

Eberhard Schockenhoff
ZUR LÜGE
VERDAMMT?

Politik, Medien, Medizin, Justiz,
Wissenschaft und die Ethik der
Wahrheit

Justiz
Politik
Medizin
Medien
Wissenschaft
HERDER

Eberhard Schockenhoff

Zur Lüge verdammt?

Politik, Justiz, Kunst, Medien,
Medizin, Wissenschaft
und die Ethik der Wahrheit

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

2., erweiterte Auflage

Alle Rechte vorbehalten

© Verlag Herder Freiburg im Breisgau 2000 / 2005

Einbandgestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satzherstellung: SatzWeise, Föhren

Gesetzt in der Aldus und Gill Sans

ISBN: 978-3-451-33177-0

Vorwort zur Sonderausgabe

Seitdem das Buch längere Zeit vergriffen war, entschloss sich der Verlag zu einer erweiterten Neuauflage, die als Sonderausgabe erscheint. Das Thema der Lüge im privaten, politischen und rechtlichen Raum hat in den letzten Jahren nichts an Aktualität eingebüßt. An der Universität Regensburg erforschte ein eigenes Graduiertenkolleg unter dem Stichwort »Kulturen der Lüge« die offene oder verdeckte Präsenz von Unwahrheit und Lüge in verschiedenen Erscheinungsformen des gesellschaftlichen und kulturellen Lebens (Kulturen der Lüge, hrsg. von M. Mayer, Köln 2003). Ein vom Seminar für Staatsphilosophie und Rechtspolitik der Universität Köln veranstaltetes Symposium befasste sich mit den kommunikativen Umwegen, auf denen Politik und Rechtsordnung ihre Ziele zu erreichen suchen (Recht und Lüge, hrsg. von O. Depenheuer, Münster 2005). Aus moralphilosophischer Sicht entwickelt Simone Dietz anspruchsvolle Überlegungen zum Thema »Der Wert der Lüge« (Paderborn 2002), in denen sie die Ansicht, Lügen seien moralisch verwerflich und allenfalls in Ausnahmesituationen zulässig, als Vorurteil entlarven möchte. In dem Sammelband »Dürfen wir lügen?« (hrsg. von R. Leonhardt und M. Rösel, Neukirchen-Vluyn 2002) finden sich brisante Erörterungen darüber, ob auch Gott bisweilen lügt und ob das Alte Testament ein Buch von Lügengeschichten ist; daneben stehen Untersuchungen zur Psychopathologie der Lüge und ein Plädoyer für lügenfreie Zonen, die wir inmitten einer Welt, in der die Grenzen zwischen Wahrheit und Lüge, realen und fiktiven Sprachinhalten immer durchlässiger werden, als ökologische Nischen des Lebens dringend benötigen. All diesen Arbeiten verdanke ich wertvolle Anregungen, die in die vorliegende Ausgabe eingeflossen sind. Die Ausführungen über Wahrheit und Freiheit im Bereich der Kunst und die Untersuchungen zur Funktion der Blasphemie im gegenwärtigen Kulturbetrieb sind neu aufgenommen; dafür entfiel gegenüber der Erstausgabe das Kapitel über den Gebrauch des Eides im öffentlichen und kirchlichen Raum.

Für die Mithilfe bei den notwendigen Korrekturen und die Erstellung der Register danke ich Frau Ingelore Schmidt, Ulrich Feger, Sonja Keller und Ludger Huber.

Freiburg i. Brsg., im Juni 2005

Eberhard Schockenhoff

Inhalt

I. Müssen wir lügen? Der Beitrag der Humanwissenschaften zur Wahrheitsproblematik	15
1. Beiträge aus Evolutionsbiologie und Verhaltensforschung	15
2. Beiträge aus der Kulturgeschichte	21
3. Beiträge aus Soziologie und Psychologie	27
4. Vorläufige Auseinandersetzung mit den dargestellten Theorien	33
4.1 Das philosophische Missverständnis	34
4.2 Das linguistische Missverständnis	37
4.3 Das ethische Missverständnis	40
II. Die Geschichte der Wahrheitsproblematik: Ein Gang durch ihre Stationen	43
1. Unbedingte Pflicht zur Wahrhaftigkeit: Augustinus	43
1.1 Die Lüge als Gegensatz zur Wahrheit	45
1.2 Der langfristige Schaden der Lüge	48
1.3 Definitionen der Lüge	50
1.4 Unterscheidungen der Lüge	52
1.5 Die Theorie der soteriologischen Täuschung	54
1.6 Die allegorische und typologische Auslegung der Schrift	59
1.7 Abschließende Würdigung	62
2. Wahrhaftigkeit als Lebensziel: Thomas von Aquin	64
2.1 Glück als Erkenntnis und Austausch der Wahrheit	65
2.2 Die Unterscheidung von Wahrheit und Wahrhaftigkeit	69
2.3 Aussagewahrheit und Lebenswahrheit	70
2.4 Die Definition der Lüge	72
2.5 Unterscheidungen der Lüge	77

2.6	Grenzen der Wahrheitspflicht	77
2.7	Die nachsichtige Beurteilung der Nutzlüge	79
2.8	Abschließende Würdigung	81
3.	Relativierung der Wahrheitspflicht? Die neuzeitliche Debatte . .	82
3.1	Die Falschaussage und das Recht auf Wahrheit	83
	a) Die Bedeutung der Sprachgemeinschaft	85
	b) Logische und ethische Wahrheit	86
	c) Die Ablehnung der zweideutigen Rede und des Gedankenvor- behaltes	88
3.2	Selbstbehauptung gegen das Unrecht: moraltheologische Debatten im 17. Jahrhundert	89
	a) Lehramtliche Festlegungen	90
	b) Der gesellschaftliche Hintergrund	91
	c) Zweideutige Rede und geheimer Gedankenvorbehalt	92
	d) Literarische Schmähungen, theologische Verteidigung und kon- fessionelle Polemik	95
3.3	Wahrhaftigkeit als Pflicht gegen die Menschheit: Kants unbedingte Zurückweisung der Lüge	98
	a) Die absolute Verwerflichkeit der Lüge	99
	b) Der Streit um die Nutzlüge zur Lebensrettung	101
	c) Kontroverse Kant-Deutungen der Gegenwart	104
4.	Dem Terror nicht weichen: Die Selbstbehauptung der Wahrheit in der theologischen Debatte der Gegenwart	108
4.1	Antworten der katholischen Moraltheologie des 20. Jahrhunderts . .	110
	a) Die Falschaussage in berechtigter Notwehr	110
	b) Der polare Gegensatz von Klugheit und Einfalt	111
	c) Die Idee der situationsgerechten Wahrheit und die Forderung nach Wahrhaftigkeit	112
	d) Das Recht auf Wahrheit und der objektive Sinn der Sprache . . .	113
	e) Wahrheit als vorsittliches Gut?	115
4.2	Antworten der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts . .	116
	a) Das Verhältnis von Wahrheit und Situation	118
	b) Akkommodation, Pflichtenkollision und ethischer Kompromiss	120
	c) Der Konflikt zwischen Wahrheit und Liebe	123
5.	Rückblick auf den historischen Problemstand	125

III. Das Wahrheitsverständnis der gegenwärtigen Moraltheologie	133
1. Das biblische Wahrheitsverständnis	133
1.1 Die Semantik des Wortfeldes	134
1.2 Das Zeugnis des Alten Testaments	136
1.3 Das Zeugnis des Neuen Testaments	140
a) Wahrheit und Wahrhaftigkeit nach der Bergpredigt Jesu	140
b) Wahrheit und Wahrhaftigkeit nach den Paulusbriefen	141
c) Wahrheit und Wahrhaftigkeit nach dem Johannesevangelium und den johanneischen Briefen	143
d) Wahrheit und Wahrhaftigkeit nach den Pastoralbriefen und den Deuteropaulinen	145
2. Das biblische Verständnis der Lüge	147
2.1 Die Semantik des Wortfeldes	147
2.2 Das Zeugnis des Alten Testaments	149
a) Die Lüge und der Brudermord Kains	149
b) Die Lüge in den Psalmen	150
c) Die Lüge in der Botschaft der Propheten	151
d) Die Lüge in den alttestamentlichen Gesetzessammlungen	152
e) Berichte von Nutz- und Schadenslügen	154
f) Das achte (neunte) Dekaloggebot in den Katechismen der Reformatoren	156
2.3 Das Zeugnis des Neuen Testaments	158
a) Die Lüge nach den synoptischen Evangelien	158
b) Die Lüge nach dem johanneischen Schrifttum und der Briefliteratur	161
3. Dimensionen der Wahrheit	163
3.1 Der Aussagesinn der Wahrheit und das Ethos der Objektivität und Sachlichkeit	164
a) Die Korrespondenztheorie der Wahrheit als Ausgangspunkt	164
b) Der Gegenstandsbezug und die sprachliche Vermittlung der Wahrheit	167
c) Die Sicherheit der Alltagssprachlichen Verständigung	169
d) Die sprachpragmatische Widerlegung des Skeptizismus	171
e) Die Bereitschaft zur Sachlichkeit als Voraussetzung wahrer Erkenntnis	172
3.2 Der personale Sinn der Wahrheit und das Ethos der Wahrhaftigkeit und Treue	174
a) Wahrheit und Wahrhaftigkeit	175

b)	Die personale Ausdrucksqualität der Sprache	176
c)	Das Versprechen als Höchstfall des menschlichen Wortes	178
d)	Treue als schöpferische Präsenz der Person	181
3.3	Der kommunikative Sinn der Wahrheit und das Ethos der Dialogbereitschaft und Toleranz	185
a)	Der Geltungsanspruch der Wahrheit	186
b)	Toleranz als Anerkennung der anderen	189
c)	Toleranz aus Leidenschaft für die Wahrheit	191
3.4	Der situative Anspruch der Wahrheit und das Ethos der Gerechtigkeit und Liebe	195
a)	Die wahrheitsgemäße Aussage und das Recht auf Wahrheit	196
b)	Die wahrheitsgemäße Aussage und der Anspruch der Situation	200
c)	Die wahrheitsgemäße Aussage und ihre Mitteilung in Liebe	204
3.5	Zusammenfassung und Überleitung zu konkreten Problemfeldern	207

IV. Wahrheit und Wahrhaftigkeit auf dem Feld der Wissenschaft 209

1.	Wissenschaft als methodisch kontrollierte Suche nach Wahrheit	211
1.1	Das Scheitern des logischen Positivismus	212
1.2	Die Bedeutung der forschungsleitenden Fragestellung	213
1.3	Wissenschaft als unendlicher Prozess	214
1.4	Wissenschaft als zielloses Spiel?	217
1.5	Die Idee der Wahrheit als oberstes Prinzip der Wissenschaft	221
2.	Grundfragen der Wissenschaftsethik	225
2.1	Interne und externe Aspekte der Wissenschaftsethik	226
2.2	Die rationale Begründung der Wissenschaftsethik	229
2.3	Die Grundpostulate der Wissenschaftsethik	230
a)	Die Universalität der Wahrheit	231
b)	Der Gemeinbesitz wissenschaftlicher Erkenntnisse	234
c)	Die Pflicht zur Verbreitung wissenschaftlicher Erkenntnisse	235
d)	Die Pflicht zur Anerkennung wissenschaftlicher Leistungen	236
e)	Ethische Probleme bei der Patentierung von Wissen	238
f)	Uneigennütziges Suchen nach Wahrheit	239
g)	Skepsis gegenüber sich selbst	244
3.	Regeln gegen wissenschaftliches Fehlverhalten	247
3.1	Definition und Formen des wissenschaftlichen Fehlverhaltens	248
3.2	Ideendiebstahl und Plagiat	252

3.3	Nicht-Erwähnung von Mitarbeitern und Erwähnung von Nicht-Mitarbeitern	257
3.4	Sorgfalt in der Datenerhebung und -sicherung	260
3.5	Der Missbrauch von Gutachterstellungen	262
3.6	Die persönliche Integrität der Wissenschaftler	264

V.	Wahrheit in der demokratischen Öffentlichkeit und in der medialen Kommunikation	267
1.	Die Rolle der Öffentlichkeit in der Demokratie	267
1.1	Zur Geschichte des Begriffs Öffentlichkeit	267
1.2	Öffentlichkeit als politisch-demokratische Kategorie	271
	a) Pressezensur im absolutistischen Staat	273
	b) Pressefreiheit und Minderheitenschutz im liberalen Staatsverständnis	274
	c) Die Verschränkung von Presse und Politik in der modernen Demokratie	276
	d) Die Massenmedien als vierte Gewalt im Staat	277
	e) Die Doppelrolle der Massenmedien in der demokratischen Gesellschaft	278
1.3	Öffentlichkeit als anthropologisch-soziale Kategorie	281
	a) Öffentlichkeit als Raum der Entfremdung	282
	b) Öffentlichkeit als Raum der sozialen Kommunikation	283
	c) Öffentlichkeit als Chance der Horizonterweiterung	285
2.	Mediale Kommunikation und politisches Handeln unter dem Anspruch der Wahrheit	288
2.1	Achtung vor der Wahrheit im medialen Handeln	290
	a) Der Nachrichtenwert von Ereignissen und Sachverhalten	294
	b) Theoretische Modelle zur medialen Interpretation der Wirklichkeit	297
	aa) Der radikale Konstruktivismus	298
	bb) Der gemäßigte Expressionismus	301
	cc) Der kritische Realismus	302
2.2	Achtung vor der Wahrheit im politischen Handeln	304
	a) Meinungsfreiheit als Wahlfreiheit zwischen verschiedenen Versionen der politischen Wirklichkeit?	306
	b) Die Kontingenz der historischen Tatsachen	308
	c) Die Verwandlung von Tatsachen in Meinungen	309
2.3	Exkurs I: Zur moralischen und rechtlichen Bewertung der Ausschwitzlüge	310

2.4	Exkurs II: Zur moralischen und rechtlichen Bewertung von Wahrheitskommissionen	316
2.5	Exkurs III: Zur moralischen und rechtlichen Bewertung der Politikerlüge	322
3.	Die Aufgabe der Medienethik	328
3.1	Die Überwindung eines individuellethischen Ansatzes	328
3.2	Die Einführung eines systemtheoretischen Ansatzes	330
3.3	Die Bestimmung individueller Handlungsspielräume	332
3.4	Das Grundgebot der Achtung vor den Kommunikationspartnern	335
4.	Einzelnormen der Medienethik	336
4.1	Mediengestaltung als Auftrag an Staat, Wirtschaft und Politik	336
4.2	Mediennutzung als Aufgabe des Publikums	338
4.3	Medienproduktion als Auftrag des Journalismus	341
VI.	Wahrheitsfindung im Recht	355
1.	Wahrheitsfindung als Aufgabe des Rechtsstaats?	358
2.	Grundzüge der juristischen Hermeneutik und der richterlichen Urteilsfindung	362
2.1	Das Urteil als Verknüpfung von Rechtssatz und Tatsachenfeststellung	362
2.2	Die juristische Gesetzesauslegung als hermeneutisches Modell	364
2.3	Das Prinzip der freien Beweiswürdigung	366
2.4	Die richterliche Überzeugung von der Wahrheit	369
2.5	Die Diskussion um die objektiven Beweismaßtheorien	372
2.6	Das Urteil eines idealen oder durchschnittlichen Richters als Maßstab?	374
3.	Besonderheiten der Wahrheitsfindung im Zivilprozess	376
3.1	Dispositionsmaxime und Verhandlungsgrundsatz	376
3.2	Die überwundene Redeweise von der nur formellen Wahrheit	377
3.3	Die umstrittene Aufklärungspflicht der Parteien	379
3.4	Pragmatische Beweiserleichterungen	381
3.5	Die Bedeutung der Beweislastregeln	383
3.6	Die Aussagepflicht des Zeugen und seine Zeugnisverweigerungsrechte	384

4.	Besonderheiten der Wahrheitsfindung im Strafprozess	386
4.1	Legalitätsprinzip und Ermittlungsgrundsatz	386
4.2	Gesetzliche Beweisverbote als Schranken der richterlichen Wahrheitsfeststellung	387
4.3	Die Öffentlichkeit der Gerichtsverhandlung	389
4.4	Im Zweifel für den Angeklagten	391
4.5	Die Aussagefreiheit des Angeklagten	391
4.6	Die Rechte der Zeugen im Strafverfahren	395
4.7	Die Bedeutung der Zeugniserweigerung im Strafprozess	401

VII. Wahrheit und Freiheit der Kunst 406

1.	Das Verhältnis von Wahrheit und Kunst in der modernen Kunsttheorie	406
1.1	Die Kunst als sinnliche Erscheinungsform der Wahrheit nach der klassischen Ästhetik	406
1.2	Die Auflösung des Kunstbegriffs in der Kunsttheorie des 20. Jahrhunderts	408
2.	Konflikte zwischen Glaubenswahrheit und Kunstfreiheit aus sozialem und verfassungsrechtlicher Sicht	411
2.1	Der moderne Staat als Kulturstaat und die Aufgabe der öffentlichen Kunstförderung.	411
2.2	Die Förderung religiöser Kunst durch die Kirche	412
2.3	Konflikte und Skandale im Schnittfeld von Kirche und Kunst	413
2.4	Die Unterscheidung zwischen ästhetischer Geschmacklosigkeit und religiöser Blasphemie	415
3.	Der Bedeutungsgehalt der Blasphemie	417
3.1	Die wechselhafte Geschichte des Blasphemievorwurfs	417
a)	Die Kollektivhaftung der Gesellschaft	417
b)	Der Blasphemievorwurf als Instrument zur Sozialisierung der Bevölkerung	419
c)	Der Blasphemievorwurf als Mittel zur Durchsetzung innerkirchlicher Orthodoxie	419
d)	Die Säkularisierung der Blasphemievorstellung	420
e)	Die Problematik des öffentlichen Friedens	421
f)	Das weltliche Gesicht der Blasphemie	422

3.2	Der theologische Bedeutungsgehalt der Blasphemie	423
	a) Das Christentum als blasphemische Religion in den Augen seiner Gegner	423
	aa) Der Anspruch Jesu als Gotteslästerung	424
	bb) Das christliche Dogma als blasphemische Infragestellung der heidnischen Gottesvorstellung	425
	cc) Die Verweigerung des römischen Staatskultes als blasphemischer Akt der Christen	425
	b) Blasphemie als innere Gefahr des Glaubens	427
	aa) Blasphemie im Neuen Testament: Die Vernachlässigung Gottes in der Lebensführung der Christen	429
	bb) Blasphemie im Alten Testament: Die Warnungen der ersten Dekalogtafel	429
	α) Die Bedeutung des Fremdgötterverbots	430
	β) Die Bedeutung des Bildverbots	431
	γ) Die Bedeutung des Namenverbots	433
3.3	Zwischenergebnis und Auswertung des biblischen Zeugnisses für die Beurteilung blasphemieverdächtiger Kunstwerke	435
4.	Die sozialetischen Implikationen des Toleranzgebotes und die verfassungsrechtlichen Grenzen der Kunstfreiheit	437
5.	Staatliche und kirchliche Schutzmaßnahmen gegen die Über- schreitung der Kunstfreiheit	442
5.1	Das Dilemma der Kirchen	442
5.2	Plädoyer für die Kunst der Unterscheidung und eine selbstbewusste Gelassenheit	443
VIII.	Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Medizin	446
1.	Die Frage nach der Wahrheit am Krankenbett	447
1.1	Argumente für das Verschweigen der Wahrheit	448
1.2	Argumente zugunsten einer größeren Wahrhaftigkeit	450
1.3	Resümee der ersten Diskussionsphase	453
2.	Die Paradigmenweiterung im medizinischen Denken	454
2.1	Von der krankheitsorientierten zur patientenzentrierten Medizin	454
2.2	Patientenautonomie und informierte Einwilligung	460
2.3	Auf der Suche nach einem Ausgleich zwischen Vertrags- und Ver- antwortungsethik	464

