

VERSION 24. 03. 2024 (1. VERSION 1. 7. 2005)

Lutz Danneberg

Aufrichtigkeit und Verstellung im 17. Jahrhundert:
dissimulatio und *simulatio* sowie das Lügen als *debitum morale* und *sociale*

- I. Zum Problem der Aufrichtigkeit
- II. Aufrichtigkeit und Konfessionalismus
- III. *dissimulatio* und *simulatio*
- IV. Das strikte Lügeverbot als *debitum morale*
- V. Das Lügen vom *debitum morale* zum *debitum legale*

I. Zum Problem der Aufrichtigkeit

Im Blick auf die Aufrichtigkeit als einer der traditionellen Verhaltesnerwartungen ist im 17. Jahrhundert vieles in Wandlung begriffen. Erhöhte Aufmerksamkeit hat in diesem Zusammenhang die *eloquentia corporis* mit *simulatio* und *dissimulatio* in spezifischen sozialen Räumen menschlichen Umgangs – etwa höfischen Gesellschaften – gefunden. Zwei Werke sind es vor allem, die immer wieder die Erörterung von Unaufrichtigkeit und Verstellung im 17. Jahrhundert angestachelt haben: Niccolò Machiavellis (1469-1527) *Il Principe* von 1532 und Baltasar Graciáns (1601-1658) *Oráculo manual y arte de prudencia* von 1647.

Machiavellis *Il Principe* wird zweimal (1559 und 1564) auf den *Index librorum prohibitorum* gesetzt. Die Handlungsanweisung empfiehlt im Rahmen von *virtù* und *fortuna* (mit *occasione*, *necessità* und *qualità de' tempi*) dem Fürsten explizit (wenn es die *necessità* erfordere) Verstellung, Treuebruch und Heuchelei bei Glaube und Tugend sowie die Lüge überhaupt: „Ein Herrscher braucht also all die [...] guten Eigenschaften nicht in Wirklichkeit zu besitzen; doch muß er sich den Anschein geben, als ob er sie besäße. Ja, ich wage zu behaupten, daß sie schädlich sind, wenn man sie besitzt und stets von ihnen Gebrauch macht, und daß sie nützlich sind, wenn man sich den Anschein gibt, sie zu besitzen.“¹

Zu den einschlägigen Botschaften in Graciáns Aphorismensammlung gehört: „Man gelte nicht für einen Mann von Verstellung, obgleich sich's ohne solche heutzutage nicht leben läßt.“² Zwar hat die Klugheit („*arte de prudencia*“) immer schon die Beherrschung der Affekte und die Beschränkung der fremden Zugänglichkeit zum eigenen Selbst geregelt, doch bei Gracián, der neben seiner Tätigkeit als Prediger und Beichtvater geraume Zeit als Pro-

¹ Machiavelli: Der Fürst. *Il Principe* [1532]. Übersetzt von Rudolf Zorn. Stuttgart 1978, XVIII (S. 73).

² Gracián: Handorakel und Kunst der Weltklugheit [1647]. Deutsch von Arthur Schopenhauer. Mit einer Einleitung von Karl Vossler. Stuttgart 1967, Nr. 219 (S. 93).

fessor für Moraltheologie, Philosophie und Bibelexegese wirkte,³ erfaßt das letztlich jeden Lebensbereich im Zuge der eigenen situationsangemessenen Anpassung (*versatilitas*) an eine als bedrohlich wahrgenommene Welt von Verstellungen und Täuschungen. Im Rahmen einer ‚pessimistischen Anthropologie‘, nach der Menschen hauptsächlich durch ihren Trieb zur Selbsterhaltung, aber wenig von Tugenden bestimmt sind, nach der sie „stets ihren bösen Neigungen folgen, sobald sie Gelegenheit dazu haben“⁴ und nach der derjenige, „der immer nur das Gute möchte“ – selbst dabei „undankbar, wankelmütig, verlogen, heuchlerisch, ängstlich und raffgierig“⁵ – „zwangsläufig zugrunde gehen“ werde,⁶ beschränkt sich die Gewieftheit in der Kunst der Verstellung nicht mehr allein auf die höfische Gesellschaft mit ihren Hierarchien und längst wird sie nicht mehr bedient durch normierende Traktate zum Ideal eines tugendhaften und vollkommenen Hofmanns.

Gleichwohl können im 17. wie im 18. Jahrhundert neben ‚Staatsräson‘, ein Konzept, das sich seit dem Beginn des 16. Jahrhunderts ausbildet, *sincérité* und *authenticité* zu Schlagwörtern des Lebensgefühls werden, etwa als ein unverstellter Rückgriff auf sich selbst oder als Verteidigung eigener Identität in einer sich verstellenden Welt. Die Linien laufen denn auch geraume Zeit parallel, nicht zuletzt mit dem Ideal eines *Princeps christianus*, der die Maßstäbe für die *prudencia regnativa*, die Regierungsklugheit, bietet. Vier Jahre vor Machiavellis *Il principe* erscheint *Il Libro del Cortegiano* Baldassare Castigliones (1478-1529) und es verleiht einem ganzen Genre seine Prägung. Nicht zuletzt ist es die Vorstellung, daß die ‚Moral‘ zugleich die Ratgeberin der Herrschenden sein soll, welche die beiden für das Völkerrecht so bedeutsamen *relectiones De Indis recenter invendis* und *De iure belli* des Spaniers Franciscus de Vitoria (1486-1546) orientieren. Gemeinsam ist den Empfehlungen von Handlungsweisen, seien sie nun in den Augen der Zeitgenossen besonders moralisch oder

³ Zum jesuitischen Hintergrund u.a. C. Eguía Ruiz et Miguel Batlori, La vida alternante de Baltasar Gracián en la Compañía de Jesús. In: Archivum Historicum Societatis Jesu 18 (1949), S. 1-84, Benito Pelegrín: Éthique et esthétique du Baroque. L’espace jésuitique de Baltasar Gracián. Arles 1985, insb. S. 113ff.

⁴ So prägnant in Machiavelli: Discorsi, Gedanken über Politik und Staatsführung [1532]. Übersetzt, eingeleitet und erläutert von Rudolf Zorn. Stuttgart 1977, I, 3 (S. 17).

⁵ Machiavelli: Der Fürst [1532], XVII (S. 68/69).

⁶ Ebd., XV (S. 63).

unmoralisch, dass zunehmend mehr Wissen und Kompetenz erforderlich wird – bei denjenigen, die Empfehlungen vortragen, ebenso wie bei denjenigen, die sich bei ihrem Handeln danach richten wollen.

Sicherlich ließe sich bei den bislang von der Forschung erörterten Aspekten noch einiges erkunden – etwa über die ethischen Probleme, die sich den Zeitgenossen angesichts des christlichen Verbots von Lüge und Verstellung im Zuge der Rezeption der genannten wie aber auch anderer Werke stellen. Mehr noch gilt das für die jeweiligen Begründungen der Erfordernisse von Verstellung und Lüge. So ist Machiavellis Ausspruch, er wende sich an Kenner und wolle daher keine ‚Phantasiegebilde‘ vorsetzen, sondern sich an die wirkliche Wahrheit (*verità effettuale della cosa*) halten,⁷ immer wieder als Bekenntnis zu empirischer Nüchternheit und normativer Enthaltensamkeit verstanden worden. Aber die Forschung konnte in seinem Werk zugleich eine meisterhafte Handhabung politischer Täuschung, ausgerichtet an einer republikanischen Absicht seines Verfassers, vermuten. Selten nur hat man in seinen expliziten Ansprüchen *auch* Aufmerksamkeits- und Rechtfertigungstopoi zu sehen vermocht, kaum je seine vermeintlichen empirischen Verallgemeinerungen hinsichtlich des zu erwartenden unmoralischen Verhaltens der Menschen als *normierende* Festlegungen von Zweckmäßigkeiten gesehen – bei einem wahrscheinlich zu erwartenden Verstoß gegen moralische oder sittliche Gebote ist es keineswegs immer zweckmäßig, dem mit einem Normenverstoß zuvorzukommen oder bestimmte Normen nicht als geltend zu behandeln. Schließlich hat man wohl nur selten den kontrastiven Charakter der Normierungen Machiavellis wahrgenommen, die den Gepflogenheiten seiner Zeit längst nicht den Rücken kehren.

Doch auch bei Gracián bleiben nicht wenige einige Fragen offen oder sind nur schwer zu beantworten. So beruht seine zentrale Handlungsanweisung auf einer doppelten kontrafaktischen Annahme:⁸ „Man wende die menschlichen Mittel an, als ob es keine göttlichen, und

⁷ Dem „wirklichen Wesen der Dinge nachzugehen“ sei zweckmäßiger als „deren Phantasiebild“, ebd., XV (S. 63).

⁸ Zur Vielfalt der Verwendung und Aufgabe von kontrafaktischen Imaginationen die Hinweise bei L. Danneberg, – Überlegungen zu kontrafaktischen Imaginationen in argumentativen Kontexten und zu Beispielen ihrer Funktion in der Denkgeschichte. In: Toni Bernhart und Philipp Mehne (Hg.), *Imagination und Innovation*. Berlin 2006 (Beiheft 2 Paragrana), S. 73-100, Id., *Epistemische Situationen, kognitive Asymmetrien und kontrafaktische Imaginationen*. In: Lutz Raphael und

die göttlichen, als ob es keine menschlichen gäbe. Große Meisterregel, die keines Kommentars bedarf.“⁹ Bedauerlich ist, dass diese „Meisterregel“, besser wohl ‚Regel des Meisters‘, vom *jésuite espagnol* auch tatsächlich als einzige Regel in seinem *Oráculo manual y arte de prudencia* nicht kommentiert wird, wobei sie dem Regeltext nach die längste ist im Vergleich zur knappen Prägnanz aller anderen. Obwohl Ignatius von Loyola (1491-1556) eine parallele Formulierung bietet¹⁰ und obwohl sie an kontrafaktische Imaginationen der Nichtexistenz Gottes, etwa in Hugo Grotius’ (1583-1645) *De Jure belli et pacis* erinnert,¹¹ ist diese *regula de gran maestro* alles andere als leicht zu deuten.

Im Anschluß an einige der Probleme, die einem aufrichtig geführten Leben im 17. Jahrhundert erwachsen – ich kann das hier freilich nur andeuten –, werde ich mich auf wenige Momente konzentrieren: Zunächst deute ich an, welche neuen Schwierigkeiten bei der

Heinz-Elmar Tenorth (Hg.), *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit. Exempel einer neuen Geistesgeschichte*. München 2006, S. 193-221, Id., *Kontrafaktische Imaginationen in der Hermeneutik und in der Lehre des Testimoniums*. In: Id. et al. (Hg.), *Begriffe, Metaphern und Imaginationen in der Wissenschaftsgeschichte*. Wiesbaden 2009 (Wolfenbütteler Forschungen 120), S. 287-449.

⁹ Gracián, *Handorakel* [1647], Nr. 251 (S. 106).

¹⁰ Vgl. Louis Stinglhamber: B. Gracián et la Compagnie de Jésus. In: *Hispanic Review* 22 (1954), S. 195-207, hier S. 201: „En las cosas del servicio Nuestro Señor, usaba de todos los medios humanos, como si dellos dependiera el buen suceso; y de tal manera confiaba en Dios, como si todos los medios humanos no fueran de algún efeto.“ Zur Beziehung Graciáns zum Ordensbegründer Ignacio Elizalde: Baltasar Gracián e Ignacio de Loyola. In: *Manresa* 52 (1980), S. 235-248.

¹¹ Zur Rolle solcher kontrafaktischer Imaginationen sowie zu diesem Beispiel Lutz Danneberg: *Säkularisierung, epistemische Situation und Autorität*. In: Id. et al. (Hg.): *Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit*. Bd. 2: *Zwischen christlicher Apologetik und methodologischem Atheismus*. Berlin/New York 2002, S. 19-66, sowie Id.: *Epistemische Situationen, kognitive Asymmetrien und kontrafaktische Imaginationen*. In: Lutz Raphael und Heinz-Elmar Tenorth (Hg.), *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit. Exempel einer neuen Geistesgeschichte*. München 2006, S. 193-221, Id., *Kontrafaktische Imaginationen und Wissensentwicklung*. In: Toni Bernhart und Philipp Mehne (Hg.), *Imagination und Innovation*. Toni Bernhart und Philipp Mehne (Hg.), *Imagination und Innovation*. Berlin 2006 (Beiheft 2 Paragrana), S. 73-100, Id., *Kontrafaktische Imaginationen in der Hermeneutik und in der Lehre des Testimoniums*. In: Lutz Danneberg et al. (Hg.), *Begriffe, Metaphern und Imaginationen in der Wissenschaftsgeschichte*. Wiesbaden 2009 (Wolfenbütteler Forschungen 120), S. 287-449, Id., und Andrea Albrecht, *First Steps Toward an Explication of Counterfactual Imagination*. In: Dorothee Birke, Michael Butter und Tilmann Köppe (Hg.), *Counterfactual Thinking/Counterfactual Writing*. Berlin/New York 2011, S. 12-29.

Erfüllung des Aufrichtigkeitsgebots mit der Konfessionalisierung entstehen. Dann erörtere ich eine wichtige, in der Zeit immer gegenwärtige Einschränkung der Reichweite des Lügeverbots auf der Grundlage der Unterscheidung von *simulatio* und *dissimulatio*. Im Anschluß daran stelle ich den besonderen christlichen Hintergrund der *ausnahmslosen* Geltung des Lügeverbots dar und verbinde das mit einer systematischen Darstellung des Sprechakts des Lügens. Grundlegend ist dabei das Argumentationsmuster, mit dem die Uneingeschränktheit des Lügeverbots aus dem Verhältnis des Menschen zu Gott begründet wird. Dieses wird von Thomas von Aquin (1224/25-1274) nicht nur in subtiler Weise entfaltet, sondern er gilt lange Zeit auch bei dieser *quaestio magna* als die Autorität. Der Verzicht auf genau dieses Argumentationsmuster ist es, der bei den scheinbar geringfügigen Veränderungen in der Bestimmung des Lügens und in der Begründung des Lügeverbots bei Hugo Grotius seine radikale Abkehr von der traditionellen Auffassung beleuchtet. Freilich beseitigt seine – wenn man so will – ‚Sozialisierung‘ der Lüge und die damit korrespondierende Vergesellschaftung der Aufrichtigkeit nicht alle Schwierigkeiten der traditionellen Auffassung, sie erzeugt vielmehr neue Probleme, die bis hin zu Kants vehementen Eintreten für ein striktes Lügeverbot virulent bleiben.

