979. Herausgegeben von Daniel Defert und François Ewald. FaM: Suhrkamp 2003. Übersetzt von Hans-Dieter Gondek. S. 391 – 429.

DEIII/ 216: Macht und Wissen. In: Foucault, M.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III. 1976 – 1979. Herausgegeben von Daniel Defert und François Ewald. FaM: Suhrkamp 2003. Übersetzt von Hans-Dieter Gondek. S. 515 – 533.

SuW: Foucault, M.: Subjektivität und Wahrheit. Vorlesung am Collège de France 1980 – 1981. Aus dem Französischen von Andrea Hemminger. Berlin: Suhrkamp 2016.

HdS: Foucault, M.: Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France (1981/82). Aus dem Französischen von Ulrike Bokelmann. FaM: Suhrkamp 2009.

RSa: Foucault, M.: Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesungen am Collège de France 1982/83. Aus dem Französischen von Jürgen Schröder. FaM: Suhrkamp 2012.

DuW: Foucault, M.: Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia. 6 Vorlesungen, gehalten im Herbst 1983 an der Universität von Berkeley/ Kalifornien. Hrsg. von Joseph Pearson, aus dem Englischen von Mira Köller. Berlin: Merve 1996.

MzW: Foucault, M.: Die Regierung des Selbst und der anderen 2. Der Mut zur Wahrheit. Vorlesungen am Collège de France 1983/84. Aus dem Französischen von Jürgen Schröder. FaM: Suhrkamp 2010.

P: Foucault, M.: Parrêsia. Zugriff über <http://anabases.revues.org/3959>. Letzter Zugriff: 31. Dezember 2016.

Bei wörtlichen Zitaten wird die Rechtschreibung des Originaltextes beibehalten.

Schlüsselstellen aus dem Neuen Testament

Wenn nicht anders angegeben, werden die Bibelstellen zur *parrhesia* aus folgender Bibelausgabe zitiert: Theobald, M. (Hrsg.): Stuttgarter Neues Testament. Kommentierte Studienausgabe. Stuttgart: kbw 2018.

Zu den Schlüsselstellen zur *parrhesia* zählen:

Mk 8, 32

Hebr 4, 16

Joh 7, 4; 13; 26

Hebr 10, 19; 35

Joh 10, 24

Joh 11, 14; 54

Joh 16, 25; 29

Joh 18, 20

Apg 2, 29

Apg 4, 13; 29; 31

Apg 9, 27; 28

Apg 13, 46

Apg 14, 3

Apg 18, 26

Apg 19, 8

Apg 26, 26

Apg 28, 31

2 Kor 3, 12

2 Kor 7, 4

Eph 3, 12

Eph 6, 20

Phil 1, 20

Kol 2, 15

1 Thess 2, 2

1 Tim 3, 13

Phim 8

Hebr 3, 6

1 Einleitung

Michel Foucault setzt sich in seinen Vorlesungen der achtziger Jahre immer mehr mit dem Begriff der *parrhesia* auseinander, wo er vor allem Texte aus der griechisch – römischen Antike betrachtet hat¹. *Parrhesia* ist aber nicht nur ein essentieller Begriff der griechischen und römischen Antike, sondern auch in besonderem Maße für die neutestamentliche Theologie, wie Beilner² bereits gezeigt hat. Diese Diplomarbeit versucht, Gemeinsamkeiten und Unterschiede, die sich aus der Betrachtung von *parrhesia* bei Foucault und in neutestamentlichen Stellen ergeben, aufzuzeigen. Um dies zu realisieren, werden zentrale Denkkategorien Foucaults, die er v.a. in seinen Schriften zur *parrhesia* anspricht, angewandt. So wird die Bedeutungsvielfalt des *parrhesia*-Begriffs bei Foucault und im Neuen Testament ausgelotet, und zwar aus folgenden Gründen:

Erstens kann ein zeitlich-historischer Grund angeführt werden: In den Texten des Neuen Testaments selbst werden Situationen geschildert, in denen das Wort *parrhesia* verwendet wird und die ähnliche Situationen repräsentieren, die auch Foucault in seinen Textbeispielen anführt. Zusätzlich werden diese Situationen historisch da verortet, wo der Begriff der *parrhesia* in seinen einzelnen Ausformungen in der antiken Philosophie Hochkonjunktur hatte. Wir haben es daher mit einer zeitlichen Parallelität zu tun, in der die *parrhesia* sowohl in den von Foucault untersuchten Texten eine zentrale Rolle spielt (v.a. was die hellenistisch-römische Epoche betrifft), als auch in einzelnen Texten des Neuen Testaments.

Zweitens ist Foucault selbst sehr bemüht, die Unterschiede des Konzepts der (antiken) Seelenführung und der *parrhesia* zum Christentum, vor allem, was die Beichtpraxis betrifft, zu beschreiben³. Hier betont er also eine Diskontinuität. Eine genauere Betrachtung der Bibeltex-te, in denen *parrhesia* wichtig ist, fehlt allerdings bei Foucault: Am Ende von *Der Mut zur Wahrheit* geht er lediglich auf einzelne Stellen in der Septuaginta sowie auf drei Stellen aus dem Neuen Testament ein. Diese Arbeit versucht daher, zu untersuchen, inwieweit die philosophischen Aspekte des *parrhesia*-Begriffs, die Foucault erarbeitet hat, auch für jene Stellen im Neuen Testament fruchtbar gemacht werden können, in denen *parrhesia* explizit erwähnt wird.

¹ Vgl. Foucault, M.: P.

² Vgl. Beilner, W.: ΠΑΡΡΗΣΙΑ. Ein neutestamentliches Wortfeld mit aktuellen Implikationen. Salzburg: Eigendruck 1979.

³ Vgl. Foucault, M.: P. Abschnitt 4 – 9.

Drittens beschreibt Foucault in *Der Mut zur Wahrheit* vier grundsätzliche Modalitäten des Wahrsprechens, neben der *parrhesia* als die Prophetie, die Weisheit und die Lehre bezeichnet⁴, die „sich mit der *Parrhesia* zu einer Art Rechteck zusammenfügen und teilweise aufeinander abfärben, [...] Damit aber würden sich weitere Fragen ergeben, etwa die Rolle der Religion in der antiken Philosophie und die nach dem Verhältnis von Athen und Jerusalem.“⁵

Eine These dieser Arbeit ist es daher, dass *parrhesia* nicht nur eine andere Modalität des Wahrsprechens im Unterschied zur Prophetie repräsentiert, sondern in der Anwendung des Begriffs selbst im Neuen Testament ein Kreuzungspunkt vorliegt, durch den sich Prophetie und parrhesiastisches Sprechen berühren. Die daraus resultierenden Ergebnisse stellen eine erste Materialsammlung zur *parrhesia* unter Foucault'scher Perspektive dar. Somit kann die Bedeutung Foucaults für eine Theologie, „die sich von den bleibenden Einsichten der untersuchten Philosophien befruchten lässt, ohne sich von ihnen abhängig zu machen“⁶, herausgestellt werden.

2 *Parrhesia*: Dimensionen des Begriffs

2.1 Etymologie bzw. erste Annäherung an das Wort⁷

Das *New International Dictionary of New Testament, Theology and Exegesis*⁸ übersetzt *parrhesia* mit *openness, confidence, frankness*, m. a. W., als Offenheit und Vertrauen, das Verb wird mit *to speak out* oder auch mit *to speak openly* übersetzt, was soviel bedeutet wie offen sprechen, oder auch etwas aussprechen. Im Lateinischen wird die *parrhesia* meist mit *libertas* übersetzt⁹:

„Das Alles-sagen der *parrhesia* wird mit *libertas* wiedergegeben: die Freiheit dessen, der spricht. Und viele französische Übersetzer verwenden den Ausdruck ‚freimütige Rede‘ [*franc-parler*], um *parrhesia* und *libertas* in diesem Sinn wiederzugeben, und diese Übersetzung scheint mir auch die angemessenste zu sein.“¹⁰

⁴ Vgl. Foucault, M.: MzW. S. 31 – 50; 121 – 124.

⁵ Waldenfels, B.: Wahrsprechen und Antworten. In: Gehring, P./ Gelhard, A. (Hrsg.): *Parrhesia*. Foucault und der Mut zur Wahrheit. Zürich: diaphanes 2012. S. 76 – 77.

⁶ Hardt, P./ von Stosch, K.: Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne. Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verlag 2007. S. 9.

⁷ Vgl. Beilner, W.: ΠΑΡΡΗΣΙΑ. Ein neutestamentliches Wortfeld mit aktuellen Implikationen. Salzburg: Eigendruck 1979.

⁸ Vgl. Παρρησια. In: Silva, M. (Hrsg.): *New International Dictionary of New Testament, Theology and Exegesis*. Vol. 3. Λ – Πν. Grand Rapids: Zondervan 2014. S. 657 – 660.

⁹ Vgl. Foucault, M.: HdS. S. 447.

¹⁰ Ibid., S. 455.

Der (griechische) Begriff ist seit Euripides und Aristophanes belegt, zuerst bei Euripides. Im *New International Dictionary of New Testament* wird darauf hingewiesen, dass der Begriff im Griechischen zunächst ursprünglich bedeutete, frei sagen zu können, was man wollte: „[...] *a sense of freedom to say whatever one wished.*“¹¹

In Zusammenhang mit Redefreiheit enthält *παρρησία* auch die Bedeutungsnuance von ‚angstfrei etwas aussprechen zu können‘, was beim parrhesiastischen Vertrag eine konstitutive Komponente ausmacht, wie später gezeigt werden wird.

Zudem erklärt Foucault in *Diskurs und Wahrheit* aus ethymologischer Perspektive, dass sich *parrhesia* aus *pan*, d.h., ‚alles‘, und dem sog. *rhema*, dem ‚Gesagten‘ zusammensetzt, also zuerst einmal bedeutet, ‚alles zu sagen‘¹². Aber alles aussprechen zu können, kann wiederum in zwei Richtungen führen: Einerseits kann es bedeuten, all das „zu sagen, was einem in den Sinn kommt, ohne sich auf ein Prinzip der Vernunft und der Wahrheit zu beziehen“¹³. Diese *parrhesia* ist somit weder an Wahrheit noch an eine Ratio gebunden. Dieser erste von Foucault genannte Aspekt des ‚Drauflosredens‘ wird also auch wie o.a. im *New International Dictionary of New Testament* erwähnt. Andererseits ist *parrhesia* als ein Reden zu bezeichnen, das „ohne Verheimlichung oder Zurückhaltung, ohne stilvolle Klausel oder rhetorische Ausschmückung, die sie verschlüsseln oder maskieren könnte, die Wahrheit“¹⁴ sagt. Foucault konzentriert sich in seinen Ausführungen vorrangig auf diesen zweiten Aspekt der *parrhesia*. Die Unterscheidung in diese zwei Grundformen spielt allerdings für die Widersprüchlichkeit der *parrhesia* eine zentrale Rolle, wie noch näher ausgeführt werden wird.

2.2 *Parrhesia* bei Foucault: Wahrheitsspiele als Machtspiele¹⁵

In den folgenden zwei Kapiteln soll zunächst der theoretische Rahmen, in dem Foucaults Analysen zur *parrhesia* stehen, näher beschrieben werden.

2.2.1 Das Dreieck von Wissen, Macht und Selbstverhältnissen

„Rückblickend bezeichnete er sich einmal als ‚nietzscheanischen Kommunisten‘, ein anderes Mal als ‚linken Anarchisten‘, dann stellte er sich in

¹¹ *Παρρησία*. In: Silva, M. (Hrsg.): *New International Dictionary of New Testament, Theology and Exegesis*. 2014. S. 657.

¹² Vgl. Foucault, M.: *DuW*. S. 10.

¹³ Foucault, M.: *MzW*. S. 25.

¹⁴ *Ibid.*.

¹⁵ Vgl. Ruoff, M.: *Foucault-Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge*. Paderborn: Fink 2018. S. 231 – 242.

die Nachfolge von Kant, lobte Max Weber und beschwor die ‚brüderliche‘ Nähe zur Kritischen Theorie. Foucault einordnen? Nichts widerstrebte ihm mehr und nichts würde seinem Denken weniger gerecht.“¹⁶

Dieses Zitat von Philipp Sarasin zeigt, dass es Foucault bis zu einem gewissen Grad widerstrebte, eingeordnet zu werden. Ebenso ist es obsolet, zu versuchen, Foucaults Schriften zur Gänze zu systematisieren, da dies Foucaults eigener Arbeitsweise widersprechen würde. Er äußert sich zu seinem methodischen Vorgehen u.a. wie folgt:

„Ich versuche, meine [methodischen] Instrumente über die Objekte zu korrigieren, die ich damit zu entdecken glaube, und dann zeigt das korrigierte Instrument, dass die von mir definierten Objekte nicht ganz so sind, wie ich gedacht hatte. So taste ich mich voran und stolpere von Buch zu Buch.“¹⁷

Sarasin will mit seiner Einführung aber auch zeigen, dass „gewisse Fragen trotz aller Wandlungen und Verschiebungen seinem Werk eine durchgängige Struktur geben.“¹⁸

Eine wichtige Konstante im Denken Foucaults für die Analyse von Gesellschaften repräsentieren drei Achsen, die man als Wissen, Macht und Selbstverhältnisse bezeichnen kann¹⁹.

Die übliche chronologische Einteilung ist wie folgt:

1. ‚archäologische‘ Untersuchungen, zu denen *Wahnsinn und Gesellschaft*, als auch *Die Ordnung der Dinge* zählen. Das Subjekt ist hier „durch historisch wandelbare und kontingente epistemische Ordnungen“²⁰ bestimmt.
2. ‚genealogische‘ Machtanalysen, zu denen u.a. *Überwachen und Strafen* gezählt wird: Sie beschäftigen sich damit, wie soziale oder politische Ordnungen ein Subjekt determinieren bzw. beeinflussen können.²¹ Zum Begriff der Genealogie wird in Kapitel 2.2.3. noch näher eingegangen.
3. die sog. ‚Wende zum Subjekt‘: Hier sind Schriften gemeint, in denen sich Foucault mit ‚Technologien des Selbst‘ auseinandersetzt, z. B. die letzten beiden Bände seiner *Histoire de la sexualité*. Foucault arbeitet hier „die grundlegende Gestaltbarkeit des Verhältnisses zu sich selbst heraus, die einerseits Voraussetzung für die Gestaltetheit und Bestimmtheit von Subjektivität durch die epistemischen und sozialen Ordnungen ist, die

¹⁶ Sarasin, P.: Michel Foucault zur Einführung. Hamburg: Junius 2006. S. 9.

¹⁷ Foucault, M.: Macht und Wissen. In: Ders.: DE III/ 216. S. 522.

¹⁸ Sarasin, P.: Michel Foucault zur Einführung. 2006. S. 11.

¹⁹ Vgl. *ibid.*, S. 12f.

²⁰ Saar, M.: Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault. FaM/ N.Y.: Campus 2007. S. 14.

²¹ Vgl. *ibid.*.

*andererseits aber auch für das Subjekt selbst Spielräume der aktiven Selbstbestimmung [...] eröffnet.*²²

Diese Dreiteilung ist für das Verständnis von Foucaults Werk hilfreich, aber man muss dabei stets berücksichtigen, dass Foucault „von Anfang an die ‚Achsen‘ von Wissen und Macht in ihren Verbindungen und Überkreuzungen analysierte und [...] vom Problem umgetrieben wurde, was ein Individuum bzw. ein Subjekt sei.“²³

In *Der Mut zur Wahrheit* spricht Foucault diese drei Achsen selbst an, die für ihn auch bei der Untersuchung von *parrhesia* eine wesentliche Rolle spielen und zeigen, dass sie im Zusammenhang mit Foucaults Denken synchron betrachtet werden müssen:

*„[...] geht es um die Analyse komplexer Beziehungen zwischen drei unterschiedlichen Elementen, die sich nicht aufeinander reduzieren lassen, die sich nicht ineinander auflösen, sondern deren Beziehungen füreinander konstitutiv sind. Diese drei Elemente sind: die Gestalten des Wissens, insofern sie in der Besonderheit ihrer Veridiktion untersucht werden; die Beziehungen der Macht, insofern sie [...] anhand der Verfahren erforscht werden, durch die das Verhalten der Menschen regiert wird; und schließlich die Modi der Konstitution des Subjekts aufgrund der Selbstpraktiken. Durch diese dreifache theoretische Verschiebung [...] kann man, so scheint mir, die Beziehungen zwischen Wahrheit, Macht und Subjekt untersuchen, ohne sie jemals aufeinander zu reduzieren.“*²⁴

Wissen, Macht und Selbstverhältnisse stellen für die Analyse von *parrhesia* also einen Rahmen dar, in dem sich dessen Bedeutungs- und Anwendungsvielfalt abspielt. So bestätigt auch Waldenfels:

*„Parrhesia [...] gewinnt ihre maßgebliche Bedeutung aus der ‚Kreuzung‘ der drei großen Achsen von Wissen, Macht und Subjekt, die als ‚Brennpunkte der Erfahrung‘ fungieren.“*²⁵

2.2.2 Das Dispositiv²⁶

In *Die Regierung des selbst und der anderen* beschreibt Foucault die *parrhesia* mit etwas Spinnenartigem, das sich in verschiedene Richtungen bewegen kann²⁷:

²² Saar, M.: Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault. FaM/ N.Y.: Campus 2007. S. 14.

²³ Sarasin, P.: Michel Foucault zur Einführung. 2006. S. 12.

²⁴ Foucault, M.: MzW. S. 23 – 24.

²⁵ Waldenfels, B.: Wahrsprechen und Antworten. In: Gehring, P./ Gelhard, A. (Hrsg.): Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit. Zürich: diaphanes 2012. S. 64.

²⁶ Vgl.: Deleuze, G.: Was ist ein Dispositiv? In: Ewald, F./ Waldenfels, B. (Hrsg.): Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken. FaM: Suhrkamp 1991. S. 153 – 162; sowie Dispositiv. In: Reinhardt-Becker, E. (Hrsg.), u.a.: Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart/ Weimar: Metzler 2014. S. 237 – 241; sowie

Ruoff, M.: Dispositiv. In: Ders.: Foucault-Lexikon. 2018. S. 119 – 120.

²⁷ Vgl. Foucault, M.: Rsa. S. 68.

„Mit dem Begriff der parrhesia haben wir, wie Sie sehen, einen Begriff, der sich an der Kreuzung der Pflicht zum Wahrsprechen, der Verfahren und Techniken der Gouvernementalität und der Herstellung eines Selbstverhältnisses befindet. [...] Wir können feststellen, daß dieser Begriff etwas Spinnenartiges hat, das, wie man zugeben muß, sehr wenig untersucht wurde.“²⁸

Dieses Bild ist eine Anspielung auf den Begriff des Dispositivs. Es ist ein Terminus, den Foucault nach 1968 ins Spiel bringt, und durch den man eine Art ‚Bewegung‘ von der Archäologie hin zur Genealogie beobachten kann. Foucault selbst spricht davon, dass die Beziehungen zwischen Subjekt und Wahrheit ein Dispositiv darstellen²⁹. In *Das Spiel des Michel Foucault* wird ‚Dispositiv‘ von Foucault ausführlich definiert:

„Das, was ich mit diesem Begriff zu bestimmen versuche, ist erstens eine entschieden heterogene Gesamtheit, bestehend aus Diskursen, Institutionen, architektonischen Einrichtungen, reglementierenden Entscheidungen, Gesetzen, administrativen Maßnahmen, wissenschaftlichen Aussagen, philosophischen, moralischen, philanthropischen Lehrsätzen, kurz, Gesagtes ebenso wie Ungesagtes, das sind Elemente des Dispositivs. Das Dispositiv selbst ist das Netz, das man zwischen diesen Elementen herstellen kann. Zweitens ist das, was ich im Dispositiv festhalten möchte, gerade die Natur der Verbindung, die zwischen diesen heterogenen Elementen bestehen kann. [...] Kurz, zwischen diesen diskursiven und nicht – diskursiven Elementen gibt es gleichsam ein Spiel, gibt es Positionswechsel und Veränderungen in den Funktionen, die ebenfalls sehr unterschiedlich sein können. Drittens verstehe ich unter Dispositiv eine Art – sagen wir – Gebilde, das zu einem historisch gegebenen Zeitpunkt vor allem die Funktion hat, einer dringenden Anforderung nachzukommen.“³⁰

Auch Gilles Deleuze hat sich mit Foucaults Terminus ‚Dispositiv‘ auseinandergesetzt und beschreibt ihn in Anlehnung an Foucaults Anspielung auf eine spinnenartige Konstellation in *Die Regierung des selbst und der anderen* folgendermaßen:

„Doch was ist ein Dispositiv? Es ist zunächst ein Durcheinander, ein multilineares Ensemble. Es ist zusammengesetzt aus Linien verschiedener Natur. Und diese Linien im Dispositiv umringen oder umgeben nicht etwa das Subjekt, die Sprache, usw., sondern sie folgen Richtungsvorgaben und zeichnen Vorgänge nach, die stets im Ungleichgewicht sind und die sich mal einander annähern und mal voneinander entfernen. Jede Linie ist gebrochen und damit Richtungsänderungen unterworfen und ist verzweigend und gegabelt und damit Abweichungen unterworfen.“³¹

²⁸ Foucault, M.: Rsa. S. 68.

²⁹ Vgl. ders.: SuW. S. 73.

³⁰ Foucault, M.: DE III/206. S. 392.

³¹ Deleuze, G.: Was ist ein Dispositiv? In: Ewald, F./ Waldenfels, B. (Hrsg.): Spiele der Wahrheit. 1991. S. 153 – 162.

Diese zwei Zitate zeigen Folgendes:

Ein Dispositiv ist stets im Dreieck von Wissen, Macht und Subjektivität eingeschrieben und steht mit diesen Achsen in Wechselwirkung. Es ist Teil von Foucaults genealogischem Vorgehen. Es ist vielfältig, weil es Gesagtes, Handlungen, aber auch Gebäude und Institutionen umfassen kann. Es ist variabel und nicht statisch konzipiert. So wie Foucault ein Dispositiv versteht, macht es nicht bereits zuvor a priori existierende Objekte sichtbar, sondern es entsteht im Moment und durch die Sichtbarmachung einer seiner Entwicklungslinien. Deleuze arbeitet mit dem bildhaften Vergleich des Lichts, mit dem ein Dispositiv beschrieben werden kann:

„Jedes Dispositiv hat seine Lichtordnung – die Art und Weise, in der dieses fällt, sich verschluckt oder sich verbreitet und so das Sichtbare und das Unsichtbare verteilt und das Objekt entstehen oder verschwinden läßt, welches ohne dieses Licht nicht existiert.“³²

Deleuze weist zudem darauf hin, dass die Linien eines Dispositivs Schwellen und Grenzen übertreten, egal ob es sich um ästhetische, wissenschaftliche oder politische Linien handelt. Diese Vielfalt zeigt sich auch bei Foucaults Analyse zur *parrhesia* und den unterschiedlichen Bereichen, mit denen diese ‚Schnittmengen‘ teilt. So wird in dieser Arbeit gezeigt werden, dass *parrhesia* u.a. eine politische Dimension aufweist. Um solche verschiedenen Dimensionen sichtbar zu machen, ist es notwendig, dass Foucault für seine Analysen auf eine Vielfalt an unterschiedlichen Texten zurückgreift, wie z. B. auf literarische Texte der Antike (Euripides), auf philosophische Abhandlungen oder etwa auf Briefwechsel. Zweitens ist der Terminus Dispositiv insofern passend, als *parrhesia* und ihre Praktiken eben nicht nur Diskurse, sondern konkrete Haltungen und Handlungen mit einbezieht.

Aus diesen Merkmalen ergibt sich die Konsequenz, dass durch das Dispositiv die Kategorie der Universalität zurückgewiesen wird, so schildert es auch Deleuze:

„Die erste [Folgerung] ist die Zurückweisung der Universalien. Denn das Universale erklärt nichts; es ist selbst das, was erklärt werden muß. Alle Linien sind Variationslinien, die selbst keine konstanten Koordinaten haben. Das Eine, das Ganze, das Wahre, das Objekt, das Subjekt sind keine Universalien, sondern singuläre Prozesse der Vereinheitlichung, der Totalisierung, der Verifizierung, [...] – wie sie jedem Dispositiv immanent sind.“³³

Am Ende von *Der Mut zur Wahrheit* beschreibt Foucault, dass er für seine Vorlesungen der 1980er Jahre von der Frage und der Beziehung zwischen Subjektivität und

³² Deleuze, G.: Was ist ein Dispositiv? In: Ewald, F./Waldenfels, B. (Hrsg.): Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken. 1991. S. 154.

³³ Ibid., S. 157.

Wahrheit ausgegangen ist³⁴, und dabei seinen Betrachtungsschwerpunkt auf die Subjektivität und die damit verbundene ‚Sorge um sich‘ gelegt hat, ohne dabei aber das Wissen oder die Macht als weitere Einflussfaktoren außer Acht zu lassen. Davon ausgehend haben sich verschiedene Entwicklungslinien ergeben, z. B. jene des Verhältnisses von Subjekt und Sexualität, oder jene Linie rund um die *parrhesia*, die für die Selbstverhältnisse und Praktiken des Selbst eine wichtige Rolle spielt.

Deshalb kann von einem „Dispositiv der Beziehungen zwischen Wahrheit und Subjekt“³⁵ ausgegangen werden, wie Foucault selbst formuliert. Dieses wird von Foucault durch die Analyse der *parrhesia*, dessen Linien Teil dieses Dispositivs sind, neu erleuchtet und durchdacht. Macht, Wissen und Selbstverhältnisse dürfen dabei aber nicht als a priori gesetzte, universale Begriffe gedacht werden.

Die folgende Abbildung soll diesen Gedankengang nochmals illustrieren:

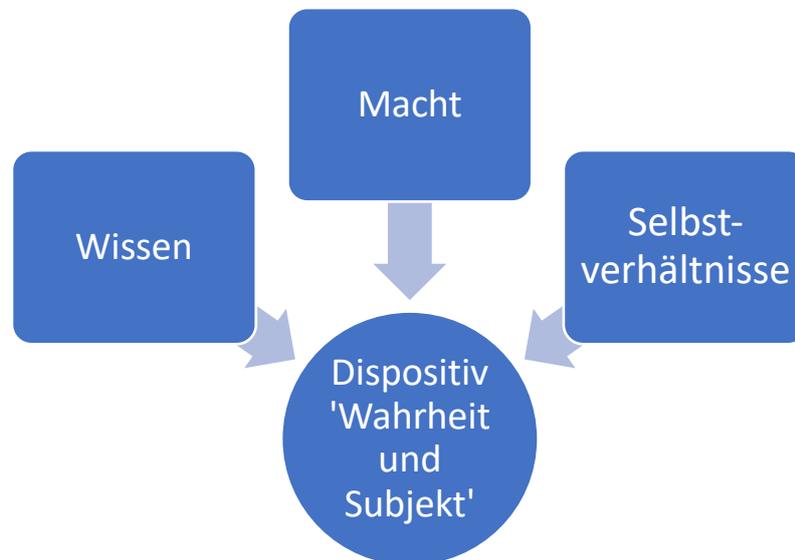


Abbildung 1: Die drei Achsen für die Analyse von Gesellschaften und das Dispositiv ‚Wahrheit und Subjekt‘. Eigene Darstellung.

Die Analyse des Bedeutungsfelds der *parrhesia* im Neuen Testament wird im Rahmen dieser Arbeit als eine der vielen Richtungen und Linien im Dispositiv der Beziehungen zwischen Wahrheit und Subjekt betrachtet, und sie weist Kreuzungspunkte bzw. Überschneidungen mit Elementen und Linien aus der antiken Philosophie auf, wie im Anschluss gezeigt werden wird.

³⁴ Foucault, M.: MzW. S. 438.

³⁵ Ders.: SuW. S. 73.

2.2.3 Genealogie als Kritik³⁶

Das unter Punkt 2.2.1. angesprochene Dreieck und der Terminus des Dispositivs zeigen, dass, auch wenn die hier besprochenen Texte von Foucault der sogenannten ‚Wende zum Subjekt‘ zuzuordnen sind, diese trotzdem genealogischen (und damit auch kritischen) Charakter aufweisen und im Kontext dieser drei Achsen zu betrachten sind. Saar beschreibt Genealogie als kritische Geschichtsschreibung, die eine spezifische Textgestalt und Art von Text aufweist und dadurch auch eine besondere Form von Kritik repräsentiert. Saar will mit seinem Werk genauer zeigen, inwieweit Genealogie kritisch ist. Er beschreibt dabei genealogische Ansätze von Nietzsche und Foucault. In dieser Arbeit kann aufgrund des vorgegebenen Rahmens lediglich auf Foucault eingegangen werden, allerdings muss angemerkt werden, dass Foucault in seiner genealogischen Konzeption auf Nietzsche fußt:

„Im Kontext der philosophischen [...] Frage nach der Möglichkeit von Kritik ist der Begriff der Genealogie seit Friedrich Nietzsche mit dem Versprechen der Theorieform verbunden, in der die Einsicht in die Geschichtlichkeit und die spezifische Herkunft der von ihr untersuchten Gegenstände einen kritischen Sinn bekommt, die Kritik des Heute also mit einem Wissen des Gestern zusammenfällt.“³⁷

Saar berücksichtigt auch frühe Schriften Foucaults, die nach Sarasin nicht zu den genealogischen Schriften zählen, trotzdem kann Saar hier genealogische Ansätze nachweisen:

„Aber auch die anderen Werke Foucaults [...] lassen sich so verstehen, dass sie jeweils Ausschnitte einer mit Nietzsche verstandenen, kritischen genealogischen Geschichte des Subjekts sind.“³⁸

Saar zeigt damit, dass sich die einzelnen Schriften aus den unterschiedlichen Phasen in Foucaults Denken ergänzen. Nun soll auf einige zentrale Aspekte der Genealogie eingegangen werden:

Genealogien beziehen sich auf Selbstverhältnisse, und zwar auf zwei Ebenen:

³⁶ Vgl. hierzu v.a. Saar, M.: Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault. FaM/ N.Y.: Campus 2007. S. 9 – 38; 97 – 345; sowie Foucault, M.: Nietzsche, die Genealogie, die Historie. In: Seitter, W. (Hrsg.): Michel Foucault. Von der Subversion des Wissens. Aus dem Französischen von Walter Seitter. München: Carl Hanser Verlag. 1974. S. 83 – 109.

³⁷ Saar, M.: Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault. 2007. S. 9.

³⁸ Ibid., S. 13. Saar beschreibt auf Seite 18, dass für Foucault v.a. Nietzsches *Genealogie der Moral* zentral war, weil Nietzsche dadurch die Verbindung von Subjekt und durch es durchgeführte Praktiken fokussiert wurden, diese wiederum sind mit Machtverhältnissen verbunden: *„Diese drei Elemente [...] (Subjekttheorie, Machtkritik, Darstellungsform), verschmelzen in Nietzsches Schreiben zu einem wirkungsvollen Verfahren, das als originelles Modell philosophischer Kritik gelten kann.“*

- a) Einerseits unternehmen sie eine „*Historisierung und machtanalytische Beschreibung von Subjektivität*“³⁹. Genealogie geht also immer von einer historischen Betrachtung aus, was die nötige Distanz schafft, um Machtverhältnisse analysieren zu können.
- b) Andererseits fühlt sich das Selbst auch unmittelbar angesprochen und mit seiner Geschichtlichkeit konfrontiert. Dadurch entsteht eine immanente Kritik des Selbst⁴⁰.

Außerdem ist die Art, wie Genealogie verfasst wird, zusätzlich ausschlaggebend und nicht von dem Gegenstand, worüber sie schreibt, zu trennen:

*„Genealogische Kritik ist eine kritische Praxis, die auf eine spezifische Form des Schreibens und auf lesende Subjekte angewiesen bleibt, denen sie Eindruck macht.“*⁴¹

Ein schönes Beispiel dafür findet sich in Foucaults Aufsatz *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*⁴². Er zeigt einerseits, wie sich Foucault auf Nietzsche bezieht, andererseits zeigt er Foucaults Denken in Richtung Genealogie an. Er ist aber auch ein Beispiel für die besondere Art des genealogischen Schreibens selbst: Zu Beginn dieses Aufsatzes greift Foucault – in Anlehnung an Nietzsche – auf eine solche Sprache, die Eindruck auf die Rezipienten macht, zurück, wie zum Beispiel:

*„Grau ist die Genealogie; ängstlich und geduldig ist sie mit Dokumenten beschäftigt, mit verwischten, zerkratzten, mehrmals überschriebenen Pergamenten.“*⁴³

In diesem Zitat spricht Foucault von der Genealogie personifizierend, ihr werden humane Eigenschaften wie Ängstlichkeit und Geduld zugesprochen, gleichzeitig wird der Gegenstand, mit dem sie sich beschäftigt, die Dokumente, mit einer Trias von Merkmalen beschrieben, die bewusst so gesetzt wurden.

Im Anschluss an diesen ersten Teil des Aufsatzes wird Foucaults Stil nüchterner. Diese Mischung aus Dramatisierung und Objektivierung macht das Spezifikum seines genealogischen Schreibens aus, was Saar ebenfalls bestätigt:

„[...] dass er [Foucault] in der Tat ein relativ ähnliches Instrumentarium an Stilmitteln wie Nietzsche einsetzt, um den Appell- und Dringlichkeitscharakter genealogischer Erzählungen herzustellen, auch wenn diese rhetorische Schicht

³⁹ Saar, M.: Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault. 2007. S. 15.

⁴⁰ Ibid..

⁴¹ Ibid., S. 16.

⁴² Vgl. Foucault, M.: Nietzsche, die Genealogie, die Historie. In: Seitter, W. (Hrsg.): Michel Foucault. Von der Subversion des Wissens. 1974. S. 83 – 109.

⁴³ Ibid., S. 83.

durch einen viel stärker ‚realgeschichtlichen‘ Gestus erheblich abgemildert wird.“⁴⁴

Saar erläutert den besonderen Nutzen einer Genealogie sehr treffend:

„Eine solche Form von Kritik ist in besonderem Maß dazu geeignet, einer grundsätzlichen Verwobenheit oder ‚Komplizität‘ von Macht und Selbst Rechnung zu tragen. In solchen komplizierten Fällen liegt das Problematische eines Werts, einer Praxis und einer Institution gerade darin, dass diese in die Formierung und Aufrechterhaltung von Subjektivitäten unmerklich immer schon Hierarchien und Differenzen hineingetragen oder eingeschrieben werden. Die Subjekte, die solchen Werten oder in solchen Praxiszusammenhängen und Institutionen leben, sind also selbst schon Teil dessen, was kritikwürdig ist; [...] Die Kritikform der Genealogie ist ein Instrument, das durch Historisierung und methodische Verfremdung überhaupt erst die Verstricktheit des Selbst in die Macht sichtbar und benennbar macht. Sie kann so einen Prozess in Gang setzen, der [...] möglicherweise zur Transformation von individuellen Haltungen und Vollzügen und, darauf folgend, zur Transformation von kollektiven Gefügen subjektivierender Praktiken und Institutionen führen kann.“⁴⁵

Das genealogische Verfahren ermöglicht es also, einerseits gesellschaftliche Strukturen als Machtverhältnisse zu begreifen, denen ein Subjekt ausgesetzt ist. Andererseits zeigt es, dass es trotzdem immer einen gewissen ‚Spielraum‘ der Freiheit gibt, innerhalb dessen Selbstkonstitution und Konstitution von Wahrheit ermöglicht wird. Da Genealogien auf Selbstverhältnissen basieren und da der Gebrauch von *parrhesia* wiederum dem Bereich der Selbstverhältnisse zuzuordnen ist, repräsentiert *parrhesia* einen Kreuzungspunkt, durch den Machtverhältnisse sichtbar gemacht werden können.

Saar resümiert zum Begriff der Genealogie:

„Der Nachweis, dass Macht das Selbst geprägt hat, liegt im Herzen des genealogischen Verfahrens. Zugleich richtet sich der genealogische Text an das Selbst, dem von seinen Genesen erzählt werden soll; es setzt also ein Selbst als Leser voraus. In dieser ‚selbstimplikativen‘ formalen Struktur spiegelt sich die theoretische Einsicht in den Verwobenheitszusammenhang von Macht und Selbst, der im Erzähltwerden überschritten wird, denn das Selbst wird als eines angesprochen und vorausgesetzt, das sich auch anders und selbst bestimmen könnte.“⁴⁶

Gros führt in diesem Sinne ein Beispiel an, dass es gerade diesem genealogischen Vorgehen Foucaults zu verdanken ist, dass die Zuhörer und Zuhörerinnen in den

⁴⁴ Saar, M.: Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault. 2007. S. 305.

⁴⁵ Ibid., S. 15.

⁴⁶ Ibid., S. 21 – 22.

Vorlesungen Foucaults Bezüge zur (gesellschaftlichen) Gegenwart herstellen konnten:

„[...] warum die zahlreichen Zuhörer, die sich in den zu kleinen Räumen des Collège de France drängten, davon überzeugt waren, mehr als einer bloßen Präsentation antiker Philosophie beizuwohnen. Wie konnte Foucault von Epiktet, Seneca, Marc Aurel und Epikur sprechen und gleichzeitig Marksteine dafür setzen, wie die politische, moralische und philosophische Verfassung der Gegenwart zu denken sei?“⁴⁷

2.2.4 Überblick über den Textkorpus zur *parrhesia*

In dieser Arbeit wird v.a. auf jene Schriften ab 1980 eingegangen, die der zuvor erwähnten Wende zum Subjekt zuzuordnen sind, und die sich mit dem *parrhesia*-Begriff auseinandersetzen. Es werden zunächst wesentliche Aspekte, die wiederum für die Betrachtung neutestamentlicher Stellen, in denen die *parrhesia* erwähnt wird, als wichtig erscheinen, herausgefiltert. Dabei wird von der These ausgegangen, dass jene Situationen, in denen die *parrhesia* im Neuen Testament eine Rolle spielt, Macht- und Diskursverhältnisse repräsentieren, wodurch sich das ‚Selbst‘ der an der Situation Beteiligten als ‚frei‘ konstituiert⁴⁸. Es geht also darum, Wahrheitsspiele als Machtspiele zu begreifen.

Nach einer Analyse des christlichen Bußakts und seiner Konzentration auf Wahrheitsakte in *Die Regierung der Lebenden*⁴⁹ setzt sich Foucault mit *parrhesia* vor allem in seinen Vorlesungen zwischen 1980 und 1984 auseinander. Hierzu zählen in chronologischer Reihenfolge:

- a) 1980/81: *Subjektivität und Wahrheit*⁵⁰: Foucault zeigt hier, wie aus der Analyse von Sexualität und Ehe in der Antike Schlüsse über den Wahrheitsbegriff gezogen werden können. Am Ende seiner letzten großen Vorlesungsreihe, genannt *Der Mut zur Wahrheit*, zeigt Foucault nochmals, dass der Ausgangspunkt seiner Überlegungen immer die Beziehungen zwischen Subjekt und Wahrheit waren⁵¹. Es ist wichtig, dieses Werk genauer zu betrachten, weil hier bereits einige für die *parrhesia* zentralen Gedanken formuliert werden, z. B. der Begriff des Wahrheitsspiels und der Begriff des *bios*.

⁴⁷ Gros, F.: Situierung der Vorlesungen. In: Foucault, M.: HdS. S. 635.

⁴⁸ Vgl. Gehring, P.: Foucault'sche Freiheitsszenen. In: Dies./ Gelhard, A. (Hrsg.): *Parrhesia*. Foucault und der Mut zur Wahrheit. 2012. S. 7 – 13.

⁴⁹ Vgl. Foucault, M.: *Die Regierung der Lebenden*. Vorlesungen am Collège de France 1979 – 1980. Berlin: Suhrkamp 2014.

⁵⁰ Vgl. ders.: SuW.

⁵¹ Vgl. ders.: MzW. S. 435.

- b) 1981/82: *Hermeneutik des Subjekts*⁵², wo Foucault v.a. die als Seelenführung konzipierte *parrhesia* analysiert.
- c) Im Mai 1982 hält Foucault (nach Einladung von Henri Joly, einem Spezialisten für antike Philosophie) einen Vortrag an der Universität von Grenoble mit dem Titel *La Parrêsia*⁵³. Dieser Text wurde u.a. über die *anabases*, mit einem Kommentar von Henri-Paul Fruchaud und Jean-François Bert der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Foucault skizziert hier bereits en gros seinen Gedankengang, wie dieser sich detaillierter in den in den Folgejahren veröffentlichten Texten zeigen wird, der, von der *parrhesia* als Seelenführung bis hin zur ethisch konzipierten *parrhesia* und der Sorge um sich selbst, einen Bogen spannt:

„J’ai donc regardé cette philosophie, je l’ai envisagée comme pratique, c’est-à-dire non pas exactement la philosophie comme direction de conscience, parce que je ne crois pas que cette notion s’applique très exactement à cette forme de philosophie à laquelle je pense. Il me semble que cette pratique philosophique, on peut en repérer les formes et les concepts et en comprendre le développement en la considérant comme étant l’ensemble des principes théoriques, des préceptes pratiques et des procédures techniques par lequel on est amené, appelé à assurer l’epimeleia heautou, le souci de soi-même; c’est donc, si vous voulez, la philosophie comme fondement théorique, règle pratique, instrumentation technique du souci de soi. C’est sous cet angle-là que j’envisagerai la philosophie de l’époque hellénistique et surtout de l’époque romaine des deux premiers siècles de l’empire.“⁵⁴

Der Schwerpunkt dieses Vortrags liegt allerdings wie in *Hermeneutik des Subjekts* noch bei der *parrhesia* als Seelenführung, aber das Vorhaben Foucaults, die Erkenntnisse aus den Betrachtungen der antiken philosophischen Texte in einer Theorie von der Sorge um sich selbst zusammenzuführen, lässt sich hier bereits feststellen.

- d) 1982/83: *Die Regierung des Selbst und der anderen*⁵⁵, wo Foucault v.a. die politische Dimension der *parrhesia* in den Blick nimmt, was durch Foucaults Entwicklung des Rechtecks der politischen *parrhesia* unterstrichen wird. Ruoff formuliert hierzu: *„Mit dem Rechteck der politischen parrhesia zieht Foucault eine Zwischenbilanz.“⁵⁶*

⁵² Vgl. Foucault, M.: HdS.

⁵³ Vgl. ders.: P.

⁵⁴ Ibid., Abschnitt 6.

⁵⁵ Vgl. Foucault, M.: RSa.

⁵⁶ Ruoff, M.: Foucault-Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge. 2018. S. 232.

- e) Im Herbst 1983 hält Foucault sechs Vorlesungen an der Universität von Berkeley in Kalifornien, die in *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia*⁵⁷ veröffentlicht worden sind. Foucault zeigt hier auch deutlich, wie Wahrheitsspiele als Machtspiele zu begreifen sind. Zudem schenkt er seine Aufmerksamkeit mehr und mehr der kynisch geprägten *parrhesia*.
- f) Foucault setzt seine Überlegungen in *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II*⁵⁸ fort. Foucault zeichnet hier v.a. das Bild einer sokratisch und ethisch geprägten *parrhesia* und führt seine Überlegungen zum Kynismus detaillierter fort. Am Ende stellt er auch Verbindungen zu neutestamentlichen Texten und Texten von Kirchenvätern her.

Aus der Zusammenschau dieser Texte zeigt sich deutlich, dass das Subjekt nie unabhängig von den Macht- und Diskursverhältnissen, in die es eingebunden ist, betrachtet werden darf:

„Er [Foucault] hat das, was die Psychoanalyse als Determinanten und Schranken des Bewusstseins dechiffriert - [...], ebenso konsequent wie radikal als historisch situierbare Machtstrukturen und Diskursmuster beschrieben. Nur etwas hat sich in Foucaults Denken im Übergang zur letzten Arbeitsphase in den frühen 1980er Jahren doch recht stark verändert: Die Frage nach der Konstruktion von Individuen durch Macht- und Diskursstrukturen wandelte sich zur Frage, wie sich Subjekte ‚selbst‘ und als ‚freie‘ konstituieren, um gegenüber den Macht- und Diskursverhältnissen eine gewisse Distanz zu gewinnen. Aus der ‚Technologie der Individuen‘ in Überwachen und Strafen wird im Spätwerk eine ‚Sorge um sich‘ und eine ‚Ästhetik der Existenz‘“⁵⁹

Außerdem muss festgestellt werden, dass die verschiedenen Dimensionen der *parrhesia* letztlich eingebettet sind in eine Theorie der Wahrheit, wie auch Ruoff konstatiert: *„Als genealogisches Resümee ergibt sich eine Theorie der Wahrheit. Alle Begriffe spielen für das Projekt einer Ethik des Selbst eine gewichtige Rolle.“*⁶⁰

Wesentliche Aspekte dieser Theorie der Wahrheit werden im Hauptteil dieser Diplomarbeit in den folgenden Unterkapiteln nachgezeichnet, da sie die Basis für den zweiten Hauptteil zum Neuen Testament darstellen.

⁵⁷ Vgl. Foucault, M.: DuW.

⁵⁸ Vgl. ders.: MzW.

⁵⁹ Gros, F.: Situierung der Vorlesungen. In: Foucault, M.: HdS. S. 13.

⁶⁰ Ruoff, M.: Foucault-Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge. Paderborn: Fink 2018. S. 233.

2.2.5 Verschiedene Formen der *parrhesia* und das parrhesiastische Spiel: ein erster Überblick

Foucault beschreibt in seinen letzten Ausführungen aus *Der Mut zur Wahrheit*, in welchem Rahmen seine Untersuchungen zur *parrhesia* stehen⁶¹. Sie zeichnen einen roten Faden von Foucaults Gedankengängen nach, ausgehend von *Subjektivität und Wahrheit* bis hin zu *Der Mut zur Wahrheit*. Diese sollen im Folgenden erläutert werden, weil sie einen ersten klaren Überblick über die komplexen Zusammenhänge, in denen die *parrhesia* eine zentrale Rolle spielt, geben. Foucault weist zunächst darauf hin, dass sein Ausgangspunkt das Dispositiv der Beziehungen zwischen Subjekt und Wahrheit ist.

Für die Bestimmung des Subjekts ist der griechische Begriff der *psyche*, der Seele, wichtig, wobei Foucault den Fokus auf die Beziehung des Selbst zu sich selbst legt. Aber diese Seele ist auch mit dem sog. *bios* verbunden:

„[...] natürlich nimmt dieses Selbstverhältnis oft die Form der Beziehung zur Seele an, [...] und die Verschiedenartigkeit der Bedeutungen, die mit dem Begriff der psyche verbunden werden, lässt sich verstehen oder zumindest erhellen, wenn man annimmt, daß die Beziehung zur Seele Teil eines Ganzen ist: Beziehung zum bios, zum Körper, zu den Leidenschaften, zu den Ereignissen. [...] und diese Beziehungen habe ich versucht als Themen von Praktiken zu analysieren.“⁶²

Diese Dichotomie von *psyche* und *bios*, die hier a priori gegeben zu sein scheint, und von der Foucault ausgeht, wurde durchaus auch kritisch gesehen und hat Foucault den Vorwurf der Selektivität eingebracht⁶³.

Diese o. zitierten Praktiken haben ihren Ursprung jedenfalls in der Sorge um sich und ihr Ziel ist es, „*ein ethos, eine Weise zu sein und zu handeln*“⁶⁴, zu repräsentieren. Zur besseren Verstehensweise des Begriffs ‚Ethik‘ ist der Aufsatz von Rajchmann *Foucault: Ethik und Werk* hilfreich⁶⁵: Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass Ethik bei Foucault nicht mit Moralität gleichgesetzt werden darf, sondern, wie bereits erwähnt, in konkreten Seinsweisen besteht:

„Es war nun Foucaults Gedanke, daß genau diese Praktiken, in denen die Menschen, indem sie über sich selbst Wahrheiten aussprachen, dazu angeleitet wurden, ihre Seinsweise auszubilden, nicht hinreichend in die Geschichte der

⁶¹ Vgl. hierzu: Foucault, M.: MzW. S. 435 – 438.

⁶² Ibid., S. 435.

⁶³ Vgl. Waldenfels, B.: Wahrsprechen und Antworten. In: Gehring, P./ Gelhard, A. (Hrsg.): Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit. Zürich: diaphanes 2012. S. 63.

⁶⁴ Foucault, M.: MzW. S. 436.

⁶⁵ Vgl. Rajchmann, J.: Foucault: Ethik und Werk. In: Ewald, F./ Waldenfels, B. (Hrsg.): Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken. FaM: Suhrkamp 1991. S. 207 – 218.

*Ursprünge und Wandlungen der Ethik eingepaßt oder in dieser bedacht worden waren. Entsprechend machte er sich daran, nicht die Geschichte der Modalitäten oder moralischen Codes zu überprüfen, sondern der Ethik, der ‚wahren‘ Seinsweisen. Diese Unterscheidung zwischen Moralien und Seinsweisen durchzieht Foucaults gesamtes Werk.*⁶⁶

Weil die *parrhesia* eine besondere Form und Praxis darstellt, in der und durch die Menschen die Wahrheit, und eben auch die Wahrheit über sich selbst aussprechen, ist sie für Foucault eine Ethik des (sprachlichen) Verhältnisses zu sich selbst.

