

Versuchen, in der Wahrheit zu leben

Eine philologische Annäherung*

Hans-Ulrich Rügger

Zürich

1. Vom Wunsch, zu verstehen
2. Literarische Streiflichter
3. Was bedeutet «wahr»?
4. Existenzielle Wahrheit
5. Die Einsetzung des Subjekts
6. Das fragliche Ich
7. Vom Dilemma, in der Wahrheit zu leben

1. Vom Wunsch, zu verstehen

Die Formulierung des Titels lässt mich nicht los, seit ich Václav Havel's Buch vor dreissig Jahren mit Begeisterung gelesen habe: «Versuch, in der Wahrheit zu leben».¹ Anders betonte die Überschrift des tschechischen Originals das politische Engagement: «Die Macht der Ohnmächtigen».² Auch das Thema beschäftigt mich – die Macht eines Systems und die Rolle des Einzelnen.³ Aber es ist gewissermassen nur die Kehrseite dessen, worum es mir eigentlich und worum es hier und jetzt geht – um den Menschen, der versucht, in der Wahrheit zu leben.

* Veröffentlicht in: *E. Ebel / S. Vollenweider* (Hrsg.), *Wahrheit und Geschichte. Exegetische und hermeneutische Studien zu einer dialektischen Konstellation*, ATHANT 102, Zürich 2012, 155–182. – Maur, 3. Juli 2011. – Philosophische und philologische Anregungen in freundschaftlichen Gesprächen verdanke ich Konrad Haldimann. Ferner danke ich Annelies Hämmig für Kommentare und Vorschläge zur Übersetzung der attischen Texte, Heinz Müller-Pozzi für Hinweise aus psychoanalytischer Sicht und eine Kritik meiner Interpretation der Antigone sowie Hans Weder für hermeneutische Rückfragen.

¹ *V. Havel*, *Versuch, in der Wahrheit zu leben. Von der Macht der Ohnmächtigen*, aus dem Tschechischen von G. Laub, Reinbek bei Hamburg 1980.

² *V. Havel*, *Moc Bezmocnych*, Praha 1978.

³ *H.-U. Rügger*, *System und Anpassung*, in: B. Blöchliger/T. Wirz (Hrsg.), *Hinhören – Hinsehen – Handeln. Zivilcourage und Wissenschaft*, universelle 9, Mai 2009, 56–59.

Es ist mir nicht klar, wieso mich das so beschäftigt, noch nicht einmal, was ich darunter verstehen soll. Ich suche eine philologische Annäherung, indem ich nachdenke über die Bedeutungen der Wörter, über den Sinn von Sätzen, über den Weltentwurf von Texten.⁴ Ich nähere mich zunächst intuitiv mit der Anschauung einiger literarischer Inszenierungen der Antike.

2. Literarische Streiflichter

«Der Einzelne richtet sich auf und lebt –
als Einzelner – würdiger.»

Václav Havel⁵

Die *Antigone des Sophokles* ist ein wunderbares Beispiel, um probeweise zu erahnen, was es bedeuten könnte, in der Wahrheit zu leben. Ihre beiden Brüder haben sich im Kampf um Theben gegenseitig erschlagen, der eine als Verteidiger und der andere als Angreifer der Stadt. Auf Anordnung ihres Onkels Kreon, an den die Herrschaft gefallen ist, wird der eine Bruder als Held in Ehren bestattet, der andere als Verräter unbeklagt und unbestattet der Verwesung und den wilden Tieren preisgegeben. Dies kann Antigone nicht akzeptieren. Trotz Androhung der Todesstrafe beschliesst sie, ihrem Bruder die letzte Ehre zu erweisen. Auf frischer Tat ertappt, wird sie Kreon vorgeführt. In der bewegenden Konfrontation der beiden hält sie ihm entgegen:

«... ich glaubte auch nicht, dass so stark seien deine
Bekanntgaben (σὰ κηρύγματα), dass sie, vergänglich wie sie sind,
die ungeschriebenen und unumstößlichen
Bestimmungen der Götter (θεῶν νόμιμα) zu übertreffen vermöchten.
Denn keineswegs jetzt und gestern, sondern immerzu
leben diese, und niemand weiss, wann sie erschienen.
Derentwegen hätte ich nicht – keines Mannes
stolze Gesinnung fürchtend – gegenüber den Göttern Rechenschaft
geben wollen.»
(τούτων ἐγὼ οὐκ ἔμελλον, ἀνδρὸς οὐδενὸς
φρόνημα δείσασ', ἐν θεοῖσι τῆν δίκην
δῶσειν.)⁶

⁴ Für ein Beispiel im Dienst der neutestamentlichen Wissenschaft s. *H.-U. Rügger/A. Hämmig*, «Mein gott: varzuo hastu mich gelassen?» Philologische Annäherung an eine theologische Frage (Mk 15,34), *ZNW* 102 (2011), 40–58.

⁵ *Havel*, Versuch (s. Anm. 1), 55 (orthographisch angepasst).

⁶ *Sophokles*, *Antigone* 453–460 (Fabulae, ed. H. Lloyd-Jones/N.G. Wilson, Oxford 1990). Die Übersetzung folgt dem Duktus derjenigen von N. Zink (Stuttgart

Für Antigone geht es nicht bloss um einen Konflikt zwischen familiärer Verpflichtung und Gehorsam gegenüber dem Staat.⁷ Ihre Entscheidung, dem Bruder die letzte Ehre zu erweisen, gründet in einem Brauch, den sie vorge-schichtlich und zeitlos von den Göttern eingesetzt glaubt – und der sich durch eine staatliche Anordnung nicht ausser Kraft setzen lässt. In der Wahrheit zu leben, bedeutet für Antigone, dafür einzustehen, dass der Erweis dieser Ehre trotz der politischen Parteiungen und moralischen Vergehen ihrem verstorbenen Bruder zusteht: dass er trotz seines verfehlten Handelns nicht aus der von den Göttern eingesetzten Ordnung herausfällt. Für diese Überzeugung ist sie bereit, in den Tod zu gehen.

Gegen die herrschaftskonforme Bürgerschaft Thebens macht Antigone geltend, dass diese im Grunde ihres Herzens die Überzeugung teilt, es gehöre sich, den Bruder zu bestatten:

«... Dass diesen allen dies gefällt,
könnte ich behaupten, wenn nicht Furcht ihre Zunge einschlösse.
Aber die Alleinherrschaft (ἡ τυραννίς) hat es in vielem gut,
und ihr ist es erlaubt, zu tun und zu sagen, was sie will.»⁸

Antigones Haltung und ihre ironische Rede über die autokratische Macht tragen Züge dessen, was wir Zivilcourage nennen. Die Bürger, meint sie, schweigen nicht deshalb, weil sie die Staatsmeinung teilten, sondern weil sie nicht zu widersprechen wagen. Wenn der Versuch Antigones, in der Wahrheit zu leben, mit Beherztheit einhergeht, ist er gleichwohl nicht mit dieser zu verwechseln. Es ist aber gewiss so, dass die Treue gegenüber dem, was ein Mensch für nicht hintergebar hält, sich dort in aller Schärfe zeigt, wo sie sich gegen das obrigkeitkonforme Schweigen artikuliert. Gegen die von Kreon geforderte Rason steht Antigone mit ihrem Leben dafür ein, wovon sie überzeugt ist, dass es ihre Verantwortung sei:

«Antigone: Nicht ein Sklave fand den Tod, sondern mein Bruder.
Kreon: Verheeren wollt' er dieses Land, der andere trat ihm für es entgegen.
Antigone: Gleichwohl fordert Hades gleichen Brauch.
Kreon: Aber der Gute kann nicht Gleiches erlangen wie der Schlechte.

1981), die ich mit Hilfe von Annelies Hämmig bearbeitet habe. Gern habe ich auch die Übersetzung von W. Schadewaldt zu Rate gezogen (*Sophokles, Tragödien*, hrsg. v. B. Zimmermann, Düsseldorf/Zürich 2002).

⁷ Vgl. *G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion* [1821–31] II, Werke XVII, stw 617, Frankfurt a.M. 1986, 133: «Auf eine plastische Weise wird die Kollision der beiden höchsten sittlichen Mächte gegeneinander dargestellt in dem absoluten Exempel der Tragödie, *Antigone*; da kommt die Familienliebe [...] mit dem Recht des Staats in Kollision.»

⁸ *Sophokles, Antigone* 504–507.

Antigone: Wer weiss, ob dort unten dies als heilig gilt?

Kreon: Doch nie wird, wen man hasst, auch wenn er stirbt, zu einem, den man liebt.

Antigone: Doch nicht mithassen, sondern mitlieben ist mir bestimmt.»

(Κρέων· οὔτοι ποθ' οὐχθρός, οὐδ' ὅταν θάνη, φίλος.

Ἀντιγόνη· οὔτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν.)⁹

Womöglich vollzieht sich in dieser Konfrontation der Anschauungen die entscheidende Wende. Antigone unterläuft Kreons Dogma der Unüberwindlichkeit von Hass und Feindschaft mit einem letzten Argument – das allerdings nicht einfach zu verstehen ist: Nicht mithassen, sondern mitlieben «bin ich (geboren)» (ἔφυν). Zunächst gilt es zu vermeiden, aus christlicher Sicht ein Missverständnis einzutragen. Es geht *nicht* um ein teleologisches Verständnis ihres Daseins in dem Sinn, dass Antigone sagte: «dazu bin ich geboren».¹⁰ Es geht um ein (vor-)ontologisches Verständnis des Soseins ihres Daseins. Nachdem Antigone der Schwester Ismene ihr Vorhaben eröffnet hat, erinnert diese ihrer beider Herkunftsgeschichte und wendet ein:

«Aber es ist nötig das zu bedenken: Als Frauen

sind wir geboren (ἔφουμεν), die nicht gegen Männer kämpfen.»¹¹

In diesem Zusammenhang ist die ursprüngliche Bedeutung der natürlichen Herkunft durchaus mitzuhören: Nicht gegen Männer zu kämpfen, ist uns Frauen durch unsere Geburt bestimmt.¹² Ismene akzeptiert die ihr mit der Geburt in der Gesellschaft zugewiesene Rolle. Auf die Ehrfurcht vor dem göttlichen Recht angesprochen, entgegnet sie der Schwester:

⁹ *Sophokles*, *Antigone* 517–523. Schlicht wäre 522: «Doch nie wird der Feind, auch wenn er stirbt, zu einem Freund.» Mit der umständlichen Übersetzung versuche ich das griechische Wortspiel wiederzugeben: ἐχθρός (verhasst, Feind) und συνέχθειν (mithassen), φίλος (lieb, Freund) und συμφιλεῖν (mitlieben).