II. Aufrichtigkeit und Konfessionalismus

Einen mitunter noch deutlicher sichtbaren Ausdruck der sich vollziehenden Wandlungen bei den Problemen von Aufrichtigkeit und Unaufrichtigkeit im 17. Jahrhundert als in Machiavellis und Graciáns Verhaltenslehren bieten drei Konzepte, die bislang kaum näher gewürdigt, geschweige denn im Zusammenhang mit den sich verändernden Vorstellungen des Philosophierens und des Verstehens gesehen wurden: der (*minus*) *probabilismus*, die *reservatio (restrictio) mentalis* und die *aequivocatio (locutio ambigua)*. Zumindest zwei der genannten Konzepte regten in der Zeit immer wieder den Verdacht, unter Beibehaltung des strikten Lügeverbots das ‚Lügen‘ in nahezu uneingeschränkter Weise zu ermöglichen. Hinzukommt, daß ihre Erörterung besonders von katholischen, nicht zuletzt von jesuitischen Gelehrten gepflegt wurde. So sind die beiden ersten besonders umstrittenen – (*minus*)

probabilismus und *reservatio mentalis* – geradezu sprichwörtlich für die Moralvorstellungen der Jesuiten geworden.

Weniger die päpstlichen Verbote bestimmter rigoristischer wie laxistischer Formulierungen als vielmehr die ebenso brillante wie polemisch ungerechte Kritik in Blaise Pascals (1623-1662) *Lettres Provinciales* haben zu diesem Stereotyp beigetragen – nach den Worten des Jesuiten Gabriel Daniel (1649-1728), gleichermaßen kritisch gegen Cartesianer wie Jansenisten, habe Pascals Werk den Jesuiten mehr Schaden zugefügt als alle Werke des Jansenisten Antoine Arnauld (1612-1694) zusammen.¹²

Pascals Unternehmen steht weitgehend im Dienst der Verteidigung eines jansenistischen ‚Rigorismus‘ gegen einen jesuitischen ‚Laxismus‘:¹³ In den *Lettres V* bis *X* richten sich seine Vorwürfe gegen die Morallosigkeit einer durch Verallgemeinerung spezieller Kasuslösungen entlarvten ‚Moral der Jesuiten‘, die er letztlich an der Überzeugung von der unüberwindbaren Sündhaftigkeit der menschlichen Natur mißt. Die *Lettres* wenden sich nicht allein gegen den Probabilismus (*Lettres V* und *VI*) sowie gegen die *aequivocatio* mit der *restrictio mentalis* (*Lettre IX*), sondern auch (*Lettres VII* und *VIII*) gegen die angebliche *methodus dirigendae intentionis* (*diriger l'intention*)¹⁴ – *vulgo*: gegen die These, der Zwecke heilige jedes Mittel.

¹² Vgl. [Gabriel Daniel]: Réponse aux lettres Provinciales de L. de Montalte on entretiens de Cleandre et D'Eudoxe. Amsterdam 1696, S. 13ff. „L. de Montalte“ im Titel bezieht sich auf das Pseudonym Louis de Montalte, unter dem Pascal seine *Lettres Provinciales* veröffentlicht hat; freilich scheint das Pseudonym schnell durchschaut worden zu sein. Zur Funktion dieser Pseudonymisierung Pierre Kuentz: Un discours nommé Montalte. In: Revue d'histoire littéraire de la France 71 (1971), S. 195-206. Jean Nicole (1625-1695) wiederum übersetzt das Werk ins Lateinische, *Litterae provinciales*, unter dem Pseudonym „Guillelmus Wendrockius“.

¹³ Skizzenhaft zum theologischen Hintergrund Walter E. Rex: Pascal's Provincial Letters: An Introduction. London 1977; zu weiteren Aspekten Patricia Topliss, The Rhetoric of Pascal. Leicester 1966, Harald Weinrich: ‚Parler avec vérité, parler avec discrétion ...‘. In: Sprache im technischen Zeitalter 20 (1966), S. 320-326, Jürgen Grimm: *Parler avec vérité – Parler avec Discrétion*. In: Zeitschrift für französische Sprache und Literatur 79 (1979), S. 121-153, Richard Parish: Pascal's *Lettres provinciales*: A Study in Polemic. Oxford 1989, ferner Thomas More Harrington: Vérité et Méthode dans les ‚Pensées‘ de Pascal. Paris 1972, sowie Louis Marin: Secret, dissimulation et art de persuader chez Pascal. In: Id., Pascal et Port Royal. Paris 1997, S. 92-116.

¹⁴ Vgl. Pascal: *Lettres Provinciales* [1656/57]. In: Id.: Œuvres complètes. I. Édition présentée, établie et annotée par Michel Le Guern. Tom. I. Paris 1998, S. 579-816, Septième lettre (S. 649): „Mais quand on n'est pas dans cette malheureuse disposition, alors nous essayons de mettre en pratique notre méthode de *diriger l'intention*, qui consiste à se proposer pour fin de ses actions un objet permis. Ce n'est pas qu'autant qu'il est en notre pouvoir nous ne détournions les hommes des

Doch in dieser Form dürfte eine solche uneingeschränkte Regel nie Vertreter gefunden haben, und nicht selten unterschlägt Pascal die immer beim Minus-Probabilismus erörterte Qualifikation als Ausnahmen, wenn etwa der äußerste Notfall gemeint ist (*casus rarissimus*).¹⁵ Im 17. und 18. Jahrhundert waren gleichwohl bestimmte Formen des moralischen Probabilismus ebenso wie Varianten der *reservatio mentalis* unter den Katholiken und im Orden selbst ebenso heftig umstrittene wie komplexe Instrumente der Linderung von Problemen eines Lebens unter dem Gebot der Aufrichtigkeit.

Ex post, dabei herausgelöst aus den konfessionellen Auseinandersetzungen und gesehen aus einer Welt, in der mehr denn je – wie es zeitgenössisch hieß – ein *Laxismus* die Beziehungen zum Nächsten orientiert, können *aequivocatio*, *reservatio mentalis* wie *probabilismus* als Versuche erscheinen, nicht allein drängende Probleme des innerkirchlichen Lebens zu regulieren, sondern das mit den Gegebenheiten und Umständen des sozialen Zusammenlebens konfrontierte Handeln im Blick auf das eigene Gewissen zu entlasten. Das herkömmliche und erlaubte Mittel, um etwa indiskreten Fragen zu entgehen, war das Schweigen¹⁶ – als Mittel nur in wenigen Konstellationen effektiv („beredtes Schweigen“), so daß nicht mehr als Gottvertrauen blieb. Allein angesichts der Gerichtspraxis im Zuge der Strafverfolgung, bei der ein Recht der Zeugnisverweigerung selbst für den Angeklagten noch unbekannt war und man zur Offenlegung anvertrauter Angelegenheiten (etwa im Fall des

choses défendues; mais, quand nous ne pouvons pas empêcher l'action, nous purifions au moins l'intention; et ainsi nous corrigeons le vice du moyen par la pureté de la fin.”

¹⁵ Hierzu u.a. Karl Weiss: P. Antonio de Escobar y Mendoza als Moralthologe in Pascal's Beleuchtung und im Lichte der Wahrheit. Klagenfurt 1908, Augustin Gazier: Blaise Pascal et Antoine Escobar. Étude historique et critique. Paris 1912, Émile Baudin: Études historiques et critiques sur la philosophie de Pascal. III. Sa critique de la casuistique et du probabilisme moral. Neuchâtel 1947, Malcolm Hay: The Prejudices of Pascal: Concerning in Particular The Jesuit Order and The Jewish People. London 1962, resümierend Albert R. Jonson und Stephen Toulmin: The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning. Berkeley/Los Angeles/London 1988, S. 231-249.

¹⁶ Vgl. Augustinus: Contra Mendacium ad Consentium [422]. Paris 1887 (*PL* 40), Sp. 517-548, hier 10, 23 (Sp. 533). Das zweite Mittel ist nach Augustinus das direkte Bekunden, nichts sagen zu wollen. Nach Thomas von Aquin: Summa Theologica [...1266-73]. Editio [...] Josepho Pecci [...]. Editio Tertia. Roma 1925, II-II, q 69, a 1(S. 346), könne man im Fall der Befragung in einer ungesetzlichen Situation (*non secundum ordinem legis*) die Antwort verweigern oder sich der Beantwortung in anderer Art und Weise entziehen („aliter licite subterfugere“), aber nicht durch Lügen.

Beichtgeheimnisses bei den Katholiken) gewaltsam gezwungen werden konnte, lassen sich solche Auflockerungen auch im Zusammenhang mit der Abwehr absolutistischer Willkür wie im Rahmen der sich ausbildenden Rechtskultur deuten.

Mit dem Beginn des 16. Jahrhunderts konnte für jeden Christen der Versuch, ein aufrichtiges Leben zu führen, in besonderer Weise zur Herausforderung an das eigene Gewissens werden. Aus dem *konfessionellen Widerstreit* entsteht eine Vielfalt zu regelnder Probleme des religiösen Zusammenlebens, die der alten Kirche faktisch unbekannt waren und zu deren Lösung komplizierte Vorgänge der Verrechtlichung religiös motivierter, aber nach dem Kirchenrecht nicht regulierbarer Auseinandersetzungen erforderlich werden. Ein erhellendes Beispiel für die neu entstehenden Konfliktsituationen bietet die Erörterung eines Widerstandsrechts mit dem Versuch, die theologischen Konflikte in Rechtsbeziehung, das theologische Problem in einen Rechtsfall und die vom einzelnen Gläubigen wahrgenommene *causa religionis* in eine *causa iuris* zu verwandeln. Nur erwähnt sei, daß es vor Thomas Hobbes (1588-1679) bereits Vorstellungen vom (politischen) Konsens bei Theoretikern des politischen Friedens gegeben hat, der unabhängig vom Ziel der Wahrheit aufgefaßt wird, und entsprechenden Handlungsnormen, denen zufolge Widerstand nur dann erlaubt ist, wenn man explizit auf die sicher nachweisliche Unwahrheit verpflichtet wird. Im Zuge der nachreformatorischen Entwicklung bilden sich konfessionell dominierte, aber multikonfessionelle Territorien und mit ihnen das Problem der äußeren Befolgung der alten (oder neuen) Zeremonien, die man innerlich ablehnt – also der religiösen *dissimulatio/simulatio* oder des Nikodemismus.¹⁷

¹⁷ Hierzu neben Arbeiten von Delio Cantomori z.B. Id.: Submission and Conformity: ‚Nicodemism‘ and the Expectations of a Conciliar Solution to the Religious Question. In: Eric Cochrane (Hg.): The Late Italian Renaissance 1525-1630. London 1970, S. 244-265, vor allem Carlo Ginzburg: Il Nicodemismo. Turino 1970, der hierin allerdings eher eine allgemeine (theoretische) Bewegung sieht als nur situative Anpassungen; kritisch hierzu und materialreich Albano Biondi: La giustificazione della simulazione nel Cinquecento. In: Id. et al. (Hg.): Eresia e Riforma nell’Italia del Cinquecento. Miscellanea I. Firenze/Chicago 1974, S. 7-68. Als allgemeines Problem verschiedener Arten religiöser wie anderer Verstellung in der Frühen Neuzeit tritt das Thema erst in Erscheinung bei Perez Zagorin: Ways of Lying: Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe. Cambridge/London 1990, der mit Recht seine Darstellung unabhängig von der Reformation mit den spanischen Marranos anheben läßt.

Trotz der allseits grundsätzlich geteilten Ansicht, daß sich der Glaube nicht erzwingen lasse, wird im Laufe des 16. Jahrhunderts der Konfessionseid auf allen konfessionellen Seiten obligatorisch. So sind zwar auch die Reformatoren, die ‚Entdecker des Gewissens‘, die oftmals als Vertreter einer ‚Gewissensreligion‘ gesehen werden, mit der Berufung auf die Freiheit des Gewissens gegenüber der alten Kirche schnell bei der Hand, haben aber angesichts der Auseinandersetzung mit den ‚Schwärmern‘ und ‚Enthusiasten‘ immer wieder das ‚richtige‘ Gewissen der anderen zu reglementieren versucht.¹⁸ Ebenso wenig wie ein *persönliches* Gewissen zur Begründung der Freiheit der religiösen Betätigung in der Zeit dienen konnte, führte die Berufung auf das Gewissen zur Duldung Andersgläubiger. Die protestantischen Bekenntnisschriften verbinden durchweg das Gewissen eng mit dem Wort Gottes (*cum Deo et bona conscientia*) – von den *Kritikern* immer wieder als Weg zum Buchstabenglauben gesehen, der das freie Walten des Geistes behindere.

Es sind dann die sogenannten „Schwärmer“, die „falschen Propheten“, „pseudoprophetae“, „fanatici“ oder *enthusiasmi* – etwa Sebastian Franck (1499-1542), Thomas Müntzer (ca. 1490-1525), Caspar von Schwenckfeld (1489-1561) oder Andreas Bodenstein von Karlstadt (ca. 1477-1541) –, die meinten, daß „die himmlische Stimme allein zu ihnen spreche.“¹⁹ Angesichts solcher Konflikte hat denn auch das Postulat der freien Zugänglichkeit zur Heiligen Schrift massive Regulierung erfahren. Bei der Interpretation des göttlichen Wortes dürfe niemand meinen, sein eigener ‚Meister‘ zu sein, denn Gott habe den Geist nicht an die Buchstaben, sondern an die Vorgesetzten mit ihren Diensten und Ämtern gebunden – so Martin Luther (1483-1546).²⁰ Wie Jean Calvin (1509-1564) bemerkt, sei die Heilige Schrift

¹⁸ Vgl. u.a. Gunther Wenz: *Sine vi, sed verbo?* Toleranz und Intoleranz im Umkreis der Wittenberger Reformation. In: *Kerygma und Dogma* 41 (1995), S. 136-157, Marc Lienhard: *Les autorités politiques et les dissidents d’après Luther*. In: Danièle Letocha (Hg.), *Aequitas, Aequalitas, Auctoritas. Raison théorique et légitimation de l’autorité dans le XVI^e siècle européen*. Paris 1992, S. 57-67, sowie Id.: *Die Grenzen der Toleranz: Martin Luther und die Dissidenten seiner Zeit*. In: Norbert Fischer (Hg.): *Außenseiter zwischen Mittelalter und Neuzeit*. Leiden 1997, S. 127-134.

¹⁹ Vgl. Luther: *Wes sich Doctor Andreas Bodenstein von Karlstadt mit Doctor Martino Luther beredt zu Jena [...1524]*. In: Id.: *Werke [...]*. 15. Bd. Weimar 1899, S. 323-347, hier S. 335.