2.4	Unsicherheiten im ärztlichen Alltag	466
3.	Wahrheit im ärztlichen Handeln	468
3.1	Das Verhältnis von diagnostischem und therapeutischem Handeln	468
3.2	Ärztliches Handeln angesichts ökonomischer Sachzwänge	472
3.3	Ärztliches Handeln vor der Gefahr der Verrechtlichung	475
4.	Wahrheit im ärztlichen Gespräch	479
4.1	Besonderheiten der sprachlichen Arzt-Patient-Kommunikation	481
4.2	Art und Umfang der ärztlichen Aufklärung	484
	a) Aufklärung als kontinuierlicher Prozess	485
	b) Rückwirkungen der rechtlichen Aufklärungspflicht auf das Arzt-Patient-Verhältnis	487
	c) Unterarten der ärztlichen Aufklärung	490
4.3	Die Aufklärung von Patienten mit unheilbaren Erkrankungen	494
	a) Die Eigenbedeutung der verbleibenden Lebenszeit	496
	b) Die Annahme der Wahrheit	498
	c) Die Option für den Vorrang der jeweils günstigeren Deutung	500
	d) Die Zusage ärztlicher Hilfe und Begleitung	501
	e) Die Rolle der Hoffnung	502
4.4	Die Wahrheit über den Tod	503
 IX. Epilog: In Gottes Wahrheit leben		 507
Personenregister		515
Sachregister		523

1. Müssen wir lügen?

Der Beitrag der Humanwissenschaften zur Wahrheitsproblematik

Schon ein oberflächlicher Blick in die heiligen Texte der Weltreligionen und in die Schriften der großen Philosophen aller Kulturräume zeigt, dass das moralische Verbot der Lüge weit verbreitet ist. Das achte Gebot »Du sollst nicht lügen« spielt überall auf der Welt in der Erziehung von Kindern eine wichtige Rolle. Den Eltern die Wahrheit zu sagen und sie nicht zu belügen ist eine der ersten Lebensregeln, die Eltern ihren Kindern beibringen möchten – ganz unabhängig davon, zu welchem sozialen Stand sie gehören, welche Hautfarbe sie haben oder in welcher Gegend der Erde sie aufwachsen. Die Ächtung der Lüge erscheint universal, geradezu als ein gemeinsames kulturelles Erbe der Menschheit.

1. Beiträge aus Evolutionsbiologie und Verhaltensforschung

In der Moralphilosophie wurde das unbedingte Verbot zu lügen in der Regel mit dem Hinweis auf die Natur der menschlichen Sprache begründet. Die Sprache ist dem Menschen zur Verständigung unter seinesgleichen gegeben. Sie soll dazu dienen, die eigenen Gedanken zu offenbaren und einander die Wahrheit mitzuteilen, denn nur so sind auf Dauer Kommunikation und menschliches Gemeinschaftsleben möglich. Diese These vom natürlichen Sprachzweck, derzufolge die Lüge einem Missbrauch der Sprache entspringt, stößt heute vor allem unter Biologen und Verhaltensforschern auf Kritik. Sie untersuchen die naturgeschichtlichen Grundlagen des menschlichen Verhaltens und fragen nach analogen Vorstufen im Tierreich, die menschliches Verhalten erklärbar machen.

Ihre Grundthese im Blick auf das achte Gebot lautet: Nicht die Wahrheit, sondern die Lüge steht am Anfang der Naturgeschichte des tierischen und menschlichen Verhaltens. Die Annahme, die Sprache sei dem Menschen von Natur aus zum Zwecke der Wahrheitsmitteilung gegeben, beruht demnach auf einer grandiosen Selbsttäuschung des Menschen über die wahren Wurzeln seines Handelns; tatsächlich bestimmen Täuschung und Betrug das Verhalten der Menschen untereinander in viel größerem Maß, als sie es sich eingestehen wollen. Viele Vertreter der modernen Evolutionsbiologie nehmen dabei in Anspruch, durch die vergleichende Verhaltensforschung und die biologische Erklärung des menschlichen Verhaltens zugleich den Grundriss einer normativen

Ethik zu entwerfen. Sie verstehen die Biologie als Grundwissenschaft, die den Rahmen aller möglichen und wissenschaftlich sinnvollen Aussagen über den Menschen absteckt und damit gegenüber den Humanwissenschaften eine ähnliche Stellung einnimmt, wie sie innerhalb der Naturwissenschaften lange Zeit der Physik zukam.¹

Der an der Göttinger Universität lehrende Biologe *Volker Sommer* hat die evolutionsbiologische Erklärung der Lüge in seinem Buch »Lob der Lüge« (1992) durch zahlreiche Beispiele aus Biologie, Verhaltensforschung, Psychologie und moderner Linguistik zu untermauern versucht. Er lehnt sich im Titel dieses Werkes bewusst an die Schrift des Erasmus von Rotterdam »Lob der Torheit« an. Der Vergleichspunkt liegt dabei in Folgendem: So wie Erasmus die Torheit lobt, weil sie entgegen dem ersten sprachlichen Anschein und ihrer verbreiteten Gleichsetzung mit der Dummheit dem Leben dient, so möchte Sommer die viel gescholtene Lüge rehabilitieren. Er will die lebenspraktische Wahrheit der Lüge ans Licht bringen und die fromme Selbsttäuschung entlarven, der sich Theologie, Philosophie und Pädagogik in ihrem pathetischen Eintreten für die Wahrheit hingeben. Die unterstellte Parallele zwischen Torheit und Lüge soll zeigen, dass in beiden von einer sterilen und sauertöpfischen Moral zu Unrecht geschmähten Haltungen nicht nur ein Körnchen Wahrheit, sondern ungleich mehr steckt. Weil die Lüge die tiefere Wahrheit des Lebens auf ihrer Seite hat, wäre es geradezu unnatürlich, den Menschen entgegen den biologischen Wurzeln seines Verhaltens zu Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit erziehen zu wollen.

Sommer verweist auf die ursprüngliche Sprachbedeutung des Wortes Lüge, das wahrscheinlich von dem altslawischen *lovu* und dem lateinischen *lucrum* abgeleitet ist, was soviel wie »Beute« oder »Gewinn« bedeutet.² Der Drang zur Lüge, den Sommer als evolutionäre Mitgift unseres Verhaltens aufzeigen möchte, hat es demnach mit dem noch ursprünglicheren Willen zum Besitzen und Haben-Wollen zu tun. Es geht in der Lüge nicht um ein einfaches Verbergen der Wahrheit, sondern um den eigenen Vorteil, um Beute und Gewinn, um ein ständiges Mehr-haben-Wollen, kurz: um gegenseitigen Betrug.

Diese Rückführung der Lüge auf die Habsucht ist allerdings keine besonders originelle These. Sie wurde bereits von Augustinus und zahlreichen antiken Philosophen vertreten, die in der *πλεονεξία*, der Tendenz zum ständigen Mehr-haben-Wollen, die stärkste Triebkraft des menschlichen Handelns sahen. Ihnen war jedoch die Überzeugung gemeinsam, dass der Hang zum Bösen, der in der menschlichen Begierde nach Besitz und Macht zum Ausdruck kommt, etwas spezifisch Menschliches ist. Nicht nur im Guten, sondern auch im Bösen überragt der Mensch das Tier um ein Unendliches; er allein kann im eigentlichen Sinn böse genannt werden, weil nur er absichtlich betrügen und willent-

¹ Vgl. E. O. Wilson, *Biologie als Schicksal. Die soziobiologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens*, Frankfurt a. M. 1980, 22 und *ders.*, *Die Einheit des Wissens*, Berlin 1998, 224 ff.

² Vgl. *Lob der Lüge. Täuschung und Selbstbetrug bei Tier und Mensch*, München 1992, 8.

lich täuschen kann. Er kann seine ursprünglich gute Naturausstattung missbrauchen und seine paradiesische Unschuld verlieren, wie es im Sündenfall geschehen ist.

Das Wissen um die tiefe Verderbtheit der menschlichen Natur, zu der es im Tierreich kein Pendant gibt, lebt nach der aufklärerischen Kritik am Erbsünden-dogma der christlichen Theologie in säkularisierter Form fort. Auf dem Hintergrund einer düsteren Anthropologie sieht der Leipziger Philosoph und Arzt *Johann Christian August Heinroth*, der im Jahre 1834 eine enzyklopädische Darstellung der zerstörerischen Wirkungen der Lüge vorlegte, in der Fähigkeit zu lügen ein singuläres Wesensmerkmal des Menschen, das tief in der Natur seines Begehrensvermögens verankert ist: »Kein Wesen in der Natur lügt, außer der Mensch.«³ Im gleichen Sinn notiert *Arthur Schopenhauer*: »Es gibt nur ein lügenhaftes Wesen auf der Welt: es ist der Mensch.«⁴ Diese Überzeugung der gesamten europäischen Moralphilosophie, die in dieser Diagnose selbst bei ihrem schärfsten Antipoden nochmals eine letzte Bestätigung findet, wird heute von manchen Strömungen der vergleichenden Verhaltensforschung radikal in Frage gestellt. Sommer formuliert als Grundthese seines Buches:

»Die moderne Verhaltensforschung ist allerdings der Meinung, daß es einen Garten Eden voller Unschuld niemals gab. Die Lüge ist nicht erst ein kreatürlicher Makel, seit das Menschengeschlecht der Tücke des Teufels zum Opfer fiel. Niemals lagen Böcklein und Bären, Wölfe und Lämmer friedlich beieinander, niemals fraßen die Löwen Gras. Vielmehr versuchten auch all die Geschöpfe der ersten »vormenschlichen« Genesisstage, einander hinters Licht der Wahrheit zu führen.«⁵

Die These von der allgemeinen Verbreitung der Lüge als einer biologischen Urtatsache des Lebens, die auf allen Entwicklungsstufen der Evolution wiederkehrt, lebt von einer entscheidenden Voraussetzung: dass sich das tierische Verhalten, das wissenschaftlich als Mimesis und Mimikry bezeichnet wird, mit den anthropomorphen Begriffen »Täuschung« und »Lüge« interpretieren lässt. Der gesamte Bereich optischer, akustischer oder auch olfaktorischer Warn- und Tarnsignale, die Tiere im Verkehr untereinander aussenden, wird dabei von vornherein als bewusstes, absichtsgelitetes Täuschungsverhalten verstanden. So nimmt Sommer auch das als Naturerscheinung seit langem bekannte und vielfach untersuchte Phänomen des tierischen Schutz- und Tarnverhaltens als Beleg für die Allgegenwart der Lüge in Anspruch:

»Allgemein bekannt ist, daß viele Tiere ihrer Umgebung in Farbe oder Form angepaßt sind und so für andere Lebewesen schwer auszumachen: Bewohner von Polarregionen wie Eisbären oder Schneehasen sind weiß, Bodenbewohner gemäßiger Zonen wie Rebhühner oder Nagetiere sind braun, in Wiesen und Weiden suchen

³ Die Lüge, Leipzig 1834, 438; vgl. auch a. a. O., 140: »Die allgemeine Mutter aller Lüge ist also das menschliche Selbst; denn das Selbst ist in seiner innersten Tiefe Begehrensvermögen oder begehrendes Wesen.«

⁴ Parerga und Paralipomena II, Leipzig 1851, 305.

⁵ Lob der Lüge, 8.

Frösche oder Insekten Zuflucht zur Tarnfarbe Grün, während sich auf roten Korallenbänken rotgefärbte Schwämme, Nacktschnecken und Seesterne behaupten. Manche Tierarten müssen noch nicht einmal eine Umgebung aufsuchen, die der eigenen Körperfärbung entspricht, sondern passen sich ihrer jeweiligen Umwelt durch Farbwechsel an. Plattfische etwa erscheinen weiß auf hellem Seesand, dunkel oder fleckig auf entsprechend gefärbten Steinen.«⁶

Der Vorgang der Mimese wird in der Biologie im Allgemeinen als eine Art Schutztarnung oder als ein Anlegen von »Schutztrachten« verstanden, durch das ein Tier etwas anderes nachahmt oder sich als etwas anderes gibt. Man kann darin ein Täuschungsmanöver zum Zweck der Lebenserhaltung sehen, weil das Tier, indem es eine andere Erscheinungsform annimmt und sich in diese verwandelt, der Gefahr des Gefressenwerdens entgeht. Umgekehrt können Tiere Täuschungssignale aber auch einsetzen, um sich einen Vorteil zu verschaffen oder andere Artgenossen zu täuschen, die mit ihnen um Jagdbeute oder Sexualpartner konkurrieren. Als Beispiel erwähnt Sommer Vogelarten, die in großen Schwärmen unterwegs sind und auf Insekten oder Spinnen Jagd machen. Dabei kann der Wächtervogel sich einen Vorteil verschaffen, indem er plötzlich den Greifvogel-Warnruf ausstößt, der die mitfliegenden Vögel in Schrecken versetzt, so dass sie von der Jagd ablassen. Dies verschafft dem Wächtervogel, der nicht auf den Irrtum hereinfällt oder ihn sogar bewusst zur Täuschung der anderen einsetzt, einen Startvorteil bei der Insektenjagd. Sommer sieht in solchen »Luft-Kämpfen um herabfallende Gliederfüßler«⁷ ebenso wie in der Täuschung von weiblichen Leuchtkäfern, die Freier mit gefälschten Signalen hinters Licht führen, um sie zu verspeisen, funktionale Äquivalente zur Lüge beim Menschen. Auf dem Niveau von Primaten und Menschenaffen erreicht das tierische Täuschungsverhalten sogar die höhere Komplexitätsstufe einer Täuschung zweiten Grades, bei der es um das Täuschen eines Täuschenden, also um die Vermeidung des Getäuschtwerdens oder eine bewusste Gegenstrategie zur drohenden Täuschung durch einen anderen geht. Dazu verweist er auf einen Vorfall, der sich einmal in der Schimpansen-Population des tansanischen Gombe-Parks ereignet hat:

»Ein Männchen verzehrte Bananen, deren Versteck sonst niemand kannte, als ein anderer Schimpanse auftauchte. Das Männchen ließ die Leckerbissen sofort liegen, lief ein Stück weiter und schaute Löcher in die Luft. Der Neuling ging weiter, versteckte sich aber – sowie er außer Sichtweite war – hinter einem Baum, um das erste Männchen zu beobachten. Als dieses seine Mahlzeit fortsetzen wollte, war der zweite Mann prompt zur Stelle, jagte den ersten fort und aß die Bananen selbst.«⁸

Solche Täuschungen zweiten Grades setzen voraus, dass Tiere auch höhere Stufen mentaler Repräsentation erreichen können und über ein eigenes Selbst verfügen, d. h. sich als distinktes Lebewesen wahrnehmen und die voraussicht-

⁶ A. a. O., 30.

⁷ A. a. O., 37–41.

⁸ A. a. O., 89.

lichen Reaktionsweisen der anderen als Folge der von ihnen ausgesandten Signale interpretieren können. Es muss also unterstellt werden, dass Tiere sich selbst identifizieren und zugleich in ein anderes Exemplar der eigenen Art hineinversetzen können, um dessen voraussichtliche Reaktionen zur Grundlage der Ausarbeitung eines strategischen Gegenplans zu machen. All dies sieht Sommer bei Tieren gegeben, wie insbesondere bestimmte Spiegelexperimente mit Affen belegen sollen.⁹ Es ist geradezu ein zentraler Inhalt der wissenschaftlichen Botschaft, die er verbreiten möchte, dass auch Tiere über ein Selbst verfügen, so dass es zwischen der Entwicklung menschlicher und tierischer Intelligenz keine prinzipiellen Unterschiede oder unübersteigbaren Schranken gibt.¹⁰

Indem Sommer mimetische Tarnsignale oder akustisches Täuschungsverhalten im Tierreich als bewusstes Lügen mit einer zielgerichteten Täuschungsabsicht interpretiert, zieht er auch eine Annahme in Zweifel, die innerhalb der Verhaltensforschung lange Zeit als unumstößliches Dogma galt. Vor allem *Konrad Lorenz* hatte aus seinen Forschungen zum Aggressionsverhalten der Tiere den Schluss gezogen, dass Tiere sich gegenüber Individuen der eigenen Art kooperativ verhalten, um das gemeinsame Artenwohl zu mehren. Konkurrenz, Täuschung oder gar Tötungshandlungen, so nahm er an, können deshalb immer nur zwischen den Arten, aber niemals innerhalb der gleichen Art vorkommen.¹¹ Sein Schüler *Irenäus Eibl-Eibesfeldt* modifizierte diese Konzeption nach dem Bekanntwerden vielfach beobachteter Fälle von Infantiziden unter Schimpansen und Pavianen, indem er diese als pathologische Abweichungen verstand, deren gelegentliches Auftreten die Annahme einer angeborenen intraspezifischen Tötungshemmung nicht erschüttern könne.¹² Die Beispiele, die Sommer für das tierische Täuschungsverhalten zusammenträgt, belegen aber allesamt das Faktum einer innerartlichen Täuschung, d. h. den Vorgang, dass ein Tier einen Konkurrenten der gleichen Art täuscht oder betrügt. Zur theoretischen Erklärung verweist er auf die Annahme der modernen Soziobiologie, derzufolge nicht mehr ganze Arten, sondern einzelne Individuen um Selektionsvorteile kämpfen. Die natürliche Auslese setzt demnach also nicht, wie es den Annahmen des klassischen Darwinismus entsprach, auf der Ebene der Arten an (Gruppenselektion), sondern sie fördert die Individuen, die auf Kosten ihrer eigenen Artgenossen auf die optimale Verbreitung ihres eigenen Erbguts bedacht sind (Individualselektion).

Folgt man einer radikaleren Version der Soziobiologie, wie sie *Richard Dawkins* in seinem Buch »Das egoistische Gen« (1978) begründete, so dürfen auch die Individuen nicht mehr als die letzten Einheiten im Kampf um die Se-

⁹ Vgl. auch *V. Arzt/J. Birmelin*, Haben Tiere ein Bewußtsein?, München ³1993, 185 ff.

¹⁰ Vgl. Lob der Lüge, 109–111.

¹¹ Vgl. *K. Lorenz*, Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, Wien 1963, 164 ff. und *ders.*, Über tierisches und menschliches Verhalten. Gesammelte Abhandlungen II, München 1970, 187 ff.

