

Hartmut Leppin: *Paradoxe der Parrhesie. Eine antike Wortgeschichte*. Tübingen: Mohr Siebeck 2022 (Tria Corda 14). VIII, 263 S. € 29.00. ISBN: 978-3-16-157550-1.

Parrhesie, die Konzeption der freien, ungehinderten Rede in der griechischen Antike, ist seit langem nicht nur in der Diskussion mehrerer wissenschaftlicher Disziplinen, sondern auch über die Grenzen der Wissenschaft hinaus auf großes Interesse gestoßen. Die Griechen des Altertums selbst sind sich der anhaltenden Relevanz der Parrhesie offenbar bewußt gewesen, haben sie doch den sprachlichen Ausdruck *παρρησία* seit seinem ersten Auftreten im fünften Jahrhundert v. Chr. bis zum Ende der Antike in unüberschaubarer Anzahl immer wieder verwendet und in ganz unterschiedlichen Diskursen und Kontexten gebraucht.¹ Man könnte daher mit Fug und Recht behaupten, daß der Terminus *παρρησία* über einen immensen Zeitraum einer der Schlüsselbegriffe der griechischen Kultur gewesen ist. Darüber hinaus hat der Begriff eine bemerkenswerte Rezeption in der Neuzeit erfahren und, nicht zuletzt durch die prominente Behandlung bei dem Philosophen Michel Foucault, Eingang in vielfältige Diskurse unserer Zeit gefunden.² Gerade die intensiv geführte Auseinandersetzung um die Redefreiheit und ihre Grenzen in den vergangenen Jahren hat der Karriere auch des griechischen Begriffs einen kräftigen Schub verliehen, so daß selbst für einen breiteren Markt intendierte Publikationen auf die Wurzeln, so scheint es, der modernen Redefreiheit und Meinungsfreiheit im antiken Athen zu sprechen kommen.³ Es mag mit dieser (scheinbaren) Aktualität zusammenhängen, daß in der jünger-

- 1 Zu den frühesten Belegen für das Substantiv zählen Eur. Hipp. 422, Ion 672 und Aristoph. Thesm. 541.
- 2 Siehe M. Foucault: *Fearless Speech*. Hrsg. von J. Pearson. Los Angeles 2001 (Semiotext(e) Foreign Agents Series) [1983]. Ders.: *The Government of Self and Others*. Lectures at the Collège de France, 1982–1983. Hrsg. von F. Gros, übers. von G. Burchell. Basingstoke/New York 2010 [1982/83]. Ders.: *The Courage of Truth (The Government of Self and Others II)*. Lectures at the Collège de France, 1983–1984. Hrsg. von F. Gros, übers. von G. Burchell. Basingstoke/New York 2011 [1983/84]. Ders.: *Discourse and Truth and Parrhesia*. Hrsg. von H.-P. Fruchaud und D. Lorenzini, übers. von N. Luxon. Chicago/London 2019.
- 3 Beispielsweise T. Garton Ash: *Free Speech. Ten Principles for a Connected World*. New Haven, CT/London 2016. T. M. Bejan: *The Two Clashing Meanings of „Free Speech“*. In: *The Atlantic*, 2 December 2017, URL: <https://www.theatlantic.com/politics/archive/2017/12/two-concepts-of-freedom-of-speech/546791/> (Zugriff 15.09.2023).

sten Zeit die Aufmerksamkeit für die antike Parrhesie in den Altertumswissenschaften gewachsen ist.⁴ Während die neueren Publikationen zumeist die Verwendung des Begriffs bei einzelnen Autoren oder in begrenzten zeitlichen oder politischen Kontexten verfolgen, legt der Althistoriker Hartmut Leppin nun eine breit angelegte diachrone Untersuchung der Parrhesie von der Demokratie Athens bis in die christliche Spätantike vor. Diese ist aus den Vorträgen hervorgegangen, die er im Rahmen der Tria-Corda-Vorlesungen im Jahr 2018 an der Universität Jena gehalten hat.

Leppin unternimmt den ehrgeizigen Versuch, die Semantik des Wortes *παρρησία* und deren Entwicklungen über einen Zeitraum von etwa eintausend Jahren nachzuvollziehen und damit zu erhellen, weshalb die hinter dem Wort stehende Vorstellung eine derart lang anhaltende Attraktivität besaß. Mit der Konzeption einer eine große Zeitspanne umfassenden Wortgeschichte tritt Leppin, wenn er es auch so nicht sagt, in eine Konkurrenz zu Michel Foucault, der es in seinen späten Vorlesungen unternommen hatte, der Parrhesie, vom ihm als ‚Wahrsprechen‘ akzentuiert, von ihrem ersten Auftreten bei Euripides bis zu den monastischen Texten der christlichen Spätantike nachzugehen.⁵ Von Foucaults Diskursgeschichte, welche die Dreiecksbeziehung von Subjekt, Wahrheit und Macht auslotet, hebt sich Leppin indessen durch seinen Ansatz ab. Sein Programm ist die Wortgeschichte beziehungsweise die Historische Semantik (S. 2), die vielleicht in letzter Zeit nicht mehr ganz so stark vertreten gewesen ist, aber in der früheren Forschung zu *παρρησία* einen festen Platz hatte.⁶ Das Buch wählt also

4 Um nur wenige Titel zu nennen: I. Sluiter/R. M. Rosen (Hrsgg.): *Free Speech in Classical Antiquity*. Leiden/Boston 2004 (Mnemosyne. Supplements 254). A. W. Saxonhouse: *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*. Cambridge u. a. 2006. D. Fields: *Frankness, Greek Culture, and the Roman Empire*. London/New York 2021 (Routledge Monographs in Classical Studies). P.-B. Smit/E. van Urk (Hrsgg.): *Parrhesia. Ancient and Modern Perspectives on Freedom of Speech*. Leiden/Boston 2018 (Studies in Theology and Religion 25). I. van Renswoude: *The Rhetoric of Free Speech in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Cambridge u. a. 2019 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought. 4th Series 115).

5 Siehe Anm. 2.

6 Die einflußreichen Arbeiten zur Parrhesie sind begriffs- beziehungsweise ideengeschichtlich: E. Peterson: Zur Bedeutungsgeschichte von *παρρησία*. In: W. Koepf (Hrsg.): *Reinhold-Seeberg-Festschrift*. Bd. 1: *Zur Theorie des Christentums*. Leipzig 1929, S. 283–297. A. Momigliano: *Freedom of Speech in Antiquity*. In: P. P. Wiener (Hrsg.): *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas*. Bd. 2. New York 1973, S. 252–263. G. Scarpat: *Parrhesia greca, parrhesia cristiana*. Brescia