²⁰ Vgl. Luther: *Operationes in Psalmos [1519-21]*. In: Id.: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. 5. Bd. Weimar 1892, S. 579: „*Spiritus enim legis posuit deus non in literas in papyro positas, in quas haeretici confidunt, sed in homines officios et ministerios prepositos, ut ex illorum ore reuiratur. Alioquin quid facilius diabolo quam seducere eum, qui suus Magister esse nititur in Scripturis*

nicht jedem geschenkt, damit er in ihr lese, sondern es sei ein rechtmäßiges Amt – *police* – von Gott eingesetzt worden, so daß immer Lehrer zur Unterweisung da seien.²¹ Die direkte Begegnung mit der Heiligen Schrift bleibt zwar das *Prinzip*, an dem sich das Autostereotyp der Protestanten gegenüber dem posttridentinischen Katholizismus fortwährend zu bestätigen vermochte, doch die *Praxis* sieht vielfältige Kanalisierung dieses Zugangs vor.²²

Die beiden lutherischen Katechismen sind nur besonders augenfällige Beispiele einer komplexen Praxis der Regulierung und Filterung. Solche Aufbereitungen der Heiligen Schrift sind freilich nicht allein für die Heranwachsenden erwünscht, sondern überhaupt für die ‚Laien‘: „Der catechismus ist der leien biblia, darin der gantze inhalt schriftlicher lehre, so einem iden christen tzur seligkeit tzu wissen notig, begrieffen.“²³ Mit Blick auf die gesteuerte Form der Zugänglichkeit zur Heiligen Schrift dürfte eine kaum weniger wichtige Rolle bei der Formung des Erwartungshorizonts, mit dem man an die Bibel tritt, die Förderung des Schulwesens und der damit einhergehenden Disziplinierung der Wahrnehmungsweisen gespielt haben.²⁴ Die Auseinandersetzungen mit den ‚Schwärmern‘ und anderen Streitparteien

reieto hominis ministerio? Unum verbum male intellectum in tota Scriptura confusionem facere potest.“

²¹ Calvin: Quatre Sermons [...] traictans de matières fort utiles pour nostre temps [1552]. Id.: Opera quae supersunt omnia [...]. Vol. IX. Brunsvigae 1870 (CR 37), Sp. 369-452, hier Sp. 412/13.

²² Vgl. Richard Gawthorp und Gerald Strauss: Protestantism and Literary in Early Modern Germany. In: Past and Present 104 (1986), S. 31-55, insb. S. 35ff, dort u.a. S. 39: „Once public education had been firmly set in the track of catechization, with the catechism established as the single source of religious knowledge, authorities no longer feared the spread of false ideas. In an approved Lutheran catechism one could not find a false idea. This was certainly not true of the Bible, and it was always from the Bible that deluded spirits in recent experience had drawn their destructive notions.“ Vgl. auch Gerald Strauss: Luther’s House of Learning: Indoctrination of the Young in the German Reformation. Baltimore 1978, chap. 8.

²³ Luther: Tischreden. 5. Bd. Weimar 1919, Nr. 6288, S. 581. An Kurfürst Johann schreibt Luther 1530, vgl. Id., Briefwechsel [1529-30]. In: Id.: Werke [...]. 5. Bd. Weimar 1934, Nr. 1572, S. 325/26: „Es wächset jetzt daher die zart Jugend von Knäblin und Maidlin, mit dem Catechismo und Schrift so wohl zugericht, daß mir’s in meinem Herzen sanft tut [...]“.

²⁴ Hierzu, wenn auch nicht in allen Punkten unumstritten, Strauss, Luther’s House of Learning (Anm. 21), ferner u.a. James M. Kittelson: Successes and Failures in the German Reformation. In: Archiv für Reformationsgeschichte 73 (1982), S. 153-175, sowie Id.: Visitations and Popular Religious Culture: Further Reports From Strasbourg. In: Philip N. Bepp und Kyle C. Sessions (Hg.): *Pietas et Societas: New Trends in Reformation Social History*. Kirksville 1985, S. 89-101, Scott H. Hendrix: Luther’s Impact on the Sixteenth Century. In: *Sixteenth Century Journal* 16 (1985), S. 3-14, ferner G. Strauss: The Reformation and Its Public in an Age of Orthodoxy. In: R. Po-chia Hsia (Hg.): The

bietet denn auch den Hintergrund dafür, daß der interpretatorische Zugang zur Heiligen Schrift lehr- und lernbar wird. Calvin wählt für das Problem den (sprichwörtlichen) Vergleich, daß man sich ansonsten so verhalte, als könne man ohne Flügel fliegen.²⁵ *Sola scriptura* umschreibt das Beweiskonzept und das Ideal des Zugangs zum Glauben samt der relevanten Wissensansprüche, nicht aber die Bedingungen und Voraussetzungen des Vollzugs – im Leben wie im Beweisen.

Von hier aus ergibt sich ein erster Rückverweis. Obwohl Thomas von Aquin so betont und konsequent wie kein anderer vor ihm das Befolgen des eigenen Gewissens selbst dann zur zentralen Norm erhebt, wenn es (unfreiwillig) irrt (*conscientia errans*), hält er bei hartnäckigen Häretikern die Todesstrafe für zulässig, ja erforderlich. Häretiker, wenn sie hartnäckig an ihren irrigen Meinungen festhalten, begehen Thomas zufolge eine Sünde. Diese Sünde verdient, nicht allein durch Exkommunikation geahndet, sondern auch durch den Tod der Sünder von der Welt separiert zu werden.²⁶ Eine solche Argumentation ist bei allen Konfessionen seit dem 16. Jahrhundert verbreitet. Der entscheidende Punkt ist nicht der Widerstreit, in dem sich der Häretiker zu anderen Auffassungen setzt, sondern seine Hartnäckigkeit: Trotz (mehrfacher) Belehrung über seinen Irrtum hält er an ihm fest. Frei sei das Gewissen (allein) bei der Zuwendung zum Glauben. Heiden oder Juden („gentiles et Judaei“) dürften

German People and the Reformation. Ithaca und London 1988, S. 194-214, sowie Id., Lutheranism and Literarcy: A Reassessment. In: Kaspar von Greyerz (Hg.): Religion and Society in Early Modern Europe 1500-1800. London 1984, S. 109-123.

²⁵ Vgl. Calvin: Quatre Sermons [1552], Sp. 412/13. – Vgl. auch Melanchthon: Briefe. In: Id.: Opera Quae Supersunt Omnia [...]. Vol. I. Halis Saxonum 1834 (CR 1), Sp. 704: „Illis sine pennis volaturi sibi videntur.“

²⁶ Vgl. Thomas: Summa Theologica [1266-73], II-II, q. XI, a. 3 (S. 78): „Multo enim gravius est corrumpere fidem, per quam est animae vita, quam falsare pecuniam, per quam temporali viteae subvenitur. Unde si falsari pecuniae vel alii malefactores statim per seculares principes juste morti traduntur, multo magis haeretici statim, ex quo de haeresi vincuntur, possunt non solum excommunicari, sed et juste occidi. Ex parte autem Ecclesiae est misericordia ad errantium conversionem; et ideo non statim condemnat, sed post primam et secundam correptionem, ut Apostolus docet; postmodum vero si adhuc pertinax inveniatur, Ecclesia de ejus conversione non sperans, aliorum saluti providet, eum ab Ecclesiae seperando per excommunicationis sententiam; et ulterius relinquit eum iudicio seculari a mundo exterminandum per mortem.“

daher auch nicht zum Glauben gezwungen werden.²⁷ Hat man jedoch einmal den (christlichen) Glauben (freiwillig) angenommen, so habe man ein Versprechen abgegeben. Es ist das Brechen dieses Versprechens, das (gegebenenfalls) zu bestrafen sei.²⁸ Die Stelle, in der sich im Neuen Testament die bildliche Rede findet vom ‚Weizen‘ und dem ‚Unkraut‘, das zugleich wächst, bei dem der Herr aber sagt: ‚Lasset beides miteinander wachsen bis zur Ernte‘ („Sinite utraque crescere usque ad messem“; *Mt* 13, 30), bedeutet nach Thomas keine *grundsätzliche* Aussage zur Behandlung der ‚Ketzer‘: Der Herr spreche an dieser Stelle nur von den ‚problematischen Fällen‘, bei deren Tilgung auch der ‚Weizen‘ zu Schaden komme, denn zuvor heißt es (in den Worten Luthers): „Er sprach/Nein/Auff das jr nicht zu gleich den Weitzen mit ausreuffet/so jr das Vnkraut ausgettet.“ In den anderen Fällen hingegen gelte das ‚Ausreißen‘ des ‚Unkrauts‘ bereits hier und heute;²⁹ denn nach dieser Deutung ist die Nachsicht zeitlich begrenzt (*usque ad tempus*).

Freilich gab es daneben zumindest Spuren einer anderen Tradition, die sich ebenfalls auf die Heilige Schrift berufen konnte, nämlich im Anschluß an 1 *Kor* 11, 19 auf den paulinischen Grundsatz *Oportet et hareses esse*. Der Apostel schreibt aus Ephesos, dass er von ‚Spaltungen‘ (*σχίσματα*) gehört habe und er fährt fort – in Luthers Übersetzung: „Denn es müssen Rotten unter euch seyn, auf daß die, so rechtschaffen sind [die Bewährten, *οἱ δόκιμοι, probati*], offenbar unter euch werden.“ In der lateinischen Vulgata steht *sectae*; in

²⁷ Das ist nicht unumstritten gewesen, zumindest nicht nach dem scharfsinnigen Versuch des Duns Scotus (bis 1308) dafür zu argumentieren, daß Gott ein größeres Recht auf Kinder besäße als deren Eltern und von daher auch die gewaltsame Taufe von (jüdischen) Kindern zulässig sei, hierzu u.a. Ulrich Horst und Barbara Faes de Mottoni: Die Zwangstaufe jüdischer Kinder im Urteil scholastischer Theologen. In: *Münchener Theologische Zeitschrift* 40 (1989), S. 177-189.

²⁸ Vgl. Thomas: ebd., II-II, q 10, a 8 (S. 69/70); dort heißt es: „Alii vero sunt infideles qui quandoque fidem susceperunt, et eam profitentur, sicut haretici, et quicumque apostatae; et atles sunt etiam corporaliter compellendi, ut impleant quod promiserunt, et teneant quod semel susceperunt.“ ‚Häretiker‘ sind diejenigen, die noch mehr oder weniger große Teile des christlichen Glaubens teilen; ‚Apostaten‘ solche, die sich ganz vom Christentum abgewendet haben, also sich nicht mehr zum Christentum (anders als die Häretiker) bekennen; dem entspricht freilich nicht das Tempus von ‚profitentur‘, falls es sich sowohl auf die Häretiker als auch auf die Apostaten beziehen soll.

²⁹ Vgl. Thomas: ebd., q 11, a 3, ad tertium (S. 78): „Si tamen totaliter eradicentur per mortem haretici, non est etiam contra mandatum Domini; quod est in eo casu intelligendum, quando non possunt extirpari zizania sine extirpatione tritici, [...]“

der griechischen *αἱρέσεις*.³⁰ In *Titius* 3, 10, wird gesagt, man solle einen „ketzerischen Menschen meiden, wenn er einmal und abermal ermahnt ist“. Hiernach ist der ‚Ketzer‘ nur zu ermahnen und soll, so er hartnäckig ist, nur gemieden werden. Spätestens mit der auf Augustinus zurückgehenden Deutung dieses Diktums ließ sich der ‚Streit‘ positiv auffassen: „Aber die auf dem rechten Wege Fortschreitenden haben Nutzen [*in usum cedunt*] davon [scil. von den Häretikern], nach dem Wort des Apostels [...]. Denn vieles, was zum katholischen Glauben gehört, und was der hitzige und ruhelose Geist der Ketzer anficht, wird in ihrer Abwehr sorgfältiger erwogen [*considerantur diligentius*], klarer erkannt [*intelleguntur clarius*] und nachdrücklicher verkündet [*instantius praedicantur*], so daß das Aufrühren einer Streitfrage durch den Gegner Anlaß zum Lernen gibt.“³¹ In den Auseinandersetzungen mit den Häretikern vermochte man die *providentia Dei* zu erkennen und eine anhaltende Herausforderung zu sehen, die zu positiven Konsequenzen für das *Wissen* für den eigenen Glauben führt.³² Und man konnte sie sogar so auffassen, dass sich dabei ein tieferes Ver-

³⁰ *Haereticus* ist als Lehnwort von *αἱρέτικός*, gebildet aus dem Verb *αἱρέομαι* (*auswählen*). Die so bezeichneten Häretiker machen oder akzeptieren nur eine Auswahl (*αἵρεσις*) aus einem Ganzen, das sie als das Ganze ansehen, welches den Glauben betrifft. Vgl. auch Héléne Pétré: *Hæresis, schisma et leur synonymes latins*. In: *Revue des études latines* 15 (1937), S. 316-325.

³¹ Augustinus: *Vom Gottesstaat* [De civitate Dei, 413-26]. Eingeleitet und kommentiert von Carl Andresen. München (1955) 1985, XVI, 2 (S. 279).

³² Hierzu mit viel Material Herbert Grundmann, *Oportet et haereses esse*. Das Problem der Ketzerei im Spiegel der mittelalterlichen Bibelexegese. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 45 (1963), S. 129-164, Friedrich Stegmüller, *Oportet haereses esse*. I Cor. 11, 19 in der Auslegung der Reformationszeit. In: Erwin Iserlohn und Konrad Repgen (Hg.), *Reformata reformatanda* [...]. Bd. I. Münster 1965, S. 330-364, Henning Paulsen, *Schisma und Häresie*. Untersuchungen zu 1 Kor 11, 18.19. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 79 (1982), S. 180-211, Karl Suso Frank, *Vom Nutzen der Häresie*. 1 Kor 11, 19 in der frühen patristischen Literatur. In: Walter Brandmüller et al. (Hg.), *Ecclesia militans*. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte [...]. Paderborn 1988, S. 23-35.

ständnis der Heiligen Schrift bildet³³ und in diese Nachsicht und Duldung („tolerantia“) auch die Heuchler („hypocritis“) einschließen.³⁴

Auch wenn die ‚Häresie‘ im christlichen Verständnis in den Augen einiger eine wichtige Rolle spielen konnte, bedeutete das freilich nie, daß der einzelne Häretiker, der unnachsichtig verfolgt werden konnte, davon profitiert hat. Die Diskrepanz zwischen der Forderung, seinem, wenn auch unbemerkt, irrenden Gewissen zu folgen, und der Bestrafung des individuellen Glaubensirrtums, dürfte sich daraus erklären, daß in solchen Fällen das Gewissen als nicht mehr unfreiwillig irrend angesehen wird: Es erscheint als das hartnäckige Verharren in einer direkten freiwilligen Unwissenheit (*ignorantia voluntaria directe*), als ein böswilliges Leugnen der Wahrheit – der Häretiker wird durch seine Hartnäckigkeit zum *Lügner*. Zur Begründung der Todesstrafe zieht Thomas eine Analogie mit dem *Falschmünzer*, die es ihm ermöglicht, einen Schluß *de minore ad majus* zu ziehen: Da die Falschmünzerei wesentlich weniger sündhaft sei als die Häresie und die weltliche Obrigkeit solche Straftaten rechtens mit dem Tode bedrohe, könnten Häretiker mit noch größerem Recht hingerichtet werden.³⁵ Allgemein formuliert verbirgt sich dahinter das Problem, daß ein Falschreden (*falsiloquium*) nicht eine Lüge sein muß, aber sein kann, und daß ein offenkundiges Falschreden, das augenscheinlich den gewissesten Wahrheiten widerstreitet, ein sicheres *Indiz* für den Verdacht zu sein scheint, daß der Irrtum in Wirklichkeit eine Lüge ist. Das Problem liegt mithin nicht allein (und auch nicht zunächst) darin, worin eine Lüge besteht, sondern darin, wie man eine (sprachliche) Handlung als Lüge, als Täuschung oder Unaufrichtigkeit erkennen kann.