¹² Vgl. Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriß der Humanethologie, München ²1995, 137–142.

lektionsvorteile der Evolution angesehen werden. Für diese vorerst letzte Variante der Soziobiologie sind die einzelnen Individuen nur noch so etwas wie »Transporthüllen«¹³ für die Gene, die mit den Genen anderer Exemplare im Kampf um die besten Startchancen im gemeinsamen Genpool ihrer Art liegen. Die innerartliche Konkurrenz der Gene bei der Ausbreitung des Erbguts stellt danach den eigentlichen Grund dar, der die weite Verbreitung von Täuschungsverhalten und innerartlicher Irreführung erklären soll. Aufgrund der universalen Wirksamkeit dieses soziobiologischen Grundmusters müssen wir damit rechnen, dass »wir Lügen und Täuschung und selbstsüchtiges Ausnutzen der Verständigung immer dann finden werden, wenn die Interessen der Gene verschiedener Individuen nicht übereinstimmen. Dies gilt auch unter Individuen derselben Art.«¹⁴

Da Gene aber als die letzten Grundbausteine des Lebendigen gelten und als solche für die programmatische Codierung des Verhaltens von Lebewesen jeder Art (unter Einschluss der Spezies *homo sapiens*) verantwortlich sind, erscheint die Folgerung unumgänglich, dass das Lügen den natürlichen Umgang von Lebewesen miteinander bestimmt. Es ist aufgrund unseres biologischen Erbes von vornherein zu erwarten, dass Kinder ihre Eltern belügen, Ehepartner einander betrügen oder Verwandte einander das Leben schwer machen. Wo hingegen Hilfsbereitschaft, Kooperation und Solidarität auftreten, sofern sie unter Menschen überhaupt vorkommen, müssen sie »als etwas Überraschendes angesehen werden, was eine spezielle Erklärung erfordert, anstatt als etwas, was automatisch zu erwarten ist«¹⁵.

Wichtiger als das Problem der Entstehung des tierischen Täuschungsverhaltens ist jedoch die Frage, welche Konsequenzen eine für den Menschen gedachte Ethik aus diesen biologischen Wurzeln ziehen soll. An diesem Punkt, der die fachliche Zuständigkeit einer Einzelwissenschaft übersteigt, gehen die Meinungen auch unter Verhaltensforschern und Evolutionsbiologen auseinander. Für Sommer jedenfalls beweisen die ernüchternden Ergebnisse der modernen Evolutionsbiologie die »wahrhaft traurige Wahrheit von der Allgegenwart der Lüge«¹⁶. Diese Desillusionierung legt die Schlussfolgerung nahe, ein moralisches Verbot der Lüge stelle eine prinzipielle Überforderung des Menschen dar, weil dieser aufgrund seiner Naturausstattung zur Einhaltung eines solchen Verbotes gar nicht in der Lage sei.

Nach Ansicht des Leiters des Max-Planck-Instituts für Verhaltensforschung in Seewiesen, *Wolfgang Wickler*, zeigt die Aufklärung über die biologischen Wurzeln des menschlichen Verhaltens dagegen den Sinn und die Notwendigkeit der moralischen Grundnormen auf, die sich als die zehn Gebote überall in der menschlichen Kulturgeschichte finden. Er interpretiert die relative Sel-

¹³ V. Sommer, Lob der Lüge, 171.

¹⁴ R. Dawkins, Das egoistische Gen, Berlin 1978, 77.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Lob der Lüge, 180.

tenheit, mit der Tiere ihre Verständigungssignale zur bewussten Täuschung von Artgenossen einsetzen, als Beleg dafür, dass der Missbrauch der auf Kooperation angelegten Signalsprache »unmöglich zur allgemein gültigen Norm in einer Sozietät werden kann«¹⁷. Trifft diese Deutung zu, so müssten wir damit rechnen, dass das moralische Verbot der Lüge tiefer in den stammesgeschichtlichen Vorgaben der Evolution verankert ist, als seine angebliche Destruktion durch eine ihre Grenzen überschreitende Verhaltensforschung suggeriert.

2. Beiträge aus der Kulturgeschichte

Kulturgeschichtler und Ethnographen suchen nach einem eigenen Zugang zum Phänomen der Lüge, indem sie nach möglichen Unterschieden in ihrer Bewertung durch die normativen Texte der Weltreligionen und die Ethosysteme der Völker fragen. Dabei werden auch außersprachliche Formen von List und Täuschung in den Vergleich einbezogen, so dass nach einer unterschiedlichen Bewertung der ganzen Palette von Täuschung, Betrug, strategischer Irreführung und Lüge gefragt wird. Der Freiburger Sinologe *Harro von Senger* hat dabei für das westliche Denken eine eigene Textgattung aus der altchinesischen Literatur erschlossen, in der die Anwendung von List und Täuschung für die verschiedensten Lebensbereiche beschrieben ist. Es handelt sich um die so genannten Strategeme, was so viel wie List und Tücke, Berechnung, Kalkül oder Plan bedeutet. Das Wort »Strategem« geht auf das altgriechische στρατήγημα zurück und meint die »Feldherrentätigkeit« im allgemeinen Sinn, insbesondere jedoch die »Kriegslist«. Das chinesische Wort *ji*, dessen Schriftzeichen für das Wort »Strategem« stehen, ist jedoch doppeldeutig, denn es kann neben der Kriegslist auch jede Form von geschickter Überlistung im privaten Leben bezeichnen.

Dieser doppelte Bedeutungsgehalt ist der Grund dafür, dass *ji* in den westlichen Sprachen in der Regel durch den Ausdruck »Strategem« übersetzt wird. Diese Wiedergabe hat den Vorteil, dass hier der anrühige und moralisch abwertende Charakter fehlt, der im Deutschen dem gesamten Wortfeld von List, Betrug und Heimtücke anhaftet. Von Senger verweist jedoch darauf, dass die »List« auch in der deutschen Sprachgeschichte ursprünglich nicht auf ihre negative Bedeutung festgelegt war. Laut Kluges etymologischem Wörterbuch der deutschen Sprache ist unser heutiges »List« auf das germanische *lis* = Wissen zurückzuführen.¹ Es meinte also eine besondere Form des Wissens und umfasste ursprünglich vor allem die Kriegslist, das Schmiedehandwerk und den Bereich kultisch-magischer Techniken, die unter christlichem Einfluss zu verbotenem Zauber wurden. Diese Bedeutungsverschiebung könnte einer der Gründe gewesen sein, die in der jüngeren Sprachentwicklung das Wort List auf seine ausschließlich negative Konnotation festlegten.

¹⁷ W. Wickler, *Die Biologie der Zehn Gebote*, München 1971, 135.

¹ Vgl. F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin ²²1989, 445.

Im kulturgeschichtlichen Vergleich zeigt sich jedoch, dass die ursprüngliche Bedeutung der List eine überraschende Parallele in ihrer überaus positiven Bewertung durch die chinesische Strategem-Literatur hat. Die genannten chinesischen Schriftzeichen haben wie das Wort List in früherer Zeit einen durchaus neutralen, oftmals sogar ins Positive hinüberspielenden Gehalt. Die Bedeutung von Strategemen und strategemischen Verhaltensweisen ist also viel weiter, als durch das deutsche Wort List in seinem heutigen Sinn wiedergegeben werden kann. Strategemische Fähigkeiten umfassen Witz und Findigkeit, Mut zu ungewöhnlichen Vorgehensweisen, Einfallsreichtum, Finesse, überraschende Wendungen und taktisches Geschick, wobei diesen Handlungsweisen in keiner Weise der Beigeschmack des Anrühigen anhaftet. Sie gelten vielmehr als bewundernswürdig und nachahmenswert, während ihr Fehlen Bedauern hervorruft.

Wie hoch die chinesische Weisheit von den Strategemen dachte, zeigt sich im ältesten militärtheoretischen Traktat, der uns in chinesischen Schriftzeichen überliefert ist, nämlich in der Abhandlung über die Kriegskunst des *Sun Wu*, der ein Zeitgenosse des *Konfuzius* (551–479 v. Chr.) war. Er definiert die Kriegskunst als die hohe Kunst der Täuschung und unterscheidet drei Arten, ein feindliches Heer zu besiegen, die dem Feldherrn unterschiedlichen Ruhm eintragen. Der mit Waffengewalt errungene militärische Sieg über den Feind steht für Sun Wu in der Skala der Kriegskunst an letzter Stelle. Den zweiten Platz nimmt der Sieg durch diplomatische Verhandlungskunst ein, während er den ersten Rang dem Sieg durch Strategeme zuschreibt. Diejenigen militärischen Leistungen sind also am meisten zu bewundern, die ohne Blutvergießen durch geschicktes Täuschen und bewusste Irreführung des Gegners, durch Ausnutzen seiner Schwächen oder die Vorspiegelung nicht vorhandener eigener Truppenstärke usw. errungen werden. Diese Bewunderung wird noch durch den Umstand verstärkt, dass die listig geschlagenen Gegner außer der Bitterkeit ihrer Niederlage obendrein den Spott und Hohn der Nachwelt zu ertragen haben.²

Von der Kriegstechnik wechselte der Begriff Strategem bereits im alten China in andere Lebensbereiche über. Nach und nach entstanden idiomatische Ausdrücke und feste Redewendungen für Strategeme aller Art. Solche bildhaften Ausdrücke konnten sich auf Jahrtausende zurückliegende Ereignisse oder auf volkstümliche Märchenerzählungen beziehen; sie konnten ein bestimmtes Verhaltensstrategem allegorisch darstellen oder die zu seiner Durchführung erforderlichen Schritte im Einzelnen andeuten. Im Laufe der Zeit kristallisierte sich, auch aufgrund der Vorliebe der chinesischen Sprache für numerische Ausdrücke und symbolische Zahlen, eine Liste von 36 Strategem-Redewendungen heraus. Da jedes einzelne Strategem durch vier (gelegentlich auch nur drei) Zeichen dargestellt wurde, benötigte man dafür insgesamt 138 Zeichen. Der

² Vgl. *H. von Senger*, Strategeme. Lebens- und Überlebenslisten aus drei Jahrtausenden, München 1995, 24 sowie den Einführungsbeitrag »Die List im chinesischen und abendländischen Denken«, in: *ders.* (Hg.), Die List, Frankfurt a. M. 1999, 9–49.

Katalog dieser 36 Strategeme wurde durch die Jahrhunderte hindurch überliefert, wobei vor allem die chinesische Volksliteratur für ihre große Popularität verantwortlich ist. Auch die klassischen Novellen der chinesischen Literatur, die jedem gebildeten Chinesen vertraut sind, stellen oft lehrbuchartig die Anwendung unterschiedlicher Listen dar. Heute versuchen auch die chinesischen Massenmedien, das Wissen um den Gebrauch der Strategeme unter ihren Lesern lebendig zu halten. Schließlich dienen Comic-Strips und ihre Verbreitung durch Illustrierte in Massenaufgaben der Popularisierung der 36 Strategeme, die noch immer zum Allgemeinwissen eines chinesischen Schülers gehören.

Um dem europäischen Leser eine vergleichbare Anschaulichkeit zu bieten, hat von Senger jede dieser strategemischen Vorgehensweisen aufgrund einer für sie typischen Anwendungssituation bildhaft umschrieben. Die meisten davon lassen sich auf Antrieb verstehen. Ein Strategem heißt: »Mit dem Messer eines anderen töten«, ein anderes: »Ausgeruht den erschöpften Feind erwarten«. Ebenso assoziiert man mit Beschreibungen wie »Eine Feuersbrunst für einen Raub ausnützen«, »Im Osten lärmen, im Westen angreifen« oder »Will man etwas anfangen, muss man es zunächst loslassen«, spontan die entsprechenden Alltagssituationen. Es erfordert nur wenig Vorstellungsvermögen, um zu verstehen, an welche Art von List und Tücke bei dem Strategem »Will man eine Räuberbande unschädlich machen, muss man zuerst ihren Anführer fangen« zu denken ist; das Gleiche gilt von der Maxime: »Auf das Dach locken, um dann die Leiter wegzuziehen«. Schließlich sind auch die Strategeme der schönen Frau, des Zwietrachtsäens oder der offenen Stadttore ohne weiteres verständlich.³

Von den Verhaltensbereichen her, in denen sie zur Anwendung kommen, lassen sich Kriegslisten und Redelisten von einfachen Tricks unterscheiden, die auch im politischen und zivilen Leben üblich sind. Die Herkunft der Strategeme aus der Welt der Kriegsführung und ihre Übertragung auf das alltägliche Leben macht allerdings deutlich, welche Lebensauffassung hinter den strategemischen Verhaltensweisen steht: Das menschliche Leben gilt als ein Kampf, in dem das praktische Wissen um List und Tücke eine unentbehrliche Hilfe zur Durchsetzung der eigenen Interessen bietet. In einem zeitgenössischen Werk über die Anwendbarkeit der 36 Strategeme im zivilen Leben heißt es:

»Die Strategeme gleichen unsichtbaren Messern, die im Gehirn des Menschen verborgen sind und erst aufblitzen, wenn sie gebraucht werden. Gebraucht werden sie vom Militär, aber auch von Politikern, Kaufleuten und Akademikern. Wer sich in der Anwendung der Strategeme versteht, vermag eine geordnete Welt ins Chaos zu stürzen oder eine chaotische Welt zu ordnen. Er vermag am heiteren Himmel Sturm und Donner zu erzeugen, ihm gelingt es, Armut in Reichtum, Mißachtung in Ansehen und die hoffnungsloseste Situation in eine lichte Lage zu verwandeln. Das menschliche Leben ist Kampf, und im Kampf braucht man Strategeme. Jedermann steht in einer Kampflinie. Ein kurzer Augenblick der Unachtsamkeit und schon wird einem irgendetwas, das man besitzt, von einem anderen weggeschnappt. Doch wer

³ Vgl. Strategeme, 441.

die Strategeme einzusetzen versteht, wird stets die Initiative in seiner Hand behalten. Ob in den Palästen oder den Hütten, die Strategeme sind überall anwendbar.«⁴

Strategeme werden dabei keineswegs nur von bösen Menschen benutzt, um ihre unschuldigen Nachbarn zu überlisten. Vielmehr verhält es sich so, dass oftmals auch ein guter, aber sich in einer schwachen Ausgangslage befindender Mensch seine berechtigten Lebensziele nicht anders als durch Raffinesse und Finten erreichen kann. Dies galt vor allem in der Gesellschaft des klassischen China, in der es noch keine Gesetze zum Schutz des Individuums und keine Gerichte zur Durchsetzung seiner Rechte gab. »In der alten chinesischen Gesellschaft, in der eine den Interessen des einzelnen dienende Jurisprudenz fehlte, mußte die Strategemie, also ein praktisches Wissen um die Kniffe zur Durchsetzung im Lebenskampf mit Hilfe von Strategemen, eine unentbehrliche Lebenshilfe leisten.«⁵

Die Strategem-Unterweisung war zwar von jeher mehr in der volkstümlichen Literatur als in der traditionellen chinesischen Ethik zu Hause, deren moralischen Idealen – zu denken ist vor allem an die Hochschätzung von Aufrichtigkeit und Tugendhaftigkeit im Konfuzianismus – sie geradezu widersprachen. Unterhalb der Linie dieser offiziellen Ethik, die in den heiligen Texten der chinesischen Religionen tradiert wurde, hielt sich jedoch durch die Jahrhunderte hindurch ein praktisches Lebenskunstwissen, in dessen Mittelpunkt die Überlieferung taktischer Geschicklichkeitsregeln im Wettkampf mit den anderen stand. In einer gesellschaftlichen Umwelt, in der List und Tücke an der Tagesordnung sind, müssen die 36 Strategeme als für jedermann geeignete Angriffs- und Verteidigungsmittel gelten. »Sie stellen ein praktisches Wissen dar, das leere moralische Phrasen und Ermahnungen an Wert weit übertrifft.«⁶

Zwar gibt es auch in der abendländischen Literatur genug Beispiele für eine Billigung der List – man denke nur an den listenreichen Odysseus⁷ –, aber dabei handelt es sich immer um individuelle Vorzüge einzelner Helden, Feldherren oder Fürsten. Während List und strategisches Geschick im europäischen Kulturkreis im besten Fall individuelle Trefflichkeiten bezeichnen, die den einen auf Kosten der anderen auszeichnen mögen, geben sie im chinesischen Leben den Stoff zu einem Gesellschaftsspiel her, auf dem das gesamte Alltagsverhalten gegenüber Freund und Feind aufruht.

⁴ Kampf mit List – die 36 Strategeme, Taipeh 1985, zit. nach *H. von Senger*, *Strategeme*, 31.

⁵ Ebd.

⁶ A. a. O., 33.

⁷ Vgl. *G. Fink*, *Die schönsten Sagen der Antike*, Düsseldorf – Zürich 1999, 285 ff. Die Wertschätzung des Odysseus in der europäischen Geistesgeschichte führt allerdings durch Höhen und Tiefen; während er dem platonischen Sokrates sogar »besser als Achilleus« (Platon, *Hippias minor* 371 e) erscheint, landet er bei Dante zusammen mit den Falschrednern im achten Kreis der Hölle (Göttliche Komödie, 1. Teil: Die Hölle, 26. und 27. Gesang – übersetzt von H. Gmelin, Stuttgart 1968, 309–317), bis er von Erasmus endgültig rehabilitiert wird. Vgl. *S. Dietzsch*, *Kleine Kulturgeschichte der Lüge*, Leipzig 1998, 29 f. und 48 f. Zur unterschiedlichen Bewertung in der Antike vgl. *Renate Zoepffel*, *Die List bei den Griechen*, in: *H. von Senger (Hg.)*, *Die List*, 111–133, bes. 123 ff.

Die zahlreichen Hinweise auf eine unbefangene Würdigung, ja sogar auf eine ausgesprochene Bewunderung der List in der chinesischen Ethik, die von Senger aus der chinesischen Strategem-Literatur der Jahrhunderte zusammengestellt, werfen die Frage auf, inwieweit sich die Hochschätzung der List mit dem moralischen Verbot von Lüge und Betrug vereinbaren lässt. Zeigt sich in unserer reservierten Einstellung gegenüber der List ein Sonderweg des westlichen, unter dem Einfluss der griechischen Philosophie und des Christentums stehenden Kulturkreises, der vor allem Pathos der Wahrheit blind blieb für die feinen Zwischentöne listenreichen Verhaltens? Von Sengers Analysen sind voll der Klage darüber, dass im Westen die Kunst der listenreichen Täuschung nie zur Geltung kommen konnte, weil alle Verhaltensnuancen unter Menschen durch die unbedingte Wahrheitspflicht und den Zwang zur Aufrichtigkeit nivelliert wurden.

Ob sich seine Ergebnisse allerdings zu der Schlussfolgerung verallgemeinern lassen, das unbedingte Verbot der Lüge beruhe auf einem moralischen Rigorismus, für den in unserem Kulturkreis das Christentum verantwortlich zeichnet, muss schon aus methodischen Gründen in Zweifel gezogen werden. Der Bedeutungsumfang der beiden Begriffe »List« und »Lüge« ist zu verschieden, als dass aus der Hochschätzung des ersten eine unmittelbare Konsequenz für die moralische Bewertung des letzteren gezogen werden dürfte. Um eine so weitreichende These zu erhärten, müsste die soziale und gesellschaftliche Bewertung listigen Handelns in außereuropäischen Kulturen auch auf dem Hintergrund der jeweiligen Komplementär- oder Gegenbegriffe zu »List« und »Lüge« untersucht werden. Vor allem ist jedoch zu fragen, ob der chinesischen Ethik ein vergleichbares Pendant zu den positiven Wertungsworten unseres Kulturkreises wie Wahrheit, Aufrichtigkeit, Transparenz, Treue und Verlässlichkeit schlichtweg fehlt, oder ob solche Verhaltensweisen unter anderen Haltungsbildern aufgezählt werden, unter denen sie dann ebenfalls hohen moralischen Kredit genießen.