seinen Zugang zum Gegenstand über die Sprache, indem es sich dem griechischen Wort *παρρησία* und seinen Derivaten widmet und sowohl den Bedeutungsgehalt als auch den Bedeutungswandel untersucht; ausgespart bleiben hingegen inhaltlich verwandte Ausdrücke wie beispielsweise *ἐλευθέρως λέγειν*. Es stellt sich damit in die in der Geschichtswissenschaft lange blühende Tradition der Begriffsgeschichte, die vor allem mit dem Namen Reinhart Kosellecks verknüpft ist.⁷ Mit der Wahl dieses Ansatzes grenzt sich Leppin von der Ideengeschichte ab (S. 6), die sich der Geschichte von Denkern, Ideen und Konzepten widmet. Da für Leppin die reziproke Beziehung zwischen dem Sprecher und dem Adressaten konstitutiv für die Praxis der Parresie ist, greift er auf den von Axel Honneth in der Sozialphilosophie prominent gemachten Begriff der Anerkennung zurück (S. 9). Honneth zufolge bestimmt sich die Sozialität eines Menschen und damit die Genese seiner Subjektivität wesentlich dadurch, daß er in bestimmten Prozessen Formen der affektiven, der legalen und der sozialen Anerkennung erfährt.⁸ Allerdings differenziert Leppin nicht wie Honneth zwischen drei Formen der Anerkennung (Liebe, Recht, Wertschätzung). Für ihn spielt der zentrale Aspekt von Honneths Anerkennungstheorie keine Rolle, nämlich daß die Möglichkeit der positiven Selbstbeziehung allein mit der Erfahrung der Anerkennung gegeben ist. Indem er auf den Begriff der Anerkennung rekurriert, signalisiert er bereits, daß es ihm um mehr geht, als durch eine semantische Analyse den Bedeutungsgehalt von *παρρησία* zu ermitteln. Vielmehr gilt sein Interesse, im Sinne der Historischen Semantik, über die Wortbedeutung hinaus den sozialen Aspekten der Praxis des freimütigen Sprechens, etwa Ritualen, Habitus und performativen Praktiken.

2001 (Studi biblici 130) [zuerst 1964]. K. Raaflaub: Des freien Bürgers Recht der freien Rede. Ein Beitrag zur Begriffs- und Sozialgeschichte der athenischen Demokratie. In: W. Eck/H. Galsterer/H. Wolff (Hrsgg.): Studien zur antiken Sozialgeschichte. Festschrift Friedrich Vittinghoff. Köln/Wien 1980 (Kölner historische Abhandlungen 28), S. 7–57. Siehe auch H. Schlier: *παρρησία, παρρησιάζομαι*. In: G. Friedrich (Hrsg.): Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. 5. Stuttgart 1954, S. 869–884.

7 Siehe R. Koselleck: Einleitung. In: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hrsgg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 1. Stuttgart 1972, S. XIII–XXVII.

8 A. Honneth: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main 1992.

Der Untersuchung liegt die Hypothese zugrunde, daß in einer Welt, die der klassischen Zeit Griechenlands höchste Geltung zusprach, ein Wort wie *παρρησία* eine besondere Wirkung entfaltete, nämlich normativen Druck erzeugte (S. 3–4). Das Wort verwies Leppin zufolge auf große Vorbilder und evokierte die Frage, wer denn berechtigt sei, frei zu sprechen. Er meint damit offenbar, daß jedem Gebrauch des Wortes implizit oder explizit ein Rückbezug auf die athenische Demokratie, in der die Parrhesie ihren Ursprung hatte, innewohnte. Die normative Wirkung des Wortes scheint demnach an den Rückbezug auf die klassischen Wurzeln gebunden zu sein (vgl. S. 9). Leppin geht nämlich davon aus, daß sich im Verlauf der Antike zwar das Bedeutungsspektrum von *παρρησία* erweiterte, aber keine Ablösung der Kernbedeutung durch jüngere, folgende Prägungen stattfand. Darin zeige sich „die überzeitliche Attraktivität einer demokratischen Vorstellung“ (S. 12). Parrhesie sei aufgrund dieser Eigenschaft ein „*buzz-word*“ in vielen Epochen geworden (S. 6).

Leppins Verständnis der Kernbedeutung der Parrhesie ist, daß sie das einem jeden zustehende Recht war, vor anderen zu reden (S. 2). Ob für diese Tatsache der moderne Terminus des Rechts adäquat ist, erscheint fragwürdig, da die griechische *παρρησία* gerade nicht wie die moderne Redefreiheit als negatives Recht, das Freiheit von Einschränkung bedeutet, aufgefaßt wurde.⁹ Dies zeigt sich klar in der Präzisierung seines Verständnisses von Parrhesie und dann in den konkreten Interpretationen, die deutlich machen, daß es sich gerade nicht um ein Recht handelte. Anders als es der Begriff des Rechts nahelegt, begreift Leppin selbst nämlich die Parrhesie als einen Sprechakt von großer Dynamik, wobei diese Dynamik wesentlich dadurch zustande kommt, daß der Akt der Parrhesie aus der potentiell disruptiven Selbstermächtigung des Sprechers resultiert (S. 5).¹⁰ Der Sprecher beanspruche das Recht, in bestimmten Situationen mit Autorität zu sprechen, ohne daß diese an seinem sozialen Status oder an seiner sozialen Stellung hänge (S. 6). Damit

9 Siehe D. M. Carter: Citizen Attribute, Negative Right. A Conceptual Difference between Ancient and Modern Ideas of Freedom of Speech. In: I. Sluiter/R. M. Rosen (Hrsgg.): *Free Speech* (wie Anm. 4), S. 197–220, bes. S. 198–199. D. Konstan: *The Two Faces of Parrhêsia. Free Speech and Self-Expression in Ancient Greece*. In: *Antichthon* 46, 2012, S. 1–13.

10 Leppin scheint, wie seine Untersuchung zeigt, den Begriff ‚Sprechakt‘ jedoch nicht im terminologischen Sinne der Sprechakttheorie (J. L. Austin) zu verstehen, sondern eher als sprachliche Praxis.

wird auf das der Parrhesie inhärente Paradox verwiesen, daß einerseits das Recht bestehe, daß jeder alles sagen könne, andererseits aber sie nur dadurch Bedeutung erlange, daß faktisch gerade nicht ausnahmslos jeder freimütig sprechen könne. Diese Spannung zwischen Anspruch und Realität, die bereits 1929 von Erik Peterson konstatiert worden ist, mache Parrhesie zu einem „Erwartungsbegriff“ anstelle eines Zielbegriffs (S. 4).¹¹ Leppin spricht daher auch von dem der Parrhesie innewohnenden „Geltungsüberschuss“, da sich der mit ihr verbundene Anspruch nie vollständig einlösen ließ; somit verweist die Realisierbarkeit des Anspruchs auf Machtverhältnisse und wirkt auf diese ein.¹² Die Vorstellung eines Geltungsüberschusses dient im folgenden als Leitgedanke der gesamten Untersuchung.