Im Rahmen der Selbstverhältnisse wird für das Subjekt dann auch eine Freiheit bzw. Unabhängigkeit erfahrbar. Deshalb war *„für Foucault [...] Freiheit nicht eine ethische Möglichkeit unter anderen; es ist die eigentliche Möglichkeit der Ethik“*⁶⁷; sie ist eine *„eine reflektierte Form, welche die Freiheit annimmt.“*⁶⁸

Die Selbstverhältnisse wiederum basieren auf Wahrheitsspielen, und innerhalb dieser ‚Wahrheitsspiele‘ unterscheidet Foucault zwei grundlegende Formen:

- a) Die *mathemata*, die erlernt werden müssen, und die enger mit der Achse des Wissens verwoben sind:

*„[...] die grundlegende Wahrheit über die Welt, das Leben, den Menschen usw.; praktische Wahrheiten über das, was man in diesen oder jenen Umständen tun soll; kurz, eine ganze Menge von Dingen, die gelernt werden müssen [...].“*⁶⁹

- b) Die Dimension der *askesis*: Hier geht es um Praktiken des Selbst, die den Charakter einer Selbstprüfung und -erprobung haben; sie sind auf der Achse der Selbstverhältnisse anzusiedeln.

*„Aber die Hervorbringung seiner selbst als ethisches Subjekt impliziert auch ein anderes Spiel der Wahrheit: Nicht mehr das Spiel des Erlernens, [...], sondern das der auf sich selbst bezogenen Aufmerksamkeit, [...]; und diese Spiele der Wahrheit haben nichts mit den mathemata zu tun.“*⁷⁰

Für diese zweite Dimension der *askesis* ist der Mut zur Wahrheit zentral und hier spielt ebenso die *parrhesia* eine essentielle Rolle:

*„[...] den Mut haben, die Wahrheit zu sagen, ohne etwas davon zu verbergen und trotz der Gefahren, die das mit sich bringt. Und hier begegnen wir dem Begriff der *parrhesia*: ursprünglich ein politischer Begriff, der sich, ohne diese ursprüngliche Bedeutung zu verlieren, abwandelt, indem er sich mit dem Prinzip der Sorge um sich selbst verbindet.“*⁷¹

⁶⁶ Rajchmann, J.: Foucault: Ethik und Werk. In: Ewald, F./ Waldenfels, B. (Hrsg.): Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken. 1991. S. 211.

⁶⁷ Ibid., S. 217.

⁶⁸ Foucault, M.: L'éthique du soi comme pratique de liberté. In: Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie. 1984. Nr. 6. S. 101.

⁶⁹ Ders.: MzW. S. 436.

⁷⁰ Ibid., S. 436.

⁷¹ Ibid..

Innerhalb dieser zuvor erwähnten zwei grundsätzlichen Formen von Wahrheitsspielen, (*mathemata* und *askesis* genannt), gibt es, so Foucault, ein parrhesiastisches Spiel, das wiederum zwei Facetten aufweist:

- Einerseits, den Mut aufzubringen, die Wahrheit jemand anderem zu sagen, weil man ihn leiten oder führen möchte.
- Andererseits, den Mut, die Wahrheit vor anderen über sich selbst darzulegen.

Daraus resümiert Foucault:

„Es gibt keine Einsetzung der Wahrheit ohne eine wesentliche Setzung der Andersheit; die Wahrheit ist nie dasselbe; Wahrheit kann es nur in Form der anderen Welt und des anderen Lebens geben.“⁷²

Besonders in der Art und Weise, wie Foucault hier die Abhängigkeit der Wahrheit in der Beziehung eines Subjekts mit jemand anderem beschreibt, sieht Waldenfels auch eine Neuartigkeit im Denken Foucaults der 80er Jahre⁷³.

Die folgende Darstellung soll diese zentralen Überlegungen Foucaults nochmals graphisch illustrieren.

⁷² Foucault, M.: MzW. S. 438.

⁷³ Vgl. Waldenfels, B.: Wahrsprechen und Antworten. In: Gehring, P./ Gelhard, A.(Hrsg.): Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit. 2012. S. 65.

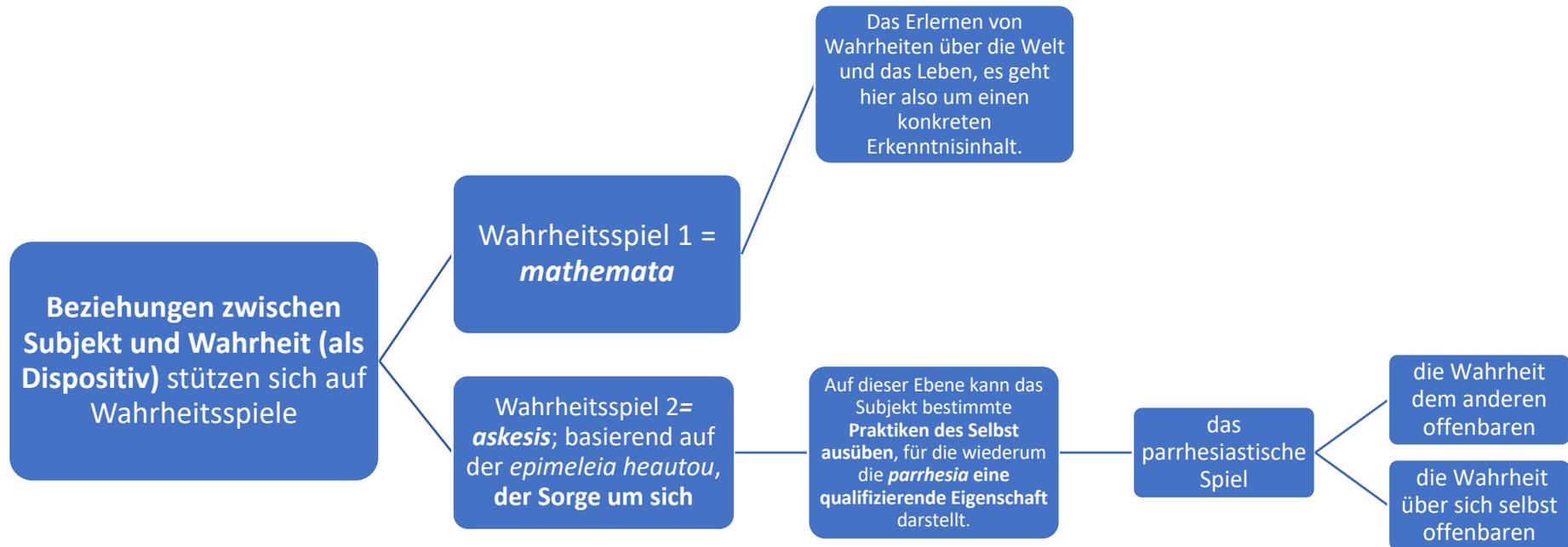


Abbildung 2: Überblick über das ‚Wahrheitsspiel‘ bei Foucault. Eigene Darstellung. Informationen entnommen aus: Foucault, M.: MzW. S. 19 – 21; sowie S. 435 – 438.

Die *parrhesia* repräsentiert nach Foucault somit eine Modalität des Wahrsprechens, das unter anderen Diskursen, die sich als ‚wahre‘ zeigen, existiert. Außerdem versteht Foucault *parrhesia* also als eine Ethik des sprachlichen Verhältnisses zum Anderen und als Wahrheitsspiel, das in Machtstrukturen eingebunden ist⁷⁴. Wie bereits erwähnt, fungiert *parrhesia* dabei als Kreuzungspunkt der drei großen Achsen von Wissen, Macht und Subjekt. Bildhaft ausgedrückt repräsentiert *parrhesia* ein spinnenartiges Gebilde, das sich in verschiedene Richtungen ausbreiten kann⁷⁵.

Aus der Beschäftigung mit der Wahrheit ergeben sich auch Überlegungen über die Rolle des Philosophen und dessen Beziehung zur Wahrheit. Dabei trifft er drei grundlegende Unterscheidungen, die das Verhältnis des Philosophen zur Wahrheit ausdrücken⁷⁶:

- a) Der Philosoph kann bestimmte Kenntnisse über die Welt erlangen (epistemische Rolle auf der Achse des Wissens).
- b) Der Philosoph kann eine bestimmte Position gegenüber der *polis* und den Gesetzen einnehmen (politische Dimension auf der Achse der Macht).
- c) Der Philosoph kann eine bestimmte Position zu einer Person und dessen Lebensstil bzw. zu sich selbst und dem eigenen Lebensstil einnehmen (Achse der Selbstverhältnisse).

Foucault weist allerdings darauf hin, dass diese Einteilung simplifizierend ist, die „wirklichen Praktiken waren natürlich komplizierter und enger miteinander verknüpft.“⁷⁷

Foucault spricht diesen Punkt immer wieder an:

„Die Wertschätzung der parrhesia war also weder völlig beständig noch völlig einheitlich. Wir werden beispielsweise sehen, daß die kynische parrhesia, der kynische Freimut weit davon entfernt ist, ein völlig eindeutiger Begriff und Wert zu sein.“⁷⁸

Den simplifizierenden Darstellungen Foucaults folgend, kann ebenso für diese Arbeit der Vorwurf der Simplifizierung eingeräumt werden. Denn es wird im Rahmen dieser Diplomarbeit versucht, aus der Lektüre Foucaults zur *parrhesia* Eigenschaften dieser herauszufiltern, die wiederum für die Lektüre neutestamentlicher Texte relevant sind, was ohne Simplifizierung nicht leistbar wäre.

⁷⁴ Vgl. Foucault, M.: HdS. S. 211.

⁷⁵ Vgl. Foucault, M.: Rsa. S. 68; sowie Waldenfels, B.: Wahrsprechen und Antworten. In: Gehring, P./ Gelhard, A. (Hrsg.): *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*. 2012. S. 65.

⁷⁶ Vgl. Foucault, M.: DuW. S. 100 – 105.

⁷⁷ Ibid., S. 113.

⁷⁸ Ders.: RSa. S. 71.

Nun folgt ein erster Überblick über verschiedene Formen von *parrhesia*:

Einerseits gibt es eine politische Dimension des *parrhesia* – Begriffs, der zum Beispiel bei Euripides belegt ist. Innerhalb dieser kann wiederum zwischen *parrhesia* in demokratischen Gesellschaftsstrukturen und jenen in monarchischen differenziert werden. Foucault formuliert hierzu:

„In Euripides‘ Ion sahen wir die Problematisierung der parrhesia in der Form eines Spiels zwischen dem logos, Wahrheit und genos (Abstammung) [...]. In politischen Institutionen enthielt die Problematisierung von parrhesia ein Spiel zwischen logos, Wahrheit und nomos (Gesetz); und der parrhesiastes wurde gebraucht, um jene Wahrheiten zu offenbaren, die Heil oder Wohlstand gewähren. Parrhesia war hier die persönliche Fähigkeit eines tapferen Redners oder politischen Führers, oder die persönliche Fähigkeit eines Beraters des Königs.“⁷⁹

In *Der Mut zur Wahrheit* bezeichnet Foucault die politische Dimension der *parrhesia* als eine erste Form und Möglichkeit des Mutes zur Wahrheit⁸⁰.

Andererseits gibt es eine *parrhesia*, die sich stärker auf der zwischenmenschlichen Ebene einzelner Individuen abspielt. *Parrhesia* hat hier vor allem die Funktion der Seelenführung, innerhalb dieser Dimension unterscheidet Foucault wiederum verschiedene Formen oder Ausprägungen. Dazu zählen:

- eine sokratisch geprägte *parrhesia*:

„Aber Sokrates‘ parrhesia unterscheidet sich auf mannigfache Art und Weise von politischer parrhesia. Sie erscheint in einer persönlichen Beziehung zwischen zwei Menschen und nicht in der Beziehung des parrhesiastes zum demos oder zum König.“⁸¹

In *Der Mut zur Wahrheit* bezeichnet Foucault diesen Aspekt der *parrhesia*, die sokratische Ironie, als zweite Art des Mutes zur Wahrheit:

„[...] eine Ironie, die darin besteht, daß man den Leuten sagt und ihnen schrittweise zu erkennen gibt, daß sie das, was sie zu wissen vorgeben, was sie zu wissen glauben, in Wirklichkeit nicht wissen. In diesem Fall besteht die sokratische Ironie darin, daß man seitens dieser Leute Wut, Ärger, Rache und sogar Gerichtsverhandlungen riskiert, um sie gegen ihren Willen dazu zu bringen, sich um sich selbst, um ihre Seele und Wahrheit zu kümmern.“⁸²

- eine *parrhesia* in (nicht – stoischen) Gemeinschaften oder Schulen: In weiteren philosophischen Richtungen war *parrhesia* in Zusammenhang mit der

⁷⁹ Foucault, M.: DuW. S. 103.

⁸⁰ Ders.: MzW. S. 304.

⁸¹ Ders.: DuW. S. 102.

⁸² Ders.: MzW. S. 304.

Seelenführung oder ‚Erziehung der Seele‘ eine wichtige Komponente, z. B. bei epikureischen Gemeinschaften:

„Wir können spezifischer sagen, daß *parrhesia* als ein Zug des Gemeinschaftslebens bei den Epikureern hoch angesehen war; [...].“⁸³

- eine stoisch geprägte *parrhesia*, z. B. bei Epiktet, Plutarch oder Seneca: Hier wird *parrhesia* als Seelenführung als Austausch zwischen einzelnen Individuen praktiziert werden:

„[...] *parrhesia* als ein Aspekt der persönlichen Beziehung kann häufiger entweder im Stoizismus oder auch beim gängigen oder gewöhnlichen Stoizismus solcher Schriftsteller wie Plutarch angetroffen werden.“⁸⁴

- eine kynische *parrhesia*:

„[...] *parrhesia* als eine öffentliche Tätigkeit oder öffentliche Demonstration war ein bedeutender Aspekt des Kynismus und ebenfalls eines Philosophietyps, der eine Mischung von Kynismus und Stoizismus war; [...].“⁸⁵

Diese kynische *parrhesia* erscheint in *Der Mut zur Wahrheit* als dritte wesentliche Form des Mutes zur Wahrheit, die – im Vergleich zur politischen oder sokratischen *parrhesia* – eine Besonderheit aufweist: Im Falle des Kynismus „riskiert man sein Leben nicht einfach dadurch, daß man die Wahrheit sagt oder um sie zu sagen, sondern durch die Lebensweise selbst. Man ‚exponiert‘ sozusagen sein Leben [...].“⁸⁶

Es muss allerdings darauf hingewiesen werden, dass all diese unterschiedlichen Erscheinungsformen von *parrhesia* keiner strengen chronologischen Entstehungsreihe entstammen, sondern parallel auftauchen bzw. auch Mischformen darstellen können:

„Ich gehe nicht davon aus, daß es eine streng chronologische Abfolge der verschiedenen Formen von *parrhesia* gibt, die wir beobachtet haben. Euripides starb 407 v. Chr. und Sokrates wurde 399 v. Chr. in den Tod getrieben.“⁸⁷

Außerdem können die Grenzen zwischen den einzelnen Dimensionen von *parrhesia* verschwimmen, wenn man zum Beispiel an den *parrhesiastes* denkt, der als Berater gegenüber einem König fungiert. Hier ist natürlich die politische Dimension der

⁸³ Foucault, M.: DuW. S. 111.

⁸⁴ Ibid..

⁸⁵ Ibid..

⁸⁶ Ders.: MzW. S. 305.

⁸⁷ Ders.: DuW. S. 105.

parrhesia relevant, aber ebenso spielt die persönliche Beziehung, die der Berater gegenüber dem Herrscher ausübt, eine essentielle Rolle:

„Und als die hellenistischen Monarchien entstanden und sich entwickelten, nahm parrhesia zunehmend die Form einer persönlichen Beziehung zwischen dem Monarchen und seinen Ratgebern an, dadurch nähert sie sich der sokratischen Form an.“⁸⁸

Die folgende Abbildung zur *parrhesia* zeigt, dass es ein Thema ist, „das von einem System zum nächsten, von einer Lehre zur nächsten läuft, so daß es sehr schwierig ist, ihren Sinn genau zu bestimmen und ihre genaue Ökonomie auszumachen.“⁸⁹

Dieses Zitat aus *Die Regierung des selbst und der anderen* ruft wieder die Vorstellung der (spinnenartigen) Linien eines Dispositivs hervor, mit all‘ ihren dazugehörigen Brüchen, Gegensätzen, Schnittpunkten und Aufspaltungen.

⁸⁸ Foucault, M.: DuW. S. 105.

⁸⁹ Ders.: RSa. S. 69.

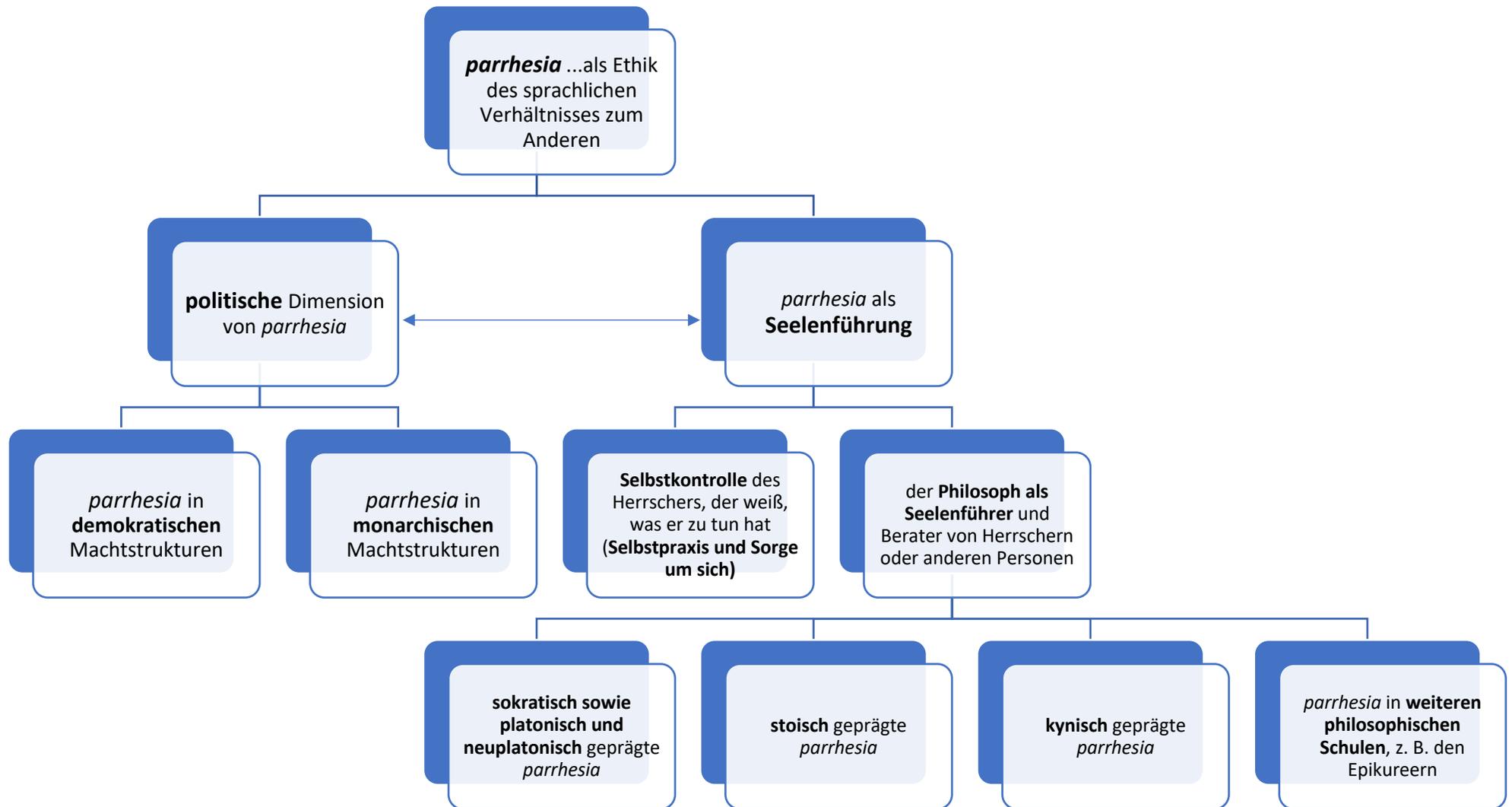


Abbildung 3: Überblick über die Bedeutungsdimensionen von *parrhesia* bei Foucault. Eigene Darstellung. Informationen entnommen aus: Foucault, M.: DuW. S. 100 – 106.

2.2.6 Subjektivität und Wahrheit

2.2.6.1 *Erste Annäherung an das ‚Wahrheitsspiel‘*⁹⁰

Der Begriff *parrhesia* spielt in den unter diesem Titel subsumierten Vorlesungen keine zentrale Rolle. Dennoch ist eine genaue Lektüre dieses Textes wichtig, da er zentrale Gedankengänge für die *Hermeneutik des Subjekts* vorbereitet und Foucault den Begriff des ‚Wahrheitsspiels‘ verwendet, sowie grundsätzliche Gedanken zum *bios* entwickelt, der ebenso für die Analyse der *parrhesia* eine Rolle spielt. Und vor allem: Die Beziehungen zwischen Subjekt und Wahrheit sind das Dispositiv, in dem auch die *parrhesia* wesentlich ist.

Zu Beginn seiner Vorlesungen stellt Foucault klar, welche möglichen Fragestellungen sich unter dem Titel *Subjektivität und Wahrheit* subsumieren lassen:

- a) Die traditionelle philosophische Fragestellung besteht für Foucault darin, Wahrheit und Erkenntnis des Subjekts miteinander zu verbinden und...*zu fragen, wie und unter welchen Voraussetzungen ich das Wahre erkennen kann oder: Wie ist Erkenntnis als eine dem erkennenden Subjekt eigene Erfahrung möglich?*⁹¹ Wahrheit ist dabei an eine Erkenntnis gebunden, die wiederum auf einer (subjektiven) Erfahrung gründet.
- b) Von einer umgekehrten Perspektive aus könnte man, so Foucault, folgende Frage stellen: *„Wie kann es eine Wahrheit des Subjekts geben, wenn es die Wahrheit nur für ein Subjekt geben kann?“*⁹² Diese Frage hinterfragt also kritisch die Möglichkeit einer objektiven Erkenntnis, von der in a) ausgegangen wird.
- c) Drittens ist zudem noch eine historische Fragestellung möglich, die Foucault näher in Augenschein nehmen möchte, die er folgendermaßen beschreibt:

*„Es gibt vermutlich in jeder Kultur [...] in Bezug auf das Subjekt eine Reihe von wahren Diskursen, die, unabhängig von ihrem allgemeinen Wahrheitswert, als Wahrheit, fungieren, zirkulieren, Gewicht haben und als solche akzeptiert werden. [...] Welche Erfahrung machen wir, seit es diese Diskurse gibt, vor dem Hintergrund dessen, was sie ihrem Inhalt und ihrer Form nach sind, vor dem Hintergrund der Verpflichtungen, die für uns mit diesen Wahrheitsdiskursen verbunden sind, von uns selbst? Welche Spur [...] hinterlässt beim Subjekt die Anerkennung der Tatsache, dass es über es eine Wahrheit zu sagen, eine Wahrheit zu suchen oder eine formulierte Wahrheit, eine aufgezwungene Wahrheit gibt?“*⁹³

⁹⁰ Vgl. Foucault, M.: SuW.

⁹¹ Ibid., S. 26.

⁹² Ibid., S. 27.

⁹³ Ibid., S. 28.

Anhand dieses Zitats kann man sofort erkennen, dass Foucaults Gedanken rund um die Wahrheit eng mit Macht- und Diskursanalysen verwoben sind, und er bereits zu Beginn seiner Vorlesungen zu dem Thema von Subjektivität und Wahrheit von einer Einbettung dieser in einer Machtstruktur ausgeht, wenn er von einer aufgezwungenen Wahrheit spricht. Außerdem zeigt dieses Zitat, dass sich Foucault dem Wahrheitsbegriff über den Diskursbegriff nähert („eine Reihe von wahren Diskursen“), was verhindert, dass von einer absoluten Wahrheit ausgegangen werden kann („unabhängig von ihrem allgemeinen Wahrheitswert“).

Da Foucault eben von dieser o.a. dritten, historischen Fragestellung ausgeht, arbeitet er in *Subjektivität und Wahrheit* auf zwei Ebenen, die miteinander verwoben sind: Einerseits auf einer theoretischen Ebene, wo er sich vor allem den Begriffen von Wahrheit und Subjektivität nähert, andererseits analysiert er auf der historischen Ebene Aussagen zur Sexualität in der Antike. Anhand dieses konkreten Themas beschreibt Foucault, was er unter Subjektivität und Wahrheit versteht. Diese Vorgehensweise zeigt zugleich Foucaults genealogisches Vorgehen.

Die folgende graphische Darstellung soll nochmals einen ersten Überblick über die in *Subjektivität und Wahrheit* behandelten Aspekte zeigen:

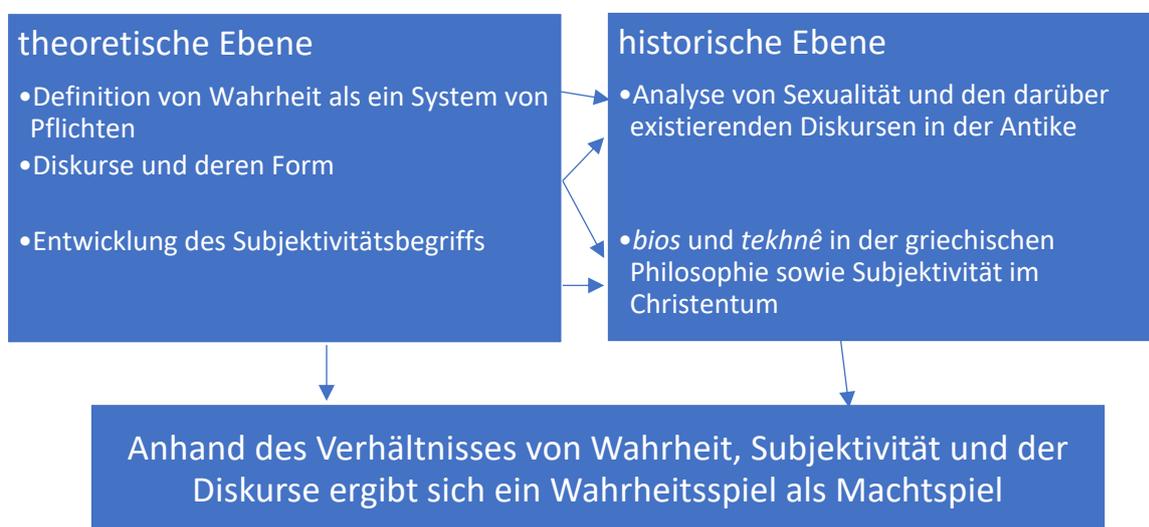


Abbildung 4: Überblick über behandelte Aspekte in *Subjektivität und Wahrheit*. Eigene Darstellung.

Auf den ersten dreißig Seiten seiner Vorlesungen beschreibt Foucault bereits, was er unter ‚Wahrheit‘ versteht, nämlich ein System von Pflichten:

„Die Wahrheit wird im Wesentlichen als ein System von Pflichten begriffen, unabhängig davon, dass man sie von diesem oder jenem Standpunkt aus als wahr betrachten kann oder nicht. [...] Folglich ist es völlig gleichgültig, wenn

*das, was in einem bestimmten Moment als wahr gilt und angesehen wird, in [einem anderen] nicht mehr so betrachtet wird. [...] Damit will ich sagen, dass in dieser Hinsicht sogar die Psychiatrie, sogar die Kriminologie als wahr behandelt werden können, insofern Diskurse dieser Art tatsächlich in Systemen von Pflichten wurzeln, die einen wahren Diskurs, die Formulierung des Wahren, [...] kennzeichnen.*⁹⁴

Das Zitat verdeutlicht, dass es sich bei der Wahrheit im Sinne Foucaults um eine Konstellation handelt, um ein System von Pflichten, das durch Diskurse, also konkrete sprachliche Äußerungen, im Laufe der Geschichte sichtbar wird, ‚Wahrheit‘ als System fungiert somit unabhängig von einem konkreten Erkenntnisinhalt, denn eine von „*aller Historizität gleichsam unbefleckte Wahrheit ist diskursiv gar nicht einlösbar.*“⁹⁵

Deshalb lassen sich, wie es das o.a. Zitat zeigt, Verfahren der Veridiktion „*auch ohne der Beantwortung der Frage untersuchen, wie es denn um den Wahrheitswert der behaupteten Propositionen bestellt ist.*“⁹⁶

Ebenso unterstreicht Foucault nochmals die unmittelbare Verbindung von Machtstrukturen mit der Wahrheit, indem er bereits hier die politische Dimension der Wahrheit, der *parrhesia*, erwähnt, was später in *Die Regierung des Selbst und der anderen* nochmals intensiver in den Vordergrund rücken wird:

*„Die Wahrheit als etwas Bindendes, die Wahrheit als Pflicht, auch die Wahrheit als Politik und nicht die Wahrheit als Inhalt der Erkenntnis noch als formale Struktur der Erkenntnis ist also das, worum es ging und gehen wird.“*⁹⁷

Die zuvor erwähnten Diskurse kann ein Subjekt nun selbst hervorbringen, es kann sie akzeptieren, und/ oder sich ihnen auch unterwerfen. Und durch die Bindung an solche Wahrheitspflichten bzw. Veridiktionen, wie Foucault sie nennt, konstituieren sich Subjektivitäten⁹⁸.

Während Foucault bereits verschiedene historische Analysen zu Wahnsinn, Krankheit, Tod und Kriminalität gemacht hat, widmet er sich in *Subjektivität und Wahrheit* vor allem der Analyse des Dispositivs ‚Sexualität‘ in der Antike und zur Zeit des frühen

⁹⁴ Foucault, M.: SuW. S. 29 – 30.

⁹⁵ Gabriel, M.: Analytik der Wahrheit und Ontologie der Gegenwart? Der späte Foucault über Freiheit, Wahrheit und Kontingenz. In: Gehring, P./ Gelhard, A.. (Hrsg.): *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*. 2012. S. 36.

⁹⁶ Ibid..

⁹⁷ Foucault, M.: SuW. S. 30.

⁹⁸ Vgl. Ibid..

Christentums. Hierfür zieht der französische Philosoph unterschiedlichste Texte heran, wie zum Beispiel Texte des Spätstoizismus⁹⁹, des Kynismus¹⁰⁰ oder der Epikureer¹⁰¹. Was die Sexualität betrifft, so könnte man unreflektiert von einer christlichen Moral ausgehen, die mit der antiken nichts bzw. wenig zu tun hat. Foucault hakt hier ein und weist einerseits nach, dass es eine Diskontinuität innerhalb der Antike gibt. So kommt es in der hellenistischen Philosophie durch die Stoiker zu einer Aufwertung der Ehe, die mit einer Abwertung der Homosexualität einhergeht. Andererseits weist er daraufhin, dass das Prinzip der Ehe zwischen Mann und Frau als Vorbild im Stoizismus propagiert und dies auch vom Christentum übernommen wurde. Hier zeigt sich also eine Kontinuität. Frédéric Gros fasst dies folgendermaßen zusammen: „Die erste Lektion wäre also eine Aufweichung der Grenzen zwischen der Sexualethik des Heidentums und des Christentums.“¹⁰²

Ein konkretes Beispiel, mit dem Foucault eine Linie dieser Kontinuität nachweisen möchte, findet sich bereits in seiner ersten Vorlesung, wo das Motiv des Sexualverhaltens des Elefanten als Vorbild für den Menschen in verschiedenen Texten nachgezeichnet wird. Dabei wird deduktiv vorgegangen, ausgehend von einer ‚späten‘ Elefantenfabel des Hl. Franz von Sales¹⁰³ über den im christlichen Mittelalter sehr bekannten *Physiologus*¹⁰⁴ bis hin zu Aristoteles. Die unterschiedlichen Autoren setzen bei ihren Aussagen zum Elefanten verschiedene Akzente. So ist bzw. war der Elefant ein Vorbild für die menschliche Sexualität v. a. deshalb, weil er sehr selten mit seinem

⁹⁹ Unter Stoizismus versteht man eine äußerst wichtige philosophische Schule in der Antike, die großen Einfluss auf das Christentum hatte. Als Begründer dieser Richtung gelten Zenon und Chrysipp aus dem 4. Jahrhundert vor Christus. Vgl. Forschner, M.: Stoa. Stoizismus. In: Kasper, W. (Hrsg.), u.a.: Lexikon für Theologie und Kirche (LTK). 9. Band. Freiburg (u.a.): Herder 2000. S. 1010 – 1013.

¹⁰⁰ Der Kynismus entstand im 4. Jahrhundert vor Christus in Griechenland, als sein Begründer gilt Diogenes von Sinope. Der Kynismus versucht, Überkommenes über Bord zu werfen und einen „kurzen Weg“ zum Glück zu finden. Vgl. hierzu: Goulet-Cazé M.-O. (übersetzt von Alfred Breitenbach): Kynismus. In: Schöllgen, G. (Hrsg.), u.a.: Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart: Hiersmann 2007. Band 22. S. 631 – 687.

¹⁰¹ Nach Epikur benannte philosophische Richtung zur Zeit des Hellenismus, ebenfalls 4. Jht. vor Christus. Vgl. hierzu: Forschner, M.: Epikur. In: Kasper, W. (Hrsg.), u.a.: Lexikon für Theologie und Kirche (LTK). 3. Band. Freiburg (u.a.): Herder 2000. S. 718.

¹⁰² Gros, F.: Zusammenfassung der Vorlesungen. In: Foucault, M.: SuW. S. 393.

¹⁰³ Vgl. Wolf, G. P.: Sales, François de (1567 – 1622). In: TRE (Theologische Realenzyklopädie). Band XXIX. S. 717 – 723; sowie: de Sales, François de: Introduction à la vie dévote. 1609. Band III. Kapitel 39. Paris: Les Belles Lettres 1961. In der deutschen Übersetzung wurde die Fabel vom Elefanten ausgelassen. Daher zitiert nach: SuW. S. 38.

¹⁰⁴ Der *Physiologus* ist ein christliches Bestiarium, das wahrscheinlich zwischen dem 2. und 4. Jahrhundert nach Christus verfasst worden ist. Er legt eine allegorische Interpretation der Verhaltensweisen der Tiere vor. Abgefasst in Griechisch, fand er in der lateinischen Welt rasch Verbreitung und gehört zu den Referenztexten für das Mittelalter. Foucault verwendete wahrscheinlich die Ausgabe von Droz: *Physiologus latinus*. Hg. Von F. J. Carmody. Paris: Droz 1939. Für diese Arbeit wurde folgende dt. Ausgabe verwendet: *Der Physiologus. Tiere und ihre Symbolik. Übertragen und erläutert von Otto Seel*. Zürich: Artemis & Winkler⁷1995. S. 63 – 65.

Partner/ seiner Partnerin verkehrt, das schwangere Weibchen nicht anrührt, schamhaft ist, sich nach dem Verkehr sofort reinigt, und erst dann wieder zur Elefantenherde zurückkehrt, ebenso ist er ein Vorbild der Treue.

Im *Physiologus* wird in Anlehnung an das Buch Genesis erzählt, dass das Weibchen eine Frucht des Mandragora¹⁰⁵-Baumes isst, und davon vor dem Geschlechtsakt auch ihrem Partner gibt. Foucault betont aber, dass der Elefant als sexuelles Vorbild noch weiter in die Antike zurückreicht. Schließlich ist der Elefant auch bei Aristoteles erwähnt: Dieser erzählt zwar vom Elefanten, aber nicht so moralisierend wie die zuvor erwähnten Autoren¹⁰⁶.

Im Anschluss setzt sich Foucault weiter mit Formen der menschlichen Sexualität und dem Begriff der *aphrodisia* auseinander, wobei er zur Beschreibung von Sexualität in der Antike den sogenannten Isomorphismus erläutert: Dieser ist ein Prinzip, dem die *aphrodisia* folgt: „Die sexuellen Beziehungen repräsentieren sozusagen in verdichteter Form die gesellschaftlichen Beziehungen.“¹⁰⁷

So dient der Geschlechtsakt u.a. als Zweck der Zeugung von Nachkommenschaft, als Besitzakt usw., und ist eng mit den Hierarchien in der Gesellschaft und mit den dort vorherrschenden Machtstrukturen verbunden. Passend dazu gibt es dann auch verschiedene Formen sexueller Beziehungen, die je nach Art ihrer gesellschaftlichen Verwurzelung unterschiedlich positiv oder negativ konnotiert sind:

*„Der Wert der Beziehung [...] leitet sich von dem Stellenwert der Beziehung zwischen beiden betreffenden Individuen im gesellschaftlichen Feld insgesamt ab und definiert sich davon ausgehend. Man wird also sagen, wenn es zwischen der sexuellen Beziehung und der sozialen Beziehung tatsächlich eine Kontinuität und einen Isomorphismus gibt, wird der Akt als eher gut betrachtet werden können. [...] Im Feld der aphrodisia ist die wahre Teilung daher offensichtlich nicht die von Homo- und Heterosexualität, sondern von sozio-sexueller Iso- und Heteromorphie.“*¹⁰⁸

Nach detaillierten Ausführungen und Erläuterungen zur Entwicklung der Desozialisierung des Sexualverhaltens (es kommt also zur Ablösung des Isomorphismus) sowie zur Aufwertung der (privaten) ehelichen Sexualität bei gleichzeitiger Abwertung der homosexuellen Liebe im Hellenismus und Ausführungen zum Begehren, deren nähere Explikation den Rahmen dieser Diplomarbeit sprengen

¹⁰⁵ Vgl. hierzu: Molenkamp, F.: Mandragora officinarum, Alraune. Zugriff über: psychotropicon.info. Letzter Zugriff: 4.6. 2019.

¹⁰⁶ Vgl. Aristoteles: Historia animalium. Buch I und II. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Stephan Zierlein. Berlin: Akademie Verlag 2013. Buch II. Kapitel 5. S. 45.

¹⁰⁷ Foucault, M.: SuW: S. 111.

¹⁰⁸ Ibid., S. 113 – 114.

würde, kommt Foucault wieder zum Wahrheitsbegriff zurück, und hier erwähnt der französische Philosoph in der Folge nun auch explizit den Begriff des ‚Wahrheitsspiels‘:

Foucault will in Vorlesung neun von *Subjektivität und Wahrheit* zeigen, dass die Diskurse rund um die ‚rechte‘ Sexualität, die sich verändert haben, den Anspruch erheben, ‚die Wahrheit‘ zu sagen, zu sagen, was wirklich ‚ist‘, also die Funktion der Veridiktion ausüben. Die bereits erwähnte Elefantenfabel kann hier als Beispiel für ein solches Wahrheitsspiel genannt werden. Und das ist aber genau der Punkt, den Foucault kritisch hinterfragt:

„Wenn diese neue Sexual- und Ehemoral tatsächlich Wirklichkeit war, wenn sich die Dinge tatsächlich so zutrugen und wenn die neue Ehemoral, die stoische und andere Philosophen proklamierten, vorschrieben, aufzeigten, in Vorlesungen ständig transformierten, tatsächlich Wirklichkeit wurde, weshalb war es dann notwendig, dies zu sagen, und es in Form einer Vorschrift zu sagen? [...] Sie sehen sehr wohl, dass diese – historisch-soziologische – Form der Erklärung, die seriös realistisch [erscheint] und darin besteht, das Modell der Philosophen mit dem Umstand [zu erklären], dass es so beschaffen war wie das, was sich in Wirklichkeit abspielte, nicht halten kann [...] Die Existenz eines wahren Diskurses, [...] eines Diskurses in der Funktion der Veridiktion, die Existenz eines [solchen] Diskurses ist niemals in der Wirklichkeit der Dinge, von denen er spricht, mit enthalten. Es gibt keine grundlegende ontologische Zugehörigkeit zwischen der Wirklichkeit eines Diskurses, seiner Existenz, selbst der Existenz von Diskursen, die den Anspruch erheben, die Wahrheit zu sagen, und dann der Wirklichkeit, von der er spricht. Das Wahrheitsspiel ist in Bezug auf den Bereich, in dem es sich entfaltet, immer ein historisch singuläres Ereignis [...]. Und genau dieses singuläre Ereignis, in dem das Auftauchen eines Wahrheitsspiels besteht, muss man zu rekonstruieren versuchen.“¹⁰⁹

Gros bezeichnet mit Foucault das Wahrheitsspiel auch als Spiel der Veridiktion, ein Begriff, der die Gesamtheit der im Namen der Wahrheit gehaltenen Diskurse abdeckt.¹¹⁰ Im Anschluss an diese Aussage verbindet Foucault nun das Wahrheitsspiel mit seinen zuvor durchgeführten Analysen zur Sexualität:

„Wie wurden die aphrodisia, [...] die die Griechen als Teil ihres Lebens ansahen, wie wurden diese aphrodisia in einem bestimmten Wahrheitsspiel erfasst, das sie objektiviert hat, das sie mit einem bestimmten Analyseraster belegt hat, das auch die Erfahrung verändert hat, die man von ihnen gemacht hat?“¹¹¹

¹⁰⁹ Foucault, M.: SuW. S. 287 - 288.

¹¹⁰ Gros, F.: Zusammenfassung der Vorlesungen. In: Foucault, M.: SuW. S. 400.

¹¹¹ Foucault, M.: SuW. S. 289.

Mit anderen Worten, Aussagen zur Sexualität in ihrer Funktion der Veridiktion wurden zu nicht hinterfragbaren Fakten erklärt, die ein System von Pflichten (richtigen Sexualverhaltens) repräsentieren, was wiederum Einfluss auf die Subjektivität und die Wahrnehmung eines Subjekts auf sich selbst und die damit verbundene sexuelle Praxis hat.

So formuliert auch Frédéric Gros, dass es durch *Subjektivität und Wahrheit* zu einer „*Neuordnung des Zusammenhangs zwischen dem Subjekt, seiner Sexualität und der Wahrheit*“¹¹² gekommen ist.

2.2.6.2 Wahrheit, Wahrheitsspiel und Subjektivität

Der zweite Begriff, der für das Dispositiv essentiell ist, ist die Subjektivität: So definiert Foucault ‚Subjektivität‘ am Beginn von *Subjektivität und Wahrheit* folgendermaßen:

*„[...] wird die Subjektivität nicht von einer vorgängigen und allgemeinen Theorie des Subjekts aus begriffen. [...] Die Subjektivität wird als das verstanden, was sich in der Beziehung, die sie zu ihrer eigenen Wahrheit hat, herausbildet und transformiert. Keine von der Beziehung zur Wahrheit unabhängige Theorie des Subjekts.“*¹¹³

Ohne Beziehung zur Wahrheit ist also für Foucault Subjektivität gar nicht denkbar, und sie ist auch nicht statisch gedacht, sondern etwas, das sich transformieren kann. So gesehen bedingen Wahrheit und Subjektivität einander und bilden das Dispositiv, von dem aus Foucault weitere Überlegungen in Richtung *parrhesia* machen wird.

Für den (antiken) Subjektivitätsbegriff relevant sind im Anschluss aber noch die griechischen Begriffe *tekhnê* und *bios*, was im Folgenden näher ausgeführt wird:

Das Wahrheitsspiel als Machtspiel wird von Foucault also am Beispiel historischer Analysen zur Sexualität thematisiert; sichtbar gemacht wird dieses Wahrheitsspiel durch sog. Lebenstechniken: Es handelt sich nicht um vorgegebene Regeln oder Kodizes, sondern das passende griechische Wort ist *tekhnê*, was so viel bedeutet wie ‚Lebenstechnik‘, die Foucault folgendermaßen definiert:

*„Es handelt sich um Techniken, [...] die dazu bestimmt sind, an einem gewissen Gegenstand eine Reihe von Transformationen vorzunehmen. Diese Transformationen sind bestimmten Zielen untergeordnet, die es mittels besagter Transformationen zu erreichen gilt. [...] die tekhnê ist kein Kodex des Erlaubten und Verbotenen, sie ist eine bestimmte Ganzheit von Handlungen und eine bestimmte Art des Handelns.“*¹¹⁴

¹¹² Gros, F.: Zusammenfassung der Vorlesungen. In: Foucault, M.: SuW. S. 393.

¹¹³ Foucault, M.: SuW. S. 29.

¹¹⁴ Ibid., S. 323.

Im Anschluss daran klärt Foucault auch den Begriff des *bios* anhand eines Textes von Herakleides Pontikus¹¹⁵; es ist wichtig, dieser Begriffsklärung zu folgen, da Foucault *bios* mit dem Subjektivitätsbegriff in Verbindung bringt:

Hierbei handelt es sich zunächst einmal um einen von drei möglichen Lebensbereichen. Der erste ist der politische Lebensbereich: Dort Handelnde wollen Ruhm erreichen. Der zweite Lebensbereich umfasst jene Menschen, die vor allem nach Reichtum streben. Und der dritte *bios* ist jener der Philosophen, die nach Wahrheit suchen. Die Betonung Foucaults liegt auf der Suche, und nicht darauf, im Besitz einer Wahrheit zu sein.

Das Besondere dieser Definition der Lebensbereiche ist das Faktum, dass sie über die menschliche Sehnsucht stattfindet, d.h. über das, was die Menschen innerlich ‚antreibt‘. Zusätzlich zu diesen drei Lebensbereichen definiert Foucault den *bios* genauer noch folgendermaßen:

„Der griechische bios [...] wird in den Begriffen von Zielen gedacht, die sich jeder selbst setzt. Zweitens definiert sich der griechische bios [...] durch die unaufhörliche Arbeit an sich selbst. Und schließlich definiert sich der griechische bios [...] als Annäherung oder vielmehr als unbegrenzte oder in Form des Lebens selbst begrenzte Suche eines Ziels, das man gleichzeitig erreicht und nicht erreicht. Sagen wir also, dass die Diskurse, mit denen wir es zu tun haben und die sich als Lebenstechniken präsentieren (tekhnai peri ton bion), im Grunde Verfahren zur Konstituierung einer Subjektivität oder der Subjektivierung sind und dass man sie als solche verstehen muss.“¹¹⁶

Der griechische *bios* definiert sich also über individuelle Zielsetzungen, es gibt hier keine absolut gedachten, kollektiven Ziele. Und um diese individuellen Ziele verwirklichen zu können, ist die Form der *tekhnê* anzuwenden.

Das nun folgende Schema soll diese Konzeption nochmals graphisch darstellen:

¹¹⁵ Foucault bezieht sich hier auf die Fassung von Diogenes Laertius, Buch VIII: Man wird zum Philosophen geboren, um die Wahrheit zu suchen. In: Foucault, M.: SuW. S. 324.

¹¹⁶ Foucault, M.: SuW. S. 327.

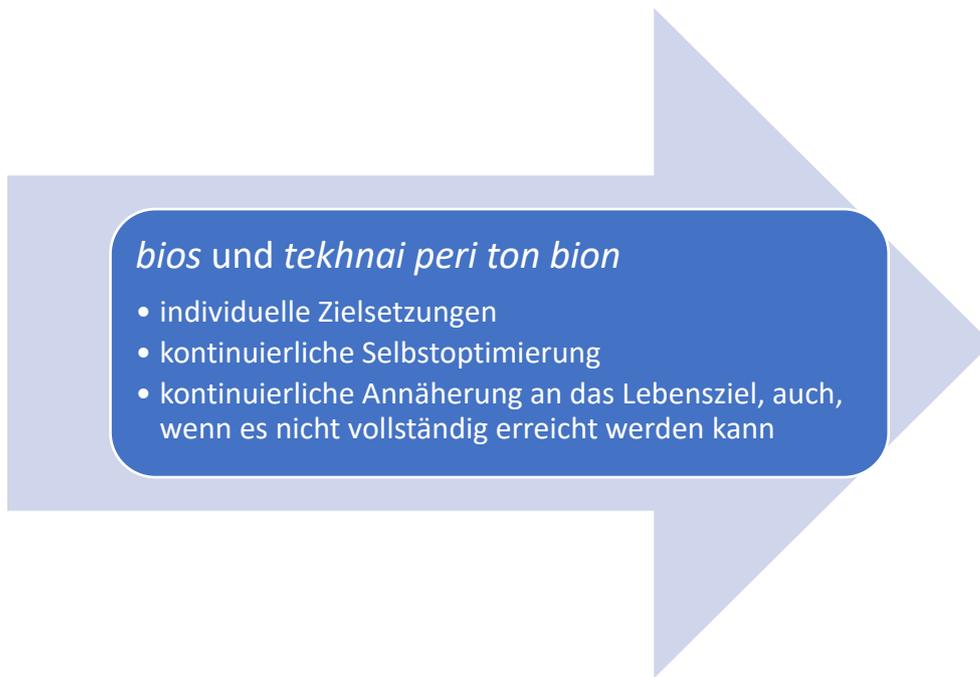


Abbildung 5: Darstellung des griechischen *bios* – Begriffes nach Foucaults Konzeption von Subjektivität. Eigene Darstellung. Text basiert auf Foucault, M.: SuW. S. 327.