Im theologischen Bereich verschiebt sich der Vorwurf des Lügens denn auch schnell von der Beziehung zur ‚subjektiven‘ Absicht des Handelnden (*intentio fallendi*) in eine ‚objektive‘

³³ Vgl. Augustinus: Enarrationes in Psalmos [392-420]. In: Id.: Opera omnia [...] Paris 1841 (*PL* 36), Sp. 67-1028, hier 67, 39 (S. 896/97): „Multi enim sensus scripturarum sanctarum latent, et paucis intellegentioribus noti sunt; nec asseruntur commodius et acceptabilius, nisi cum respondendi haereticis cura compellit [...] quam multi scripturarum sanctarum sensus de Christo Deo asserti sunt contra Photinum! Quam multi de homine Christo contra Manichaeum! [...]“

³⁴ So Anselm von Havelberg (vor 1158), hierzu Winfried Eberhard: Ansätze zur Bewältigung ideologischer Pluralität im 12. Jahrhundert: Pierre Abélard und Anselm von Havelberg. In: Historisches Jahrbuch 105 (1985), S. 368-387. Mir ist allerdings kein weiteres Beispiel hierfür bekannt.

³⁵ Vgl. Thomas: Scriptum super libros Sententiarum [...1252-56]. In: Id.: Opera Omnia. Vol. X. Paris 1873, IV, d 13, q 2, a 3, solutio (S. 330): „[...] unde magis possunt puniri isti quam illi qui sunt rei criminis laesae majestatis, et illi qui falsam monteum cudunt.“ – Augustinus, der auch für Thomas zu den immer zu beachtenden Autoritäten zählt, ist in seinen Ansichten zur Frage der Gewaltanwendung gegenüber Häretikern nicht konstant, vgl. Emilien Lamirande: coercitio. In: Cornelius Mayer (Hg.): Augustinus-Lexikon. Bd. I. Basel 1986-1994, Sp. 1038-1046, so daß man sich immer auch auf Augustinus berufen konnte.

Relation zum *richtigen* Wissen mit der Folge des tendenziellen Ausschlusses der Möglichkeit des (schuldlosen) Irrtums: Es werden Wissens- oder Glaubenskonstellationen imaginiert, nach denen das Verfehlen des richtigen Wissens oder des richtigen Glaubens allein eine Deutung des absichtlichen Irrtums, der Lüge zulässt. Jeder beispielsweise, der nicht einsieht, daß er eine religiöse Scheinexistenz als sündiger Mensch führt, heuchelt oder lügt: Weder mit dem Hinweis auf die Verderbtheit der eigenen Natur,³⁶ noch mit Unwissenheit, Irrtum oder Unbedachtsamkeit könne sich der Mensch entschuldigen.³⁷ Sowohl Luther als auch Calvin kennen ein solches Verfehlen des Glaubens an den wahren Gott als Lüge. Luther kann das nicht nur den Juden vorwerfen, so in *Von den Juden und ihren Lügen*; er kann auch zu den ‚Schweizern‘ hinsichtlich ihrer Auffassung von der Abendmahlslehre sagen: Sie lügten, denn sie würden das Wort nicht vom redenden Gott her definieren, sondern vom empfangenden Menschen.³⁸ Auf diese Weise wird jeder Widerstreit *per se* zum Streit zwischen Aufrichtigkeit und Unaufrichtigkeit, und das *eigene* Gewissen wird dann zum Garanten der Erkennens, wo die Aufrichtigkeit liegt.

Die Entlastung vom strikten Lügeverbot durch *reservatio mentalis*, *aequivocatio*, aber auch *probabilismus* nicht zuletzt bei dem in vielfältiger Weise bedrängten ‚Gewissen‘, geschieht (vereinfacht gesagt), indem man einerseits zwar die Striktheit des Verbots beizubehalten versucht. Andererseits wurden jedoch die Handlungen, die in bestimmten Konstellationen für Unaufrichtigkeit anfällig sind, und damit das handlungsleitende Gewissen im Zuge ihrer Analyse immer komplexer. Auf diese Weise erschwert sich die *Identifikation* eines Sprechakts als Lüge. Kurzum: Aufgegeben ist, eine Rede gegen die *intentio auctoris* und damit *richtig* zu ‚verstehen‘. Am Ende des Jahrhunderts erscheint die Situation als so

³⁶ Vgl. Calvin: Commentarius in librum Psalmorum [1557]. In: Id.: Opera quae supersunt omnis [...]. Vol. XXXI. Brunsvigae 1887 (CR 59), Ps 51, 7 (Sp. 513): „[...] neque tamen de naturae suae corruptione loquitur, sicut hypocritae hoc velum obtendere solent ad tegendam suam culpam.“

³⁷ Vgl. ebd., Ps 38, 6 (Sp. 388): „[...] hypocritae [...] excusent dimidia ex parte ignorantiae [...] vel errore et incogitantia [...].“

³⁸ Vgl. Luther: Tischreden. 3. Bd. Weimar 1914, Nr. 3868, S. 670: „Et ita mentiuntur et definiunt verbum non secundum dicentem Deum, sed secundum recipientem hominem, et tamen hoc volunt esse verbum Dei, quod sit verbum fructificans, afferens pacem et vitam, sed quia in impiis non operatur, non sit verbum Dei.“

komplex, daß man um ihrer Lösung willen bereit ist, das wesentliche Lehrstück sowohl der *hermeneutica generalis* als auch der *hermeneutica sacra*, das vom kontroverstheologischen Dissenses nicht betroffen war, aufzugeben, freilich zunächst nur für die allgemeine Hermeneutik: die *interpretatio authentica* als die sicherste Form der Interpretation überhaupt.³⁹

Ausgangspunkt des Interesses an Versuchen, die Striktheit des Lügeverbots in der einen oder anderen Weise einzuschränken, sind Ähnlichkeiten mit gleichzeitigen *philosophischen* Vorstellungen der Erzeugung und Darstellung von Wissensansprüchen in Verbindung mit dem *hermeneutischen* Aspekt der Erfolgsaussichten der Unaufrichtigkeit: Das Falschsagen wird zwar erst durch die es begleitende Täuschungsabsicht (*intentio fallendi*) zu einer im menschlichen Verkehr moralisch verwerflichen Lüge, aber der Erfolg des lügenden Sprechaktes erfüllt sich erst im Zuge des Verstehens der entsprechenden Äußerung, und das heißt dann auch, daß dieser Erfolg davon abhängt, inwieweit es *nicht* gelingt, die betreffende Äußerung *contra intentionem* mit Blick auf den Äußernden (richtig) zu verstehen oder ‚zu durchschauen‘. Aus hermeneutischer Perspektive, freilich nur aus ihr, verringern sich (zunächst) die Unterschiede zwischen uneigentlichem – metaphorischem, allegorischem, ironischem oder verhüllendem – Sprechen und dem Lügen. In allen Fällen sind hermeneutische Operationen erforderlich: eine veränderte Bestimmung des Status einer Rede (eines Textes), ein Bedeutungsübergang oder beides.

Die übergreifende Ähnlichkeit liegt in dem beiden gemeinsamen Problem der *Zugänglichkeit*: zu einem Wissen, wie es sich im Rahmen der im 17. Jahrhundert sich ausbildenden Vorstellungen der Wissenserzeugung und des Wissenserwerbs konfiguriert, wie zu den für die Aufrichtigkeit und Unaufrichtigkeit ausschlaggebenden Intentionen der Akteure. Grob angedeutet verläuft die Entwicklung im 17. Jahrhundert so: Zunächst geht es um das Sichtbarmachen oder Sichtbarhalten von etwas, dann um das Erkennen eines Äußeren bei verborgenem Inneren, schließlich um den (partiellen) Verzicht, das Verborgene zu erkennen, indem

³⁹ Zu dieser Entwicklung unter dem Aspekt der Ausbildung von Maximen des Besserverstehens, die die *interpretatio authentica* verdrängen, L. Danneberg: Besserverstehen. Zur Analyse und Entstehung einer hermeneutischen Maxime. In: Fotis Jannidis et al. (Hg.): Regeln der Bedeutung. Zur Theorie der Bedeutung literarischer Texte. Berlin/New York 2003, S. 644-711.

man seine Existenz zwar nicht bestreitet, aber sein Erkennen für bestimmte zwischenmenschliche Vollzüge entbehrlich wird. Die Frage nach der Zugänglichkeit des Wissens wie nach der der Intentionen zielt dabei auf ein einziges Problem: das Vertrauen in das menschliche Zeugnis.⁴⁰

Im weiteren will ich mich auf drei Momente konzentrieren. Ohne die *ausnahmslose Geltung* des Lügeverbots und seinen christlichen Hintergrund bleibt die Erörterung von Aufrichtigkeit und Unaufrichtigkeit im 17. wie im 18. Jahrhundert in ihrer Heftigkeit weitgehend unverstänlich. Ich werde zu zeigen versuchen, wie diese ausnahmslose Geltung, die das 17. Jahrhundert erbt, sich begründet und wie sich vor diesem Hintergrund der spektakuläre Versuch verstehen läßt, die Ausnahmslosigkeit des Lügeverbots einzuschränken, und zwar nicht zuletzt unter Aufgabe des Herzstücks seiner (herkömmlichen) Begründung mittels christlicher Theoreme. Zuvor jedoch will ich die *Reichweite* der Ausnahmslosigkeit des Aufrichtigkeitsgebots erörtern; denn noch im 17. Jahrhundert hat man hinsichtlich der Unaufrichtigkeit eine Grenze gezogen, die am Unterschied zwischen *dissimulatio* und *simulatio* entlang verläuft und der später immer weniger zum Gemeingut gehört.

III. *dissimulatio* und *simulatio*

Nachdrücklich heißt es bei Aristoteles, daß die Wahrheit ein Wert an sich sei, das $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ hingegen einen Unwert darstelle⁴¹: „An sich ist die Lüge [$\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$] schlecht und verwerflich, die Wahrheit schön und lobenswert. So wird denn auch der Wahrhaftige als der Mittlere zu loben sein, die Lügnerischen [scil. der Eingebildete, der Aufschneider und die hintergründige

⁴⁰ Zu dem hier umschriebenen Untersuchungskomplex ist in Vorbereitung L. Danneberg: Lüge, List und die Logik von Wissen und Verstehen.

⁴¹ Aristoteles: *Eth Nic*, IV, 13 (1127^a28-32); Übersetzung Olof Gigon. – Zum Hintergrund auch Rudolf Schottländer: Die Lüge in der Ethik der griechisch-römischen Philosophie. In: Otto Lipmann und Paul Plaut (Hg.): Die Lüge in psychologischer, philosophischer, pädagogischer, historischer, soziologischer, sprach- und literaturwissenschaftlicher und entwicklungsgeschichtlicher Betrachtung. Leipzig 1927, S. 98-121, Paul Wilpert: Die Wahrhaftigkeit in der aristotelischen Ethik. In: Philosophisches Jahrbuch 53 (1940), S. 324-338, Jane S. Zembaty: Aristotle on Lying. In: Journal of the History of Philosophy 31 (1993), S. 7-29, Lawrence Dewan. St. Thomas and venial sin. In: The Thomaist 61 (1997), S. 279-299.

Bescheidenheit] sind aber beide zu tadeln; mehr immerhin der Eingebildete.“⁴² Die gesuchte *ἀρετή* der *ἀλήθεια* erscheint bei Aristoteles als Mitte zwischen Angeberei (*iactantia*) und der sich verkleinernden Ironie (*dissimulatio*) im Blick auf die Wahrhaftigkeit in Wort, Tat und Verhalten.⁴³ Entscheidend ist auch hier das so oft bei Aristoteles systematisch verwendete Konzept der Mitte: der *ὀρθὸς λόγος* bedeutet die Einhaltung der Mitte (*τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὀρθὸς λέγει*).⁴⁴ Zu den Charaktertugenden – neben freundschaftlichem Benehmen (*amicitia*) und geistreichen Scherzen (*urbanitas*) – gehört nach Aristoteles Wahrhaftigkeit (*veracitas*). Auch sie ist ein Mittleres durch die Vermeidung von Prahlerie (*arrogantia*) und Verstellung (*simulatio*).⁴⁵ Explizit kommt er angesichts der zweiten, weniger tadelnswerten Form der Unaufrichtigkeit auf Sokrates zu sprechen, der ihm als besonderes Beispiel des *εἴρων* erscheint.⁴⁶ *Εἴρωνες* würden Vorzüge, die ihnen große Ehren machten, gern verleugnen – gemeint ist wohl Sokrates’ Art, seine dialektischen Fähigkeiten in den Hintergrund zu stellen, obwohl er die Dialoge dominierte.

Die Unaufrichtigkeit als Bescheidenheit mit der *dissimulatio* des Sokrates (*ironia Socratica*) hat seine Wiederentdeckung vor allem in der Frühen Neuzeit erlebt⁴⁷ – nur ein Beispiel. Zur Verstellung des Philosophen heißt es bei Angelo Poliziano (Politianus, 1454-1494): „Quaquam aliquod mendacium quoque philosopho congruit, ut cum se ipse et sua extenuat, quali Socrates ironia fertur eleganti usus adversus inflatos sophistas, ut qui ab homine

⁴² Aristoteles: ebd.