Was das Vorgehen der Untersuchung betrifft, so geht Leppin der Semantik des Terminus in literarischen Texten aller Gattungen nach; nicht-literarische Texte wie Inschriften und dokumentarische Papyri spielen nur eine marginale Rolle für das Thema. Er stellt ausgewählte Texte vor, die unterschiedlich intensiv interpretiert werden; viele Texte werden nur summarisch behandelt, während einzelne eine tiefer gehende und nuancierte Interpretation erhalten. Gemäß dem Konzept der Anerkennung ist die Darstellung nach den Adressaten der Parrhesie gegliedert – den Mitbürgern, den Vertrauten, den Mächtigen und Gott –, wodurch die in der Forschung starke Konzentration auf das Subjekt des Sprechers ausbalanciert werden soll.¹³ Innerhalb der einzelnen Kapitel schreitet Leppin grob chronologisch voran, verfolgt jedoch keine durchgehende lineare Erzählung. Ein Merkmal, das seine Darstellung der Parrhesie von vorliegenden Arbeiten unterscheidet, ist, daß er,

11 Siehe Peterson (wie Anm. 6), S. 283.

12 Auch den Gedanken des Geltungsüberschusses greift Leppin anscheinend von Honneth auf, in dessen Theorie der Anerkennung er eine Rolle spielt. Siehe A. Honneth: Die Pointe der Anerkennung. Eine Entgegnung auf die Entgegnung. In: N. Fraser/A. Honneth: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse. Frankfurt am Main 2003 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1460), S. 271–305, hier S. 302. Der Gedanke, daß der Anspruch der Parrhesie ein Indikator von Machtverhältnissen ist, bleibt bei Leppin freilich unterentwickelt, wenn er vage konstatiert, „sein Geltungsüberschuss lässt den Begriff zum Faktor werden“ (S. 4). Dies nach Koselleck (wie Anm. 7), S. XIV–XVI, der die soziale und politische Sprache zugleich als Faktoren und Indikatoren geschichtlicher Bewegung betrachtet.

13 Dieselbe Perspektive nimmt auch Fields (wie Anm. 4) ein, deren Untersuchung sich allerdings auf die Kaiserzeit beschränkt.

wenn auch in begrenztem Maße, das Auftauchen der Parrhesie in Form von Lehnwörtern in anderen antiken Sprachen berücksichtigt.¹⁴

Die Einleitung des Buches (S. 1–13) führt in das Thema ein, indem sie die Relevanz der Parrhesie in der griechischen Kultur aufzeigt, Leppins Verständnis der Kernbedeutung des Wortes expliziert und seinen Ansatz erläutert. Bereits hier tritt eine Diskrepanz hervor, die sich anschließend in der gesamten Darstellung bemerkbar macht. Obgleich Leppin mit Recht die der Parrhesie zugrunde liegende reziproke Beziehung zwischen den beteiligten Personen und die Rolle des Adressaten der freimütigen Rede betont, wird die größere Aufmerksamkeit trotzdem der Instanz des Sprechers gewidmet. In der Einleitung erfolgt auch eine knappe Auseinandersetzung mit Michel Foucaults Beschäftigung mit der Parrhesie, die mit teleologischer Perspektive eine lineare Entwicklung des Wahrsprechens rekonstruiert. Leppin grenzt sich zwar von Foucaults Narrativ deutlich ab, greift in seiner Studie aber stellenweise durchaus auf dessen Interpretationen zurück.

Das erste der vier sehr ungleich bemessenen Kapitel ist der Parrhesie gegenüber den Mitbürgern gewidmet (Kapitel I, S. 15–66). Mit diesem Adressatenbezug zu beginnen bietet sich an, da der originäre Platz der Parrhesie im demokratischen Athen lag, nämlich in der Volksversammlung, wo die Athener Bürger untereinander über öffentliche Angelegenheiten debattierten. In der Parrhesie der athenischen Ekklesia kommt nach Leppin die Gleichheit der Bürger zum Ausdruck, da jeder Bürger Respekt genossen habe. Die Parrhesie war mithin die Partizipation des Bürgers. Dieser Befund ergibt sich aus Zeugnissen der zeitgenössischen Komödie (Aristophanes), der Tragödie (Euripides) und der Reden (Demosthenes, Aischines). Leppin nimmt in diesem Abschnitt auch eine Abgrenzung vom Begriff der *ἰσηγορία* vor, der oft in der Forschung zusammen mit der Parrhesie erörtert wird, aber im Unterschied zu dieser die Gleichwertigkeit der Redenden in den Vordergrund stellt (S. 16–17). Wichtig ist gerade im Hinblick auf die athenische Demokratie, die Parrhesie deutlich von den modernen Vorstellungen der Redefreiheit zu unterscheiden. Leppin betont zu Recht, daß die griechische Parrhesie weder Menschenrecht noch Abwehrrecht gewesen ist, da es nicht um die Freiheit von Zensur und Einschränkung unter den Bedingungen eines starken Staa-

14 Zu Einzelheiten der Gliederung vgl. auch das am Ende dieser Rezension beigegebene Inhaltsverzeichnis des Bandes (unten S. 679–680).

tes ging, sondern um die Möglichkeit des Bürgers, in der Ekklesia und im öffentlichen Raum zu sprechen und gehört zu werden (S. 20).

Leppin arbeitet auch heraus, daß im demokratischen Athen eine Diskussion über die Frage der Eignung zur Parrhesie geführt wurde, wie Stellen in Euripides' *Orestes*, bei Isokrates, Platon und Demosthenes zeigen. Er sieht in dieser Diskussion die Verknüpfung von Parrhesie und Wahrhaftigkeit, die er als „Ethisierung“ versteht, als richtungsweisend an (S. 26). Es handelt sich jedoch nicht nur um eine Bindung an moralische Kriterien, sondern, so Leppin, auch um einen Prozeß der „Elitarisierung“ (S. 65), da die Eliten aufgrund ihres Habitus eine besondere Chance auf Anerkennung gehabt hätten. Im Verlauf dieses Prozesses sei die Parrhesie von der demokratischen Ordnung und vom Bürgerrecht gelöst und statt dessen an die Eigenschaften des einzelnen, nämlich des Staatsmannes, gebunden worden (S. 31). Es wäre irreführend, hier mit einem Teil der älteren Forschung zu postulieren, daß sich die Parrhesie von einem Bürgerrecht zu einer Tugend des einzelnen entwickelt habe.¹⁵ Zutreffend differenziert Leppin zwischen der internen Demokratiekritik, die Demosthenes äußert, und der externen Fundamentalkritik, die Platon gegen die Demokratie vorbringt. Beide äußern zwar ähnliches Mißtrauen gegenüber der Praxis der Parrhesie, aber mit unterschiedlicher Stoßrichtung. Was er jedoch nicht bedenkt, ist, daß die Kritik der Redner am angeblichen Mißbrauch der Parrhesie in Athen auch ein Instrument der politischen Auseinandersetzung mit ihren politischen Gegnern sein konnte, indem sie als das Ziel verfolgte, die eigene Position in der Debatte auf Kosten der Kontrahenten zu stärken. Hier wäre es sinnvoll gewesen, tatsächlich, wie Leppin es intendiert, die Parrhesie als Praxis, den Sprechakt, zu untersuchen. Bei seiner Interpretation des platonischen *Gorgias* scheint mir Leppin freilich einem Mißverständnis zu unterliegen (S. 28–29). Auch wenn Sokrates dem Kallikles Parrhesie attestiert und dieser zunächst frei seine Meinung sagt, erweist sich dann, daß er nicht gedenkt, den Athenern nützliche, aber unangenehme Wahrheiten zu sagen; er versagt also im Hinblick auf die Parrhesie. Anders als Leppin meint, macht Platon auch nicht den Sophisten Gorgias zum Verfechter der Parrhesie. Als Nicht-Athener besitzt dieser gerade nicht die volle Parrhesie, sondern nimmt aus Scham Rück-