Die in der graphischen Darstellung erwähnten Lebenstechniken sind dabei „*Verfahren zur Konstituierung einer Subjektivität oder der Subjektivierung.*“¹¹⁷

Was haben aber der *bios* und der Begriff der *tekhnê* mit dem Wahrheits- und Machtspiel zu tun? Dies soll nun unter Bezugnahme auf die Sexualität erläutert werden:

Durch die bereits erwähnte Zuweisung der einzig erlaubten sexuellen Aktivität des Mannes in die Ehe (mit seiner Frau) kommt es zu einer Trennung in einen privaten und öffentlichen Lebensbereich¹¹⁸. Innerhalb der Ehe sollen Mann und Frau gleichermaßen einander treu sein, die Begründung dafür basiert aber auf dem Prinzip der moralischen Ungleichheit:

„Weil der Mann bis zu einem gewissen Grad der Führer und Herr des Lebens seiner Frau sein muss, muss er Herr seiner selbst sein;“ sowie
*„Und sobald man Herr im Sinne eines freien und aktiven Bürgers ist, ist man Herr gegenüber einem Knaben, den man lehrt, was die Wahrheit ist, wie man leben soll etc. [...] Die Selbstbeherrschung umschließt gewissermaßen den zutiefst asymmetrischen Charakter der Herrschaftsbeziehung, die man mit den anderen hat. [...] Der Selbstbezug wird zur Vorbedingung für das Recht zur Beherrschung anderer. Und sich selbst zu beherrschen, vor allem die Beherrschung seines Begehrens.“*¹¹⁹

¹¹⁷ Foucault, M.: SuW. S. 327.

¹¹⁸ Vgl. *ibid.*, S. 336.

¹¹⁹ Foucault, M.: SuW. S. 341 – 342.

Das heißt, dass der Mann die richtigen *tekhnai* anwenden muss, um sein eigenes Begehren beherrschen zu können. Nur, wenn er also fähig ist, Macht über sich selbst auszuüben, ist er auch fähig, andere zu instruieren, oder philosophisch tätig zu sein und andere auf dem Weg der Wahrheitssuche zu begleiten oder zu belehren.

Analog dazu findet man auf einer kollektiven, politischen Ebene auch das entweder positiv oder negativ konnotierte Bild des Kaisers, je nachdem, ob sich dieser seinen sexuellen Gelüsten hingibt, und damit ein ausschweifendes Leben führt oder sein Begehren beherrschen kann. Nur in letzterem Fall ist der Kaiser auch ein guter Herrscher für das Volk¹²⁰.

Zusammenfassend kann zu *Subjektivität und Wahrheit* also gesagt werden, dass Wahrheit hier als ein (historisch singuläres) Ereignis betrachtet wird, das einem Subjekt widerfährt und in dem sich das Subjekt im Rahmen eines Wahrheits- und Machtspiels durch konkrete Praktiken selbst erfährt. Einfluss auf dieses Ereignis haben Diskurse in der Funktion der Veridiktion, also in der Funktion des Wahrsprechens. Dieses Kapitel soll mit den folgenden Worten Foucaults beschlossen werden:

„Der philosophische Diskurs bot und vermittelte Techniken, die effektiv als solche präsentiert wurden, um die von außen eingebrachten und aufgezwungenen Verhaltensweisen leben zu können, annehmen zu können, Techniken, die sie buchstäblich lebbar machten.“¹²¹

Nach *Subjektivität und Wahrheit* lenkt Foucault seine Aufmerksamkeit von der Sexualität hin zur *parrhesia*, seine Aussagen zur Wahrheit und Subjektivität sind für das Verständnis der *parrhesia* aber grundlegend.

2.2.7 Zur politischen Dimension der *parrhesia*¹²²

Nachdem von der Ethymologie her *parrhesia* zuerst im politischen Kontext verwendet wird, wird dieser Dimension zuerst das Augenmerk geschenkt. Am Beginn seiner 1983 gehaltenen Vorlesungen, die unter dem Titel *Regierung des Selbst und der anderen*

¹²⁰ Vgl. Foucault, M.: SuW. S. 359.

¹²¹ Ibid., S. 354.

¹²² Vgl. hierzu: Foucault, M: RSA; sowie P. Abschnitt 11 – 26; sowie DuW; sowie Schönherr-Mann, H.-M.: Michel Foucault als politischer Philosoph. Innsbruck: innsbruck university press 2019. S. 9 – 52; sowie Vogelmann, F.: Foucaults *parrhesia* – Philosophie als Politik der Wahrheit. In: Gehring, P./ Gelhard, A. (Hrsg.): *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*. 2012. S. 203 – 229; sowie Ruoff, M.: Foucault-Lexikon. 2018. S. 233 – 237.

subsumiert werden können, setzt sich Foucault mit *„der Fragestellung nach der Regierung des Selbst und der anderen [...] herauszufinden, wie das Wahrsprechen, die Verpflichtung und die Möglichkeit des Wahrsprechens in den Verfahren der Regierung zeigen können, wie das Individuum sich in seinem Verhältnis zu sich selbst und zu den anderen als Subjekt konstituiert“*¹²³ auseinander. Foucault zieht im Anschluss auch noch einmal Bilanz, was den Begriff der *parrhesia* betrifft:

*„Mit dem Begriff der parrhesia haben wir, wie Sie sehen, einen Begriff, der sich an der Kreuzung der Pflicht zum Wahrsprechen, der Verfahren und Techniken der Gouvernementalität und der Herstellung eines Selbstverhältnisses befindet.“*¹²⁴

Für die Auseinandersetzung Foucaults mit der politischen Dimension der *parrhesia* hat sich Foucault folgende Aufgabe vorgenommen:

*„Was ich dieses Jahr tun möchte, ist also eine Geschichte des Diskurses der Gouvernementalität zu entwickeln, die jene Dramatik des wahren Diskurses zum Leitfaden nehmen wird und die versucht, einige der großen Formen der Dramatik des wahren Diskurses zu bestimmen.“*¹²⁵

Vogelmann zeigt zudem auf, dass Foucault das Feld der Politik so auf seine ganz spezifische Art und Weise aufrollt:

*„Demzufolge ist ‚Politik‘ ebenso eine Erfahrung, die es zu untersuchen gilt, wie Foucault die Erfahrung des Wahnsinns, der Sexualität, der Krankheit oder der Kriminalität untersucht hat. Politik als einen solchen Kreuzungspunkt der Regierung des Selbst und der anderen sowie des Wissens, das dieses Regieren ein- und voraussetzt, zu denken, ermöglicht es [...] – einen historischen Zugang zur Politik zu finden, der sie von den Praktiken her aufschließt, ohne irgendwelche Universalien an sie heranzutragen.“*¹²⁶

Für die politische Dimension sind vor allem drei griechische Denker bzw. Dichter zentral: Polybios, Euripides und Platon. Foucault hat hierzu Tragödien des Euripides intensiv rezipiert und beschrieben. Dazu zählen: *Die Phoinikerinnen, HIPPOLYTOS, Die Bakchen, Elektra, Ion* sowie *Orestes*.

¹²³ Foucault, M.: Rsa. S. 64.

¹²⁴ Ibid., S. 68.

¹²⁵ Ibid., S. 98.

¹²⁶ Vogelmann, F.: Foucaults parrhesia – Philosophie als Politik der Wahrheit. In: Gehring, P./ Gelhard, A. (Hrsg.): Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit. 2012. S. 208.

2.2.7.1 Zur demokratischen *parrhesia*¹²⁷

Parrhesia spielt zunächst eine wesentliche Rolle in der Demokratie Athens. Sie ist eine der drei Grundprinzipien der Athener Verfassung, die auch als *politeia* bezeichnet werden kann¹²⁸. Während der Versammlung der Bürger kann einer unter ihnen die *parrhesia* gebrauchen, und zu den Mitbürgern offen und öffentlich sprechen¹²⁹. Zur demokratischen *parrhesia* repräsentiert *Ion*¹³⁰ eine wichtige Grundlage, wobei hier einerseits die Demokratie, andererseits aber auch schon die Rolle des Herrschers (Königs) thematisiert wird. Der mythologische Hintergrund dieses Stücks ist die Gründung Athens:

*„Insofern es sich um eine Tragödie des Wahrsprechens handelt, um ein Drama des Wahrsprechens, um jene Dramatik des wahren Diskurses, [...] und die mir der Rahmen zu sein scheint, innerhalb dessen man das Wesen der parrhesia verstehen kann, ist das Stück Ion seine herausragendste Darstellung und Entwicklung. Ion ist eigentlich die dramatische Darstellung der Grundlage des politischen Wahrsprechens im Bereich der Athener Verfassung und der Machtausübung in Athen.“*¹³¹

Xuthos, Herrscher von Athen, und Kreusa, dessen Frau, haben noch keine Kinder und besuchen deshalb das Orakel in Delphi, um zu wissen, wie sich ihre Zukunft entwickeln wird. Was Xuthos zu dem Zeitpunkt nicht weiß, ist, dass Kreusa früher von Apollon verführt worden und daraus ein Kind entstanden ist, Ion, der nach dessen Geburt von Kreusa ausgesetzt worden ist.

Ausgangspunkt als Ort der Wahrheitsenthüllung ist also Delphi, die Enthüllung funktioniert de facto aber nicht, da Apollon Kreusa gegenüber, die wissen möchte, ob ihr Sohn noch lebt, schweigt, und andererseits Xuthos nach der Befragung des Orakels meint, einen leiblichen Sohn zu haben, der in Wirklichkeit aber Ion, der leibliche Sohn von Kreusa und Apollon, ist. Mit diesen Informationen kehren sie also nach Athen zurück:

*„Und als Teil dieses Wechsels wird den Menschen die Wahrheit nicht länger von den Göttern enthüllt, so wie in Delphi, sondern sie wird den Menschen von Menschen durch Athener parrhesia enthüllt. [...] es ist das entscheidende griechische Stück zur parrhesia.“*¹³²

¹²⁷ Vgl. Foucault, M.: RSa. S. 100 – 219.

¹²⁸ Vgl. Polybios: Geschichte. 2. Buch. 38. Eingeleitet und übersetzt von H. Drexler. Zürich/ Stuttgart: Artemis 1961. S. 149; sowie Foucault, M.: RSa. S. 195 – 196. Nach Polybios gehören neben der *parrhesia* auch die *demokratia* und die *isonomia* (die gleiche Teilnahme der Bürger an der Machtausübung, die Gleichheit aller vor dem Gesetz) zur Demokratie.

¹²⁹ Vgl. Foucault, M.: DuW. S. 22 – 23; sowie RSa. S. 101f.

¹³⁰ Vgl. Euripides: *Ion*. Dt. mit e. Einleitung von Emil Staiger. Bern: Francke 1947; v.a. V. 668 – 675.

¹³¹ Foucault, M.: RSa. S. 112 – 113.

¹³² Foucault, M.: DuW. S. 36.

Hier wird das Wahrsprechen also von einer vertikalen Ebene (Mensch – Gott) auf eine horizontale Ebene verlagert. Im Gegensatz zur schweigenden Gottheit sind Kreusa und ihr Sohn Ion die parrhesiastischen Protagonisten. Ion, als Sohn einer Athenerin, steht als Mann somit von Geburt her das Recht auf die *parrhesia* zu. Bei Kreusa – als Frau, die laut Foucault *parrhesia* anwendet – stellt sich der Kontext differenzierter dar. In dem Moment, als Xuthos Ion mit nach Athen nehmen möchte, besteht Ions Sorge vor allem darin, zu erfahren, wer Ions Mutter ist. Xuthos glaubt, ein delphisches Mädchen sei Ions Mutter, was aber wiederum für Ion bedeuten würde, dass er nach Athener Recht in der demokratischen Versammlung keine *parrhesia* gebrauchen könnte. Für Ion ist also Xuthos' Wunsch, ihn mit nach Athen zu nehmen, wenig erfreulich. So wird hier das Recht auf die *parrhesia* durch die Mutter weiter auf ihre Nachkommen übertragen. Zu dieser Szene erläutert Foucault:

„Es handelt sich um ein Sprechen, das die Macht innerhalb der Stadt ausübt, aber natürlich unter Umständen, die nichts mit einer Tyrannei zu tun haben, d.h. indem man den anderen die Freiheit der Rede läßt, die Freiheit derer, die ebenfalls im ersten Rang sein wollen und diesen Zustand auch durch diese Art von agonistischem Spiel, das für das politische Leben in Griechenland und vor allem in Athen charakteristisch ist, erreichen können.“¹³³ sowie

„Die abschweifenden Schilderungen, die Ion von der Demokratie und der Monarchie (oder der Tyrannis) gibt, sind leicht als typische Beispiele des parrhesiastischen Diskurses zu erkennen. [...] So gehört die kritische Darstellung des demokratischen oder monarchischen Lebens, so wie es von Ion präsentiert wird, zum konstitutiven Charakter des parrhesiastischen Individuums im Athener politischen Leben am Ende des 5. und zu Beginn des 4. Jahrhunderts v. Chr.. Ion ist ein ebensolcher parrhesiastes, d.h. die Art von Individuum, das für die Demokratie oder die Monarchie so wertvoll ist, weil es mutig genug ist, sowohl dem demos als auch dem König zu erklären, was wirklich die Unzulänglichkeiten ihres Lebens sind.“¹³⁴

Insofern übernimmt der parrhesiastische Sprecher in einer demokratischen Versammlung eine immanent kritische Funktion ein¹³⁵. Die parrhesiastische Rolle Kreusas ist eine andere. Sie wird vor allem öffentlich ihre Verführung durch Apollon gestehen und dabei dem Gott gegenüber ihr Leid beklagen:

„Kreusas Tirade gegen Apollon ist jene Form von parrhesia, bei der jemand einen anderen öffentlich eines Verbrechens oder eines Fehlers [...] anklagt.“

¹³³ Foucault, M.: RSa. S. 140 – 141.

¹³⁴ Ders., DuW. S. 50 – 51.

¹³⁵ Vgl. Gabriel, M.: Analytik der Wahrheit und Ontologie der Gegenwart? Der späte Foucault über Freiheit, Wahrheit und Kontingenz. In: Gehring, P./ Gelhard, A. (Hrsg.): Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit. 2012. S. 38.

*Und diese Anklage ist insofern ein Beispiel für parrhesia, als derjenige, der angeklagt wird, mächtiger ist als derjenige, der anklagt.*¹³⁶

Aus diesem Grund geht Kreusa ein Risiko ein, von Apollon bestraft zu werden. Aber im Unterschied zu Ion sieht Foucault ihre parrhesiastische Rede in keinem direkten politischen Kontext, sondern er denkt, „daß Kreusas Wahrsprechen das ist, was wir als Beispiel für persönliche (im Gegensatz zu politischer) parrhesia nennen könnten. Ions parrhesia nimmt die Form einer wahrhaftigen politischen Kritik an, während Kreusas parrhesia sowohl die Form einer wahrhaftigen Anklage gegen jemand Mächtigeren als sie annimmt, als auch die eines Geständnisses der Wahrheit über sie selbst.“¹³⁷

Zusammenfassend lässt sich zu *Ion* sagen, dass es Ion um eine *parrhesia* geht, die eng mit dem *logos* verbunden ist. Es geht darum, eine vernunftbegabte und überzeugende Rede vor anderen Bürgern halten zu können, und dieses Recht ist weder durch einen einfachen Bürgerstatus noch durch die alleinige Weitergabe einer (tyrannischen) Macht, wie z. B. durch Xuthos, erwerbbar.

Bei Euripides wird außerdem die monarchische der demokratischen *parrhesia* in den *Phoinikerinnen*¹³⁸ gegenübergestellt: Nach dem Tod des Oidipus teilen sich dessen Söhne Eteokles und Polyneikes die Macht über Theben, indem sie sich Jahr für Jahr als Herrscher abwechseln sollten. Dabei wird Eteokles zum Tyrannen, der seine Macht nicht mehr teilen möchte, und Polyneikes repräsentiert die Demokratie.

Wie auch bereits im *Ion* dargestellt, ist der Gebrauch der *parrhesia* an den Status des Bürgers der Polis gebunden, und so beschreibt Polyneikes seiner Mutter Jokaste den Zustand des Verlusts der *parrhesia* mit dem einer Ohnmacht und Machtlosigkeit, ähnlich wie die eines Sklaven¹³⁹. Außerdem kann Polyneikes durch den Verlust der *parrhesia* nicht mehr in das politische Geschehen eingreifen und Eteokles' Macht dadurch einschränken. Somit besteht die Funktion der *parrhesia* auch darin, „die Macht der Mächtigen begrenzen zu können.“¹⁴⁰

¹³⁶ Foucault, M.: DuW. S. 53.

¹³⁷ Ibid., S. 57.

¹³⁸ Vgl. Euripides: Die Phoinikerinnen. Z. 387 – 394. In: Ders.: Tragödien 5. Griech. und Dt. von Dietrich Ebener. Berlin: Akademie-Verlag 1979.

¹³⁹ Vgl. ibid., sowie Foucault, M.: DuW. S. 27.

¹⁴⁰ Foucault, M.: RSa. S. 209.

Damit man in der athenischen Demokratie also Gebrauch von der *parrhesia* machen konnte, erforderte dies „sowohl moralische als auch soziale Qualifikationen, die sich aus edler Herkunft und respektablem Ruf ergeben.“¹⁴¹

Foucault fasst das Verhältnis von *parrhesia* und Demokratie in *Die Regierung des Selbst und der anderen* nochmals zusammen:

„Damit die Demokratie möglich ist, muss es *parrhesia* geben. Aber umgekehrt ist die *parrhesia* [...] eine der charakteristischen Züge der Demokratie. [...] Wir haben hier eine wesentliche Zirkularität.“¹⁴²

Das Risiko, das der Redner dabei eingeht, ist jenes, das die zuhörenden Gruppen nicht mit dem einverstanden sind, was der *parrhesiastes* sagt. Das kann Hass aus dem Volk, Gelächter der Weisen oder Eifersucht anderer nach sich ziehen. Aus diesem Grund hat die *parrhesia* nach Foucault eine dynamische und agonistische Struktur¹⁴³. Was die Funktion der *parrhesia* in der Demokratie betrifft, so formuliert Foucault hierzu:

„Die *parrhesia*, das Wahrsprechen des Politikers, gewährleistet aber auch das angemessene Spiel der Politik. In dieser Vermittlungsrolle scheint mir die Bedeutung der *parrhesia* zu bestehen.“¹⁴⁴

Im *Orestes*¹⁴⁵ spricht Euripides *parrhesia* in einer negativen Konnotation an, nämlich als eine Art Geschwätz, das anderen schmeicheln bzw. gefallen will. Bei der näheren Betrachtung der *parrhesia* in demokratischen Machtstrukturen wird auch ihre Ambiguität sichtbar¹⁴⁶: Ursprünglich dazu bestimmt, zu befähigen, offen zur Volksversammlung zu sprechen und notwendig, um ein Volk vernünftig zu regieren, war die *parrhesia* eine grundlegende Konstituente für das Funktionieren der Demokratie und auch nur den ‚wirklichen‘ Athenern vorbehalten (so wie es im *Ion* beschrieben ist). Sukzessive wurde aber ‚allen‘ möglichen Menschen das Recht zu sprechen gewährt. Viele wollten dann nur mehr deshalb vor der Versammlung sprechen, um dem Volk zu schmeicheln. Dies zeigt, dass es zu einer Art Entfremdung der *parrhesia* gekommen ist, oder die zweite, negativ konnotierte Seite der *parrhesia* hat durch diese demokratische Machtstruktur überhandgenommen. Denn wie in dieser Arbeit eingangs erwähnt, bedeutet *parrhesia* auch, alles Mögliche sagen zu können,

¹⁴¹ Foucault, M.: DuW. S. 29; sowie vgl. ders.: RSa. S. 210 – 211.

¹⁴² Ders.: RSa. S. 202.

¹⁴³ Vgl. *ibid.*, S. 203 - 204.

¹⁴⁴ *Ibid.*, S. 207.

¹⁴⁵ Vgl. Euripides: *Orestes*. Z. 884 – 931. In: Ders.: *Tragödien 7*. Übersetzt von Ernst Buschor. Zürich: Artemis 1979.

¹⁴⁶ Vgl. Foucault, M.: RSa. S. 232 – 236.

was einem in den Sinn kommt, und dies, kombiniert mit der Ausübung der Schmeichelei, hat eben dazu geführt, dass die Athener demokratische Versammlung nicht mehr so funktionieren konnte wie ursprünglich konzipiert:

„Die Krise der parrhesia, die am Scheideweg der Frage nach Demokratie und der Frage nach Wahrheit auftaucht, ruft am Ende des 5. Jahrhunderts in Athen eine Problematisierung der bisher unproblematischen Beziehungen zwischen Freiheit, Macht, Demokratie, Erziehung und Wahrheit hervor.“¹⁴⁷

So wie die Gefahr also zum Gebrauch der *parrhesia* gehört, so kann die *parrhesia* selbst zur Gefahr für die Demokratie werden:

„Das ist das [...] Paradox: Es gibt keine Demokratie ohne wahre Rede, denn ohne wahre Rede würde sie untergehen; aber das Ende der wahren Rede, die Möglichkeit des Endes der wahren Rede, die Möglichkeit, die wahre Rede zum Schweigen zu bringen, ist der Demokratie wesentlich.“¹⁴⁸

Auch Platon sieht in seinem achten Buch des *Staats* die mit der (demokratischen) *parrhesia* in Zusammenhang stehende Freiheit für problematisch¹⁴⁹. Aus diesem Grund weigert sich Platon irgendwann, in Athen zu sprechen, weil dort die *parrhesia* unmöglich geworden sei¹⁵⁰. Foucault formuliert hierzu:

„Die Hauptgefahr der Freiheit und Redefreiheit in einer Demokratie ist das, was entsteht, wenn jeder seine eigene Lebensweise hat, seinen eigenen Lebensstil, [...]. [...], daß auch Platon parrhesia nicht nur als die Freiheit ansieht, zu sagen was immer man will, sondern als mit der Freiheit verbunden, zu tun, was immer man will.“¹⁵¹

Schönherr-Mann beschreibt in seinem Kapitel eine aktuelle Implikation, die sich aus den Überlegungen zur *parrhesia* ergeben:

„Nach dem Tod des Perikles wird denn auch das Zusammenspiel von Demokratie und Parrhesia in Athen gestört sein. Redner werden verbannt oder sogar mit dem Tode bestraft. Daher reden jene, die in der Volksversammlung das Wort ergreifen, dem Volk nach dem Mund, was zu einer schlechten Regierung führt. Heute nennt man das Populismus.“¹⁵²

¹⁴⁷ Foucault, M.: DuW. S. 77.

¹⁴⁸ Ders.: RSa. S. 236.

¹⁴⁹ Vgl. Platon: Der Staat. Buch VIII. Griechisch – Deutsch. Berlin/ Boston: De Gruyter 2011. 557a.

¹⁵⁰ Vgl. hierzu auch: Foucault, M.: RSa. S. 271 – 273.

¹⁵¹ Foucault, M.: DuW. S. 87.

¹⁵² Schönherr-Mann, H.-M.: Michel Foucault als politischer Philosoph. 2019. S. 12.

2.2.7.2 Das konstitutive Rechteck der *parrhesia*¹⁵³

Als Summe seiner Überlegungen zum Verhältnis zwischen Demokratie und *parrhesia* stellt Foucault in der *Regierung des Selbst und der anderen* das sog. politische Rechteck der *parrhesia* auf, das ihre verschiedenen Aspekte nochmals zur Schau stellt, und zu dem Foucault sagt:

„Dieses Rechteck mit einer verfassungsmäßigen Ecke, der Ecke des politischen Spiels, der Ecke der Wahrheit und der Ecke des Muts macht, glaube ich, die *parrhesia* aus.“¹⁵⁴

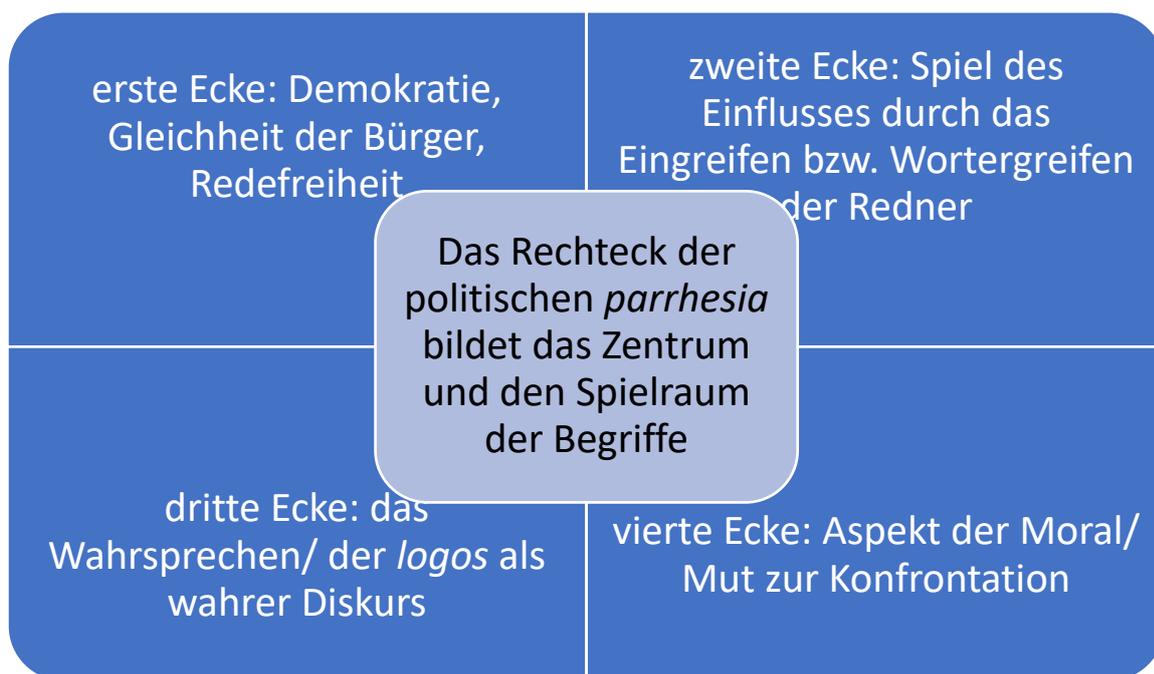


Abbildung 6: Das Rechteck der *parrhesia*. Eigene Darstellung. Informationen entnommen aus: Foucault, M.: *RSa*. S. 221 – 222; sowie Ruoff, M.: *Foucault-Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge*. Paderborn: Fink 2018. S. 158.

Die Demokratie in der ersten Ecke macht die Grundvoraussetzung von *parrhesia* aus, ohne die sie nicht möglich wäre. Bei der zweiten Ecke geht es darum, dass, je nach dem, wie oft und wie überzeugend ein Redner das Wort ergreift, sich dadurch auch ein entsprechender Einfluss auf die Zuhörer ergibt. Diejenigen, die das Wort ergreifen, müssen bzw. sollen dabei einen wahren Diskurs ausüben. Und schließlich ist durch die Rivalität der Redner der Mut zur Konfrontation notwendig.

Parrhesia als persönliche Qualität tritt im Anschluss immer mehr in den Vordergrund, und deshalb wird sie „zunehmend mit einer anderen Art von politischer Institution verbunden, nämlich der Monarchie. Redefreiheit muß nun dem König gegenüber gebraucht werden. Aber offensichtlich hängt *parrhesia* in solch einer monarchischen

¹⁵³ Vgl. Foucault, M.: *RSa*. S. 221 – 231. sowie Ruoff, M.: *Foucault-Lexikon*. 2018. S. 236.

¹⁵⁴ Foucault, M.: *RSa*. S. 222.

*Situation wesentlich mehr von den persönlichen Qualitäten sowohl des Königs [...] als auch der Ratgeber des Königs ab. Parrhesia ist nicht länger ein institutionelles Recht oder Vorrecht [...] – sondern viel eher eine persönliche Haltung, eine Wahl des bios.*¹⁵⁵

2.2.7.3 Zur monarchischen parrhesia¹⁵⁶

Während der hellenistischen Periode verlagert sich der Gebrauch der *parrhesia* auf Monarchien bzw. Machtstrukturen mit einem Herrscher an der Spitze. Foucault formuliert hierzu:

*„Wer wird die Seele des Kaisers leiten, der die ganze Welt zu führen hat? Hier stellt sich selbstverständlich die Frage der freimütigen Rede gegenüber dem Kaiser.“*¹⁵⁷

Foucault stellt auch hier wieder die Verbindung zur Pflicht her, wenn er sagt, dass es die Pflicht des Ratgebers sei, *parrhesia* zu gebrauchen.

*„In der monarchischen Staatsverfassung ist es die Pflicht des Ratgebers, parrhesia zu gebrauchen, um dem König bei seinen Entscheidungen zu helfen und ihn am Mißbrauch seiner Macht zu hindern.“*¹⁵⁸

Außerdem bringt er auch den Begriff des Wahrheitsspiels mit der monarchischen Machtstruktur in Verbindung:

*„Der Souverän aber ist kein parrhesiastes, aber die Fähigkeit, das parrhesiastische Spiel zu spielen, ist ein Prüfstein für den guten Herrscher.“*¹⁵⁹

Neben dem Herrscher und dem *parrhesiastes* gibt es aber noch das Volk, die schweigende Menge, die in diesem Wahrheitsspiel ebenso eine Rolle spielt. Die Ratgeber des Souveräns sollten in dessen Namen handeln. Somit ist der Ort dieses Wahrheitsspiels – im Gegensatz zur demokratischen *parrhesia* – nicht mehr die Bürgerversammlung, sondern der Königshof¹⁶⁰.

Bei Euripides wird hier eine Szene aus den *Bakchen*¹⁶¹ wichtig:

Ein Bote kommt an den Hof des Königs Pentheus und soll ihm über die Mainaden berichten. Da die Nachrichten aber nicht gut sind, befürchtet der Bote eine Bestrafung

¹⁵⁵ Foucault, M.: DuW. S. 88.

¹⁵⁶ Vgl. hierzu auch: Ders.: RSa. S. 246 – 280.

¹⁵⁷ Ders.: HdS. S. 464.

¹⁵⁸ Ders.: DuW. S. 22.

¹⁵⁹ Ibid..

¹⁶⁰ Vgl. *ibid.*, S. 23.

¹⁶¹ Vgl. Euripides: Die Bakchen. Z. 664 – 676. In: Zimmermann, B. (Hrsg.): Ausgewählte Tragödien in zwei Bänden. 2. Band. Mannheim: Artemis & Winkler 2010; sowie Foucault, M.: RSa. S. 211 – 212.

durch den König. Deshalb bittet er ihn im Vorhinein, *parrhesia* gebrauchen zu dürfen, ohne Konsequenzen im Anschluss befürchten zu müssen, was ihm Pentheus gewährt. Es handelt sich hier um einen *parrhesiastischen Pakt*, wo der Machtausübende dem *parrhesiastes* verspricht, dass er kein Risiko eingeht, wenn er freimütig und wahrhaftig spricht. Und auch wenn dies gewährt wird, so bleibt hier doch stets ein Restrisiko, dass es sich der Herrscher nach der Übermittlung der Botschaft vielleicht nicht doch noch anders überlegt:

„Der ‚parrhesiastische Vertrag‘ – der im politischen Leben der Herrscher in der griechisch-römischen Welt ziemlich wichtig wurde – [...] wurde mit der parrhesia als einem den besten und ehrlichsten Bürgern der Stadt gewährten Privileg verbunden. Natürlich ist der Vertrag zwischen Pentheus und seinem Boten nur eine moralische Verpflichtung, da er jeglicher institutionellen Grundlage entbehrt. Als des Königs Diener ist der Bote immer noch recht ungeschützt und geht beim Sprechen immer noch ein Risiko ein. [...] Mit dem ‚Vertrag‘ versucht er das Risiko zu begrenzen, das er beim Sprechen eingeht.“¹⁶²

Eine Subversion dieses parrhesiastischen Vertrags findet man bei *Elektra*¹⁶³:

Zunächst scheint die Konfrontation zwischen Elektra und ihrer Mutter, Klytaimnestra, der Königin, jener mit Pentheus zu gleichen: Die Königin gewährt ihrer Tochter, offen zu sprechen, denn Elektra will ihrer Mutter den Mord an ihrem Vater Agamemnon vorwerfen. Klytaimnestra spricht ebenfalls offen, gesteht ihre Tat und begründet sie auch. Aber Elektra unterläuft den parrhesiastischen Vertrag und wird in der Folge ihre Mutter für deren Geständnis bestrafen:

„[...] derjenigen, der das Privileg der parrhesia gewährt ist, wird kein Leid zugefügt, wohl aber derjenigen, die das Recht der parrhesia gewährt hat, und zwar genau von der Person, die – aus einer untergeordneten Position heraus – um parrhesia gebeten hatte. Der parrhesiastische Vertrag wird zur subversiven Falle für Klytaimnestra.“¹⁶⁴

Gerade was die Ausübung der *parrhesia* am Hofe eines Herrschers betrifft, so weist Foucault noch einmal ausdrücklich darauf hin, dass das Risiko, das ein *parrhesiastes* hier eingeht, ein ganz besonderes ist:

„Wir haben hier [...] den Punkt, an dem die Subjekte absichtlich die Wahrheit sagen und absichtlich und ausdrücklich akzeptieren, daß dieses Sagen der Wahrheit ihre eigene Existenz kosten könnte. Die Parrhesiastiker sind jene, die im Grenzfall den Tod um des Sagens der Wahrheit willen akzeptieren. [...] nun, darin scheint mir der Kern des Wesens der parrhesia zu bestehen.“¹⁶⁵

¹⁶² Foucault, M.: DuW. S. 31.

¹⁶³ Vgl. Euripides: Elektra. Z. 1046 – 1060. In: Zimmermann, B. (Hrsg.): Ausgewählte Tragödien in zwei Bänden. 1. Band. Mannheim: Artemis & Winkler 2010.

¹⁶⁴ Foucault, M.: DuW. S. 34.

¹⁶⁵ Ders.: RSa. S. 84.

In Zusammenhang mit dem Risiko, das der *parrhesiastes* eingeht, beschreibt Foucault dann nochmal die (doppelte) Struktur des parrhesiastischen Akts, die Foucault auf zwei Ebenen angesiedelt sieht:

„[...] die erste Ebene ist die Äußerung der Wahrheit selbst (hier sagt man wie bei einem performativen Akt, was der Fall ist [...]); dann gibt es eine zweite Ebene des parrhesiastischen Akts, [...], die in der Behauptung besteht, daß man die Wahrheit, die man sagt, auch wirklich selbst für wirklich wahr hält. [...] diese Zweiteilung oder Verdopplung der Äußerung der Wahrheit durch die Äußerung der Wahrheit und der Tatsache, daß ich diese Wahrheit denke und daß ich, indem ich sie denke, sie sage, ist für den parrhesiastischen Akt unverzichtbar.“¹⁶⁶

Vor allem die zweite Ebene ist oft nur implizit vorhanden, und durch die getätigte parrhesiastische Äußerung bindet sich das Subjekt an sich selbst und übernimmt dabei das volle Risiko. Somit ist *Mut* eine zentrale Eigenschaft für die Ausübung der *parrhesia*. Insofern kann laut Foucault hier von einer Dramatik des Diskurses gesprochen werden¹⁶⁷.

Mit der Betrachtung der monarchischen *parrhesia* lässt sich auch recht gut die Verbindung zur *parrhesia* als Seelenführung herstellen, denn sie ist eben auch *„eine Weise zu sprechen, die sich an eine Person, an die Seele einer Person richtet und die die Art und Weise der Bildung dieser Seele betrifft. Die Seelenbildung des Fürsten, die Rolle, die die Umgebung des Fürsten zu spielen hat, und zwar nicht direkt in der politischen Sphäre, sondern für die Seele des Fürsten, da er es ist, der die politische Rolle spielen wird, macht deutlich, daß die parrhesia sich gewissermaßen von ihrer streng politischen Funktion ablöst und daß zur politischen parrhesia eine weitere parrhesia hinzukommt, die man psychagogisch nennen könnte, weil es bei ihr darum geht, die Seele der Menschen zu führen und zu lenken.“¹⁶⁸* Dieses Problem der Seelenführung bleibt aber für die Politik unabdingbar:

„Die parrhesia hat ihre Rolle nicht nur im Rahmen der Demokratie zu spielen, sondern es gibt sozusagen ein parrhesiastisches Problem, das sich für jegliche Form der Regierung stellt.“¹⁶⁹

¹⁶⁶ Foucault, M.: Rsa. S. 91.

¹⁶⁷ Vgl. *ibid.*, S. 97.

¹⁶⁸ *Ibid.*, S. 247.

¹⁶⁹ *Ibid.*, S. 271.

2.2.8 Parrhesia als Seelenführung¹⁷⁰

Bei der *parrhesia* als Seelenführung werden besonders sokratisch und platonisch sowie neuplatonisch geprägte Aspekte der *parrhesia*, und dann auch Elemente aus der stoischen Philosophie, schlagend. Mit der kynisch geprägten *parrhesia* wird sich Foucault vor allem in *Diskurs und Wahrheit* sowie in *Der Mut zur Wahrheit* auseinandersetzen.

Was die *parrhesia* als Seelenführung betrifft, so stellt Foucault in *Hermeneutik des Subjekts* einen zentralen Beitrag dazu dar, aber ebenso in den darauffolgenden Vorlesungsreihen wird sie immer wieder aufgegriffen: Auch, wenn hier, wie der Titel bereits verrät, das Subjekt stärker fokussiert wird, darf nicht vergessen werden, dass das Subjekt stets in Verbindung zu den Macht- und Diskursverhältnissen steht, was auch Gros bekräftigt:

„Foucault gibt die Politik nicht etwa auf, um sich der Ethik zu widmen, sondern er bereichert und kompliziert die Untersuchung der Gouvernamentalitäten durch die Erforschung der Sorge um sich selbst. Auf gar keinen Fall werden Ethik und Subjekt als das Andere von Politik und Macht gedacht.“¹⁷¹

Frédéric Gros bezeichnet die Gouvernentalität dabei als Berührungsfläche, an der sich die Art, wie Menschen gelenkt werden, mit der Art, wie sie sich selbst verhalten, verbindet¹⁷².

2.2.8.1 *Die Sorge um sich und parrhesia*

Die zentralen Themen in der *Hermeneutik des Subjekts* sind wie bereits erwähnt die sogenannte Sorge um sich und die damit verbundenen Lebenspraktiken in der klassischen und späten Antike:

„Was ich Ihnen in diesem Jahr aufzeigen möchte, ist genau jene Geschichte, die dazu geführt hat, daß diese gesamtkulturelle Erscheinung (Aufforderung zur Sorge um sich, allgemeine Akzeptanz des Grundsatzes) eine für die hellenistische und römische Gesellschaft (jedenfalls für deren Elite) charakteristische Erscheinung und zugleich auch ein Ereignis im Denken war.“¹⁷³

¹⁷⁰ Vgl. Foucault, M.: HdS; DuW; Rsa; MzW; sowie Ruoff, M.: Foucault-Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge. 2018. S. 233 – 234; sowie Gros, F.: Situierung der Vorlesungen. In: Foucault, M.: HdS. S. 616 – 668.

¹⁷¹ Ibid., S. 622.

¹⁷² Vgl. ibid., S. 641.

¹⁷³ Foucault, M.: HdS. S. 25.

Die Sorge um sich ist ein zentraler Begriff, der Selbsttechniken beinhaltet, zu der auch die *parrhesia* zählt. Diese Sorge um sich wird im Griechischen als *epimeleia heautou* und im Lateinischen als *cura sui* bezeichnet. Im Folgenden seien einige ihrer Charakteristika angeführt:

Es ist nicht verwunderlich, dass Foucault im Zusammenhang mit der Sorge um sich zunächst auf die in *Subjektivität und Wahrheit* bereits angesprochenen Termini von *tekhnê* und *bios* zurückkommt, und sie mit der Sorge um sich in Verbindung bringt:

„[...] was techne tou biou genannt wurde, d.h. in der Kunst der Existenz, in der reflektierten Kunst der Existenz, eben der Lebenskunst [technique de vie]. In dem Maße nun, wie das Selbst sich als der angemessene Gegenstand einer Sorge bestätigt [...] werden Lebenskunst (techne tou biou) und Sorge um sich – oder anders gesagt, Existenzkunst und auf sich selbst bezogene Kunst – immer deutlicher miteinander identifiziert.“¹⁷⁴

Außerdem lassen sich weitere Parallelen zu *Subjektivität und Wahrheit* feststellen:

Auch hier verdeutlicht Foucault eine Kontinuität zwischen Antike und Christentum, weil thematisiert wird, „wie die Selbstpraktiken die Erfahrungen des Subjekts prägen, nach und nach bereitet der Stoizismus das Christentum vor.“¹⁷⁵ Gleichzeitig weist Foucault aber auf die Unterschiede hin, die sich im Laufe der Geschichte in der Sorge um sich entwickelt haben:

„Zwischen Sokrates und Gregor von Nyssa als den beiden äußersten Bezugspunkten stellte die Sorge um sich selbst sowohl einen Grundsatz als auch eine durchgängige Praxis dar.“¹⁷⁶

Außerdem weist Foucault in seiner ersten Vorlesung ausdrücklich darauf hin, dass die Selbsterkenntnis (*gnothi seauton*) in Verbindung mit der *epimeleia heautou* steht, und ihr in manchen Fällen sogar untergeordnet ist¹⁷⁷. Voraussetzung für diese Selbsterkenntnis stellt dabei die Konversion, also eine Hinwendung zu sich selbst, dar. Die Sorge um sich selbst ist dabei nicht mehr ausschließlich an das Faktum gebunden, andere zu regieren:

„Es scheint, daß die Sorge um sich als besonderes und vornehmliches Ziel nicht mehr die Polis hat, sondern wenn man sich jetzt um sich sorgt, so tut man es für sich selbst und um seiner selbst willen.“¹⁷⁸

¹⁷⁴ Foucault, M.: HdS. S. 226.

¹⁷⁵ Ibid., S. 654.

¹⁷⁶ Ibid., S. 600.

¹⁷⁷ Vgl. ibid., S. 19.

¹⁷⁸ Ibid., S. 113.

Dieses Zitat zeigt, dass das Selbst einerseits der Gegenstand, andererseits aber auch das Ziel der Sorge um sich darstellt, während es früher vornehmlich um die korrekte Führung der Polis gegangen ist. Die Sorge um sich dehnt sich somit immer mehr als Praxis auf den ganzen Lebensbereich eines Menschen aus, allerdings mit einigen Einschränkungen¹⁷⁹. Grundsätzlich sind von ihrer Verfassung her alle Menschen zur Sorge um sich selbst fähig, aber den Zugang zum Wissen und die konkrete Möglichkeit für die Umsetzung dieser Sorge um sich war letztlich auf privilegierte (philosophische) Kreise beschränkt¹⁸⁰.

Die Entwicklung in den verschiedenen philosophischen Schulen zeigt somit, dass „die meisten Gruppen selbst die Unterscheidung Freier/ Sklave zumindest theoretisch nicht akzeptiert haben. [...] Ein Sklave kann schließlich freier als ein Freier sein, solange dieser sich nicht von allen Lastern, Leidenschaften, Abhängigkeiten usw., in denen er gefangen ist, befreit hat. [...], daß alle Individuen allgemein ‚fähig‘ sind: fähig, sich um sich selbst zu sorgen, fähig zu einer auf sich selbst gerichteten Praxis. Weder Stand noch Geburt disqualifizieren a priori ein gegebenes Individuum.“¹⁸¹ Jedenfalls musste man ein Leben führen können, in dem man sich dem sog. *otium*, also einer Muße, einem gewissen Luxus, hingeben konnte¹⁸². Und schließlich musste man auch wirklich fähig sein, das heißt, die entsprechende Selbstdisziplin, Wachsamkeit und Distanzierungsfähigkeit sich selbst gegenüber aufweisen, um diese Sorge um sich konstant in seinem Leben umsetzen zu können, was dann nicht alle schafften, egal, welchem Stand sie angehörten¹⁸³.

Um die Sorge um sich realisieren zu können, ist es, wie bereits erwähnt, notwendig, sich in einem „Ensemble von Praktiken“¹⁸⁴, wie Foucault es nennt, zu üben. Es kann auch von Selbstbildung bzw. *askesis* gesprochen werden. Hier taucht also wieder der Begriff auf, der eingangs als Teil des Wahrheitsspiels – im Unterschied und als Gegensatz zu den *mathemata* – beschrieben wurde.

Und für diese Praktiken spielt die ‚wahre Rede‘ eine zentrale Rolle: In seinen Ausführungen¹⁸⁵ erklärt Foucault, dass die Selbstpraxis und die Sorge um sich –

¹⁷⁹ Vgl. Foucault, M.: HdS. S. 117.

¹⁸⁰ Foucault weist allerdings darauf hin, dass es in ärmeren Schichten auch immer stets Selbstpraktiken gegeben hat, die aber stärker religiös-kultisch ausgerichtet und weniger ‚individualisiert‘ waren, wie z. B. der Isiskult. Vgl. *ibid.*, S. 153.

¹⁸¹ Foucault, M.: HdS. S. 157.

¹⁸² Vgl. *ibid.*, S. 150.

¹⁸³ Vgl. *ibid.*, S. 158.

¹⁸⁴ *Ibid.*, S. 607.

¹⁸⁵ Vgl. hierzu v.a. Foucaults Vorlesung vom 27. 1. 1982, sowie jene ab 3. März 1982.

ähnlich wie es schon bei der monarchischen *parrhesia* der Fall war – ein besonderes Verhältnis zu einem anderen, einem Führenden oder Ratgebenden beinhalten. Und um entsprechend führen zu können bzw. geführt werden zu können, ist eine, wie Foucault es nennt, „*Ethik des gesprochenen Wortes, parrhesia genannt*“¹⁸⁶, notwendig. Darüber hinaus gibt Foucault eine erste Vorstellung von der *parrhesia* im Zusammenhang mit der Sorge um sich:

*„Die parrhesia ist die Öffnung des Herzens, die Notwendigkeit für beide Partner, nichts von dem, was sie denken, voreinander zu verheimlichen und offen zueinander zu sprechen. Ein Begriff, [...] von dem jedoch feststeht, daß er für die Epikureer zusammen mit der Freundschaft eine der Grundbedingungen, eine der ethischen Grundsätze der individuellen Führung ist.“*¹⁸⁷

Am Ende der Vorlesung vom 27. 1. 1982 führt Foucault seine Gedanken zur *parrhesia* noch einmal zusammen:

*„[...] eine neue Ethik, nicht sosehr der Sprache oder des Diskurses im allgemeinen, sondern der sprachlichen Beziehung zum Anderen. Und diese neue Ethik des sprachlichen Verhältnisses zum Anderen wird mit jenem grundlegenden Begriff der parrhesia bezeichnet. Die parrhesia [...] ist eine Spielregel, ein sprachlicher Verhaltensgrundsatz, der dem anderen gegenüber in der Praxis der Gewissensleitung anzuwenden ist.“*¹⁸⁸

In seinen Vorlesungen ab dem 3. März 1982¹⁸⁹ kommt Foucault nochmals auf die Bedeutung der *parrhesia* im allgemeinen Sinne zurück, d.h., in einer grundsätzlich moralischen Qualität, wo das sprechende Subjekt etwas sagt, weil es Lust dazu hat, weil es glaubt, offen sprechen zu müssen. *Parrhesia* erhält aber in der Philosophie zusätzlich noch eine spezifischere, technische Bedeutung.

Man kann sagen, dass es sich eigentlich um Diskurse handelt, die in der Funktion der Veridiktion stehen, wenn man an *Subjektivität und Wahrheit* zurückdenkt. Allerdings wird das Konzept der ‚wahren Rede‘ hier detaillierter vorgestellt und weiterentwickelt: Wahre Reden haben nicht nur die Funktion der Veridiktion, sondern sie dienen als Instrumentarium, als ‚Rüstzeug‘, um in der Wirklichkeit in konkreten Situationen bestehen zu können¹⁹⁰. Deshalb gehören Wahrheit und Handlung bzw. Verhalten oder auch Selbstpraxis untrennbar zusammen:

„[Wir haben es hier also] mit einem Ineinandergreifen bzw. dem Nicht-getrennt-Sein von Dingen zu tun, die für uns so verschieden sind: Wahrheitsgrundsatz

¹⁸⁶ Foucault, M.: HdS. S. 179.

¹⁸⁷ Ibid..

¹⁸⁸ Ibid., S. 211.

¹⁸⁹ Vgl. Ibid., S. 433 – 531.

¹⁹⁰ Ibid., S. 607.