¹⁰ Zink übersetzt: «Nicht um Feind, nein um Freund zu sein, ward ich geboren.» Vgl. Joh 18,37: «dazu bin ich geboren» (εἰς τοῦτο γεγέννημαι). Clemens von Alexandria, *Stromateis* 5,4,23,1 (GCS 52), wird den delphischen Spruch „Erkenne dich selbst“ (γνώθι σαυτόν) teleologisch auslegen: «Das heißt auch: Wozu du da bist bzw. Was der Sinn deines Daseins ist, erkenne, ...» (καὶ εἰς τί γέγονας, γνώθι, ...).

¹¹ *Sophokles*, *Antigone* 61–62.

¹² Vgl. *Sophokles*, *Philoktet* 88–89. In einer Weise, welche sein Sosein ausdrücklich mit seiner Abkunft zusammenbringt, entgegnet Neoptolemos dem Odysseus: «Denn so wie ich gezeugt bin (ἔφυν), ist es nicht meine Art, etwas aus Arglist zu tun (οὐδὲν ἐκ τέχνης πράσσειν κακῆς), nicht meine und, wie man sagt, auch nicht die von dem, der mich gezeugt hat (οὐκ φύσας ἐμέ).»

«Ich schätze es der Achtung nicht unwert, aber gegen den Staatswillen zu handeln, das bringe ich, *so wie ich geboren bin*, nicht fertig (ἔφυν ἀμήχανος)».¹³

Es ist nicht so, dass Ismene ihre Haltung mit ihrem Naturell begründen wollte, als würde sie sagen, sie sei von Natur aus nicht mutig. Sondern sie bleibt in der Anerkennung der durch die Geburt bestimmten Gesellschaftsordnung, gegen die sich aufzulehnen sie sich ausserstande sieht. Dementsprechend ist auch bei Antigone das ausschlaggebende Argument nicht in der Begründung ihres Naturells zu sehen: «Ich bin nun einmal so, ich kann nicht anders.» Es ist auch nicht so zu verstehen, dass sie wie Ismene auf die durch die Geburt bestimmte gesellschaftliche Rolle der Frau abhebt. Das tut sie im Gegensatz zu ihrer Schwester gerade nicht. Vielmehr ist zu verstehen, dass die göttliche Bestimmung, in deren Verantwortung sie ihren Bruder bestattet hat, diesem gegenüber für sie als Schwester gilt: «Nicht mithassen, sondern mitlieben ist mir durch meine Geburt bestimmt.»¹⁴

Von der Ausgangslage des Dramas wäre denkbar, in Kreon einen Menschen zu sehen, der in seiner Rolle als Staatsmann darum ringt, in der Wahrheit zu leben. Er hat fraglos das Recht und die Pflicht, für seine politische Überzeugung und Verantwortung einzustehen. Aber nachdem Antigone seine Doktrin mit dem Selbstverständnis ihres Soseins unterlaufen hat, lässt Sophokles seinen Kreon ihr entgegnen:

«So geh hinunter – wenn du lieben musst, liebe die Dortigen; meiner Lebtage wird keine Frau mich beherrschen.»¹⁵

Nun geht es nicht mehr um Feindschaft oder Freundschaft, um Hassen oder Lieben, sondern um das Aufbegehren einer Frau gegen die durch Kreon repräsentierte Obrigkeit. Dass dies ein Skandalon für seine politische Rason und eine Gefahr für seine Auffassung von gesellschaftlicher Ordnung bedeutet, illustriert dasselbe Argument, das Kreon gegenüber seinem Sohn – dem Antigone zur Frau versprochen war – in Anschlag bringen wird:

«Es gibt kein grösseres Übel als den Ungehorsam gegen den Herrscher.»
(ἀναρχίας δὲ μείζον οὐκ ἔστιν κακόν.)

«So müssen die sich beistehen, die in Reih und Glied stehen (τοῖς κοσμουμένοις), und einem Weibe darf man niemals unterliegen.

¹³ *Sophokles*, *Antigone* 78–79.

¹⁴ In ihrem Abgesang wird Antigone darlegen, wieso ihr die Achtung des Bruders über alles geht, *Sophokles*, *Antigone* 905–915.

¹⁵ *Sophokles*, *Antigone* 524–525.

Denn besser ist's, wenn es sein muss, von einem Mann überwunden zu werden, und nicht etwa Weibern unterlegen zu heissen.»¹⁶

Nicht einmal dann mehr lässt Kreon mit sich reden, als ihn der greise blinde Seher Teiresias ermahnt:

«Dies nun bedenke, Kind. Den Menschen nämlich allen ist gemeinsam, weit zu fehlen (τοῦ ἄμαρτάνειν). Wenn aber einer gefehlt hat (ἄμαρτη), dann ist der nicht mehr ein unberatener, auch ist der kein unglückseliger Mann, der, ins Schlechte gefallen, es wiedergutmacht und nicht unbeweglich bleibt. Selbstgefälligkeit jedoch verschuldet linkisches Verhalten. Sei doch nachgiebig gegenüber dem Toten, und auf einen, der vernichtet ist, stich nicht ein. Was ist das für eine Stärke, einen Toten noch einmal zu töten?»¹⁷

Zur Sache weiss Kreon nichts mehr zu sagen, er redet nur noch *contra personam*. Von der Zunft der Seher wähnt er sich verraten und verkauft, will um nichts in der Welt den Toten bestatten lassen. Sophokles zeigt Kreon als einen Menschen in der Selbstverwicklung und Erstarrung seiner Macht – an deren Ausübung er zerbrechen wird. Nachdem selbst die Bürger – repräsentiert durch den Chor der thebanischen Alten – dazu raten, besinnt sich Kreon endlich und bricht auf, um Antigone aus ihrem Kerkergrab zu erlösen. Er findet sie erhängt, muss miterleben, wie sein Sohn sich ins Schwert stürzt, und erfahren, dass auch seine Frau sich ob der traurigen Nachrichten umgebracht hat. In Kreons Geschick verdichtet sich jene tragische Existenz, bei deren Geschichte uns «Jammer und Schaudern»¹⁸ ergreift.

Auf ganz andere Weise berührt uns die Person des *Sokrates in Platons Apologie*. Es ist dies nicht die Inszenierung einer dramatischen, sondern einer philosophischen Existenz. Während Antigone mit einem Klagelied von der Bühne abtritt,¹⁹ bleibt Platons Sokrates überlegt, souverän, gelassen. Doch wie diese geht auch er seinen Weg unbeirrt von allen Vorhaltungen, in Klarheit und mit letzter Konsequenz:

¹⁶ *Sophokles*, *Antigone* 672.677–680.

¹⁷ *Sophokles*, *Antigone* 1023–1030.

¹⁸ In Anlehnung an *Aristoteles*, *Poetik* 1449b 27 (δι' ἐλέου καὶ φόβου), deutsch von M. Fuhrmann (Stuttgart 1982). Sophokles verfasst die Tragödie in einer Lebenszeit, in der er selbst in den höchsten politischen Gremien Athens Verantwortung übernimmt, s. *H. Flashar*, *Sophokles. Dichter im demokratischen Athen*, München 2000, 34–35.58. Ich habe mit Erleichterung festgestellt, dass meine Deutung des Dramas mit derjenigen von Flashar gut zusammengeht.

¹⁹ *Sophokles*, *Antigone*, *Kommos* (κομμός) 806–875, mit Abgesang (ἐπὶ δόξ) 876–943.

«So nämlich, ihr Männer von Athen, verhält es sich mit der Wahrheit (οὕτω γὰρ ἔχει τῇ ἀληθείᾳ): Wo einer sich hinstellt, wie er es für das Beste hält, oder wo er von seinem Vorgesetzten hingestellt wird, dort muss er, meine ich, standfest die Gefahr auf sich nehmen, nichts in Rechnung stellen, weder Tod noch sonst etwas, nichts eher als die Schande.»²⁰

Was es bedeutet, in der Wahrheit zu leben, zeigt sich für Platons Sokrates darin, dass einer standfest bleibt in der Gefahr – ob er nun seinen Standpunkt aus Überzeugung eingenommen hat oder von seinem militärischen Vorgesetzten dort eingesetzt worden ist. Äquivalent bleibt die Alternative aber nicht. Der Gedanke mündet in einen Vergleich, der die Männer von Athen bei ihren Wertvorstellungen abholt. Sokrates hätte sich merkwürdig verhalten, wenn er damals im Krieg zwar ausharrte und Todesgefahr auf sich nahm, wo die athenischen Befehlshaber ihn aufgestellt hatten,

«wenn ich aber da, wo der Gott mich hinstellt – wie ich meinte und annahm, ich solle als Philosoph leben und mich und die andern auf die Probe stellen –, wenn ich da aus Furcht vor dem Tod oder irgend einer andern Sache den Posten verliesse».²¹

Nicht also ist es gleichgültig, ob einer steht, wo er steht, weil er aus Überzeugung da steht oder weil andere ihn dort hingestellt haben. Wenn aber erwartet wird, dass einer im Krieg den Posten nicht verlässt, auf den er vom Vorgesetzten gestellt worden ist – wie könnte er den Posten verlassen, auf den er sich zuinnerst berufen, von göttlicher Instanz gestellt glaubt?²²

Wiederum in anderer Weise bewegt uns die Leidensgeschichte von *Jesus im Evangelium nach Markus*. Nicht überlegen und gelassen geht dieser Mann in den Tod. Vielmehr mündet sein Weg in eine dramatische Geschichte. Schon in Galiläa scheut er nicht die Konfrontation mit dem Establishment, das ihn anklagen will:

²⁰ Platon, Apologie 28d (Opera I, ed. E.A. Duke et al., Oxford 1995).

²¹ Platon, Apologie 28e–29a.

²² Die unkonventionelle Zusammenstellung ist bereits von berufener Seite vorgedacht: Th.A. Szlezák, Göttliches Gesetz und persönliches Daimonion: Sophokles und Sokrates, in: ders., Was Europa den Griechen verdankt. Von den Grundlagen unserer Kultur in der griechischen Antike, UTB 3394, Tübingen 2010, 195–213. Ich habe das Buch vom Verfasser geschenkt erhalten, nachdem ich meinen Text in den Glarner Bergen entworfen hatte.