15 So Peterson (wie Anm. 6), S. 285–286; Momigliano (wie Anm. 6), S. 260; Scarpato (wie Anm. 6), S. 67.

sicht auf gesellschaftliche Konventionen, statt offen seine wahre Meinung vor den Leuten auszusprechen.¹⁶

Mit den zwei folgenden Abschnitten zu Parrhesie und Polis in Hellenismus und Kaiserzeit sowie zu Parrhesie und christlicher Verkündigung will Leppin dann zeigen, daß der politische Kern der Parrhesie, der Anspruch, frei in der Öffentlichkeit zu sprechen, nach dem Ende der athenischen Demokratie weiterhin relevant blieb (S. 32, 65). Auch für den Hellenismus konstatiert Leppin den Geltungsüberschuß der Parrhesie, wobei er sich im wesentlichen auf den Historiker Polybios beschränkt. Er geht dann schnell zu Autoren der Kaiserzeit über, darunter Aelius Aristides und Dion von Prusa. In diesen Texten zeigt sich die Ambivalenz der Parrhesie, die mitunter mit politischer Unruhe assoziiert wurde. Ferner bestand nach Leppin die Gefahr, daß sie zu einem Teil der Selbstdarstellung der Eliten wurde (S. 40). Ein Manko der Interpretation ist freilich, daß keineswegs in allen vorgestellten Texten eine Öffentlichkeit impliziert oder genauer spezifiziert ist, beispielsweise in der Septuaginta. Ein wie auch immer gearteter Bezug auf Mitbürger ist in diesen Fällen nicht gegeben.

Eine wichtige Beobachtung ist, daß die Parrhesie in der Kaiserzeit im Unterschied zur klassischen Polis vom Status des Bürgers gelöst wurde, wie man an der engen Verknüpfung der beiden Themen Parrhesie und Exil in dieser Epoche sieht. Die Parrhesie mußte zudem nicht mehr unbedingt situationsgebunden sein (S. 45–46). Wenn Leppin diesen Prozeß als „Universalisierung“ bewertet, so ist diese Kategorie jedoch unangemessen, da die freimütige Rede, wenn sie an Tugend statt an sozialen Status geknüpft wurde, nicht zwangsläufig universal wurde, sondern nach wie vor Einschränkungen unterlag, wie Leppin im folgenden selbst zeigt. Es war keine „paradoxe Verbindung von Universalisierung und Elitarisierung“ (S. 66), sondern eher eine Verschiebung der Eigenschaften, von denen die Möglichkeit zur freien Rede abhing. Mit der Lösung vom Situativen geht in der Spätantike, wie gut herausgearbeitet wird, eine Bedeutungsveränderung einher, da Parrhesie nicht mehr an individuelle Eigenschaften geknüpft wird, sondern mit Gruppen assoziiert wird. Somit handelt es sich um eine auf Dauer angelegte Position.

16 Siehe S. S. Monoson: *Plato's Democratic Entanglements. Athenian Politics and the Practice of Philosophy*. Princeton, NJ 2000, S. 161–165.

Ein dritter Abschnitt versammelt unter dem Aspekt der christlichen Verkündigung eine große Zahl sehr heterogener Texte vom Neuen Testament bis zu spätantiken Kirchenvätern wie Basileios und Johannes Chrysostomos. Die in der Apostelgeschichte, in der Parrhesie eine wichtige Rolle spielt, vortragene Idee, daß es um die offene und mutige Verkündigung des Glaubens durch die Apostel gehe, ist ein Moment, das auch in späteren christlichen Texten relevant bleibt. Neu ist die besonders bei Paulus zu findende Akzentuierung, daß die Parrhesie in Christus beziehungsweise Gott verankert sei und daher keiner äußeren Statusfaktoren oder auch intellektuellen Qualitäten bedürfe (S. 55). Zwar kann die Analyse der breit gestreuten christlichen Zeugnisse diese neuen Aspekte erhellen, doch krankt die Untersuchung hier daran, daß sehr verschiedenartige Stellen oft kaum besprochen, sondern lediglich aufgezählt werden. Zudem treten deutlich die Grenzen der gewählten Strukturierung zutage, da viele der Texte keinen Bezug zu Mitbürgern erkennen lassen, sondern andere Stadtgemeinden, eine nur vage umrissene Öffentlichkeit oder auch Gott als Adressaten in den Blick nehmen. Viel mehr als an den Adressaten ist Leppin hier am Status des Sprechers interessiert. So mag der Adressatenbezug allenfalls *grosso modo* zur Gliederung des Materials dienen, einen heuristischen Wert entfaltet sie aber nicht.

Nicht vollkommen überzeugen kann das zweite, sehr viel kürzere Kapitel, das sich mit der Parrhesie gegenüber Vertrauten befaßt (Kapitel II, S. 67–93). Ohne den Leser über die leitende Frage oder sein Erkenntnisinteresse in diesem Teil zu orientieren, steigt Leppin unvermittelt mit der Interpretation philosophischer Texte ein, die unter dem Stichwort „Parrhesie und Elitenhabitus“ zusammengefaßt sind. Während Platons Dialog *Laches* und die *Nikomachische Ethik* des Aristoteles nur knapp besprochen werden, werden Philodems *Peri parrhesias* und Plutarchs Abhandlung *Wie man den Schmeichler vom Freund unterscheidet* einer eingehenden Analyse gewürdigt. Sehr wichtig ist, daß Parrhesie den beiden letztgenannten Autoren als Technik gilt, die bestimmten Regeln folgt und erlernbar ist, wie schon Gigante für Philodem betont hat.¹⁷ Sie ist bei ihnen weder als Recht noch als Eigenschaft aufgefaßt. Im Anschluß an Foucault spricht Leppin hierbei von einem „parrhesiastischen Dialog“, nämlich die Inszenierung der Bereitschaft des Sprechers, die Wahrheit zu sagen, und im Gegenzug des Adressaten der Fähigkeit, sie zu

17 M. Gigante: *Ricerche filodemee*. 2. Aufl. Neapel 1983 (Biblioteca della Parola del passato 6), S. 62–63.

ertragen (S. 79).¹⁸ So richtig das Verständnis, daß es sich um eine soziale Interaktion mit bestimmten Verhaltenserwartungen handelt, auch ist, ist es unangebracht, den theatralen Begriff der Inszenierung so stark zu machen, da für Plutarch Parrhesie nicht in einem Instrument der Selbstdarstellung aufgeht, sondern eine ernst zu nehmende ethische und soziale Praxis ist. In Zusammenhang mit der Konzeption ritualisierter Interaktion nimmt Leppin an, daß die Parrhesie Ausdruck des Habitus der Elite gewesen sei. Dagegen ist jedoch festzuhalten, daß lediglich bei Plutarch das soziale Milieu relevant und konstitutiv ist. Auch wenn Platon, Aristoteles und Philodem unbestritten die soziale Elite ihrer Zeit im Auge hatten, wird in ihren Texten die Parrhesie nicht explizit mit der sozialen Schichtung in Verbindung gebracht. Statt das bourdieusche Konzept des Habitus in Anschlag zu bringen, hätte Leppin eher dem Umstand bei Philodem und Plutarch Beachtung schenken müssen, daß die Praxis der Parrhesie auch vom Kritiker selbst erfordert, daß er an sich arbeitet, damit er die ethischen Ansprüche erfüllt, die ihn zur offenen Kritik qualifizieren.¹⁹