[principe de vérité] und Verhaltensgrundsatz [principe de conduite]. Diese Trennung gibt es im griechischen Denken [...] nicht, zumindest nicht durchgehend, regelhaft und systematisch.“¹⁹¹

Damit behält Foucault den Charakter der Ereignishaftigkeit der Wahrheit, wie er schon in *Subjektivität und Wahrheit* vorgekommen ist, bei:

„[...] daß die wahren Reden, deren wir bedürfen, nur das betreffen, was wir in bezug auf die Welt sind, was unser Platz in der Ordnung der Natur ist, in unserer Abhängigkeit oder Unabhängigkeit von Ereignissen. In keiner Weise stellen sie eine Entzifferung unseres Denkens, unserer Vorstellungen, unserer Wünsche dar.“¹⁹²

Foucault betont dabei auch, dass es sich um keine bloß abrufbare Erinnerung handelt, sondern um eine erworbene, verinnerlichte Kompetenz:

„Was Plutarch oder Seneca vorschlagen, besteht darin, daß man sich eine gegebene Wahrheit durch Unterweisung, eine Lektüre oder einen Rat aneignet; und man eignet sie sich so lange an, bis sie Teil von einem selbst wird, bis sie ein inneres Prinzip wird, ständig vorhanden und wirksam.“¹⁹³

Bei der *parrhesia* als Seelenführung geht es also darum, sich einem Gegenüber zu offenbaren, und die zwei daran beteiligten Personen entwickeln eine Art ‚Schüler-Lehrer-Verhältnis‘. Der Lehrer wird dabei als ‚Seelenführer‘ oder ‚Aussagesubjekt‘ bezeichnet, der sich durch eine Art ‚Pakt‘ dazu verpflichtet, offen zu seinem Schüler (= ‚Verhaltenssubjekt‘) zu sprechen, damit dieser sich weiterentwickeln und Selbstkorrekturen vornehmen kann. Ziel ist es, dass der Schüler zu einem souverän agierenden Subjekt wird:

„Es geht vielmehr darum, das Subjekt mit einer Wahrheit auszurüsten, die es nicht bereits kannte und die nicht bereits in ihm vorhanden war. Es geht darum, aus der gelernten, dem Gedächtnis einverleibten und schrittweise in Anwendung gebrachten Wahrheit ein Quasi-Subjekt zu machen, das souverän in uns herrscht.“¹⁹⁴

Die Sorge um sich schlägt sich in verschiedenen philosophischen Schulen nieder, was eben auch zu unterschiedlichen Konzeptionen und Ansätzen zur *parrhesia* führt, wie in den folgenden Kapiteln gezeigt werden wird.

¹⁹¹ Foucault, M.: HdS. S. 359.

¹⁹² Ibid., S. 608.

¹⁹³ Ibid., S. 609.

¹⁹⁴ Ibid., S. 610 – 611.

2.2.8.2 Zur sokratischen *parrhesia*

Die sokratische *parrhesia* hängt eng mit persönlichen Beziehungen und der Sorge um sich zusammen:

*„[...] haben wir hier ein parrhesiastisches Spiel, das eine persönliche Beziehung von Angesicht zu Angesicht erfordert. [...] Sokrates' Gesprächspartner muß mit ihm in Kontakt kommen, eine Nähe zu ihm herstellen, um dieses parrhesiastische Spiel zu spielen.“*¹⁹⁵

Ein weiterer wesentlicher Unterschied zwischen der politisch-demokratischen *parrhesia* und dieser Variante liegt darin, dass erstere darauf abzielt, dass der bzw. die Zuhörer überzeugt werden müssen. Bei Sokrates hingegen steht der Dialog im Vordergrund, durch den der Gesprächspartner dazu gebracht werden soll, über sich selbst Rede zu stehen:

*„Sokrates ermittelt die Art und Weise, wie der *logos* den Lebensstil einer Person formt; denn es interessiert ihn, zu entdecken, ob es eine harmonische Beziehung zwischen beiden gibt.“*¹⁹⁶

Sokrates selbst ist dabei ein lebendes Beispiel, wo das, was er sagt, mit seinen Handlungen übereinstimmt, *logos* und *bios* stimmen also überein. Deshalb kann er auch andere zur Sorge um sich anleiten. Waldenfels beschreibt diese zwei Ebenen, auf denen sich die *parrhesia* abspielt, auch mit Wahrheit und Wahrhaftigkeit, für die Sokrates als Exemplum schlechthin fungiert und bereit ist, dafür sogar den Tod zu akzeptieren:

*„Traditionell gesprochen spielt sich das Wahrsprechen auf zwei Ebenen ab, auf der Ebene der Wahrheit und auf der Ebene der Wahrhaftigkeit. Als Musterbeispiel dient die Figur des Sokrates, der sein Leben gefährdet, indem er seine Mitbürger des Nichtwissens oder der Gesetzlosigkeit überführt.“*¹⁹⁷

Der *bios* ist für Foucault der entscheidende Unterschied zwischen politischer und sokratischer *parrhesia*:

*„Das Ziel dieser sokratischen parrhesiastischen Tätigkeit ist es also, den Gesprächspartner zur Wahl der Lebensweise (*bios*) zu führen, die [...] in Übereinstimmung mit dem *logos*, der Tugend, der [sic!] Mut und der Wahrheit sein wird.“*¹⁹⁸

¹⁹⁵ Foucault, M.: DuW. S. 96 – 97.

¹⁹⁶ Ibid., S. 98.

¹⁹⁷ Waldenfels, B.: Wahrsprechen und Antworten. In: Gehring, P./ Gelhard, A.(Hrsg.): *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*. 2012. S. 66.

¹⁹⁸ Foucault, M.: DuW. S. 103.

Der *parrhesiastes* leistet hier also Überzeugungsarbeit und leitet dazu an, sich um sich selbst und um andere zu kümmern. Dabei ist sie nicht mehr an einen konkreten Ort wie die Volksversammlung oder den Hof des Souveräns gebunden, sondern *parrhesia* muss sich hier zu verschiedenen Zeitpunkten an vielen verschiedenen Orten abspielen.

Foucault analysiert zuerst den *Alkibiades*¹⁹⁹, um eine frühe Beschreibung der sokratisch-platonischen Konzeption der Sorge um sich zu geben. Dabei ist eine wichtige Feststellung notwendig: Alkibiades will die Stadt führen, und Sokrates macht ihm klar, dass die Sorge um sich unabwendbar ist, wenn man andere regieren möchte²⁰⁰. Das Selbst, das Alkibiades erkennen muss, ist die Seele, die sich dem Körper bedient, um zu handeln und zu regieren²⁰¹.

„Sich um sich selbst sorgen und sich um die Gerechtigkeit sorgen ist dasselbe, und damit spielt der gesamte Dialog. Ausgehend von der Frage: ‚Wie werde ich ein guter Staatsmann?‘ führt er Alkibiades zu dem Gebot ‚Sorge dich um dich selbst‘; und anhand der Entwicklung dessen, was das Gebot ‚Sorge dich um dich selbst‘ zu sein hat, was es bedeutet, entdecken wir, daß ‚sich um sich selbst sorgen‘ heißt, sich um die Gerechtigkeit zu sorgen.“²⁰²

Foucault weist dabei auch ausdrücklich darauf hin, dass es v.a. ein Gebot war, das an die damalige Elite der Gesellschaft gerichtet war²⁰³. Foucault fasst die zentralen Aspekte der platonischen und neu-platonischen Konzeption der Sorge um sich folgendermaßen zusammen:

„[...] daß sie [die Sorge um sich] zum einen ihre Vollendung in der Selbsterkenntnis findet, [...]. Zum anderen kennzeichnet es die platonische und neuplatonische Tradition, daß diese Selbsterkenntnis als wichtigster und souveräner Ausdruck der Sorge um sich Zugang zur Wahrheit, zur Wahrheit ganz allgemein verschafft. Und drittens charakterisiert die platonische und neuplatonische Gestalt der Sorge um sich, daß der Zugang zur Wahrheit zugleich gestattet, das Göttliche in einem selbst zu erkennen.“²⁰⁴

Dieses Zitat zeigt aber auch genau, wie die Konzeption der Sorge um sich mit dem Zugang zur Wahrheit in Zusammenhang steht, sie ist sogar Voraussetzung für die Erlangung von Wahrheit, und damit auch dafür, die *parrhesia* ausüben zu können.

¹⁹⁹ Vgl. Platon: Erster Alkibiades. Übersetzt von Klaus Döring. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016.

²⁰⁰ Vgl. Foucault, M.: HdS. S. 66 – 67.

²⁰¹ Vgl. *ibid.*, S. 82.

²⁰² *Ibid.*, S. 101 – 102.

²⁰³ Vgl. *ibid.*, S. 105.

²⁰⁴ *Ibid.*, S. 107.

Derjenige, der diese beratende Tätigkeit ausübt, kann dabei verschiedene Wege der Unterweisung einschlagen: Meist ist er älter als der Ratsuchende (Bsp. Alkibiades – Sokrates oder Serenus – Seneca). Der Ratgebende handelt deshalb auch beispielhaft und wird dadurch zum Vorbild, und unterweist den Ratsuchenden dahingehend. Er vermittelt zusätzlich seine Kompetenzen und sein Wissen. Und, was vor allem Sokrates angewandt hat: Die Unterweisung erfolgt durch ein „*Spiel von Nichtwissen und Erinnern*“²⁰⁵, wodurch der Jüngere aus seiner Unwissenheit und Empfänglichkeit für alles aus der Welt kommende, ohne dies aber kritisch zu hinterfragen, der sog. *stultitia*²⁰⁶, herausgeführt werden soll.

In *Der Mut zur Wahrheit* kommt Foucault nochmals auf den *Alkibiades* und den *Laches*²⁰⁷ zu sprechen. Er sagt, dass es grundsätzlich in der griechischen Philosophie zwei große Themen gegeben hat, die andere Welt und das andere Leben. Zum *Alkibiades*, wo es um das Ich, das Selbst, die Seele geht, sagt Foucault:

*„Und was entdeckt man im Spiegel der Seele, der sich selbst aufmerksam betrachtet? Die reine Welt der Wahrheit, jene andere Welt, die die Welt der Wahrheit ist und nach der man streben soll. In diesem Sinne begründete der Alkibiades eben im Ausgang von der Sorge um sich selbst [...] das Prinzip der anderen Welt und markierte den Ursprung der abendländischen Metaphysik.“*²⁰⁸

Im *Laches* hingegen geht es nicht um die Frage, „*was das Seiende, um das ich mich kümmern soll, in seiner Wirklichkeit und seiner Wahrheit ist, sondern was diese Sorge sein soll und wie ein Leben aussehen soll, das beansprucht, sich um sich selbst zu kümmern.*“²⁰⁹ Diese Fragestellung führt bereits in Richtung Kynismus.

Nach dem *Alkibiades* wendet Foucault seine Aufmerksamkeit Schriftstellern des 1. und 2. Jahrhunderts nach Christus zu, er bezeichnet diese Zeit als ‚goldenes Zeitalter‘ der Sorge um sich: Zentral sind hier u.a. Texte der römischen Stoa, von Musonius Rufus, Marc Aurel, bis hin zu den Kirchenvätern Tertullian und Clemens von Alexandrien.

Hier besteht ein wesentlicher Unterschied zum *Alkibiades*:

„[...] daß im Platonismus der auf sich selbst gerichtete Blick ein Wiedererkennen vom Erinnerungstyp ist, ein mnemonisches Wiedererkennen, das den Zugang zur Wahrheit (der Wesenswahrheit) auf die reflexive Enthüllung dessen, was die Seele in Wirklichkeit ist, gründet. Im Stoizismus kommt ein ganz anderes Dispositiv zum Tragen. Im Stoizismus hat der auf sich gerichtete

²⁰⁵ Foucault, M.: HdS. S. 168.

²⁰⁶ Vgl. *ibid.*, S. 171 – 175.

²⁰⁷ Vgl. Platon: *Laches*. In: Schleiermacher, F.: Kritische Gesamtausgabe. Band 1. Berlin (u.a.): De Gruyter 2016. S. 871 – 1040.

²⁰⁸ Foucault, M.: MzW. S. 321.

²⁰⁹ *Ibid.*, S. 321.

*Blick, vermittelt über die gedankliche Meditationsübung, die Prüfung zu sein, die das Selbst als Wahrheitssubjekt konstituiert.*²¹⁰

2.2.8.3 Zur stoischen *parrhesia*

Für die Stoiker wird durch diese Praktiken das Leben insgesamt zu etwas, in dem bzw. durch das man sich bewähren muss²¹¹. Deshalb sind die Beziehungen als zu einem anderen, einem ‚Seelenführer‘, notwendig, um ein Leben lang an sich selbst arbeiten zu können. Ein meist älterer, erfahrenerer ‚Lehrer‘ bzw. ‚Seelenführer‘ erteilt einem Jüngeren Ratschläge, welche Übungen welche Kompetenzen verleihen, um in bestimmten Situationen des Alltags diese gut bestehen zu können.

Als ein Paradebeispiel für eine solche ‚Seelenführung‘ nennt Foucault Senecas Briefe an Lucilius²¹² aus der Mitte des ersten Jahrhunderts. Laut Foucault ist der 75. Brief der *„tiefgründigste und erhellendste Text über die parrhesia überhaupt.“*²¹³

Seneca betont eindringlich die Simplität der Rede als Notwendigkeit der *parrhesia*²¹⁴ und vergleicht diese mit reinem Wasser und mit Samenkörnern, die in die Seele des anderen gelegt werden. Seelendienst wird dabei als Pflicht und Verpflichtung sich selbst gegenüber betrachtet. Er soll zu einer Entwicklung der Fähigkeit zur Selbstkontrolle dienen:

*„[...] derjenige, der sich in angemessener Weise um sich selbst gesorgt hat – der also gründlich geprüft hat, welche Dinge in seiner Macht stehen und welche Dinge nicht -, der sich um sich selbst gesorgt hat, daß er, sobald etwas vor seine Vorstellung tritt, weiß, was er zu tun und zu lassen hat, der wird zugleich wissen, welche Pflichten er als Mitglied der menschlichen Gemeinschaft zu erfüllen hat.“*²¹⁵

Diese Fähigkeiten können aber nicht allein erworben werden, sondern es bedarf der (mitunter auch sehr emotional gehaltenen) Beziehung zu jemand anderem, um sie weiter entwickeln zu können, z. B. durch das bereits genannte Lehrer-Schüler-Verhältnis, oder durch eine Person aus der Familie, oder durch einen Kollegen aus dem beruflichen Umfeld.

Gemeinsam mit dieser Person übt sich der um sich selbst Sorgende so in unterschiedlichen Praktiken und Meditationen. Foucault zeigt in diesen Vorlesungen genauso, wie auch schon in *Subjektivität und Wahrheit* angedeutet, *„wie die Sorge um*

²¹⁰ Foucault, M: HdS. S. 560.

²¹¹ Ibid., S. 524.

²¹² Vgl. Seneca: Philosophische Schriften 3. Briefe an Lucilius. Brief 1 – 81. Übersetzt und eingeleitet von Otto Apelt. Hamburg: Meiner 1993.

²¹³ Foucault, M.: HdS. S. 472.

²¹⁴ Vgl. Ibid., S. 488.

²¹⁵ Foucault, M.: HdS. S. 250.

*sich selbst und die stoischen Prüfungs- und Erprobungspraktiken die als Anlaß zu Selbsterkenntnis und Selbstverwandlung verstandene Welt zum Ort des Hervortretens von Subjektivität machen.*²¹⁶

Foucault nennt hier Epiktet als einen sehr interessanten Fall, der eine Schule in Nikopolis betrieb, wo sich Schüler und Lehrer austauschen konnten und wo *parrhesia* eine zentrale Rolle spielte. In *Diskurs und Wahrheit* setzt sich Foucault u.a. mit Plutarch²¹⁷ intensiver auseinander. Bei Plutarch analysiert er dessen Text *Wie man den Schmeichler vom Freund unterscheidet*. Ein erster wichtiger Punkt ist, dass Plutarch davon ausgeht, dass die Eigenliebe eines Menschen dazu führt, dass man sich selbst täuscht und daher nicht mehr genau bestimmen kann, wer man selbst ist. Deshalb benötigt man einen *parrhesiastes*, um eben genau das herauszufinden. Dies ist auch ein entscheidendes Unterscheidungskriterium zu Sokrates:

*„Aber in Plutarchs Text können Sie sehen, daß der Begriff der Selbsttäuschung als Folge der Eigenliebe sich deutlich davon unterscheidet, daß man sich in einem Zustand von Unwissenheit über seinen eigenen Mangel an Selbstkenntnis befindet – in einem Zustand, den Sokrates zu überwinden versuchte.“*²¹⁸

Der zweite wesentliche Punkt ist die Beharrlichkeit oder Unerschütterlichkeit des Geistes, die erreicht werden soll, was besonders für die späte Stoa markant ist²¹⁹.

Bei Plutarch und Seneca (ebenso bei Sokrates) war vorausgesetzt, dass es sich dabei um einen Freund handeln musste. Galen geht einen Schritt weiter und betont, dass es kein Freund sein muss, der hier *parrhesia* gebrauchen kann, damit höchstmögliche Objektivität gewährleistet ist. Allerdings sollte dieser Ratgeber einen guten Ruf haben, in einem angemessenen Alter sein und genauso reich oder reicher sein, um diese Rolle ‚ehrlich‘ ausüben zu können.

Außerdem gab es spezifisch stoisch geprägte Techniken, durch die man Wahrheiten über sich selbst rausfinden musste, um sie anschließend anderen mitzuteilen. Hier nennt Foucault z. B. die Selbstdiagnose und die Prüfung seiner selbst.

Was diese stoische *parrhesia* anbelangt, so kommt Foucault zu folgender Konklusion:

„[...] daß eine bemerkenswerte Änderung in der parrhesiastischen Praktik zwischen dem ‚Lehrmeister‘ und dem ‚Schüler‘ stattfindet. Zuvor, als parrhesia

²¹⁶ Gros, F.: Situierung der Vorlesungen. In: Foucault, M.: HdS. S. 639.

²¹⁷ Vgl. Plutarch: *Wie man den Schmeichler vom Freund unterscheidet*. Übersetzt von Johann F. S. Kaltwasser. Kommentiert und hrsg. von A. Lukinovich und M. Rousset. Mit einem Nachwort von W. Seitter. Bern/ Berlin: Gachnang & Springer 1988.

²¹⁸ Foucault, M.: DuW. S. 143.

²¹⁹ Foucault weist an dieser Stelle darauf hin, dass diese zwei Elemente auch im Christentum wichtig geworden sind, Selbsttäuschung und die Beweglichkeit des Geistes wurden als zu Satan gehörig angesehen. Vgl. DuW, S. 144.

*im Kontext der Seelenleitung auftauchte, war der Lehrmeister derjenige, der die Wahrheit über den Schüler enthüllte. Bei diesen Übungen gebraucht der Lehrmeister mit dem Schüler immer noch freie und aufrichtige Rede [...]; jetzt aber wird der Gebrauch von parrhesia zunehmend dem Schüler als eine Pflicht sich selbst gegenüber auferlegt.*²²⁰

Somit handelt es sich um ein Verfahren, durch das sich ein Individuum als Subjekt konstituiert – eine Frage, der Foucault seit *Subjektivität und Wahrheit* nachgegangen ist.

*2.2.8.4 Parrhesia in anderen philosophischen Schulen*²²¹

Foucault erwähnt unter diesem Punkt explizit die Epikureer, über die allerdings wenig überliefert ist. Foucault bezieht sich allerdings auf Philodemos²²², der *parrhesia* nicht nur als eine Tugend oder Haltung, sondern vor allem auch als eine *techne* beschreibt. Das heißt, Wissen als auch dazu korrespondierende Praxis sind für die Umsetzung von *parrhesia* verantwortlich.

Der Begriff der *techne* (ebenso wie der des *bios*), der bereits in *Subjektivität und Wahrheit* auftaucht, ist einer, der ebenso in der Schifffahrt, Medizin und Politik der Antike Anwendung fand:

*„Einige Jahrhunderte später wird Gregor von Nazianz (329 – 389 n. Chr.) Seelenführung die ‚Technik der Techniken‘ – ars artium, techne technon [...] – nennen. Dieser Ausdruck ist bedeutsam, denn Staatskunst oder politische techne wurde vorher als die techne technon oder Königskunst angesehen. Aber vom 4. Jahrhundert n. Chr. bis zum 17. Jahrhundert bezieht sich der Ausdruck techne technon in Europa gewöhnlich auf Seelenführung als bedeutendste klinische Technik. Diese Charakterisierung der parrhesia als einer techne in bezug auf Medizin, Schiffssteuerung und Politik zeigt die Transformation der parrhesia in eine philosophische Praktik an.*²²³

Der Begriff impliziert neben dem theoretischen Wissen und dessen praktischer Anwendung auch den *kairos*, den günstigen Moment, der ebenso beim Gebrauch der *parrhesia* als Seelenführung essentiell ist. Schüler in den epikureischen Schulen wurden teilweise im Plenum unterrichtet, bei weiter fortgeschrittenen Schülern gab es auch Einzelgespräche mit den Lehrern.

²²⁰ Foucault, M.: DuW. S. 173.

²²¹ Ibid., S. 113 – 119.

²²² Vgl. Philodemos: De libertate dicendi. On Frank Criticism. Griechisch – Englisch. Hrsg. Von J. T. Fitzgerald. Atlanta: Society of Biblical Literature 1998. Philodemos war ein epikureisch geprägter Philosoph. Foucault bezeichnet ihn als einen Begründer der epikureischen Bewegung an der Wende vom ersten vor- zum ersten nachchristlichen Jahrhundert. Er war in Rom u.a. als Berater tätig.

²²³ Foucault, M.: DuW. S. 116.

Dabei spielte nicht nur die Beziehung zwischen Schüler und Lehrer zur Wahrheitsfindung eine wichtige Rolle, sondern auch die Schüler-Schüler-Beziehung:

„Bei der Rettung seiner selbst haben andere Mitglieder der epikureischen Gemeinschaft [...] eine entscheidende Rolle zu spielen als notwendige Agenten, die jemanden in die Lage versetzen, die Wahrheit über sich selbst zu entdecken [...].“²²⁴

2.2.8.5 Zur kynischen *parrhesia*²²⁵

Das Wort Kyniker kommt von *kynikoi*, was soviel wie ‚wie ein Hund‘ bedeutet. Der bekannte Kyniker Diogenes wurde eben auch als ‚der Hund‘ bezeichnet. Dieser Vergleich bezieht sich auf die Lebensweise, die man als ‚hundehaft‘ bezeichnen kann, und zwar aus folgenden Gründen:

- Es handelt sich um ein Leben ohne Scham in der Öffentlichkeit. Diogenes zum Beispiel wählte Korinth als Ort seines Lebens, ein Ort, durch den viele Reisende kamen. Er befriedigte seine von der Natur vorgegebenen Bedürfnisse in aller Öffentlichkeit. Es ist somit das *„Ärgernis der Natürlichkeit, die Anstoß erregt.“²²⁶*
- Es handelt sich zudem um ein gleichgültiges Leben, gleichgültig gegenüber dem, was passieren wird, gegenüber der Zukunft.
- Es handelt sich um ein wachsames Leben, ähnlich dem eines Wachhundes, weil es ein Leben ist, *„das sich zu opfern weiß, um die anderen zu retten und das Leben der Herren zu schützen.“²²⁷*
- Der *logos*, an dem das kynische Leben als Manifestation der Wahrheit ausgerichtet ist, ist die Natur oder Natürlichkeit, so wollte sich z. B. der Kyniker Diogenes, was die Ernährung betrifft, immer mehr der Natur und dem Tier annähern, was dazu führte, dass dieser auch rohes Fleisch zu essen versuchte:

„Wenn das Bedürfnis eine Schwäche, eine Abhängigkeit, ein Mangel an Freiheit ist, darf der Mensch keine anderen Bedürfnisse als die des Tieres haben, als die, die von der Natur selbst befriedigt werden. Um dem Tier nicht unterlegen zu sein, muß man in der Lage sein, diese Tiernatur anzunehmen [...].“²²⁸

Und der fortwährende Versuch, diese Tiernatur anzunehmen, entspricht einer fortwährenden Prüfung durch die kynische Existenz. Als Begründer dieser kynischen

²²⁴ Vgl. Foucault, M.: DuW. S. 118 – 119.

²²⁵ Vgl. *ibid.*, S. 119 – 139; sowie MzW; sowie Jacquier, J. A.: Von Salzfishen und Hunden. Kriterien für eine kynische Literatur. In: Gehring, P./ Gelhard, A. (Hrsg.): *Parrhesia*. Foucault und der Mut zur Wahrheit. 2012. S. 121 – 139.

²²⁶ Foucault, M.: MzW. S. 331.

²²⁷ *Ibid.*, S. 317.

²²⁸ *Ibid.*, S. 345.

Lebensweise gelten Diogenes und Antisthenes. Diese beziehen sich wiederum auf Sokrates, so gesehen hat die kynische Lehre sokratische Wurzeln. Ihre Blütezeit kann vom Ende des 1. vorchristlichen bis zum 4. nachchristlichen Jahrhundert angesetzt werden.

Das eigene Leben als Ganzes kann bei den Kynikern dabei als parrhesiastisch bezeichnet werden, weil eine Person nichts außer in ihrer Beziehung zur Wahrheit ist, und diese Beziehung zur Wahrheit muss im Leben vom Kyniker realisiert werden:

„Der hohe Wert, den die Kyniker der Lebensweise einer Person beimaßen, bedeutet nicht, daß sie kein Interesse an theoretischer Philosophie hatten, sondern spiegelt ihre Sicht wider, nach der die Art und Weise, wie eine Person lebte, ein Prüfstein ihrer Beziehung zur Wahrheit sei – was, wie wir sahen, ebenfalls der Fall in der sokratischen Tradition war.“²²⁹

Konkrete oder mythische Persönlichkeiten galten als Exempla für solche Lebensweisen, dazu zählen u.a. Herkules, Odysseus und wie bereits erwähnt z. B. die Begründer wie Diogenes. Diese Vorbilder hatten etwas Heldenhaftes an sich, darin besteht auch ein wesentliches Charakteristikum des Kynismus.

Das Besondere an der kynischen Lehre und Lebensweise ist zudem, dass sie durch Extrempositionen gekennzeichnet sind. Ein Bestandteil dieser Extreme war, dass die Kyniker grundsätzlich öffentlich und vor großen Mengen, z. B. in einem Theater oder auf einem öffentlichen Platz, auftraten, und ihr Verhalten dabei darauf abzielte, skandalös zu sein. Hier wollte man bewusst einen Gegenpol zu den teils elitär gelebten philosophischen Schulen, wie z. B. jene der Stoiker, errichten:

„Das kynische Spiel offenbart, daß dieses Leben, das wirklich die Prinzipien des wahren Lebens umsetzt, ein anderes ist als dasjenige, das die Menschen im allgemeinen und die Philosophen im besonderen [sic!] leben.“²³⁰

Als Grundprinzipien einer kynischen Lebensweise galten Selbstgenügsamkeit und Unabhängigkeit, weshalb sich ihre Reden grundsätzlich gegen Institutionen richtete und sie meistens eine heimatlose Existenz wählten.

Für ihre Kritik an Institutionen wandten sie verschiedene Techniken an, wie zum Beispiel die Verkehrung von Rollen, (Bsp. Diogenes in der Tonne – Alexander), oder die Technik des Verschiebens einer Regel von einem in einen anderen Bereich, um deren Willkürlichkeit zum Ausdruck zu bringen. Sie übten auch oft Kritik in Form von

²²⁹ Foucault, M.: DuW. S. 121.

²³⁰ Ders.: MzW. S. 319.

Predigten, und sie wandten in Gesprächen das an, was Foucault als ‚provokativen Dialog‘ bezeichnet²³¹.

So wie andere Philosophen versucht der Kyniker, sich dadurch um andere zu kümmern bzw. jene zur Sorge um sich anzuregen. Aber die Art und Weise, wie er es tut, ist aggressiver. Diese Form der ‚Belehrung‘ durch einen Kyniker wird deshalb häufig mit einem Kampf verglichen:

„Es ist ein Kampf gegen Laster, aber diese Laster sind nicht bloß die des einzelnen. Sie betreffen die ganze Menschheit, sie sind die Laster der Menschen [...].“²³²

Foucault führt hierzu eine berühmte Szene zwischen dem Feldherrn Alexander und Diogenes in Korinth an. So wie beim sokratischen Dialog handelt es sich um ein Fragen und Antworten zwischen zwei Gesprächspartnern, aber hier ist es der ‚Schüler‘, der Fragen stellt, und nicht der Lehrer, so wie es Sokrates immer getan hat. Aufgrund dessen, dass sich Alexander als Herrscher auf ein Gespräch mit Diogenes einlässt, gewährt er ihm – ähnlich wie es in Eurpides‘ *Bakchen* bei Pentheus und dem Boten der Fall war – *parrhesia*. Das heißt, es handelt sich auch um eine Variante des parrhesiastischen Vertrags. Aber dadurch, dass Diogenes Kyniker ist, reizt er diese Gewährung der *parrhesia* bis aufs Äußerste aus und testet ihre Grenzen. Somit reduziert Diogenes sein Risiko nicht, vom Souverän bestraft zu werden, wie es der Bote getan hat, sondern er erhöht es bzw. spielt mit dem Risiko. Dieser Mut beeindruckt Alexander, und dieser *„entscheidet [...], im Spiel zu bleiben und somit ist eine neue Übereinkunft geschlossen.“²³³*

Diese provokative Form des Dialogs hinterlässt den Eindruck von Kräftemessen, oder auch von ‚Machtmessen‘, wiederum handelt es sich hier um ein Wahrheitsspiel, das gleichzeitig als Machtspiel fungiert:

„Ich denke, wir können in der aggressiven Begegnung zwischen Alexander und Diogenes auch einen Kampf sehen, der sich zwischen zwei Arten von Macht ereignet: der politischen Macht und der Macht der Wahrheit. Bei diesem Kampf akzeptiert und konfrontiert der parrhesiastes eine ständige Gefahr: Diogenes setzt sich von Anfang bis Ende der Rede Alexanders Macht aus. [...] es geht darum, den Gesprächspartner zu veranlassen, diesen parrhesiastischen Kampf zu verinnerlichen - [...] und mit sich selbst so umzugehen, wie Diogenes mit ihm umgegangen ist.“²³⁴

²³¹ Vgl. Foucault, M.: MzW. S. 122 - 123.

²³² Ibid., S. 364.

²³³ Ders.: DuW. S. 134.

²³⁴ Ders.: MzW. S. 139.

Foucault beschreibt den Kyniker außerdem folgendermaßen:

„Der Kyniker ist der Mann mit dem Stock, der Mann mit dem Ranzen, der Mann mit dem Mantel, der Mann mit den Sandalen oder der Barfüßige, der Mann mit dem struppigen Bart, der Schmutzige. Er ist auch der heimatlose Mann, der Mann, dem jede Einbindung fehlt. [...] Er ist auch der Bettler.“²³⁵

Die Armut ist somit ein weiteres Charakteristikum des Kynikers. Hierzu führt Foucault aus: Das Verhältnis der griechisch – römischen Gesellschaft zur Armut war insofern ambivalent, da diese Gesellschaft grundsätzlich geprägt war vom Gegensatz zwischen einer reicheren, mächtigeren und gebildeteren Oberschicht, den ‚Besten‘, und den anderen. Seneca zum Beispiel, obgleich er sich auch in stoischer Manier in Praktiken des Verzichts übte, betonte immer wieder, zu den ‚Besten‘ zu gehören:

„Selbst dort und selbst bei jenen, die wie z. B. Seneca sagen, daß es keinen Unterschied zwischen der Seele eines Sklaven und der Seele eines Ritters oder eines Senators gibt, gilt der Gegensatz zwischen den Besten und den anderen, zwischen den Ersten und der Menge, weiter. Seneca versäumt es nicht, beständig darauf hinzuweisen, daß er, was seine eigene Haltung angeht, höchsten Wert darauf legt, unter den Ersten, unter den Besten zu sein, im Gegensatz zu einer Menge [...]“²³⁶

Aber im Gegensatz zu den nur zeitweise realisierten asketischen Übungen des Seneca war die kynische Armut *„eine wirkliche Armut, die echte Entsagung übt.“²³⁷*

Darüber hinaus ist sie eine aktive Armut, weil es ihr nicht darum geht, einen gewissen Standard einer bestimmten Gesellschaftsschicht zu halten:

„Die kynische Armut muß eine Operation sein, die man an sich selbst vornimmt, um positive Ergebnisse der Tapferkeit, der Widerstandskraft und der Ausdauer zu erzielen.“²³⁸

Schließlich hat die Armut die Eigenschaft der Unbegrenztheit: Sie versucht stets, sich immer weiter auf das wirklich Notwendige zu reduzieren. Dies wird wiederum bis ins Extreme ausgeführt, deshalb führt diese Armut zur Versklavung und zum Bettelstand. Gleichzeitig führt diese Situation zur *adoxia*, dem Zustand der Entehrung, wenn einem Kyniker, der auf der Straße lebt, z. B. einfach so ins Gesicht geschlagen wird:

„Für die Kyniker ist die systematische Praxis der Entehrung dagegen ein positives Verhalten, ein Verhalten, das Sinn und Wert besitzt.“²³⁹

Die Armut zieht paradoxe Konsequenzen nach sich:

²³⁵ Foucault, M.: MzW. S. 224.

²³⁶ Ibid., S. 333 – 334.

²³⁷ Ibid., S. 335.

²³⁸ Ibid., S. 336.

²³⁹ Ibid., S. 339.

Die eben beschriebenen Prinzipien führen zu einem abhängigen, hässlichen Leben (z. B. als Bettler) und damit zu einer Umkehrung: Die unabhängigen und freien Entscheidungen des Subjekts, ein Leben nach kynischen Vorstellungen zu führen, und die freien Handlungen, die zu dieser Lebenspraxis gehören, münden in ihrer Extremform in einen Zustand der Abhängigkeit:

„[...] daß diese Vorstellung der adoxia möglicherweise gerechtfertigt und verstanden werden kann anhand der Umkehrung des Prinzips des unabhängigen Lebens, das von dem Augenblick an, da es sich zur absoluten Armut dramatisiert, notwendigerweise auf die Abhängigkeit und die Entehrung stoßen muß.“²⁴⁰

Die kynische Entehrung ist also letztlich ein Spiel mit den gesellschaftlichen Konventionen, was bis hin zur Subversion des Königtums reicht:

Die Kyniker greifen das Thema der Souveränität auf und machen die provokante Behauptung, dass der Kyniker König sei:

„Natürlich sind die Kyniker nicht die ersten, und vor allem waren sie nicht die einzigen, die das Thema der Monarchie als politische Souveränität mit dem Thema des philosophischen Lebens als Souveränität seiner selbst gegenüber sich selbst verknüpft haben.“²⁴¹

Der kynische König repräsentiert eine Art Anti-König, einen König des Spotts, der verkannt und verachtet wird. Als beispielhafte und überlieferte Anekdote führt Foucault abermals die Begegnung von Diogenes mit Alexander an, die ca. das erste Drittel der IV. Rede bei Dion Chrysostomos²⁴² (oder Dion von Prusa) ausmacht.

Als politischer König geht man Abhängigkeiten ein, weil man dann z. B. auf eine Armee angewiesen ist, oder auch auf seine Abstammung, um den Königstitel erben zu können. Aber Diogenes braucht dafür nichts. Als Weiser stammt er (so wurde es in der Antike gesehen) direkt von Zeus ab. Und *„indem er auf alles verzichtet, wird er unbegrenzt König bleiben.“²⁴³* Der Kynismus ist, wie eingangs bereits erwähnt, an die konkrete Lebensweise einer bestimmten Person gebunden, durch die sich die Wahrheit manifestiert. So behauptet Lukian von Diogenes z. B., dass er der Prophet der Wahrheit sei: *prophetes parrhesias*²⁴⁴. Foucault bezeichnet den Kynismus deshalb auch als eine Praxis der Alethurgie, *„des Hervorbringens der Wahrheit in der Form des*

²⁴⁰ Foucault M.: MzW. S. 340.

²⁴¹ Ibid., S. 355.

²⁴² Vgl. Dion Chrysostomos: Orationes. Sämtliche Reden. Übersetzt von Winfried Elliger. Zürich (u.a.): Artemis 1967.

²⁴³ Foucault, M.: MzW. S. 361.

²⁴⁴ Ibid., S. 285; sowie Lukian von Samosata: Die entlaufenen Sklaven. Die Kyniker. In: Ders.: Sämtliche Werke. Wiesbaden: Marix 2014. S. 401 – 418.

*Lebens selbst.*²⁴⁵ Kyniker sehen sich von Gott her zu einem kynischen Leben berufen und haben deshalb einen Auftrag im Leben:

*„Die Wahl des philosophischen Lebens anstelle des nicht-philosophischen Lebens unterliegt der Entscheidung und der Freiheit. Als Kyniker aufzutreten und die Aufgabe zu unternehmen, die darin besteht, sich an das Menschengeschlecht zu wenden, um mit ihm und für es, möglicherweise auch gegen es für die Veränderung der Welt zu kämpfen, das ist ein Auftrag, den man von Gott und nur von Gott empfängt.“*²⁴⁶

Dieses Motiv der Berufung durch Gott stellt eine Parallele zu Jesus und die Berufung der Apostel dar. Foucault kommt dann noch einmal auf den Begriff des philosophischen Kriegs zurück, der Folgendes beinhaltet: alle Entbehrungen, die ein Kyniker auf sich nimmt, sowie das Annehmen von Gewalttaten ihm gegenüber, denen er jederzeit potentiell ausgesetzt ist. Diese auszuhalten hatte für die Kyniker den Charakter eines Trainings für Ausdauer und Gleichgültigkeit. Das sich der Gewalt Aussetzen ist aber auch ein Akt der Liebe und Zuneigung zu allen Menschen, auch gegenüber seinen Feinden. Deshalb soll er auch nicht heiraten, weil er sich von den Verpflichtungen des Privatlebens nicht ablenken lassen darf. Das wiederum erinnert an das christliche Klosterwesen/ den Zölibat:

*„Sorge zu tragen für die Sorge der Menschen, das erscheint hier als die eigentliche Aufgabe des kynischen Philosophen. Diese Aufgabe nützt also allen Menschen. Sie wiegt bei weitem alle privaten Tätigkeiten auf.“*²⁴⁷

Die Erkenntnis von der Wahrheit in der Welt ist also nur durch eine vollkommene Veränderung und Umkehrung des Selbstverhältnisses möglich, woraus für Foucault folgendes Fazit entsteht:

*„[...] der Kynismus macht aus dem Leben, aus der Existenz, aus dem bios das, was man eine Alethurgie, eine Manifestation der Wahrheit nennen könnte.“*²⁴⁸

Die möglichen Anknüpfungspunkte des Kynismus zum Christentum sind nicht zu übersehen, wenn man z. B. an das Armutsgebot der Bettelorden, oder an die Demut, an das Sichaussetzen Jesu‘ der menschlichen Gewalt und der damit verbundenen Subversion des (weltlichen) Königtums, denkt:

*„Hier finden wir ein Thema wieder, das im Christentum bekanntlich eine bedeutende Rolle spielt. Das christliche Thema des verborgenen Königs hat sicher bis zu einem bestimmten Grad eine Reihe von Elementen diesem Thema des kynischen Königs, des Königs des Elends entlehnt.“*²⁴⁹

²⁴⁵ Foucault, M.: MzW. S. 285.

²⁴⁶ Ibid., S. 381.

²⁴⁷ Ibid., S. 392.

²⁴⁸ Ibid., S. 227.

²⁴⁹ Ibid., S. 372.

Foucault regt an, die Kontinuität bzw. Parallelen zwischen heidnischer und christlicher Askese zu untersuchen. Auch das Christentum engagiert sich für die Menschheit oder will zumindest allen anderen Christen Zutritt zu einem anderen Leben ermöglichen:

„[...] daß einer der Gewaltstrieche des Christentums [...] darin bestand, daß es das Thema eines anderen Lebens als wahres Leben und die Idee eines Zugangs zum Jenseits als Zugang zur Wahrheit miteinander verbunden hat.“²⁵⁰

2.2.9 Alethurgie und Theorie der Wahrheit²⁵¹

Am Ende von *Der Mut zur Wahrheit* zieht Foucault aus der Betrachtung des Kynismus heraus Konsequenzen für die Philosophie im Allgemeinen. Hierfür widmet sich Foucault zunächst dem Begriff der Alethurgie:²⁵²

Im Griechischen lautet das Substantiv *aletheia* und das Adjektiv *alethes*. Foucault beschreibt vier Bedeutungsdimensionen dieses Begriffs näher:

- a) Etwas, das *alethes* ist, ist nicht verborgen, nicht verschleiert.
- b) Etwas, das *alethes* ist, muss nicht mehr ergänzt werden.
- c) Etwas, das *alethes* ist, ist geradlinig (im Gegensatz zu Umwegen).
- d) Etwas, das *alethes* ist, ist unvergänglich, unveränderlich und vollkommen ident mit sich selbst.

Foucault resümiert hierzu:

„Diese unverborgene Wahrheit, diese unvermischte Wahrheit, diese geradlinige Wahrheit kann sich durch die Tatsache, daß sie ohne Windung, ohne Schleier, ohne Beimischung, ohne Krümmung, oder Störung ist (sie ist ganz gerade), in ihrer unveränderlichen und unvergänglichen Identität aufrechterhalten.“²⁵³

Dieser Begriff lässt sich einerseits auf eine konkrete Handlungsweise anwenden, als auch mit dem der Rede verbinden, somit kann auch eine Rede zum *logos alethes* werden.

Ein solches Leben sichert dem Philosophen *„einerseits eine Freiheit, verstanden als Unabhängigkeit [...] gegenüber allem, was es der Herrschaft und Beherrschung unterwerfen könnte, und gewährt ihm andererseits Glückseligkeit (eudaimonia), verstanden als Herrschaft des Selbst über sich und als Genuß des Selbst durch sich.“²⁵⁴*

²⁵⁰ Foucault, M.: MzW. S. 412.

²⁵¹ Vgl. hierzu auch: Gabriel, M.: Analytik der Wahrheit und Ontologie der Gegenwart? Der späte Foucault über Freiheit, Wahrheit und Kontingenz. In: Gehring, P./ Gelhard, A.. (Hrsg.): Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit. 2012. S. 36 – 48.

²⁵² Vgl. Foucault, M.: MzW. S. 286 – 290.

²⁵³ Ibid., S. 288.

²⁵⁴ Ibid., S. 295.

Dieses Zitat zeigt, wie eng hier wahres Leben, Wahrheit als gelebte Praxis, mit dem Freiheitsbegriff und der Sorge um sich bei Foucault verbunden sind: Wahrheit manifestiert sich so als freies Handeln des Selbst innerhalb eines öffentlichen Raums, der ihm zur Verfügung steht und in dem es seine Lebensweise praktizieren kann.

Foucault will dann eine Antwort darauf geben, inwieweit der Kynismus für die Etablierung eines *alethes bios* eine Rolle spielt.

Foucault führt hier einen Vergleich mit dem kynischen Motiv der Münzprägung an und sagt, dass die Kyniker, wenn es um den *alethes bios* geht, nicht das Metall der Münze (= das wahre Leben) ändern, aber das Bildnis auf dem Metall wird neu geprägt und zeigt ein Gegenbild zu der gängigen Vorstellung des wahren Lebens. Dies wird durch ständige Grenzüberschreitungen in ihrem Leben erreicht, deshalb spricht Foucault auch von einer „*Extrapolation der Themen des wahren Lebens*“²⁵⁵.

So lässt sich ein spezifischer *bios kynikos*, also eine kynische Lebensweise, beschreiben. In *Der Mut zur Wahrheit* wird der *bios alethes* mit dem *bios kynikos* in Verbindung gebracht:

*„Das gleichgültige Leben [...] ist nichts anderes als die Fortführung [...], der skandalöse Umschwung des unvermischten Lebens, des unabhängigen Lebens, das eines der grundlegenden Merkmale des wahren Lebens war.“*²⁵⁶

Das Paradoxe am Kynismus ist, dass er einerseits in vielen Elementen mit anderen Philosophien übereinstimmt, andererseits ist er durch seine Manifestationen im Extremen auch inakzeptabel und skandalös:

*„Der Kynismus ist also jene Art von Fratze, die die Philosophie sich selbst schneidet, jener gebrochene Spiegel, in dem der Philosoph sich zugleich sehen, aber nicht erkennen soll. Das ist das Paradox des kynischen Lebens, wie ich es zu bestimmen versuchte; es ist die Vollendung des wahren Lebens, aber als Forderung nach einem radikal anderen Leben.“*²⁵⁷

Deshalb wurde auf ihn einerseits mit Respekt, und andererseits auch mit Spott und Furcht reagiert. Interessant ist, dass sich dieselben Eigenschaften und Reaktionen auch auf Jesus und die christliche Lehre übertragen lassen, der viel auf den jüdischen Traditionen aufbaut, und gleichzeitig völlig neue und für die jüdische Gesellschaft provokante Äußerungen und Handlungen vollzieht.

„Der Kynismus, scheint mir, läßt jenes große, alte, sowohl politische als auch philosophische Problem des Mutes zur Wahrheit, das in der gesamten antiken

²⁵⁵ Foucault, M.: MzW. S. 299.

²⁵⁶ Ibid., S. 318.

²⁵⁷ Ibid., S. 350.

*Philosophie so wichtig war, in einem neuen Licht erscheinen und gibt ihm eine neue Form.*²⁵⁸

Kynismus bedeutet, Mut zur Wahrheit zu haben, aber in einer anderen Weise, man riskiert sein Leben nicht nur allein durch das Aussprechen der Wahrheit, sondern durch die Umsetzung der kynischen Lebenspraxis an sich. Daraus zieht Foucault auch für die allgemeinere philosophische Frage nach der Wahrheit seine Konsequenzen:

*„Während die gesamte Philosophie immer mehr danach strebt, die Frage des Wahrsprechens im Hinblick auf die Bedingungen zu stellen, unter denen man eine Aussage als wahr erkennen kann, ist der Kynismus seinerseits diejenige Form der Philosophie, die unablässig die Frage stellt: Welche Lebensform ist so, daß sie das Wahrsprechen vollzieht?“*²⁵⁹

Foucault zeigt also auf, dass die Philosophie als Wahrsprechen in der Antike auch verbunden war mit einer Lebenspraxis, dass sich aber im Laufe der Geschichte die Philosophie als Diskursform und institutionalisierte Wissenschaft verselbstständigt hat und die Philosophie als Lebenspraxis verschwunden ist. Reste eines Ansatzes des philosophischen Lebens sieht Foucault in Spinoza²⁶⁰ noch realisiert. Die Funktion der Lebenspraxis wurde dabei in der Folge von der Religion übernommen.

Zwischen Philosophie und Religion hat es aber ständig einen Austausch gegeben, und das Christentum hat gerade versucht, *„auf systematische und zusammenhängende Weise das Verhältnis zwischen der anderen Welt und dem anderen Leben zu denken.*²⁶¹

Daraus lassen sich auch Konsequenzen für die Philosophie im Allgemeinen ziehen, was Gabriel näher erläutert:

*„Die Veridiktion der Philosophie sieht Foucault nun explizit in der Bewährung in der eigenen Gegenwart. Diese Bewährung kann dabei nur so aussehen, dass die Philosophie sich als Arbeit an sich selbst in die Öffentlichkeit wagt und entweder ein anderes Leben oder eine andere Welt in Aussicht stellt.“*²⁶²

Durch Foucaults genealogisches Vorgehen führt er sozusagen selbst einen Akt der *parrhesia* aus, den er mit Hilfe seiner historischen Ausführungen traditionellen philosophischen Konzeptionen zur Wahrheit (denken wir nur an den Beginn seiner Vorlesung in *Subjektivität und Wahrheit*) gegenüberstellt:

²⁵⁸ Foucault, M.: MzW. S. 303.

²⁵⁹ Ibid., S. 305.

²⁶⁰ Vgl. Spinoza, B. d.: Tractatus de intellectus emendatione. Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Übersetzt von Carl Gebhardt. Hamburg: Meiner 1977.

²⁶¹ Foucault, M.: MzW. S. 322.

²⁶² Gabriel, M.: Analytik der Wahrheit und Ontologie der Gegenwart? Der späte Foucault über Freiheit, Wahrheit und Kontingenz. In: Gehring, P./ Gelhard, A.. (Hrsg.): Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit. 2012. S. 41.

Foucault meldet sich also mit „*seiner Ontologie der Gegenwart selbst zu Wort. Diese Wortmeldung lässt sich als ein Akt der Parrhesie auffassen. Foucault selbst wendet das Verfahren der Veridiktion, die Parrhesie, an, dessen Genealogie er mit seinen umfangreichen Untersuchungen rekonstruiert. Damit löst er auf seine Weise den Anspruch einer kritischen Theorie ein [...].*“²⁶³

Alethurgie ist daher ein Begriff, den Foucault alternativ zur Erkenntnistheorie anbieten will und mit dessen Hilfe er hier seine Theorien zur *parrhesia* präsentiert: Alethurgie ist „*die Schöpfung der Wahrheit, der Akt, durch den sich die Wahrheit offenbart.*“²⁶⁴

2.2.10 Wesentliche Charakteristika der *parrhesia*²⁶⁵

In diesem Kapitel sollen die bisher erarbeiteten Charakteristika zur *parrhesia* zusammengefasst und als Synthese mit weiterführenden Überlegungen dargestellt werden.