Tatsächlich finden sich sowohl in den klassischen Texten der chinesischen Ethik als auch in der volkspädagogischen chinesischen Gegenwartsliteratur zahlreiche Beispiele, die eine ausgesprochene Hochschätzung von Wahrheitsliebe, Aufrichtigkeit und Zuverlässigkeit belegen. Diese Tugenden gelten in der Lehre des Konfuzius als hohe moralische Ideale, die nicht nur die Selbsterziehung des Einzelnen, sondern auch die öffentliche Atmosphäre im Staat bestimmen sollen, weshalb diese Haltungen von den Fürsten und Politikern dem Volk gegenüber in vorbildhafter Weise verkörpert werden müssen.

Im Einleitungskapitel zur Schrift »Das große Lernen« ist von einer schrittweisen Einübung der Wahrhaftigkeit die Rede, nach der Herz, Geist und Verstand umgestaltet werden sollen:

»In dem Wunsch, ihr eigenes Leben zu kultivieren, machten sie (= die Alten; E. S.) zuerst ihr Herz und ihren Geist aufrichtig. In dem Wunsch, ihr Herz und ihren Geist aufrichtig zu machen, suchten sie zuerst Wahrhaftigkeit in ihren Absichten.

In dem Wunsch, ihre Absichten wahrhaftig zu machen, verfeinerten sie zuerst ihr Wissen. Aber nur wenn man die Dinge erforscht, verfeinert man Wissen. Nur wenn die Dinge erforscht sind, wird das Wissen verfeinert. Nur wenn man das Wissen verfeinert, können die Absichten wahrhaftig sein. Nur wenn man die Absichten wahrhaft macht, können Herz und Geist aufrichtig sein. Nur wenn man Aufrichtigkeit in Herz und Geist erreicht, wird das Leben kultiviert. Nur wenn man das Leben kultiviert, wird die Familie geordnet. Nur wenn man die Familien ordnet, wird der Staat gut regiert. Nur wenn man den Staat gut regiert, stellt sich Frieden überall unter dem Himmel ein.«⁸

Im ersten Buch der konfuzianischen Gespräche wird ein Bild der moralischen Vollkommenheit entworfen, in dessen Mittelpunkt gewissenhafte Selbsterforschung und Aufrichtigkeit gegenüber allen Menschen stehen. Eine Erziehung nach den Grundsätzen des so genannten Jen-Ideals gilt Konfuzius als vorzügliches Mittel zur Durchsetzung einer guten Politik, ja als die eigentliche Wurzel zur Erneuerung des Staates:

Der Meister sprach: »Ein Jüngling soll nach innen Kindesliebe, nach außen bruderliebe sein, pünktlich und wahr, seine Liebe überfließen lassend auf alle und eng verbunden mit den Sittlichen. Wenn er so wandelt und übrige Kraft hat, so mag er sie anwenden zur Erlernung der Künste.«⁹

Diese Zeugnisse, die auf die zentrale Stellung der Wahrhaftigkeit innerhalb des konfuzianischen Vollkommenheitsideals verweisen, ließen sich leicht vermehren.¹⁰ Stattdessen soll als letztes Beispiel ein Text angeführt werden, aus dem hervorgeht, welche Bedeutung der Erziehung zu Aufrichtigkeit und gegenseitigem Vertrauen von der heutigen chinesischen Schulpädagogik beigemessen wird. In einem Schulbuch für das Fach »Leben und Ethik« in der Grundschule heißt es:

»Lügt nicht und täuscht die anderen nicht. Wenn ihr Sachen von anderen in der Schule gefunden habt, gebt sie dem Lehrer ab. Haltet, was ihr versprochen habt. Sagt es den Lehrern oder Eltern, wenn ihr Sachen der anderen beschädigt habt. Benutzt nicht ohne Erlaubnis die Sachen von anderen. Wenn ihr hinausgeht, sagt wohin und wann ihr zurückkommt. Wenn ihr Fehler habt, verdeckt sie nicht. Beleidigt andere nicht, dann werdet ihr auch nicht beleidigt. Stimmt nicht mit einer ungerechten Meinung überein. Unterscheidet Gutes vom Bösen. Verdreht Tatsachen nicht. Löst Konflikte mit Freunden auf gerechte Weise.«¹¹

⁸ Zit. nach *Wei-Ming Tu*, *Der Konfuzianismus*, in: *A. Sharma (Hg.)*, *Innenansichten der großen Religionen*, Frankfurt a. M. 1997, 641–769, hier: 647.

⁹ *Kungfutse*, *Gespräche* I. Lun Yü, übersetzt und hg. von *R. Wilhelm*, Köln 1982, Buch I, Abschn. 6, 38; vgl. *Th. T'ui-Chieh Hang*, *Das kosmische Jen. Eine Begegnung von Christentum und Konfuzianismus*, Frankfurt a. M. 1993, 38 f.

¹⁰ Vgl. *Ok-Sun An*, *Compassion and Benevolence. A Comparative Study of Early Buddhist and Classical Confucian Ethics*, New York e. a. 1998, 47 f. und *A. S. Cua*, *A Confucian Perspective on Self-Deception*, in: *ders.*, *Moral Vision and Tradition. Essays in Chinese Ethics*, Washington 1998, 213–234, bes. 214 ff.

¹¹ Zit. nach *Jing-Yunn Liaw*, *Persönlichkeitserziehung im Konfuzianismus im Vergleich mit der christlichen Kultur*, Köln 1992, 92.

Die angeführten Texte belegen zur Genüge, dass die Hochschätzung der List durch die chinesische Strategem-Literatur nicht im Sinne einer Einschränkung der Wahrheitsforderung interpretiert werden darf. Die Bewunderung der List, die in dieser für die chinesische Alltagsethik aufschlussreichen Literaturgattung zum Ausdruck kommt, impliziert weder eine Relativierung noch gar eine generelle Abwertung von Tugenden wie Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit, Treue oder Zuverlässigkeit. Auch darf die Stellung der Strategem-Literatur innerhalb der gesamten chinesischen Ethik nicht überschätzt werden. Ob sie dem Kanon normativer Texte zuzurechnen ist, die Aufschluss über die moralische Vorstellungswelt der chinesischen Kultur geben, kann mit einigem Recht bezweifelt werden. Die Analyse der 36 Strategeme zeigt im Grunde nur, dass die unterschiedlichsten Facetten listenreichen Verhaltens nach chinesischem Empfinden mit Täuschung und Betrug wenig zu tun haben. Sie stellen vielmehr eine Art des taktischen Geschicks dar, wie man sich im Lebenskampf der Gesellschaft behaupten kann. Der Katalog der 36 Strategeme, der in China bis heute überliefert wird, gehört deshalb zu den täglichen Verhaltensregeln, die nach chinesischem Verständnis einen anderen Bewertungsmaßstab als den der moralischen Unterscheidung von Wahrheit und Lüge verlangen. Mit einer Relativierung von Wahrheitsliebe und Aufrichtigkeit haben sie indessen nichts zu tun. Der zentrale Rang, der diesen Tugenden innerhalb des konfuzianischen Hochethos, aber auch in den Zielvorstellungen der chinesischen Volkspädagogik eingeräumt wird, entspricht vielmehr den moralischen Wertmaßstäben, die sich in unserem westlichen Kulturkreis unter dem Einfluss des Christentums herausgebildet haben.

3. Beiträge aus Soziologie und Psychologie

Am Ende des 19. Jahrhunderts fasste der Begründer der modernen Kriminalistik, der österreichische Strafrechtslehrer *Hanns Groß* (1847–1915), die Einsicht in die weite Verbreitung der Lüge und ihre tiefe Verwurzelung in der menschlichen Psyche mit den Worten zusammen: »Über das Wesen der Lüge erschöpfend schreiben, hieße eine Naturgeschichte des Menschen verfassen.«¹ Während er durch diese resignierte Feststellung jedoch die Undurchführbarkeit eines solchen Unternehmens betonen wollte, entsteht im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts ein neues literarisches Genre mit dem Ziel, auf frech-provozierende Art dieses ehrgeizige Vorhaben einzulösen. Im Schnittfeld zwischen philosophischem Essay, psychologischer Lebenshilfe und einer sozialwissenschaftlichen Analyse unserer Alltagswelt angesiedelt, verfolgen die Einzelpubli-

¹ Zit. nach G. Falkenberg, Lügen. Grundzüge einer Theorie sprachlicher Täuschung, Tübingen 1982, 13.

kationen dieser neuartigen *De-mendacio*-Literatur ein gemeinsames Ziel, das dem Publikum unter fast gleich lautenden Titeln präsentiert wird.²

An den vielfältigen Rehabilitationsversuchen von Lüge und Täuschung beteiligen sich heute Wissenschaftler und Schriftsteller aus verschiedenen Disziplinen. Weil sie von ihrem methodischen Ansatz her fächerübergreifend und eklektizistisch verfahren, ist es nicht immer einfach, ihre Beiträge bestimmten Einzelwissenschaften zuzuordnen. Doch weist die Stoßrichtung der vorgetragenen Analysen in die gleiche Richtung: Gesicherte Forschungsergebnisse von Einzelwissenschaften sollen in einer lockeren interdisziplinären Zusammenschau verbunden und in vorwiegend populärwissenschaftlicher Darbietung zu einer griffigen These zusammengefasst werden. Immer geht es dabei jedoch um eine Aufwertung von Verhaltensweisen, die in der »offiziellen« Ethik der Gesellschaft durch das Verbot der Lüge und die ihm entsprechende Pflicht zur Wahrhaftigkeit geächtet sind. Die gewählte Darstellungsweise dieser modernen Lügentraktate macht es nicht immer leicht, die Ausbreitung gesicherter Fakten, den Rückgriff auf anerkannte wissenschaftliche Theorien und zutreffende Beobachtungen aus unserem Alltagsverhalten von den weitreichenden Schlussfolgerungen zu unterscheiden, die daraus auf dem Gebiet der Ethik gezogen werden sollen.

Der amerikanische Philosoph *David Nyberg* versteht seine in leichtfüßiger Ironie und flottem Stil dahingeschriebene Streitschrift, in der er Argumente aus Literatur, allgemeiner politischer Theorie, Erziehungswissenschaft und Sozialpsychologie zusammenträgt, nicht als explizite Rechtfertigung der Lüge. Doch möchte er das Ideal der Wahrhaftigkeit in seiner Alleingeltung erschüttern und der entthronten Tugend der Wahrheitsliebe List, Täuschung und Betrug als gleichberechtigte Schwestern zur Seite stellen. Er sieht in der Fähigkeit zur Täuschung ein unerlässliches »Alltagsattribut der praktischen Intelligenz«³, ohne das ein »gesundes, praktikables und lebenswertes Zusammenleben in der menschlichen Gemeinschaft«⁴ undenkbar ist. Er registriert nicht nur das unbestreitbare Faktum, dass Täuschung und Betrug als gesellschaftliche »Verkehrsform«⁵ unter uns Menschen in unzähligen Variationen vorkommen, sondern er sieht in der Täuschung auch einen »wichtigen Aspekt moralischen Anstands«⁶. Wie es in manchen Situationen geboten ist, die Wahrheit zu sagen, so kann es auch eine moralische Pflicht zur Lüge und Täuschung geben. Die eigentliche

² Vgl. *D. Nyberg*, Lob der Halbwahrheit. Warum wir so manches verschweigen, Hamburg 1994 (Orig.: *The Vanished Truth*, Chicago 1993); *P. Stiegnitz*, Alle Menschen lügen, Wien 1994; *Irmtraud Tarr Krüger*, Von der Unmöglichkeit, ohne Lüge zu leben, Zürich 1997; *H.-J. Neubauer*, Fama. Eine Geschichte des Gerüchts, Berlin 1998 und *S. Dietzsch*, Kleine Kulturgeschichte der Lüge, Leipzig 1998.

³ Lob der Halbwahrheit, 9.

⁴ A. a. O., 10.

⁵ *S. Dietzsch*, Kleine Kulturgeschichte der Lüge, 9.

⁶ *D. Nyberg*, Lob der Halbwahrheit, 15; vgl. auch 198.

ethische Frage lautet daher: »Wie wir wen worüber und wie lange täuschen dürfen.«⁷ Im gleichen Sinn führen die durch zahllose *Aperçus* aus der Philosophiegeschichte unterlegten Betrachtungen von *Steffen Dietzsch* zu dem praktischen Postulat: »Lügen sind unvermeidlich, lernen wir mit ihnen umzugehen.«⁸

Während die Moralphilosophie im Allgemeinen von einem kontradiktorschen Gegensatz zwischen Wahrheit und Lüge ausgeht, die sich genauso unveröhnlich wie Gut und Böse gegenüberstehen, spricht Nyberg der Fähigkeit zur Täuschung eine komplementäre Rolle gegenüber der Wahrhaftigkeit zu. Betrug und Täuschung zerstören nicht die Wahrheit, sondern sie ergänzen sie und begrenzen ihre zerstörerischen Auswirkungen für die menschliche Kommunikation, so dass wir von Fall zu Fall entscheiden müssen, ob in einer bestimmten Situation Wahrheit oder Lüge, Täuschung oder Aufrichtigkeit geboten sind. Da wir im täglichen Leben oft mit schwer durchschaubaren Konflikten und »unscharfen Problemlagen«⁹ konfrontiert sind, bedürfen wir eines verfeinerten Instrumentariums, um darauf angemessen zu reagieren. Dem wuchtigen Schwert der unbedingten Wahrheitspflicht soll das leichte Florett der eleganten Täuschung und des höflichen Betrugs zur Seite gestellt werden, damit das feine Gewebe menschlicher Beziehungen nicht Schaden leidet. Natürlich gibt es viele Formen von Täuschung, die als moralisch verwerflich anzusehen sind: Verbraucherbetrug, Insidergeschäfte an der Börse, Missbrauch öffentlicher Ämter, verdeckten Rauschgiftkonsum, verharmlosende Zigarettenreklame, Betrug im Gebrauchtwarenhandel und Ähnliches mehr. Daneben jedoch braucht es auch die sozial verträgliche, ja um der reibungslosen Kommunikation unter Menschen willen geforderte Täuschung, die »ein wichtiger Bestandteil der praktischen Intelligenz«¹⁰ des Menschen ist.

Nyberg bestreitet somit, dass der Wahrheit gegenüber ihrem Gegenteil ein prinzipieller Vorzug zukommt oder dass sie eine besondere Bedeutung für das Vertrauen unter Menschen hat. Gegenüber der sozialethischen Begründung für das Verbot der Lüge, die im Vertrauen ein hohes soziales Gut sieht, das »ebenso schützenswert ist, wie die Luft, die wir atmen, oder das Wasser, das wir trinken«¹¹, verweist er auf die wohltuenden Konsequenzen gelegentlicher und richtig dosierter Lügen. Ebenso bezweifelt Nyberg, dass es zwischen der großzügigen Einstellung von Berufsgruppen wie Rechtsanwälten, Bankern, Geschäftsleuten oder Politikern zur Wahrheit und dem allgemeinen Vertrauensverlust in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit einen direkten Kausalzusammenhang gäbe. Der unbestreitbare Niedergang des öffentlichen Vertrauens findet seine Erklärung vielmehr darin, dass ein investigativer Enthüllungsjournalismus heute das wahre Ausmaß von Täuschung und Betrug ans Licht der Öffentlichkeit bringt,

⁷ A. a. O., 11.

⁸ Kleine Kulturgeschichte der Lüge, 14.

⁹ Lob der Halbwahrheit, 19.

¹⁰ A. a. O., 21.

¹¹ *Sissela Bok*, Lügen. Vom täglichen Zwang zur Unaufrichtigkeit, Reinbek 1980, 46.

während dieselben Sachverhalte früher hinter den Kulissen der gesellschaftlichen Wahrnehmung abliefen.

In seinem Essay über die Lüge macht Dietzsch für dasselbe Phänomen dagegen einen komplexeren, gegenläufig wirksamen Mechanismus verantwortlich. Für ihn markiert der Erste Weltkrieg einen Wendepunkt in der Geschichte der Lüge, da die erstmals zu militärischen Zwecken eingesetzten Propagandalügen infolge langfristiger Verstörungen unserer lebensweltlichen Gewissheiten zum »Herausbilden neuer Akzeptanzen des Lügens«¹² führten. Damals stieg die Lüge, die bis dahin ein vergleichsweise kümmerliches Dasein in einer Nützlichkeitsnische der Privatmoral fristete, zum »Leitinstrument des Politischen« auf – ein Vorgang, der sich seitdem kontinuierlich steigerte und über die totalitäre Massenindoktrination politischer Diktaturen bruchlos zu den blühenden Landschaften, Rentenlügen und Steueraufwendungen aus der Portokasse führte, die am Ende des 20. Jahrhunderts die politische Rhetorik der deutschen Wiedervereinigung bestimmten.¹³ Aus dieser »Verschmelzung von Öffentlichkeit und Lüge«¹⁴, in der selbst mit Wahrheiten noch gelogen wird und die omnipräsente Dauerlüge zum »Normalfall von Kommunikation«¹⁵ avanciert, bleibt den Einzelnen nur ein Ausweg: die Flucht in das Residuum unernster, heiterer, frei erfundener Lügen. Die Imagination der Lüge schützt den Freiraum geistiger Pluralität, parlamentarischer Demokratie und privater Lebensfreude. So jedenfalls versteht Dietzsch das Wort des peruanischen Romanciers *Mario Vargas Llosa*: »Die Menschen leben nicht nur von Wahrheiten, sie brauchen auch Lügen, die sie frei erfinden, nicht die Lügen, die man ihnen aufzwingt.«¹⁶

Dennoch gestehen die modernen Verteidiger der Lüge im Allgemeinen zu, dass es für das menschliche Zusammenleben vorteilhaft ist, wenn die Menschen dazu neigen, zumindest so lange die Wahrheit zu sagen, als ihnen die Unwahrheit keinen erkennbaren Vorteil verschafft. Die dem Menschen angeborene Neigung, in der Regel die Wahrheit zu sagen, kann für sie freilich nicht auf den natürlichen Sprachzweck zurückgeführt werden, da dieser nach ihrer Ansicht ebenso ein Enthüllen wie ein Verbergen unserer Gedanken gestattet. Der normale Hang zur Wahrheit soll vielmehr als ein in unseren Bewusstseinsbahnen tief verankerter Reflex gelten, der unbewusst an das Erfolgserlebnis erinnert, das den kleinkindlichen Spracherwerb begleitet. Weil es uns, als wir zum ersten Mal sprechen lernten, Freude machte, die Dinge unserer Welt beim richtigen Namen zu nennen, wollen wir dieses großartige Gefühl unbewusst immer wieder neu erleben, indem wir üblicherweise die Wahrheit sagen.¹⁷

Ebenso selbstverständlich wie die natürliche Wahrheitsliebe, der Men-

¹² Kleine Kulturgeschichte der Lüge, 110.