⁴³ Vgl. ebd. (1127^a20). – Zum Konzept der Ironie in der Antike, zunächst als Verstellung mit täuschender Absicht, neben Otto Ribbeck: Über den Begriff des *εἴρων*. In: Rheinisches Museum N.F. 31 (1876), S. 381-400, Wilhelm Büchner: Über den Begriff der Eironea. In: Hermes 76 (1941), S. 339-358, Leif Bergson: Eiron und Eironea. In: Hermes 99 (1971), S. 409-422, Gerasimos Markantonatos: On the Origin and Meaning of the Word *EIPΩNEIA*. In: Rivista di filologia 103 (1975), S. 16-21, Michael Clyne. Einige Überlegungen zu einer Linguistik der Ironie. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 93 (1974), S. 343-355.

⁴⁴ Vgl. Aristoteles: *Eth Nic.*, VI, 1 (1138^b19/20). – Zum Konzept der ‚Mitte‘ (*ἡ μεσότης*) bei Platon und Aristoteles und in allen Bereichen (außer Poetik) Theodore James Tracy: *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle*. The Hague/Paris 1969.

⁴⁵ Vgl. Aristoteles: ebd., II, 7 (1108^a).

⁴⁶ Vgl. ebd., IV, 13 (1127^b24-26).

⁴⁷ Zu dieser Wiederentdeckung auch Dilwyn Knox: *Ironia: Medieval and Renaissance Ideas on Irony*. Leiden 1989, S. 97ff.

refellerentur imperitum agente facilius intellegent quam omnino nihil ipsi scirent⁴⁸ – freilich stehe auch einem Philosophen ein gewisses Maß an Verlogenheit zu, nämlich dann, wenn er sich selbst und seine Lehre ein wenig zurücknimmt. Sokrates soll dieses elegante ironische Mittel gegen aufgeblasene Sophisten eingesetzt haben. Widerlegt von einem Mann, der den Unkundigen spielt, geben sie leichter zu erkennen, wie wenig sie wissen. Diese Form der Ironie ist in christlichen Augen aus demselben Grund erträglich wie die *dissimulatio*, und zwar im Unterschied zur *simulatio*.

Solche Ungleichbehandlung wird in der Forschung zwar durchweg mit Verwunderung wahrgenommen,⁴⁹ beispielhaft ist jedoch der Titel einer Schrift Toquatto Accetos (ca. 1590 - ca. 1640) *De la dissimulazione onesta*. Dem modernen Verständnis erscheint jede *dissimulatio* als *simulatio* und umgekehrt, und schon bei einem der *loci classici* heißt es, beide seien ‚nah verwandt und fast gleich‘.⁵⁰ Allerdings sind die vorgetragene Beispiele oftmals nicht einschlägig, so etwa wenn angenommen wird, die *dissimulatio* von Feindschaft sei die *simulatio* von Freundschaft. Hier erzeugt die *dissimulatio* nicht mehr als eine Uneindeutigkeit – und sie ist dadurch eher mit der *aequivocatio* verwandt. Hingegen ist jede *simulatio* auch eine *dissimulatio*, die nur dann auch eine *simulatio* sein kann, wenn es sich um eine Eigenschaft handelt, die durch das Nichtvorhandensein einer anderen Eigenschaft definiert ist. Jede ein Vorhandensein verbergende *dissimulatio* erzeugt dann das Vorliegen der entsprechend definierten Eigenschaft.

Noch komplizierter ist das bei der *dissimulatio artis*, bei der der Kunstcharakter eines Artefaktes verborgen bleiben soll.⁵¹ Um bei einem Artefakt bestimmte artifizielle Eigen-

⁴⁸ Poliziano: *Lamia*. Praelectio in Priora Aristotelis analytica [1492/93]. Critical Edition, Introduction and Commentary by Ari Wesseling. Leiden 1986, S. 7.

⁴⁹ Ein Ausnahme ist Wolfgang G. Müller: Ironie, Lüge, Simulation, Dissimulation und verwandte rhetorische Termini. In: Christian Wagenknecht (Hg.): *Zur Terminologie der Literaturwissenschaft*. Stuttgart 1988, S.189 - 208.

⁵⁰ Vgl. Quintilian: *Inst Orat*, VI, 3, 85.

⁵¹ An den italienischen Renaissancehöfen gehörte zum Bildungs- und Menschenideal die *sprezzatura*, nicht nur ‚eine gewisse Lässigkeit‘, sondern auch ‚Täuschung‘, die darin bestand, das Artifizielle zu verbergen und allem den Anschein einer gewissen Natürlichkeit zu verleihen, vgl. Manfred Hinz: *Rhetorische Strategien des Hofmannes*. Studien zu italienischen Hofmannstraktaten des 16.

schaften zu verbergen und ihm so den Anschein eines ‚natürlichen‘, ‚kunstlosen‘, ‚schlichten‘ Charakters zu verleihen, müssen Eigenschaften simuliert werden (was immer die *dissimulatio* einschließt). Anstelle dieser Simulation von Eigenschaften kann das Werk auch auf bestimmte Eigenschaften der Darstellung verzichten und gleichwohl einen artifiziellen Charakter besitzen, weil der Verzicht selbst gewollt ist. Daß die Kunst(artigkeit) verborgen sein soll, meint also zum einen, daß das Werk bestimmte Eigenschaften tatsächlich nicht hat und man mit ihm gleichwohl erreicht, wofür das artifizielle Mittel dient; in diesem Fall würde der Erfolg gerade dann nicht eintreten, wenn das Mittel als Mittel durchschaut wird. Zum anderen meint die verborgene Kunstartigkeit das Verbergen der Kompetenz desjenigen, der das Werk geschaffen hat. Nach dem geläufigen Schluß *causatum causae simile* werden dann bestimmte Eigenschaften auf das Werk selbst übertragen oder auf das, worüber es spricht.

Für das Thema der Aufrichtigkeit ist das immer dann aufschlußreich, wenn in irgendeiner Weise Authentizität mit dem kunstlosen Charakter etwa einer Rede verbunden wird. Nach Aristoteles müsse eine Rede, die mit dem Überzeugen Erfolg hat, nicht als artifiziell, sondern als ‚natürlich‘ erscheinen. Denn der Hörer oder Leser wittere schnell beim Redner einen Hinterhalt, vor dem er sich schützen will.⁵² Beispiel ist das Verbergen des nicht spontanen, des statt dessen planvollen und berechnenden Charakters einer Rede oder das Erzeugen des Eindrucks des *ex-tempore*-Sprechens. Es ist die Schlichtheit als die einer Verstellung vermeintlich unzugänglichen Simplizität, die das Täuschen unwahrscheinlich mache. Den Hintergrund bildet die Vorstellung, beim Einfachen, Einfältigen sei keine oder geringere Gefahr der Verfälschung gegeben; denn das Lügen, die Unaufrichtigkeit, erfolgt *ex duplicitate animi*, aufgefaßt als das Nichteinfache, als *duplex cor*, als *duplicitas*.⁵³ ‚Herz‘ ist die stehende

und 17. Jahrhunderts. Stuttgart 1992, S. 122ff, ferner Giulio Ferroni: ‚Sprezzatura‘ e Simulazione. In: Carlo Ossola (Hg.): *La corte e il ‚Cortegiano‘*. Tom. I. Roma 1980, S. 119-147.

⁵² Vgl. Aristoteles: *Rhet*, III, 2 (1404^b18-22): *δεῖ λανθάνειν ποιούντας καὶ μὴ δοκεῖν λέγειν πεπλασμένως ἀλλὰ πεφυκότως. τοῦτο γὰρ πιθανόν, ἐκεῖνο δὲ τοῦναντίον. ἥς γὰρ πρὸς ἐπιβουλεύοντα διαβάλλονται, καθάπερ πρὸς οἴνους τοὺς μεμιγμένους.*

⁵³ Neben Homer: *Ilias*, IX, 312/13, vgl. z.B. Hieronymus: *Commentariorum in Epistolam ad Ephesios* [um 387]. In: Id.: *Opera Omnia* [...]. Paris 1884 (PL 26), Sp. 467-589, II, 3 (Sp. 513): Man denke etwas anderes im Herzen, als man mit dem Mund ausspricht. Ferner Augustinus: *De Mendacio* [396]. In: Id.: *Opera omnia*. Paris 1887 (PL 40), Sp. 487-518, III, 3 (Sp. 488): „duplex cor [...] duplex cogitatio“, auch Id., In *Johannis Evangelium CXXIV* [407- 416]. In: Id.: *Opera Omnia* [...].

Redeweise für den *sermo interior*, zugleich aber kann es auch für das ‚Gewissen‘ stehen, denn die göttlichen Gebote sind dem Menschen ins Herz geschrieben (*Röm 2, 15*), in einer Schrift allerdings, die er *post lapsum* nicht mehr deutlich lesen kann.⁵⁴ Nach der Bibel erscheint das Herz als das von Gott geschaffene Zentrum im Menschen, in dem sich der Akt der geistigen Erkenntnis wie der der Unterscheidung von Gut und Böse vollziehe. Augustins Wort *lex scripta in cordibus hominum* (*Conf II, 4*) ist die immer wieder zitierte autoritative Sentenz und *opinio communis*. *Sincerity* oder *sincérité* leiten sich ab von *sincerus*: ‚rein‘, ‚unvermischt‘ – und in diesem Sinn sind sie ‚einfach‘. Nach einer alten Etymologie soll *sincerus* herrühren von *sine cera*, ‚ohne Wachs‘. Gemeint ist damit: ein Gebilde, dessen Wert sich dadurch erhöht, daß es nicht aus mehreren Teilen mittels Wachs zusammengesetzt ist, also ‚einfach‘ ist.⁵⁵ Im Blick auf die Aufrichtigkeit stellt sich das Gegenteil des ‚Einfachen‘ als eine innere *Entzweiung* desjenigen dar, der lügt. Während die Wahrhaftigkeit in der Regel *veracitas* (gelegentlich auch *veritas*) heißt, erklärt sich daraus, daß sie in bestimmter Hinsicht auch *simplicitas* (Einfalt, Offenheit, Geradheit) genannt werden konnte.⁵⁶

Paris 1841 (*PL 35*), Sp. 1379-1976, tr. VII, 18 (Sp. 1446). Vgl. Abaelard: *Expositio in epistolam Pauli ad Romanos* [ca. zw. 1133-37]. In: Id.: *Opera Omnia*. Paris 1885 (*PL 178*), cap. 9 (Sp. 910B): „Non enim mentitur apud Deum, id est reus mendacii non reputatur Deo, nisi qui per duplicitatem loquitur.“ Ferner Thomas: *Summa Theologica* [1266-73] (Anm. 15), II-II, q 109, a 2, ad 4 (S. 524): „[...] per oppositum duplicitati, qua scilicet aliquis aliud habet in corde et aliud istendit exterius [...] unum praetendit et aliud intendit.“ Ein Beda Venerabilis (673-735) lange Zeit zugeschriebener Psalmenkommentar spricht von *duplex voluntas*, vgl. (Ps.-Beda): *De Psalmorum libro Exegesis* [ca. 12. Jh.]. In: Id.: *Opera omnia*. Paris 1862 (*PL 93*), Sp. 477-1097, hier Sp. 503. Die Stellen ließen sich beliebig vermehren. Noch Kant spricht von einem ‚guten‘ und ‚einem bösen Herzen‘, das uns treibt, und von einer „Verkehrtheit des Herzens“, vgl. Id.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [1793/94]. In: Id.: *Gesammelte Schriften* [...]. 1. Abth. Werke. Bd. VI. Berlin 1907, S. 1-202, hier S. 37, sowie an anderen Stellen. Zudem Christine M. Korsgaard, *The right to lie: Kant on Dealing with evil*. In: Ead., *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge 1996, S.133-158

⁵⁴ So heißt es bei Luther, allerdings vor dem Hintergrund eines gegenüber der Tradition veränderten Gewissensbegriffs, vgl. Id.: *Operationes in Psalmos* [1519-21], S. 525: „Quae est ergo lucerna nostra, quae hoc verbi lumine illuminatur? Sine dubio cor nostrum, sive id conscientiam sive intellectum voces, nihil refert.“

⁵⁵ Vgl. Lionel Trilling: *Das Ende der Aufrichtigkeit* [*Sincerity and authenticity*, 1972]. Frankfurt/M. 1989, S. 21.

⁵⁶ Vgl. z.B. Thomas: *Summa Theologica* [1266-73], II-II, q 111, a 3, ad 2 (S. 534): „[...] virtus simplicitas est eadem virtuti veritatis; [...]“

Es ist das *Fehlen* von Wissen beim Sprecher, das dazu führen kann, ihm nicht die Kompetenz eines so komplizierten Unternehmens wie Verstellung oder Lüge zuzutrauen. Nicht zuletzt in der (forensischen im Unterschied zur epideiktischen) Rhetorik findet sich die Empfehlung der *dissimulatio artis*.⁵⁷ Die äußerst raffiniert imitierte (scheinbare) Einfachheit („*callidissima simplicitatis imitatio*“) sei (in bestimmten Situationen) von größter Bedeutung.⁵⁸ Diese Praxis hielt an.

Es kann bis in die bewußte Irreführung hinsichtlich der Absichten, die man verfolgt; der Redner deute nur in beiläufiger und versteckter Weise das an, was er später mehr oder weniger überraschend ausführlich und offen behandelt:

Zuweilen [...] muß man [...] den Richter täuschen [„fallendus“] und mit allen möglichen Kunstgriffen [„artibus“] dazu bringen, daß er glaubt, es handle sich um etwas anderes als das, worauf wir es abgesehen haben. Denn manchmal ist das Beweisziel eine harte Zumutung, vor der der Richter, wenn er sie voraussieht, nicht anders zurückschreckt als jemand, der das Messer des Arztes schon erblickt hat, bevor er behandelt wird. Wenn dagegen die Rede dadurch, daß das Ziel nicht vorher angekündigt ist, den Zuhörer sorglos und durch keinen verdächtigen Hinweise darauf hingelenkt antrifft, wird sie erreichen, was dem Redner, hätte er schon zugesichert, daß es sich beweisen ließe, nicht geglaubt würde [„non crederetur“].⁵⁹

Für das Verstehen, für die ‚Lektüre‘ seien nur die allerbesten Werke (die denjenigen, der sich ihnen anvertraut, am wenigsten hintergehen) mit großer Sorgfalt, ja mit Ängstlichkeit nicht nur Teil für Teil zu durchforschen [„per partes modo scrutanda omnia“], sondern das bearbeitete Werk sei erneut zu studieren. Das gelte insbesondere für Reden, die gerade das Vorzüglichste mit grossen Aufwand verborgen hielten [„occultantur“].⁶⁰

Wichtiger aber noch ist, daß man durchweg zwischen *dissimulatio* und *simulatio* einen Unterschied zu sehen vermochte, der hinreichte, um beide moralisch unterschiedlich zu

⁵⁷ Vgl. z.B. Quintilian: *Inst Orat*, IV, 1, 57, oder IX, 4, 144, wo es im Blick auf die kunstvolle Rhythmisierung der Rede heißt: Gerade die Stellen seien hinsichtlich der Wortfügung wieder aufzulösen, die gerade die größte Mühe bereitet haben, so daß man ihnen diese Mühe nicht ansieht.