«Ist es am Sabbat erlaubt, Gutes zu tun oder schlecht zu handeln, Leben zu retten oder zu töten?»²³

Dabei wird Jesus leidenschaftlich. Voll Zorn (μετ' ὀργῆς) blickt er in die Runde der schweigenden Menge, bedauert sie ob ihres Unverstandes (συλλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν).²⁴ Auch später in Jerusalem, als er den Tempel besucht, geht Jesus mit Leidenschaft zur Sache. Wer im Tempel etwas verkauft oder kauft, wird hinausgetrieben, die Tische der Geldwechsler und die Stühle der Taubenverkäufer werden umgestossen, niemand mehr wird mit einer Gerätschaft durch den Tempel gelassen:

«Steht nicht geschrieben: Mein Haus soll Gebetshaus genannt werden für alle Völker? Aber ihr habt es zu einer Räuberhöhle gemacht!»²⁵

Wie er schliesslich vor der Stadt seiner Gefangennahme und Hinrichtung entgegenseht, zeigt sich Jesus gegenüber seinen engsten Vertrauten zu Tode betrübt:

«Übertraurig ist meine Seele bis zum Tod.»
(περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχὴ μου ἕως θανάτου.)²⁶

Er geht abseits, fällt zu Boden und betet, dass womöglich die Stunde an ihm vorübergehe:

«Abba, Vater, alles ist dir möglich. Wende diesen Kelch von mir ab! Aber nicht, was ich will, sondern was du willst (ἀλλ' οὐ τί ἐγὼ θέλω, ἀλλὰ τί σύ).»²⁷

Die Unumgehbarkeit, den aufgetragenen Weg zu Ende zu gehen, hatte Platons Sokrates in die militärische Sprache der athenischen Polis gefasst: dass einer seinen Posten nicht verlässt. Der markinische Jesus betet in der familiären Sprache, die seiner Gottesbeziehung entspricht, er stellt sein Leben dem Willen des Vaters anheim. Was uns berührt, ist die Offenheit, mit der er seine Angst vor dem Sterben zum Ausdruck bringt: Du, der du alles vermagst, wende den Tod von mir ab. Jesus ist im Dilemma, für die Wahrheit

²³ Mk 3,4, s. *H.-U. Rügger*, Verstehen, was Markus erzählt. Philologisch-hermeneutische Reflexionen zum Übersetzen von Markus 3,1–6, WUNT II/155, Tübingen 2002, 101–105.

²⁴ Mk 3,5, s. *Rügger*, Verstehen (s. Anm. 23), 106–108.

²⁵ Mk 11,17 (vgl. LXX Jes 56,7; Jer 7,11).

²⁶ Mk 14,34, in der Sprache der Klagepsalmen des Einzelnen (vgl. LXX Ps 41,6.12; 42,5).

²⁷ Mk 14,36.

sein Leben zu verlieren. Er ging seinen Weg in Verantwortung für die Aufgabe, von der er glaubt, dass sie ihm aufgetragen ist. Er weiss, dass er sterben muss – und er fürchtet sich vor dem Tod. Gleichwohl stellt er sich seiner Bestimmung. Doch noch die letzten Worte, die er nach Markus am Kreuz mit lauter Stimme ruft, sind keine Worte der Gelassenheit, sondern eine Klage:

«Mein Gott, mein Gott, wieso hast du mich verlassen?»²⁸

Einer, der ihm gegenübersteht und sieht, wie Jesus sein Leben ausgehaucht hat, kommt just in dem Moment zur Überzeugung, wer dieser Mensch wahrhaftig war.²⁹

Was ist aus den literarischen Beispielen, die ich intuitiv im Sinn einer Sondierung gewählt habe, für unser Thema zu gewinnen? Mir scheint, ich sollte die Beantwortung der Frage zurückstellen. Ich habe in verschiedenen Zusammenhängen von «wahr» und von «Wahrheit» gesprochen – ohne mir über die Bedeutung der Wörter Rechenschaft zu geben. Das tun wir gewöhnlich beim Reden: Wir brauchen Wörter unter Voraussetzung ihrer Bedeutungen, ohne uns dieser bewusst zu sein. Aber wenn es nötig wird, können wir versuchen, sie uns anhand des Sprachgebrauches klar zu machen.

3. Was bedeutet «wahr»?

Wer sich über die Verwendungsmöglichkeiten von «wahr» und «Wahrheit» ein Bild machen möchte, der findet im Deutschen Wörterbuch eine reiche Anschauung.³⁰ Es kann hier nicht der Ort sein, diese zu diskutieren. Ich beschränke mich auf drei, eigentlich nur zwei Verwendungsweisen von «wahr», die ich für unser Thema als aufschlussreich erachte. Ich erfinde dazu eine Geschichte.

Zwei Freunde, sagen wir Konrad und Hans, wandern auf einen Berg. Oben angekommen finden sie ein Schild: «Monte Vero, 2011 m.ü.M». Hans sagt:

«Schau an, wir sind auf einer Höhe von über 2000 Metern über Meer.»

²⁸ Mk 15,34, wieder in der Sprache des Klagepsalms (vgl. LXX Ps 21,2). Zum Bedeutungspotenzial der Frage εἰς τί s. *Rüegger/Hämmig*, «Mein gott: varzuo hastu mich gelassen?» (s. Anm. 4).

²⁹ Mk 15,39.

³⁰ DWb XIII, 689–748 s.v. wahr; 839–911 s.v. wahrheit.

Konrad, der als leidenschaftlicher Bergsteiger gut ausgerüstet ist, schaut auf seinen Höhenmesser und sagt:

«Das ist nicht wahr. Wir sind auf einer Höhe von nur 1980 Metern über Meer.»

Das ist eine typische und fundamentale Verwendungsweise von «wahr». Wir können von einer Aussage sagen, sie sei wahr oder nicht wahr. Wir meinen damit, dass sie auf das, worüber der Satz etwas sagt, zutrifft oder nicht zutrifft. Wir können die Wahrheit des Satzes überprüfen, wenn wir die Bedingungen angeben können, unter denen seine Aussage wahr ist. Im gegebenen Fall bezweifeln wir nicht, dass es möglich ist zu wissen, auf welcher Höhe sich die beiden Freunde befinden. Es liesse sich entscheiden, welche der Aussagen zutrifft und welche nicht – oder ob beide nicht zutreffen.

Nun wandern die beiden Freunde weiter. Es ist ein strahlender Herbsttag, die Farben leuchten, wie sie an einem Herbsttag in den Bergen zu leuchten vermögen. Konrad sagt:

«Das ist ein wunderbarer Tag, nicht wahr.»

Hans könnte zustimmen:

«Es ist wahr, das ist ein wunderbarer Tag.»

Auch wenn diese Verwendung von «wahr» syntaktisch dem ersten Beispiel vergleichbar ist, funktioniert sie im Zusammenhang anders. Es macht wenig Sinn, nach den semantischen Kriterien zu fragen, unter denen die Aussage des Satzes wahr ist. Was Konrad sagt, basiert auf einem persönlichen Eindruck, einem Erleben, einem Empfinden. Offenbar gibt es die Erfahrbarkeit eines wunderbaren Tags. Hans könnte zustimmen, dass für ihn dasselbe zutrifft. Dies wäre ein pragmatisches Kriterium für die Wahrheit der Aussage. Es kann sich aber plötzlich sein Gesicht verfinstern und es kann aus ihm herausbrechen:

«Nein, für mich ist das kein wunderbarer Tag. Ich habe heute früh eine Notiz auf dem Küchentisch gefunden, dass meine Frau mich verlassen hat.»

Hans würde nicht sagen, Konrads Aussage treffe nicht zu. Aber er kann sagen, sie treffe für ihn nicht zu, weil er den Tag anders erlebt. Auf der andern Seite würde Konrad, wengleich mit analytischer Philosophie vertraut, nicht Kriterien auflisten, um zu begründen, dass seine Aussage wahr ist. Es geht nicht um eine Aussage, die auf Erkenntnis abhebt und darauf angelegt ist, ihre Wahrheit zu analysieren. Sondern es geht um eine Aussage, die auf Erleben beruht und dazu einlädt, an ihrer Wahrheit zu partizipieren. Es geht

nicht um eine objekt-, sondern um eine subjektorientierte Aussage, die einen persönlich angeht, ergreift, bewegt.³¹ Sie kann mitgeteilt und geteilt werden – oder auch nicht. Ihre Wahrheit betrifft nicht primär epistemisch die Frage, ob die Aussage auf ihren Gegenstand zutrifft, sondern sie entscheidet sich existenziell an der Frage, ob sie für das Subjekt der Aussage zutrifft.

Die beiden Freunde machen sich an den Abstieg. Hans war so betroffen von dem, was ihm frühmorgens widerfahren war, dass er sich ausserstande fühlte, darüber zu reden. Aber nun, da das Schweigen gebrochen ist, erzählt er und erzählt und erzählt. Konrad hört zu, fragt nach, versucht zu verstehen. Irgendwann sagt Hans zu ihm:

«Du bist ein wahrer Freund.»

Das ist eine Verwendung von «wahr», die sich grammatisch von den vorangehenden unterscheidet. Das Wort ist *attributiv*, nicht prädikativ verwendet. Hans würde nicht sagen:

*«Mein Freund, du bist wahr.»

Er könnte aber *adverbiell* formulieren:

«Du bist wahrhaftig ein Freund.»

Oder er könnte «wahr» als Prädikat über seine Aussage setzen:

«Du bist ein Freund, das ist wahr.»³²

Wir verstehen, was gemeint ist. Hans erlebt Konrad als Freund, der so ist, wie er sich einen Freund vorstellt. Die Aussage ist semantisch zu verstehen, insofern auch wir eine Vorstellung davon haben, was ein Freund ist. Die Bedeutung des Freundseins ist nicht beliebig. Aber die Wahrheit der Aussage lässt sich nur pragmatisch begründen. Sie trifft zu, wenn sie aus dem Erleben des Subjekts in persönlicher Verantwortung gesprochen ist. Dabei zeigen sich zwei Grundmomente dieser Wahrheitsweise. Zum einen geht es

³¹ Ich wähle die Begrifflichkeit der Objekt- und Subjektorientierung in Anlehnung an den Beitrag von K. Haldimann, Perspektiven eines engen Wahrheitsbegriffs, in diesem Band (s. oben S. x–y). Wenngleich die Unterscheidung an eine grammatische anlehnt, ist sie nicht mit dieser zu verwechseln. Sie betrifft die Wahrheitsweisen von Aussagen, nicht deren Syntax. Alltagssprachlich kann ich eine subjektorientierte Aussage subjektiv («Wir sind ...») und eine subjektorientierte Aussage objektiv („Das ist ...“) formulieren.

³² Eine formal-semantische Analyse der Transformation leistet Haldimann, Perspektiven (s. Anm. 31), 10–13.

nicht um die Frage, welche Bedingungen erfüllt sein müssten, damit die Aussage zutrifft – zuhören, nachfragen, verstehen, etc. Es geht um ein Erleben des Gegenübers – integral:

«Wie du zu mir bist, so erlebe ich dich als Freund.»

Zum andern geht es im Grunde des Gedankens um ein zweistelliges Prädikat:

«*Du* bist ein wahrer Freund *für mich*.»

Hans sagt nicht über Konrad, was der Fall ist, sondern er sagt zu Konrad, was er für ihn wahrhaftig bedeutet.

4. Existenzielle Wahrheit

«Das ‹Leben in Wahrheit› hat [...] eine existentielle Dimension (es bringt den Menschen zu sich selbst zurück)».