¹³ Ebd; vgl. auch 152. Zur militärischen Taktik des Kriegführens durch Gerüchte und Lügenpropaganda siehe auch *H.-J. Neubauer*, *Fama*, 119f.

¹⁴ *S. Dietzsch*, *Kleine Kulturgeschichte der Lüge*, 117.

¹⁵ A. a. O., 118.

¹⁶ *Die Wahrheit der Lügen*, Frankfurt a. M. 1994, 19.

¹⁷ Vgl. *D. Nyberg*, *Lob der Halbwahrheit*, 59.

schen im Allgemeinen so lange folgen, als kein gewichtiger Grund eine Lüge rechtfertigen kann, erscheint jedoch der Umstand, dass sie einander zu ihrem gegenseitigen Schutz täuschen und betrügen. Darin ist keine Zersetzung des Vertrauens unter den Menschen, sondern im Gegenteil geradezu eine Vertrauens erhaltende Strategie zu sehen, die unsere zwischenmenschlichen Beziehungen vor schwerwiegenden Belastungen bewahrt. Würden wir einander immer die Wahrheit offen ins Gesicht sagen und dabei auf die Anstandsformen der Etikette verzichten, so könnten wir uns bald nicht mehr unter die Augen treten. Als eine kooperative, lebensförderliche Beziehung ist Vertrauen daher auf »den geschickten Einsatz von Täuschungen, ja manchmal sogar Lügen, angewiesen, um weiterbestehen zu können«¹⁸. In vielen Begegnungssituationen folgt menschliches Verhalten geradezu einer von allen stillschweigend akzeptierten Logik der Täuschung, deren Aufrechterhaltung hohe strategische Fähigkeiten im Sprechen und Schreiben, im Gesichtsausdruck oder der Körpersprache erfordert. Wir alle sind raffinierte Mitspieler in dem Gesellschaftsspiel der gegenseitigen Täuschung und des maßvollen Betrugs, ohne das wir uns gegenseitig überhaupt nicht ertragen könnten.

»Wir alle schätzen die Wahrheit, und doch sind wir alle ganz normale menschliche Täuschungskünstler; weder wollen wir immer die ganze Wahrheit wissen, noch wollen wir sie immer verkünden. Täuschung ist nicht so sehr eine üble Plage als vielmehr Bestandteil einer allgemein auf Erhaltung des Lebens ausgerichteten Atmosphäre.«¹⁹

Auch die Psychologin *Irmtraud Tarr Krüger* ist davon überzeugt, dass wir unser alltägliches Leben ohne den Rückgriff auf Unwahrheiten, Ausreden, Täuschungen und Lügen nicht bestehen könnten:

»Unser Alltag ist durchsetzt mit Situationen, die schnelle und effiziente Reaktionen verlangen. Oft bleibt da einfach keine Zeit mehr zu überlegen, ob man nun lügen oder die Wahrheit sagen soll. Was sagt man, wenn man einen Vertreter an der Haustüre abspesen will? Wie findet man die richtigen Worte, um einer Einladung zu entgehen? Wie begründet man, daß man schon wieder zu schnell gefahren ist oder falsch geparkt hat? Wie antworten Eltern einem Kind auf die Frage, warum sie gestritten haben? Die Versuchung, sich aus Situationen, die einen überfallartig und unvorbereitet fordern, durch Ausreden und schnelle Lügen zu retten, ist groß – oft aus reiner Selbsterhaltung und um den Überforderungen des Alltags auszuweichen.«²⁰

Aus der Tatsache, dass wir Menschen zum Schutz unserer gegenseitigen Beziehungen unter Arbeitskollegen und Geschäftspartnern, unter Freunden und Verwandten, ja selbst unter Ehepartnern und nächsten Angehörigen der »einfühl-samen Lüge«²¹ und des wohl dosierten Betrugs bedürfen, folgern diese Autoren,

¹⁸ A. a. O., 35.

¹⁹ A. a. O., 36.

²⁰ Von der Unmöglichkeit, ohne Lüge zu leben, 22.

²¹ *D. Nyberg*, Lob der Halbwahrheit, 177.

dass jeder Mensch nicht nur ein Recht auf Wahrheit, sondern auch einen dazu komplementären Anspruch besitzt: das Recht, getäuscht zu werden. Sie verstehen die Rede von den nützlichen Halbwahrheiten, der »Gnade der Lüge«²² oder der rücksichtsvollen Höflichkeitslüge also nicht nur als deskriptive Wiedergabe dessen, was täglich unter Menschen geschieht, sondern als eine menschenfreundliche Strategie, die das »Netz menschlicher Kommunikation vor dem Zerreißen bewahrt«²³. Irmtraud Tarr Krüger beruft sich für diese Ansicht sogar auf den Kirchenvater Augustinus, der angeblich als Erster »Lüge und Täuschung als Möglichkeit und Chance der Beziehungsgestaltung aufzeigte« und daher »eine deutlich entspannte Haltung gegenüber der Lüge und der Lust am Verstellen und Verhüllen« vertrat.²⁴ Wie wir später sehen werden, steckt in dieser Behauptung, die Augustinus selbst als höchst zweifelhaftes Lob empfunden hätte, ein Körnchen Wahrheit, das Linguisten und Sprachwissenschaftlern seit langem bekannt ist.

Trotz der weitreichenden Konsequenzen, die aus den vorgetragenen Überlegungen für die Ethik folgen sollen, werden diese nirgends durch moralphilosophische Argumente im engeren Sinn untermauert. Zur Begründung ihrer Grundthese, wonach wir zum Schutz persönlicher Intimität anstelle des Terrors der Wahrheit »Spielräume der Unwahrheit, des Verschweigens, der Täuschung und der Lüge«²⁵ benötigen, verweisen die genannten Autoren auf zahlreiche Beispiele aus der Psychologie, der Lebensberatung, der Kriminalistik sowie der allgemeinen Pädagogik. Diese sollen sich auf einer empirischen Beobachtungsebene gewissermaßen wechselseitig verstärken, bis beim Leser der Eindruck unwiderlegbarer Evidenz entsteht. Die Tatsache, dass ein gewisses Maß an Selbsttäuschung zur Aufrechterhaltung der eigenen Identität unerlässlich ist, die wirksamen Strategien, durch die wir Zweifel an unseren lieb gewonnenen Überzeugungen von uns fern halten, das Lügengewebe der Intrigen am Arbeitsplatz²⁶, die Notwendigkeit gesellschaftlicher Höflichkeitsregeln, durch die wir einen Schutzraum der Intimität voreinander wahren, der Hinweis auf die legitimen Distanzbedürfnisse unter Freunden²⁷, die vielfältigen Täuschungsmanöver in sportlichen Wettkämpfen, die Geschicklichkeit von Anwälten, die ihre Überredungskunst mehr zum Schutz ihrer Mandanten als zur juristischen Wahrheitsfindung einsetzen, die kaufstimulierende Scheinwelt der Werbesprache und die suggestive Verführung der Wahlkampfretorik – diese Mischung aus teils scharfsinnigen, teils geradezu trivialen Beobachtungen wird zur moralischen Aufwertung der Lüge aufgeboten. Die Liste an Einzelbeobachtungen

²² P. Stiegnitz, *Alle Menschen lügen*, 42.

²³ A. a. O., 19.

²⁴ Von der Unmöglichkeit, ohne Lüge zu leben, 20.

²⁵ A. a. O., 104.

²⁶ Vgl. P. Stiegnitz, *Alle Menschen lügen*, 30–33.

²⁷ Vgl. die vorzüglichen Analysen bei Irmtraud Tarr Krüger, *Von der Unmöglichkeit, ohne Lüge zu leben*, 71–76.

ließe sich noch erweitern, ohne dass ihr Beweiswert im Ganzen dadurch gesteigert würde.

4. Vorläufige Auseinandersetzung mit den dargestellten Theorien

Die Darstellung von Lüge und Täuschung, wie wir sie bislang aus der Sicht der Verhaltensforschung, der vergleichenden Kulturanthropologie und der Sozialwissenschaft verfolgt haben, trägt zunächst rein empirischen Charakter. Unter dem Aspekt einer einzelwissenschaftlichen Fragestellung kann sich voraussetzungsgemäß immer nur ein bestimmter Sachverhalt oder der Teilbereich eines Gesamtphänomens zeigen, das als Ganzes erst in der Zusammenschau vieler einzelwissenschaftlicher Zugänge gedeutet wird. Insofern können die bislang vorgestellten Positionen nicht mehr beanspruchen, als das Problem der Lüge aus ihrer spezifischen Sichtweise zu erhellen. Dennoch wäre der ganze Aufwand an Beobachtung und Sammelleidenschaft für entlegene Details unerklärlich, wenn dahinter nicht ein grundsätzliches Programm stünde.

Die These von der Allgegenwart der Lüge soll nicht nur die naturgeschichtlichen Wurzeln ihres häufigen Vorkommens erklären, kulturelle Analogien zur Verdeutlichung dieses Faktums ausbreiten oder den sozialen Nutzen unterstreichen, den die tägliche Übertretung ihres Verbotes für die Gesellschaft haben kann. Vielmehr soll das ethische Verbot prinzipiell in Zweifel gezogen oder wenigstens die Unbedingtheit seiner Geltung erschüttert werden. Mehr noch: Dem Menschen selbst soll die Maske vom Gesicht gerissen werden, indem man ihn mit der brutalen Wahrheit konfrontiert, dass er selbst ein Lügner ist. Das Wort des Psalms 116 *omnis homo mendax* (»Die Menschen lügen alle« – Ps 116,11) soll als eine Wesensaussage über den Menschen gelesen werden, die anderen Definitionen überlegen ist, weil sie diese als Lüge denunziert. Das ist das heimliche Ziel der ganzen Entlarvungsstrategie, das den Einzelanalysen aus dem Bereich von Soziobiologie, Kulturanthropologie und Sozialwissenschaft erst ihr durchschlagendes Gewicht verleihen soll.

Einzelwissenschaftliche Forschungsergebnisse werden unter einem negativen Generalnenner zusammengestellt, ihre Aussagen unter dem Vorzeichen einer pessimistischen Anthropologie gelesen. Das ist insofern berechtigt, als es in der Ethik immer auch auf ein Durchscheitern des Grundsätzlichen im Konkreten, auf die Bewährung des Allgemeinen im Einzelnen ankommt, was am Beispiel der Lüge gewissermaßen im Negativen aufgezeigt werden soll. Wenn Menschen lügen und einander betrügen, handelt es sich also nicht nur um die Übertretung eines einzelnen moralischen Gebotes, sondern um mehr, nämlich um ein Versagen gegenüber dem Anspruch, vor den die Wahrheit selbst den Menschen stellt. Eine Ethik des achten Gebotes kann deshalb nicht nur als Kasuistik der Lüge entfaltet werden, die in möglichst vielen Lebensbereichen an-

gibt, unter welchen Umständen Falschaussagen oder Täuschungshandlungen sittlich gerechtfertigt sein können. Sie muss vielmehr deutlich machen, inwiefern es beim moralischen Verbot der Lüge um das geht, was das Menschsein als solches auszeichnet: um den Zusammenhang von Sprache und Denken und die Möglichkeit der sozialen Kommunikation unter den Menschen.

Bevor dieser Versuch unternommen wird, muss jedoch in der Auseinandersetzung mit den bislang besprochenen Ansätzen ein dreifaches Missverständnis aufgezeigt werden, dem diese unterliegen, sobald sie sich als Versuch einer empirischen Destruktion des moralischen Verbotes der Lüge verstehen. Das erste Missverständnis ist ein *philosophisches*; es bezieht sich auf die Voraussetzung der Sprachfähigkeit des Menschen, ohne die eine Definition der Lüge im strikten Sinn überhaupt nicht möglich ist. Das zweite betrifft die Vielfalt der sprachlichen und außersprachlichen Äußerungsmöglichkeiten, die unter dem Begriff der Lüge, also unter bewusster Anspielung auf seinen moralischen Bedeutungsgehalt subsumiert werden; dies sei das *linguistische* Missverständnis genannt. Schließlich lebt vor allem die kulturanthropologische These davon, dass die im interkulturellen Vergleich ermittelten Daten den Eindruck einer Gegensätzlichkeit ergeben, die auf der moralischen Beurteilungsebene den universalen Anspruch des achten Gebotes erschüttern soll. Da es in diesem dritten Missverständnis um die Geltungsgrundlagen der Ethik überhaupt geht, die von einem naturalistischen Fehlschluss verkannt werden, wollen wir es als das *ethische* Missverständnis bezeichnen.

4.1 Das philosophische Missverständnis

Die These von der Allgegenwart der Lüge im Tierreich setzt stillschweigend voraus, dass Naturerscheinungen wie Mimikry und Mimesis oder tierisches Täuschungsverhalten mit dem gleichzusetzen sind, was beim Menschen als Lüge im moralischen Sinn bezeichnet wird. Dadurch übersieht sie einen entscheidenden Unterschied, der mit der philosophischen Bestimmung des Menschen zusammenhängt. Wenn es in den klassischen Wesensdefinitionen vom Menschen heißt, er sei jenes Lebewesen, das Vernunft hat und sprechen kann, so ist damit mehr als die Fähigkeit zu zielgerichteter Verständigung über ein lautartiges Zeichensystem ausgesagt, die es bekanntlich auch im Tierreich gibt. Der das Menschsein in seiner wesensgemäßen Bestimmtheit bezeichnende Anspruch dieser Definitionen tritt hervor, wenn man die einzelnen Definitionsglieder (Sprache, Vernunft, Freiheit) in ihrer inneren Zusammengehörigkeit betrachtet. Im Griechischen steht dafür das eine Wort $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, das den Menschen auszeichnet und in dem benennt, was für sein Menschsein unabdingbar ist: Wort und Vernunft. Eine Definition, mit der das philosophische Nachdenken über den Menschen beginnt, bezeichnet ihn als sprechendes und denkendes Lebewesen, als ein $\zeta\tilde{\omicron}\nu\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \epsilon\tilde{\chi}\omega\nu$. Mit der Zusammengehörigkeit von Sprachfähigkeit und Vernunftvermögen ist bereits ausgesagt, dass Sprache als spezi-

fisch menschliches Phänomen mehr ist als nur ein Verständigungsmittel. Sie ist zugleich Ausdrucksmedium von Vernunft und das Vermögen zur Sinndeutung der Welt; durch Denken und Sprechen, Vernunft und Wort vermag der Mensch die Wirklichkeit zu erkennen und auszusprechen. Im *lóγος* hat er Zugang zur Welt, vermag er seinen Standort in ihr zu reflektieren und sein Handeln als eigenverantwortliches Wesen zu rechtfertigen.

Das Wort *lóγος* umschreibt somit sowohl den Bereich, an dem der Mensch Anteil hat, als auch die Fähigkeit, die ihm gegeben ist. Kraft des *lóγος* verfügt er über die Möglichkeit zu erkennen, was ist, und dem erkannten Wesen der Dinge in seinem Denken zu entsprechen. Als das sprechende Lebewesen ist der Mensch mehr als nur ein der Verständigung über Lautsignale fähiges Wesen. Er vermag in den Grund der Dinge einzudringen und ihr wahres Sein zu erkennen, das er dann in der Sprache aussprechen oder auch verfälschen und umkehren kann.¹ In ihrem philosophischen Verständnis setzt die Lüge daher die Fähigkeit zur Wahrheitserkenntnis und den Zugang zum Sein der Welt im Ganzen voraus. Sie ist überhaupt nur dort möglich, wo das innere Wesen der Dinge erkannt und in sein Gegenteil verfälscht wird. Wo wir dagegen beim Tier von Täuschung und Betrug sprechen, da handelt es sich um notwendige Überlebensstrategien, die auf einer anderen Ebene stattfinden als jener von Freiheit und Vernunft, zu der allein der Mensch kraft des *lóγος* Zugang hat. Bereits Aristoteles wusste darum, dass Tiere listig, mutig, kühn und gelehrig sein können. Was diese seelischen Reaktionsfähigkeiten anbelangt, so zeigen sich die Unterschiede zwischen Mensch und Tier meist als ein graduelles Mehr oder Weniger. Doch besitzt der Mensch darüber hinaus das Denken, das Erinnerungsvermögen und das bewusste Wollen, weshalb er allein moralisch handeln kann.²

Der Philosoph *Arno Baruzzi* hat die Differenz zwischen tierischem Täuschungsverhalten und der Lüge beim Menschen in seinem Buch »Philosophie der Lüge« (1996) durch die fundamentalen Bestimmungen von Freiheit, Vernunft und Gemeinschaft näher erläutert. Eine *erste* Differenz zeigt sich darin, dass der Mensch anders als das Tier in der Freiheit zur Lüge steht. Wenn er lügt, dann deshalb, weil er lügen will und nicht, weil er einem angeborenen oder erlernten Verhaltensschema folgt. Sicher gibt es Situationen, in der Menschen reflexartig oder nahezu zwanghaft lügen, aber diese erworbene Lügenhaftigkeit ist etwas anderes als die Fähigkeit des Tieres, als Tarnfarbe die Farbe seiner Umgebung anzunehmen. Beim einen Mal beruht die Lüge, auch wo sie nicht aus einem aktuell freien Willen hervorgeht, auf einer charakterlichen Vorprä-

¹ Vgl. *T. Borsche*, Art.: Sprache. I. Antike, in: HWPh IX, 1145 f.

² Vgl. *De historia animalium* 588a 16 ff.; 488b 24 ff. und EN VI,2 (1139b 20). Auch der Verhaltensforscher *I. Eibl-Eibesfeldt* bezweifelt, ob wir die Zeichensysteme, in denen sich tierisches Täuschungsverhalten artikuliert, überhaupt als funktionale Äquivalente zu unserer Wortsprache ansehen dürfen. »Die Fähigkeit freier schöpferischer Kombination von Signalen fehlt den Tieren« (*ders.*, Die Biologie des menschlichen Verhaltens, 714). Ihre Mitteilungen beziehen sich auf aktuelle Gestimmtheiten oder eine spezifische Handlungsbereitschaft; Tiere sind dabei jedoch an relativ starre Kommunikations-Codes gebunden und können deshalb im eigentlichen Sinn auch nicht lügen.

gung des Handelns, im anderen Fall auf einer Anpassungsstrategie, derer sich das Tier instinktiv bedienen muss, um überleben zu können. Kryptis (Unsichtbar machen) und Mimese, das Anlegen von Tarntrachten und andere »listenreiche« Strategien sind zwar zielgerichtete Vorgänge, aber sie sind weder *zielintendiert*, noch laufen sie *zielbewusst* ab.³ Als das Wesen, das zur Erkenntnis der Wahrheit und zu einem Leben in der Wahrheit berufen ist, steht der Mensch dagegen in einer dieser Bestimmung entgegengesetzten Freiheit zur Lüge. Wenn er lügt, dann erfüllt seine Lüge nicht nur einen adaptiven Zweck, sondern er weiß auch darum, dass er lügt. Seine Lüge steht nicht allein im Dienst irgendeines Vorteilsgewinnes; sie ist um eines bestimmten Zieles willen gewollt und ihm daher als Lüge bewusst. Erst dieses Wissen um die Lüge und ihr reflektierter Einsatz zur Erreichung der eigenen Handlungsziele macht den Menschen zum Lügner im moralischen Sinne: »Er kann Lügen frei erfinden, ein Spiel der Lüge treiben, sich im Lügen gefallen. Er kann lügen ohne Maß. Er hat die Freiheit zur Lüge, vielleicht zeigt sich gerade darin, was Freiheit bedeutet.«⁴

Aufgrund seiner Vernunftbegabung ergibt sich eine *zweite* Differenz zwischen der Lüge des Menschen und dem tierischen Täuschungsverhalten. Als bewusste Verkehrung der Wahrheit meint die Lüge im moralischen Sinn anderes und mehr als nur das Erreichen eines Startvorteils beim Wettkampf um Nahrung oder Sexualpartner, wie dies im Tierreich der Fall ist. Auch wenn es dort tatsächlich absichtsgeleitetes Verstellen und innerartliche Täuschung gibt, wie dies die derzeitige Verhaltensforschung annimmt, so stehen diese Verhaltensweisen doch nicht in jenem inneren Verhältnis zur Wahrheit, das die menschliche Lüge noch im Bösen, in der Verfälschung kennzeichnet. Wenn im Griechischen von ἀληθεύειν, von der Wahrheit als einem Geschehen gesprochen wird, in dem das Sein selbst zur Offenbarung kommt, ist damit die große Alternative aufgezeichnet, in der sich allein dem Menschen die Frage von Wahrheit und Lüge stellt. Entweder lebt er in Übereinstimmung mit der Wirklichkeit oder er stellt sich dieser in Hochmut und Stolz entgegen, indem er seinen Willen zu täuschen über das triumphieren lässt, was ist.⁵ Im vollen Sinn ist Lüge daher nur dort möglich, wo der Zugang zur Erkenntnis des Wirklichen und zur Weite des Seins offen steht, wie es dem Menschen als einem denkenden und sprechenden Lebewesen möglich ist.