2.2.10.1 *Ereignishaftigkeit, Identität*

Wenn man den Fokus auf den Sprecher und das Sprechen legt, so ist zunächst die Identität von Wahrheit und Glauben bei dem, der die *parrhesia* gebraucht, wichtig. Diese unterscheidet sich von der cartesianischen Konzeption durch den Akt des Sprechens selbst:

*„Denn seit Descartes wird die Übereinstimmung zwischen Glauben und Wahrheit durch eine bestimmte (mentale) Evidenz – Erfahrung erreicht. Für die Griechen findet die Übereinstimmung zwischen Glauben und Wahrheit jedoch nicht in einer (mentalen) Erfahrung statt, sondern in einer verbalen Tätigkeit, nämlich der *parrhesia*.“*²⁶⁶

Das parrhesiastische Sprechen ist zudem von Ereignishaftigkeit geprägt: Sowohl in der *Hermeneutik des Subjekts*, als auch in *Subjektivität und Wahrheit* hat Foucault die Ereignishaftigkeit der *parrhesia* besonders betont, durch das sich das Selbst – auch als frei handelndes – konstituiert. Somit stehen Freiheit, Wahrheit und Ereignishaftigkeit in Verbindung zueinander, diese Ereignishaftigkeit hat auch Waldenfels betont:

²⁶³ Gabriel, M.: Analytik der Wahrheit und Ontologie der Gegenwart? Der späte Foucault über Freiheit, Wahrheit und Kontingenz. In: Gehring, P./ Gelhard, A.. (Hrsg.): *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*. 2012. S. 37 - 38.

²⁶⁴ Foucault, M.: MzW. S. 15.

²⁶⁵ Vgl. ders.: DuW.

²⁶⁶ Ibid., S. 13.

„[...] der Bezug zwischen dem Selbst und dem Anderen, das Ineinander von Selbst- und Fremdkonstitution, mit dem das Redeereignis die Form eines Zwischenereignisses annimmt.“²⁶⁷

Die Ereignishaftigkeit der *parrhesia* drückt sich aber ebenso durch die Übereinstimmung des persönlichen Lebenswandels mit dem, was man sagt bzw. fordert, aus, d.h., man muss seine Botschaft auch konkret im eigenen Leben so umgesetzt haben²⁶⁸:

„[...] scheint mir das Charakteristische der parrhesia, der libertas, diese Übereinstimmung des sprechenden Subjekts oder des Subjekts des Aussagens [sujet de l'énonciation] mit dem Subjekt des Verhaltens [sujet de la conduite] zu sein.“²⁶⁹

Was den Sprechakt selbst betrifft, so versucht Foucault, parrhesiastische Situationen stark von performativen abzugrenzen, weil diese auf klaren sprachlichen Codes basieren²⁷⁰. Hier merkt Möller allerdings kritisch an, dass dies eigentlich auf die parrhesiastische Rede genauso zutrifft:

„Auch der parrhesiastische Akt sieht sich doch wohl auf eine semiologische Praxis verwiesen, auf entschlüsselbare Codes oder lesbare Zeichen, eine spezifische Hermeneutik also, über die Foucault sich freilich nicht weiter auslässt, wiewohl er sie stillschweigend voraussetzt [...].“²⁷¹

2.2.10.2 Risiko und Mut

Voraussetzung für das parrhesiastische Sprechen ist der Mut, den der *parrhesiastes* aufbringen muss, um die Wahrheit zu sagen. Er zeugt davon, dass diese Person bestimmte moralische Qualitäten in sich birgt, ohne die der Gebrauch von *parrhesia* nicht möglich wäre (ähnlich wie bei der *parrhesia* in der Demokratie):

„Das ‚parrhesiastische Spiel‘ setzt voraus, daß der parrhesiastes jemand ist, der die moralischen Qualitäten hat, die erstens erforderlich sind, um die Wahrheit zu kennen, und zweitens um solch eine Wahrheit anderen zu übermitteln.“²⁷²

Das Risiko beim Gebrauch der *parrhesia* reicht dabei bis zur Todesgefahr:

„Parrhesia ist daher mit Mut angesichts einer Gefahr verbunden: Sie erfordert den Mut, trotz einer gewissen Gefahr die Wahrheit zu sprechen. Und in ihrer

²⁶⁷ Waldenfels, B.: Wahrsprechen und Antworten. In: Gehring, P./ Gelhard, A. (Hrsg.): *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*. 2012. S. 64.

²⁶⁸ Vgl. Foucault, M.: HdS, S. 494.

²⁶⁹ Ibid., S. 495.

²⁷⁰ Vgl. Foucault, M.: Rsa. S. 89f.

²⁷¹ Möller, M.: Am Nullpunkt der Rhetorik? Michel Foucault und die parrhesiastische Rede. 2012. S. 111.

²⁷² Foucault, M.: DuW. S. 13.

*Extremform findet das Sprechen der Wahrheit in einem ‚Spiel‘ um Leben und Tod statt.*²⁷³

Waldenfels weist darüber hinaus darauf hin, dass man noch zwischen ‚Risiko‘ und ‚Gefahr‘ unterscheiden kann. Ein Risiko geht man aus eigenen Stücken ein, eine Gefahr hingegen ist in äußeren Umständen begründet²⁷⁴.

2.2.10.3 *Parrhesia als Kritik und Pflicht*

Die Aussagen eines *parrhesiastes* sind auch deshalb mit einem Risiko verbunden, weil sie einerseits Kritik am Gesprächspartner selbst bedeuten können, und der Ausübende der Kritik dadurch in Gefahr gerät, oder weil er über eine selbst verübte Tat ein Geständnis ablegt, wofür er ebenfalls bestraft werden könnte:

*„Parrhesia ist also immer ein ‚Spiel‘ zwischen demjenigen, der die Wahrheit spricht, und dem Gesprächspartner. [...] Man sieht also, die Funktion der parrhesia ist es nicht, jemand anderem die Wahrheit darzutun, sondern sie hat die Funktion von Kritik: Kritik am Gesprächspartner oder am Sprecher selbst. [...] Die parrhesia kommt gleichsam von ‚unten‘ und ist nach ‚oben‘ gerichtet. [...] wenn ein Philosoph einen Tyrannen kritisiert, wenn ein Staatsbürger die Mehrheit kritisiert, wenn ein Zögling seinen oder ihren Lehrer kritisiert, dann würden solche Sprecher die parrhesia gebrauchen.“*²⁷⁵

Dieses Zitat zeigt nochmals eindringlich, wie sehr das Wahrheitsspiel der *parrhesia* mit einem Spiel um Macht verwoben ist.

Was das Verhältnis zwischen *parrhesia* und Pflicht betrifft, so ist zu sagen, dass, wenn man aus einer inneren moralischen Verpflichtung her offen spricht, und nicht, wenn es sich um eine von außen zukommende Verpflichtung handelt, nach der man keine andere Wahl hat, dann kann von einem *parrhesiastischen* Akt gesprochen werden:

*„Es ist ein Akt von parrhesia, einen Freund oder einen Souverän zu kritisieren. Insofern es eine Pflicht ist, einem Freund zu helfen, der seine Verfehlungen nicht erkennt; oder insofern es eine Pflicht gegenüber der Polis ist, dem König zu helfen, sich selbst als Souverän zu verbessern. Somit ist parrhesia mit Freiheit und Pflicht verbunden.“*²⁷⁶

Dabei muss der ‚Seelenführer‘ auch darauf achten, den richtigen bzw. geeigneten Moment zu finden, um offen die Wahrheit seinem Schüler gegenüber aussprechen zu

²⁷³ Foucault, M.: DuW. S. 15.

²⁷⁴ Waldenfels, B.: Wahrsprechen und Antworten. In: Gehring, P./ Gelhard, A.(Hrsg.): Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit. Zürich: diaphanes 2012. S. 66.

²⁷⁵ Foucault, M.: DuW. S. 17.

²⁷⁶ Ibid., S. 18.

können, ebenso soll die konkrete Lebensführung des Lehrers dem entsprechen, was er sagt bzw. lehrt:

„Die parrhesia ist [...] jene wesentliche Form der Rede des Seelenführers: es ist das freie offene Wort, befreit von den rhetorischen Verfahren, das sich allerdings an die Situation, die Umstände und die Besonderheiten des Zuhörers anpassen muß; vor allem aber und grundsätzlich ist es eine Rede, die seitens des Sprechenden einem Engagement gleichkommt, einer Bindung, einer Art Pakt zwischen Aussagesubjekt und Verhaltenssubjekt. Das sprechende Subjekt verpflichtet sich. In dem Augenblick, wo es sagt, ‚ich sage die Wahrheit‘, verpflichtet es sich zu tun, was es sagt, und Subjekt eines Verhaltens zu sein, das Punkt für Punkt der Wahrheit folgt, die es ausgesprochen hat. Insofern kann die Wahrheit nicht ohne ein exemplum gelehrt werden“²⁷⁷

2.2.10.4 Der parrhesiastische Pakt

Ein Pakt wird also geschlossen, bei dem sich v.a. das Aussagesubjekt verpflichtet²⁷⁸, aber eben auch der Zuhörende bzw. Lesende verpflichtet sich, zuzuhören bzw. die Ratschläge entsprechend aufzunehmen und selbst umzusetzen, sie sich also anzueignen. Im Unterschied zum parrhesiastischen Pakt, wie er uns z. B. bei Euripides in den *Bakchen* begegnet²⁷⁹, so kann der Pakt ebenso eine „Kette lebendiger Beispiele“²⁸⁰ sein, wo sich „in dieser Kette von Beispielen und Reden der Pakt ständig erneuert.“²⁸¹

In *Der Mut zur Wahrheit* fügt Foucault der Rolle des Hörenden noch etwas hinzu, nämlich, dadurch, dass der Hörende mit dem Sprechenden einen Pakt eingeht, und sich so auf das parrhesiastische Spiel einlässt, muss er diesem Gehör schenken, der Mut zur Wahrheit ist somit nicht nur auf der Seite des Sprechenden, sondern (zumindest beim Zuhören) auch auf der Seite des Hörenden anzusiedeln²⁸². Diese notwendige aktive Beteiligung des Rezipienten bringt auch Waldenfels nochmals in Erinnerung²⁸³. Aus der parrhesiastischen Situation heraus ergibt sich also eine spezifisch paradoxe Situation, weil Foucault versucht, aus einem Pakt zwischen zwei

²⁷⁷ Foucault, M.: HdS. S. 495.

²⁷⁸ Anders als beim „pacte parresiatique“ z. B. zwischen einem Boten und einem König, der dem Boten offene Rede und Straffreiheit gewährt. Hier verpflichtet sich der Zuhörer. Vgl. Euripides: *Bakchen*. In: Ders.: *Ausgewählte Tragödien in zwei Bänden. Griechisch/ Deutsch. 2. Bd.*, hrsg. von Bernd Zimmermann, aus dem Griechischen von Dietrich Ebener. Mannheim: Artemis & Winkler 2010. V. 668 – 674.

²⁷⁹ Vgl. *ibid.*.

²⁸⁰ Foucault, M.: HdS. S. 496.

²⁸¹ *Ibid.*.

²⁸² Vgl. ders.: *MzW. S. 28f*; sowie Waldenfels, B.: *Wahrsprechen und Antworten*. In: Gehring, P./ Gelhard, A. (Hrsg.): *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*. 2012. S. 72.

²⁸³ Vgl. Foucault, M.: HdS. S. 496.

Subjekten objektive Wahrheitskriterien herauszuschälen, was auch Möller kritisch anmerkt:

„So dürften sich die als objektiv vorgestellten Wahrheitskriterien nur in einer Art intersubjektiven Pakt offenbaren.“²⁸⁴

2.2.10.5 *Parrhesia als Gegenspieler der Rhetorik*²⁸⁵

Wie bereits gezeigt wurde, vollzieht sich *parrhesia* frei von Künstlichkeit und rhetorischen Stilmitteln, und ist somit ‚natürlich‘²⁸⁶. Die Eigentümlichkeit der *parrhesia* sei es, so Foucault, eine „*nicht-rhetorische Rhetorik*“²⁸⁷ zu verfolgen, wobei er auf den langjährigen Konkurrenzkampf zwischen Philosophie und Rhetorik hinweist, der im 1. und 2. Jahrhundert besonders heftig war. Natürlich muss die philosophische Sprache, die die *parrhesia* gebrauchen will, sich der Sprache bedienen, aber in einer Art und Weise, die der *techne* der Rhetorik gegenübergestellt wird: „*Es muß jene andere Sache sein, die sowohl eine Technik als auch eine Ethik darstellt, eine Kunst und eine Moral, eben die parrhesia.*“²⁸⁸ Der Sprechende muss also sowohl ein bestimmtes *ethos* vertreten, als auch eine bestimmte *techne*, die sich eben von der der Rhetorik unterscheidet. Genauer gibt es zwei Begriffe, die der *parrhesia* entgegengesetzt sind: die Schmeichelei (aus moralischer Sicht) und die Rhetorik²⁸⁹ (aus sprachtechnischer Sicht), wobei natürlich auch die Rede eines *parrhesiastes* nicht vollkommen frei von Rhetorik sein kann, was aus dem Verhältnis zwischen *parrhesia* und Rhetorik ein zwiespältiges macht:

„[...] daß die *parrhesia* von Zeit zu Zeit, und um das angestrebte Ergebnis zu erzielen, Elemente und Verfahren der Rhetorik taktisch anwendet. Die *parrhesia* ist grundsätzlich den Rhetorikregeln enthoben, sie greift nur das heraus, was ihr gelegentlich nützlich sein kann.“²⁹⁰

In *Diskurs und Wahrheit* als auch in *Die Regierung des Selbst und der anderen* wird Foucault allerdings auch zeigen, dass umgekehrt *parrhesia* genauso in der Rhetorik vorzufinden ist. Als Beispiel nennt er Quintilians *Institutio oratoria* (Buch IX, Kap. I)²⁹¹,

²⁸⁴ Möller, M.: Am Nullpunkt der Rhetorik? Michel Foucault und die parrhesiastische Rede. In: Gehring, P./ Gelhard, A. (Hrsg.): *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*. 2012. S. 112.

²⁸⁵ Vgl. *ibid.*, S. 103 – 120.

²⁸⁶ Auf die Natürlichkeit geht Foucault auf den Seiten 302 – 303 in *Die Hermeneutik des Subjekts* noch genauer ein, wo er Epikur zitiert, der sich aufgrund seiner Naturerkenntnis der *parrhesia* bedient. Vgl. Foucault, M.: HdS. S. 302 – 303.

²⁸⁷ *Ibid.*, S. 449.

²⁸⁸ *Ibid.*.

²⁸⁹ Vgl. *ibid.*, S. 455.

²⁹⁰ *Ibid.*, S. 471.

²⁹¹ Vgl. Quintilian: *Ausbildung des Redners*. Buch VII – XII. Hrsg. und übersetzt von Helmut Rahn, Darmstadt: 2011. S. 281.

wo es eine rhetorische Figur mit der Bezeichnung *libera oratione* gibt, die als natürliche Exklamation übersetzt werden kann, und diese wurde bei den Griechen wiederum als *parrhesia* bezeichnet:

„Parrhesia ist demnach eine Art ‚Figur‘ unter rhetorischen Figuren, aber mit folgendem Merkmal: Sie ist gewissermaßen ohne jegliche Figur, ohne kunstgemäße Gestaltung, da sie völlig natürlich ist.“²⁹²

Jedenfalls weist Foucault darauf hin, dass Schmeichelei und Rhetorik eng miteinander verbunden sind, denn Rhetorik kommt dann zum Zug, wenn sie anderen schmeicheln will, Schmeichelei ist der Beweggrund für die Anwendung der Rhetorik²⁹³. Die Rhetorik ist eine *techne*, die in erster Linie überzeugen will, egal, ob das, wovon sie überzeugen will, wirklich wahr oder falsch ist:

*„Es handelt sich damit um eine Kunst, die der Lüge fähig ist. Das ist grundlegend für die Rhetorik, für eine Rhetorik, die dem philosophischen Diskurs und der ihm eigenen Technik, d. h. der *parrhesia*, entgegengesetzt ist.“²⁹⁴*

Die *parrhesia* hingegen ist „die nackte Übermittlung der Wahrheit selbst“²⁹⁵ und „gewährleistet auf die unmittelbarste Weise [...] die mündliche Übergabe der wahren Rede [...]. Sie ist das Instrument dieser Übergabe, die nichts tut, als in ihrer ganzen reinen Kraft ohne jegliche Ausschmückung die Wahrheit der wahren Rede spielen zu lassen.“²⁹⁶ Es ist allerdings darauf hinzuweisen, dass viele berühmte Philosophen geschulte Rhetoriker und trotzdem *parrhesiastisch* tätig waren, d.h., dass in der Praxis die Grenzen viel verschwommener waren als Foucault es darstellt.

Besonders Möller merkt hier kritisch an, dass Foucault in seiner Darstellung stark simplifizierend vorgeht und diese Opposition einige Fragen offen lässt bzw. Foucaults Ansatz per se widersprüchlich ist:

„Weder habe Parrhesie eine ‚bestimmte rhetorische Form‘ noch gehe es ihr um Überredung oder Überzeugung. Worum aber geht es dann? Kann Parrhesie gegenüber Rhetorik geradezu eine unmittelbare Wirkung entfalten?“²⁹⁷

Schließlich konstatiert Möller, dass Foucault die *parrhesia* am Nullpunkt der Rhetorik platziert, dass aber eigentlich *parrhesia* ohne Rhetorik nicht gedacht werden kann und umgekehrt:

²⁹² Foucault, M.: DuW. S. 21.

²⁹³ Vgl. ders.: HdS. S. 456.

²⁹⁴ Ibid., S. 466.

²⁹⁵ Ibid., S. 467.

²⁹⁶ Ibid..

²⁹⁷ Möller, M.: Am Nullpunkt der Rhetorik? Michel Foucault und die *parrhesiastische* Rede. 2012. S. 111.

„Für die Parrhesie ergibt sich daraus, dass sie auch dort, wo sie den Nullpunkt der Rhetorik markiert, auf deren Koordinaten verweist. [...] Sie lässt sich nur an ihrem Gegenstück, der rhetorischen licentia, konfigurieren. Umgekehrt kommt die Rhetorik gleichsam zu sich selbst, indem sie an der suggestiven Kraft festhält, die die Vision der ‚freien Rede‘ entfaltet.“²⁹⁸

2.2.10.6 Parrhesia und Freiheit²⁹⁹

Ähnlich wie beim Wahrheitsbegriff ist Freiheit in Zusammenhang mit *parrhesia* etwas, das nicht als Abstraktum vor dem Gebrauch der *parrhesia* ‚existiert‘. Sondern da, wo sich ein Subjekt bewusst dazu entscheidet, diese zu gebrauchen, kann es sich auch als ein freies konstituieren, sie entsteht *in actu* aus dem Redeereignis heraus³⁰⁰:

„Eher geht es um Freiheit in statu nascendi: Der Anerkennungsraum, um den es geht, wird mit dem Moment erst gewonnen, mit welchem die parrhesia gelingt.“³⁰¹

Parrhesia ist also auch als Freiheitsgeste zu sehen, die sich durch den parrhesiastischen Akt konstituiert. In *Der Mut zur Wahrheit* formuliert dies Foucault mit Verweis auf Sokrates als Exemplum folgendermaßen:

„Die sokratische parrhesia als Freiheit, zu sagen, was er will, wird gekennzeichnet und beglaubigt durch den Tod von Sokrates’ Leben. [...] Die Bewegung ist vielmehr: von der Harmonie zwischen Leben und Reden des Sokrates zur Praxis des wahren, freien und freimütigen Diskurses.“³⁰²

Wenn man an die drei Achsen von Macht, Wissen und Selbstverhältnisse und der damit verbundenen Genealogie Foucaults denkt, so ist Freiheit laut Gehring dabei mit politischer Ohnmacht durchaus vereinbar, aber eine Praxis des Widerstands gehört dazu. Freiheit als Praktik ist reflexiv, bezieht sich auf sich selbst, aber auch auf andere und bedingt nicht nur *„eine Öffnung von Situationen, sondern deren Umgestaltung, Freiheit bringt neue Formen hervor.“³⁰³*

In Machtstrukturen eingebettet, bringen Freiheitsszenen somit auch Widerstandspunkte hervor, die als Gegenmächte fungieren können³⁰⁴.

So bestätigt auch Gabriel:

²⁹⁸ Möller, M.: Am Nullpunkt der Rhetorik? Michel Foucault und die parrhesiastische Rede. 2012. S. 120.

²⁹⁹ Vgl. Gehring, P.: Foucault’sche Freiheitsszenen. In: Dies. (Hrsg.): Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit. 2012. S.13 – 31.

³⁰⁰ Vgl. Waldenfels, B.: Wahrsprechen und Antworten. In: Gehring, P./ Gelhard, A.(Hrsg.): Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit. 2012. S. 64.

³⁰¹ Gehring, P.: Foucault’sche Freiheitsszenen. In: Dies. (Hrsg.): Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit. 2012. S. 13.

³⁰² Foucault, M.: MzW. S. 198.

³⁰³ Gehring, P.: Foucault’sche Freiheitsszenen. 2012. S. 27.

³⁰⁴ Ibid., S. 28.

„Das Selbst ist durch seine kontingente Genealogie gerade nicht determiniert. Deswegen stellt Foucaults Methode der Genealogie – auch hierin offensichtlich Nietzsche verwandt – einen Zusammenhang zwischen Freiheit und Kontingenz her.“³⁰⁵ sowie

„Das Subjekt ist durch und durch historisch und muss nicht von Machtbeziehungen befreit werden. Freiheit bestehe vielmehr gerade darin, innerhalb der Machtbeziehungen ein ‚strategisches Spiel‘ zu errichten, das es erlaube, ein anderes Leben in Aussicht zu stellen und dieses in der Öffentlichkeit zu vertreten.“³⁰⁶

2.2.10.7 *Parrhesia und Hierarchie*

Wenn man sich nochmals genauer die Achse der Macht vor Augen führt, so stehen Zuhörer und Sprecher in einem hierarchischen Verhältnis zueinander (z. B. Lehrende – Lernende, oder Ratgebende (evtl. auch ein neutral Außenstehender) – Es handelt sich also um ein gewisses Abhängigkeitsverhältnis. Das Ziel der *parrhesia* ist es aber, dieses Abhängigkeitsverhältnis aufzulösen (im Gegensatz zur Schmeichelei):

„Das Ziel der parrhesia besteht nicht darin, denjenigen, zu dem man spricht, in einem Abhängigkeitsverhältnis einem selbst gegenüber festzuhalten, wie das in der Schmeichelei der Fall ist. Ziel der parrhesia ist es, dafür zu sorgen, daß derjenige, an den man seine Rede richtet, irgendwann in die Lage versetzt wird, ohne die Rede des anderen auszukommen. [...] Eben deswegen, weil die Rede wahr ist. [...] kann dieser, wenn er diese wahre Rede verinnerlicht und subjektiviert hat, auf die Beziehung zum anderen verzichten.“³⁰⁷

Anhand der Epikureer zeigt Foucault aber auch, dass das Prinzip der Seelenführung, für das die *parrhesia* ausschlaggebend ist, sowohl auf einer horizontalen (freundschaftliche Ebene), als auch auf einer vertikalen Ebene (Lehrer, Leiter, Meister) anzusiedeln ist:

„Ich glaube, stark schematisierend kann man das Spiel der parrhesia folgendermaßen darstellen: In der epikureischen Gruppe nimmt der Leitende, [...], einen ganz besonderen Platz ein: Der Seelenführer ist eine wichtige, zentrale Persönlichkeit in der epikureischen Gruppe. [...] Doch jenseits dieser vertikalen Linie, die dem Meister die besondere Stellung in der bis zu Epikur zurückreichenden Reihe vermittelt [...], gibt es in der Gruppe eine Reihe horizontaler Beziehungen, intensiver, enger und starker Beziehungen freundschaftlichen Charakters, die das Seelenheil gegenseitig befördern.“³⁰⁸

³⁰⁵ Gabriel, M.: Analytik der Wahrheit und Ontologie der Gegenwart? Der späte Foucault über Freiheit, Wahrheit und Kontingenz. In: Gehring, P./ Gelhard, A.. (Hrsg.): *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*. 2012. S. 43.

³⁰⁶ Ibid..

³⁰⁷ Foucault, M.: HdS. S. 462 – 463.

³⁰⁸ Ibid., S. 464.

Foucault bezeichnet die dort vorherrschenden Kommunikationsstrukturen auch als eine erste Form der Beichtpraxis³⁰⁹:

„Auf das wahre Wort, das mich die Wahrheit lehrt und mich folglich bei der Erlangung des Seelenheils unterstützt, muß ich – ich werde dazu angeregt, aufgefordert und verpflichtet – mit einer wahren Rede antworten, durch die ich dem anderen, den anderen die Wahrheit meiner eigenen Seele offenbare. Soweit die epikureische parrhesia.“³¹⁰

Diese hier vorgestellten parrhesiastischen Hierarchien repräsentieren selbstverständlich Machtkonstellationen, die in die parrhesiastische Situation eingeschrieben sind.

2.2.10.8 *Parrhesia und der kairos*

Der passende Moment des Zuhörens, der sog. *kairos*³¹¹, ist aber ebenso essentiell, denn die *„philosophische Rede muß mit der uneingeschränkten aktiven Aufmerksamkeit dessen, der die Wahrheit sucht, gehört werden.“³¹²* Das heißt, dass hier Hörender und Sprechender einen entsprechend günstigen Zeitpunkt dafür benötigen. So ergreift zum Beispiel Sokrates im *Alkibiades* ‚den‘ günstigen Moment, um mit Alkibiades zu sprechen³¹³. Auch hier merkt Möller kritisch an, dass dieser *kairos* genauso ein wesentliches Merkmal in der antiken Rhetorik seit Isokrates darstellt, und die *parrhesia* weniger von der Rhetorik trennt, sondern eine Gemeinsamkeit mit ihr ausmacht³¹⁴, was wiederum bedeutet, dass *parrhesia* nicht zur Gänze als ‚Gegenspielerin‘ zur Rhetorik bezeichnet werden kann. Deshalb schlussfolgert Möller:

„Wenn das Parrhesiastische der parrhesiastischen Rede überhaupt nur mit den Mitteln der rhetorisch-hermeneutischen Strukturanalyse festgestellt und offengelegt werden kann, wie sollte es sich da dem Rhetorischen entziehen können?“³¹⁵

³⁰⁹ Foucault, M.: HdS. S. 477.

³¹⁰ Ibid..

³¹¹ Der *kairos*, der günstige Zeitpunkt, ist ebenfalls ein Element in der aristotelischen Lehre. Vgl. Foucault, M.: HdS. S. 474.

³¹² Ibid..

³¹³ Vgl. Foucault, M.: RSa. S. 288f; sowie Platon: Erster Alkibiades. Übersetzt von Klaus Döring. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016.

³¹⁴ Vgl. Möller, M.: Am Nullpunkt der Rhetorik? Michel Foucault und die parrhesiastische Rede. 2012. S. 112.

³¹⁵ Ibid., S. 112.

2.2.10.9 Zur Paradoxie der *parrhesia*³¹⁶

In *Diskurs und Wahrheit* zeigt Foucault die zwei grundsätzlichen Unterscheidungen von *parrhesia* (vgl. auch Kapitel 2.1.), als auch dessen plurale Semantik auf:

„Es gibt zwei zu unterscheidende Arten von parrhesia. Zunächst gibt es einen abschätzigen Sinn des Wortes, der nicht weit von ‚Geschwätz‘ entfernt ist und der darin besteht, ohne Einschränkung alles und alles mögliche [sic!] zu sagen, was einem in den Sinn kommt. [...] Meistens hat parrhesia jedoch in den klassischen Texten nicht diese abschätzige Bedeutung, sondern eher eine positive: parrhesiazestai bedeutet ‚die Wahrheit sprechen‘. Aber sagt der parrhesiastes, was er für wahr hält, oder sagt er, was wirklich wahr ist? Meiner Meinung nach sagt der parrhesiastes, was wahr ist, weil er weiß, daß es wahr ist; und er weiß, daß es wahr ist, weil es wirklich wahr ist.“³¹⁷

Die Widersprüchlichkeit der *parrhesia* zeigt sich hier zunächst einmal darin, dass hier sowohl eine negative, als auch eine positive semantische Implikation gegeben ist: Entweder man spricht alles aus, was einem gerade so in den Sinn kommt, was man ebenso als ein „Draufflossprechen“ bezeichnen kann, oder, man spricht ganz gezielt und offen die Wahrheit aus. Was beide Aspekte dieser *parrhesia* allerdings gemeinsam haben, ist, dass beides ein Sprechen aus „dem Inneren des Subjekts“ heraus darstellt, und somit als unmittelbar bezeichnet werden kann. Beim Geschwätz wiederum muss es sich nicht notwendigerweise um die Wahrheit handeln, dieser Anspruch bleibt letztlich der zweiten, positiv konnotierten *parrhesia* vorbehalten. Waldenfels merkt auch noch an, dass dadurch, dass jede sprachliche Äußerung in einen Kontext eingebettet ist, per se ‚alles sagen können‘ eine Einschränkung erfährt³¹⁸.

2.2.10.10 *Zusammenschau*

Zusammenfassend stellt Foucault in *Diskurs und Wahrheit* folgende Begriffe bzw. Synonyme auf, die die *parrhesia* beschreiben, und die jeweils einem Antonym gegenübergestellt werden können:

³¹⁶ Vgl. hierzu auch *ibid.*, S. 103 – 120; sowie Seitz, S.: Euripides liest Foucault. „Parrhesia“ und die Paradoxien der wahren Rede. Wien: Masterarbeit 2012.

³¹⁷ Foucault, M.: DuW. S. 12. Hv. i. Orig..

³¹⁸ Waldenfels, B.: Wahrsprechen und Antworten. In: Gehring, P./ Gelhard, A. (Hrsg.): Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit. Zürich: diaphanes 2012. S. 71.

Begriff zur <i>parrhesia</i>	„Antonym“
Freiheit/ Offenheit	Überredung
Wahrheit	Falschheit/ Schweigen
Risiko des Todes	Leben/ Sicherheit
Kritik	Schmeichelei
moralische Pflicht	Eigennutz/ moralische Gleichgültigkeit
ohne ‚gekünstelte‘ Rede	kunstvoll – rhetorisch ausgeschmückte Rede
menschliche Rede	Götter gebrauchen keine <i>parrhesia</i>
Rede des ‚Schwachen‘	Rede des ‚Starken‘

Tabelle 1: Gegenüberstellung von *parrhesia* und ihren Antonymen. Eigene Darstellung. Informationen entnommen aus: Foucault, M.: DuW. S. 19 -20; sowie RSa. S. 200.

Foucault stellt ebenso noch einmal deutlich einzelne Aspekte des Spiels der demokratischen, monarchischen, sokratischen und kynischen *parrhesia* einander gegenüber, was in folgender Tabelle illustriert werden soll:

	Spiel zwischen...	Gegenspieler
demokratische <i>parrhesia</i>	... <i>logos</i> , Wahrheit und <i>genos</i> (Abstammung), z. B. wie in <i>Ion</i>	Schweigen oder Schmeichelei vor dem Volk
monarchische <i>parrhesia</i>	... <i>logos</i> , Wahrheit und <i>nomos</i> (Gesetz)	Schweigen oder Schmeichelei vor dem Herrscher
sokratische <i>parrhesia</i>	... <i>logos</i> , Wahrheit und <i>bios</i> (Leben) im Bereich einer Lehrbeziehung von zwei Personen	Unkenntnis seiner selbst und der falsche Unterricht der Sophisten
kynische <i>parrhesia</i>	... <i>logos</i> , Wahrheit und <i>bios</i> als permanent kritisch - negative Haltung gegenüber politischen Institutionen	jede Art von <i>nomos</i> oder politische Institution

Tabelle 2: Beschreibung verschiedener Varianten des parrhesiastischen Spiels und dessen Gegenspielers. Eigene Darstellung. Informationen entnommen aus: Foucault, M.: DuW. S. 103 – 104.

2.2.11 Kritik an Foucault³¹⁹

Aus den erarbeiteten Charakteristiken zu dieser Arbeit lassen sich auch Kritikpunkte ableiten, die im Folgenden kurz dargestellt werden sollen. Gehring und Gelhard fassen die Foucault'sche Betrachtungsweise der *parrhesia* nochmals so zusammen:

„[...] ein Verständnis der parrhesia als Tugend im etymologischen Wortsinn: als Akt der freimütigen Rede, der Mut erfordert, weil er ein Schweigen – das näher lag oder sogar geboten war – durchbricht, weil er mit Selbstexposition verbunden ist und weil er riskiert, durch rückhaltlose Offenheit die Zuneigung des Freundes zu verspielen oder den Zorn des Tyrannen auf sich zu ziehen.“³²⁰

Aber gerade an dieser Rücksichtslosigkeit erkennt Waldenfels auch einen problematischen Aspekt des *parrhesia* – Begriffs, der sich nicht hundertprozentig mit Foucaults Anspruch an die Alethurgie vereinbaren lässt:

„Beachtet man, dass die freimütige Rede nicht nur von jemandem gewagt wird, sondern auch jemandem widerfährt, so lässt sich der ethische Gesichtspunkt der Rücksichtnahme nicht umstandslos mit dem alethischen Gesichtspunkt verrechnen.“³²¹

2.2.11.1 Simplifizierung

Die binären Denkstrukturen – schematisch in der Zusammenschau³²² dargestellt – die Foucault bei der Betrachtung der *parrhesia* in seinen Vorlesungen entwickelt, wie z. B. Offenheit – Verborgenheit, oder gekünstelte Sprache, Schmeichelei – Natürlichkeit der Sprache, oder, wenn Foucault von dem ‚Parrhesiasten‘ spricht, haben ihm auch den Vorwurf der Simplifizierung eingetragen.

Doch die Darstellung der vielfältigen Erscheinungsformen von *parrhesia*, die nicht nur bei Foucault, sondern auch hier im Rahmen dieser Diplomarbeit aufscheinen und die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, ist bereits so vielfältig, dass sich dadurch bereits *„die allgemeine Rede von ‚dem Parrhesiasten‘ verbietet.“³²³*

Dadurch, dass Foucault durch sein Schreiben selbst erst Gedankengänge entwickelt und dann wieder weiter überarbeitet hat, manchmal auch von ihnen abgekommen ist,

³¹⁹ Vgl. hierzu: Gehring, P./ Gelhard, A.: Vorwort. In: Dies. (Hrsg.): *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*. Zürich: diaphanes 2012. S. 7 – 9; sowie

Gehring, P.: Foucault'sche Freiheitsszenen. In: *Ibid.*, S. 13 – 31.

³²⁰ *Ibid.*, S. 8.

³²¹ Waldenfels, B.: Wahrsprechen und Antworten. In: Gehring, P./ Gelhard, A. (Hrsg.): *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*. Zürich: diaphanes 2012. S. 70.

³²² Vgl. Kap. 2.2.10.10.

³²³ Gehring, P./ Gelhard, A.: Vorwort. In: Dies. (Hrsg.): *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*. Zürich: diaphanes 2012. S. 7 – 9; sowie

Gehring, P.: Foucault'sche Freiheitsszenen. In: *Ibid.*, S. 9.

wurde ihm oft eine zu große ‚Leichtigkeit‘ im Umgang mit philosophisch-wissenschaftlichen Projekten vorgeworfen. Befürworter Foucaults haben dies allerdings stets als eine seiner Stärken gesehen. Hier ist anzumerken, dass einerseits Foucault selbst immer wieder darauf hinweist, dass seine Darstellung teilweise sehr schematisierend ist, und dass andererseits Foucaults teils simplifizierende antithetische Konzeptionen Teil seiner Genealogie sind, zu der sich Foucault offen bekennt. Wie eingangs erwähnt, gehört zur Genealogie auch die Schreibweise des Philosophen, und dazu kann auch die Verwendung von Oppositionen gezählt werden, die wie Antithesen wirken.

Ähnlich wie die Simplifizierung wird zu Foucaults Ausführungen zur *parrhesia* auch angemerkt, dass Begriffe auf ein bestimmtes Bedeutungsfeld hin reduziert werden, so etwa jener der Rhetorik, wie Waldenfels anmerkt:

„Auch die klassische Rhetorik schrumpft zusammen zu einer reinen Redetechnik, [...]. Für Aristoteles ist die Rhetorik ebenso wenig eine bloße Technik wie für Foucault die *Parrhesia*.“³²⁴

2.2.11.2 Selektivität und das ‚Gefängnis der antiken Philosophie‘³²⁵

Stiegler³²⁶ stellt fest, dass sich Foucaults Betrachtungen nahezu ausschließlich im Bereich der antiken Philosophie abspielen, was er sogar mit einem „Gefängnis der antiken Philosophie“ bezeichnet, und ohne dass Foucault den Versuch unternimmt, seine Erkenntnisse in einen aktuellen Kontext zu stellen.

Dabei haben seine Vorlesungen zur *parrhesia* v.a. aus folgenden Gründen überrascht:

- a) Kanonische Texte der klassischen Philosophie wurden von Foucault absolut neu interpretiert, oft laufen diese Deutungen traditionellen zuwider.
- b) Foucault gibt in seinen bibliographischen Angaben wenig Lektürehinweise, und wenn, handelt es sich um laut Stiegler wenig relevante Sekundärliteratur, die mitunter auch „höchst originell gedeutet werden – so etwa der Schluss von Platons *Phaidon*, den er mit Georges Dumézil liest.“³²⁷

Diesen Einwand der Selektivität in Foucaults Vorlesungen macht auch Bernhard Waldenfels³²⁸. Dieser räumt z. B. ein, dass Foucault bei der Thematisierung des

³²⁴ Waldenfels, B.: Wahrsprechen und Antworten. In: Gehring, P./ Gelhard, A. (Hrsg.): *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*. 2012. S. 68 und 73.

³²⁵ Vgl. Stiegler, B.: Unzeitgemäße Betrachtungen und philosophische Episkopie. Philosophie und Geschichte in Michel Foucaults *parrhesia* – Vorlesungen. In: Gehring, P./ Gelhard, A.: (Hrsg.): *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*. 2012. S. 49 – 61.

³²⁶ Ibid., S. 50.

³²⁷ Ibid..

³²⁸ Waldenfels, B.: Wahrsprechen und Antworten. 2012. S. 63.

Laches zu wenig auf den eigentlichen Kern des Dialogs, nämlich die Tapferkeit, eingeht, ebenso vermisst er eine ausreichende Berücksichtigung der Idee des Guten in dessen Auseinandersetzung mit der platonischen Ethik:

„Eine platonische Ethik ohne die Triebkraft Idee des Guten gliche jedoch einer kantischen Moral ohne kategorischen Imperativ. Fasst man dagegen einen anderen Platon und einen anderen Kant ins Auge, so muss man mit Leerstellen rechnen, die mit individuellen und eigenmächtigen Setzungen nicht zu füllen sind.“³²⁹

3 Parrhesia im biblischen Kontext³³⁰

Das Wort *parrhesia* findet auch in der Hl. Schrift Verwendung. Das ist ein Buch, das als Offenbarung angesehen wird. Auf diesen grundlegenden Unterschied zwischen den philosophisch – antiken Texten und den christlichen hat Foucault mehrmals und immer wieder in seinen Vorlesungen hingewiesen³³¹. Dabei geht er marginal auf einzelne Stellen im Alten und Neuen Testament ein. Darüber hinaus beschreibt Foucault in *Der Mut zur Wahrheit* vier grundsätzliche Modalitäten des Wahrsprechens, die neben der *parrhesia* als Prophetie, Weisheit und Lehre bezeichnet werden³³², die „sich mit der Parrhesia zu einer Art Rechteck zusammenfügen und teilweise aufeinander abfärben, [...]“. Damit aber würden sich weitere Fragen ergeben, etwa die *Rolle der Religion in der antiken Philosophie und die nach dem Verhältnis von Athen und Jerusalem*.³³³ Eine genauere Beschreibung dieser vier Modi der Wahrheitsäußerung fehlt allerdings bei Foucault.

In der Septuaginta erscheint das Substantiv *parrhesia* 12 Mal, das dazugehörige Verb 6 Mal. Ein hebräisches Pendant besitzen die Substantiva an sechs Stellen, beim Verb an fünf, was bereits zeigt, dass es einen eindeutigen äquivalenten Ausdruck im Hebräischen nicht gibt. Beilner merkt zur Rolle, die *parrhesia* im Alten Testament gespielt hat, Folgendes an:

³²⁹ Waldenfels, B.: Wahrsprechen und Antworten. 2012. S. 73.

³³⁰ Vgl. hierzu auch: Vollenweider, S.: Einleitung. In: Ebel, E./Vollenweider, S. (Hrsg.): Wahrheit und Geschichte. Exegetische und hermeneutische Studien zu einer dialektischen Konstellation. Zürich: Theologischer Verlag 2012. S. 7 – 12; sowie

Schröter, J.: Historische (Re-)Konstruktion und theologische Wahrheit. Die Frage nach dem historischen Jesus im Kontext neuzeitlicher Wahrheitsbegründungen des christlichen Glaubens. In: Ebel, E./Vollenweider, S. (Hrsg.): Wahrheit und Geschichte. Exegetische und hermeneutische Studien zu einer dialektischen Konstellation. Zürich: Theologischer Verlag 2012. S. 13 – 34.

³³¹ Vgl. hierzu z. B.: Foucault, M.: HdS. S. 498.

³³² Vgl. Foucault, M.: MzW. S. 31 – 50; 121 – 124.

³³³ Waldenfels, B.: Wahrsprechen und Antworten. In: Gehring, P./ Gelhard, A. (Hrsg.): Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit. 2012. S. 76 – 77.

„Freilich gibt es Gründe, warum die Übertrager bzw. die Verwender des biblischen Griechisch, zwar nur gelegentlich, aber immerhin nach der Begriffsgruppe Parrhesia gegriffen haben. Eine wesentliche Rolle spielt [sic!] Begriff und Sache der Parrhesia weder in der alttestamentlichen Bibelsprache noch in der weiteren jüdischen Literatur. Bezeichnend ist auch, dass in rabbinischen Texten Parrhesia als Fremdwort begegnet im Sinn von laut, öffentlich bzw. freimütig reden, ohne allerdings eine besondere Bedeutung zu spielen.“³³⁴

Auch Foucault erwähnt am Ende von *Der Mut zur Wahrheit* die *parrhesia* in der Septuaginta, nachdem er *parrhesia* bei Philo von Alexandrien untersucht hat. Dort beschreibt er zunächst eine anders konzipierte *parrhesia*:

„Diese andere parrhesia, die sich hier abzeichnet, versteht sich als eine Art von Modalität des Verhältnisses zu Gott, eine volle und positive Modalität. Es geht um so etwas wie die Öffnung des Herzens, die Transparenz der Seele, die sich dem Blick Gottes darbietet.“³³⁵

Parrhesia spielt sich hier also nicht mehr auf einer horizontalen Ebene ab, sondern auf einer vertikalen, im Verhältnis des Individuums bzw. der Menschen zu Gott. Hierzu sagt Foucault:

„Die parrhesia ist also überhaupt nicht mehr, wie Sie sehen, das mutige und riskante Wahrsprechen dessen, der jene Kühnheit gegenüber denen besitzt, die sich irren.“³³⁶

sowie

„Der Begriff der parrhesia wird hier also verwendet, um etwas zu bezeichnen, das dem griechischen Denken offenbar sehr fremd ist: die Allmacht des Allmächtigen, die sich in seiner Güte und seiner Weisheit offenbart [...].“³³⁷

Zur *parrhesia* im Gebet gibt Foucault an, dass es eine Bewegung der Seele hin zu Gott darstellt, unter der Bedingung, dass der Betende ein reines Gewissen hat.

In den Sprichwörtern 1, 20 – 21 heißt es: *„Die Weisheit ruft laut auf der Straße“³³⁸*, der Ruf der Weisheit wird hier also mit *parrhesia* bezeichnet.

„Aber parrhesia kann auch – das geht zumindest aus einem anderen Text hervor – die Gegenwart Gottes sein, der sich verbirgt und sich zurückhält, [...] die Macht Gottes, die der Mensch anruft [...].“³³⁹

Foucault betont hier nochmals die Asymmetrie (zwischen Mensch und Gott) in der Machtstruktur der *parrhesia*, wie sie in der Septuaginta vorkommt.

³³⁴ Beilner, W.: ΠΑΡΡΗΣΙΑ. 1979.S. 8.

³³⁵ Foucault, M.: MzW. S. 419.

³³⁶ Ibid., S. 420.

³³⁷ Ibid..

³³⁸ Sprichwörter 1, 20. In: Einheitsübersetzung der HI Schrift. Hrsg. im Auftrag der Bischöfe des dt. Sprachgebiets. Wien: Katholisches Bibelwerk 2017. S. 720.

³³⁹ Foucault, M.: MzW. S. 421.

3.1 Parrhesia im Neuen Testament

Die unterschiedlichen neutestamentlichen Texte werden nun – im Sinne Foucaults – als Texte betrachtet, in denen die Verwendung von *parrhesia* einen besonderen Berührungspunkt von Wahrheit und Geschichte darstellen. Zusätzlich werden die dort geschilderten Situationen historisch da verortet, wo auch die *parrhesia* in ihren einzelnen Ausformungen in der antiken Philosophie Hochkonjunktur hatte.

Parrhesia wird dabei nicht nur als eine andere Modalität des Wahrsprechens im Unterschied zur Prophetie betrachtet, sondern als Kreuzungspunkt im Neuen Testament, durch den sich Prophetie und parrhesiastisches Sprechen berühren.

In der letzten Vorlesung von *Der Mut zur Wahrheit* behandelt Foucault auch kurz die Verwendung des Begriffs *parrhesia* im Neuen Testament. Er weist darauf hin, dass die Bedeutung von *parrhesia* eine ganz andere als in der Septuaginta und der jüdischen Tradition ist:

„Gott ist nicht mehr der Parrhesiast, der er in der Version der Septuaginta und bis zu einem gewissen Grad bei Philon von Alexandria war. Die parrhesia ist einfach eine Seinsweise, ein Modus menschlicher Tätigkeit. [...] Dieser menschliche Tätigkeitsmodus enthält zwar bis zu einem gewissen Grad, in einem bestimmten Kontext und unter bestimmten Umständen die Nebenbedeutung der Tapferkeit, der Kühnheit zu sprechen, aber es geht auch um eine Haltung des Herzens, eine Seinsweise, die sich nicht in der Rede und der Sprache zu offenbaren braucht.“³⁴⁰

Eine genauere Betrachtung der neutestamentlichen Texte, in denen *parrhesia* wichtig ist, fehlt allerdings bei Foucault. Foucault bezieht sich in *Der Mut zur Wahrheit* lediglich auf den ersten Brief des Johannes, auf eine einzige Stelle in der Apostelgeschichte (Apg 9, 26 – 27) sowie auf eine Stelle aus den Deuteropaulinen, nämlich auf den Epheserbrief (Eph 6, 19 – 20)³⁴¹.

Das Markus- und Johannesevangelium, die paulinischen Schriften, der Hebräerbrief, und weitere Stellen aus den Deuteropaulinen werden nicht erwähnt, ebensowenig wird Foucault der hohen Frequenz, mit der *parrhesia* in der Apostelgeschichte verwendet wird, gerecht. Sicherlich geht es Foucault am Ende seiner letzten Vorlesung lediglich darum, weitere Entwicklungen und Anwendungsfelder der christlichen *parrhesia* anzudeuten, und nicht um eine detaillierte Betrachtung. Diese wäre in dem vorgegebenen zeitlichen Rahmen auch nicht möglich gewesen. Allerdings resümiert er am Ende von *Der Mut zur Wahrheit*:

³⁴⁰ Foucault, M.: MzW. S. 422.

³⁴¹ Vgl. *ibid.*, S. 421 – 425.

„Das sind also einige Anhaltspunkte im Hinblick auf die neutestamentliche Literatur: die parrhesia als apostolische Tugend, die in ihrer Bedeutung dem sehr nahesteht, was wir bei den Griechen gesehen hatten; und außerdem die parrhesia als Form eines allgemeinen Vertrauens der Christen auf Gott.“³⁴²

Nach diesem kurzen, vierseitigen Exkurs zum Neuen Testament widmet Foucault seine Aufmerksamkeit den christlichen Texten zur Askese der ersten christlichen Jahrhunderte, die er als komplizierter und interessanter bewertet als die neutestamentlichen³⁴³. Wie bereits eingangs erklärt, setzt diese Arbeit genau dort an und beschreibt in der Folge einen differenzierteren Überblick zu den Anwendungs- und Bedeutungsfeldern von *parrhesia* im Neuen Testament.

Beilner betont, dass der Begriff *parrhesia* „im griechisch sprechenden Teil der ersten Christenheit als ein christliches Anliegen und Werte deckender Begriff in den Dienst genommen worden“³⁴⁴ ist.