Der anschließende Abschnitt zur Parrhesie im Oikos (S. 84–86) präsentiert, beschränkt auf die Kaiserzeit, Textstellen, welche die freie Rede im Kontext der Familie zeigen. Leppins Augenmerk gilt der Frage, welchen Personen im Haushalt Parrhesie zugeschrieben wird. Hier hätte wesentlich stärker berücksichtigt werden müssen, von welcher Provenienz und welcher Zeitstellung die präsentierten Texte sind. Bei den meisten Stellen wird auf eine Einordnung und Erläuterung verzichtet; Gattungsunterschiede und Kontexte kommen gar nicht zur Sprache. Es wird auch nicht zwischen faktischen Aussagen, Idealisierungen, Mahnungen und fiktionalen Darstellungen differenziert, was gerade bei Darstellungen familiärer Verhältnisse erhebliche Relevanz besitzt. Beispielsweise werden Deklamationen des spätantiken Rhetoriklehrers Chorikios trotz ihren fiktionalen und durchaus komischen Elementen als historische Zeugnisse herangezogen (S. 84). Wenig überzeugend scheint mir, daß Leppin auch im Hinblick auf den Oikos von einer „Univer-

18 Vgl. die Formulierungen „parrhesiastic contract“, „parrhesiastic pact“ und „parrhesiastic game“ in Foucault: *Fearless Speech* (wie Anm. 2), S. 15 und S. 32. Foucault: *Discourse and Truth* (wie Anm. 2), S. 9 und S. 31.

19 Leppin rekurriert nicht explizit auf Pierre Bourdieu. Siehe beispielsweise P. Bourdieu: *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*. Frankfurt am Main 1976 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 291) [französisch 1972].

salisierung“ (S. 85) spricht, die der Geltungsanspruch der Parrhesie begründet habe. Daß durchaus auf den Status der Person und ihre Position in der Hierarchie des Oikos geachtet wurde, legen die von ihm präsentierten Stellen nahe. Wenn Untergeordnete das Wort ergriffen, war dies die Ausnahme, die einer Begründung bedurfte.

In einem weiteren Abschnitt (S. 86–91) wendet sich Leppin dem Aspekt der Enthemmung zu, also dem transgressiven Potential der Parrhesie, das in der Antike häufig mit der Schamlosigkeit in Verbindung gebracht wurde. Größere Beachtung schenkt die Darstellung hier den christlichen Texten, insbesondere solchen aus dem monastischen Kontext. Sie nehmen eine auffällige Akzentuierung vor, indem sie die Parrhesie vorwiegend negativ bewerten. Interessant ist, daß etwa Clemens von Alexandria und monastische Texte die Parrhesie als zu große, sogar anstößige Nähe auffaßten. Zwar war, wie Leppin feststellt, diese Bedeutung nicht gänzlich neu, aber sie erlangte im christlichen Milieu eine zuvor nicht gekannte Relevanz. Die Bedeutungsver-schiebung, daß Parrhesie nicht mehr nur auf eine bestimmte Redeweise be-schränkt, sondern metaphorisch auf non-verbale Verhaltensweisen wie Kör-perlichkeit, Nacktheit und physischen Kontakt ausgeweitet wurde, hätte noch stärker betont werden können. Insgesamt sieht Leppin in diesem Ka-pitel den parrhesiastischen Dialog, das Verhältnis zwischen dem freimütigen Sprecher und seinem Adressaten, als soziales Ritual (S. 92). Obgleich sie Hierarchien in Frage gestellt habe, habe die Parrhesie in der stark hierarchi-sierten römischen Gesellschaft große Bedeutung erlangt. Sie habe indessen keine Kritik an gesellschaftlichen Normen vorgetragen, sondern vielmehr an die Gültigkeit solcher Normen erinnert, sei mithin nicht disruptiv, sondern affirmativ wirksam gewesen.

Deutlich umfangreicher ist dann wieder die Behandlung der Parrhesie gegen-über Mächtigen im dritten Kapitel (Kapitel III, S. 95–147). Hier wird die freimütige Rede von Leppin als Mittel der Kritik und der Warnung an Auto-ritäten untersucht. Er zeigt, daß diese Kritik ritualisiert war, insofern ihre Praxis dem Skript des parrhesiastischen Dialogs gefolgt und an bestimmte soziale Rollen gebunden gewesen sei. Der Parrhesiast sei durch Mut und Wohlwollen gekennzeichnet, während der Herrscher in diesem Dialog seine Selbstkontrolle inszenierte (S. 96). Leppin hebt aber hervor, daß die Parrhe-sie als Kritik gegenüber Mächtigen trotz ihrem ritualisierten Charakter kei-neswegs unpolitisch war; sie habe für die Umgebung der Herrscher durchaus ein gewisses Machtmittel dargestellt. Zunächst wird an einzelnen Beispielen

der Parrhesie gegenüber Herrschern gezeigt, wie im parrhesiastischen Dialog Handlungsspielräume und Freiheit inszeniert werden konnten. Wenn von Intellektuellen wie Dion von Prusa, Themistios, Julian Apostata und Libanios gegenüber dem Kaiser die offene Rede praktiziert wurde, so konnte die Behauptung, der Herrscher ertrage die Parrhesie, auch zum Gestus des Herrscherlobes werden. Der Umgang mit der freimütigen Rede sei dann geradezu zum Kriterium für gute und schlechte Herrscher avanciert (S. 102).

Leppin erörtert sodann, welche Verhaltenserwartungen in dieser Konstellation an die Parrhesiasten gerichtet wurden, beispielsweise wenn der Redner Isokrates oder die Kyniker sich gegenüber Mächtigen äußerten. Oftmals ging es dabei um Fehler im Gebrauch der Parrhesie, vorrangig um ein Übermaß der Kritik und den falschen Zeitpunkt. In einem weiteren Abschnitt wendet sich Leppin sehr ausführlich den Gruppen zu, die gegenüber Mächtigen die freie Rede in Anspruch nahmen. Philosophen, Personen in Herrschernähe, Gesandte und Experten seien besonders mit Parrhesie assoziiert worden, ebenso aber auch die breitere Bevölkerung (S. 111–143). Etwas unklar bleibt, wie die verschiedenen Gruppen, die teilweise nur sehr summarisch behandelt werden, voneinander differenziert sind. Wie sich etwa die Gruppe der von Leppin so bezeichneten „Experten“ konstituierte (S. 124–125), wird nicht erläutert, was bei einer Verwendung dieses modernen Begriffs nötig wäre. Subsumiert werden darunter etwa Architekten, Mediziner und Historiker. Zudem zeigt sich auch in diesem Abschnitt die mangelnde Durchdringung des Materials, da mitunter Texte zur Sprache kommen, in denen es gar nicht um die Ausübung der Parrhesie vor Mächtigen geht. So wird von Polybios, Diodor und Lukian zwar die Parrhesie dem Historiker beigelegt, aber deren Adressaten sind nicht Herrscher, sondern das Publikum des Geschichtsschreibers (S. 125).