Schließlich kann der Abstand, der Täuschung und Betrug unter Tieren von der Lüge trennt, zu der allein der Mensch fähig ist, auch von der *dritten* Wesensdefinition des Menschen her verstanden werden, die diesen als gemeinschaftliches Wesen in den Blick nimmt. Die Bestimmung des Menschen als ζῷον πολιτικόν meint, dass Menschsein nur in der Gemeinschaft mit anderen gelin-

³ Die moderne Biologie unterscheidet in diesem Sinne zwischen *teleonomen* (zielgerichteten) und *teleologischen* Prozessen, die auch zielbewusst erfolgen. Vgl. dazu P. Sitte, Die »listenreiche« Evolution: Täuschung bei Tieren, Pflanzen, Bakterien und Viren, in: H. von Senger (Hg.), Die List, 475–496, bes. 476 und 492 ff.

⁴ A. Baruzzi, Philosophie der Lüge, Darmstadt 1996, 16.

⁵ Vgl. a. a. O., 17; 89 und 127.

gen kann, dass also die politische Existenzform die einzig gute Verfassung für den Menschen ist, die seiner Natur entspricht.⁶ Auch Tiere leben in Populationen und Gesellschaften, die hinsichtlich ihrer Kommunikationsdichte und Arbeitsteilung einen bewundernswerten, menschlichen Organisationsformen allemal überlegenen Aggregationsgrad erreichen können. Was tierische Gesellschaften jedoch von der Gemeinschaft des öffentlichen Lebens unter Menschen unterscheidet, ist das Merkmal der freien politischen Willensbildung und der gemeinsamen politischen Tätigkeit, durch die sich menschliche Gemeinschaften eine verbindliche Form geben. Deshalb kann auch die Lüge beim Menschen, wo sie zur Grundlage des öffentlichen Zusammenlebens wird und die Wahrheit zerstört, ein Ausmaß im Bösen annehmen, das die absichtsgeleitete Täuschung und den Betrug unter Tieren um ein Vielfaches übersteigt.

4.2 Das linguistische Missverständnis

Die sozialwissenschaftlichen Einzelbeobachtungen zur sozialen Funktion von Lüge und Täuschung, die in den genannten Lügentraktaten zusammengetragen werden, setzen einen außerordentlich weiten Begriff von »Lüge« und »Täuschung« voraus. Die Annahme, dass es bei so unterschiedlichen Redesituationen wie der Mitteilung einer medizinischen Diagnose in einem Gespräch zwischen Arzt und Patient, dem Wortwechsel zwischen Anklage und Verteidigung in einem Gerichtsprozess, einer politischen Wahlkampfrede oder der Übermittlung eines Kaufappells durch einen Werbespot um gleichartige sprachliche Handlungen geht, die unter das moralische Verdikt der Lüge fallen, ist jedoch äußerst fragwürdig. Man kann jede der sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Einzelbeobachtungen, die zur Stützung der These von der Gleichrangigkeit zwischen Wahrheit und Lüge aufgeboten werden, auch in einem anderen Sinn interpretieren, der zu entgegengesetzten Schlussfolgerungen führt.

Tatsächlich verweisen die Märchenerzählungen, aphoristischen Lebensweisheiten und paradoxen Weisheitssprüche auf die Vielfalt menschlicher Rede- und Verhaltensformen, die jeweils einer bestimmten, für alle Beteiligten feststehenden Eigenlogik folgen. Der Sprachwissenschaftler *Harald Weinrich* hat bereits 1964 in seiner preisgekrönten Schrift »Linguistik der Lüge« die These zurückgewiesen, jede semantische Differenz zwischen sprachlicher Verlautbarung und gedachtem Inhalt qualifiziere eine Äußerung zur Lüge im engeren Sinn. Die Spannung zwischen Aussageintention und Aussageform ist vielmehr ein charakteristisches Merkmal aller Sprechsituationen, das auch auf die geschriebene Rede übergeht. Schon die Wörter als die kleinsten wahrheitsrelevanten Einheiten der Sprache sind in ihrem Inhalt nicht einsinnig festgelegt, sondern sie bewegen sich in einem semantischen Feld potentieller Sinnträgerschaft,

⁶ Vgl. *Aristoteles*, Polit. I, 2 (1253 a3): ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον (»Der Mensch ist ein von Natur nach Gemeinschaft strebendes Wesen«).

dessen Grenzen von einem subjektiven »Meinungspol« auf der einen und einem objektiven »Bedeutungspol« auf der anderen Seite abgesteckt werden. Aus der Tatsache, dass unser Denken sich in sprachlichen Bahnen bewegt und wir unsere Gedanken in der Regel auf sprachlichem Weg übermitteln, folgt deshalb keineswegs, dass jede Abweichung zwischen einem gedachten Bedeutungsgehalt und einer sprachlichen Äußerungsform den Begriff der Lüge im moralischen Sinn erfüllt. Wollte man alle Formen unseres Sprachgebrauchs, in denen eine gemachte Aussage von der schnurgeraden Linie einer gedachten Wahrheit irgendwie abweicht, als Lüge brandmarken und aus der Sprache verbannen, so wäre es um die Wahrheit tatsächlich schlecht bestellt. Ihr bliebe, wie es Weinrich in seinem Essay ausdrückt, in der Sprache nur eine »schmale Gasse«, da Wahrheit dann auf einen »blanken Aussagesatz« beschränkt wäre, wie ihn die Logik liebt.⁷

Wollte man die Sprache todernst nehmen und sie auf ihre wörtliche Aussageabsicht festnageln, so wären rhetorische Figuren wie Euphemismen, Hyperbeln, Ellipsen und Amphibolien bereits sprachliche Lügen, die von dem moralisch allein zulässigen Gebrauch der Sprache abweichen. »Arme Sprachkritik, die von der Sprache alle Blüten und Blätter abstreift, bis sie nur noch einen dürftigen Stengel in der Hand hält!«⁸ Wenn man solche Stilfiguren und Konfigurationen als Lügen bezeichnet, muss man konsequenterweise auch alle anderen Formen uneigentlicher Rede wie Allegorien, Metaphern, Tropen und Bilder für Lügen halten. Eine solche gewaltsame Subsumtion verstößt nicht nur gegen das natürliche Sprachempfinden, sondern übersieht auch die semantische Grundregel, nach der bereits die kleinsten Einheiten unserer Sprache, die Wörter, ihre jeweils gemeinte Bedeutung erst aus dem Zusammenhang beziehen, in dem sie stehen. Dies gilt von den Begriffen unserer Wissenschaftssprache, die durch eine eindeutige Bedeutungszuschreibung determiniert sind, nicht anders als von den Bildern und Metaphern, die in der literarischen Dichtung Verwendung finden. Wer Metaphern als Lüge bezeichnet, hat daher nicht verstanden, wie metaphorische Sprache funktioniert. Er übersieht, dass Metaphern ebenso wie Wörter und Begriffe durch ihren Kontext festgelegt werden, in dem sie klar als solche erkennbar sind. Eine sprachliche »Lüge«, die von den sie begleitenden Sprachsignalen als solche identifizierbar ist, erfüllt deshalb in keiner Weise den Tatbestand einer Lüge im moralischen Sinn.⁹

Dass sprachliche Verständigungszeichen ihre wirkliche Bedeutung erst durch den Lebenskontext erhalten, in dem sie stehen, gilt nicht nur auf der literarischen, sondern erst recht auf der vorliterarischen Ebene. Höflichkeitsfloskeln, rhetorische Übertreibungen, fiktive Fragestellungen usw. stehen jeweils in einem umfassenderen Bedeutungszusammenhang, der das Kommunikationsgeschehen kanalisiert. Sie sind wie die Ironie oder eine formgerechte literarische Lügendichtung an bestimmten, die jeweilige Sprechsituation als sol-

⁷ Linguistik der Lüge, Heidelberg ⁵1974, 12.

⁸ Ebd.

⁹ Vgl. a. a. O., 42 ff.

che qualifizierenden Redesignalen erkennbar. Daher gibt es, wenn der Sprechende die Kunst ironischer Rede beherrscht, die unterschiedlichsten Ironiesignale, durch die er seine Zuhörer auf das einstimmt, was sie erwartet. Er mag sie durch ein Augenzwinkern, ein Räuspern, ein emphatisches Heben der Stimme, durch gestelzt wirkende Redewendungen, die Bildung überlanger Sätze oder die Verwendung von altertümlichen Ausdrücken darauf vorbereiten, dass seine Worte nun einen anderen Sinn annehmen. Auf jeden Fall wird durch solche Signale, so individuell verschieden sie im Einzelnen sind, bezüglich der Erwartung von Sprecher und Hörer eine gleiche Einschätzung der Redesituation hergestellt, wofür die Kennzeichnung solcher Sprachformen als Lüge vollkommen blind bleibt.

Eine andere Frage ist dagegen, ob wir moralisch gerechtfertigte Falschausagen als Lügen bezeichnen sollen, wie es dem Alltagsgebrauch der Sprache entspricht. In ihrer Studie über das Verhältnis von Sprache und Moral will *Simone Dietz* das grundsätzliche moralische Verdikt über die Lüge zugunsten einer differenzierteren Beurteilung einzelner Sprechsituationen und Beziehungskonstellationen verabschieden. Im Anschluss an Schopenhauer sieht sie insbesondere das Lügen aus Notwehr oder zum Selbstschutz als moralisch gerechtfertigt an, und zwar nicht nur beim Vorliegen von Pflichtenkollisionen, sondern als Ausdruck eines ursprünglichen Freiheitsrechts, das durch den Angreifer oder den zudringlich Fragenden verletzt werde.¹⁰ Der Grad der Freiheitseinschränkung soll dabei als Differenzierungskriterium gelten, nach dem legitime Lügen von unerlaubten zu unterscheiden sind; je gewichtiger der unwahre Sachverhalt für die Handlungsfähigkeit der belogenen Person ist, desto schwerer wiegt die Lüge in moralischer Hinsicht. Ein unaufrichtiges Kompliment nach dem Motto »Ihr neues Kleid steht Ihnen wunderbar«, obwohl man es als hässlich empfindet, ist daher ebenso belanglos wie die fantastischen Abenteuergeschichten, die sich unbekannte Wanderer zum Zeitvertreib erzählen; dagegen ist es ethisch unannehmbar, sich durch gezielte Desinformationen Wettbewerbsvorteile zu verschaffen oder gegebene Versprechen zum Schaden anderer nicht einzuhalten.¹¹ Im Einzelnen unterscheidet Dietz drei Typen moralisch zulässiger oder »beschützender« Lügen, der sie die entsprechenden Typen unzulässiger oder behindernder Lügen gegenüberstellt: Auf diese Weise kontrastiert die *fürsorgliche Lüge* der bevormundenden, die *Lüge aus Notwehr* einer Lüge aus boshafter Instrumentalisierungsabsicht und die *Lüge zum Schutz der Privatsphäre* der Lüge aus Untreue.¹² Aus diesen Unterscheidungen zieht Dietz schließlich den Schluss, dass die Fähigkeit zum Lügen zur Unterstützung gegenseitigen Wohlwollens oder zur Abwehr drohender Gefahren oftmals unerlässlich sei. Dass die geschilderten Lebenssituationen moralisch unterschiedlich

¹⁰ Der Wert der Lüge. Über das Verhältnis von Sprache und Moral, Paderborn 2002, 222.

¹¹ Vgl. a. a. O., 224 f.

¹² A. a. O., 226.

bewertet werden müssen, steht außer Zweifel. Dennoch fragt es sich, ob die Subsumption aller dieser Handlungsweisen unter den Begriff der Lüge, wie sie in der Alltagssprache gebräuchlich ist, einer Klärung des Problems, worin moralische Rechtfertigungsgründe für Falschaussagen oder bewusstes Täuschungsverhalten liegen können, nicht eher im Wege steht. Nimmt man die Differenzierungsmöglichkeiten der Hochsprache oder der ethischen Fachterminologie ernst, erweist sich die Rede von wohlwollenden, fürsorglichen oder behütenden Lügen, durch die die mögliche Unterscheidung von Lügen und Falschaussagen unterlaufen werden soll, als absichtlich unterbestimmte Redeweise.

4.3 Das ethische Missverständnis

Die im ersten Teil vorgestellten Beobachtungen aus Biologie und Verhaltensforschung, Sozialwissenschaft und vergleichender Kulturanthropologie erweisen sich bei näherer Prüfung als so disparat, dass eine einheitliche Auslegung im Sinne der gemeinsamen Grundthese des neuartigen Genres von Lügentraktaten von vornherein problematisch erscheint. Unbestreitbar gibt es im Tierreich Täuschung und Betrug, und zwar auch als innerartliches Täuschungsverhalten, in dem individuelle Vorteile auf Kosten von Artgenossen gesucht werden. Ebenso sicher ist, dass in anderen Kulturkreisen nicht das ganze Verhaltensspektrum dessen, was bei uns moralisch in die Nähe der Lüge gerückt und von daher als verwerflich angesehen wird, mit dem gleichen Verdikt belegt ist. Die chinesische Hochschätzung eines listenreichen Umgangs der Menschen untereinander verrät eine deutlich andere Einstellung gegenüber diesem Phänomen, als es in der Regel bei uns der Fall ist, ohne dass daraus im Umkehrschluss gefolgert werden dürfte, es fehle den Chinesen ein Begriff der moralisch verwerflichen Lüge oder ein Äquivalent zu unserer moralisch gebotenen Wahrheitspflicht. Schließlich kann eine sozialwissenschaftliche Analyse der Verhaltensformen, die sich in unserer westlichen Industriegesellschaft herausgebildet haben, eine bunte Vielfalt von Reaktionsweisen, gesellschaftlichen Spielregeln und stereotypen Antwortmustern aufzeigen, die auf den ersten Blick im Widerspruch zum achten Gebot stehen, auch wenn sie keine sprachlichen Lügen im engen Sinn darstellen. Wollte man die empirischen Beobachtungen aus den verschiedensten Einzelwissenschaften jedoch einsinnig in die Richtung interpretieren, als könnten sie die ethische Geltung der Wahrheitspflicht und des Verbotes der Lüge erschüttern, so läge eine solche Schlussfolgerung außerhalb der jeweiligen Zuständigkeitsbereiche von Einzelwissenschaften, auf die sie sich doch stützen will.

Diese Kompetenzüberschreitung wird schon darin sichtbar, dass einzelwissenschaftliche Ergebnisse innerhalb ihres jeweiligen Geltungsbereichs für unterschiedliche Deutungen offen sind. Manche Verhaltensforscher interpretieren ihre empirischen Beobachtungen in dem Sinn, dass ein moralisches Verbot der Lüge als biologische Überforderung des Menschen erscheinen muss, während

andere daraus den entgegengesetzten Schluss auf seine soziale Unerlässlichkeit ziehen. Solche Überschreitungen einzelwissenschaftlicher Zuständigkeitsgebiete verraten einen prinzipiellen Kategorienfehler, der in der zeitgenössischen Moralphilosophie als »naturalistischer Irrtum« oder »naturalistischer Fehlschluss« beschrieben wird.¹³ Aus deskriptiven Beobachtungen und der Beschreibung von Ist-Zuständen kann man nicht auf präskriptive Aussagen und moralische Sollensvorschriften schließen, ohne dem genannten logischen Fehlschluss zu verfallen. Dabei ist es gleichgültig, ob die empirische Ausgangsbasis in biologischen Beobachtungen über die evolutionäre Vorgeschichte des menschlichen Handelns, in sozialwissenschaftlichen Analysen unseres gegenwärtigen Gesellschaftszustandes oder in den Ergebnissen der vergleichenden Kulturwissenschaft besteht. Der entscheidende Kategorienfehler, in dem eine evolutionäre Ethik, eine rein soziologische Moraltheorie oder der kulturelle Relativismus übereinstimmen, liegt jeweils darin, dass aus einer Gesamtmenge empirischer Einzelbeobachtungen, also aus rein indikativen Voraussetzungen, ein logisch unzulässiger Schluss auf die imperativische Geltung bzw. Nichtgeltung einer moralischen Norm gezogen wird.¹⁴

Der naturalistische Fehlschluss übersieht die eigenständige Geltungslogik moralischer Normen. Diese müssen dann als begründet angesehen werden, wenn sie in ethischen Prinzipien verankert sind oder in einem einsichtigen Zusammenhang mit sittlichen Wertvorstellungen stehen, deren Verwirklichung sie dienen. Der Anspruch moralischer Normen beruht also entweder auf intuitiv erfassten moralischen Werten oder auf moralischen Prinzipien, die sich widerspruchsfrei nicht bestreiten lassen. Ihre Geltung geht nicht aus der faktischen Akzeptanz, die sie finden, oder aus der Tatsache ihrer wahrscheinlich zu erwartenden Befolgung hervor. Sie beruht allein darauf, dass sie in einem überprüf- baren Vermittlungsprozess aus anthropologischen Wert- und Sinneinsichten hervorgehen oder in den obersten Prinzipien der praktischen Vernunft begründet sind.

Die unbestreitbare Tatsache, dass moralische Normen in vielen Fällen übertreten oder nur teilweise befolgt werden, darf aus ethischer Sicht nicht dazu verleiten, ihnen nur einen abgestuften Verbindlichkeitsanspruch zuzusprechen. In der Unbedingtheit ihrer Geltung liegt vielmehr ein Differenzmerkmal, durch das sich moralische Normen von rein soziologischen oder rechtlichen Normen unterscheiden.¹⁵ Während soziale Normen sich darauf beschränken, die fak-

¹³ Vgl. G. E. Moore, *Principia ethica*, Stuttgart 1970 (Orig.: *Principia Ethica*, Cambridge 1903), 36 ff. und R. M. Hare, *Die Sprache der Moral*, Frankfurt a. M. 1972 (Orig.: *The Language of Morals*, Oxford 1952), 49 f.