Václav Havel³³

Gegebenheiten wie die Höhe eines Berges kommen auch in den literarischen Beispielen vor. Es geht allerdings weniger um natürliche als um faktische Gegebenheiten – um Tatsachen: Es ist wahr, dass Antigone ihren Bruder zu bestatten versuchte, dass Sokrates mit der Jugend Athens philosophische Gespräche führte und dass Jesus am Sabbat heilte und im Tempel randalierte. (Ich beziehe diese Aussagen auf die literarisch vorgestellte Welt.) Das wird in den Verhandlungen, wo nötig, bestätigt, aber es ist nicht das, was eigentlich interessiert. Sofern die Frage der Wahrheit literarisch verhandelt wird, geht es nicht um die Feststellung dessen, was vorgefallen ist, sondern um die Frage, was einen Menschen im Selbstverständnis seines Lebens bestimmt. Die fragliche Wahrheit ist nicht eine epistemische, die so auf einen Gegenstand zutrifft, dass sie in Bezug auf diesen von allen erkannt und gewusst werden kann. Die fragliche Wahrheit ist eine existenzielle, die einen Menschen so in seinem Leben trifft, dass sie in Bezug auf dieses von ihm ergriffen und gelebt werden kann.³⁴

³³ Havel, Versuch (s. Anm. 1), 28.

³⁴ Ich wähle den Begriff einer existenziellen Wahrheit in Anlehnung an *M. Heidegger*, *Sein und Zeit*, § 4, (Halle 1927) Tübingen ¹⁸2001, 12: «Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein. Diese Möglichkeit hat das Dasein entweder selbst gewählt, oder es ist in sie hineingeraten oder je schon darin aufgewachsen. Die Existenz wird

4.1 Überpersönliche Wahrheit

4.1.1 Transzendente Begründung

Sophokles' Antigone spricht nicht von «Wahrheit» (ἀλήθεια). Aber sie ist überzeugt, dass es *richtig* ist, ihrem Bruder die letzte Ehre zu erweisen. «Richtig» oder «falsch» lautet das Urteil über eine Handlung in Bezug auf ein System, sei es der Sprache, der Moral, des Rechts.³⁵ Zu klären ist, auf welches System rekurriert wird und ob seine Regeln befolgt werden. Im Blick auf Kreons Verfügung hat Antigone mit ihrem Tun gegen die staatliche Ordnung verstossen, sie hat aus seiner Sicht nicht richtig gehandelt. Aber sie rekurriert auf höheres Recht, auf unumstössliche Bestimmungen der Götter (ἀσφαλή θεῶν νόμιμα). Kreons Bekanntgaben (σὰ κηρύγματα) vermögen nicht, vergänglich wie sie sind (θνητά γ' ὄντα), jene ausser Kraft zu setzen:

«Denn keineswegs jetzt und gestern, sondern immerzu
leben diese, und niemand weiss, wann sie erschienen.»

(οὐ γὰρ τι νῦν γε κάχθές, ἀλλ' αἰεὶ ποτε
ζῆ ταῦτα, κούδεις οἶδεν, ἐξ ὅτου ἴφάνε.)³⁶

Gegen die historische Verfügung beruft sich Antigone auf eine ungeschriebene Bestimmung einer göttlichen Verfassung, die zeitlos gültig ist: Der Bruder ist als Bruder liebenswert. Es gehört gleichsam zum Brudersein, geliebt zu werden. Das meint nicht eine Empfindung oder dergleichen. Es meint, dass mit dem Sosein des Daseins ein bestimmter Imperativ verbunden ist. Es gehört zum Mitgeborensein, nicht gegeneinander feindlich zu sein (συνέχθειν), sondern miteinander freundlich zu sein (συμφιλεῖν).³⁷ Die Bestimmung kommt den Menschen von jeher und von jenseits aller mensch-

in der Weise des Ergreifens oder Versäumens nur vom jeweiligen Dasein selbst entschieden. Die Frage der Existenz ist immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen. Das *hierbei* führende Verständnis seiner selbst nennen wir das *existenzielle*.» – Die Seinsart der Wahrheit, die Heidegger beschäftigt, ist indessen nicht existenziell, sondern *existenzial* begriffen als Gegenstand ontologischen Denkens (§ 44). Existenzielle Wahrheit ist auch nicht zu verwechseln mit essenzieller Wahrheit (*essential truth*) oder mit wahrer Existenz (*real or true existence*), wie sie als Grundbegriffe eines religiösen Bewusstseins angesprochen wurden von E. Frank, *Philosophical Understanding and Religious Truth*, New York 1945, 100–101, 116.

³⁵ Zum philologischen Begriff der Richtigkeit s. *Rüegger*, *Verstehen* (s. Anm. 23), 9–12.

³⁶ *Sophokles*, *Antigone* 456–457.

³⁷ *Sophokles*, *Antigone* 523 (s. Anm. 9)

lichen Satzung zu. Wenn von diesem Gedanken gesagt werden kann, er sei *wahr*, dann ist er das in der Bedeutung einer Wahrheit, die *transzendent* begründet ist.

4.1.2 *In der Lüge leben*

«Das ‹Leben in Wahrheit› ist [...] in die Struktur des ‹Lebens in Lüge› hineingewoben».

Václav Havel³⁸

Für die faktische Geltung der Wahrheit, die sie transzendent begründet glaubt, deutet Antigone auf die Akzeptanz, welche jene in der Bürgerschaft Thebens findet – und welche verlautete, wenn nicht die Furcht das Schweigen diktierte (εἰ μὴ γλῶσσαν ἐγκλήοι φόβος).³⁹ Schon bei seinem ersten Auftritt redet der Chor der thebanischen Alten Kreon nach dem Mund:

«Jedes Gesetz anzuwenden, das ist dir möglich,
was die Toten betrifft wie auch alle, die wir leben.»
(νόμῳ δὲ χρῆσθαι παντί, τοῦτ' ἔνεστί σοι
καὶ τῶν θανόντων χάποσοι ζῶμεν πέρι.)⁴⁰

Im Verlauf des Dramas wird entdeckt werden, dass Antigones Vermutung nicht aus der Luft gegriffen ist: Die Thebaner sagen nicht, was sie in Wahrheit meinen, aus Furcht vor dem Machthaber. Nachdem Kreon seinem Sohn das ordnungspolitische Credo vom unbedingten Gehorsam in Familie und Staat vorgetragen hat – das in die Forderung mündet, einer Frau niemals zu unterliegen –, kontestiert der Chor erneut:

«Uns zwar, wofern wir vom Alter nicht getäuscht sind,
scheinst du vernünftig zu reden, worüber du redest.»⁴¹

Der Sohn antwortet seinerseits:

«Vater, die Götter geben von Natur den Menschen Vernunft,
(πάτερ, θεοὶ φύουσιν ἀνθρώποις φρένας.)
von allen Besitzümern, die es gibt, das höchste.
Dass du nicht im Recht seist mit deiner Rede,
wäre ich nicht im Stande zu sagen, noch wollte ich es können.

³⁸ Havel, Versuch (s. Anm. 1), 29.

³⁹ Sophokles, Antigone 505.

⁴⁰ Sophokles, Antigone 213–214.

⁴¹ Sophokles, Antigone 681–682.

[Freilich dürfte es auch der Anderen zukommen, Recht zu haben.]
 Aber es ist nicht deine Art, alles vorauszusehen, was
 einer sagt oder tut oder zu kritisieren hat.
 Dein Blick ist erschreckend für den Mann im Volke
 bei solchen Worten, die du nicht magst, wenn du sie hörst.
 (τὸ γὰρ σὸν ὄμμα δεινὸν ἀνδρὶ δημότῃ
 λόγοις τοιούτοις, οἷς σὺ μὴ τέρψῃ κλύων·)
 Mir aber ist es möglich, im Dunklen das zu hören,
 wie sehr die Stadt dies Mädchen beklagt,
 dass von allen Frauen die unschuldigste
 aufs schlimmste zugrunde gehen soll für die rühmlichste Tat». ⁴²

Haimon spricht nicht als Verlobter seiner Braut, sondern als Sohn zum Vater mit dem gebührenden Respekt. Ihm zu widersprechen, steht ihm nicht zu. Aber was er aus dem Dunkel (ὑπὸ σκότου) des gesellschaftlichen Raunens zu vernehmen vermag, meint er dem Vater sagen zu müssen.

Wenn die Thebaner vor ihrem Machthaber nicht zu sagen wagen, was sie in Wahrheit denken, dann ist, was der Chor sagt, keine wahre Rede. Sie ist nicht wahr in der Bedeutung, dass die Thebaner *nicht authentisch* reden. Sie sind gegenüber Kreon nicht sie selbst. Sie ist auch nicht wahr in der Bedeutung, dass die Thebaner *nicht wahrhaft* reden. Sie machen Kreon und sich selbst etwas vor. Wer aber spricht dann, wenn die Thebaner nicht als sie selbst sprechen? – Es spricht aus ihnen die Furcht vor dem Machthaber. Die Furcht diktiert nicht nur das Schweigen, die Furcht diktiert das Reden. ⁴³ Sie diktiert zu sagen, was der Machthaber erwartet, dass es gesagt wird. Die Furcht vor der Macht entfremdet den Menschen sich selbst. Und der sich fremd werdende Mensch stützt die Macht durch «eine unwillkürliche Projektion seines Ichs». ⁴⁴

Unter dem Diktat von Macht und Furcht löst sich die Unwahrheit vom Bewusstsein derer, die sprechen. Die Unwahrheit beginnt sich zu verselbständigen. Sie wird zum Gemeinplatz, wo die Menge sich treffen kann und meint, sich treffen zu müssen – ohne dass da einer wäre, der verantwortet, was alle mitsagen. Die Verselbständigung der Unwahrheit ist der Anfang eines Lebens in der Lüge. Sie schafft eine

⁴² *Sophokles*, *Antigone* 683–695. Die Originalität des Satzes in 687 ist umstritten (del. Heimreich). Die *lectiones* variieren *χάτέρῃ*, *χάτέρως* und *χάτέρῳ*.

⁴³ *Sophokles*, *Antigone* 509, σοὶ δ' ὑπίλλουσιν στόμα «vor dir ziehen sie den Mund ein» wurde schon in den alten Scholien zwiefach verstanden: Sie unterdrücken das Reden oder sie reden Kreon nach dem Mund (*Pape* s.v. ὑπ-ίλλω).

⁴⁴ *Havel*, Versuch (s. Anm. 1), 25.

«scheinbare Art der Sichbeziehung zur Welt, die dem Menschen die Illusion bietet, er sei eine mit sich identische, würdige und sittliche Persönlichkeit, und es ihm somit möglich macht, dies alles nicht zu sein».