Als Substantiv taucht der Begriff 31 Mal im Neuen Testament auf, als Verb 9 Mal. Beilner bezeichnet das Wort, wenn er von dessen Frequenz im Neuen Testament spricht, als genügend oft vorkommend, „um es unter die wichtigen und genügend gestreuten Begriffe der neutestamentlichen Sprache einreihen zu müssen.“³⁴⁵

Folgende Tabelle gibt, die Daten von Beilner übernehmend, einen Überblick über die Streuung des Substantivs *parrhesia* im Neuen Testament:

Text des Neuen Testaments	Frequenz + Bibelstelle
Markus	Substantiv: 1 (8,32)
Johannes	Substantiv: 9 (7,4; 13; 26; 10, 24; 11, 14; 14; 54; 16, 25; 29; 18, 20)
1 Johannes	Substantiv: 4 (2, 28; 3, 21; 4, 17; 5, 14)
Apostelgeschichte	Substantiv: 5 (2, 29; 4, 13; 29; 31; 28, 31) Verb: 7 (9, 27; 28; 13, 46; 14, 3; 18, 26; 19, 8; 26, 26), insgesamt 12
Paulus	Substantiv: 4 (2 Kor 3, 12; 2 Kor 7,4; Phil 1, 20; Phim 8) Verb: 1 (1 Thess 2,2), insgesamt 5

³⁴² Foucault, M.: MzW. S. 425.

³⁴³ Vgl. *ibid.*.

³⁴⁴ Beilner, W.: ΠΑΡΡΗΣΙΑ. 1979. S. 7.

³⁴⁵ *Ibid.*, S. 6.

Deuteropaulinen ³⁴⁶	Substantiv: 4 (Eph 3, 12; 6, 19; Kol 2, 15; 1 Tim 3, 13) Verb: 1 (Eph 6, 20), insgesamt 5
Hebräerbrief	Substantiv: 4 (3,6; 4, 16; 10, 19; 35)
Lukas, Matthäus, Röm, 1 Kor, Gal, 2 Thess, 2 Tim, Tit, 1 /2 Petr, Jak, Jud, Offb	Fehlen von <i>parrhesia</i>

Tabelle 3: Wortstreuung von *parrhesia* im Neuen Testament. Eigene Darstellung. Information entnommen aus Beilner, W.: ΠΑΡΡΗΣΙΑ. 1979.

Allein nach der Wortstatistik lässt sich die Frequenz von *parrhesia* im Neuen Testament auch in folgendem Diagramm darstellen:

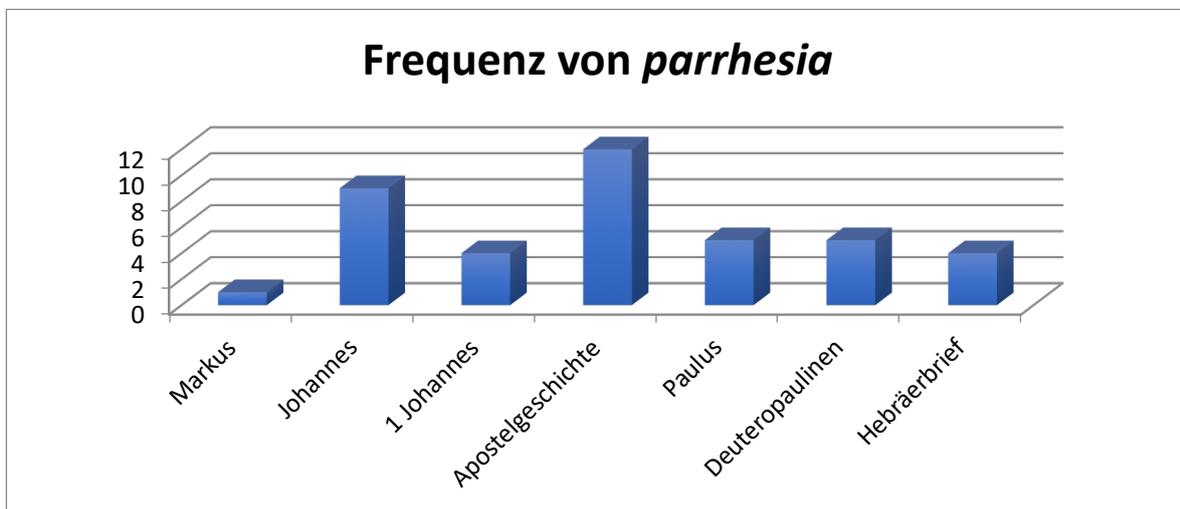


Abbildung 7: Frequenz von *parrhesia* im Neuen Testament. Eigene Darstellung. Informationen entnommen aus Beilner, W.: ΠΑΡΡΗΣΙΑ. 1979.

Beilner weist darauf hin, dass die Frequenz alleine, ohne Berücksichtigung des Kontextes, noch nicht aussagekräftig ist. Als interessant betrachtet er allerdings, dass die Apostelgeschichte in der Anwendung von *parrhesia* an erster Stelle steht, während das Wort im Lukasevangelium fehlt. Er begründet dies folgendermaßen:

„Da der Begriff in der Apostelgeschichte reichlich dokumentiert ist, kann man vermuten, dass die Zeit der Parrhesia erst die Zeit der Erfahrung des Geistes für die Gläubigen ist.“³⁴⁷

An zweiter Stelle folgt das Johannesevangelium mit 9 Belegstellen, von denen laut Beilner nicht alle von theologischem Gewicht sind. Trotzdem konstatiert er aufgrund der Wortstatistik, dass der Verfasser des Johannesevangeliums, ebenso wie jene des

³⁴⁶ 2 Thess, Kol, Eph, Pastoralbriefe (1, 2 Tim, Tit, 1, 2, 3, Joh, Jak, Jud).

³⁴⁷ Beilner, W.: ΠΑΡΡΗΣΙΑ. 1979.S. 8.

Hebräerbriefs und des 1. Johannesbriefs „*offenbar ein deutliches Interesse an diesem Begriff*“³⁴⁸ haben. Von weniger vorrangiger Bedeutung ist laut Beilner *parrhesia* bei Paulus sowie in den Deuteropaulinen, ohne an dieser Stelle dies genauer zu begründen. Zum Fehlen des Begriffs merkt Beilner an:

*„Bemerkenswert ist auch das Fehlen des Begriffs Parrhesia im Matthäusevangelium, im Jakobus-, 2. Petrus-, Judasbrief und in der Johannesapokalypse, also in neutestamentlichen Schreiben, die zumindest semitischer Denkart der frühen Christenheit nahestehen bzw. ihr entspringen. Das Fehlen im 2. und 3. Johannesbrief kann angesichts der Kürze dieser Schreiben und des guten Vorkommens im sonstigen johanneischen Korpus nicht als signifikant betrachtet werden.“*³⁴⁹

Es ist zudem wichtig, anzumerken, dass die hier analysierten Texte schriftlich konzipierte Texte sind, die theologische Implikationen enthalten und verschiedenen Textgattungen zuzuordnen sind. So sind auch die dort platzierten Reden aufzufassen.

3.1.1 Parrhesia in den Evangelien³⁵⁰

Parrhesia wird in zwei Evangelien verwendet, ein Mal im Markusevangelium und mehrmals im Johannesevangelium. Der Evangelist Lukas beschränkt den Gebrauch der *parrhesia* auf die Apostelgeschichte, wo sie allerdings eine zentrale Rolle spielt.

Es ist zunächst wichtig, anzumerken, dass Markus mit der Textgattung ‚Evangelium‘ eine neue literarische Gattung begründet hat, die die anderen Evangelisten fortgeführt haben. Sie berichten von der guten Botschaft, in der die „*Spannung von prophetischer Verheißung und geschichtlich – eschatologischer Erfüllung*“³⁵¹ enthalten ist. Über den Verfasser ist abgesehen vom Namen Markus nichts bekannt. Man geht davon aus, dass es bald nach 70 n. Chr. für eine Gemeinde geschrieben wurde, die für die heidenchristliche Mission eintritt, aber eine Nähe zur Jerusalemer Urgemeinde hat³⁵².

³⁴⁸ Beilner, W.: ΠΑΡΡΗΣΙΑ. 1979. S. 8.

³⁴⁹ Ibid., S. 8 – 9.

³⁵⁰ Vgl. hierzu: Pesch, R.: Das Markusevangelium. Einleitung und Kommentar. In: Wikenhauser, A./ Schnackenburg, R./ Vögtle, A. (Hrsg.): Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Freiburg/ Basel/ Wien: Herder 1989. S. 1 – 63 (1. Teil); sowie Bormann, L.: Theologie des Neuen Testaments. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017. S. 229 – 257.

³⁵¹ Pesch, R.: Das Markusevangelium. Einleitung und Kommentar. 1989. S. 1.

³⁵² Vgl. *ibid.*, S. 14.

3.1.1.1 Markus 8, 32³⁵³

Im Markusevangelium gibt es nur einen einzigen Vers, in dem *parrhesia* verwendet wird. Das heißt, dass *parrhesia* nicht denselben Stellenwert besitzt wie z. B. im Johannesevangelium. Trotzdem kann man davon ausgehen, dass eine einmalige Verwendung des Begriffs bedeutet, dass er bewusst für die dort geschilderte Situation gewählt wurde.

Diese Bibelstelle ist von der Gliederung her dem Mittelteil des Evangeliums zuzuordnen, der vor allem vom ‚Weg‘ Jesu, der in Cäsarea Philippi beginnt, erzählt und in Jerusalem endet, dem Ort der Passion und dem Sterben Jesu.

Sie ist nicht auf ein konkretes historisches Ereignis im Leben Jesu oder Petri rückführbar, sondern Teil einer Narration, die die „*Verarbeitung der Passion Jesu im Lichte der Traditionen vom leidenden Gerechten in der Urgemeinde*“³⁵⁴ bezeugt.

Mk 8, 32 ist eine bedeutende Stelle im Neuen Testament, weil es jene ist, wo Jesus nicht mehr in Gleichnissen spricht, sondern mit ‚Freimut‘ darüber, dass er seinen Königsweg am Kreuz gehen muss.

Hier wird sofort eine wichtige Komponente der *parrhesia* ersichtlich: das offene, direkte Wort, das im Gegensatz zu den Gleichnissen, also dem kunstvoll gestalteten Wort, steht. Somit wird auch hier der Gegensatz zwischen der Natürlichkeit der parrhesiastischen Sprache und der rhetorisch ausgestalteten Rede sichtbar. Zusätzlich handelt es sich bei der Schilderung dieser Situation um ein explizit formuliertes Lehrer-Schüler-Verhältnis, weil es Jesus ist, der *parrhesia* im Gespräch mit seinen Jüngern gebraucht:

*„Dann begann er, sie darüber zu belehren: Der Menschensohn muss vieles erleiden und von den Ältesten, den Hohepriestern und den Schriftgelehrten verworfen werden; er muss getötet werden und nach drei Tagen auferstehen. Und er redete mit Freimut darüber. Da nahm ihn Petrus beiseite und begann, ihn zurechtzuweisen.“*³⁵⁵

Man erkennt, dass es sich hier um eine indirekte Rede handelt, Akteure sind in dieser Szene ausschließlich Jesus und Petrus, während die restlichen Jünger der Rede Jesu zuhören.

³⁵³ Vgl. hierzu: Stuttgarter Neues Testament. S. 148 – 149; sowie Pesch, R.: Das Markusevangelium. 1989. S. 1 – 63 (1. Teil) und S. 47 – 56 (2. Teil).

³⁵⁴ Pesch, R.: Das Markusevangelium. Einleitung und Kommentar. Erster und zweiter Teil. In: Wikenhauser, A./ Schnackenburg, R./ Vögtle, A. (Hrsg.): Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Freiburg/ Basel/ Wien: Herder 1989. S. 55.

³⁵⁵ Mk 8, 31f.

Im Kommentar zu Mk 8, 31f wird zudem beschrieben, dass die Inanspruchnahme des Titels ‚Menschensohn‘ in besonderem Maß provokativ gewesen sein musste:

„Es ist der christliche Theologe Markus, [...] der den historischen Lebensweg Jesu [...] mit Titeln qualifiziert, die in der jüdischen Theologie für die hervorragendsten Heilsgestalten reserviert werden: Menschensohn genauso wie Christus/ Messias und Gottessohn. Weil sich christliche Ohren über 2000 Jahre hinweg an diese Titel gewöhnt haben, spüren sie die Provokation nicht mehr, die darin steckt [...].“³⁵⁶

Hier sehen wir also auch das Wagnis bzw. das Risiko, das Jesus eingeht, wenn er offen zu den Jüngern spricht, und das dann auch mit der Praxis, das heißt, mit der Umsetzung des gesprochenen Wortes bis in die letzte Konsequenz hin, d.h., bis zum Tod, einhergeht. Somit repräsentiert sich in Jesus eine Einheit von parrhesiastischer Rede und gelebter Praxis, bis in den Tod hinein, ähnlich wie es auch bei Sokrates geschildert wird. Mit der Provokation, die darin steckt, erhält *parrhesia* darüber hinaus eine kynische Komponente.

Pesch weist zudem darauf hin, dass derjenige, der *parrhesia* gebraucht, der Gerechte ist: *„Der Gerechte ist zugleich der Weise, der Offenbarungseinsicht besitzt und sie furchtlos frei ausspricht.“³⁵⁷* Er betont aber auch, dass der Gerechte, der zugleich der Parrhesiast ist, hier in der Funktion von Prophetie agiert, um den Willen Gottes zu realisieren³⁵⁸: Somit steht die parrhesiastische Rede Jesu im Zusammenhang mit einer anderen Modalität von Veridiktion, nämlich der Prophetie und führt auch eine vertikale Ebene, die Verbindung mit Gott, ein. Diese theologische Dimension, in der hier *parrhesia* verwendet wird, macht Pesch nochmals deutlich:

„Es geht um die Tradition der Autorität Jesu von Nazaret, der Gottes Herrschaft gepredigt, ihr Heil vermittelt hat, am Kreuz den Sühnetod starb und von Gott auferweckt wurde, um die Tradition der Autorität des Messias, des Menschensohnes, des Sohnes Gottes. Sie macht das Evangelium zur entscheidenden Botschaft vom Heil Gottes für alle Menschen, weil Jesus der mit Gottes Geist gesalbte Sohn ist.“³⁵⁹

Die Tatsache, dass Petrus Jesus beiseite nimmt, um ihn zu schelten, unterbricht dabei das offene und freimütige Sprechen Jesu, der ihn daraufhin zurechtweist. Dieses Sprechen ist für Pesch ein rationales Sprechen eines Menschen, und somit auf horizontaler Ebene angesiedelt. Petrus will sich nicht sofort damit abfinden, dass Jesus

³⁵⁶ Stuttgarter Neues Testament. S. 149.

³⁵⁷ Pesch, R.: Das Markusevangelium. 1989. S. 53.

³⁵⁸ Vgl. *ibid.*.

³⁵⁹ *Ibid.*, S. 54.

diesen Leidensweg gehen muss, aber auch die Jünger Jesu werden so in die Nachfolge von Jesus gerufen:

„Der Jünger Jesu, so unterstreicht der Evangelist über die übernommene Passionsgeschichte hinaus, muß von Jesus immer wieder ‚ihm nach‘ auf den Weg der Selbstverleugnung gerufen werden. Im Zusammenhang mit 8, 27 – 30 ist anhand der Rolle des Petrus verdeutlicht, daß christliche Existenz nicht nur am rechten Bekenntnis, sondern vorrangig an der rechten Glaubenspraxis hängt, an der Nachfolge Jesu.“³⁶⁰

Das heißt, auch hier haben wir nochmals eine Verbindung von parrhesiastischem Auftreten und konkreter, gelebter Lebenspraxis vorliegen. Als Letztes sei noch angemerkt, dass diese Textpassage zwischen verborgenem und öffentlichem Sprechen alterniert, der Gerechte, der dem Willen Gottes nach *parrhesia* gebraucht, spricht offen und öffentlich, während die Thematisierung des Einwands im Verborgenen geschieht.

3.1.1.2 Parrhesia im Johannesevangelium³⁶¹

Für die Betrachtung der *parrhesia* – Stellen im Johannesevangelium lohnt es sich, zunächst einen Blick auf dessen Prolog (Joh 1, 14) zu richten, denn bereits dort gibt es einen engen Zusammenhang zwischen *logos*, dem Wort, der Wahrheit und dessen körperlicher Verwirklichung:

„Und das Wort Fleisch wurde und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als (des) Einziggeborenen vom Vater, voll von Gnade und Wahrheit.“³⁶²

Vollenweider zeigt anhand dieses Verses, dass hier Wahrheit eng mit dem geschichtlichen Ereignis des Auftretens Jesu verbunden ist:

„»Wahrheit« so gut wie »Gnade« kommen als Wirkung und Frucht der Fleischwerdung zur Sprache; [...] Wahrheit wäre so als Ertrag der Geschichte, die vom Einziggeborenen des Vaters handelt, anzusprechen.“³⁶³

³⁶⁰ Pesch, R.: Das Markusevangelium. 1989. S. 56.

³⁶¹ Vgl. hierzu auch: Zumstein, J.: ‚Und wir wissen, dass sein Zeugnis wahr ist‘. Fiktion und Historie in der johanneischen Vita Jesu. In: Ebel, E./Vollenweider, S. (Hrsg.): Wahrheit und Geschichte. Exegetische und hermeneutische Studien zu einer dialektischen Konstellation. Zürich: Theologischer Verlag 2012. S. 35 – 54.

³⁶² Joh 1, 14. Zitiert nach: Das Neue Testament. Interlinearübersetzung Griechisch – Deutsch. Griechische Text nach der Ausgabe von Nestle-Aland. Übersetzt von Ernst Dietzfelbinger. Neuhausen – Stuttgart: Hänssler 1986. S. 386.

³⁶³ Vollenweider, S.: Einleitung. In: Ebel, E./Vollenweider, S. (Hrsg.): Wahrheit und Geschichte. 2012. S. 7.

So gesehen ist die Frage nach der Wahrheit diesem Evangelium von vornherein im Besonderen eingeschrieben, was durch Vollenweider bestätigt wird:

„Das Evangelium lässt sich lesen als eine Antwort auf diese Frage. Die Antwort nimmt dabei die Gestalt eines Zeugnisses, d.h. einer Assertion, an, die dem Lieblingsjünger angesichts des Todes Jesu in den Mund gelegt wird (Joh 19, 35).“³⁶⁴

Zur Vervollständigung dieses Gedankens sei auch noch Joh 19, 35 angeführt:

„Und der gesehen Habende hat bezeugt, und wahr ist sein Zeugnis, und er weiß, daß Wahres er sagt, damit auch ihr glaubt.“³⁶⁵

Dieser grundsätzliche Gedanke der Ereignishaftigkeit von Wahrheit durchzieht also das gesamte Evangelium und muss bei der Betrachtung der *parrhesia* mitberücksichtigt werden. Insofern verwundert es auch nicht, dass *parrhesia* im Johannesevangelium nach der Apostelgeschichte am zweithäufigsten verwendet wird. Schröter weist zudem darauf hin, dass neben einer gehäuften Verwendung von *parrhesia* auch der Begriff *aletheia* eine besondere Rolle spielt, diesen Begriff hat auch Foucault v.a. mit der kynischen *parrhesia*, wie wir sie in *Der Mut zur Wahrheit* gesehen haben, in Verbindung gebracht³⁶⁶. Foucault selbst bezeichnet Alethurgie als eine konkrete Manifestation der Wahrheit durch ein gelebtes Leben. *Alethes* übersetzt er dabei u.a. mit den Attributen ‚unvergänglich‘ und ‚offenbar werden‘: also Eigenschaften, die auch Gott zugeschrieben werden können. Und die konkrete Historizität in Verbindung mit der *aletheia* als Wahrheitsdiskurs ist auch im Johannesevangelium gegeben³⁶⁷.

3.1.1.3 Joh 7, 4; 13 und 26³⁶⁸

Joh 7, 1 – 36 schildert Worte und Handlungen Jesu bei einem Laubhüttenfest in Jerusalem.

Diese Schilderung kann in drei Teile gegliedert werden:

³⁶⁴ Vollenweider, S.: Einleitung. In: Ebel, E./Vollenweider, S. (Hrsg.): Wahrheit und Geschichte. 2012. S. 8.

³⁶⁵ Joh 9, 35. Zitiert nach: Das Neue Testament. Interlinearübersetzung Griechisch – Deutsch. Griechischer Text nach der Ausgabe von Nestle-Aland. Übersetzt von Ernst Dietzfelbinger. Neuhausen – Stuttgart: Hänssler 1986. S. 499.

³⁶⁶ Vgl. Schröter, J.: Historische (Re-)Konstruktion und theologische Wahrheit. Die Frage nach dem historischen Jesus im Kontext neuzeitlicher Wahrheitsbegründungen des christlichen Glaubens. In: Ebel, E./Vollenweider, S. (Hrsg.): Wahrheit und Geschichte. 2012. S. 17.

³⁶⁷ Vgl. hierzu auch: Landmesser, C.: Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft. Tübingen: Mohr 1999. S. 207 – 252. Landmesser widmet sich v.a. dem Begriff der *aletheia*, *parrhesia* fehlt in seinen Ausführungen.

³⁶⁸ Vgl. Stuttgarter Neues Testament. S. 372 – 374.

1. Die Zeit vor dem Fest bzw. während der ersten Festtage: Joh 7, 2 – 13
2. Die vierte Episode in der Mitte des Festes: Joh 7, 14 – 36
3. Der letzte Tag des Festes: Joh 7, 37 – 52.

Parrhesia wird dabei zweimal im ersten Teil und einmal im 2. Teil verwendet. Die Ausgangssituation ist jene, dass sich Jesus selbst in Gefahr weiß und deshalb nicht in der Öffentlichkeit auftreten möchte. In Joh 7, 4 geht es vor allem darum, dass Jesu‘ Brüder von ihm verlangen, bei dem Fest öffentlich aufzutreten: „*Denn niemand wirkt im Verborgenen, wenn er öffentlich bekannt sein möchte. Wenn du dies tust, offenbare dich der Welt!*“ Jesus entgegnet daraufhin in Joh 7, 7: „*Euch kann die Welt nicht hassen, mich aber hasst sie, weil ich bezeuge, dass ihre Taten böse sind.*“

Diese Szene erinnert stark an das Problem, das Foucault im Rahmen der demokratischen *parrhesia* angesprochen hat: der *parrhesiastes*, der Zweifel daran hat, öffentlich aufzutreten, weil er weiß, dass das, was er sagt, für die Zuhörer unbequem ist. Auch Sokrates wird in der Apologie als jemand beschrieben, der es ablehnte, bei den Volksversammlungen öffentlich zu sprechen³⁶⁹. Gleichzeitig betont Jesus aber auch, dass seine Zeit noch nicht gekommen sei, aber noch kommen werde.

Jesus bleibt hier also im Verborgenen, entscheidet sich dann aber doch, zum Fest zu gehen, aber nicht ‚öffentlich‘. Trotzdem wird er von vielen erkannt, und es gibt verschiedene Meinungen über Jesus. In Joh 7, 13 wird nun auch das Wort *parrhesia* verwendet, aber dieses Mal ist es nicht Jesus, sondern das Volk, das genauso wenig wie Jesus Gebrauch von der *parrhesia* machen möchte, und auch aus demselben Grund: Es wäre ein zu hohes Risiko: „*Aber niemand redete öffentlich über ihn aus Furcht vor den Juden.*“ Vom Volk her betrachtet ist also das *parrhesiastische* Spiel nicht möglich, weil es zu sehr in die Machtstruktur der Behörden verwickelt ist und Bestrafung bzw. Konsequenzen fürchtet, Jesus entscheidet sich in diesem Moment gegen das *parrhesiastische* Spiel, weil von Gott her der richtige ‚Moment‘, der *kairos*, wie Foucault es nennt, noch nicht gekommen ist. Interessant ist ebenso, dass Jesus in den darauffolgenden Versen (Joh 7, 17) von sich selbst als einen Boten spricht, der eine Lehre überbringt: „*Meine Lehre stammt nicht von mir, sondern von dem, der mich gesandt hat.*“

Die Tatsache, dass vor dieser Schilderung und in einem Vers etwas später (Joh 7, 26) das Wort *parrhesia* gebraucht wird, legt nahe, dass hier auch auf die Rolle eines Boten angespielt wird, der die Wahrheit berichten muss, aber der Macht der bzw. des

³⁶⁹ Vgl. Platon: Apologie des Sokrates. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014.

Zuhörenden unterworfen ist und damit stets und von sich aus ein Risiko eingeht. So wird es auch im Kommentar angesprochen:

„V. 18 erinnert [...] an eine anerkannte Norm des in der antiken Welt verbreiteten Boten- oder Gesandten-Wesens: einem Gesandten darf es nie um die eigene Person oder die eigene Ehre gehen, sondern nur um die seines Auftraggebers.“³⁷⁰

Parrhesia wird nochmals in Vers 26 verwendet, nämlich, dass Jesus nun in Öffentlichkeit spricht und nicht dafür belangt wird, obwohl nach ihm ‚gefahrenet‘ wird. Danach wird nochmal die Gesandtenrolle Jesu betont, die hier also eng mit dem *parrhesia* – Begriff verbunden ist.

3.1.1.4 Joh 10, 24³⁷¹

In Joh 10 spitzt sich die Lage für Jesus zu, er gerät offen in eine Art Verhör durch ‚die Juden‘, die in Vers 24 von ihm verlangen, nun endlich *parrhesia* zu gebrauchen: *„Wenn du der Christus bist, sag es uns offen!“* Diese Verhörsituation erinnert an die Situation des Sokrates, als jener versuchte, sich zu verteidigen. Jesus spricht zu seiner Verteidigung seine Werke an, die er vollbracht hat, diese überzeugen jedoch nicht. Jesus begreift, dass seine Situation aussichtslos ist, bleibt seiner Rolle als Parrhesiasten aber treu und macht in Joh 10, 30 noch eine für die damalige Zeit provokative Äußerung, nicht nur im Auftrag des Vaters zu handeln, sondern auch, eins mit Gott zu sein: *„Ich und der Vater sind eins.“*

Da versucht wird, Jesus zu steinigen, befindet sich dieser in einer unmittelbar lebensbedrohlichen Situation, wie sie eben für einen *parrhesiastes* sein kann.

3.1.1.5 Joh 11, 14 und 54³⁷²

Joh 11 beschreibt inhaltlich die letzten Wege Jesu vor dem Beginn der Passion bzw. auf dem Weg in die Passion. Joh 11, 14 ist eingebettet in die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus. Dieses Wunder vollbringt Jesus trotz der Tatsache, dass er gesucht und dass ihm nach dem Leben getrachtet wird. *Parrhesia* wird hier bei der Schilderung eines Gespräches zwischen Jesus und den Jüngern verwendet: *„Darauf sagte ihnen Jesus unverhüllt: Lazarus ist gestorben“.*

³⁷⁰ Stuttgarter Neues Testament. S. 373.

³⁷¹ Vgl. *ibid.*, S. 388 – 389.

³⁷² Vgl. *ibid.*, S. 390 – 394.

Jesus befindet sich in der Situation, seinen Jüngern offen eine schlechte Nachricht zu überbringen, denn jene glauben zuerst, Lazarus schlafe nur. Deshalb steht *parrhesia* hier im Kontext des Boten, der eine schlechte Nachricht überbringt. In Anbetracht der Tatsache, dass Jesus mit seinen Jüngern spricht und er vorhat, Lazarus wieder zu erwecken, geht Jesus als Überbringer dieser schlechten Nachricht aber kein hohes Risiko ein, das sonst typisch für eine parrhesiastische Situation wäre.

In Joh 11, 54 wird geschildert, dass sich Jesus nach dem Beschluss des Hohen Rates, Jesus töten zu wollen, nicht mehr öffentlich zeigte, sondern sich nach Efraim zurückzog: „Jesus ging von nun an nicht mehr öffentlich unter den Juden umher [...]“. Auch hier haben wir es, ähnlich wie in Joh 7, 4, mit dem Gegensatz von öffentlichem Auftreten des Parrhesiasten und der Verborgenheit zu tun.

3.1.1.6 Joh 16, 25 und 29³⁷³

In Joh 16, 25 zeigt Jesus noch einmal auf, dass er sowohl in ‚Bildreden‘, als auch offen spricht: „Dies habe ich in Bildreden zu euch gesagt; es kommt die Stunde, in der ich nicht mehr in Bildreden zu euch sprechen, sondern euch offen vom Vater künden werde.“ Hier zeigt sich also noch einmal der Gegensatz der parrhesiastischen Rede zur ‚Bildrede‘, einer rhetorisch geprägten Form der Rede.

Interessant ist, dass Jesus davon spricht, zukünftig ‚offen‘ zu sprechen, während die Jünger in Joh 16, 29 antworten, dass Jesus schon jetzt *parrhesia* gebraucht: „Da sagten seine Jünger: Siehe, jetzt redest du offen und sprichst nicht mehr in Bildreden.“ Im Kommentar des Stuttgarter Neuen Testaments wird auf die Schwierigkeit dieser Bibelstelle verwiesen. Sie wird so ausgelegt, dass vor allem auf der Hörerseite nun die Rede Jesu verstehbarer werden wird:

„Nicht Jesu Rede wird sich wandeln, sondern die jetzt mangelhaft verstehenden Jünger werden sich zu erleuchteten Hörern wandeln. Jesu Bild- und Rätselrede bleibt, aber nach Ostern wird sie in ihrer ganzen Tiefe verstehbar.“³⁷⁴

3.1.1.7 Joh 18,20³⁷⁵

Bei dieser Bibelstelle geht es um eine Art ‚Verhör‘ des Hannas, dem Schwiegervater des damals amtierenden Hohepriesters Kajaphas. Es handelt sich also um eine kommunikative Situation, in der ein von der Machtstruktur überlegener Mann Jesus

³⁷³ Vgl. Stuttgarter Neues Testament. S. 413.

³⁷⁴ Ibid., S. 413.

³⁷⁵ Ibid., S. 418 – 419.

befragt. Dieser gebraucht *parrhesia* einerseits als Wort in seiner Antwort, wenn er sagt: „*Ich habe offen vor aller Welt gesprochen. Ich habe immer in der Synagoge und im Tempel gelehrt, wo alle Juden zusammenkommen. Nichts habe ich im Geheimen gesprochen. Warum fragest du mich?*“

Parrhesia wird abermals als Gegensatz zum Verborgenen verwendet. Gleichzeitig ist die Art und Weise, wie Jesus Hannas gegenübertritt, eine parrhesiastische Situation: Jesus befindet sich in Lebensgefahr, und soll gegenüber jemandem in einer Machtposition Rede und Antwort stehen. Dabei spricht er Hannas gegenüber offen und selbstbestimmt. Das heißt, im Rahmen dieser parrhesiastischen Situation gebraucht er zusätzlich das Wort *parrhesia*:

„*Als ihn einer der Knechte schlägt, nimmt Jesus das nicht passiv-leidend hin, sondern argumentiert gegen den Schläger [...]. Auch das ist Ausdruck seiner Souveränität.*“³⁷⁶

Zusammenfassend ist zum Johannesevangelium zu sagen, dass es einerseits häufig *parrhesia* in einigen Bibelstellen verwendet, die durchaus mit Foucault'schen Bedeutungslinien übereinstimmen. Andererseits liegt die Motivation dieses Textes selbst in einem ganz spezifischen Verhältnis zur Wahrheit, wie es auch Zumstein formuliert:

„*Das Zeugnis [...] zielt darauf, die wahre Identität des johanneischen Christus zu offenbaren. Das heißt: Die Wahrheit des Zeugnisses liegt nicht in der genauen Wiedergabe der vergangenen Ereignisse begründet, sondern wird in der glaubenden Interpretation der Person des Offenbarers zugänglich. [...] Es [das Zeugnis Jesu] ist wahr, weil und insofern es die göttliche Wirklichkeit zum Ausdruck bringt.*“³⁷⁷

3.1.2 Parrhesia in 1 Johannes³⁷⁸

1 Johannes wurde um 100/110 in Ephesus verfasst und galt ab dem 3. Jht. als bereits kanonisiert. Er wird zu den Katholischen Briefen gezählt, allerdings ist die Gattungsfrage des Briefes bei 1 Joh umstritten. Klauck konstatiert, dass 1 Joh einen „*eigentümlichen Umgang mit der literarischen Form des Briefes*“³⁷⁹ aufweist und im

³⁷⁶ Stuttgarter Neues Testament. S. 419.

³⁷⁷ Zumstein, J.: ‚Und wir wissen, dass sein Zeugnis wahr ist‘. Fiktion und Historie in der johanneischen Vita Jesu. 2012. S. 53 – 54.

³⁷⁸ Vgl. Klauck, H.-J.: Der erste Johannesbrief. In: Brox, N./ Blank, J. (Hrsg.): EKK. Zürich: Benziger 1991. S. 14 – 49; 172 – 177; 214 – 223; 268 – 273; 321 – 325; sowie Klassen, W.: ΠΑΡΡΗΣΙΑ in the Johannine Corpus. In: Fitzgerald, J. T. (Hrsg.): Friendship, flattery and frankness of speech. Studies on Friendship in the New Testament World. Leiden/ N.Y./ Köln: Brill 1996. S. 227 – 254.

³⁷⁹ Klauck, H.-J.: Der erste Johannesbrief. In: Brox, N./ Blank, J. (Hrsg.): EKK. Zürich: Benziger 1991. S. 30.

Gegensatz zu anderen Briefen nicht so sehr von der paulinischen Briefliteratur beeinflusst ist. Dafür lassen sich Einflüsse und Parallelen aus dem Johannesevangelium feststellen:

„Die eigenartige Form des 1 Joh kommt zum Teil dadurch zustande, daß sich der Autor für den Prolog 1, 1-4 und für den eigentlichen Schlußvers in 5, 13 am Johannesevangelium im Umfang von Joh 1-20 orientiert.“³⁸⁰

Das ist insofern interessant, da ja auch im Johannesevangelium die *parrhesia* ein wichtiger Begriff ist, wie in dieser Arbeit bereits erläutert worden ist. Der Verfasser von 1 Joh zeigt dabei ernsthafte Besorgnis um das geistliche Wohlergehen seiner Adressaten. Deshalb stellt Klauck auch fest, dass das zentrale Ziel von 1 Joh im guten Zureden, Raten und Abraten, sowie in Aufmunterung besteht³⁸¹. Dieser Duktus erinnert an die Briefwechsel zur Seelenführung, zum Beispiel an jenen zwischen Seneca und Lucilius. Die Ausgangssituation des Schreibenden besteht in einer Teilung der Gemeinde, die für den übrig gebliebenen Rest eine Bedrohung darstellte:

„Das Ringen mit dem Problem der Spaltung bedeutete für die Restgemeinde eine Frage auf Leben und Tod. Sie war in ihrem zahlenmäßigen Bestand bedroht und sah ihr eigenes theologische Erbe ins Zwielicht gezogen durch den Gebrauch, den die Gegner davon machten. In diese Lage hinein spricht der 1 Joh als paränetisch-mahnender Brief.“³⁸²

In diesem Zusammenhang ist es auch interessant, den Stil des Briefes anzusprechen, der sich laut Klauck in seiner Einfachheit auszeichnet, trotzdem aber nicht vollkommen auf rhetor. Stilmittel verzichtet:

„Trotz der erstaunlichen Simplizität der Sprache verhält es sich doch nicht so, als ob sie völlig kunstlos sei.“³⁸³

So enthält 1 Joh u.a. Parataxe, Ansyndeta, Parallelismen und Antithesen. Unter den Antithesen ist eine die Gegenüberstellung von Wahrheit und Lüge. So unterstreicht der simple Stil die Wahrheitsbekundung in 1 Joh. In Verbindung mit dem paränetischen Anliegen von 1 Joh erinnert diese Konstellation an Aspekte des parrhesiastischen Sprechens, die auch Foucault angeführt hat (Simplizität, Wahrheitsbekundung, Anleitung zur Seelenführung).

In den vier Bibelstellen (1 Joh 2, 28; 3, 21; 4, 17 sowie 5, 14) zeigt die Verwendung der *parrhesia* folgende Bedeutungsnuance: *Parrhesia* wird mit ‚Zuversicht‘, in der

³⁸⁰ Klauck, H.-J.: Der erste Johannesbrief. 1991. S. 31.

³⁸¹ Vgl. *ibid.*, S. 32. Klauck stellt Parallelen zum paränetischen und symbuleutischen Brief fest.

³⁸² *Ibid.*, S. 33.

³⁸³ *Ibid.*, S. 20.

Interlinearübersetzung mit ‚frohem Zutrauen‘ übersetzt³⁸⁴, die man am Tage des Gerichts besitzen soll oder generell mit Blick auf die Zukunft, als auch dann, wenn man etwas von Gott erbittet, wenn er dieser Bitte zuhört:

„Und nun, Kindlein, bleibt in ihm, damit, wenn er offenbar wird, wir Freimut haben und nicht beschämt werden vor ihm bei seiner Parusie.“³⁸⁵ sowie

„Darin ist die Liebe bei uns vollendet worden, daß wir Freimut haben am Tag des Gerichts.“³⁸⁶

Vom griechischen Text her betrachtet ist in 1 Joh 2, 28 wohl die Ähnlichkeit der Wörter *parrhesia* und Parusie gezielt verwendet worden, um die christologische und die menschliche Ebene miteinander zu verknüpfen: das Offenbarwerden Christi und das ihm Entgentreten mit Freimut (*parrhesia*). So ist hier die vertikale Ebene zu Gott hin mit der horizontalen, anthropologischen Ebene verknüpft, so wie es auch Foucault schon gezeigt hat. Hier erhält *parrhesia* also einen anderen, christologischen Bedeutungshorizont, der sowohl mit dem Johannes-, als auch mit dem Markusevangelium in Verbindung gebracht werden kann, aber nun ist die Eigenschaft vom Sprecher (Jesus) auf die Hörer/ Glaubenden, übergegangen, die nun gegenüber Jesus bzw. Gott *parrhesia* gebrauchen/ haben werden. Trotzdem haben wir es, wenn man sich die Situation der Parusie Christi/ des Gerichts vor Augen führt, mit einer Kommunikationssituation zu tun, in der ein Mensch der Macht Gottes gegenüber *parrhesia* gebrauchen wird müssen, was der klassischen Hierarchie eines antiken *parrhesiastes* ähnelt:

„Im NT hat parrhesia einen Schwerpunkt bei Johannes [...]. In der athenischen Demokratie benennt die Vokabel das Recht des Bürgers der Polis auf freie Rede, sein Privileg, alles geradeheraus sagen zu können, [...]. Bei Philo dürfen sich Gestalten wie Mose und Abraham solche Kühnheit auch Gott gegenüber erlauben, nach dem Motto, wie ein Sklave freimütig zu seinem Herrn redet [...]. Die Verwendung von parrhesia ist im Johannesevangelium auf das öffentliche (18,20) und klare (16,29) Reden Jesu zentriert, im Brief hingegen auf die vertrauensvolle Zuversicht der Glaubenden im Gebet (3,21; 5,14) oder angesichts des Richters (4,17). [...] Bei Markus lautet dieses Logion: ‚Wer sich meiner und meiner Worte schämt..., dessen wird sich auch der Menschensohn schämen, wenn er kommt...‘ (Mk 8, 38). [...] Der, den wir als Christus und Gottessohn bekennen, [...] er ist es auch, der über uns richten wird. Schon dieses Wissen [...] schenkt Zuversicht und Gelassenheit.“³⁸⁷

³⁸⁴ Vgl. Das Neue Testament. Interlinearübersetzung Griechisch – Deutsch. Übersetzt von Ernst Dietzfelbinger. Neuhausen – Stuttgart: Hänssler ²⁶1986. S. 1033 – 1049.

³⁸⁵ 1 Joh 2, 28.

³⁸⁶ 1 Joh 4, 17.

³⁸⁷ Klauck, H.-J.: Der erste Johannesbrief. 1991. S. 174 – 175.

In 1 Joh 3, 18 – 21 heißt es:

„Kinder, lasst uns nicht mit Wort noch mit der Zunge lieben, sondern in Tat und Wahrheit! Daran werden wir erkennen, dass wir aus der Wahrheit sind, und vor ihm werden wir unser Herz (damit) beschwichtigen, dass, wenn uns das Herz verurteilt, dass Gott größer ist als unser Herz und alles erkennt. Geliebte, wenn das Herz nicht verurteilt, haben wir Freimut gegenüber Gott.“³⁸⁸

Auch diese Stelle ist von Antithesen geprägt, und zwar haben wir einerseits das Herz, durch das man verurteilt, und andererseits das reine Herz, durch das man Gott gegenüber freimütig auftreten kann. Die vorangehenden Verse 18 – 20 sind für das Verständnis von *parrhesia* wichtig, da hier ein wahrhaftiges Dasein (durch Übereinstimmung von Wort und Tat) einer reinen Liebe zu Worten (falsche Rhetorik, Schmeichelei) gegenübergestellt wird. Christologisch und im Vergleich zu 1 Joh 2, 28 erläutert Klauck:

„Freimut war in 2, 28 ein Charakteristikum der Gotteskinder bei der Parusie Christi. Freimut, Zuversicht und Freudigkeit bestimmen aber auch schon das gegenwärtige Gottesverhältnis der Glaubenden, denen ihr neues eschatologisches Sein als Geschöpfe Gottes zur Gewißheit geworden ist. Der Freimut äußert sich im freien Wort, im vertrauensvollen Gebet, das an seiner Erhörung nicht zweifelt.“³⁸⁹

Dies bestätigt sich auch in 1 Joh 5, 14, wo es heißt:

„Und dies ist die Zuversicht, die wir haben zu ihm, daß, wenn wir etwas bitten gemäß seinem Willen, er uns hört.“³⁹⁰

3.1.3 Parrhesia in der Apostelgeschichte

Schneider folgend wurde die Apostelgeschichte in einem Zeitraum von ca. 70 – 100 n. Chr. verfasst³⁹¹. Aus theologischer Perspektive ist interessant, was Schneider anmerkt. Dieser zeigt nämlich, dass der Beginn der Apostelgeschichte von einer Einheit von Jesu' Tat und Lehre ausgeht, also genau jener Voraussetzung, die für die *parrhesia* ausschlaggebend ist:

„Sie sollte eine Darstellung all dessen sein, ‚was Jesus zu tun und zu lehren begann‘ (Apg 1,1). Näherhin ist das Wirken Jesu von den Anfängen bis zur Himmelfahrt gemeint (1,2; vgl. 1, 21f). Das Erdenwirken Jesu wird sogleich sachlich mit jenem Auftrag an die Apostel (1,2) verbunden, den Apg 1,7f als letztes Wort Jesu ausdrücklich definiert.“³⁹²

³⁸⁸ 1 Joh 3, 18 – 21.

³⁸⁹ Klauck, H.-J.: Der erste Johannesbrief. 1991. S. 221.

³⁹⁰ 1 Joh 5, 14.

³⁹¹ Vgl. Schneider, G.: Die Apostelgeschichte. Erster Teil. In: Schnackenburg, A./ Wikenhauser, A./ Vögtle, A. (Hrsg.): Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Band V. Freiburg (u.a.): Herder 1980. S. 120.

³⁹² Schneider, G.: Die Apostelgeschichte. 1980. S. 135.

Backhaus betont zum Doppelwerk, man dürfe „*nicht nur einzelne fiktionale Elemente [...] erwarten, sondern eine konstruierte Erzählwelt im Ganzen, dass der Plot der Theologie des Lukas entspricht und daher in seinem Verständnis Wahrheit repräsentiert und inszeniert.*“³⁹³

Während *parrhesia* in den bisher behandelten Evangelien (Mk und Joh) ausschließlich als Nomen verwendet wurde, findet in der Apostelgeschichte (neben den Paulusbriefen) auch das Verb Verwendung. Im Kommentar zum Stuttgarter Neuen Testament wird (so wie auch bei Foucault) darauf hingewiesen, dass *parrhesia* von Lukas vor allem gebraucht wird, wenn es um die Verkündigung des Evangeliums geht. Es geht um das „*Aussprechen der ganzen Wahrheit ohne Angst und Parteilichkeit.*“³⁹⁴ Nicht nur Beilner, sondern auch Schneider weisen darauf hin, dass *parrhesia* im Lukasevangelium fehlt, in der Apostelgeschichte aber gehäuft verwendet wird, obwohl hier aufgrund stilistischer Merkmale und theologischer Konvergenzen vom selben Verfasser ausgegangen werden kann³⁹⁵. Bei Lukas wird zudem von einem hellenistischen Einfluss auf seinen Stil („hellenisch“) ausgegangen:

*„[...] geht auf das Bemühen um gehobene Sprachlichkeit zurück. Außerdem ist zu erkennen, daß er der Sprache der Septuaginta beachtlich nahesteht und offensichtlich den Bibelstil des hellenistischen Judentums förmlich nachahmt.“*³⁹⁶

Schneider spricht dabei von einem ‚Episodenstil‘, der „*bei zeitgenössischen Historikern Analogien*“³⁹⁷ findet. Insofern kann also von einem Einfluss der antiken Geschichtsschreibung auf den Wortschatz des Verfassers ausgegangen werden³⁹⁸.

Neben der Episodenhaftigkeit ist zu nennen, dass die Apostelgeschichte viele Reden und Summarien enthält:

*„Die Summarien dienen vor allem der Herstellung des Zusammenhangs, die Reden dem Aufweis des ‚Richtungssinnes‘, d.h., der Deutung des Geschehens.“*³⁹⁹

³⁹³ Backhaus, K.: *Asphaleia. Lukanische Geschichtsschreibung im Rahmen des antiken Wahrheitsdiskurses*. Un: Ebel, E./Vollenweider, S. (Hrsg.): *Wahrheit und Geschichte. Exegetische und hermeneutische Studien zu einer dialektischen Konstellation*. Zürich: Theologischer Verlag 2012. S. 104.

³⁹⁴ *Stuttgarter Neues Testament*. S. 454.

³⁹⁵ Vgl. Schneider, G.: *Die Apostelgeschichte*. 1980. S. 69 – 70.

³⁹⁶ *Ibid.*, S. 70.

³⁹⁷ *Ibid.*.

³⁹⁸ Schneider berichtet z. B. von Wendungen, die aus dem Repertoire der griechischen Philosophie stammen, und nennt z. B. Platon, Aristoteles, Euripides, Plutarch und Lukian als Quellen für den Verfasser der Apostelgeschichte.

³⁹⁹ Schneider, G.: *Die Apostelgeschichte*. 1980. S. 72.

Interessant ist dabei auch die Methode der Dopplung, d.h., die Parallelisierung z. B. von Jesus einerseits im Lukasevangelium und andererseits Paulus in der Apostelgeschichte. Auch diese Methodik ist „*offenbar in der Tradition hellenistischer Historiker vorgegeben.*“⁴⁰⁰ Als konkretes Beispiel für eine solche Parallele gibt Schneider z. B. Folgendes an:

*„Der Weg Jesu geht von Lk 9, 51 an konsequent nach Jerusalem, dem Ort der Passion und Himmelfahrt. Dem entspricht der Weg des Christuszeugnisses in der Zeit der Kirche ex adverso. [...] Begann das Wirken Jesu nach seiner Geisttaufe, so beginnt die Zeit der Christuszeugenschaft mit dem Geistempfang am Pfingstfest nach Jesu Tod [...].“*⁴⁰¹

Im Zusammenhang mit der häufigen Verwendung von *parrhesia* ist zudem die griechische Bezeichnung der Apostelgeschichte mit *praxeis* auffällig. Schneider betont, dass diese Bezeichnung zeigt, dass sie der hellenistischen Praxeis – Literatur nahesteht, zumindest bis zu einem gewissen Grad. Eine solche Praxeis – Literatur schildert die ruhmreichen Taten eines Helden „*als Ausweis seiner göttlichen Sendung.*“⁴⁰² Und gerade das Merkmal des Heldenhaften ist ein wesentliches Merkmal, das wir in Verbindung mit der kynischen *parrhesia* kennengelernt haben.

Ebenso wichtig erscheint der Ansatz von Talbert, der „*die Gattung des lukanischen Doppelwerks von ‚Leben und Meinungen der großen Philosophen‘ des Diogenes Laertius her verstehen*“⁴⁰³ möchte. Talbert geht dabei davon aus, dass diese Dopplung „*(a) life of a founder + (b) succession narrative*“⁴⁰⁴ sonst nur im Genre von griechisch-römischen Biographien von Philosophen und deren Nachfolgern zu finden ist. Dieser Ansatz bringt also die Apostelgeschichte mit Diogenes Laertius in Verbindung, der auch u.a. über die Kyniker berichtet hat. Talbert zeigt dabei, dass gerade verschiedene philosophische Schulen, wie z. B. jene rund um Epikur, oder die Pythagoreer, in ihrer zentralen Gründungsfigur so etwas wie einen religiösen Verehrungskult entwickelten, und dass diese Parallelen zum Lukasevangelium und zur Apostelgeschichte aufweisen:

„[...] Laertius was selecting for subjects individuals who in antiquity were regarded as divine figures. Our model which conceives of such philosophers after the analogy of a modern academician who assists his students to master the tools of a discipline is a modern misconception of ancient realities. The roper

⁴⁰⁰ Schneider, G.: Die Apostelgeschichte. 1980. S. 73.