Sehr ausführlich ist die Darstellung der religiösen Autoritäten, die mit freimütiger Rede in Verbindung gebracht wurden, ausgefallen, und hier zeigt sich besonders die beeindruckende Sachkenntnis des Autors. Er behandelt eine Fülle christlicher Texte, auch koptischer und syrischer Provenienz, in denen christliche Märtyrer, Bischöfe und Mönche als Träger der Parrhesie auftreten. Bemerkenswert ist, daß bei der Ausübung der Parrhesie durch Märtyrer kein parrhesiastischer Dialog im eigentlichen Sinne zustande kommt und die Person des Adressaten nicht von Belang ist – außer daß es sich um Mächtige handelt –, da die freie Rede weder auf dessen Wohl zielt noch Kritik übt (S. 132). In diesen Situationen steht das Bekenntnis des

Märtyrers im Zentrum, was Leppin allerdings so nicht sagt, und der wahre Adressat dieses Bekenntnisses ist das gesamte Publikum, nicht bloß der Mächtige. Für die religiösen Autoritäten arbeitet Leppin mehrfach heraus, daß ihre Parrhesie trotz der christlichen Akzentuierung eine große Nähe zu derjenigen der Philosophen aufwies, teilweise auch von deren Praxis inspiriert war. Unglücklich ist freilich, daß dieser Abschnitt beträchtliche Redundanzen hervorbringt, da viele Aspekte, etwa die philosophische Parrhesie und der prekäre Status der freien Rede, bereits in den anderen Kapiteln zur Sprache gekommen sind. Neues kommt nur noch wenig hinzu. Zudem sind etliche Textstellen so verkürzt präsentiert, daß man nicht nachvollziehen kann, wie Leppin zu seinem Verständnis gelangt ist (zum Beispiel zu Kyrill von Alexandria und der Philosophin Hypatia, S. 138).

Sehr viel knapper ist schließlich die Parrhesie gegenüber Gott abgehandelt, die erwartungsgemäß nur im Judentum und im Christentum in Erscheinung tritt (Kapitel IV, S. 149–172). In der Septuaginta und den beiden jüdischen Autoren Philon von Alexandria und Flavius Josephus tritt eine bemerkenswerte neue Bedeutung hervor, da Parrhesie nun die offene, vertrauensvolle Rede des frommen Menschen zu Gott bezeichnen kann. Leppin spricht auch in diesen Fällen von einer Verinnerlichung und Universalisierung des Begriffs, da die Parrhesie nicht mit einer bestimmten Funktion oder einem Amt wie dem des Priesters verknüpft wird, sondern das eigene Gewissen des Frommen zur entscheidenden Instanz erhoben wird (S. 151). Im Neuen Testament wird die theozentrische Ausrichtung der Parrhesie fortgeführt, doch finden sich dort auch Stellen, die Parrhesie in ihrer traditionellen politischen Funktion darstellen. In den christlichen Texten sieht Leppin – wie schon im Hinblick auf die Parrhesie gegenüber Mächtigen – Verhaltenserwartungen an den Parrhesiasten gerichtet. In den zahlreichen Texten, die unter diesem Aspekt vorgestellt werden, von Origenes über Gregor von Nyssa bis Johannes Chrysostomos, werden indes keineswegs überall Verhaltensweisen wie zum Beispiel die Praxis des Mitleids erörtert, sondern auch Voraussetzungen für die Ausübung der Parrhesie vor Gott, insbesondere die christliche Taufe, und Folgen, die sich aus der Parrhesie ergeben. So wird konstatiert, daß sich aus dem sehr heterogenen Material, das hier zusammengestellt ist, kein geschlossenes christliches Bild der freimütigen Rede rekonstruieren lasse (S. 156).

Leppin zeigt schließlich, daß auch im Christentum von bestimmten Personengruppen eine besondere Parrhesie erwartet wurde, nämlich von Märty-

ern, Aposteln und Bischöfen (S. 166–170). Ihnen verlieh die Ressource des Glaubens laut Leppin eine Unangreifbarkeit, die sie anscheinend zur freien Rede vor Gott befähigte. Bei den Mönchen wiederum konnte sogar die gesamte Lebensweise als Parrhesie aufgefaßt werden, die sich insbesondere in ihren guten Werken zeigte. Wie zu erwarten, wurde die mönchische Parrhesie eng mit der Demut assoziiert. So heterogen das Bild der christlich verstandenen Parrhesie vor Gott ausfällt, ist für Leppin das gemeinsame Charakteristikum die Selbstermächtigung des Parrhesiasten, da die Möglichkeit der freien Rede aus den persönlichen Qualitäten des einzelnen erwachse (S. 172). Angesichts der Tatsache, daß die Parrhesie in den christlichen Darstellungen oft vom Glauben, von der Taufe und der Freiheit von Sünde abhängig gemacht wird, ist es jedoch fragwürdig, hier von ‚Selbstermächtigung‘ zu sprechen. Vielmehr scheint es so, daß die Fähigkeit zur Parrhesie sich erheblich Faktoren verdankt, die außerhalb der Verfügung des einzelnen Gläubigen liegen, nicht zuletzt der Gabe Gottes.

In einem sehr ausführlichen Fazit (S. 173–190) versucht Leppin die diachrone Entwicklung der Bedeutung von Parrhesie nachzuzeichnen, die in den Einzelkapiteln nicht im Mittelpunkt gestanden hat. Hier werden die wichtigsten Erkenntnisse aus der Auswertung des Materials präzise vorgestellt und die großen Linien klar herausgearbeitet. Im Zentrum stand, so Leppin, bei der antiken Erörterung der freien Rede die Frage, ob wirklich jeder mitreden dürfe beziehungsweise wer tatsächlich dazu berechtigt sei. Charakteristisch sei der hohe Geltungsüberschuß gewesen, der sich in einer Spannung zwischen der offenkundigen intellektuellen und ethischen Ungleichheit der Menschen und dem allgemeinen Geltungsanspruch, den das Wort implizierte, manifestierte. Leppin skizziert ein Modell der Bedeutungsentwicklung von *παρρησία*, mit dem er sich von der These einer Privatisierung in nachklassischer Zeit absetzt: Von einem Schlüsselwort der athenischen Demokratie, welches das Recht eines jeden Bürgers auf Teilhabe bezeichnete, sei es zu einer Ethisierung und Elitarisierung des Begriffs gekommen, so daß die Parrhesie, vom Bürgerrecht abgelöst, in eine staatsmännische Tugend umgedeutet worden sei. Weiterhin sei sie aber auch vom politischen Status und vom politischen Raum abgelöst worden, wenn sie eine vertraute Beziehung, etwa unter Freunden, zum Ausdruck brachte. Gleichwohl war die politische Parrhesie auch in nachklassischer Zeit mehr als eine bloße Erinnerung, da sie in monarchischen Verhältnissen als freimütiges Sprechen gegenüber Mächtigen politisch virulent wurde; es wäre jedoch zu kurz

gegriffen, sie als Opposition zu begreifen, stärkten sich doch Parrhesie und Monarchie gegenseitig. Zu einer entscheidenden neuen Dimension der Wortbedeutung kam es im Judentum, als die Parrhesie religiös verstanden wurde, als ungehinderte Rede des Frommen vor Gott; diese Konzeption wurde von den Christen fortgeführt.