Die Verselbständigung der Unwahrheit bildet eine

«Attrappe gewisser ‹überpersönlicher› und zweckfreier Werte, die es dem Menschen möglich macht, sein Gewissen zu betrügen und vor der Welt und vor sich selbst seine wirkliche Lage und seinen ruhmlosen ‹Modus vivendi› zu maskieren».

Die Verselbständigung der Unwahrheit ist

«ein Schleier, mit dem der Mensch seinen ‹Existenzverfall›, seine Verflachung und seine Anpassung an die gegebene Lage verschleiern kann».⁴⁵

Indessen hält sich die Anmassung der Macht ‹nur so lange, solange der Mensch bereit ist, in der Lüge zu leben›.⁴⁶ Was hätte Kreon wohl gesagt und getan, wenn der Chor nicht hinter dem Berg gehalten hätte damit, was die Bürger in Wahrheit meinen?

«Uns liegt daran, dass man in Würde leben und tot sein kann, dass das Gesetz dem Menschen dient und nicht der Mensch dem Gesetz.»⁴⁷

4.1.3 Konventionelle Begründung

Platons Sokrates beginnt sein Argument, indem er, was er den Athenern als wahrheitsgemäss vorführt, für diese *konventionell* voraussetzt. Interessant ist, wie die griechische Formulierung – «so verhält es sich mit der Wahrheit» (οὕτω γὰρ ἔχει τῆ ἀληθείᾳ) – im Deutschen wiedergegeben wird.⁴⁸ Es wird eine Tatsache aufgerufen – «so verhält es sich in der Tat» (Schleierma-

⁴⁵ Havel, Versuch (s. Anm. 1), 15, spricht in diesen drei Zitaten nicht von der Verselbständigung der Unwahrheit, sondern von der *Ideologie* des von ihm so genannten posttotalitären Systems.

⁴⁶ Havel, Versuch (s. Anm. 1), 22.

⁴⁷ In Anlehnung an Havel, Versuch (s. Anm. 1), 43: «Uns geht es darum, dass man würdiger leben kann, dass das System dem Menschen dient und nicht der Mensch dem System». – Das Vorbild des Gedankens ist das Jesuswort in Mk 2,27: «Der Sabbat ist des Menschen wegen geschaffen worden und nicht der Mensch wegen des Sabbats.» (τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον.)

⁴⁸ Platon, Apologie 28d.

cher).⁴⁹ Oder es wird auf eine Regel rekuriert – «so ist's doch richtig» (Fuhrmann).⁵⁰ Aber textgemäss wird weder eine Tatsache vorgestellt noch wird eine Handlung an einer Regel bemessen. Vielmehr wird eine Regel selbst als wahrheitsgemäss vorgestellt: «So steht es damit in Wahrheit, ihr Athener» (Rufener).⁵¹ Wir könnten schlicht sagen: «So verhält es sich wahrhaftig».⁵²

Die Regel lautet verkürzt: Ein Soldat verlässt nicht seinen Posten. Der Grundsatz, aus dem die Regel abgeleitet ist: Ein Soldat ist gehorsam gegenüber dem Befehlshaber. Es gehört gleichsam zum Soldatsein, gehorsam zu sein. Diese Wahrheit ist konventionell, insofern über ihre Geltung bei den Athenern Konsens besteht.⁵³ Sie ist auch konventionell, insofern sie nicht unhintergebar ist. Seinen Verstand und sein Gewissen an einen Vorgesetzten zu delegieren, ist als wahrheitsgemäss nur annehmbar im Rekurs auf ein System, das konventionell vorausgesetzt wird – und das sich unkonventionell hinterfragen lässt.⁵⁴ Der Gehorsam eines Soldaten ist eine Bedingung, dass Krieg geführt werden kann. Was wäre, wenn da eine ist, die einen Krieg existenziell nicht als Voraussetzung akzeptiert? Wenn sie der Überzeugung ist, dieser Krieg sei nicht im Sinn ihres Lebens, nicht im Sinn des Lebens der Menschen, die davon betroffen sind?

«Doch erstens ist überhaupt nicht nötig, Krieg zu führen.»
(ἀλλ' οὐδὲν δεῖ πρῶτον πολεμεῖν.)

«Wir ertragen ihn mehr als zweifach. Zuallererst als die, die Söhne geboren haben und sie dann schwerbewaffnet wegschicken müssen. [...] Zweitens, während wir beglückt werden und die Mannbarkeit geniessen sollten, liegen wir allein im Bett wegen der Feldzüge (διὰ τὰς στρατιάς).»

⁴⁹ Platon, Werke II, hrsg. v. G. Eigler, deutsche Übers. v. F. Schleiermacher (Berlin ²1818), Darmstadt 1973, 33.

⁵⁰ Platon, Apologie des Sokrates, übers. u. hrsg. v. M. Fuhrmann, Stuttgart 1986, 45.

⁵¹ Platon, Sämtliche Werke II, eingel. v. O. Gigon, übertragen v. R. Rufener, Zürich 1974, 228.

⁵² Zur adverbialen Verwendung vgl. Platon, Protagoras 339d: «es sei schwierig, in Wahrheit ein guter Mann zu werden» (χαλεπὸν εἶναι ἄνδρα ἀγαθὸν γενέσθαι ἀληθείᾳ) referiert einen Vers des Simonides von Keos (339b): «Ein guter Mensch wahrhaftig zu werden, ist schwierig» (ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπόν).

⁵³ Vgl. Kreon in Sophokles, Antigone 666–672.

⁵⁴ Vgl. Havel, Versuch (s. Anm. 1), 12: «[...] ein integraler Bestandteil der übernommenen Ideologie ist das Delegieren des Verstands und des Gewissens an die Vorgesetzten, das heisst das Prinzip der Identifizierung des Machtzentrums mit dem Zentrum der Wahrheit.»

Im zwanzigsten Jahr des Peloponnesischen Kriegs – drei Jahrzehnte nach der Aufführung der Antigone und zwölf Jahre vor dem Prozess gegen Sokrates – wird in Athen eine Komödie gegeben unter dem sprechenden Namen *Lysistrate* (Λυσιστράτη) – «Heeresauflöserin». ⁵⁵ Aristophanes entwirft hierin eine Utopie, in der nicht die Männer den Kriegsdienst verweigern, sondern die Frauen verweigern den Männern die sexuelle Gefolgschaft – so lange, bis diese den Krieg beenden. Ich will das Stück nicht als pazifistisches Manifest vorstellen. Es richtet sich gegen *diesen*, den Peloponnesischen Krieg. Aber die Gedanken, die Lysistrate in Anschlag bringt, geben nicht nur im historischen Kontext zu denken. Was wäre, wenn dereinst ein Krieg gegeben wird und niemand kommt? ⁵⁶

Nun ist es für einmal nicht Sokrates' Sache, eine Konvention zu hinterfragen. Er beruft sich darauf, im Krieg gegen Sparta an diversen Schauplätzen gedient zu haben, und er braucht die gemeinhin akzeptierte Wahrheit, um die Unhintergebarkeit einer persönlichen Wahrheit umso deutlicher herauszustellen.

4.2 Persönliche Wahrheit

Das Argument des platonischen Sokrates funktioniert über eine Vergleichung. Wenn es richtig ist, den Posten nicht zu verlassen, auf den einer vom Vorgesetzten gestellt worden ist, dann ist erst recht nicht falsch, den Posten nicht zu verlassen, auf den er vom Gott gestellt ist. Im Vergleich der zugrundeliegenden Wahrheiten bedeutet das: Wenn es am Soldaten ist, dem Befehlshaber zu gehorchen, dann ist es erst recht am Gottesfürchtigen, dem Gott zu gehorchen. Als Schlüsselargument seiner Verteidigung zielt die Überlegung in zwei Hinsichten auf die Überzeugung der athenischen Gerichtsversammlung. Zum einen ist es die Plausibilitätsstruktur der Argumentation: *Wenn ..., dann erst recht ...* Sie gilt in der Rhetorik als eine Beweisführung, die das Grössere aus dem Geringeren glaubhaft macht. ⁵⁷

«Wenn Diebstahl ein Verbrechen ist, dann ist es Tempelraub erst recht.»
(*si furtum scelus, magis sacrilegium.*) ⁵⁸

⁵⁵ *Aristophanes*, *Lysistrate* 497.589–592 (Fabulae II, ed. N.G. Wilson, Oxford 2007).

⁵⁶ In *C. Sandburg*, *The People, Yes*, New York 1936, 43, kommt einem kleinen Mädchen beim Anblick einer Truppenparade der Gedanke: «Sometime they'll give a war and nobody will come.»

⁵⁷ *Quintilianus*, *Institutio oratoriae* V, 10,87 (hrsg. v. H. Rahn, Darmstadt 1988): *comparativa [argumenta], quae [...] maiora ex minoribus [...] probant.*

⁵⁸ *Quintilianus*, *Institutio oratoriae* V, 10,89.

Bemerkenswert ist allerdings, dass bei solcher Argumentation der Unterschied zwischen dem Geringeren und dem Grösseren gewöhnlich als ein grad- oder intensitätsmässiger gedacht ist.⁵⁹ Demgegenüber bringt Sokrates ein Argument, das die Kategorie des Menschlichen hin zur Kategorie des Göttlichen übersteigt. Dass ein Soldat dem Befehlshaber gehorcht, ist eine konventionell begründete Wahrheit, die sich unkonventionell hinterfragen lässt. Sokrates wird die athenische Gerichtsversammlung selbst daran erinnern, wie er unter der Oligarchie der Dreissig deren Befehl den Gehorsam verweigerte:

«Mich hat nämlich jene Regierung – so stark sie war – nicht vor Furcht ausser mich gebracht, so dass ich etwas Unrechtes getan hätte» (ἐμὲ γὰρ ἐκείνη ἢ ἀρχὴ οὐκ ἐξέπληξεν, οὕτως ἰσχυρὰ οὖσα, ὥστε ἄδικόν τι ἐργάσασθαι).⁶⁰

Dass hingegen ein Gottesfürchtiger dem Gott gehorcht, ist eine transzendent begründete Wahrheit, die sich nicht weiter hinterfragen lässt.

Damit – zum andern – entkräftet Sokrates den gegen ihn vorgebrachten Vorwurf der Gottlosigkeit (ἀσεβεία):

«dass ich glaube, es gebe keinen Gott» (οὐδένα νομίζω θεὸν εἶναι).⁶¹

«Glauben» (νομίζειν) bedeutet nicht, etwas theoretisch für wahr zu halten, sondern es praktisch zu anerkennen. Das Wort zielt auf einen existenziellen Brauch, nicht auf eine epistemische Annahme. Der Vorwurf besagt, dass Sokrates so lebe, als gäbe es keinen Gott. Dagegen setzt er seine Überzeugung,

dass, was er tut, ihm vom Gott aufgetragen ist zu tun,⁶²
dass ihm unabdingbar erscheint, was vom Gott kommt, über alles zu stellen,⁶³
dass er so lebt, wie er lebt, wegen seines Dienstes für den Gott.⁶⁴

Sokrates versteht sein Leben als Antwort auf das ihn betreffende Orakel aus Delphi. Es ist sein Versuch, in dessen Wahrheit zu leben. Und es ist die

⁵⁹ H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, Stuttgart (1969) ³1990, § 397.