⁵⁸ Vgl. ebd., IV, 2, 57.

⁵⁹ Vgl. ebd., IV, 5, 5; Übersetzung Helmut Rahn.

⁶⁰ Vgl. ebd., X, 1, 20.

werten: Man sah ihn zwischen (aktivem) Handeln (Vorspiegeln) und Unterlassen (Verbergen). Das letzte impliziere keinen Akt (*absque omni actu*) und stelle nur eine *simplex negatio* dar, das erste sei hingegen eine ‚Übertretung‘ (*transgressio*). Wenn Augustinus beispielsweise erörtert, daß Abraham seine Frau im Alten Testament als seine Schwester bezeichnet, dann heißt es bei ihm (wie stichhaltig eine solche Interpretation auch immer sein mag), Abraham habe seine Ehe verschwiegen, ohne sie zu leugnen.⁶¹ Grundsätzlich sieht denn auch Thomas von Aquin die *dissimulatio* im Unterschied zur moralisch verwerflichen *simulatio* (*hypocrisis*).⁶² Deutlich wird das beispielsweise, wenn er meint, der Tugend der Wahrhaftigkeit widerstreite nicht, nach dem Weniger zu gehen, also wenn man von sich selber weniger Gutes, als vorhanden ist, sagt – er versteht dies als ein (passives) Unterlassen (das auf eine *res praesens* zielt). Hingegen sei derjenige unaufrichtig, der dieses (bei sich vorhandene) Gute leugne – hier versteht Thomas das Leugnen als ein (aktives) Handeln (das auf einen *res absens* zielt).⁶³ Allerdings bedeutet das nicht, dass bestimmte Unfähigkeitsbekundungen keine Probleme boten: Wenn etwa Paulus von sich sagt, er sei der geringste unter den Aposteln und nicht wert, ein solcher genannt zu werden (1. Kor 15, 9: *ego enim sum minimus apostolorum, qui non sum dignus vocari Apostolus*), dann bedurfte das einer Deutung, die dieser Äußerung den Schein der *simulatio* nimmt.⁶⁴

Der Unterschied zwischen *simulatio* und *dissimulatio* meint dabei nicht, die Passivität der *dissimulatio*-Handlung würde folgenlos bleiben. Eine menschliche Handlung ohne ‚Folgen‘, die sich dann auch nicht moralisch bewerten ließe, gibt es in der Vorstellung etwa des Aquinaten nicht, und zwar allein schon deshalb nicht, weil der (menschlichen) Handlung immer eine Wahlentscheidung zugrunde liegt, durch die alternative Handlungsoptionen unre-

⁶¹ Vgl. Augustinus: Vom Gottesstaat [De civitate Dei, 413-26]. Eingeleitet und kommentiert von Carl Andresen. München (1955) 1985, XVI, 19 (S. 313) – *uxorem tacuit, non negavit*.

⁶² Dort, wo in der griechischen Version der Heiligen Schrift *hypocrisis* steht, hat die lateinische *simulatio*.

⁶³ Vgl. Thomas: Summa Theologica [1266-73], II-II, q. 109, a. 4, resp. (S. 525).

⁶⁴ Vgl. hierzu Artur Landgraf: Die Lüge der Vollkommenen und die Lüge aus Bescheidenheit im Urteil der Frühscholastik. In: Divus Thomas 20 (1942), S. 67-91, insb. S. 81ff.

alisiert bleiben. *Simulatio* gilt als Verbergen von Fähigkeiten wie von Affekten.⁶⁵ Der *terminus technicus* für das in bestimmten Situationen *gerechtfertigte* Verschweigen und Verstellen ist dann *dissimulatio*.⁶⁶ Das wiederum bildet die Grundlage für die Unterscheidung von *dolus bonus* und *dolus malus*.

Selbst der in nicht wenigen Fragen rigorose Calvin läßt die *dissimulatio* als akzeptable Form der Täuschung gelten. Sie sei unbedenklich, wenn man etwas in seinem ‚Herzen‘ verheimliche, was man wirklich glaubt, nur dürfen keine diesen Überzeugungen widerstrebenden Reden geführt oder entsprechende Handlungen vollzogen werden. Bei der *simulatio* vollziehe man eine zweifache Idolatrie (*double espèce d'idolatrie*), denn Gott verlange sowohl die spirituelle Verehrung des ‚Herzens‘ wie die äußere, physische – gleichgültig, was intendiert werde⁶⁷: Das Innere und das Äußere habe man in Übereinstimmung zu bringen.⁶⁸ Die Teilnahme an der von Lutheranern gestalteten Abendmahlsfeier stellt nach Calvin eine *simulatio* dar, da dieser Akt stillschweigend, aber handelnd die von den Reformierten abgelehnte lutherische Abendmahlslehre billige.⁶⁹

⁶⁵ Vgl. Thomas: *Summa Theologica* [1266-73], q 110, a 3, ad quart. (S. 529), q 111, a 1, ad quart. (S. 432) sowie q 11, a 2 (S. 533).

⁶⁶ Und Thomas: ebd., (S. 529), meint damit auch – obwohl streng genommen die Stelle bei Augustinus, auf die er sich bezieht, das nicht hergibt – in Übereinstimmung mit Augustinus zu sein: „Licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione, ut Augustinus dicit [...]“

⁶⁷ Vgl. Calvin: *Petit traicté monstrant que c'est que doit faire un homme fidele congrouissant la verité de l'Evangile les quand il est entre les papistes* [1543]. In: Id.: *Opera* [...]. Vol. VI. Brunsvigae 1867 (CR 34), Sp. 537-588, hier Sp. 546, auch S. 570.

⁶⁸ Vgl. auch Calvin: *Sermon contre l'idolatrie* [1552]. In: Id.: *Opera* [...]. Vol. VIII. Brunsvigae 1870 (CR 36), Sp. 369-452, hier S. 380.

⁶⁹ Vgl. Calvin: *Theasauri Epistolici Calviniani*. Tom. IX. In: Id.: *Opera* [...]. Brunsvigae 1878 (CR 46), Nr. 3184, Sp. 62, Brief vom April 1560: „[...] quanquam mali exempli rem esse video, si quis a coena abstineat, perversae tamen atque adeo perfidae simulationis esset, accepto concordiae symbolo, falsum illud et absurdum commentum, quod exitialibus praestigiis fidei principia evertit, vel tacite approbare, nisi clara et ingenua praecedat sanae doctrinae confessio.“ – Zu Calvins Kritik am Nikodemismus, bei der er immer wieder vehement alle äußeren Anpassung rügt, Carlos M.N. Eire: Calvin and Nicodemism: A Reappraisal. In: *Sixteenth Century Journal* 10 (1979), S. 45-69, Id.: *Prelude to Sedition? Calvin's Attacks on Nicodemism and Religious Compromise*. In: *Archiv für Reformationsgeschichte* 76 (1985), S. 120-145, auch Id.: *War Against Idols: The Reformation of Worship Form Erasmus to Calvin*. Cambridge 1986, vor allem chap. 6 und 7.

In der Regel wird die *dissimulatio* als etwas gesehen, das einen Mangel ausgleichen soll. Zum einen ist das ein Mangel an Vertrauen, den es zugleich zu verbergen gilt. Aufgrund der (Lebens-)Klugheit besteht nicht nur nicht die Pflicht der Selbstpreisgabe. Auch ist es dem Nächsten gegenüber keine Pflicht, ihn im Blick auf das eigene Wissen gleichzustellen.⁷⁰ In den Situationen offenkundig unberechtigten Begehrens eines bestimmten Wissens sei das Verbergen nicht nur nicht verwerflich, sondern von der Klugheit geboten.⁷¹ Die Lüge verfällt demnach auch nicht aufgrund des Gebots der Offenlegung des eigenen Wissens moralischer Ächtung – mehr noch: daß eine solche Pflicht nicht besteht, schafft erst die Voraussetzungen für den *Erfolg* des Lügens. Bei optimalem Wissen kann es zwar ein Lügen geben, aber keines, das Erfolg hat: Gott kann nicht erfolgreich belogen werden; ihm gegenüber kann man aber die Sünde des Lügens begehen – und wie zu sehen sein wird, rechtfertigt erst Letzteres die Striktheit des Lügeverbots.

Zum anderen kann die *dissimulatio* als Kompensation eines kognitiven Mangels erscheinen. In seinem Essay *Of Simulation and Dissimulation* unterscheidet Francis Bacon (1561-1626) die stärkere von „the weaker sort of politics“.⁷² Die erstere beruhe auf politischer Kunst („arts or policy“), die letztere auf „dissimulation and closeness“. Die „dissimulation and closeness“ rühre aus der Vorsicht, die immer dann geraten sei, wenn es für die Handlungsentscheidungen an Urteilsschärfe („penetration of judgements“) fehle. Denn der mit solcher Urteilsschärfe ausgestattete Akteur „can discern, what things to be laid open, what to be secret, and what to be shewed at half a lights, and to whom and whence“.⁷³ Offenbar faßt Bacon hier „dissimulation and closeness“ als eine Strategie der Vorsicht aufgrund eines

⁷⁰ So bereits Augustinus: *Contra Mendacium* [422], 6, 15 (Sp. 527): „[...] et si propter id, quod nondum est, fidei nostrae sacramentique particeps factus, aliqua illi occultanda sunt vera, non tamen ideo dicenda sunt falsa.“

⁷¹ Thomas: *Summa Theologica* [1266-73], II-II, q 69, a 2 (S. 346/47): „Sic ergo reo qui accusatur, licet se defendere, veritatem occultando, quam confiteri non tenetur, per aliquos convenientes modos, puta si non respondeat ad quae respondere non tenetur. Hoc autem non calumniose se defendere, sed magis prudenter evadere.“

⁷² Bacon: *Of Simulation and Dissimulation*. In: Id.: *Essays or Counsels Civil and Moral* [1612]. In: Id.: *Works* [...]. Vol. VI. London 1890, S. 365-603, hier S. 387.

⁷³ Ebd.

Mangels an Urteilschärfe auf: Der eine Akteur besitzt die Voraussetzungen, um zu wissen, wann er etwas verheimlichen sollte, bei dem anderen geschieht das *allein* aus Vorsicht. Wenn derjenige, der die „arts of state and arts of life“ beherrsche, *dissimulatio* betreiben müsse, dann bleibe sie aufgrund seines erlangten Rufs („good faith and clearness of dealing“) „almost invisible“.

Das gibt zugleich das Stichwort zu einem Aspekt des Wissens bei der Erkennung der Unaufrichtigkeit: Bei Bacon kompensiert die *dissimulatio* den Mangel an Urteilsschärfe, und das heißt, den Mangel an der Kraft zum ebenso richtigen wie tiefgehenden Unterscheiden. Diese *discretio* hat eine ebenso lange wie wandlungsreiche Geschichte. Das braucht hier im einzelnen nicht nachvollzogen zu werden. Spätestens bei Thomas von Aquin wird der alte Gedanke der *discretio spirituum* ersetzt durch den der Klugheit (*prudentia*) und die scharfsinnige *discretio* wird zu einem ihrer Instrumente. In beiden Situationen, dem des Täuschens wie des Entlarvens, hängen ihre Erfolgsaussichten an einem speziellen Wissen, das sich wesentlich durch die Fähigkeit des Unterscheidens erzeugt. Nicht der Charakter eines Sprechaktes selbst als Lüge, sondern seine Erfolgsaussichten hängen mit dem (Unterscheidungs-)Wissen desjenigen zusammen, an den sich die Äußerung richtet. Das nun ist gleichbedeutend damit, daß man den Sprechakt ‚richtig‘ versteht. Versteht man ihn richtig, und zwar *contra intentionem* richtig, dann ist die Täuschungsabsicht wirkungslos, weil durchsichtig (auch wenn so getan werden kann, als sei die Absicht nicht erkannt).

Gracián bringt das auf den Punkt: „Erst sei man Herr über sich“ – und das meint nicht nur Selbstkontrolle,⁷⁴ sondern auch Wissen zur Selbsterkenntnis –, „so wird man es nachher über andere sein.“⁷⁵ Das wiederkehrende Motto und die Botschaft sind prägnant genug:

Viel Kopf ist erfordert, um den fremden auszumessen. Es ist wichtiger, die Gemütsarten und Eigenschaften der Personen als die der Kräuter und Steine zu kennen. Jenes ist eine der scharfsinnigsten Beschäftigungen im Leben. Am Klang kennt man die Metalle und an der Rede die Menschen. Die Worte geben Anzeichen der

⁷⁴ Z.B. Gracián: Handorakel [1647], 52 (S.22): „Nie aus der Fassung geraten.“

⁷⁵ Ebd., 55 (S. 23).

Rechtlichkeit, aber viel mehr die Taten. Hier nun bedarf es der außerordentlichsten Vorsicht, der tiefen Beobachtung, der feinen Auffassung und des richtigen Urteils.⁷⁶

Es geht bei Gracián immer wieder um das Erlernen der Kunst des Chiffrierens (*cifra*), also des Zeichensetzens für das raffinierte Verstellen und die Verrätselung der eigenen Absichten, wie um die Kunst des Dechiffrierens (*contracifra de intentiones, descifrar; arte de descifrar*), also das kunstvolle Aufdecken des Trugs durch das Erkennen der Zeichen der verstellten Intention⁷⁷: „man lerne ein Gesicht entziffern und aus den Zügen die Seele herauszubuchstabieren.“⁷⁸

Mehrfach nennt Gracián das auch *moral anatomia del hombre* – in der Zeit nicht ungewöhnlich, was den *anatomia*-Ausdruck betrifft.⁷⁹ *Crisi IX* im 1651 erschienenen *primera parte* seines *Criticón* hat Gracián diesem Thema gewidmet. Das Verfahren beruht im wesentlichen auf der *discretio*, auf der Unterscheidungsfähigkeit, wie es Gracián in *El discreto* im Kapitel *Hombre juicioso y notante* beschreibt⁸⁰: Urteilssicherheit und das Unterscheidungsvermögen sind die Mittel, um in die tiefsten Tiefen der Mitmenschen einzudringen und das Innere selbst bei den raffiniertesten Verstellungen zu erkennen. Immer erkennt ein solcher Mann das *Wesentliche*.⁸¹ Das seien die großen Dechiffrierer der Absichten und Ziele, denen

⁷⁶ Ebd., 291 (S. 122).