Bei aller Kontinuität der Grundbedeutung konstatiert Leppin eine bemerkenswerte Polysemie, eine Erweiterung und Vermehrung von Bedeutungen, durch die Ambiguitäten entstanden seien (S. 185). Was Leppin hierbei freilich übersieht, ist, daß diese Ambivalenz und diese Spannungen von Anfang an in dem Begriff der Parrhesie angelegt waren; schon im Athen des fünften und vierten Jahrhunderts v. Chr. war die *παρρησία* nie eindimensional und eindeutig besetzt, sondern ein nuancenreicher und sehr wohl ambivalenter Begriff, der in politischen wie intellektuellen und philosophischen Kontexten verschieden verwendet und bewertet wurde. Es war sicherlich diese Uneindeutigkeit, welche die folgenden Erweiterungen möglich machte. Trotz der erheblichen Verschiebung und Erweiterung der Semantik des Wortes blieb nach Leppin von der spätklassischen Zeit bis zur Spätantike die Kernbedeutung bestehen: Der Gedanke der Parrhesie verwies immer auf die Möglichkeit, aufgrund geistiger Eigenschaften eine Autorität zu gewinnen, die einem aufgrund des Status nicht zustand. Parrhesie implizierte eine Autorität, die nicht vom sozialen Status abhing, sondern auf persönlichen Qualitäten beruhte, letztlich auf einer Selbstermächtigung, die auf verschiedene Ressourcen zurückgreifen konnte (S. 188). Der sich im fortwährenden Wechsel von Entgrenzung und Einschränkung der Rede manifestierende Geltungsüberschuß begründet für Leppin die Dynamik der Wortgeschichte. Leppins These, daß die Parrhesie nicht auf einer bestimmten gesellschaftlichen Position beruht habe, wird den Zeugnissen jedoch nicht gerecht. Wenn bestimmte Gruppen wie etwa die Angehörigen der Elite oder Bischöfe Anspruch auf die freie Rede erhoben oder diesen Parrhesie zugeschrieben wurde, so zeigte sich darin durchaus, daß die soziale Stellung oder das Amt als Ressource eine Rolle spielen konnte. Parrhesie war nicht immer nur ein Akt der Selbstermächtigung. Indem er die Frage der Berechtigung zu sprechen als Kernpunkt der antiken Diskussion über Parrhesie betont, übersieht Leppin zudem, daß oftmals auch die Frage aufgeworfen wurde, mit welchen Absichten und zu welchen Zwecken jemand sich freimütig vor anderen äußerte.

In einem Anhang schließt sich noch die Darstellung der Rezeption des griechischen Wortes *παρρησία* als Lehnwort in den Sprachen Hebräisch, Syrisch, Koptisch und Latein an (S. 191–199). Dies geschieht nur selektiv und trägt explizit tentativen Charakter, doch ergibt sich immerhin ein wichtiger Befund. Anders als das Hebräische, das Syrische und das Koptische hat das Lateinische, abgesehen von der Fachterminologie der Rhetorik, den griechischen Begriff so gut wie gar nicht aufgegriffen. Statt dessen waren mit *libertas* und *licentia* zwei lateinische Ausdrücke in Gebrauch, die das Bedeutungsspektrum von *παρρησία* teilweise abdeckten, wobei allerdings bei *licentia* der negative Akzent stärker ausgeprägt war als bei dem griechischen Wort.

Beschlossen wird das Buch durch ein sehr umfangreiches Literaturverzeichnis, das noch einmal zeigt, in welcher Breite Leppin die relevante Forschung mehrerer Disziplinen berücksichtigt hat, sowie detaillierte Stellen-, Personen- und Sachregister, welche die Studie vorbildlich erschließen. Zwar ist der Band insgesamt anständig präsentiert, doch hätte er etwas sorgfältiger betreut werden können. Einige kleinere Versehen und Fehler in Orthographie und Grammatik sind im Text stehen geblieben; ferner ist die Kapitelnumerierung fehlerhaft.²⁰ Etwas irritierend ist auch, daß die Beobachtungen, die erst im Anhang gemacht werden, bereits in dem vorangehenden Fazit zur Sprache kommen. Offenbar war, wie auch die falsche Kapitelnumerierung nahelegt, ursprünglich eine andere Reihenfolge vorgesehen.

Es gibt unter den zahlreichen Untersuchungen der griechischen Parrhesie keine, welche die vorliegenden textlichen Zeugnisse in solcher Anzahl wahrgenommen hat, wie es Leppins Wortgeschichte tut. Die große Stärke seiner Studie liegt darin, daß er, auch wenn Vollständigkeit unerreichbar ist, so doch auf einer beeindruckenden Materialbasis ein annähernd vollständiges Bild des Wortgebrauchs von der Klassischen Epoche bis zur Spätantike bietet. Seine Darstellung zeichnet sich durch eine stupende Kenntnis der beinahe unüberschaubaren Textfülle aus, die es ihm erlaubt, Verbindungen und Entwicklungen in der Semantik des griechischen Wortes *παρρησία* klar zu erfassen. Präzise und differenziert beschreibt er die wesentlichen Charakteri-

20 Siehe besonders S. 143 „entgaquitegenbringt“ [sic]. In Anm. 13 auf S. 106 wird der Autor von *De elocutione* als „Ps.-Demosth.“ statt Ps.-Demetrios identifiziert. Im Stellenregister sind dann die Einträge zu Demades und Ps.-Demetrios falsch sortiert (S. 227). Auf S. 58 wird ein syrisches Wort im Original präsentiert, ohne daß eine Transliteration oder Übersetzung gegeben wird. Auch auf S. 169 in Anm. 42 bleibt ein längeres griechisches Zitat aus Palladios' *Epistula ad Lausum* unübersetzt.

stika des Begriffs und identifiziert die wichtigen Bedeutungsverschiebungen und -erweiterungen. Zu nennen ist vor allem, was Leppin mit einem etwas sperrigen Begriff als Ethisierung bezeichnet, sowie die Lösung der Parrhesie von der Situationsgebundenheit. Zwar führt seine semantische Studie nicht zu einem völlig neuen Verständnis der Parrhesie: Die Bindung der Parrhesie an ethische Qualitäten und die religiöse Bedeutungserweiterung im Christentum sind schon mehrfach festgestellt worden. Ferner hat die Monographie von Dana Fields zumindest für die Kaiserzeit die wesentlichen Ergebnisse vorweggenommen, nämlich daß keine Bedeutungsablösung stattfand, sondern die politische und die ethische Bedeutung weiterhin wichtig blieben, daß Parrhesie auch zu einem Mittel der Selbstdarstellung werden konnte und daß sie ein Indikator für die Dynamik von Machtverhältnissen in der sozialen Interaktion war.²¹ Trotzdem liegt der Wert von Leppins Darstellung darin, daß er die zugrunde liegende Struktur der Beziehung zwischen dem Sprecher und dem Adressaten klar herausgearbeitet und dabei gezeigt hat, wie immer wieder neu der Anspruch, frei vor anderen zu sprechen, begründet werden mußte. Parrhesie war nie eine selbstverständliche Gegebenheit, sondern war durch die Spannung von Anspruch und Realisierbarkeit geprägt, wodurch sie auf Machtverhältnisse verwies.