⁴⁰¹ Ibid., S. 78.

⁴⁰² Ibid., S. 74.

⁴⁰³ Ibid., S. 76; sowie Talbert, C. H.: Literary patterns, theological themes and the genre of Luke-Acts. In: Keck, L. E./ Stinespring, W. F. (Hrsg.): Society of Biblical Literature. Monograph Series 20. Missoula, Montana: Scholars Press 1974. S. 125 – 136.

⁴⁰⁴ Talbert, C. H.: Literary patterns, theological themes and the genre of Luke-Acts. 1974. S. 134.

*model for understanding the role of a founder of a philosophical school in antiquity is a religious, not an academic one. [...] For Lucretius, Epicurus was the true divinity.*⁴⁰⁵

Talbert geht dabei von früheren gemeinsamen Quellen aus, auf die sowohl Lukas, als auch Diogenes Laertius zurückgegriffen haben, und resümiert hieraus:

*„When we consider further the evidence of the Lucan employment of the philosophical image in antiquity in depicting Jesus and his followers, the conclusion seems to be inescapable. Luke – Acts, just as Diogenes Laertius, derived the pattern for his work, (a) + (b). from the widespread use of it since pre-Christian times in portraying the lives of certain philosophers.*⁴⁰⁶

Trotz dieses interessanten, neben dem Begriff *parrhesia* weiteren Kreuzungspunkt zur Antike resümiert Schneider aber, dass die Apostelgeschichte in ihrer Zielsetzung dem deuteronomistischen und chronistischen Geschichtswerk nähersteht als dem griechisch-römischen⁴⁰⁷. Was das (theologische) Abfassungsziel der Apostelgeschichte betrifft, so gibt Schneider an:

*„Man wird deshalb nach dem (besonderen) Abfassungszweck der Acta fragen dürfen [...]. Um diesen zu erkennen, wäre es wichtig, besondere theologische Grundzüge des ‚zweiten Bandes‘ zu registrieren [...].*⁴⁰⁸

Wenn man dieses Zitat berücksichtigt, und daran denkt, dass Beilner die *parrhesia* als ein besonders für die Apostelgeschichte charakteristisches Merkmal bezeichnet hat, so kann die *parrhesia* also auch als ein wesentlicher Bestandteil dessen Theologie gesehen werden.

Zudem betont Schneider, dass es dem Verfasser im Besonderen um das Aufweisen einer Kontinuität *„zwischen Jesus und der apostolischen Verkündigung*⁴⁰⁹ ging. Außerdem werden in der Apostelgeschichte Paulus und die ‚apostolischen Zeugen‘ enger miteinander verbunden, *„als es der geschichtlichen Wirklichkeit entspricht.*⁴¹⁰

*„Lukas geht offenbar davon aus, daß die Christengemeinden seiner Umwelt sich grundsätzlich an der apostolischen, durch Paulus vermittelten ‚Predigt vom Gottesreich und Lehre über den Herrn Jesus Christus‘ (28, 31) orientieren. Doch möchte er die Kirche seiner Zeit auch auf die ‚ideale‘ Lebensführung der apostolischen Urgemeinde verpflichten, die ‚in der Lehre der Apostel verharrte‘ (2, 42 – 27).*⁴¹¹

⁴⁰⁵ Schneider, G.: Die Apostelgeschichte. 1980. S. 125 – 126.

⁴⁰⁶ Ibid., S. 134.

⁴⁰⁷ Vgl. ibid., S. 124.

⁴⁰⁸ Ibid., S. 134.

⁴⁰⁹ Ibid., S. 137.

⁴¹⁰ Ibid..

⁴¹¹ Ibid., S. 138.

Auch hier zeigt sich noch einmal die in der lukanischen Theologie angestrebten und gedachte Einheit zwischen der Lebensführung und der Lehre und Wahrheit über Jesus Christus. Insofern wundert es nicht, dass *parrhesia* in der Apostelgeschichte als ein Schlüsselbegriff fungiert. Zum gesellschaftlichen Kontext ist zu sagen, dass die Widmung ad Theophilum zeigt, dass der Verfasser hofft, dass sich eine allgemein feindselige Stimmung gegen das Christentum legen werde⁴¹².

3.1.3.1 Apg 2, 29 und Apg 4, 13; 29 und 31⁴¹³

Parrhesia wird, wie z.B. in Apg 2,29, häufig als Wort einer Rede oder für die Art und Weise, wie eine Rede gehalten wird, verwendet. Reden haben dabei als narratives Element in der Apostelgeschichte eine besondere Bedeutung, auch im Verhältnis zum ganzen Buch:

„24 Reden mit 295 Versen bedeuten bei einem Gesamtumfang von rund 1000 Versen knapp ein Drittel.“⁴¹⁴

Apg 2, 29 ist Teil der Pfingstrede des Petrus, der das Pfingstereignis selbst (und damit ein unkontrolliertes Reden) vorausgeht, was an die ursprüngliche etymologische Bedeutung von *parrhesia* erinnert. Hier sehen wir zudem schon einen essentiellen Zusammenhang von Ereignishaftigkeit und parrhesiastischem Sprechen.

Petrus macht in seiner Pfingstpredigt Gebrauch von *parrhesia*. Es ist wichtig, den Kontext zu berücksichtigen: Die Predigt repräsentiert in Analogie zu Jesus nach dem Empfang des Hl. Geistes den Beginn des öffentlichen Auftretens der Jünger.

Mit Verweis auf die Nachkommenschaft Davids verwendet Petrus das Wort *parrhesia*: *„Brüder, ich darf freimütig zu euch über den Patriarchen David reden.“⁴¹⁵*

Die Berufung auf David bezieht sich letztlich auf Christus und seine Auferstehung, es wird aber vor allem Jesus genealogisch mit der davidischen Linie in Beziehung gesetzt. Somit haben wir es mit einer Verbindung von *parrhesia* und *genos* zu tun.

Es handelt sich zudem um eine parrhesiastische Situation, wo der Erzähler den Parrhesiasten Petrus öffentlich vor einer Menschenmenge das Wort ergreifen lässt, ähnlich wie in den demokratischen Versammlungen Athens. Der Inhalt seiner Rede kann ebenfalls als parrhesiastisch bezeichnet werden, denn er überbringt für die

⁴¹² Vgl. Schneider, G.: Die Apostelgeschichte. 1980. S. 144.

⁴¹³ Vgl. Talbert, C. H.: Literary patterns, theological themes and the genre of Luke-Acts. 1974. S. 446 – 448.

⁴¹⁴ Schneider, G.: Die Apostelgeschichte. 1980. S. 95.

⁴¹⁵ Apg 2, 29. StNT.

Zuhörer nicht unbedingt nur positive Nachrichten, sondern auch eine Art Schuldzuweisung (vgl. Apg 2, 23): „[...] *habt ihr durch die Hand von Gesetzlosen ans Kreuz geschlagen und umgebracht.*“ Allein dadurch könnte sich der Redner den Unmut der Zuhörer zuziehen und trägt damit ein gewisses Risiko. Als paradox erweist sich allerdings der Umstand, dass *parrhesia* in einem bewusst rhetorisch-literarisch gestalteten Text verwendet wird:

*„[...] hat man gelernt, die Reden der Acta auf dem Hintergrund des literarischen Wollens und Könnens des Verfassers der Acta zu verstehen, der diese Reden – entsprechend dem Verfahren griechischer und römischer Geschichtsschreiber – an entscheidenden Wendepunkten oder Höhepunkten des Geschehens einsetzte, um es zu deuten. Die Reden der Apostelgeschichte sind nicht an Hörer der vorausgesetzten Situation gerichtet, sondern von Lukas an die Leser seines Werkes.“*⁴¹⁶

Nach dieser Rede lassen sich viele Zuhörer bekehren, was ebenfalls zeigt, dass wir es natürlich auch mit einer Art Lehrer-Schüler-Verhältnis zu tun haben. Interessant ist in diesem Zusammenhang der Ansatz von Bernhard Waldenfels zur Foucault'schen *parrhesia*, der die Wichtigkeit nicht nur des Wahrsprechens, sondern auch des Wahrhörens als Teil des parrhesiastischen Ereignisses miteinbezieht:

*„Dabei stellt sich die Frage, ob und wie weit die Parrhesia, so wie Foucault sie sich vorstellt, diesem Zwischen [gemeint ist hier das Redeereignis] und der damit verbundenen Alterität des Anderen gerecht wird. 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.“*⁴¹⁷

Aber gleichzeitig zieht dieses öffentliche Auftreten auch den Unmut der Oberen, Ältesten und Hohepriester auf sich, die handeln, die Jünger in Haft nehmen und verhören. Während dieses Verhörs wird in Apg 4, 13 erneut *parrhesia* verwendet:

„Als sie den Freimut des Petrus und Johannes sahen und merkten, [...].“

Schneider beschreibt den dazugehörenden Kontext folgendermaßen:

*„Die Heilungstat der Apostel, die unbestreitbar ist, gibt dem Synedrium dennoch keine Handhabe zu Maßnahmen gegen Petrus und Johannes (VV 13-14). In nichtöffentlicher Beratung beschließt man, ihnen Predigtverbot zu erteilen (VV 15-17). [...] Es sind also zwei Gegenstände, zu denen sich die Apostel bekennen, derentwegen jedoch ein legales Einschreiten gegen sie nicht möglich ist: die Heilungstat und das Christuszeugnis.“*⁴¹⁸

⁴¹⁶ Schneider, G.: Die Apostelgeschichte. 1980. S. 97.

⁴¹⁷ Waldenfels, B.: Wahrsprechen und Antworten. In: Gehring, P./ Gelhard, A.(Hrsg.): Parrhesia. 2012. S. 64.

⁴¹⁸ Schneider, G.: Die Apostelgeschichte. 1980. S. 342.

Somit hat die Rede, zu der Apg 4, 13 gehört, apologetischen Charakter und steht wie Apg 2, 29 direkt mit dem konkreten Ereignis einer Heilung in Verbindung. So kann die dort geschilderte Situation als parrhesiastisch bezeichnet werden.

Zudem ist die Situation jene, dass Petrus und andere nicht von sich aus lehren, sondern von jüdischen Autoritäten befragt werden. Sie antworten mit Offenheit, und wieder wird darauf hingewiesen, dass durch die Mitschuld der Verhörenden Jesus den Kreuzestod gefunden hat. Die Schuldzuweisung aus Apg 2, 23 ist also ein wiederholtes Motiv der Rede und birgt ein gewisses Risiko in sich. Schneider erläutert hierzu:

„Parrhesia ist die Freiheit und Zuversicht, in der die christlichen Verkündiger trotz aller Bedrohung reden. Johannes wird, wenn gleich er nicht sprach, ebenfalls der ‚Freimut‘ zugesprochen. Man begriff [...], daß die beiden ‚ungelehrte‘ und ‚laienhafte, ungeübte Menschen‘ seien (V 13b). Diese Bemerkung ist ebenso wie die (folgende) von der Verwunderung der Hörer (V 13c) literarisch, und nicht historisch zu verstehen. Sie bildet eine Folie; an die Stelle der rhetorischen Leistung tritt die geistgewirkte Rede [...]. ‚Freimut‘ und ‚Ungelehrtheit‘ zusammen führen nicht nur zur Verwunderung, sondern auch zu der Erkenntnis [...], daß sie mit Jesus waren.“⁴¹⁹

Das heißt, es sticht ein weiteres Merkmal, das für die *parrhesia* charakteristisch ist, hervor: Der Gebrauch von *parrhesia* ist an die Einfachheit der Rede und des Redners gebunden und steht somit im Gegensatz zu einer ‚gekünstelten‘ Rhetorik. Diese *parrhesia* wird aber zusätzlich vom Hl. Geist gewirkt bzw. ermöglicht.

Das in Apg 4, 29 und 31 geschilderte Gebet sei zur besseren Betrachtung hier zitiert:

„Doch jetzt, Herr, sieh auf ihre Drohungen und gib deinen Knechten, mit allem Freimut dein Wort zu verkünden! Streck deine Hand aus, damit Heilungen und Zeichen und Wunder geschehen durch den Namen deines heiligen Knechtes Jesus! Als sie gebetet hatten, bebte der Ort, an dem sie versammelt waren, und alle wurden mit dem Heiligen Geist erfüllt und sie verkündeten freimütig das Wort Gottes.“⁴²⁰

Dieses Gebet, in dem *parrhesia* eine Rolle spielt, wird nach der Freilassung von Petrus und Johannes beschrieben. Hier ist *parrhesia* Teil des Gebets der Urgemeinde um Furchtlosigkeit für die Verkündigung des Wortes Gottes, das die Betenden mit dem Hl. Geist erfüllt.

Mit Vers 29 setzt die eigentliche Gebetsbitte ein. Vers 30 ist dem Imperativ von Vers 29 untergeordnet *„und konkretisiert, wodurch Gott seinen Knechten die parrhesia zur*

⁴¹⁹ Schneider, G.: Die Apostelgeschichte. 1980. S. 348 – 349.

⁴²⁰ Apg 4, 29 – 31.

Predigt seines Wortes schenken möge (V29). Die Bitte geht zunächst dahin, daß Gott den Drohungen der Synedristen seine Beachtung schenke. [...] Bei dieser Bitte ist vorausgesetzt, daß das Vorgehen gegen die Apostel im Grunde die Fortsetzung jenes Vorgehens gegen Jesus gewesen ist. [...] Der Freimut möge – so bittet die Gemeinde gemäß V 30 – durch Wunder gefördert werden, die Gott durch den Namen Jesu wirkt. [...] Im Vordergrund steht (im Blick auf Kap. 3) die Bitte um ‚Heilung(swunder)‘; sie wird (nicht zuletzt auch im Blick auf V 31) zu einer Bitte um Wunder im allgemeinen erweitert.“⁴²¹

Beim Gebet um *parrhesia* geht es also um die Bitte der Apostel, ihnen das nötige Rüstzeug mitzugeben, damit sie weiter wirken können, und dies in Taten und Worten. Somit kann eine unmittelbare Verbindung von gelebter Praxis und Rede festgestellt werden.

Schneider resümiert hierzu:

„Statt der [sic!] Jes 37,20 vorhandenen Bitte um Errettung der Gemeinde hat Lukas die Gebetsbitte seiner eigenen theologischen Konzeption und dem Kontext seines Werkes angepaßt: Die Gemeinde hat in Verfolgung nicht um Rettung zu bitten, sondern um die parrhesia, die Gott für die Verkündigung seines Wortes schenkt.“⁴²²

Beim Gebet steht also die ebenso von Foucault angeführte vertikale Ebene zwischen Mensch und Gott im Vordergrund. Die Situation erinnert an Kreusa, die sich (offen) an Apollon wendet, hier allerdings ist Gott derjenige, der die *parrhesia* gewährt, während Kreusa sich in ihrer *parrhesia* anklagend gegen Apollon gewandt hat.

Besonders auffallend ist dann noch die in Vers 31 beschriebene Antwort Gottes auf das Gebet, das als ein Beben bzw. eine Erschütterung dargestellt wird. Die Bitte um ein Wunder wird also unmittelbar erfüllt:

„Entsprechend berichten die Versteile 31b.c von der Erfüllung des Gebets um Mut zur Verkündigung (V 29b). Außer dem Wunder des Bebens wirkt Gott das der Geistsendung [...]. Es ereignet sich ‚ein zweites Pfingstwunder‘; [...] . Die mutige Verkündigung der Christen, ist kirchliche Missionspredigt, ist offenbar auf keine anderen Wunder ‚angewiesen‘ als auf den heiligen Geist, der sie bewirkt. Der Geist schenkt die Unerschrockenheit der Predigt. [...] Vielmehr zeigt der Erzähler, wie sich Pfingsten aktualisiert. [...] spricht nicht von einer jetzt unmittelbar erfolgenden punktuellen Predigt aller, sondern von der allgemeinen und wiederholt vollzogenen Predigt in der Öffentlichkeit.“⁴²³

⁴²¹ Schneider, G.: Die Apostelgeschichte. 1980. S. 360.

⁴²² Ibid., S. 355.

⁴²³ Ibid., S. 361.

Rückblickend auf diese drei Stellen der Apostelgeschichte kann festgestellt werden, dass *parrhesia* zunächst gebunden ist an die mit Risiko behaftete und vom Hl. Geist begleitete und mutige Verkündigung der Botschaft vom Tod und der Auferstehung Jesu, und zwar in unterschiedlichen Kommunikationssituationen, sei es bei der a) belehrenden, öffentlichen Rede vor dem Volk, b) in einer Rede vor den jüdischen Autoritäten, oder c) im Gebet.

3.1.3.2 Apg 9, 27 und 28; 13, 46; 14, 3; 18, 26; 19, 8; sowie 28, 31

Apg 9, 27 und 28 sind eingebettet in einen größeren Erzählrahmen, der in Herders Theologischem Kommentar von Apg 9, 19b – 31 angesetzt wird⁴²⁴. Dieser kann dann wiederum in zwei narrative Einheiten unterteilt werden, nämlich in VV 19b – 25 und V 26 – 30. Somit zählen die Verse, in denen hier *parrhesia* verwendet wird, zum zweiten Teil dieses Erzählkomplexes. Thematisch geht es um den bekehrten Saulus und dessen ersten Besuch in Jerusalem.

Bei den in diesem Kapitel behandelten Stellen handelt es sich immer um *parrhesia* (entweder als Nomen oder als Verb verwendet) in dem Sinn, dass freimütig die Botschaft von Jesus Christus verkündet wurde. Schneider erläutert hierzu, dass der Gebrauch des Verbs im NT neben Eph 6, 20 und 1 Thess 2, 2 nur in der Apostelgeschichte begegnet, „und zwar jeweils in der Bedeutung ‚frei heraus, unerschrocken reden‘: 9, 27 (im Namen Jesu); 9, 28 (im Namen des Herrn); [...] An fast allen Stellen ist Saulus/ Paulus Subjekt (13, 46; 14, 3 zusammen mit Barnabas), nur 18, 26 Apollos.“⁴²⁵

In Apg 9, 27 und 28 geht es Lukas vor allem darum, eine Verbindung herzustellen zwischen den Zwölf und Saulus, was dessen ‚Ein- und Ausgehen‘ in Jerusalem zeigen soll: nämlich dessen Vertrautheit mit den Aposteln:

„Er berichtete ihnen, wie Saulus auf dem Weg den Herrn gesehen habe und wie er in Damaskus freimütig im Namen Jesu aufgetreten sei. So ging er [Saulus] bei ihnen in Jerusalem ein und aus, trat freimütig im Namen des Herrn auf und führte auch Streitgespräche mit den Hellenisten.“⁴²⁶

Apg 13, 46 gehört zum Abschnitt der Verfolgung durch die Juden in Antiochia und zur Hinwendung zu den Heiden. In diesem Vers verkünden Paulus und Barnabas gemeinsam das Wort Gottes, was allerdings von der jüdischen Bevölkerung missbilligt

⁴²⁴ Vgl. Schneider, G.: Die Apostelgeschichte. 1980. S. 33.

⁴²⁵ Ibid., S. 38.

⁴²⁶ Apg 9, 27 – 28f.

wird. Daraufhin wenden sie sich den Heiden zu. Dies erklären sie freimütig. *Parrhesia* ist hier als Partizip verwendet, ebenso wie in Apg 9, 28, 14,3 (mit Barnabas) und in Apg 26, 26:

*„Paulus und Barnabas aber erklärten freimütig: Euch musste das Wort Gottes zuerst verkündet werden. Da ihr es aber zurückstoßt und euch selbst des ewigen Lebens für unwürdig erachtet, siehe, so wenden wir uns jetzt an die Heiden.“*⁴²⁷

Apg 14, 3 wird inhaltlich dem Abschnitt von Ikonium, den dortigen Predigterfolgen und der Flucht zugezählt. Dort heißt es:

*„Längere Zeit nun blieben sie dort und predigten freimütig im Vertrauen auf den Herrn; er legte Zeugnis ab für das Wort seiner Gnade, indem er durch die Hände der Apostel Zeichen und Wunder geschehen ließ.“*⁴²⁸

Apg 14, 3 ähnelt in seiner Konzeption Apg 4, 13, da es zu einer erneuten Schilderung von freimütiger Predigt und damit verbundenen Zeichen und Wundern kommt:

*„Paulus und Barnabas predigten freimütig im Vertrauen auf Gott. Und Gott legte Zeugnis ab für ‚das Wort seiner Gnade‘. Indem er Zeichen und Wunder geschehen ließ durch Glaubensboten.“*⁴²⁹

Hier geht die Apostelgeschichte nach dem sog. ‚Apostelkonzil‘ weiter. Paulus macht sich ab 15, 36 auf seine zweite Missionsreise, wo sich Paulus von Barnabas trennt. Diese Reise führt Paulus nach Ephesus, Mazedonien und Achaia. Wieder in Jerusalem angekommen, wird er gefangengenommen (Apg 21, 15 – 23, 35).

Das Besondere an Apg 18, 26 ist, dass Apollos, und nicht Paulus, freimütig (in Ephesus) verkündet:

*„Er [Apollos] begann, mit Freimut in der Synagoge zu sprechen. Priscilla und Aquila hörten ihn, nahmen ihn zu sich und legten ihm den Weg Gottes noch genauer dar.“*⁴³⁰

Er wird von Priscilla und Aquila gehört, die ihn dann noch weiter in der christlichen Botschaft unterweisen. Dieser Vers wird dem dritten großen Teil der Acta zugeordnet, er zeigt, dass Jerusalem dort nicht mehr im Mittelpunkt steht:

*„Neuer Mittelpunkt ist im dritten Teil der Acta Paulus und sein Wirken. Die Person und das Werk des Paulus stellen die Verknüpfung zwischen der Urzeit der Kirche und der Kirche der lukanischen Gegenwart dar.“*⁴³¹

⁴²⁷ Apg 13, 46.

⁴²⁸ Apg 14, 3.

⁴²⁹ Schneider, G.: Die Apostelgeschichte. 1980. S. 151.

⁴³⁰ Apg 18,26.

⁴³¹ Schneider, G.: Die Apostelgeschichte. 1980. S. 193.

In Apg 19, 8 geht es um das Wirken des Paulus in Ephesus:

„Er ging in die Synagoge und lehrte drei Monate lang freimütig und suchte sie vom Reich Gottes zu überzeugen.“⁴³²

Seine Predigt dort ist nicht sehr erfolgreich, deshalb sondert Paulus seine Anhänger ab und nutzte einen anderen Ort, um zu lehren. Das freimütige Sprechen ist nach dem öffentlichen Auftreten wieder ein Sprechen, das sich in die Vertrautheit zurückzieht.

Apg 28, 31 handelt vom Verkünden des Wortes Gottes in Rom. Dort heißt es:

„Er verkündete das Reich Gottes und lehrte über Jesus Christus, den Herrn – mit allem Freimut, ungehindert.“⁴³³

Hierzu äußert sich Schneider folgendermaßen:

„Als Paulus in Rom ‚mit allem Freimut ungehindert‘ das Reich Gottes verkündigen konnte [...], war zwar – nach der wahrscheinlichsten Deutung – die Verheißung von 1,8 noch nicht an ihr Ende gekommen. Doch die bisherigen Teilerfüllungen des Wortes Jesu geben dem Leser die Zuversicht endgültiger Erfüllung. Sie zeigen die Zuverlässigkeit der Verheißung.“⁴³⁴

3.1.3.3 Apg 26, 26

In Apg 26, 26 handelt es sich um eine besondere Situation, die an die eines Parrhesiasten erinnert, der dem König eine Botschaft oder einen Rat erteilen möchte. Paulus wurde von Festus in Gewahrsam genommen und König Agrippa vorgeführt. Dieser erteilt Paulus die Genehmigung, in seiner Sache zu ihm zu sprechen, was an die Situation des parrhesiastischen Vertrags erinnert:

„Da sagte Agrippa zu Paulus: Du hast die Erlaubnis, in eigener Sache zu reden.“⁴³⁵

Paulus ergreift das Wort. Er beginnt seine Verteidigungsrede im Übrigen mit einem Element der klassischen Rhetorik, nämlich der *captatio benevolentiae*. Er lobt Agrippas besonderes Wissen zu den jüdischen Schriften und Bräuchen und betont, dass er selbst sich immer daran gehalten habe (Apg 26, 2 – 6). Damit wird darauf abgezielt, das Wohlwollen des Zuhörers hervorzurufen, was Paulus auch bis zu einem gewissen Grad gelingt. Dann erzählt er ausführlich von seinem Bekehrungserlebnis und seiner aktuellen Situation. Festus und Agrippa sind sich einig, dass sich Paulus im Grunde genommen nichts zu Schulden habe kommen lassen, aber weil jener an

⁴³² Apg 19,8.

⁴³³ Apg 28,31.

⁴³⁴ Schneider, G.: Die Apostelgeschichte. 1980. S. 142.

⁴³⁵ Apg 26,1.

den Kaiser appelliert hat, wird er auf alle Fälle nach Rom geschickt. Paulus' Verteidigungsrede ist also von vornherein zum Scheitern verurteilt, was der Situation Sokrates' in der Apologie ähnelt.

Schneider weist darauf hin, dass auch in der Exegese zwischen Reden vor Juden, Missionsreden vor den Heiden und apologetischen Reden, mit der wir es hier zu tun haben, unterschieden werden kann. Gerade diese apologetischen Reden „des Paulus stehen an Höhepunkten des berichteten Geschehens und heben es auf eine theologisch bedeutsame Ebene.“⁴³⁶

Trotzdem spricht Paulus ganz offen und unverhüllt von seiner christlichen Bekehrung und Überzeugung, auch wenn es für ihn nur zum Nachteil gereichen könnte. Nennenswert ist zudem der Aspekt, dass Rhetorik, auch, wenn sie grundsätzlich der *parrhesia* gegenübergestellt werden muss, manchmal trotzdem Teil der parrhesiastischen Rede ist, wie auch Foucault formuliert hat. Hierfür ist diese Rede des Paulus ein gutes Beispiel.

Paulus betont in Apg 26, 26 explizit, dass er Agrippa gegenüber freimütig sprechen kann: Dafür wird das Verb verwendet:

*„Der König versteht sich auf diese Dinge; deshalb spreche ich auch freimütig zu ihm. Ich bin überzeugt, dass ihm nichts davon entgangen ist; das alles hat sich ja nicht in irgendeinem Winkel zugetragen.“*⁴³⁷

3.1.4 Parrhesia in den paulinischen Briefen⁴³⁸

Hier ist zunächst einmal wichtig, zu erläutern, dass wir es hier – im Unterschied zu den bisher untersuchten neutestamentlichen Texten – nun mit Briefliteratur zu tun haben (wie auch schon beim 1. Johannesbrief).

Auch in der Briefliteratur spielen Elemente der antiken Rhetorik bis zu einem gewissen Grad eine Rolle, so wurde in der exegetischen Literatur u.a. darauf hingewiesen, dass sich Paulus an Vorbildern wie Demosthenes, Isokrates oder Platon angelehnt haben könnte⁴³⁹. Zudem ist es wichtig, daran zu erinnern, dass die Briefe verlesen wurden, somit haben wir es auch hier mit einer Synthese aus Schriftlichkeit und Mündlichkeit zu tun, über die sich der Verfasser im Klaren gewesen sein musste. Die Briefschreiber hatten dabei die Freiheit, sich an rhetorischen Vorbildern anzulehnen, was aber keine

⁴³⁶ Schneider, G.: Die Apostelgeschichte 1980. S. 102.

⁴³⁷ Apg 26, 26.

⁴³⁸ Vgl. Bormann, L.: Theologie des Paulus 1 und 2. In: Ders.: Theologie des Neuen Testaments. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017. S. 117 – 176.

⁴³⁹ Vgl. Schneller, T.: Der zweite Brief an die Korinther. Ostfildern: Patmos 2010. S. 27 – 28.

Verpflichtung darstellte⁴⁴⁰. Jedenfalls kann ein begrenzter Einfluss der antiken Rhetorik – auch auf die paulinische Epistolographie – festgestellt werden.

Hören, Lesen und (Briefe) Schreiben im Allgemeinen sind für die Seelenführung und die Sorge um sich essentiell, denn die Korrespondenz erlaubt „auch dem Ratgebenden, sich die Wahrheiten, die er dem anderen mitteilt und deren er ebenso für sein eigenes Leben bedarf, in Erinnerung zu rufen. Indem man mit dem anderen korrespondiert und ihm als Seelenleiter dient, führt man ständig diese Art persönlicher Übungen durch, [...] so daß man durch diese Korrespondenz ständig den Zustand der Selbstleitung aufrechterhält.“⁴⁴¹

Mit einer ähnlichen Ausgangssituation haben wir es auch bei den paulinischen Briefen zu tun. *Parrhesia* wird in diesen Briefen folgendermaßen verwendet: Durch den Hl. Geist haben Paulus und auch andere die Befähigung erhalten, im Dienste Gottes zu stehen, deshalb kann er auch mit *parrhesia* auftreten⁴⁴².

Zweitens ist Paulus selbst eine zentrale Figur, die in der Apostelgeschichte als parrhesiastisch handelnde dargestellt wird, und die nun selbst ‚zu Wort‘ kommt und wiederum den Begriff der *parrhesia* verwendet. Durch Paulus kommt es somit über das Wahrheitsspiel – ähnlich wie bei Jesus, wo es zu einer Subversion des Königtums kommt – zu einer Subversion der bestehenden Machtstruktur, und zwar in zweifacher Hinsicht a) durch sein Leben als (historisch gegebene) Existenz: Er entwickelt sich über die göttliche Offenbarung vom Verfolger zum Verfolgten, und b) als narrative/theologische Figur in biblischen Texten.

3.1.4.1 *Parrhesia* im 2. Brief an die Korinther⁴⁴³

Es gibt verschiedene Theorien zur Entstehung und Verfasserschaft bzw. Redaktion des 2. Korintherbriefes. Schneller geht davon aus, dass 2. Brief an die Korinther „zu ein- und demselben Zeitpunkt abgefasst und abgeschickt worden“⁴⁴⁴ ist.

Auch der zweite Korintherbrief folgt dem grundsätzlichen Briefschema Briefeingang (1, 1 – 11), Briefkorpus (1, 12 – 13, 10) sowie Briefschluss (13, 11 – 13).

⁴⁴⁰ Vgl. Lampe, P.: Rhetorische Analyse paulinischer Texte – Quo vadit? Methodische Überlegungen. In: Konradt, M./ Sängler, D. (Hrsg.): Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament. Festschrift für Christoph Burchard zum 75. Geburtstag. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. S. 170 – 190.

⁴⁴¹ Foucault, M.: HdS. S. 440.

⁴⁴² Vgl. 2 Kor 3,12; 2 Kor 7, 2; Phil 1, 20 sowie Phlm 8.

⁴⁴³ Vgl. Schneller, T.: Der zweite Brief an die Korinther. Ostfildern: Patmos 2010. S. 13 – 37; 193 – 212; 383 – 387.

⁴⁴⁴ Ibid., S. 37.

2 Kor 3, 12 und 2 Kor 7, 4 sind also dem Briefkorpus zuzuordnen. Da *parrhesia* nur an zwei Stellen verwendet wird, scheint sie – quantitativ betrachtet – kein Schlüsselbegriff zu sein. Dennoch lohnt es sich, genauer hinzublicken, da sich aus diesen zwei Versen ebenso zentrale Aspekte zur *parrhesia* herauslösen lassen.

In 2 Kor 3, 12 und 2 Kor 7, 4 denkt Paulus über seinen Dienst als Apostel nach, und will diese der Gemeinde genauer erläutern. Die Bibelstellen haben apologetischen Charakter, da die Gemeinde nicht unbedingt mit allem, was Paulus verkündet, übereinstimmt, und dies zu Streit und Unstimmigkeiten geführt hat:

„[...] werden verschiedene Aspekte des paulinischen Apostolats reflektiert, die teilweise auf Vorwürfe von Gegnern, die von außen auf die Gemeinde gekommen waren, teilweise auf Vorwürfe aus der Gemeinde selbst bezogen sein könnten.“⁴⁴⁵

Das heißt, *parrhesia* wird in einer Situation verwendet, wo eine Einzelperson versucht, sich gegenüber einer Gemeinde zu rechtfertigen und diese zu überzeugen.

Konkret heißt es in 2 Kor 3, 12 sowie in 2 Kor 7, 4:

„Weil wir also eine solche Hoffnung [gemeint ist die Hoffnung auf die Herrlichkeit des Bleibenden] haben, treten wir mit großem Freimut auf, nicht wie Mose, der über sein Gesicht eine Hülle legte, damit die Israeliten das Ende des Vergänglichen nicht sahen.“⁴⁴⁶ sowie

„Ich sage das nicht, um euch zu verurteilen; denn eben habe ich gesagt, dass ihr in unserem Herzen wohnt, verbunden mit uns zum Sterben und zum Leben. Ich bin ganz offen zu euch; ich bin sehr stolz auf euch. Ich bin voll Trost, ich habe überreiche Freude in all unserer Trübsal.“⁴⁴⁷

In 2 Kor 3, 12 geht es v.a. um eine Gegenüberstellung von altem und neuem Bund. Dabei ist die *parrhesia* Teil des neuen Bundes und wird von Paulus mit Unverhülltheit in Beziehung gesetzt, während bei Mose eine Verhülltheit bzw. etwas nicht unmittelbar Sichtbares vorhanden ist:

„In dem Abschnitt 3, 12 – 18 werden die Folgen der beiden Dienste für die jeweils zugehörige Gruppe herausgestellt: Die Verhüllung des Mose führt zur Verhüllung der Juden, das freie, offene Auftreten des Paulus führt zur Freiheit und zum unverhüllten Gesicht aller Christen.“⁴⁴⁸

Das heißt, Paulus arbeitet hier durchaus mit einer sprachlichen Dichotomie der Semantik, die mit dem üblichen Bedeutungsspektrum der antiken philosophischen *parrhesia* übereinstimmt.

⁴⁴⁵ Schneller, T.: Der zweite Brief an die Korinther. 2010. S. 14.

⁴⁴⁶ 2 Kor, 3, 12 – 13.

⁴⁴⁷ 2 Kor 7, 3 – 4.

⁴⁴⁸ Schneller, T.: Der zweite Brief an die Korinther. 2010. S. 195.

Zudem bringt Schneller die in 2. Korintherbrief verwendete *parrhesia* mit jener in Phlm 8, als auch mit jener der antiken Philosophie, in Verbindung:

„Wahrscheinlicher ist aber, dass es [...] um eine Haltung [gemeint ist die parrhesia] gegenüber Menschen, näherhin: gegenüber den Empfängern der paulinischen Verkündigung geht. [...] Zum anderen ist 2 Kor zu entnehmen, dass die Gemeinde an Paulus gerade den Mangel an parrhesia kritisierte. Er stellt sich ihr in den Briefen anders dar als im persönlichen Auftreten [...]. Diesem Bild stellt er ein anderes entgegen, das Ähnlichkeiten mit den wahren Philosophen aufweist, wie er uns besonders in stoischen und kynischen Texten begegnet: Es geht ihm nicht um Beifall und Gewinn, sondern er orientiert sich allein an der Wahrheit und sagt seinen Hörern auch Dinge, die sie nicht hören wollen, aber hören müssen.“⁴⁴⁹

Schneller zeigt mit dieser Passage sehr schön die Parallelen auf, die sich im Gebrauch der *parrhesia* bei Paulus und im antiken Sprachgebrauch finden lassen, nämlich offen zu sprechen, auch wenn es mit einem gewissen Risiko auf Ablehnung verbunden ist, weil die Botschaft eben auch Kritik enthält.

2 Kor 7, 4 ist Teil eines paulinischen Appells an die Gemeinde von Korinth, mit Paulus wieder eine Gemeinschaft zu bilden. Interessant ist, dass *parrhesia* in einem sehr wirkungsvoll rhetorisch gestalteten Vers vorkommt, der (im griechischen Text) eine siebenfache Alliteration enthält⁴⁵⁰. Hier ist also der grundsätzliche Gegensatz von Rhetorik und parrhesiastischem Sprachgebrauch, den Foucault so oft betont hat, nicht gegeben. Semantisch entspricht er allerdings sehr wohl dem Foucault'schen Duktus, wie auch Schneller betont:

„Der beschriebene Stil und die Wortwahl [...] stehen im Dienst der Erzeugung von Pathos. Daneben zeichnet Paulus hier auch das Ethos des Seelsorgers, der seine Rolle nicht missbraucht (V. 2b-d), sondern die in offener (parrhesia) liebevoller Zuwendung (V.3) und mit Freude in der Bedrängnis (V.4) wahrnimmt.“⁴⁵¹

So stellt Paulus auch die Verbindung vom Gebrauch der *parrhesia* mit der notwendigen Seelenführung, in dessen Rahmen die reine Wahrheit, und nicht die Schmeichelei, Voraussetzung ist, her.

⁴⁴⁹ Schneller, T.: Der zweite Brief an die Korinther. 2010. S. 212.

⁴⁵⁰ Vgl. 2 Kor 7,4. In: Das Neue Testament. Interlinearübersetzung Griechisch – Deutsch. Übersetzt von Ernst Dietzfelbinger. ²⁶1986. S. 790.

⁴⁵¹ Schneller, T.: Der zweite Brief an die Korinther. 2010. S. 384.

3.1.4.2 *Parrhesia* in Phlm 8⁴⁵²

Der Grund für die Abfassung dieses Briefes ist ein sehr konkreter, denn der vermutlich geflüchtete Haussklave Onesimus, der nach römischem Rechtsverständnis dadurch seinem Herrn stark geschadet hat, wird von Paulus geläutert und getauft wieder an Philemon zurückgeschickt.

Es ist eindeutig, dass Paulus diesen Brief aus einer Gefangenschaft heraus verfasst, Gnilka geht davon aus, dass dieser Brief um die Mitte der 50er Jahre in Ephesos verfasst worden ist, ebenso wie der Brief an die Philipper⁴⁵³. Vom Aufbau her entspricht er einem klassischen Briefschema mit leicht erkennbarem Prä- und Postskript (Phlm 1 – 3; Phlm 23 – 25). Auch hier sind bewusst gesetzte rhetorische Stilmittel zu erkennen, wie Gnilka anmerkt:

*„Paulus bedient sich im Philemonbrief jener Mittel, die der Rhetor auf dem Forum bzw. der Anwalt im Gerichtsprozeß benutzte, um seine Sache erfolgreich durchzuführen.“*⁴⁵⁴

Dem Philemonbrief ist also ein gewisser apologetischer Zug nicht abzusprechen.

Vers 7, der der Anwendung des Begriffs *parrhesia* in Vers 8 vorausgeht, wird dabei als *captatio benevolentiae* erkannt. In Phlm 8 heißt es dann:

*„Obwohl ich durch Christus die volle Freiheit habe, dir zu befehlen, was du tun sollst, ziehe ich es um der Liebe willen vor, dich zu bitten.“*⁴⁵⁵

Dieser Vers 8 ist der Beginn der Entfaltung von Paulus' eigentlichem Anliegen bzw. seiner argumentativen Ausführung. Gnilka resümiert hierzu:

*„Er ist ein apostolischer Brief, gerichtet an einen Hausvorstand und seine Hausgemeinde, der sich zur Erreichung seines Zweckes die Mittel der Rhetorik nicht versagt hat.“*⁴⁵⁶

Die Verwendung von *parrhesia* erinnert an einen juristischen Kontext und kann nahezu mit ‚Vollmacht‘ gleichgesetzt werden. Gnilka weist darauf hin, dass Paulus hier ‚in Christus‘ die *parrhesia* gebraucht:

*„Im ekklesialen Herrschaftsbereich Christi, in dem der Wille Christi maßgeblich ist und in dem sich auch Philemon befindet, ist das Wort Pauli von Rang, wird sein Wort durch die Autorität Christi gedeckt.“*⁴⁵⁷

⁴⁵² Vgl. Gnilka, J.: Der Philemonbrief. Freiburg (u.a.): Herder 1982. S. 1 – 13; 38 – 43.

⁴⁵³ Vgl. *ibid.*, S. 5.

⁴⁵⁴ *ibid.*, S. 8.

⁴⁵⁵ Phlm 8 – 9.

⁴⁵⁶ Gnilka, J.: Der Philemonbrief. 1982. S. 12.

⁴⁵⁷ *ibid.*.

Somit wird *parrhesia* hier vor allem auf einer vertikalen Ebene in Verbindung mit Gott gebraucht, und hat mit den bei Foucault dargestellten Aspekten wenig gemein.

3.1.4.3 *Parrhesia* in 1 Phil 20⁴⁵⁸

Parrhesia wird im Philipperbrief ein einziges Mal verwendet. Wie bereits im vorigen Kapitel erwähnt, ist dieser Brief des Paulus vermutlich in ephesischer Gefangenschaft zwischen 55/56 verfasst worden. Die Gemeinde in Philippi repräsentiert – so Gnilka – etwas Besonderes, da sie als erste römische Kolonie vermutlich um das Jahr 50 missioniert worden ist. Die philippische Gemeinde hatte dabei zu Paulus stets ein gutes Verhältnis.

Von der Struktur des Briefes her kann von einem Brief A, der eine Gefangenschaft von Paulus impliziert, und einem Brief B, wo dies nicht mehr der Fall ist, ausgegangen werden. Interessant ist, dass Gnilka im Philipperbrief auch Elemente hellenistischer Wundererzählungen ausfindig macht, v.a., was die Episode mit dem Erdbeben und der damit verbundenen Freilassung betrifft⁴⁵⁹. Dieses Element ist auch gerne zur Darstellung kynischer Philosophen(legenden) verwendet worden.

Phil 1, 20 ist dem Brief A zuzuordnen, d.h., Paulus befindet sich in Gefangenschaft und sogar in Todesgefahr. Die Gemeinde hat wohl auch versucht, Paulus aufgrunddessen Unterstützung zukommen zu lassen.

Dort heißt es:

*„Denn ich erwarte und hoffe, dass ich in keiner Hinsicht beschämt werde, dass vielmehr Christus in aller Öffentlichkeit – wie immer, so auch jetzt – verherrlicht werden wird in meinem Leibe, ob ich lebe oder sterbe.“*⁴⁶⁰

Nicht zu übersehen ist hier die Verbindung zwischen *parrhesia* mit dem Risiko für Leib und Leben, die mit der Verkündigung der Botschaft Christi in der Öffentlichkeit zusammenhängt. Paulus ist bereit, bis zum Letzen und Äußersten die christliche Wahrheit zu verkünden und dies auch in persona umzusetzen. Diese Konzeption ähnelt somit der von Foucault beschriebenen parrhesiastischen Situation.

⁴⁵⁸ Vgl. Gnilka, J.: Der Philipperbrief. Freiburg (u.a.): Herder 1968. S. S. 1 – 25; 65 – 69.

⁴⁵⁹ Vgl. *ibid.*.

⁴⁶⁰ Phil 1, 20.

3.1.4.4 *Parrhesia* in 1 Thess 2, 2⁴⁶¹

1 Thess wird, Holtz folgend, im Jahr 50 oder 51 in Korinth verfasst worden sein⁴⁶².

Ähnlich wie im Philipper- und zweiten Korintherbrief wird *parrhesia* am Beginn des eigentlichen Briefkorpus nach Anschrift, Gruß und Danksagung verwendet.

Vom Aufbau her ist diese Textpassage dem etwas größeren Thema *Die Wahrheit der Boten des Evangeliums* zuzuordnen, das Holtz 1 Thess 2, 1 – 12 zuordnet.

Für die Analyse der *parrhesia* ist es sinnvoll, hier 1 Thess 2, 1 – 5 in Erinnerung zu rufen:

„Ihr wisst selbst, Brüder und Schwestern, dass wir nicht vergebens zu euch gekommen sind. Wir hatten vorher in Philippi viel zu leiden und wurden misshandelt, wie ihr wisst; dennoch haben wir im Vertrauen auf unseren Gott trotz harter Kämpfe freimütig bei euch verkündet. Denn wir predigen nicht, um euch irrezuführen und nicht in unlauterer oder betrügerischer Absicht, sondern wir tun es, weil Gott uns geprüft und uns das Evangelium anvertraut hat, nicht also um den Menschen, sondern um Gott zu gefallen, der unsere Herzen prüft. Nie haben wir mit unseren Worten zu schmeicheln versucht, und nie haben wir aus versteckter Habgier gehandelt, dafür ist Gott Zeuge.“⁴⁶³

Hier wird das Verb verwendet, und es sind sehr viele zentrale Aspekte der *parrhesia* vorhanden: das Risiko des Parrhesiasten, das auch zur Duldung von echtem körperlichen Leid und zu einem harten Kampf geführt hat, was wiederum an den Kynismus erinnert:

„Das Evangelium muß und will in Offenheit gepredigt werden; denn es birgt in sich als die eine Wahrheit Gottes für die Welt den Anspruch der Öffentlichkeit. Aber solche Offenheit führt in Kampf, der wegen der Dialektik von Wahrheit und Welt notwendig ein ‚harter Kampf‘ ist.“⁴⁶⁴

Parrhesiastisch tätig zu sein bedeutet auch, nicht zu schmeicheln. Hier versucht Paulus, sich von anderen Lehrern und Predigern abzugrenzen:

„[...] legt die Vermutung nahe, daß Paulus als die eigentlichen Urheber der Verfolgung, die unmittelbar von den heidnischen Landsleuten der Thessalonicher ausging, die Juden ansah. Vermutlich versuchten sie, die Evangeliumsboten als ordinäre Wanderprediger zu diffamieren und damit die Botschaft zu entwerten, weshalb 2, 1 – 12 so entschieden die radikale Andersartigkeit der ‚Apostel des Christus‘ in das Bewußtsein ruft.“⁴⁶⁵

⁴⁶¹ Vgl. Holtz, T.: Der erste Brief an die Thessalonicher. Zürich/ Braunschweig: Benziger Verlag ²1990. S. 9 – 33; 64 – 71.

⁴⁶² Ibid., S. 19.

⁴⁶³ 1 Thess 2, 1 – 5.

⁴⁶⁴ Holtz, T.: Der erste Brief an die Thessalonicher. ²1990. S. 70.

⁴⁶⁵ Ibid., S. 13.

Holtz resümiert in einer Zusammenschau, die als guter Abschluss dieses Kapitels zu den paulinischen Briefen dient, die Bedeutungsvarianten dieses Begriffs und zeigt auch, dass *parrhesia* besonders in 1 Thess 2, 2 bewusst gewählt wurde und Parallelen zu antiken Philosophien aufweist:

*„Das Verb begegnet sonst bei Paulus nicht mehr; auch das Nomen, zu dem es gehört, ist nicht gerade häufig. In 2 Kor 7, 4 und Phlm 8 bezeichnet es die im Apostolat gründende Offenheit gegenüber Gliedern der Gemeinde, 2 Kor 3, 12 die Offenheit des christlichen Handelns im Gegenüber zur Verhüllung des Mose und schließlich Phil 1, 20 die Öffentlichkeit, vor der Paulus [...] Christus verherrlicht. [...] Dennoch dürfte dem Gebrauch des Wortes hier [gemeint ist 1 Thess 2, 2] eine besondere Bedeutung zukommen. Der Begriff *parrhesia* spielt nämlich in der hellenistischen Popularphilosophie und der ihrer Pflege dienenden Rhetorik eine wichtige Rolle. Die ‚Offenheit‘ ist eine wesentliche Tugend des Redners, sie ist Signum der Wahrheit seiner Botschaft; negatives Gegenstück ist die Schmeichelrede und der Betrug.“⁴⁶⁶*

3.1.5 Parrhesia in den deuteropaulinischen Briefen

In 1 Thess 2, 2 wird *parrhesia* als Teil eines Rückblicks auf die Zeit, in der trotz großer Gefahr *parrhesia* bei der Verkündigung vorhanden war, verwendet.

In den Deuteropaulinen wird betont, dass die Fähigkeit, *parrhesia* zu gebrauchen, vor allem von Gott her kommt. Besonders der Kolosser- und Epheserbrief stehen – von der Theologie und sprachlichen Verwendung her – in einem engen Verhältnis und werden daher in der Folge chronologisch behandelt⁴⁶⁷.

3.1.5.1 *Parrhesia im Kolosserbrief*⁴⁶⁸

In 2 Kol 15 heißt es im Kontext von Apostolat, dem Glauben der Gemeinde, und der Warnung vor Irrlehren, die auch u.a. in 2 Kol 16 explizit erfolgt:

„Die Fürsten und Gewalten hat er entwaffnet und öffentlich zur Schau gestellt; durch Christus hat Gott über sie triumphiert.“⁴⁶⁹

Es wird sozusagen das Bild eines Triumphzugs, der an jenen eines Kaisers z. B. nach einem gewonnenen Krieg erinnert, umgekehrt. Es handelt sich also um eine Subversion einer Machtstruktur: Gott und Christus machen die wahre Herrschaft nun sichtbar. Dieses öffentliche zur Schau Stellen in Verbindung mit der *parrhesia* erinnert

⁴⁶⁶ Holtz, T.: Der erste Brief an die Thessalonicher. ²1990. S. 69.