⁶⁰ Platon, Apologie 32d.

⁶¹ Platon, Apologie 26e; vgl. 18c, 24b, 26b, 35d (ἀσεβείας φεύγων).

⁶² Platon, Apologie 33c: ἐμοὶ δὲ τοῦτο [...] προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν.

⁶³ Platon, Apologie 21e: ὅμως δὲ ἀναγκαῖον ἐδόκει εἶναι τὸ τοῦ θεοῦ περὶ πλείστου ποιεῖσθαι.

⁶⁴ Platon, Apologie 23c: διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν. Vgl. Apologie 30a: τὴν ἐμὴν τῷ θεῷ ὑπηρεσίαν.

Antwort darauf, dass eine innere Stimme immer wieder zu ihm spricht, dass – wie er es versteht – ihm etwas Göttliches zu widerfahren pflegt.⁶⁵ Diese Widerfahrnisse konstituieren seine Identität, das Verhältnis zu sich selbst. Seine philosophische Existenz bedeutet für Sokrates, mit sich selbst im Einklang zu leben.

«Ich gab mir und dem Orakel die Antwort: Es steht mir wohl an, mich so zu verhalten, wie ich mich verhalte.» (ἀπεκρινάμην οὖν ἑμαυτῷ καὶ τῷ χρησμῷ ὅτι μοι λυσιτελοῖ ὡσπερ ἔχω ἔχειν.)⁶⁶

Dagegen wirkt der Druck der Ankläger darauf hin, sich selbst zu vergessen.⁶⁷ Doch Sokrates ist nicht willens, sich selbst entfremden zu lassen. Auch wenn er freigesprochen würde mit der Auflage, nicht mehr zu philosophieren unter Androhung der Todesstrafe, müsste er antworten:

«Ich schätze und liebe euch, ihr Männer von Athen, aber gehorchen werde ich vielmehr dem Gott als euch und, solange Atem in mir ist und ich im Stande bin, werde ich keineswegs aufhören, Philosoph zu sein» (πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν, καὶ ἕωσπερ ἂν ἐμπνέω καὶ οἴος τε ᾧ, οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν).⁶⁸

Die Apologie hat zwei Seiten, eine intersubjektive, die diskursiv – und vergeblich – auf die Überzeugung der Gerichtsversammlung zielt, und eine persönliche, in der es existenziell – und unabdingbar – um Sokrates' ureigenste Überzeugung geht. Letztere ist das Selbstverständnis, es sei ihm vom Gott bestimmt, als Philosoph zu leben und zu sterben. Das ist eine persönliche Wahrheit, die nur Sokrates angeht und auf die nur er sein Leben als Antwort geben kann.

4.3 Überpersönliche und persönliche Wahrheit

Überpersönliche und persönliche Wahrheit werden im Evangelium nach Markus in eigentümlichster Weise ineinander verwoben. Da ist zum einen der Wahrheitsanspruch dessen, was Jesus nach der *summa* des Erzählers verkündet:

⁶⁵ Platon, Apologie 31c–d: ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται.

⁶⁶ Platon, Apologie 22e.

⁶⁷ Platon, Apologie 17a: ἐγὼ δ' οὖν καὶ αὐτὸς ὑπ' αὐτῶν ὀλίγου ἑμαυτοῦ ἐπελαθόμεν.

⁶⁸ Platon, Apologie 29d.

«[...] kam Jesus nach Galiläa, verkündete das Evangelium Gottes und sagte: «Es ist Zeit, das Reich Gottes ist nahe. Besinnt euch zur Umkehr und glaubt an das Evangelium.»»⁶⁹

Die Wahrheit des Evangeliums ist nicht eine, die sich epistemisch prüfen und erkennen liesse: Das Reich Gottes kommt nicht so, dass man es beobachten könnte.⁷⁰ Es ist eine Wahrheit, die nur existenziell ergriffen werden kann, auf die nur ein Subjekt sein Leben als Antwort geben kann. Das Evangelium lädt ein, sich umzubesinnen und an es zu glauben (μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ).

Der Erzähler nennt das, was Jesus verkündet, das Evangelium Gottes (τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ). Und er nennt das, wovon er selbst erzählt, das Evangelium Jesu Christi (τὸ εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ).⁷¹ In seiner Erzählung rückt der, der das Evangelium Gottes verkündet, selbst in den Fokus des Interesses. Sie ist bewegt von den Fragen, woher das Wirken und die Person Jesu zu verstehen sei.⁷²

«Was ist das? Eine neue Lehre voller Macht?»

«Woher hat er das? Was ist das für eine Weisheit, die dem gegeben ist? Solche wirksamen Taten geschehen durch seine Hände?»

«In welcher Vollmacht tust du das? Wer hat dir diese Vollmacht gegeben, das zu tun?»

«Wer ist denn der, dass ihm der Wind und das Meer gehorchen?»

«Was sagen die Leute, wer ich sei?» «Und ihr, was sagt ihr, wer ich sei?»

«Bist du der Christus, der Sohn des Gelobten?»

Die Fragen finden im Verlauf der Erzählung von verschiedenen Seiten verschiedene Resonanzen – von dämonischen Wesen, die Jesus fürchten, oder von Genesenen nach heilsamen Begegnungen oder von seinen Jüngern im vertraulichen Gespräch. Jesus ist dabei auffallend bemüht zu verhindern,

⁶⁹ Mk 1,15.

⁷⁰ Lk 17,20: οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως.

⁷¹ Mk 1,1.

⁷² Fragen zum Wirken (Mk 1,27; 6,2; 11,28) und zur Person (Mk 4,41; 8,27.29; 14,61). Ich folge meiner Skizze zur Komposition des Markusevangeliums, *Rüegger, Verstehen* (s. Anm. 23), 17–18. Die Frage «Wer ist dieser?» – ursprünglich abschliessende Akklamation einer wundersamen Sturmstillung – hat in der markinischen Komposition «expositionelle Bedeutung gewonnen», *G. Theissen, Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh 1974, 212. Vgl. *P. Müller, «Wer ist dieser?» Jesus im Markusevangelium. Markus als Erzähler, Verkündiger und Lehrer*, Neukirchen-Vluyn 1995.

dass solche Antworten bekannt werden. Er verbietet geradezu, über das, was mit ihm oder über ihn erfahren wurde, zu sprechen.⁷³

Die Erzählung stellt an prominenter Position in drei szenisch herausragenden Geschichten eine Identifikation heraus, die durch die jeweilige Perspektive der Wahrnehmung ausgezeichnet wird.⁷⁴ Wie am *Anfang* seines Auftretens Jesus nach seiner Tauche im Jordan aus dem Wasser steigt, sieht *er* den Himmel sich aufreissen und den Geist wie eine Taube auf sich herabsteigen, und eine Stimme kommt aus dem Himmel:

«Du bist mein lieber Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden.»
(σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα.)⁷⁵

Es ist allein Jesus, der sieht und hört – und es gibt die, die lesen, was er sieht und hört. Aus dem Himmel tönt eine Du-Botschaft, die Jesus anspricht. Er allein kann ihre Wahrheit bezeugen, indem er sein Leben als Antwort gibt.

Wie dann in der *Mitte* der Erzählung Jesus auf einem hohen Berg vor seinen drei engsten Vertrauten verwandelt wird und im Gespräch mit Elija und Mose erscheint, kommt eine Wolke und eine Stimme kommt aus der Wolke:

«Der ist mein lieber Sohn, hört auf ihn.»
(οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ.)⁷⁶

Es ist wiederum die Stimme aus dem Himmel, die nun seinen Vertrauten sagt, wer Jesus ist. Insofern diese glauben, was die Stimme sagt, ist das eine Wahrheit, die sie nicht anders als existenziell ergreifen können. Sie können ihr Leben als Antwort geben, indem sie auf den Sohn Gottes, auf das von ihm verkündete Evangelium hören.

Als schliesslich am *Ende* der Jesus-Erzählung nach der Hinrichtung – während im Tempel der Vorhang zerreisst – ein römischer Offizier aus der Nähe sieht, wie Jesus mit lautem Schrei sein Leben ausgehaucht hat, sagt er:

⁷³ Redeverbote gegenüber dämonischen Wesen (Mk 1,25; 1,34; 3,12), nach heilsamen Begegnungen (Mk 1,44; 5,43; 7,36) und gegenüber den Jüngern (Mk 8,30; 9,9). Grundlegend *W. Wrede*, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, Göttingen (1901) ⁴1969.

⁷⁴ Selbst wenn man *Ph. Vielhauer* nicht so weit folgen wollte, das literarische Schema eines altägyptischen Inthronisationsrituals wiederzuerkennen, bleiben seine Beobachtungen zur Abfolge und Funktion der drei Szenen bedenkenswert: Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums, *Zeit und Geschichte*, 1964, 155–169; auch in ders., Aufsätze zum Neuen Testament, ThB 31, 1965, 199–214.

⁷⁵ Mk 1,11.

⁷⁶ Mk 9,7.

«Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn.»
(ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν.)⁷⁷

Nun ist es nicht mehr die Stimme aus dem Himmel, noch nicht einmal die Stimme von einem, der mit Jesus unterwegs war, sondern die eines unbekanntem Soldaten, der sagt, wer dieser Mensch war. Wie bei Platons Formulierung von Sokrates' Begründung ist interessant, auf die Verdeutschungen zu achten. Mit dem Anliegen eines zeitgemässen Sprachgebrauchs übersetzen nicht wenige Bibeln das griechische Adverb mit «wirklich».⁷⁸ Nun würden wir wohl sagen: Es hat *wirklich* ein Erdbeben stattgefunden. Und man hätte in Nazaret einst sagen können: Jesus ist *wirklich* der Sohn des Zimmermanns.⁷⁹ Aber der Hauptmann unter dem Kreuz sagt nicht, wer Jesus in Wirklichkeit war. Sondern er sagt, wer dieser Mensch für ihn wahrhaftig war. Auch diese Wahrheit kann nur existenziell ergriffen werden. Wer liest, was einer angesichts des Todes Jesu sagt, kann als Subjekt antworten, indem er sein Leben um des Gekreuzigten und des Evangeliums willen als Antwort gibt.⁸⁰ Wenn der Erzähler sich in eine Person seiner Erzählung selbst eingeschrieben hat, dann könnte sie jener römische Militär sein, der unter dem Kreuz sagt, wer dieser Mensch in Wahrheit für ihn war.