¹⁴ Vgl. A. Anzenbacher, *Einführung in die Ethik*, Düsseldorf 1992, 270 und E. Schockenhoff, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996, 64–69.

¹⁵ Vgl. E. Schockenhoff, *Moralische Normen als Artefakte der Vernunft?*, in: K. Arntz/ P. Schallenberg (Hgg.), *Ethik zwischen Anspruch und Zuspruch* (FS K. Demmer), Freiburg i. Ue. 1996, 150–176, bes. 166 ff. und *ders.*, *Normative Ethik. Eine Problemskizze*, in: *StMor* 35 (1997) 445–473, bes. 459 ff.

tische Erwartbarkeit eines bestimmten Verhaltens zu umschreiben und bei rechtlichen Normen der Grad ihrer tatsächlichen Befolgung zumindest einen Geltungsfaktor des Rechts bezeichnet, ist dies bei moralischen gerade nicht der Fall. Dies lässt sich anhand des Verbotes der Lüge sogar besonders gut veranschaulichen. In allen Gesellschaften wird täglich, auch wenn die genauen Grenzziehungen unterschiedlich verlaufen, gegen das achte Gebot verstoßen, ohne dass dies deshalb seine moralische Geltung einbüßt. Ebenso verlieren Menschenrechtsverletzungen wie Folter, Polizeiterror und Vergewaltigung das Merkmal ihrer sittlichen Verwerflichkeit keineswegs dadurch, dass sie zu Kriegszeiten oder unter diktatorischen Regimen tausendfach verübt werden. Vielmehr bewahren ethische Prinzipien und moralische Normen ihre Geltung auch dort, wo sie übertreten werden, und dies nicht etwa in abgeschwächtem Maß, sondern in einer gegenüber ihrer faktischen Befolgung durchaus eigenständigen Weise.

II. Die Geschichte der Wahrheitsproblematik: Ein Gang durch ihre Stationen

1. Unbedingte Pflicht zur Wahrhaftigkeit: Augustinus

Die Hauptlinie oder – wie wir heute sagen – der *mainstream* der moralphilosophischen Bewertung von Wahrheit und Lüge beginnt relativ spät, nämlich erst mit *Augustinus* (354–430). Obwohl sich in der griechischen Mythologie und in der philosophischen Literatur bei Platon, Aristoteles und in der Stoa immer wieder praxisbezogene Erörterungen über die Verwerflichkeit der Lüge und den sozialen Nutzen gelegentlicher Falschaussagen finden, ist Augustinus der erste antike Autor, der sich in systematischer Absicht mit dem Problem der Lüge befasst. Dabei begnügt er sich nicht damit, theoretische Definitionsfragen und kasuistische Anwendungsfälle zu erörtern. Ob man nur dem Freund und Polisgenossen die Wahrheit schuldet oder auch dem Staatsfeind, ob Lüge und Irrtum identisch sind, ob die Lüge eine böse Absicht voraussetzt, wie die Legitimität der so genannten pädagogischen Lügen zu verstehen ist und worin der Unterschied zwischen Schadenslüge und Notlüge liegt – solche Fragen werden in der moralphilosophischen Literatur der Spätantike breit diskutiert.¹ Wie seine Überlegungen zur Medizinerlüge, zur Nutzlüge zum Zweck der Lebensrettung oder die subtilen Analysen bezüglich der Täuschungsabsicht zeigen, weicht auch Augustinus diesen konkreten Erörterungen nicht aus. Aber er behandelt alle Einzelfragen um die moralische Bedeutung der Lüge in einem weiteren, systematischen Kontext, indem er diese *magna quaestio*² mit der Grundfrage nach der Bestimmung des Menschen und der Ausrichtung des menschlichen Geistes auf die Erkenntnis des Wahren und Guten in Verbindung bringt.

Augustinus ist sich dessen bewusst, dass er mit seiner kompromisslosen Ablehnung der Lüge Neuland betritt. Genauer gesagt: Er greift auf einem bereits bestellten Terrain in die Debatte um eine mögliche Erlaubtheit der Lüge in Ausnahmesituationen ein, indem er einen unter den heidnischen und christlichen Autoren erreichten Konsens radikal in Frage stellt.³ Grundsätzlich galten

¹ Vgl. G. Müller, Die Wahrhaftigkeitspflicht und die Problematik der Lüge, Freiburg i. Br. 1962, 27–50; P. Keseling, Einführung zu: A. Augustinus. Die Lüge und gegen die Lüge, Würzburg²1986, VI–XX und A. Fürst u. a., Art.: Irrtum, in: RAC XVIII, 854–910.

² De mendacio, 1. CSEL 41, 413 f.

³ Vgl. B. Ramsey, Two Traditions on Lying and Deception in the Ancient Church, in: The Thomist 49 (1985) 504–533, bes. 531.

Lüge und Täuschung in der Antike als verwerflich; auch wo sie in Ausnahmefällen als zulässig angesehen wurden, stand diese Erlaubnis unter dem Vorbehalt eines prinzipiellen Verbotes. Wenn nicht wenige Theologen der Spätantike – darunter so bedeutende Namen wie Clemens von Alexandrien, Origenes, Johannes Chrysostomus und Hieronymus – eine Nutzlüge oder eine wohlmeinende Täuschung zum Heil des Nächsten in Sonderfällen rechtfertigten, so betonten sie doch immer zugleich die generelle Pflicht zu Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Zumindest für die christlichen Autoren konnte eine Ausnahme vom grundsätzlichen Verbot der Lüge ohnehin nur unter einer strikten Bedingung in Betracht kommen: Jede Notlüge oder »heilsame Täuschung«⁴ muss das Gut eines anderen im Auge haben, das auf andere Weise unter den gegebenen Umständen nicht zu verwirklichen ist.⁵ Solche Rücksichtnahme auf die Erfordernisse einer konkreten Situation erscheint Augustinus als bedenkliche Infragestellung unserer allgemeinen und bedingungslosen Verpflichtung zur Wahrheit. Mehr noch: Er sieht in dem Streit um die Lüge, den er entfesselte, einen unausweichlichen Konflikt mit einer pragmatisch-utilitaristischen Moralauffassung, wie sie insbesondere in den Rhetorikschulen seiner Zeit gelehrt wurde. In der Rückschau auf seine eigene Anwaltstätigkeit und sein Wirken als Rhetoriklehrer spricht er voller Abscheu von den lügenhaften Scheingefechten, die er von diesem »Kathedra der Lüge« (*cathedra mendacii*) aus geführt habe: »Das war es ja: Die Nichtigkeit hatte ich geliebt, und der Lüge war ich nachgegangen.«⁶ Auch wenn er den Einsatz rhetorischer Stilmittel im Dienste der biblischen Verkündigung später nicht grundsätzlich verwarf, bewertete er die Überlegungen kirchlicher Autoren zur möglichen Erlaubtheit von Lüge und scheinbarer Täuschung doch als ein gefährliches Zugeständnis an die Mentalität von Verstellung, List und

⁴ So bezeichneten vor allem die östlichen Kirchenväter die Täuschung zur Rettung oder zum Heil anderer, die sie als eigentliches Motiv hinter dem paulinischen Bericht des berühmten Apostelstreits (Gal 2, 11–14) vermuteten. Diese mit der von ihrem Apostelbild geforderten Harmonie unter den Aposteln nur schwer zu vereinbarende Vorstellung wurde nicht als wirklicher Konflikt zwischen Petrus und Paulus, sondern als fingierter Streit verstanden, der den Juden- und Heidenchristen durch ein jeweiliges Entgegenkommen der beiden Hauptapostel die Annahme der Heilsbotschaft erleichtern sollte. Das »Judaisieren« des Petrus sollte demnach den aus dem Judentum stammenden Gemeindegliedern signalisieren, dass sie weiterhin jüdische Lebensformen und Kulturvorschriften praktizieren konnten, ohne damit ihr Heil zu gefährden; der mit Petrus abgesprochene Protest des Paulus dagegen sollte die Heidenchristen beruhigen, die dieses pastorale Entgegenkommen sonst in dem Sinn hätten missverstehen können, als sollte der Beachtung des (inzwischen obsolet gewordenen) Gesetzes erneut heilsnotwendige Bedeutung zugesprochen werden. Vgl. die ausgezeichnete Analyse bei A. Fürst, Augustins Briefwechsel mit Hieronymus, Münster 1999, 11–29.

⁵ Ausnahmen von diesem Prinzip finden sich jedoch bei J. Chrysostomus (De sacerdotio I, 6. SC 272, 89–93) und J. Cassian (Conlatio XVII, 8–26. SC 54, 254–281), die in Ausnahmesituationen auch Falschaussagen zum eigenen Nutzen – sei es, um der Bürde des Bischofsamtes zu entgehen, sei es, um den eigenen geistlichen Fortschritt zu fördern – für zulässig hielten. Vgl. E. Schockenhoff, List und Lüge in der theologischen Tradition, in: M. Schmidt/F. D. Reboiras (Hgg.), Von der Suche nach Gott (FS H. Riedlinger), Stuttgart 1998, 489–507, bes. 494–501.

⁶ Confessiones IX, 2,4 und 4,9. CCL 27, 135 und 138.

Unwahrheit, die er in der heidnischen Gesellschaft seiner Zeit überall am Werk sah.⁷

Das Verbot der Lüge beschreibt für Augustinus nicht nur ein Einzelproblem, das sich in einem Segment des moralischen Lebens oder einem Teilbereich der kirchlichen Heilsverkündigung stellt. Der Gegensatz von Wahrheit und Lüge verweist vielmehr auf eine metaphysische Dimension, die den Menschen mit der Ordnung des Seins im Ganzen und letztlich mit der Frage nach dem religiösen Grund aller Wirklichkeit konfrontiert. Die philosophiegeschichtliche Leistung des Augustinus muss deshalb darin gesehen werden, dass er den weiten Fragehorizont aufgerissen hat, in dem das Problem der Lüge bis hinauf zu Kant seitdem erörtert wird. Die folgende Darstellung wird freilich zeigen, dass auch die radikale Lösung, die Augustinus anbietet, gedankliche Unstimmigkeiten enthält und daher der von ihm für lange Zeit verdrängten Tradition einer bedingten Rechtfertigung von Nutzlüge, Täuschung und List nicht in jeder Hinsicht überlegen erscheint.

1.1 Die Lüge als Gegensatz zur Wahrheit

Augustinus hat das Problem der Lüge in einer Schärfe gestellt wie vor ihm kein anderer Denker. Die Lüge ist für ihn nicht nur unmoralisch in dem Sinn, dass sie gegen ein Gebot der Ethik verstößt oder eine moralische Vorschrift übertritt, wie dies unter Menschen tagtäglich in vielfältiger Weise geschieht. In der Lüge erkennt Augustinus vielmehr eine tiefer sitzende Verkehrtheit, die das Verhältnis des Menschen zur moralischen Ordnung überhaupt und seine Bestimmung zu einem Leben in der Wahrheit berührt.⁸ Das kategorische Nein zur Lüge in allen Formen, unter denen sie sich in die Beziehungen der Menschen einschleicht und ihre Sprache zerstört, setzt ein ursprüngliches Wissen um die Zugehörigkeit des menschlichen Geistes zur Welt der Erkenntnis und zur Ordnung des Guten voraus, die eben in der Lüge zerstört wird. Wider seinen Willen legt der Lügner selbst Zeugnis von der natürlichen Hinordnung des menschlichen Geistes auf die Erkenntnis der Wahrheit ab, denn er will zwar täuschen, doch verabscheut er es, getäuscht und belogen zu werden. Tatsächlich »steht die vernunftbegabte Natur so im Gegensatz zur Unwahrheit, und sie weicht nach Möglichkeit so sehr dem Irrtum aus, daß auch die nicht getäuscht werden wollen, die gerne andere täuschen«⁹. Im Grunde beruht die Lüge auf einem unvermeidlichen Selbstwiderspruch, denn sie muss, um als Lüge erfolgreich zu sein,

⁷ Vgl. R. D. Ray, *Christian Conscience and Pagan Rhetoric: Augustine's Treatises on Lying*, in: *StPatr XXII*, Leuven 1989, 321–325.

⁸ Vgl. vor allem A. Baruzzi, *Philosophie der Lüge*, Darmstadt 1996, 45–60.

⁹ *Enchiridion de fide, spe et caritate V*, 17. CCL 46, 58; zit. nach der Übersetzung von J. Barbel, Düsseldorf 1960, 47. Vgl. auch *De Doctrina Christiana I*, 86 (36, 40). CCL 32, 29: »Inest quippe in mentiente voluntas falsa dicendi et ideo multas invenimus qui mentiri velint, qui autem falli, neminem.«

jenes Vertrauen in die Wahrheit menschlicher Rede voraussetzen, das sie zugleich zerstört. Diese innere Widersprüchlichkeit, die im Vollzug der Lüge zutage tritt, deckt für Augustinus das Unrechtmäßige und zutiefst Verwerfliche auf, das jeder bewussten Lüge anhaftet. Weil sie den Belogenen in Unwahrheit und Täuschung dem Übel ausliefert, vor dem jeder Mensch Abscheu empfindet und das der Lügner selbst am meisten fürchtet, trägt jede Lüge etwas Boshafes und Ungerechtes an sich.¹⁰

Die Wahrheit darf daher nicht als ein äußeres Gut begriffen werden, das in Konkurrenz zu anderen Gütern tritt, die sich möglicherweise als dringlicher erweisen können. Vielmehr dominiert die Wahrheit die gesamte Hierarchie des *ordo bonorum*, denn der Mensch existiert in einer inneren Bezogenheit auf das Wahre und soll sein ganzes Reden und Handeln daran ausrichten. Das aber heißt: Er steht unter dem Gegensatz des Wahren und Falschen und ist so in eine metaphysische, letztlich religiös verankerte »Ordnungsdimension«¹¹ hineingestellt, die er nicht verändern, sondern nur zerstören kann. In der Frage nach Wahrheit und Lüge geht es nicht um Gütermaximierung oder Schadensbegrenzung, weder um die relativ bessere Gestaltung eines partikulären Lebensbereichs noch um ein Mehr oder Weniger an Vorteilen, die der Mensch zu erreichen vermag. Mit der Lüge steht vielmehr das Menschsein des Menschen selbst auf dem Spiel, weil er sich durch sie den Zugang zur Wahrheit verstellt. Wenn ein Mensch lügt, verfehlt er seine eigene Bestimmung. Er entspricht nicht mehr der Wahrheit, für die er geschaffen ist, und entzieht sich so der Macht, »die den Geist selbst mit einem innerlichen, unwandelbaren Licht erleuchtet«¹². Die Lüge steht deshalb bei Augustinus, bevor er sich auf kasuistische Einzelerörterungen einlässt, in einem metaphysischen und religiösen Zusammenhang: Sie bezeichnet die *magna quaestio*, die Grundfrage der Ethik, an der sich das rechte Verhältnis des Menschen zu sich selbst und sein Bezug zu Gott entscheiden.

Immer wieder zitiert Augustinus in diesem Zusammenhang das Wort vom »Tod der Seele« (Weish 1, 11), den der erleidet, der seinen Nächsten belügt und aus gespaltenem Herzen spricht.¹³ Auch die scheinbar belanglose Lüge, die niemandem schadet und vielleicht sogar vordergründigen Nutzen bringt, ruft eine tiefere Verkehrung des menschlichen Herzens hervor, denn immer schadet der Lügende sich selbst, indem er das Licht der Wahrheit in seiner Seele auslöscht. Mit dieser Vorstellung radikalisiert Augustinus die platonische Grundkonzeption, wonach die gesprochene Lüge eine Nachahmung der inneren Abkehr von

¹⁰ Vgl. De Doctrina Christiana I, 87 (36, 40). CCL 32, 29: »Omnis autem qui mentitur, inique facit, et si cuiquam videtur utile aliquando esse mendacium, potest videri utilem aliquando esse iniquitatem. Nemo enim mentiens in eo quod mentitur servat fidem, nam hoc utique vult, ut cui mentitur fidem sibi habeat, quam tamen ei mentiendo non servat. Omnis autem fidei violator iniquus est.«

¹¹ A. Baruzzi, Philosophie der Lüge, 49.

¹² De mendacio, 19; zit. nach: A. Augustinus, Die Lüge und gegen die Lüge, übertragen und erläutert von P. Keseling, Würzburg ²1986, 29. CSEL 41, 438.

¹³ Vgl. De mendacio, 6; 9; (22:) 31 und 33. CSEL 41, 420; 426; (441:) 450 f. und 452.

der Wahrheit und ein äußeres Abbild für den entsprechenden Vorgang in der Seele darstellt.¹⁴

In jeder Lüge, so unscheinbar sie zunächst sein mag, ist daher eine Auflehnung am Werk, durch die der Mensch gegen die Ordnung rebelliert, in die er hineingestellt ist: »Denn wie Licht und Finsternis, Frömmigkeit und Gottlosigkeit, Gerechtigkeit und Unrecht, Sünde und Rechttun, Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod, so sind Wahrheit und Lüge einander entgegengesetzt.«¹⁵ Wahrheit und Lüge stellen daher nicht die gegenüberliegenden Pole eines Kontinuums dar, zwischen denen es stufenweise Übergänge, allmähliche Annäherungen, ein langsames Hinübergleiten vom einen zum anderen Ende oder ein längeres Verweilen in Zwischenräumen geben könnte. Wahrheit und Lüge bezeichnen vielmehr ebenso wie Gut und Böse absolute Gegensätze, die sich in jeder Hinsicht ausschließen. Bedenkt man schließlich, dass Augustinus in jeder Wahrheit ein Abbild der ewigen Wahrheit Gottes sieht und dass er das menschliche Tugendstreben als einen fortschreitenden Assimilationsprozess an die göttliche Wahrheit versteht¹⁶, so erscheint die Folgerung unausweichlich: Unter diesen metaphysischen und theologischen Voraussetzungen ist keine Lüge mehr denkbar, die nicht der ewigen Wahrheit Gottes direkt und unmittelbar entgegengesetzt wäre. Zwischen beiden herrscht nach dem logischen Axiom vom ausgeschlossenen Dritten ein kontradiktorischer Widerspruch, so dass wir Gottes Wahrheit umso stärker hassen müssen, je mehr wir die Lüge lieben.¹⁷ Kein zeitliches Gut kann deshalb den ewigen Verlust aufwiegen, den sich ein Mensch zuzieht, der Schaden an seiner Seele nimmt. Er lässt sich von der Lüge umgarnen, bis er ganz und gar von ihrer lügenhaften Verderbnis gefangen ist und selbst in der »Lust zu lügen«¹⁸ lebt.