⁷⁷ Zu diesen beiden Ausdrücken *cifra, contracifra* (bzw. *descifrar*) Hellmut Jansen: Die Grundbegriffe des Balthasar Gracian. Genève/Paris 1958, S. 135-143; vgl. z.B. Gracián: Handorakel [1647], 98 (S. 40): „Sein Wollen nur in Ziffernschrift.“

⁷⁸ Gracián: ebd., 273 (S. 115).

⁷⁹ Vgl. L. Danneberg: Die Anatomie des Text-Körpers und Natur-Körpers: das Lesen im *liber naturalis* und *supernaturalis*. Berlin/New York 2003.

⁸⁰ Der *anatomia*-Ausdruck findet sich in diesem Werk Graciáns noch an anderen Stellen, vgl. Id.: *El discreto* [1647]. Edición, introducción y notas de Aurora Egido. Madrid 1997, I (S. 167) sowie V (S. 202).

⁸¹ Vgl. ebd., XIX, (S. 310/311): „El varón juicioso y notante – hállanse pocos, y por eso más singulares – luego se hace señor de cualquier sujeto y objeto, Argos a atender y lince al entender. Sonda atento, los fondos de la mayor profundidad; registra, cauto, los senos del más doblado disimulo y mide, juicioso, los ensanches de toda capacidad. [...] Todo lo descubre, nota, advierte, alcanza y comprehende, definiendo cada cosa por su sencía.“

aufgrund ihrer Vermögen immer das entschlüsselnde Urteilen zur Verfügung stehe.⁸² Das größte aber sei, wenn zwei Männer mit solchen Fähigkeiten aufeinander treffen, mit gleichen ‚Waffen der Aufmerksamkeit und des Durchblicks‘ (‚con armas iguales de atención y de reparao‘⁸³) beim gegenseitigen Täuschen und Entlarven. Sie betreiben die *Anatomie* des Geistes, die Prüfung des Verstandes: ‚Desta suerte van haciendo anatomía del ánimo, examen del caudal [...]‘.⁸⁴ Sie sezieren den anderen bis in die Eingeweide und bestimmen ihn aufgrund seiner Eigenschaften und seines Wesens.⁸⁵ Höher aber noch als im gegenseitigen Kampf mit gleichen Waffen ist der Zugewinn, wenn diese beiden im Schutz von Freundschaft und Vertrauen zur Kooperation finden und ihr ‚Wissen‘ (‚concepto‘) offenbaren: ‚!oh, lo que enseñan!, !oh, lo que iluminan!’⁸⁶

Das, was Gracián hier beschreibt, ist im Verständnis der Zeit nichts anderes als das Erzeugen subtilen (wissenschaftlichen) Wissens – das spiegelt auch seine Sprache. So dürfte Gracián den Ausdruck „examen“ in seiner technischen philosophischen Bedeutung verwenden. Dabei bleibt ein solches Wissen nicht auf das beschränkt, was man passiv oder durch teilnahmslose Erkundungen erlangt, sondern es wird auch aktiv gewonnen, gleichsam im Experiment, indem man dem zu Erkennenden (metaphorisch) „Daumenschrauben“ ansetzt und ihm etwas entlockt, was verborgen bleiben sollte. Die Mittel sind Verstellungen durch (vorgetäuschten) Unglauben, durch (künstlichen) Widerspruch und Zweifel, durch (gespielte) Geringschätzung oder durch (provozierende) Stichelreden („varillas“)⁸⁷:

⁸² Ebd. (S. 312): „Son grandes descifradores de intenciones y de fines, que llevan siempre consigo la juiciosa contrcifra.“

⁸³ Ebd. (S. 313).

⁸⁴ Vgl. ebd.

⁸⁵ Vgl. ebd. (S. 314): „[...] de modo que hacen anatomía de un sujeto hasta las entrañas y luego le dinfinen pro propiedades y esencia.“

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Vgl. Gracián: Handorakel [1647] (Anm. 2), 37 (S. 16): „Stichelreden kennen und anzuwenden verstehen. Dies ist der Punkt der größten Feinheit im menschlichen Umgang [„más sutil del humano trato“]. Solche Stichelreden werden oft hingeworfen, um die Gemüter zu prüfen, und mittelst ihrer stellt man die versteckteste und zugleich [„más disimulada y penetrante“] eindringlichste Untersuchung des Herzens an.“ Zum metaphorisch verwendeten Ausdruck „varillas“ („Stäbchen“), etwa als Insinuationen, vgl. Jansen: Die Grundbegriffe, S. 139, Anm. 115.

Zu widersprechen verstehen. Eine große List zum Erforschen [„gran treta del tentar“]; nicht um sich, sondern um den andern in Verwicklung zu bringen. Die wirksamste Daumenschraube [„torcedor“] ist die, welche die Affekte in Bewegung setzt; daher ist ein wahres Vomitiv [„vómito“] für Geheimnisse die Lauheit im Glauben derselben; sie ist der Schlüssel zur verschlossenen Brust und untersucht mit großer Feinheit den Willen und den Verstand.⁸⁸

Die „böse Absichtlichkeit [„la mala intención“] [...] wird den Versuch tausendmal wiederholen, bis sie die wunde Stelle gefunden hat“.⁸⁹

Schließlich sieht Gracián die Kunst des Verbergens wie des Entbergens in einer fortwährenden Wechselbeziehung: „Indem die Verstellung [„simulación“] ihre Künste erkannt sieht, steigert sie sich noch höher und versucht nunmehr, durch die Wahrheit selbst zu täuschen: [...], indem sie so ihren Betrug auf die vollkommenste Aufrichtigkeit gründet.“⁹⁰ Es ist ein fortwährender Kampf – „[d]ie Zurückhaltung des Vorsichtigen kämpfe gegen das Aufpassen des Forschenden“ – um das „praktischste Wissen“, das in der „Verstellungskunst“ besteht,⁹¹ und es ist das Wissen um diese ‚Kunst‘, das der „descifrador“ für seinen ‚entziffernden‘ Scharfblick zu nutzen habe: Ihm ist aufgetragen, ein ‚Alles-Seher‘ („el Veedor de todo“) zu werden. Entkleidet aller verhüllenden Formulierungen scheint damit nicht zuletzt zum Ausdruck gebracht zu werden, daß es vom Umfang des Wissens abhängt, ob man gleichermaßen undurchschaubar wird und wie man die anderen zu durchschauen vermag. Beides steigert sich im Wechselspiel.

Zurück zu Bacon: Er unterscheidet drei Grade der Verstellung.⁹² Den ersten Grad der Verstellung bilden „Closeness, Reservation, and Secrecy“, wobei sowohl die

⁸⁸ Gracián: ebd., 213 (S. 90).

⁸⁹ Ebd., 145 (S. 61).

⁹⁰ Ebd., 13 (S. 6).

⁹¹ Ebd., 98 (S. 40). Im Text findet sich an dieser Stelle ein Druckfehler, denn es heißt dort: „Vorstellungskunst“; im spanischen Text heißt es „disimulación“.

⁹² Drei Grade von zulässig bis zu unzulässig (*levis, media, magna*), die aber anders als bei Bacon bestimmt sind, kennt auch Justus Lipsius (1547-1606): *Politicoꝝvm siue ciuilibus doctrinae libri sex, qui ad principatum maxime spectant* [...]. Lugduni Batavorum 1589, IV, 14, S. 206-224, zur ersteren gehören *diffidentia* und *dissimulatio*, zur zweiten *conciatio* und *dissimulatio*, zur dritten *perfidia* und *iniustitia*.

Verschwiegenheit gegenüber dem Gesagten anderer (sie führe dazu, daß einem vertraut wird) als auch die eingeschränkte Preisgabe seiner selbst gemeint sind.⁹³ Die Verschwiegenheit („the habit of secrecy“) sei daher beides: „politic and moral“. Den zweiten Grad der Verstellung bildet die Verstellung „in the negative“, mithin die *dissimulatio*, „when a man lets fall signs and arguments, that he is not that he is“.⁹⁴ Die Verschwiegenheit führt nach Bacon fast immer zur *dissimulatio*, denn „equivocations, or oraculous speeches“ – beides hält Bacon mithin nicht für prinzipiell problematisch – bleiben nicht lange erfolgreich: „no man can be secret, except he gives himself a little scope of dissimulation.“⁹⁵ Der dritte Grad der Verstellung ist schließlich die *simulatio*, die Bacon nur in Ausnahmen gelten lassen will; denn: „a general custom of simulation“ sei ein Laster und zeuge vom Naturell des Akteurs.

Drei Vor- und drei Nachteile sieht Bacon bei *dissimulatio* und *simulatio*. Zu den Vorteilen gehöre, daß das Verbergen der eigenen Absichten („intentions“) aufgrund des Vorenthaltens handlungsrelevanten Wissens die Erfolgsaussichten des eigenen Handelns steigern. Darüber hinaus mehre es das eigene Wissen, wobei Bacon das Sprichwort „Tell a lie and find a truth“ mit dem Kommentar kontert, daß es auch andere Wege als den der „simulation“ gäbe, um etwas aufzudecken („way of discovery“). Der gravierendste der Nachteile liege darin, daß die Verstellung „the most principal instruments“ des Handelns zu zerstören drohe: „trust and belief“.⁹⁶

Durchweg gilt die unterschiedliche moralische Wertung der *dissimulatio* und *simulatio* für das 17. Jahrhundert. Das schließt zwar nicht aus, daß man auch zu *simulación* auffordern konnte, wie es wohl bei einigen der Aphorismen Graciáns in seinem *Oráculo manual y arte de prudencia* der Fall ist.⁹⁷ Doch komplexe Umgehungsstrategien wie *aequivocatio* und

⁹³ Bacon: ebd., S. 388: „For he that talketh what he knoweth, will also talk what he knoweth not.“
Wobei letzteres wohl meint, daß derjenige unbeabsichtigt etwas von sich preisgibt, das er nicht einmal selber von sich weiß.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Ebd., S. 388/89.

⁹⁶ Ebd., S. 389.

⁹⁷ So soll man z.B. die „Kunst, in Zorn zu geraten“ kennen und gegebenenfalls einsetzen, vgl. Gracián: Handorakel [1647], 155 (S. 65/66).

restrictio mentalis erscheinen dann und (nur) insoweit gerechtfertigt, wie sie sich auf *dissimulatio* zurückführen oder sich die entsprechenden Sprechhandlungen als eine solche deuten lassen.

IV. Das strikte Lügeverbot als *debitum morale*

Im Christentum hat es von Beginn an zwei Traditionen hinsichtlich der Verwerflichkeit des Lügens gegeben. Eine davon erscheint im Blick auf das Aufrichtigkeitsgebot als weniger streng, insbesondere indem sie Notlügen *erlaubt*, die aufgrund ihres Erlaubtseins nicht nur mindere, läßliche Sünden – *peccata venialia* – darstellen, sondern keine. Nie ging es freilich darum, das Lügen nicht zu verdammen oder seine grundsätzliche Mißbilligung aufzuheben.⁹⁸ Immer aber galt bei der weniger strengen Auffassung hinsichtlich der grundsätzlichen Verkommenheit des Lügens abzuwägen: bei der Einschätzung der Absichten, die das Lügen bestimmen, wie den Folgen, die es für die Welt hat. Über eine solche situative Duldung gehen Vorstellungen hinaus, die in irgendeiner Weise beim Lügen eine ‚Notwendigkeit‘ sehen,⁹⁹ so daß das Lügen sogar zu einer Art Pflicht und unvermeidbar wird, wenn auch in streng umzirkelten Situationen. Zumeist ist es eingeschränkt auf den fremden Nutzen, mehr noch,

⁹⁸ Neben der älteren, aber sehr ausführlichen dogmengeschichtlichen Untersuchung von Louis de Thomassin (1619-1695): *Traité de le vérité et du mensonge*. Paris 1671, und den Hinweisen bei Arthur Vermeersch, *De mendacio et necessitatibus commercii humanii*. In: *Gregorianum* 1 (1920), S. 11-40, sowie S. 425-475, zum Hintergrund vor allem Franz Schindler: *Die Lüge in der patristischen Literatur*. In: Albert Michael Koeniger (Hg.): *Beiträge zur Geschichte des christlichen Abendlandes und der Byzantinischen Literatur*. Bonn/Leipzig 1922, S. 421-433, Waclaw Sadok Mackowiak: *Die ethische Beurteilung der Notlüge in der altheidnischen, patristischen, scholastischen und neueren Zeit*. Gniezno 1933, S. 46- 150, Artur Landgraf: *Definition und Sündhaftigkeit der Lüge nach der Lehre der Frühscholastik*. In: *Zeitschrift für katholische Theologie* 63 (1939), S. 50-85 und S. 157-180, Gerhard Müller: *Die Wahrheitspflicht und die Problematik der Lüge*. Freiburg/Basel/Wien 1962, Boniface Ramsey: *Two Traditions on Lying and Deception in the Ancient Church*. In: *The Thomist* 49 (1985), S. 504-553.

⁹⁹ Vgl. z.B. Johannes Cassian (ca. 360-430/05): *Conlationes* [nach 420]. Ed. Michael Petschenig [1886]. Ed. 2. Wien 2004 (*CSEL* 13), XVII, 19, 7 (S. 481): „[...] sine dubio subeunda est nobis necessitas mentiendi.“ Zu anderen Aspekten der Auffassung Cassians J.A. Fleming: *By Coincidence or Design? Cassian’s Disagreement with Augustine Concerning the Ethics of Falsehood*. In: *Augustinian Studies* 29 (1998), S. 19-34.

wenn zudem das Lügen zum eigenen Schaden führt. Dient die Lüge dem eigenen Nutzen, so ist sie unter der Voraussetzung erlaubt, daß kein fremder Schaden entsteht.