5. Die Einsetzung des Subjekts

Das Subjekt oder das Ich ist nicht etwas, worüber ich für sich genommen, wie über einen autonomen Gegenstand, nachdenken könnte. Die Begriffe sind der Grammatik entlehnt und ihre Bedeutung kann recht verstanden nur in ihrer Beziehung bedacht werden. Nehmen wir einen Satz als Beispiel:

Ich liebe dich.

Gemeint ist nicht eine Liebe (φιλία) wie unter Geschwistern, deren Wahrheit überpersönlich begründet wäre und die sich als Gebot verstehen liesse. Gemeint ist eine Liebe (ἔρως), die sich ereignet zwischen Mann und Frau und deren Wahrheit sich nicht anders als persönlich verantworten lässt. Grammatisch bildet das Wort „Ich“ das Subjekt dieses Satzes. In seinem Bedeutungszusammenhang ist dieses Subjekt aber keine erratische Größe,

⁷⁷ Mk 15,39.

⁷⁸ Gute Nachricht, Stuttgart (1968/70/82) 1997; Hoffnung für alle, Basel (1983) ²1999; Neue Genfer Übersetzung, Genf (1988) ²1989; Das Neue Testament, übers. v. K. Berger/Ch. Nord, Frankfurt a.M. 1999; Zürcher Bibel, Zürich 2007.

⁷⁹ Als Antwort auf Mt 13,55: οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός;

⁸⁰ In Anlehnung an Mk 8,34–35.

kein autonom handelndes Ich, das nur aus sich selbst zu sagen vermöchte: «Ich liebe dich.» Bevor eine Person zu dem Subjekt wird, das diesen Satz zu sprechen vermag, ist etwas mit ihr passiert, ist sie affiziert von dem, was sie zum Ausdruck bringen möchte. Da ist ein Gegenüber, durch das und in Beziehung zu dem etwas geschehen ist, ein Du, das das Ich, das sich in diesem Satz ausspricht, allererst zu dem macht, was es wird.

«Der Mensch wird am Du zum Ich.»⁸¹

Nun kann man mir zu Recht vorwerfen, dass es das Beispiel ist, das ich gewählt habe, das die Einsetzung dieses Subjekts illustriert. Wählen wir also einen einfachen alltäglichen Satz:

Ich frühstücke.

Sollte man in diesem Bedeutungszusammenhang nicht sagen können, das Subjekt stehe für sich allein, für ein autonom handelndes Ich? – Nein, das kann man nicht. Indem ich sagen kann, „Ich frühstücke“, ist bereits vieles geschehen und vorausgesetzt, zum Beispiel, dass ich Hunger habe, dass es Brot gibt, dass da eine Person ist, mit der zu frühstücken ich mich freue, dass es eine Sprache gibt, in der ich denken und reden kann. Auch das Subjekt eines schlichten alltäglichen Satzes wird durch Verhältnisse und Beziehungen konstituiert, die der Aussage vorausgehen. Die Verbindung der Erlebnisse, Empfindungen und Erfahrungen, die mich in Gedanken und Reden „Ich“ sagen lassen, macht das aus, was mir zu verstehen ermöglicht, dass ich es bin.

«Gegenüber kommt und entschwindet, Beziehungsereignisse verdichten sich und zerstreuen, und im Wechsel klärt sich, von Mal zu Mal wachsend, das Bewusstsein des gleichbleibenden Partners, das Ichbewusstsein.»⁸²

Auch wenn also, wer ich bin, sich immer wieder als ein Subjekt in Ich-Sätzen ausspricht, wie etwa

⁸¹ *M. Buber*, *Ich und Du*, (Frankfurt am Main 1923) Heidelberg ¹¹1983, 37; auch in ders., *Werke I. Schriften zur Philosophie*, München/Heidelberg 1962, 77–170, hier 97.

⁸² *Buber*, ebd. Vgl. *R. Bultmann*, *Geschichte und Eschatologie* (engl. 1957), übers. v. E. Krafft, Tübingen (1958) ³1979, 174: «Das Leben des Ich ist immer ein zeitlich geschichtliches, dessen Erfülltheit immer vor ihm liegt in der Zukunft. Aber das Subjekt der immer neuen Entscheidungen ist das gleiche, eben das Ich als immer wachsendes, werdendes, zunehmendes, sich läuterndes oder verfallendes Ich.»

Ich habe Hunger.
Ich habe Schmerzen.
Ich habe geträumt.
Ich lache.
Ich bin traurig.
Ich wünsche etwas.
Ich denke etwas.
Ich hoffe etwas.

und auch wenn ich, wer ich bin, dieser nur in der erinnernden Verbindung solcher Sätze und gleichwohl immer neu und mit jedem Satz wieder anders bin, so würden wir doch nicht sagen, dass jeder Satz gleichermassen den konstituiert, der ich zu sein meine. Nicht alle Beziehungsereignisse sind für uns gleich wichtig. Man wird es einem Philologen nicht verdenken, dass er als Beispiel den Satz gewählt hat, den ich gewählt habe. Was wäre die Dichtung, was wären Dramen, Erzählungen, Gedichte, gäbe es die Liebe nicht? Sie ist ein Fundamentalereignis für das Ichbewusstsein des Menschen.

Damit ist nun auch formaliter die Bedingung genannt, die ein Subjekt allererst als solches konstituiert: Es ist ein Ereignis, das mir widerfährt. Wir können es ein *Widerfahrnis* nennen.⁸³ Das Subjekt, das sagen wird, «Ich liebe dich», existiert nicht vor dem Ereignis, zu dem es sich bekennt. Ich werde durch das, was mir widerfährt, erst in die Lage gesetzt, ein Subjekt zu werden.⁸⁴ – Damit verbunden ist, zweitens, dass ich mich zu einem Wider-

⁸³ In Anlehnung an *Bultmann*, *Geschichte und Eschatologie* (s. Anm. 82), 162: «menschliches Leben vollzieht sich nicht nur in Handlungen, sondern auch in Widerfahrnissen, die dem Menschen begegnen, in dem, was ihm zustösst». Vgl. 167: «Widerfahrnis ist in gewissem Sinne – wie für jede Person – so auch für jede geschichtliche Gegenwart ihre Vergangenheit. Sie ist die Situation, durch die jeweils die Handlungen motiviert werden, von der aus gewollt und gedacht werden muss». Der deutsche Begriff wird bereits in der englischen Vorlesung referiert, *R. Bultmann*, *History and Eschatology. The Gifford Lectures 1955*, Edinburgh 1957, 140: «All these conditions and events within nature, so far as they are relevant for human life and history, may be called encounters (in German: «Widerfahrnisse») in contrast to human actions. Indeed, not only human actions but also human sufferings belong to history». – Vgl. *W. Kamlah*, *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik*, § 3. *Widerfahrnis und Handlung*, Mannheim etc. 1972, 34–40, hier 34–35: «Menschen handeln aneinander, es widerfährt uns «Freud und Leid» durch Menschen, die uns helfen, lieben, verlassen, verletzen. [...] Widerfährt uns aber eine Krankheit, strahlendes Wetter, Zahnschmerzen, der Tod eines geliebten Menschen [...], so machen wir, [...] «das Schicksal verantwortlich». Es «geschieht uns etwas», *als ob* es uns «geschickt» worden sei.»

⁸⁴ Grundlegende Impulse zum Verhältnis von Wahrheit und Subjekt verdanke ich *A. Badiou*, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris 1997, 15: «Le sujet

fahrnis in irgendeiner Weise verhalten muss. Es braucht eine *Entscheidung*, die mich selbst ins Spiel bringt. Ich werde Subjekt, indem ich auf etwas antworte, das mir widerfährt, indem ich eine Möglichkeit ergreife, die mir das Leben gewährt.⁸⁵ Die Wahrheit der Antwort ist am Subjekt orientiert. Die Antwort kann nur wahr sein, wenn sie ausdrücklich macht, wer spricht.⁸⁶ Wenn mir in einer Begegnung Liebe widerfährt, wenn ich Liebe erleide, muss ich mich entschliessen, der geliebten Person diese Liebe zu bekennen oder nicht zu bekennen. Und wenn ich sie bekennen will, muss ich entscheiden, wie ich das tue, was ich sagen möchte. – Damit ist eine dritte Bedingung genannt, die mich als Subjekt konstituiert, die *Befähigung zu sprechen*.⁸⁷ Wir kennen in Zürich die Redensart:

Der Franzose sagt: «Je t'aime.»

Der Engländer sagt: «I love you.»

Der Zürcher fragt: «Wotsch en Kafi (Möchtest du einen Kaffee)?»

Der Hintergrund ist nicht so harmlos, wie die Redensart den Eindruck macht. Ich bin, um Sätze zu formulieren, auf eine *Sprache* angewiesen, etwa auf einen Wortschatz, der systemisch Möglichkeiten eröffnet und Grenzen setzt, etwas zu sagen. Ich spreche weiter nach überkommenen *Gepflogenheiten*, die normativ ermöglichen und begrenzen, wie ich etwas sage.⁸⁸ So kennt das Zürichdeutsche wohl das Wort «liebe». Aber wir haben nicht die Gepflogen-

chrétien ne préexiste pas à l'événement qu'il déclare (La Résurrection du Christ).» Vgl. 52: «Pour Paul, il ne s'agit pas d'une question de connaissance, il s'agit de l'avènement d'un sujet.»

⁸⁵ In Anlehnung an *Heidegger*, *Sein und Zeit*, § 4, (s. Anm. 34), 12. Die existenzielle Bedeutung von Widerfahrnis *und* Entscheidung betont *Bultmann*, *Geschichte und Eschatologie* (s. Anm. 82), 49–50 (Hervorhebung von mir): «Die Geschichte des Menschen kommt zustande durch die *Begegnungen*, die ein Mensch erfährt, Begegnungen des Schicksals wie Begegnungen von Personen, und durch die *Entscheidungen*, die er ihnen gegenüber fällt. In diesen Entscheidungen wird der Mensch erst er selbst».

⁸⁶ In Anlehnung an *Badiou*, *Saint Paul* (s. Anm. 84), 15: «La vérité est entièrement subjective (elle est de l'ordre d'une déclaration qui atteste une conviction à l'événement).» Vgl. 18: «Aucun discours ne peut prétendre à la vérité s'il ne contient pas une réponse explicite à la question: qui parle?»

⁸⁷ Ich versuche damit anzudeuten, was sich im Französischen als *langage* von *langue* und *parole* unterscheiden lässt – in Anlehnung an *F. de Saussure* (1916), *Cours de linguistique générale*, Édition critique prép. par T. de Mauro, Paris (1972) 1990, Introduction, Chapitres I–IV.