Als problematisch erweist sich allerdings Leppins Entscheidung für den Ansatz der Wortgeschichte beziehungsweise der Historischen Semantik. Da er das überlieferte Material in möglichst großer Breite aufarbeiten will, gerät seine Darstellung über beträchtliche Strecken zu einer enumerativen Präsentation von Belegstellen, die ohne eingehende Erläuterungen und Interpretation zusammengestellt werden. In Anbetracht der Vielzahl von relevanten Texten kann Leppin nicht so auf die jeweilige Gattung, die kommunikativen Situationen, die Wirkungsintentionen und die Zeitstellung der einzelnen Zeugnisse eingehen, wie es nötig wäre, um die Bedeutungsnuancen des Wortes *παρρησία* exakt zu verstehen. Eine strengere Auswahl und Beschränkung wäre der Darstellung zugute gekommen. Zudem werden die Texte überwiegend als Dokumente gelesen, die einen bestimmten Wortgebrauch bezeugen, doch wird dem Umstand zu wenig Beachtung geschenkt, daß sie mehr tun, als nur etwas zu attestieren, und daß sie mit dem Begriff der Parrhesie auch argumentative Ziele verfolgen. Gerade wenn man wie Leppin die Par-

21 Fields (wie Anm. 4). Siehe dazu Leppins eigene Rezension. H. Leppin: Rez. zu Dana Fields, *Frankness, Greek culture, and the Roman Empire*. In: *BMCRev* 2021.02.23, URL: <https://bmcr.brynmawr.edu/2021/2021.02.23/>.

rhesie als Sprechakt begreift, wäre es angebracht, die pragmatischen Aspekte der Kommunikationssituation zu untersuchen; eine rein semantische Analyse ist dafür nicht geeignet. Wenig hilfreich ist auch die Gliederung der Darstellung nach den Adressaten der Parrhesie, mit der sich Leppin von anderen Untersuchungen abgrenzen will. Er hat zwar unzweifelhaft recht damit, daß für den Sprechakt der Parrhesie sowohl die Figur des Sprechers als auch die des Adressaten konstitutiv ist, aber in der Praxis stellt er dann doch eindeutig den Sprecher mit seinen Eigenschaften ins Zentrum der Untersuchung. Daß die Orientierung an den Adressaten nicht aufgeht, zeigt sich schließlich darin, daß in den einzelnen Kapiteln sehr heterogene Texte zusammengestellt werden, die wenig miteinander und teilweise mit der ins Auge gefaßten Adressatengruppe zu tun haben. Damit hängt eine Unausgewogenheit der Darstellung zusammen, die bereits durch die große Diskrepanz im Umfang der Kapitel und Unterkapitel zum Vorschein kommt. Leppin präsentiert eine große Materialsammlung, die er thematisch gliedert, wobei er im jeweiligen Abschnitt so viele Textstellen, wie er finden konnte, vorstellt. Eine tiefere Durcharbeitung des Materials gemäß einer Fragestellung hätte hier vermutlich zu einer sinnvolleren Struktur geführt.

Diese konzeptionellen Schwächen können jedoch nicht verdecken, daß Leppin mit seiner Wortgeschichte in beeindruckender Weise die semantische Entwicklung eines Schlüsselbegriffs der griechischen Antike aufgearbeitet hat. Seine Studie wird künftig für jede Einzeluntersuchung der Parrhesie bei einzelnen Autoren und in einzelnen Zeiten das unerläßliche Fundament bilden.

Jan R. Stenger, Julius-Maximilians-Universität Würzburg
Professor für Klassische Philologie
jan.stenger@uni-wuerzburg.de

www.plekos.de

Empfohlene Zitierweise

Jan R. Stenger: Rezension zu: Hartmut Leppin: Paradoxe der Parrhesie. Eine antike Wortgeschichte. Tübingen: Mohr Siebeck 2022 (Tria Corda 14). In: Plekos 25, 2023, S. 661–680 (URL: <https://www.plekos.uni-muenchen.de/2023/r-leppin.pdf>).

Lizenz: Creative Commons BY-NC-ND

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
Einleitung	1
I. Parrhesie gegenüber Mitbürger	15
1. Parrhesie und Athener Demokratie	15
1.1 Parrhesie und Bürgerstatus	15
1.2 Parrhesie und Redefreiheit	20
1.3 Ethisierung der Parrhesie	25
2. Parrhesie und Polis in Hellenismus und Kaiserzeit	32
2.1 Parrhesie und städtische Eliten	32
2.2 Exkurs: Parrhesie und Römische Republik	41
2.3 Universalisierung, Veralltäglichung und Verrechtlichung der Parrhesie	45
3. Parrhesie und christliche Verkündigung	54
4. Rückblick	64
II. Parrhesie gegenüber Vertrauten	67
1. Parrhesie und Elitenhabitus	67
2. Parrhesie im Oikos	84
3. Parrhesie und Enthemmung	86
4. Rückblick	91
III. Parrhesie gegenüber Mächtigen	95
1. Parrhesie und gutes Herrschertum	95
2. Verhaltenserwartungen an Parrhesiasten	104
3. Träger von Parrhesie	111
3.1 Philosophen	111
3.2 Personen in Herrschernähe	115
3.3 Gesandte	119
3.4 Experten	124
3.5 Soldaten	126
3.6 Breitere Bevölkerung	127
3.7 Religiöse Autoritäten	128
4. Rückblick	144
IV. Die Parrhesie gegenüber Gott	149
1. Jüdische Tradition	149
2. Christliche Tradition	154
2.1 Parrhesie vor Gott im Neuen Testament	154

2.2	Verhaltenserwartungen an Parrhesiasten	156
2.3	Träger der Parrhesie gegenüber Gott	166
3.	Rückblick	170
VI.	Fazit	173
VII.	Anhang: Παρησία als Lehnwort	191
1.	Hebräisch	192
2.	Syrisch	194
3.	Koptisch	195
4.	<i>Parrhesia</i> im Lateinischen?	196
	Literaturverzeichnis	201
	Quellenregister	221
	Griechische Werke	221
	Hebräische Werke	246
	Koptische Werke	247
	Lateinische Werke	247
	Syrische Werke	248
	Inschriften	250
	Papyri	251
	Personenregister	252
	Sachregister	258