⁴⁶⁷ Vgl. Gnllka, J.: Der Kolosserbrief. In: Schnackenburg, R./ Vögtle, A./ Wikenhauser, A. (Hrsg.): Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Freiburg (u.a.): Herder ²1991. S. 15 – 19.

⁴⁶⁸ Vgl. *ibid.*, S. 1 – 27; 119 – 144.

⁴⁶⁹ 2 Kol 15.

an die Kyniker, die sich selbst öffentlich zur Schau stellten und auch bereit waren, Verachtung dafür zu ernten.

Interessant ist dabei, dass im Anschluss vor weiteren Formen von Irrlehren gewarnt wird. Gnilka fasst die theologische Botschaft dieser Bibelstelle wie folgt zusammen:

„Die Gemeinde muß sich darauf besinnen, daß ihr alles, was sie zum Heil bedarf, durch die Taufe und die damit gewonnene Verbindung mit Christus und seinem Schicksal geschenkt wurde.“⁴⁷⁰

3.1.5.2 *Parrhesia* im Epheserbrief⁴⁷¹

Gnilka geht davon aus, dass der Epheserbrief in Ephesos am Beginn der 90er Jahre von einem anonymen Autor für heidenchristliche Adressaten verfasst worden ist:

„Mit der Abfassung der deuteropaulinischen Schrift soll das apostolische Wort neu zur Sprache gebracht werden. Das heißt, der hinter unserer Schrift stehende Autor will nicht seine, sondern des Apostels Anliegen vortragen. Er tritt darum mit seiner Person hinter seinem Werk zurück, um als Sprachrohr des Apostels verstanden zu werden.“⁴⁷²

Äußerlich die Form eines Briefes wahrend, repräsentiert er laut Gnilka eine liturgische Homilie. Das zentrale Thema ist dabei die Kirche, in Eph 3, 1 – 12, wo uns ein Mal *parrhesia* als Substantiv begegnet, wird die Bedeutung des Apostels Paulus für die Kirche betont. Eph 6, 19 – 20 ist Teil des Abschlusses und einer Ermunterung dazu, für eine gelingende Verkündigung zu beten. Hier haben wir es ein Mal mit einem Substantiv und ein Mal mit dem Verb zu tun, die natürlich eine semantische Einheit darstellen.

In den Bibelstellen heißt es:

„In ihm [Jesus] haben wir den freien und vertrauensvollen Zugang, den der Glaube an ihn schenkt.“⁴⁷³

„[...] auch für mich, dass mir das rechte Wort gegeben werde, sooft ich meinen Mund auftue, mit Freimut das Geheimnis des Evangeliums zu verkünden; als dessen Gesandter bin ich in Ketten, damit ich in ihm freimütig zu reden vermag, wie es meine Pflicht ist.“⁴⁷⁴

In Eph 3, 12 wird *parrhesia* wieder zu einer Eigenschaft und Möglichkeit, die durch den Glauben an Gott und Christus ermöglicht wird. Sie erinnert an die Zuversicht, die auch

⁴⁷⁰ Gnilka, J.: Der Kolosserbrief. ²1991. S. 5.

⁴⁷¹ Vgl. Gnilka, J.: Der Epheserbrief. In: Schnackenburg, R./ Vögtle, A./ Wikenhauser, A. (Hrsg.): Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Freiburg (u.a.): Herder ⁴1990. S. 1 – 51; 160 – 179; 302 – 319.

⁴⁷² Ibid., S. 21.

⁴⁷³ Eph 3, 12.

⁴⁷⁴ Eph 6,19.

im 1. Johannesbrief Verwendung findet, wenn es darum geht, Gott mit Zuversicht (beim Jüngsten Tag) gegenüberzutreten. Die Äußerung steht hier allerdings im Kontext des Apostolats des Paulus, an dessen besondere Bedeutung erinnert wird und auf die Gemeinde gegenwärtig bezogen ist:

„Das Wir dürfte wie dort auf die zur gottesdienstlichen Feier zusammengetretene Gemeinde bezogen sein, die gerade bei solchem Tun die zu Gott eröffnete Freiheit dankbar erfuhr. [...] Als solche, die diesen Freimut gewannen in ihrem Herrn, kennen sie nicht mehr die Furcht, die sie vor Gott fliehen läßt. Im Vertrauen dürfen sie hinzutreten.“⁴⁷⁵

In Eph. 6, 19 – 20 hingegen ist wiederum die freimütige Verkündigung unter Gefahr, wie wir sie bereits aus der Apostelgeschichte kennen, gemeint:

„Damit wird das Bild vom für das Evangelium gefangenen Paulus zum Schluss in Erinnerung gerufen [...]. Die Betonung der freimütigen Verkündigung [...] entspricht besonders dem Paulusbild von Apg 28, 31.“⁴⁷⁶

Eph 6, 19 – 20 ist Teil eines thematischen Bogens, der eine Art Kampf zwischen christlichen und anderen, bösen Mächten beschreibt. Die Verse bilden den Schluss und sind Teil einer Aufforderung zum Gebet für den Schreibenden, damit dieser das Wort Gottes weiter verkünden kann. Ein Aspekt, den Foucault auch nennt, ist in dieser Bibelstelle zu finden, nämlich jener der Verpflichtung: Das sprechende Subjekt verpflichtet sich zur *parrhesia* und konstituiert sich somit selbst.

Gnilka fügt noch hinzu, dass Offenheit hier auch mit Unverhülltheit dem Begriff der *parrhesia* am besten gerecht wird, was an 2 Kor 3, 12 erinnert:

„[...] fügt sich die Offenheit und Unverhülltheit der Verkündigung des Geheimnisses des Evangeliums am besten in den Kontext. [...] Mit Bedacht wird vom Mysterium des Evangeliums gesprochen, das in Offenheit auszurufen ist.“⁴⁷⁷

3.1.5.3 *Parrhesia im ersten Timotheusbrief*⁴⁷⁸

Der erste Timotheusbrief zählt zu den sog. Pastoralbriefen (Past), die Oberlinner auch als deuteropaulinische bzw. pseudoepigraphische Schriften deutet, in denen der Rückgriff auf Paulus „eine Art Personalisierung der Tradition“⁴⁷⁹ repräsentiert.

⁴⁷⁵ Gnilka, J.: Der Epheserbrief. ⁴1990. S. 177 – 178.

⁴⁷⁶ Stuttgarter Neues Testament. S. 690.

⁴⁷⁷ Gnilka, J.: Der Epheserbrief. ⁴1990. S. 318.

⁴⁷⁸ Vgl. Oberlinner, L.: Kommentar zum ersten Timotheusbrief. In: Ders./ Gnilka, J. (Hrsg.): Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Freiburg (u.a.): Herder 1990. S. XXI – XLVIX; 131 – 151.

⁴⁷⁹ Ibid., S. XLIII.

1 Tim weist große sprachliche Unterschiede zu den anerkannten authentischen Paulusbriefen auf, gleichzeitig kann aber ein Bemühen um Kontinuität zur paulinischen Theologie festgestellt werden⁴⁸⁰.

Es ist ein Schreiben, das v.a. Anweisungen für die Mitarbeiter der jeweiligen Gemeinden enthält, auch, wenn ein einzelner Adressat angegeben ist:

„[...] sie haben vielmehr eine stellvertretende Funktion. Als Empfänger für die Personen, die in den christlichen Gemeinden bereits eine besondere Verantwortung für das Leben und den Glauben dieser Gemeinden übernommen haben. In Timotheus und Titus werden im übergreifenden Sinn die Gemeindeleiter, die ‚Hirten‘ angesprochen [...].“⁴⁸¹

Oberlinner folgend, ist der erste Timotheusbrief an der Schwelle vom ersten zum zweiten Jahrhundert verfasst worden. Örtlich wird dabei an einen geographischen Raum gedacht, an dem die paulinische Tradition besonders bedeutend war, z. B. der kleinasiatische Raum, eventuell auch Griechenland. Man könne aber *„nicht so weit gehen, nur eine von Paulus selbst gegründete Gemeinde als Entstehungsort bzw. Adressatengemeinde zuzulassen.“⁴⁸²* *Parrhesia* wird in einem Unterkapitel, das dem Thema der Diakone gewidmet ist, verwendet:

„Denn wer seinen Dienst gut versieht, erlangt einen hohen Rang und große Zuversicht im Glauben an Christus Jesus.“⁴⁸³

Hier ist also die *parrhesia* die Zuversicht im Glauben, die auch für die Ausübung des Dienstes als Diakon essentiell ist, so wie schon der Glaube in den Paulusbriefen für die Zuversicht Gott gegenüber ausschlaggebend gewesen ist:

„Für den weiteren Verständnisrahmen ist auf die griechische Philosophie und Ethik zu verweisen; dort steht $\pi\alpha\rho\rho\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ für die Haltung, die gegenüber Gleichgestellten [...] in jeder Hinsicht, in Lob und Tadel, Offenheit an den Tag legt. Für die Past ist aber die Verwendung von $\pi\alpha\rho\rho\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ bei Paulus sicher ebenso maßgeblich; denn in dessen Briefen steht dieser Begriff $\pi\alpha\rho\rho\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ ebenfalls für die Beziehung des Apostels zur Gemeinde (2 Kor 7, 4; vgl. Phlm 8) bzw. für die Beauftragung mit der Verkündigung des Evangeliums (Phil 1, 20; 2 Kor 3, 12). Die ‚große Zuversicht‘ [...] beschreibt die Beziehung zur Gemeinde; diese Beziehung aber hat ihren Ursprung und ihr Ziel in dem gemeinsamen Glauben an Jesus Christus.“⁴⁸⁴

Es zeigt sich sozusagen eine weitere ‚Verzweigung‘ in der dispositiven Anordnung der *parrhesia*: Neutestamentliche Bedeutungslinien haben an antike angeknüpft, und z. B.

⁴⁸⁰ Vgl. Oberlinner, L.: Kommentar zum ersten Timotheusbrief. 1990. S. XXXV – XXXVI.

⁴⁸¹ Ibid., S. XXIII.

⁴⁸² Ibid., S. XLVI.

⁴⁸³ 1 Tim 3, 13.

⁴⁸⁴ Oberlinner, L.: Kommentar zum ersten Timotheusbrief. 1990. S. 144 – 145.

im Johannesevangelium und bei Paulus eine bestimmte Bedeutung erlangt. 1 Tim wiederum greift stark auf Paulus zurück und parallelisiert hier sozusagen die Verwendung von *parrhesia*, die sich mittlerweile doch vom offenen Sprechen hin zu einer Zuversicht, zu einer Haltung, stark gewandelt hat.

3.1.6 Parrhesia im Hebräerbrief⁴⁸⁵

Auch der Hebräerbrief (die Verfasserschaft ist bis heute ungelöst, vermutlich ist der Hebräerbrief in den achtziger oder neunziger Jahren entstanden) ist auf den ersten Blick ein Brief, trotzdem aber *„eher ein Buch, und zwar das einzige im Neuen Testament, das nur ein Thema hat: Christus, der wahre Hohepriester.“*⁴⁸⁶

In Stil und Aufbau ähnelt er Texten aus den jüdisch-christlichen Schulen in Alexandrien oder Rom. *Parrhesia* kommt im Hebräerbrief in 3, 6; 4, 16; 10, 19 sowie 35 vor. Gräßer folgend, kommt *parrhesia* also im ersten großen, und im letzten großen Teil (von insgesamt drei Teilen) vor. Hebr 3, 6 und 4, 16 gehören demnach thematisch zum Unterkapitel ‚Der Sohn und die Söhne‘ sowie zu ‚Das hohepriesterliche Amt Jesu‘.

In allen vier Stellen ist eine eschatologische Bedeutung von *parrhesia* nicht von der Hand zu weisen.

In Hebr 3,6 heißt es zum Beispiel:

*„Christus aber ist treu als Sohn, der über das Haus Gottes gesetzt ist. Sein Haus sind wir, wenn wir an der Zuversicht und der Hoffnung festhalten, derer wir uns rühmen.“*⁴⁸⁷

Interessant ist, dass in Hebr 3, 1 – 6 eine Parallelisierung von Mose und Jesus stattfindet, und dass in diesem Zusammenhang *parrhesia* verwendet wird, so, wie es auch schon in 2 Kor 3, 12 gemacht wurde. Auch hier wird – wie in 2 Kor 3, 12 – antithetisch gearbeitet; Mose wird als Diener in seinem Hause bezeichnet, während Jesus einen anderen Status, nämlich einen ‚über dem Haus‘ zugesprochen bekommt:

*„Die Treue als Sohn ist gegenüber der Treue als Diener höherwertig. D. h., die Mose-Parallele hat eine argumentative Funktion. Mit dem Vergleichspunkt beabsichtigt der Verfasser, die Warnung vor der Untreue exegetisch zu begründen.“*⁴⁸⁸

⁴⁸⁵ Vgl. Gräßer, E.: An die Hebräer. In: Brox, N., u. a. (Hrsg.): EKK. Zürich/ Braunschweig: Benziger 1990. S. 13 – 73; 157 – 171; sowie

Mitchell, A. C.: ΠΑΡΡΗΣΙΑ in Hebrews. In: Fitzgerald, J. T. (Hrsg.): Friendship, flattery and frankness of speech. Studies on Friendship in the New Testament World. Leiden/ N.Y./ Köln: Brill 1996. S. 215 – 226.

⁴⁸⁶ Gräßer, E.: An die Hebräer. 1990. S. 15.

⁴⁸⁷ Hebr 3, 6.

⁴⁸⁸ Gräßer, E.: An die Hebräer. 1990. S. 157.

Die eschatologische Dimension zeigt sich durch die Zuversicht und Hoffnung, die als subjektive Haltung der Glaubenden Voraussetzung für das (endgültige) Eintreten in das Haus Christi ist.

Somit hat *parrhesia* einen theologisch – nachösterlichen Akzent erhalten, der über die von Foucault beschriebenen Eigenschaften von *parrhesia* hinausgeht:

„Lasst uns also voll Zuversicht hinzutreten zum Thron der Gnade, damit wir Erbarmen und Gnade finden und so Hilfe erlangen zur rechten Zeit!“⁴⁸⁹

Im letzten Teil steht *parrhesia* am Beginn und am Ende von ‚Werft euer Vertrauen nicht weg‘. Vertrauen, Zuversicht, ist also per se das zentrale Thema des Textabschnitts und *parrhesia* gezielt gesetzt und verwendet:

„So haben wir die Zuversicht, Brüder und Schwestern, durch das Blut Jesu in das Heiligtum einzutreten.“⁴⁹⁰

„Werft also eure Zuversicht nicht weg – sie hat großen Lohn!“⁴⁹¹

Gräßer betont, dass es dem Verfasser um eine Erinnerung an den Mut zum Glauben und an die Leidensbereitschaft geht:

„Er verspricht sich davon eine Reaktivierung der anfänglichen Parrhesie.“⁴⁹²

Gräßer zeigt, dass die Verwendung von *parrhesia* im Hebräerbrief Teil einer eschatologischen Dialektik repräsentiert, *„also die Bewegung der Existenz zwischen Verheißung und Erfüllung. Solcher Existenz zwischen den Zeiten wird das Festhalten der ihr gewährten Parrhesie zum heilsnotwendigen Gebot.“⁴⁹³*

Hebr erinnert also an die Grundhaltung der Apostel in der Apostelgeschichte, wo *parrhesia* am häufigsten verwendet worden ist.

4 Weiterführende Gedanken

Foucault entfernt sich in *Der Mut zur Wahrheit* sehr schnell von der neutestamentlichen *parrhesia* und spricht die Thematik der *parrhesia* bei den Kirchenvätern am Ende von *Der Mut zur Wahrheit* an, was er für das interessantere Unterfangen hält.⁴⁹⁴ Wir finden auch hier – ähnlich wie bereits anhand der neutestamentlichen Stellen gezeigt –

⁴⁸⁹ Hebr 4,16.

⁴⁹⁰ Hebr 10, 19.

⁴⁹¹ Hebr 10, 35.

⁴⁹² Gräßer, E.: An die Hebräer. 1990. S. 58.

⁴⁹³ Ibid., S. 170.

⁴⁹⁴ Vgl. Foucault, M.: MzW. S. 425 – 435.

parrhesia als eine (positiv konnotierte) „Schlüsseltugend, die sowohl die Haltung des Christen, [...] als auch seine Seinsweise gegenüber Gott charakterisiert.“⁴⁹⁵

Im asketischen Leben der Kirchenväter spielt sich *parrhesia* also sowohl auf einer horizontalen, zwischenmenschlichen Ebene, als auch auf einer vertikalen, auf Gott ausgerichteten Ebene, ab. Foucault entdeckt hier Verbindungen zur kynischen Lehre:

*„Das überschneidet sich mit der Vorstellung eines ursprünglichen Lebens bei den Kynikern, das zugleich auch ein wahres Leben ist, zu dem man zurückkehren soll, ein Leben der Entsagung und Nacktheit.“*⁴⁹⁶

Außerdem findet man dort die Verbindung des Menschen, der *parrhesia* gebraucht, mit Gott, wieder, so, wie die Kyniker ihre direkte Beziehung zu Zeus betont haben.

Gleichzeitig behauptet Foucault, dass sich aus dieser positiven Konnotation der *parrhesia* heraus Traditionslinien der christlichen Mystik entwickeln konnten.

Parallel dazu hat sich, so Foucault, auch eine Richtung entwickelt, die den Gehorsam der Christen gegenüber Gott betont und wo ein Misstrauen gegenüber der *parrhesia* entwickelt wird. *Parrhesia* ist hier nun negativ konnotiert:

*„Dann gibt es im Christentum noch einen anderen Pol, einen anti-parrhesiastischen Pol, der nicht die mystische, sondern die asketische Tradition begründet. [...] Ich würde sogar sagen, daß er in historischer und institutioneller Hinsicht vielwichtiger war, weil sich schließlich um ihn herum alle pastoralen Institutionen des Christentums entwickelt haben.“*⁴⁹⁷

Hier wird der *parrhesia* vorgeworfen, sie führe zu Geschwätz, was sofort an die negative Bedeutung, die schon in der Etymologie des Wortes *parrhesia* enthalten ist, erinnert. Sie zeigt, dass die Ambiguität der *parrhesia* nicht nur in der Demokratie zu Tage treten und negative Seiten haben kann, sondern auch in institutionalisierten Formen und Seinsweisen des Christentums, wie zum Beispiel bei der Beichtpraxis als eine andere Form von Seelenführung, die Foucault ebenso problematisiert hat.

Außerdem soll noch einmal an den Begriff der Genealogie, der eingangs erläutert wurde, erinnert werden: Die historischen Analysen stehen nicht für sich in der Vergangenheit, sollen also kein ‚Gefängnis der Antike‘ darstellen, sondern mit den Rezipienten etwas tun, einen Denkprozess anregen, für die Gegenwart aktualisierbare Impulse vermitteln:

„Die Geschichten der (vergangenen) Selbstmodelle sind so auch bei Foucault Kritik des (heutigen) Subjekts und der (heutigen) Machtordnung. (...) dass der späte Foucault mit einem negativen und unbestimmten ontologischen Begriff

⁴⁹⁵ Foucault, M.: MzW. S. 425.

⁴⁹⁶ Ibid., S. 427.

⁴⁹⁷ Ibid., S. 433 – 434.

*der Freiheit arbeitet, der sich in der Frage nach möglichen überwindbaren Begrenzungen und Bestimmtheiten konkretisiert. In diesem Sinn kann man auch in Foucaults genealogischem Schreiben zugleich kritische wie befreiende Züge erkennen: Die Analyse der Bestimmungen des Subjekts durch das Wissen und die Macht und der mit ihr verbundene eröffnende Hinweis auf eine Bestimmbarkeit des Subjekts durch sich selbst sind Elemente einer kritischen Freiheitspraxis.*⁴⁹⁸

Stiegler hat hier mit Foucault weiterführende Perspektiven z. B. für die Kunst erarbeitet, die ebenso weiterverfolgt werden könnten⁴⁹⁹.

5 Zusammenschau der Ergebnisse

Diese Arbeit hat versucht, ausgehend von Foucault'schen Denkkategorien wie jene des Dispositivs und der Genealogie zunächst vielfältige Bedeutungsdimensionen von *parrhesia* in der Antike herauszustellen. Die ausführliche Darstellung hierzu war notwendig, um die enge Verbindung und das Spiel von Wahrheit und Macht zu zeigen. Mit Foucault konnte ein Wahrheitsspiel auf verschiedenen Ebenen der Macht aufgewiesen werden: Zuerst wurde die Möglichkeit des parrhesiastischen Sprechens in der Demokratie der griechischen Antike anhand von Tragödiertexten des Euripides beschrieben, dann als Prinzip der Seelenführung in monarchischen Machtstrukturen und weiteren Varianten von Freundschafts- oder Lehrer-Schüler-Beziehungen (z. B. Stoizismus, Epikureer). Schließlich wurde auch die kynische *parrhesia* erläutert. Mit diesem Basiswissen ist es gelungen, viele Kreuzungs- und Anknüpfungspunkte zwischen dem neutestamentlich verwendeten Begriff der *parrhesia* und jenem bei Foucault festzustellen, was sich durch folgende Tabelle zeigt:

⁴⁹⁸ Saar, M.: Genealogie als Kritik. 2007. S. 20 – 21.

⁴⁹⁹ Vgl. Stiegler, B.: Unzeitgemäße Betrachtungen und philosophische Episkopie. Philosophie und Geschichte in Michel Foucaults *parrhesia* – Vorlesungen. 2012. S. 49 – 61.

	Gefahr	Lehrer/ Schüler	<i>kairos</i>	Öffentl. keit/ Verbor g.heit	Gegensatz Rhetorik - <i>parrhesia</i>	Bote / parr hes. Pakt	Zuver sicht
Mk 8, 32	✓	✓			✓		
Joh 7, 4; 13; 26	✓	✓	✓	✓		✓	
Joh 10, 24	✓			✓		✓	
Joh 11, 14						✓	
Joh 11, 54				✓			
Joh 16, 25 und 29					✓		
Joh 18, 20	✓			✓			
1 Joh + Hebr							✓
Apg 2, 29; 4, 13; 29 + 31	✓	✓		✓			
Apg 26, 26	✓				✓	✓	
paulinische Briefe	✓	✓		✓			✓
Deuteropaulinen	✓			✓			

Tabelle 4: Überblick über Aspekte der *parrhesia* in Stellen des NT. Eigene Darstellung.

Es war ein Ziel dieser Arbeit, zu zeigen, dass Denkkategorien Foucaults für die Betrachtung neutestamentlicher Bibelstellen eine neue Perspektive und Lesart eröffnen. So haben sich das ‚Dispositiv‘ und die *parrhesia* nach Foucault dazu geeignet, *parrhesia* in den einzelnen neutestamentlichen Stellen anders zu beleuchten. Diese Tabelle zeigt jedenfalls zwei wesentliche Dinge, was die *parrhesia* im Neuen Testament betrifft: Erstens kann man deutlich erkennen, dass grundlegende Bedeutungsdimensionen der antiken *parrhesia* im Neuen Testament ihre Fortsetzung finden und im (spinnenartigen) Dispositiv somit (teilweise fragmentarische) Kontinuitäten bzw. Fortsetzungen darstellen, wie z. B. das Motiv des parrhesiastischen Vertrags, die Entgegenstellung von Rhetorik und Natürlichkeit, das offene Sprechen zwischen Lehrer und Schüler oder die gefahrenvolle Verkündigung des Evangeliums. Insofern hat sich die These bestätigt, dass *parrhesia* im Neuen Testament einen Kreuzungspunkt darstellt, durch den sich die zwei Formen von Veridiktion, nämlich Prophetie und parrhesiastisches Sprechen, berühren.

Dabei kommt *parrhesia* durchaus auch auf der horizontalen Ebene als zwischenmenschliche Komponente zum Tragen, so wie sie hauptsächlich auch bei

Foucault konzipiert ist. Die Verknüpfung von Freiheit, Wahrheit und Selbstkonstitution über die *parrhesia* ist besonders in den Evangelien in der parrhesiastischen Figur des Jesus und der Apostelgeschichte durch Paulus sowie in den paulinischen Briefen präsent.

Zweitens zeigt sich eine zusätzliche vertikale Bedeutungsdimension, die mit *parrhesia* eine Haltung als Hoffnung und Zuversicht des Menschen gegenüber Gott im Jetzt und/oder der Ausübung des Dienstes (wie z. B. in 1 Tim oder 2 Kor), oder aber in eschatologischer Hinsicht (z. B. Hebr oder 1 Joh) meint. Diese Arbeit hat gezeigt, dass im Neuen Testament diese vertikale Ebene in Verbindung mit *parrhesia* auch im Gebet immer wieder eine Rolle gespielt hat (vgl. Apg 4, 29 und 31). Diese Aufspaltung in eine horizontale und vertikale Dimension zeigt sich im Neuen Testament deutlicher als bei Foucault, auch wenn bei Euripides *parrhesia* auf einer vertikalen Ebene eine Rolle gespielt hat, wenngleich auf eine andere Art und Weise, wenn wir z. B. an das delphische Orakel in *Ion* zurückdenken.

In 2 Kol 15 hingegen ist es Gott selbst, der *parrhesia* gebraucht und die Fürsten, also andere Machthaber, dadurch zur Schau stellt. 2 Kol 15 zeigt somit, dass es durch die beispielhafte parrhesiastische Existenz von Jesus, Paulus und anderer Apostel aus christlicher Sicht bereits zu einer neuen Machtstruktur gekommen ist.

In diesem Wechselspiel von Wahrheit und Macht lässt sich durchaus eine Bedeutungsverlagerung, bzw. das Entstehen einer neuen, sich abspaltenden Linie im Dispositiv von Subjektivität und Wahrheit erkennen und nachvollziehen, und zwar in dem Moment, wo sich immer mehr gegebene hierarchische Strukturen innerhalb der urchristlichen Gruppierungen und damit neue und andere Machtstrukturen entwickeln. Mit der öffentlichen Etablierung christlicher Lehre geht für Foucault das ursprünglich parrhesiastische System verloren. Insofern könnte man sagen, dass sich die Praxis des Wahrsprechens als Lebensübung in einen anderen Bereich der Veridiktion, nämlich den religiösen, verlagert hat. Dies hat auch Foucault in *Der Mut zur Wahrheit* bereits angedeutet, als er vom Verlust der philosophisch-parrhesiastischen Lebensweise und der Institutionalisierung der Praktiken des Wahrsprechens gesprochen hat.⁵⁰⁰ Als Beispiel für den Beginn dieser Verlagerung können einzelne Stellen, in denen *parrhesia* im Neuen Testament gebraucht wurden, dienen (v.a. Hebr, 1 Joh, 2 Kol 15). Wenn man an Deleuze, der das Dispositiv mit Lichtstrahlen verglichen hat, zurückdenkt, so kann man sagen, dass die neutestamentliche *parrhesia* einerseits

⁵⁰⁰ Foucault, M.: MzW. S. 306.

Linien fortführt, die mit antiken Elementen der *parrhesia* viel gemein haben. Zusätzlich sind aber durch die Betrachtung der *parrhesia* im Neuen Testament auf der vertikalen Ebene neue Linien hinzugekommen, die das Farbspektrum dieses Dispositivs bereichert haben.

6 Bibliographie

6.1 Von und rund um Foucault

- Bert, J. – F./ Fruchaud, H. – P.: Un inédit de Michel Foucault: « La *Parrêsia* ». Note de présentation. Zugriff über <http://anabases.revues.org/3956>. Letzter Zugriff: 2016.
- Deleuze, G.: Was ist ein Dispositiv? In: Ewald, F./ Waldenfels, B. (Hrsg.): Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken. FaM: Suhrkamp 1991. S. 153 – 162.
- Dispositiv. In: Reinhardt-Becker, E. (Hrsg.), u.a.: Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart/ Weimar: Metzler 2014. S. 237 – 241.
- Foucault, M.: Nietzsche, die Genealogie, die Historie. In: Seitter, W. (Hrsg.): Michel Foucault. Von der Subversion des Wissens. Aus dem Französischen von Walter Seitter. München: Carl Hanser Verlag. 1974. S. 83 – 109.
- Foucault, M.: Das Spiel des Michel Foucault. In: Foucault, M.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III. 1976 – 1979. Herausgegeben von Daniel Defert und François Ewald. FaM: Suhrkamp 2003. Übersetzt von Hans-Dieter Gondek. S. 391 – 429.
- Foucault, M.: Macht und Wissen. In: Foucault, M.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III. 1976 – 1979. Herausgegeben von Daniel Defert und François Ewald. FaM: Suhrkamp 2003. Übersetzt von Hans-Dieter Gondek. S. 515 – 533.
- Foucault, M.: Die Regierung der Lebenden. Vorlesungen am Collège de France 1979 – 1980. Berlin: Suhrkamp 2014.
- Foucault, M.: Subjektivität und Wahrheit. Vorlesungen am Collège de France 1980 – 1981. Aus dem Französischen von Andrea Hemminger. Berlin: Suhrkamp 2016.
- Foucault, M.: Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France (1981/82). Aus dem Französischen von Ulrike Bokelmann. FaM: Suhrkamp 2009.
- Foucault, M.: Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesungen am Collège de France 1982/83. Aus dem Französischen von Jürgen Schröder. FaM: Suhrkamp 2012.
- Foucault, M.: Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia. 6 Vorlesungen, gehalten im Herbst 1983 an der Universität von Berkeley/ Kalifornien. Hrsg. von Joseph Pearson, aus dem Englischen von Mira Köller. Berlin: Merve 1996.
- Foucault, M.: Die Regierung des Selbst und der anderen 2. Der Mut zur Wahrheit. Vorlesungen am Collège de France 1983/84. Aus dem Französischen von Jürgen Schröder. FaM: Suhrkamp 2010.

- Foucault, M.: Parrêsia. Zugriff über <http://anabases.revues.org/3959>. Letzter Zugriff: 31. Dezember 2016.
- Foucault, M.: L'éthique du soi comme pratique de liberté. In: Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie. 1984. Nr. 6. S. 101 – 116.
- Gabriel, M.: Analytik der Wahrheit und Ontologie der Gegenwart? Der späte Foucault über Freiheit, Wahrheit und Kontingenz. In: Gehring, P./ Gelhard, A. (Hrsg.): Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit. Zürich: diaphanes 2012. S. 33 – 47.
- Gehring, P.: Foucault'sche Freiheitsszenen. In: Dies./ Gelhard, A. (Hrsg.): Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit. Zürich: diaphanes 2012. S. 13. – 31.
- Gehring, P./ Gelhard, A.: Vorwort. In: Dies. (Hrsg.): Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit. Zürich: diaphanes 2012. S. 7 – 13.
- Gros, F.: Situierung der Vorlesungen. In: Foucault, M.: Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France (1981/82). Aus dem Französischen von Ulrike Bokelmann. FaM: Suhrkamp 2009. S. 616 – 668.
- Gros, F.: Zusammenfassung der Vorlesungen. In: Foucault, M.: Subjektivität und Wahrheit. Vorlesungen am Collège de France 1980 – 1981. Aus dem Französischen von Andrea Hemminger. Berlin: Suhrkamp 2016. S. 393 – 400.
- Jacquier, J. A.: Von Salzfischen und Hunden. Kriterien für eine kynische Literatur. In: Gehring, P./ Gelhard, A. (Hrsg.): Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit. Zürich: diaphanes 2012. S. 121 – 139.
- Möller, M.: Am Nullpunkt der Rhetorik? Michel Foucault und die parrhesiastische Rede. In: Gehring, P./ Gelhard, A. (Hrsg.): Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit. 2012. S. 112. S. 103 – 120.
- Rajchmann, J.: Foucault: Ethik und Werk. In: Ewald, F./ Waldenfels, B. (Hrsg.): Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken. FaM: Suhrkamp 1991. S. 207 – 218.
- Ruoff, M.: Foucault-Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge. Paderborn: Fink 2018. S. 119 – 120; 231 – 242.
- Ruoff, M.: Dispositiv. In: Ewald, F./ Waldenfels, B. (Hrsg.): Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken. FaM: Suhrkamp 1991. S. 207 – 218.
- Saar, M.: Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault. FaM/ N.Y.: Campus 2007.
- Sarasin, P.: Michel Foucault zur Einführung. Hamburg: Junius 2006.
- Schönherr-Mann, H.-M.: Michel Foucault als politischer Philosoph. Innsbruck: innsbruck university press 2019. S. 9 – 52.

- Seitz, S.: Euripides liest Foucault. „Parrhesia“ und die Paradoxien der wahren Rede. Wien: Masterarbeit 2012.
- Stiegler, B.: Unzeitgemäße Betrachtungen und philosophische Episkopie. Philosophie und Geschichte in Michel Foucaults *parrhesia* – Vorlesungen. In: Gehring, P./ Gelhard, A. (Hrsg.): Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit. Zürich: diaphanes 2012. S. 49 – 61.
- Vogelmann, F.: Foucaults parrhesia – Philosophie als Politik der Wahrheit. In: Gehring, P./ Gelhard, A. (Hrsg.): Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit. 2012. S. 203 – 229
- Waldenfels, B.: Wahrsprechen und Antworten. In: Gehring, P./ Gelhard, A.: (Hrsg.): Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit. Zürich: diaphanes 2012. S. 63 – 81.

6.2 Zum Neuen Testament

- Backhaus, K.: Asphaleia. Lukanische Geschichtsschreibung im Rahmen des antiken Wahrheitsdiskurses. In: Ebel, E./Vollenweider, S. (Hrsg.): Wahrheit und Geschichte. Exegetische und hermeneutische Studien zu einer dialektischen Konstellation. Zürich: Theologischer Verlag 2012. S. 79 – 108.
- Beilner, W.: ΠΑΡΡΗΣΙΑ. Ein neutestamentliches Wortfeld mit aktuellen Implikationen. Salzburg: Eigendruck 1979.
- Bormann, L.: Theologie des Neuen Testaments. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017.
- Gnilka, J.: Der Philemonbrief. Freiburg (u.a.): Herder 1982. S. 1 – 13; 38 – 43.
- Gnilka, J.: Der Philipperbrief. Freiburg (u.a.): Herder 1968. S. 1 – 25; 65 – 69.
- Gnilka, J.: Der Kolosserbrief. In: Schnackenburg, R./ Vögtle, A./ Wikenhauser, A. (Hrsg.): Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Freiburg (u.a.): Herder ²1991. S. 1 – 27; 119 – 144.
- Gnilka, J.: Der Epheserbrief. In: Schnackenburg, R./ Vögtle, A./ Wikenhauser, A. (Hrsg.): Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Freiburg (u.a.): Herder ⁴1990. S. 1 – 51; 160 – 179; 302 – 319.
- Gräßer, E.: An die Hebräer. In: Brox, N., u. a. (Hrsg.): EKK. Zürich/ Braunschweig: Benziger 1991. S. 13 – 73; 157 – 171;
- Hardt, P./ von Stosch, K.: Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne. Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verlag 2007. S. 7 – 12.

- Holtz, T.: Der erste Brief an die Thessalonicher. In: Brox, N./ Blank, J. (Hrsg.): EKK. Zürich/ Braunschweig: Benziger Verlag ²1990. S. 9 – 33; 64 – 71.
- Klassen, W.: ΠΑΡΡΗΣΙΑ in the Johannine Corpus. In: Fitzgerald, J. T. (Hrsg.): Friendship, flattery and frankness of speech. Studies on Friendship in the New Testament World. Leiden/ N.Y./ Köln: Brill 1996. S. 227 – 254.
- Klauck, H.-J.: Der erste Johannesbrief. In: Brox, N./ Blank, J. (Hrsg.): EKK. Zürich/ Braunschweig: Benziger 1991. S. 14 – 49; 172 – 177; 214 – 223; 268 – 273; 321 – 325.
- Lampe, P.: Rhetorische Analyse paulinischer Texte – Quo vadit? Methodische Überlegungen. In: Konradt, M./ Sänger, D. (Hrsg.): Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament. Festschrift für Christoph Burchard zum 75. Geburtstag. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. S. 170 – 190.
- Landmesser, C.: Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft. Tübingen: Mohr 1999. S. 207 – 252.
- Mitchell, A. C.: ΠΑΡΡΗΣΙΑ in Hebrews. In: Fitzgerald, J. T. (Hrsg.): Friendship, flattery and frankness of speech. Studies on Friendship in the New Testament World. Leiden/ N.Y./ Köln: Brill 1996. S. 215 – 226.
- Oberlinner, L.: Kommentar zum ersten Timotheusbrief. In: Ders./ Gnilka, J. (Hrsg.): Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Freiburg (u.a.): Herder 1990. S. 144 – 145.
- Pesch, R.: Das Markusevangelium. Einleitung und Kommentar. In: Wikenhauser, A./ Schnackenburg, R./ Vögtle, A. (Hrsg.): Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Freiburg/ Basel/ Wien: Herder 1989. S. 1 – 63 (1. Teil).
- Schneider, G.: Die Apostelgeschichte. Erster Teil. In: Schnackenburg, A./ Wikenhauser, A./ Vögtle, A. (Hrsg.): Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Band V. Freiburg (u.a.): Herder 1980. S. 69 – 70.
- Schneider, G.: Die Apostelgeschichte. Zweiter Teil. In: Schnackenburg, A./ Wikenhauser, A./ Vögtle, A. (Hrsg.): Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Band V. Freiburg (u.a.): Herder 1980. S.
- Schneller, T.: Der zweite Brief an die Korinther. 2010. S.
- Schröter, J.: Historische (Re-)Konstruktion und theologische Wahrheit. Die Frage nach dem historischen Jesus im Kontext neuzeitlicher Wahrheitsbegründungen des christlichen Glaubens. In: Ebel, E./ Vollenweider, S. (Hrsg.): Wahrheit und Geschichte.

Exegetische und hermeneutische Studien zu einer dialektischen Konstellation. Zürich: Theologischer Verlag 2012. S. 13 – 34.

- Talbert, C. H.: Literary patterns, theological themes and the genre of Luke-Acts. In: Keck, L. E./ Stinespring, W. F. (Hrsg.): Society of Biblical Literature. Monograph Series 20. Missoula, Montana: Scholars Press 1974. S. 125 – 136.
- Vollenweider, S.: Einleitung. In: Ebel, E./Vollenweider, S. (Hrsg.): Wahrheit und Geschichte. Exegetische und hermeneutische Studien zu einer dialektischen Konstellation. Zürich: Theologischer Verlag 2012. S. 7 – 12.
- Zumstein, J.: ‚Und wir wissen, dass sein Zeugnis wahr ist‘. Fiktion und Historie in der johanneischen Vita Jesu. In: Ebel, E./Vollenweider, S. (Hrsg.): Wahrheit und Geschichte. Exegetische und hermeneutische Studien zu einer dialektischen Konstellation. Zürich: Theologischer Verlag 2012. S. 35 – 54.
- Παρρησια. In: Silva, M. (Hrsg.): New International Dictionary of New Testament, Theology and Exegesis. Vol. 3. Α – Π_v. Grand Rapids: Zondervan 2014. S. 657 – 660.

6.3 Weitere Literatur

- Aristoteles: Historia animalium. Buch I und II. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Stephan Zierlein. Berlin: Akademie Verlag 2013. Buch II. Kapitel 5. S. 45.
- Der Physiologus. Tiere und ihre Symbolik. Übertragen und erläutert von Otto Seel. Zürich: Artemis & Winkler 1995. S. 63 – 65.
- Dion Chrysostomos: Orationes. Sämtliche Reden. Übersetzt von Winfried Elliger. Zürich (u.a.): Artemis 1967. IV. Rede.
- Euripides: Ion. Dt. mit e. Einleitung von Emil Staiger. Bern: Francke 1947. V. 668 – 675.
- Euripides: Die Phoinikerinnen. Z. 387 – 394. In: Ders.: Tragödien 5. Griech. und Dt. von Dietrich Ebener. Berlin: Akademie – Verlag 1979.
- Euripides: Orestes. Z. 884 – 931. In: Ders.: Tragödien 7. Übersetzt von Ernst Buschor. Zürich: Artemis 1979.
- Euripides: Die Bakchen. Z. 664 – 676. In: Zimmermann, B. (Hrsg.): Ausgewählte Tragödien in zwei Bänden. 2. Band. Mannheim: Artemis & Winkler 2010.
- Euripides: Elektra. Z. 1046 – 1060. In: Zimmermann, B. (Hrsg.): Ausgewählte Tragödien in zwei Bänden. 1. Band. Mannheim: Artemis & Winkler 2010.
- Forschner, M.: Stoa. Stoizismus. In: Kasper, W. (Hrsg.), u.a.: Lexikon für Theologie und Kirche (LTK). 9. Band. Freiburg (u.a.): Herder 2000. S. 1010 – 1013.

- Forschner, M.: Epikur. In: Kasper, W. (Hrsg.), u.a.: Lexikon für Theologie und Kirche (LTK). 3. Band. Freiburg (u.a.): Herder 2000. S. 718.
- Goulet-Cazé M.-O. (übersetzt von Alfred Breitenbach): Kynismus. In: Schöllgen, G. (Hrsg.)/ u.a.: Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart: Hiersmann 2007. Band 22. S. 631 – 687.
- Lukian von Samosata: Die entlaufenen Sklaven. Die Kyniker. In: Ders.: Sämtliche Werke. Wiesbaden: Marix 2014. S. 401 – 418.
- Molenkamp, F.: Mandragora officinarum, Alraune. Zugriff über: psychotropicon.info. Letzter Zugriff: 4.6. 2019.
- Philodemos: De libertate dicendi. On Frank Criticism. Griechisch – Englisch. Hrsg. von J. T. Fitzgerald. Atlanta: Society of Biblical Literature 1998.
- Platon: Der Staat. Buch VIII. Griechisch – Deutsch. Berlin/ Boston: De Gruyter 2011. 557a.
- Platon: Erster Alkibiades. Übersetzt von Klaus Döring. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016.
- Platon: Laches. In: Schleiermacher, F.: Kritische Gesamtausgabe. Band 1. Berlin (u.a.): De Gruyter 2016. S. 871 – 1040.
- Platon: Apologie des Sokrates. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014.
- Plutarch: Wie man den Schmeichler vom Freund unterscheidet. Übersetzt von Johann F. S. Kaltwasser. Kommentiert und hrsg. von A. Lukinovich und M. Rousset. Mit einem Nachwort von W. Seitter. Bern/ Berlin: Gachnang & Springer 1988.
- Polybios: Geschichte. 2. Buch. 38. Eingeleitet und übersetzt von H. Drexler. Zürich/ Stuttgart: Artemis 1961. S. 149.
- Quintilian: Ausbildung des Redners. Buch VII – XII. Hrsg. und übersetzt von Helmut Rahn, Darmstadt: 2011. S. 281.
- de Sales, François de: Introduction à la vie dévote. 1609. Band III. Kapitel 39. Paris: Les Belles Lettres 1961.
- Seneca: Philosophische Schriften 3. Briefe an Lucilius. Brief 1 – 81. Übersetzt und eingeleitet von Otto Apelt. Hamburg: Meiner 1993.
- Spinoza, B. d.: Tractatus de intellectus emendatione. Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Übersetzt von Carl Gebhardt. Hamburg: Meiner 1977.
- Sprichwörter 1, 20. In: Einheitsübersetzung der HI Schrift. Hrsg. im Auftrag der Bischöfe des dt. Sprachgebiets. Wien: Katholisches Bibelwerk 2017. S. 720.

- Wolf, G. P.: Sales, François de (1567 – 1622). In: TRE (Theologische Realenzyklopädie). Band XXIX. S. 717 – 723.

7 Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Die drei Achsen für die Analyse von Gesellschaften und das Dispositiv ‚Wahrheit und Subjekt‘. Eigene Darstellung. S. 15

Abbildung 2: Überblick über das ‚Wahrheitsspiel‘ bei Foucault. Eigene Darstellung. Informationen entnommen aus: Foucault, M.: MzW. S. 19 – 21; sowie S. 435 – 438. S. 25

Abbildung 3: Überblick über die Bedeutungsdimensionen von *parrhesia* bei Foucault. Eigene Darstellung. Informationen entnommen aus: Foucault, M.: DuW. S. 100 – 106. S. 30.

Abbildung 4: Überblick über behandelte Aspekte in *Subjektivität und Wahrheit*. Eigene Darstellung. S. 32.

Abbildung 5: Darstellung des griechischen *bios* – Begriffes nach Foucaults Konzeption von Subjektivität. Eigene Darstellung. Text basiert auf Foucault, M.: SuW. S. 327. S. 39.

Abbildung 6: Das Rechteck der *parrhesia*. Eigene Darstellung. Informationen entnommen aus: Foucault, M.: RSa. S. 221 – 222; sowie Ruoff, M.: Foucault-Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge. Paderborn: Fink 2018. S. 158. S. 47.

Abbildung 7: Frequenz von *parrhesia* im Neuen Testament. Eigene Darstellung. Informationen entnommen aus Beilner, W.: ΠΑΡΡΗΣΙΑ. 1979. S. 88.

8 Tabellenverzeichnis

Tabelle 1: Gegenüberstellung von *parrhesia* und ihren Antonymen. Eigene Darstellung. Informationen entnommen aus: Foucault, M.: DuW. S. 19 – 20; sowie RSa. S. 200. S. 81.

Tabelle 2: Beschreibung verschiedener Varianten des parrhesiastischen Spiels und dessen Gegenspielers. Eigene Darstellung. Informationen entnommen aus: Foucault, M.: DuW. S. 103 – 104. S. 81.

Tabelle 3: Wortstreuung von *parrhesia* im Neuen Testament. Eigene Darstellung. Information entnommen aus Beilner, W.: ΠΑΡΡΗΣΙΑ. 1979. S. 87 – 88.

Tabelle 4: Überblick über Aspekte der *parrhesia* in Stellen des NT. Eigene Darstellung. S. 126.

9 Abstracts

9.1 Deutsch

Diese Diplomarbeit setzt sich zunächst mit der *parrhesia*, wie sie der französische Philosoph Michel Foucault im Besonderen in seinem Spätwerk beschrieben hat, und andererseits mit jenen Stellen im Neuen Testament, in denen *parrhesia* verwendet wird, auseinander. Parrhesiastisches Sprechen repräsentiert dabei eine Form von Veridiktion, zeigt im Neuen Testament aber auch Berührungspunkte mit der Prophetie, einer weiteren Form des Wahrsprechens nach Foucault.

Ausgehend vom Begriff der Genealogie und von den drei Achsen Macht, Wissen und Selbstverhältnisse, in dessen Dreieck das Dispositiv von Subjektivität und Wahrheit eingeschrieben ist, wird *parrhesia* als ein Bereich dieses Dispositivs betrachtet. Foucault geht von zwei Grundformen des Wahrheitsspiels aus, die er als *mathemata* (Erlernen von Wahrheiten) und *askesis* (Konstituierung von Wahrheit als Teil von Selbstpraktiken) bezeichnet. *Parrhesia* wiederum ist der zweiten Form des Wahrheitsspiels zuzuordnen und im Rahmen der *epimeleia heautou* als besondere Form des Wahrsprechens im Verhältnis zum Anderen, aber auch zu sich selbst, konzipiert. Die Erarbeitung der unterschiedlichen Anwendungsfelder und spezifischen Charakteristika dieser *parrhesia* repräsentieren den ersten Hauptteil dieser Arbeit.

Sie dienen als Grundlage für die Betrachtung und Analyse der neutestamentlichen Stellen im zweiten Teil, die als erste Materialsammlung zu dem Thema fungieren und die Berührungspunkte mit den mit Foucault erarbeiteten Charakteristiken aufweisen. Insofern eröffnet sich dadurch eine weitere Betrachtungsperspektive dieser Bibelstellen. Allerdings zeigt die Analyse, dass die neutestamentliche *parrhesia* noch weitere Aspekte in sich birgt, die als neue Verzweigungen und Entwicklungslinien sichtbar gemacht werden können.

9.2 English

On the one hand, this master's thesis deals with *parrhesia* as Foucault focused on it as a main theme in his later works. On the other hand, this master's thesis describes *parrhesia* as an important word in the New Testament. Beginning with the term 'genealogy' as well as the Foucaultian term 'dispositive', it is shown that *parrhesia* is part of such a dispositive, and, furthermore, that parrhesiastic speaking is a way of veridiction on its own, but also crossing prophecy.

Furthermore, *parrhesia* participates in the dispositive of truth and subjectivity, being constantly involved in the three axis of power, knowledge and self-relationship.

Foucault mentions two main plays of truth, one called *mathemata* (learning truth about things), and *askesis* (formation of truth as a part of self-practice).

Parrhesia for its part is a form of *askesis*, and in the framework of the *epimeleia heautou* a special way of telling the truth towards others, but also towards oneself.

Firstly, different areas of application of *parrhesia* are elaborated as well as its characteristic features. They represent the basis for the analysis and reading of those passages of the New Testament, in which *parrhesia* is used, in the second part of this thesis. This analysis functions as a collection of those passages and shows that they have a lot in common with aspects of *parrhesia* in antiquity. Nevertheless, *parrhesia* in the New Testament also contains new aspects.