⁸⁸ Die philologische Unterscheidung von System, Norm und Rede begründet *E. Coseriu*, *Systema, norma y habla*, Montevideo 1952; vgl. ders., Einführung in die Allgemeine Sprachwissenschaft, UTB 1377, Tübingen 1988, 293–301.

heit zu sagen, «Ich lieb dich». Wir würden eher sagen: «Ich ha dich gärn.»⁸⁹ Ich spreche schliesslich – und das ist die grösste Herausforderung – in einer persönlichen *Rede*, die hier und jetzt zu mir und zu dem, was ich sagen möchte, und zu der Person, mit der ich sprechen möchte, passt.⁹⁰

Als Student hatte ich einer Kollegin meinen Griechischordner ausgeliehen und einige Erläuterungen für sie beigefügt. Als ich den Ordner zurück erhielt, fand ich darin Herbstblätter und eine Notiz:

«Die Blätter habe ich für dich gesammelt, weil du so lieb bist.»

Nur eines war mir klar: Die Sätze meinten etwas anderes, als der Wortlaut sagte (so lieb bin ich nicht). Da war mir etwas widerfahren, das, unerfahren, wie ich war, ich noch gar nicht verstand. Ich empfand das Erfordernis zu antworten und habe die Kollegin ins Kino eingeladen. – Seitdem werden wir uns je und je immer wieder und immer anders zum Ich und zum Du. Das ist alles andere als leicht. Es bedeutet für uns von Moment zu Moment Herausforderung und Beistand, Entfremden und Anziehung, Verletzung und Versöhnen, Enttäuschung und Gewinn.

6. Das fragliche Ich

«Der Mensch kann nur deshalb sich selbst entfremdet werden und wird entfremdet, weil er etwas hat, was man ihm entfremden kann.»

Václav Havel⁹¹

Wer ist «ich»? Zunächst, im gegebenen Moment schlicht ein Subjekt, das sich in einem Gedanken denkt oder in einer Aussage äussert. Mit solchem Denken und Sprechen ist ein Bewusstsein verbunden, das wesentlich ein geschichtliches ist. Das *Ichbewusstsein*, wie es Martin Buber nennt, reflektiert gleichsam die Geschichte seiner Antworten auf das Leben.⁹² Zugleich ist es mit jedem Ereignis, das ihm widerfährt, herausgefordert, eine passende Antwort zu finden. Da kann es sich ergeben, dass ich auf alte Antworten zurückkomme, auf bewährte oder vertraute. Gelegentlich auf solche, die jetzt

⁸⁹ Vgl. Schweizerisches Idiotikon. Wörterbuch der schweizerdeutschen Sprache III, 989–990, s.v. liebeⁿ (<http://www.idiotikon.ch>).

⁹⁰ Zum philologischen Begriff der Angemessenheit s. *Rüegger*, Verstehen (s. Anm. 23), 8–12.

⁹¹ *Havel*, Versuch (s. Anm. 1), 29.

⁹² *Buber*, Ich und Du (s. Anm. 81–82), 38.

nicht mehr passen. Wer das ist, der als Subjekt «ich» sagt, das herauszufinden, ist mir in jeder Begegnung neu aufgetragen.

Dabei mache ich die beunruhigende Erfahrung, dass ich manchmal selbst nicht weiss, wer ich bin:

«Was ich da ausführe, begreife ich nicht: Denn nicht, was ich will, das mache ich, sondern, was ich verabscheue, das tue ich.»

(ὁ γὰρ κατεργάζομαι οὐ γινώσκω· οὐ γὰρ ὃ θέλω τοῦτο πράσσω, ἀλλ' ὃ μισῶ τοῦτο ποιῶ.)⁹³

Die Erschütterung unseres Ichbewusstseins verdichtet Paulus in wenigen Worten. Es ist die nüchterne Beschreibung einer Wahrnehmung seiner selbst. Es ist derselbe Mensch, der sagt, «ich führ' es aus» und «ich begreif' es nicht», der sagt, «ich will es» und «ich mach' es nicht», der sagt, «ich verabscheu' es» und «ich tu' es doch». Die Subjekte der Sätze widersprechen sich. Wer ist das, der «ich» sagt? – Um die Selbstwahrnehmung zu verstehen, brauche ich eine Auffassung vom Menschsein, einen anthropologischen Entwurf, der mir hilft, den Widerspruch meiner Ich-Sätze zu erkennen und mich im Widerspruch dieser Sätze zu verstehen. Wenn ich doch weiss, was ich will oder was ich verabscheue, dann kann ich nicht derselbe sein, der es nicht macht oder doch tut. Aber es passiert mir, dass ich es nicht mache oder doch tue. Es gibt etwas in mir, das ausführt, was ich nicht begreife. Paulus nennt, was da so eigenmächtig am Werk ist, «die Verfehlung, die in mir haust».⁹⁴ Es gibt demnach nicht nur äussere Mächte – Kräfte der Familie, der Gesellschaft oder des Staates –, die mich mir entfremden. Es gibt eine Macht in mir selbst, die mich mir entfremdet.⁹⁵ Und vielleicht gewinnen systemische Kräfte von aussen nur in dem Mass Gewalt über mich, als eine Kraft in mir selbst sich ihnen dienstbar macht.

Um die Wende zum 20. Jahrhundert ringt Sigmund Freud mit einer ähnlichen Frage, wie sie Paulus beschäftigt: Wer spricht, wenn doch, wer «ich» sagt, sich widerspricht, sich gar sich selbst widersetzt? Das Paradigma der Selbstwidersetzlichkeit entdeckt Freud im Widerstand der Traumarbeit:

⁹³ Röm 7,15.

⁹⁴ Röm 7,20: εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω [ἐγὼ] τοῦτο ποιῶ, οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία.

⁹⁵ Vgl. K. Niederwimmer, EWNT I, 1055 s.v. ἐλεύθερος: Freiheit «konkretisiert sich zunächst als Freiheit von der Sünde, d.h. von der Sünde als Macht, die die menschliche Existenz in die moralische Selbstentfremdung führt».

«Es muss eine Kraft da sein, die etwas ausdrücken will, und eine andere, die sich sträubt, diese Äusserung zuzulassen.»⁹⁶

Freud entwirft ein Selbstverständnis des Menschen, das ihn im Konflikt dreier Hinsichten zu verstehen sucht. Da gibt es zum einen innere Beweggründe aus meinem Begehren oder meiner Angst, die mich antreiben oder hemmen und die sich aussprechen, wenngleich ich mir ihrer nicht bewusst bin.⁹⁷ Freud nennt diese innere Kraft – die meine psychische Energie ausmacht – das Es. Da gibt es zum andern innere Beweggründe aus meiner Auffassung von Werten und Normen, die ich gelernt habe und durch die ich mich leiten und überwachen lasse. Freud nennt diese innere Kraft – die meine normative Selbstbeobachtung installiert – das Über-Ich. Und da gibt es das allseits bedrängte, nur seiner selbst bewusste Ich, das im Kampf zwischen inneren Kräften und äusseren Einflüssen zu leben sucht.

«So vom Es getrieben, vom Über-Ich eingeengt, von der Realität zurückgestossen, ringt das Ich um die Bewältigung seiner ökonomischen Aufgabe, die Harmonie unter den Kräften und Einflüssen herzustellen, die in ihm und auf es wirken, und wir verstehen, warum wir so oft den Ausruf nicht unterdrücken können: Das Leben ist nicht leicht!»⁹⁸

7. Vom Dilemma, in der Wahrheit zu leben

Ich komme zurück auf die Geschichte von Hans. Er ist seit zehn Jahren verheiratet und würde, bei allen Turbulenzen, die das Paar erlebt, von sich sagen, glücklich verheiratet zu sein. Eines Tages muss er feststellen, dass er in eine Arbeitskollegin verliebt ist. Irgendwie hat er sich das nicht zugestanden oder nicht zugestehen wollen. Aber als zur Diskussion steht, die Kollegin ins Ausland zu versetzen, da wird ihm mit einmal bewusst: Ich bin in diese Frau verliebt. Nun ist es nicht so, dass er sagen würde, er liebe seine Ehefrau

⁹⁶ S. Freud, Neue Folge der Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse (1932), Wien 1933, in: ders., Studienausgabe I, hrsg. von A. Mitscherlich et al., Frankfurt a.M. (1969) ¹⁴2003, 448–608, hier 458.

⁹⁷ Die Einsicht in die psychoanalytische Unterscheidung von Ich und Subjekt in der diskurstheoretischen *Relecture* durch Jacques Lacan verdanke ich H. Müller-Pozzi, «Wenn jemand spricht, wird es hell». Strukturelle Psychoanalyse und die Theorie der psychoanalytischen Technik, Zeitschrift für psychoanalytische Theorie und Praxis 25 (2010), 55–71, hier 70: «Das Subjekt ist keine präfigurierte Substanz, sondern Effekt des Sprechens». Vgl. 57: «Lacan unterscheidet entschieden die *Aussage* des Ichs vom *Aussagen* des Subjekts, das, von dessen Begehren geleitet, immer mehr sagt als die intendierte Aussage und diese ent-stellt.»

⁹⁸ Freud, Neue Folge (s. Anm. 96), 515.

nicht. Im Gegenteil. Aber sie haben eine andere Geschichte. Sie kennen sich seit ihrer Kindheit und haben gemeinsam studiert. Sie kamen sich über die Jahre näher, waren einander von Herzen zugetan. In einem gemeinsamen Urlaub haben sie ihre Liebe entdeckt und beschlossen zu heiraten.

Wie nun könnte Hans seiner Frau begegnen, ohne ihr zu sagen, was ihm widerfahren ist? Und wie könnte er der Arbeitskollegin begegnen, ohne ihr zu sagen, wie es um ihn steht? Es ist die Frage, wie er *wahr sein* kann gegenüber sich selbst, in der Beziehung zu seiner Frau und in der Beziehung zu seiner Kollegin. Es geht nicht darum, wie *Hans wahr* sein kann. Sondern es geht darum, wie sein *Sein wahr* sein kann.

«Wahr sein» können wir zunächst verstehen in der Bedeutung, *echt sein, authentisch sein*. Hans möchte sich selbst sein, er möchte in den Begegnungen so sein, wie er ist, wie er empfindet, wie er sich selbst nicht mehr versteht. «Wahr sein» können wir weiter verstehen in der Bedeutung, *wahrhaftig sein, ehrlich sein*. Hans möchte sich selbst nichts vormachen, schon gar nicht seiner Frau und auch nicht seiner Kollegin. Das ist mehr als ein Dilemma und es ist noch nicht die ganze Wahrheit, noch nicht einmal der springende Punkt. Die Frage, die das Leben Hans stellt, ist die Frage, wie er versucht, *in der Wahrheit zu leben* – wie er das, was ihm widerfährt, wie er das aufnimmt, sich darauf einstellt, mit seinem Leben darauf antwortet.