Zur Rechtfertigung seiner bedingungslosen Zurückweisung der Lüge setzt sich Augustinus auch mit den Argumenten auseinander, die von einigen antiken Philosophen und manchen Kirchenvätern für die Erlaubtheit bestimmter Lügen angeführt wurden. Sein Einspruch stützt sich darauf, dass er die tragende Voraussetzung solcher Überlegungen in Zweifel zieht: Lügen, die niemandem schaden, sondern dem in Not befindlichen Nächsten nützen und deshalb gerechtfertigt sein könnten, gibt es nach Augustinus überhaupt nicht. Die Gespaltenheit des menschlichen Herzens, welche in der Lüge manifest wird, ist durch keinen zeitlichen Vorteil aufzuwiegen: Es gibt weder Nutzen noch Gewinn, die den ewigen Tod des inneren Menschen kompensieren könnten.¹⁹ Auch eine in bester Absicht unternommene Lüge zugunsten der zeitlichen Güter des Näch-

¹⁴ Vgl. De mendacio, 18. CSEL 41, 437 und zum philosophischen Hintergrund *Platon*, Der Staat, II, 382 b.

¹⁵ Contra mendacium, 4; zit. nach *P. Keseling*, 66. CSEL 41, 474.

¹⁶ Vgl. Confessiones III, 6,10; VII, 10,16 und X, 40,65. CCL 32, 31 f.; 103 f. und 190 f.

¹⁷ Vgl. Contra mendacium, 4. CSEL 41, 474: »Nullum est enim mendacium quod non sit contrarium veritati ... unde quanto amamus istam, tanto illud odisse debemus.«

¹⁸ De mendacio, 18; zit. nach *P. Keseling*, 28. CSEL 41, 437.

¹⁹ Vgl. Contra mendacium, 6. CSEL 41, 478 und Enchiridion V, 17.

sten kann durch nichts aufgewogen werden, da der Lügende damit das höher-rangige Gut seiner Seele und ihrer ewigen Bestimmung aufs Spiel setzt.²⁰ Das Licht der Wahrheit und das Gutsein der Seele stehen noch über allen leiblichen Gütern, deren Verlust einen Menschen treffen kann. Wahrheit und Gutsein sind nach heutiger Terminologie als sittliche Werte anzusehen, die sich zu allen anderen vorsittlichen Gütern schlechthin inkommensurabel verhalten. Daher stellt es für Augustinus immer einen Verstoß gegen die rechte Ordnung der Liebe dar, wenn man ein irdisches Gut – sei es ein eigenes, sei es das eines anderen Menschen – der Sorge um das ewige Gut der Wahrheit vorzieht.²¹

1.2 Der langfristige Schaden der Lüge

Erst nachdem dies feststeht und die Lüge in jeder Form abgewiesen ist, weil sich durch sie der Mensch gerade darin am meisten schadet, was den unvergleichbaren Rang seines Menschseins ausmacht, greift Augustinus die Argumente der Gegner auf ihrem eigenen Feld auf. Auch die guten Folgen, die eine um näher liegender Ziele willen gewählte Lüge zunächst haben mag, können in einem konsequent zu Ende gedachten Folgenkalkül den langfristigen Schaden nicht aufwiegen, den sie stiftet. Keine Lüge bleibt allein; sie zieht weitere Lügen nach sich, bis ein immer dichter geknüpftes Lügengewebe entsteht, das Vertrauen und Wohlwollen unter den Menschen zerstört. Am Ende wird einer dem anderen verdächtig sein, weil niemand weiß, ob das Vertrauen in die Wahrheit einer Aussage in dem gerade gegebenen Fall gerechtfertigt ist oder nicht. Die Inanspruchnahme einer sittlich erlaubten Lüge – ein für Augustinus nur hypothetisch denkbarer Fall, da die Konstruktion einer »gerechten« Lüge für ihn eine innere Unmöglichkeit darstellt²² – wird keineswegs auf von jedermann erkennbare Ausnahmen beschränkt bleiben. Vielmehr lehrt die Menschheitserfahrung, dass »dann langsam, nach und nach dieses Übel anwächst und, indem es allmählich sich einschleicht, mit kleinen Schritten zu einem gewaltigen Berge verbrecherischer Lügen emporsteigt«²³.

Ebenso scheitert die Theorie der so genannten »Ausgleichssünden« (*peccata compensativa*), nach der es erlaubt ist, eine geringere Verfehlung zu begehen, wenn dadurch die schwerere Sünde eines anderen verhindert werden kann, an der Unmöglichkeit, ihre eigenen Folgen zu begrenzen. Ein vorausschauendes Rechnen mit der möglichen Sünde des anderen erweitert den fiktiven Verantwortungsbereich des Einzelnen ins Grenzenlose und treibt so die Preise in die Höhe: Nach der Logik des Ausgleichs muss der Handelnde im nächsten Zug wiederum Schuld auf sich laden, solange er nur glaubt, dadurch eine noch

²⁰ Vgl. De mendacio, 9 und 38. CSEL 41, 425–427 und 458 f.

²¹ Vgl. De Doctrina Christiana, I, 44 (23,22).

²² Vgl. Contra mendacium, 31. CSEL 44, 511 f.

²³ Contra mendacium, 37; zit. nach P. Keseling, 117. CSEL 51, 520.

größere Verfehlung seines Nächsten abwehren zu können. »Wenn wir aber den Sünden diesen Weg eröffnen, nämlich daß wir kleinere begehen, damit andere nicht größere begehen, dann werden in breiter Bahn, vielmehr ohne jede Bahn, nachdem alle Grenzsteine herausgerissen und entfernt worden sind, auf unbegrenztem Raum sämtliche Sünden Eingang finden und zur Herrschaft gelangen.«²⁴ In der angelsächsischen Augustinus-Forschung wird dieser Einwand gegen die Lüge als Analogieargument oder – noch drastischer – als Ehebruchargument bezeichnet. Anders als das prinzipielle Wahrheitsargument, das den absoluten Widerspruch jeder Lüge zur Hinordnung des menschlichen Geistes auf Gott als den ewigen Ursprung aller Wahrheit hervorhebt, will es die moralische Integrität der Gegenposition in Zweifel ziehen. Danach führt die Argumentation für eine mögliche Erlaubtheit der Nutzlüge oder das stellvertretende Schuldigwerden zur Vermeidung der größeren Sünde eines anderen am Ende zwangsläufig dazu, dass es »kein Verbrechen gibt, das man nicht nach derselben Regel auf sich nehmen müßte«²⁵. Die fatale Logik, die Augustinus den Vertretern der Nutzlügetheorie als unvermeidliche Konsequenz ihres Denkens unterstellt, lautet also: Wenn man erst die Lüge rechtfertigen kann, dann darf man auch jedes andere Verbrechen begehen, sofern dies nur um eines angeblich höheren Gutes willen erfolgt.²⁶

Augustinus formuliert hier in derber Rhetorik zum ersten Mal den Grundsatz der verschwimmenden Grenzen, der in der gegenwärtigen Moralphilosophie als das Argument der schiefen Ebene bekannt ist. Er beschränkt sich jedoch nicht auf den im Grunde trivialen Hinweis, dass die einmal entfesselte Lügenmacht am Ende überhand nimmt und alles Vertrauen unter den Menschen zerstört. Augustinus bestreitet vielmehr eine entscheidende Voraussetzung, die der Theorie der Ausgleichssünden zugrunde liegt: dass nämlich jeder Mensch für das Verhalten seines Nächsten verantwortlich ist, sofern er es nur durch die schuldhafte Inkaufnahme einer geringeren Sünde verhindern kann. Dieser Hypertrophie des Moralischen stellt er die Einsicht entgegen, dass jeder Mensch, was das ewige Heil seiner eigenen Seele anbelangt, zunächst für sich selbst Verantwortung trägt und für das zeitliche Wohlergehen seines Nächsten nur insofern zu sorgen hat, als er sich dabei im Rahmen der Grenzen des sittlichen Gesetzes bewegt. In diesem Zusammenhang verweist Augustinus auf den Grundsatz, nach dem jeweils der unmittelbare Urheber einer Tat auch die sittliche Verantwortung für sie trägt: »Von wem aber die Tat ausgeht, dem gehört auch die Sünde zu.«²⁷ Im Grunde nimmt Augustinus in seiner Auseinandersetzung mit der Theorie der Ausgleichssünden den Einwand vorweg, den heutige

²⁴ *Contra mendacium*, 20; zit. nach a. a. O., 88 f. CSEL 41, 493.

²⁵ *De mendacio*, 11; zit. nach a. a. O., 18. CSEL 41, 429.

²⁶ Vgl. A. Brinton, *St. Augustine and the Problem of Deception in Religious Persuasion*, in: *Religious Studies* 19 (1984) 437–450, bes. 444 f.; Th. D. Feehan, *The Morality of Lying in St. Augustine*, in: *AugStud* 21 (1990) 67–81, bes. 71 ff. und Julia A. Fleming, *The Helpful Lie. The Moral Reasoning of Augustine and John Cassian*, Washington 1993, 281 ff.

²⁷ *De mendacio*, 14; zit. nach P. Keseling, 23. CSEL 41, 433.

Kritiker einer universalteleologischen Normbegründung gegen diese erheben: Die moralische Verantwortung des Menschen bezieht sich nicht auf die höchstmögliche Summe des Glücks oder den Gesamtzustand der Welt, sondern auf das eigene Handeln. Dagegen gelangt die individuelle Verantwortungsträgerschaft dort an ihre Grenze, wo die Verantwortung des Nächsten für *sein* Handeln beginnt.²⁸

1.3 Definitionen der Lüge

In seinen beiden Traktaten über die Lüge erarbeitet Augustinus auch die für die Folgezeit gültige Definition der Lüge im moralischen Sinn. Er macht sich dazu eine terminologische Differenzierungsmöglichkeit zu Eigen, die ihm die lateinische Sprache eröffnet: Während das griechische Wort ψεύδος gleichermaßen für den Irrtum und die Lüge steht, unterscheidet das Lateinische hier zwischen *error* (Irrtum) und *mendacium* (Lüge). Die bloße Mitteilung eines objektiv unwahren Sachverhaltes ist demnach so lange keine Lüge, als sich der Lügende selbst im Irrtum befindet; wer dem anderen etwas Falsches sagt, von dem er selbst annimmt, es sei wahr, der erfüllt durch die sprachliche Kundgabe seines eigenen Irrtums keineswegs den Tatbestand eines *mendaciums*. Doch ist das Verhältnis zwischen den Definitionselementen der objektiven Falschaussage und der zum Begriff der Lüge erforderlichen Täuschungsabsicht oftmals noch komplexer. Es ist nämlich der Fall denkbar, dass jemand, weil er annimmt, dass der andere ihm keinen Glauben schenkt, diesem etwas objektiv Falsches sagt, um ihn gerade dadurch zur Erkenntnis der Wahrheit zu führen, während sich umgekehrt ein anderer in der gleichen Annahme (dass ihm nämlich der andere misstraut) an die objektive Richtigkeit seiner Aussage hält und eben dadurch seinen Gesprächspartner wissentlich irreführt. Augustinus illustriert diese beiden Möglichkeiten durch das berühmte Räuber-Beispiel, wonach im Fall A jemand seinen misstrauischen Freund durch eine Falschaussage davor bewahrt, in die Hände von Räubern zu fallen, während im Fall B der Sprechende durch eine richtige Auskunft genau dieses Ziel erreichen will: »Wer von diesen beiden lügt also: der erste, der es vorgezogen hat, die Unwahrheit zu sagen, um nicht zu täuschen, oder der zweite, der es vorgezogen hat, die Wahrheit zu sagen, um zu täuschen?«²⁹

Augustinus gibt auf die Frage, welches das entscheidende Definitionselement der Lüge ist – der Wille, Falsches vorzutragen, oder die Absicht zu täuschen – keine eindeutige Antwort.³⁰ Er analysiert vielmehr die verschiedenen Kombinationsmöglichkeiten, ohne sich am Ende auf eine endgültige festzule-

²⁸ Vgl. E. Schockenhoff, Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Mainz 1996, 224f.

²⁹ De mendacio, 4; zit. nach P. Keseling, 5. CSEL 41, 417.

³⁰ Vgl. das Resümee in De mendacio, 5: »... darüber kann man in Zweifel sein« (zit. nach a. a. O., 7). CSEL 41, 419.

gen. Insbesondere lässt er die Frage offen, ob der Widerspruch zwischen innerem Denken und sprachlicher Kundgabe, in dem Thomas von Aquin später das formale Wesen der Lüge sehen wird, nur eine notwendige oder auch die allein hinreichende Bedingung des *mendacium*s darstellt. An den meisten Stellen, an denen er sich explizit zu dieser Frage äußert, erscheint ihm die willentliche Täuschungsabsicht jedoch von definitionserheblichem Gewicht für ein Verständnis der Lüge im moralischen Sinn. Wo der Wille zu täuschen fehlt, kann es zwar zur Mitteilung eines falschen Sachverhaltes kommen, doch reicht dies für sich genommen nicht aus, um diesem sprachlichen Vorgang das Merkmal der sittlichen Verwerflichkeit zuzusprechen, das der Lüge in jedem Fall innewohnt. Von einseitig oder doppelseitig verzerrten Redesituationen abgesehen, in denen die Partner einander mangelndes Vertrauen in die eigene Aussage unterstellen und diese Annahme im weiteren Fortgang des Gesprächs jeweils strategisch benutzen, um den anderen durch »Gegen-Täuschungen« zur Wahrheit oder zur Unwahrheit zu führen, erfordert der definitorische Regelfall der Lüge daher das Zusammentreffen beider Elemente: der sprachlichen Kundgabe eines unwahren Sachverhaltes und der dahinter stehenden Täuschungsabsicht. »Niemand bezweifelt, daß der lügt, der mit Willen die Unwahrheit sagt, um zu täuschen.«³¹

Das führt Augustinus zu einer ersten, später zu kanonischer Gültigkeit aufgestiegenen Definition: »Die Lüge ist offensichtlich eine unwahre mit dem Willen zur Täuschung vorgebrachte Aussage.«³² Oder ganz ähnlich: »Die Lüge ist eine unrichtige Zeichenkundgabe mit der Absicht des Täuschens.«³³ Während das Merkmal der Unwahrheit oder des falschen Sachverhaltes für die definitorische Umschreibung des Tatbestandes der Lüge unverzichtbar ist, bleibt ihre moralische Verwerflichkeit primär an die Täuschungsabsicht gebunden. »Nach seiner inneren Gesinnung, nicht nach der Wahrheit oder Unwahrheit des Sachverhaltes selbst muß man ja beurteilen, ob einer lügt oder nicht lügt. Die Schuld des Lügners aber besteht in der Absicht zu täuschen bei der Aussprache seiner Gedanken.«³⁴ Entscheidend für das moralische Urteil bleibt also auch für Augustinus die innere Gesinnung des Lügners, das *duplex cor*, das sich darin zeigt, dass er anderes redet als er im Herzen trägt und anderes tut als er selbst für richtig hält. Die Täuschungsabsicht stellt also eine notwendige Voraussetzung der Lüge dar, die zusammen mit dem Willen zur Falschaussage auch ihre hinreichende Bedingung umschreibt.³⁵ Nur die absichtliche Form der sprachlichen Täuschung eines anderen kann daher Lüge genannt werden, während andere »lügenhafte« oder simulatorische Verhaltensweisen nicht unter diesen Begriff fallen. In dieser dem heutigen Sprachgebrauch selbstverständlichen Präzisierung liegt ein wichtiger Fortschritt gegenüber Aristoteles, der zwar die Lüge kategorisch verwirft, den Begriff eines solchermaßen disqualifizierten Verhaltens jedoch

³¹ De mendacio, 5; zit. nach ebd. CSEL 41, 419.

³² Ebd.: »Enuntiationem falsam cum voluntate ad fallendum prolatam manifestum est esse mendacium.«

³³ Contra mendacium, 26; zit. nach a. a. O., 102. CSEL 41, 507: »Mendacium est quippe falsa significatio cum voluntate fallendi.«

³⁴ De mendacio, 3; zit. nach a. a. O., 3. CSEL 41, 415.

³⁵ Vgl. die genaue Analyse von Th. D. Feehan, Augustine on Lying and Deception, in: AugStud 19 (1988) 131–139, bes. 137 f.

so weit auslegt, dass er die verschiedensten Fehlformen der Selbstkundgabe im gesellschaftlichen Umgang (jedes Zuviel oder Zuwenig gegenüber dem rechten Maß) umfassen kann.³⁶

1.4 Unterscheidungen der Lüge

Außer dieser Primärabsicht – zu täuschen –, die jeder Lüge zugrunde liegt, kennt Augustinus aber noch weitere Nebenabsichten, die sich mit einer Lüge verbinden und ihren Schuldcharakter verändern können. Je nachdem, ob einer lügt, um zu schaden, zu helfen oder gar nur zu scherzen, lassen sich so Schadens-, Nutz- oder Scherzlügen unterscheiden. In seiner Schrift »*De mendacio*« gelangt Augustinus auf diese Weise schließlich zu acht Unterklassen der Lüge, die er der Schwere ihrer Verfehlung nach in einem kasuistischen Schema anordnet. Die gravierendste Verfälschung der Wahrheit, die Hauptlüge schlechthin (*mendacium capitale*), liegt überall dort vor, wo in Glaubensdingen gelogen wird (1). Unter dieser noch näher zu behandelnden religiösen Lüge versteht Augustinus jede Art der Täuschung von Häretikern und Schismatikern mit dem Zweck, diese dadurch dem wahren Glauben zurückzugewinnen.³⁷ In absteigender Linie folgen sodann die reinen Schadenslügen (2), das *mendacium mixtum*, das dem einen nützt, dem anderen jedoch schadet (3), das der puren Lust an der Lüge entspringende Täuschen und Hinters-Licht-Führen (4), die Sucht, durch schöne Reden zu gefallen (5) und schließlich eine Gruppe von Lügen zum Nutzen eines Nächsten (6–8), die vor allem dort gegeben sein können, wo der Lügende für diesen in besonderer Weise Verantwortung trägt oder ihn davor bewahren möchte, Opfer eines sexuellen Gewaltverbrechens zu werden.³⁸ Augustinus spielt diese Unterarten der Lüge in ihren einzelnen Aspekten durch, er vergleicht sie unter dieser und jener Rücksicht, er untermauert seine Analysen schließlich durch eine Untersuchung biblischer Aussagen zur Lüge – um am Ende immer zur selben Antwort zu gelangen. Selbst für die letztgenannten Versionen der Nutzlüge zur Lebensrettung oder zum Schutz vor Gewaltverbrechen hält er nur die kategorische Auskunft bereit: »*Non est mentiendum*«³⁹ – es darf nicht gelogen werden.

Überblickt man die genannten acht Unterklassen der Lüge, so fällt auf: Die subjektive Absicht und die äußeren Folgen fungieren zwar als ein schuldminderndes Differenzierungskriterium, so dass man »bei diesen acht Arten der Lüge um so weniger sündigt, wenn man lügt, je näher man zur achten aufsteigt, um so mehr, je mehr man zur ersten hinabsinkt«⁴⁰. Objektiv gesehen bleibt für Augustinus jedoch auch die Notlüge oder die Falschaussage zur Lebensrettung

³⁶ Vgl. *Aristoteles*, EN IV, 13 (1127 a 28).

³⁷ Vgl. *Contra mendacium*, 1–8. CSEL 41, 469–481.

³⁸ Vgl. *De mendacio*, 25. CSEL 41, 444–446.

³⁹ *De mendacio*, 42. CSEL 41, 463 f.

⁴⁰ *De mendacio*, 42; zit. nach *P. Keseling*, 60. CSEL 41, 464 f.