Die Überlegungen zur strengeren und ausnahmslosen Geltung des Lügeverbots finden sich für das Christentum zuerst bei Augustinus begründet. Neben anderen zahlreichen gelegentlichen Äußerungen des Kirchenvaters werden für die Scholastik seine Werke *De mendacio* (396) und *Contra mendacium* (422) maßgeblich.¹⁰⁰ Augustinus kann den Bischof von Thagatse loben, weil dieser weder lügen noch verraten, sondern lieber Folterqualen erdulden wollte.¹⁰¹ Die Ausnahmslosigkeit des Lügeverbots schließt Fremde und Feinde ein,¹⁰² und einer der Anlässe für Augustins Überlegungen ist die von ihm strikt verneinte Frage, inwiefern man Ketzer mittels Lügen und Verstellung entlarven dürfe. Nicht zuletzt aufgrund ihres systematischen Charakters überstrahlen jedoch die Ausführungen des Aquinaten mehr als achthundert Jahre später die des Bischofs von Hippo, der mit seinen Überlegungen zudem selbst nicht immer zufrieden gewesen scheint.¹⁰³

Die Frage nach der Begründung der Ausschließlichkeit des Lügeverbots möchte ich in eine systematische Darstellung des Sprechakts des Lügens betten. *Aufrichtigkeit* – hier synonym

¹⁰⁰ Hierzu auch die an Hinweisen zur Auffassung der Lüge in der Antike reiche Einleitung, die Paul Keseling seiner Übersetzung beigegeben hat, vgl. Augustinus: Die Lüge (*De mendacio*). Gegen die Lüge (*Contra mendacium*). Abgefaßt um 395 bzw. um 420 n. Chr. Übertragen und erläutert. Würzburg 1953, ferner Thomas D. Feehan: Augustine on Lying and Deceiving. In: *Augustinian Studies* 19 (1988), S. 131-139, Id.: The Morality of Lying in St. Augustine. In: ebd., 21 (1990), S. 67-81, sowie Id.: Augustine's Own Example of Lying. In: ebd., 22 (1991), S. 165-190, auch Alan Brinton: St. Augustine and the Problem of Deception in Religious Persuasion. In: *Religious Studies* 19 (1983), S. 437-450.

¹⁰¹ Vgl. Augustinus: *De Mendacio* [396], 12, 23 (S. 504).

¹⁰² Vgl. z.B. Laktanz (ca. 260 - nach 326): *Diuinarum Institutionum* [304-311/13]. In: Id.: *Opera Omnia* [...] Pars I [...] Recensvit Samvel Brandt. Pragae/Vindobonae/Lipsiae 1890, S. 1-672 (*CSEL* 19), VI, 18 (S. 547): „[Cultor Dei] non mentiatur unquam decipiendi aut nocendi causa. Est enim nefas, eum qui veritati studeat, in aliqua ne esse fallacem, atque ab ipsa, quam sequitur, veritate discedere. In hac iustitiae virtutumque omnium via nullus mendacio locus est. Itaque viator ille verus ac iustus non dicte illud Lucilianum: ‚Himini amico ac familiari non est mentiri meum‘ [...] sed etiam inimico atque ignoto existimabit non esse mentiri suum nec aliquando committet, ut lingua, interpret animi, a sensu et cogitatione discordet.“

¹⁰³ Er wollte die Verbreitung von *De mendacio* sogar unterbinden, vgl. Augustinus: *Retractionum libri II* [427]. In: Id., *Opera. Turnholti* 1984 (*CCSL* 52), I, 27 (S. 87/88); in diesem Werk hält er noch bestimmte wohlwollende Lügen für zulässig.

mit *Ehrlichkeit* und *Wahrhaftigkeit* gebraucht – ist eine zumindest vierstellige Relation: Ein Mensch ist im Rahmen seiner verbalen wie non-verbalen (gestischen) Handlungen (*mendacium in factis*) und in einer bestimmten Situation gegenüber einem anderen aufrichtig im Blick auf etwas. Dieses Etwas sollen hier vornehmlich Wissensansprüche sein. Die sprachliche Form der Unaufrichtigkeit ist dann die Lüge. In der Sprache der Zeit verfehlt man die *veritas moralis* (*veritas conscientiae*), wenn *sermo interior* und *sermo exterior*, also der Gedanke und sein sprachlicher Ausdruck, nicht übereinstimmen. *Sermo interior* wird hier *allein* im Gegensatz zu *sermo exterior* gebraucht – andere gängige Entgegensetzungen sind geistig/körperlich, *verbum mentis/oris*, *verbum internum/externum*, oder es finden sich Bezeichnungen wie *interiores conceptus mentis* oder *verbum cordis*. Oftmals wird das auch als eine dreistufige Abfolge gedacht: Der Mensch denkt zunächst das, was ist; dann überlegt er, wie er das Gedachte ausdrückt; schließlich realisiert er die sprachliche Form im Aussprechen (*prolatio vocis*).¹⁰⁴ Das Verstehen solcher Kundgaben bietet sich dann durchweg als Umkehr (als *ordo inversus*) dieses Prozesses: Das, was bei der Kundgabe das letzte ist, ist beim hermeneutischen Verstehen das erste, und das letzte ist beim Verstehen, was beim Produzieren das erste ist.¹⁰⁵ Doch die Bestimmung der Lüge scheint weniger an bestimmte, im Lauf der Zeit sich wandelnde Deutungen des *sermo interior* gebunden zu sein. Das schließt freilich nicht aus, daß bestimmte Vorstellungen vom *sermo interior* zu speziellen Problemen bei der Bestimmung der Lüge oder des Lügens führen können.¹⁰⁶

Zu den vier Bestimmungsstücken des Sprechakts des Lügens gehört zunächst das, was sich als *inneres* Verwerfen eines Wissensanspruchs *W* von *A*, also $V_i(A, W)$ bezeichnen läßt. Sodann gehört zum Sprechakt des Lügens das, was sich als äußeres Akzeptieren durch *A*, also $A_{\ddot{a}}(A, W)$, bezeichnen läßt. Hinzu treten zum einen die Umstände *C*, in denen *A* die Äußerung

¹⁰⁴ So z.B. bei Bonaventura: In *Primum Librum Sententiarum Petri Lombardi* [um 1250]. In: Id., *Opera Omnia* [...]. Tomus I. *Ad Claras Aquas* (Quaracchi) 1882. d XXVII, pars II, a 1, q IV (S. 489/90).

¹⁰⁵ Zu diesem Aspekt der Hermeneutik nicht allein im 17. Jh. L. Danneberg: *Logik und Hermeneutik im 17. Jahrhundert*. In: Jan Schröder (Hg.): *Theorie der Interpretation vom Humanismus bis zur Romantik – Rechtswissenschaft, Philosophie, Theologie*. Stuttgart 2001, S. 75-131.

¹⁰⁶ Angedeutet findet sich das etwa bei Hester G. Gelber: *I Cannot Tell a Lie: Hugh of Lawton's Critique of William of Ockham on Mental Language*. In: *Franciscan Studies* 44 (1984), S. 141-179, insb. S. 154-156.

$\ddot{A}(A, W)$ vollzieht, zum anderen seine Absicht der Täuschung (*intentio fallendi*) I_T : A glaubt mit seiner Äußerung zu erreichen, daß B ein inneres Akzeptieren gegenüber seiner Äußerung $\ddot{A}(A, W)$, also $A_i(B, \ddot{A})$, vollzieht – in diesem Fall, daß B glaubt, daß A glaubt, p sei der Fall. Man könnte das auch mit dem Fehlen des Behauptungscharakters der Äußerung $\ddot{A}(W)$ ausdrücken¹⁰⁷ – mit Befehlen zum Beispiel ließe sich dann nicht lügen. Ich brauche hier nicht näher auf die Relationierung der Täuschungsabsicht und der Äußerung $\ddot{A}(A, W)$ einzugehen. Sie kann dem Äußerungsakt vorausgehen oder auch ihm gleichzeitig sein, und in vielen Fällen gibt es nicht die Möglichkeit nachträglicher Täuschungsabsichten. Doch bei einigen Sprechakten ist das der Fall: etwa bei dem des Versprechens, das man mit dem Vorsatz, es zu brechen oder es einzuhalten geben kann, wobei man später seine Ansichten hierzu ändert. Ich will auch nicht darauf eingehen, inwiefern die Absicht, ein Versprechen zu brechen, wenn sie nicht verwirklicht wird, bereits eine Täuschung darstellt. Allgemein gesagt liegt die Möglichkeit nachträglicher Täuschungsabsichten bei solchen Sprechakten vor, bei denen ihr Gelingen Prognosen über das Verhalten desjenigen einschließt, der sie äußert.

Der Adressat B ist für die Bestimmung des Sprechaktes des Lügens deshalb erforderlich, weil Lügen immer ein *Belügen* ist. Wenn von einem ‚inneren Lügen‘, dem *mendacium internum* im Unterschied zum *mendacium externum*, also dem ‚Selbsttäuschen‘ die Rede ist, so scheint $A=B$ gegeben zu sein. Ohne an dieser Stelle auf Konzepte der Selbsttäuschung näher eingehen zu können: Sollen Paradoxien vermieden werden, die bei der Anwendung dieser Bestimmung des Lügens entstehen, wenn $A=B$ gilt, muß bei einem ‚inneren Belügen‘ eine Teilung von A zumindest in zwei in irgendeiner Weise unterschiedene Teile A_a und A_b angenommen werden. Als letztes Bestimmungsstück kommt noch der Zweck Z des Lügens hinzu, der oftmals, wenn auch nicht immer, durch die Umstände C bestimmt ist. Nun könnte die Betonung der Täuschungsabsicht (*voluntas fallendi*) mißtrauisch gegenüber dieser

¹⁰⁷ Etwa dann, wenn man wie Ernst Tugendhat: Vorlesungen zur Einführung in die analytische Sprachphilosophie. Frankfurt/M. 1978, S. 254, bestimmt: „Daß der, der einen assertorischen Satz ‚ p ‘ verwendet, etwas *behauptet*, heißt, so können wir sagen, daß er eine Garantie dafür übernimmt, daß es wahr ist, daß p .“ – Gottlob Freges Antwort, man lüge nicht, „weil die behauptende Kraft“ fehle, die Schauspieler nur so täten, „als behaupteten sie“, was man an den jeweiligen Umständen erkennen würde (Id.: Logik in der Mathematik [1914]. In: Id., Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. Hamburg ²1978, S. 92–165, hier S. 139), läßt die Frage unbeantwortet, wie man diese Umstände, den nicht-behauptenden Charakter einer Äußerung, erkennt.

Bestimmung des Lügens machen. Man könnte prüfen, inwieweit das intentionale Bestimmungstück für das Lügen immer als zwingend erforderlich angesehen wurde, ob es mithin auch entfallen kann oder es sich durch ein nichtintentionales ersetzen läßt. Nun rühren die Probleme, die das 17. oder 18. Jahrhundert mit Intentionen hatte, weniger aus Bedenken ob ihres ontologischen Status, sondern aus der Frage ihrer Erkennbarkeit, also ihrer Zugänglichkeit.

Als überraschend erscheint dann freilich der Befund zeitlicher Parallelität zweier Formulierungsvarianten bei der Charakterisierung der Lüge, die sich just hierin unterscheiden: Die eine berücksichtigt explizit die Täuschungsabsicht, *enuntiatio falsa cum intentione fallendi*,¹⁰⁸ und ebenso explizit verzichtet die andere darauf. Bei Augustinus finden sich zwar beide Formeln,¹⁰⁹ doch favorisiert er offenbar die Variante mit expliziter Angabe der Täuschungsabsicht.¹¹⁰ Gleichsam kodifiziert findet sich diese Variante in den Sentenzen des Petrus Lombardus (um 1095-1160),¹¹¹ die lange Zeit jeder Theologe zu kommentieren hatte. Doch fehlt sie gerade bei dem Bestimmungsversuch, der wohl wie kein anderer bis ins 16. und 17. Jahrhundert als autoritativ angesehen wurde. Es ist der des Aquinaten: *mendacium est locutio contra mentem*. Die Bestimmung von *mendacium* als *falsa vocis significatio intentione fallendi* steht dann der von *mentiri* als *contra mentem loqui* gegenüber. Hebt die erste Bestimmung wesentlich auf die Täuschungsabsicht I_T ab, sind es bei der zweiten $V_i(W)$ und $A_{\ddot{a}}(W)$.

¹⁰⁸ Vgl. Augustinus: Contra Mendacium [422] (Anm. 15), XII, 26 (Sp. 537): der das *mendacium* als *falsa significatio cum voluntate fallendi* definiert, auch Id.: De mendacio [396] (Anm. 52), IV, 5 (Sp. 491): „Nemo autem dubitat, mentiri eum, qui volens falsum enuntiat causa fallendi: enuntiationem falsam cum voluntate ad fallendum prolatam manifestum est esse mendacium.“ Auch Id.: Enchiridion de Fide, Spe et Caritate ad Laurentium [423]. In: Id.: Opera Omnia [...]. Paris 1887 (PL 40), Sp. 231-290, 22 (Sp. 243).

¹⁰⁹ Vgl. z.B. Augustinus: Enarrationes in Psalmos [392-420]. In: Id. Opera omnia [...] Paris 1841 (PL 36), Sp. 67-1028, hier Ps 5, 7 (Sp. 85).

¹¹⁰ Vgl. Augustinus: De mendacio [396], III, 3 (Sp. 489): „Culpa vero mentientis est, in enuntiando animo suo fallendi cupiditas [...]“

¹¹¹ Vgl. Petrus Lombardus: Sententiae in IV libris distinctae [1150-52]. Editio Tertia [...]. 2 Bde. Grottaferrata (Romae) ³1981, III, d 38, c 3 (S. 215): „[...] mendacium est falsa significatio vocis cum intentione fallendi.“ Die Ausführungen des Lombarden folgen durchweg, so auch hier, wörtlichen Zitaten Augustins.

Einig sind sich beide freilich in der Ansicht, daß die Lüge eine innere und damit eine wesentliche Unsittlichkeit darstellt. Letztlich begreift Augustinus jede menschliche Erkenntnis der Wahrheit als von der *Wahrheit*, also von Gott ausgehend. Jede willentliche Abweichung von ihr erscheint gleichsam als Aufstand gegen Gott, mithin als eine Sünde. Nicht ohne Grund könne man daher nach Augustinus sagen, daß alle Sünden Lügen seien, denn der Mensch soll nach der Wahrheit leben, und diese Wahrheit ist Gott.¹¹² Die Bestimmung der Lüge erfolgt zwar bei Augustinus (wie beim Aquinaten) in der Beziehung zu Gott, aber sie erscheint gleichsam als identisch mit der Sündhaftigkeit des Menschen *post lapsum*. Von hier ist es dann kein großer Schritt zu Vorstellungen, ‚Täuschung‘ wie ‚Selbsttäuschung‘ (etwa der Hochmut) sind nicht allein dem Sündenfall geschuldet, sondern seien gleichsam in allen menschlichen Handlungen eingewoben, gehörten zur verderbten Natur des Menschen.

Bei Thomas findet die Täuschungsabsicht im Rahmen seiner systematischen Bestimmung erst als das *Wollen* der Wirkung in der Ursache Berücksichtigung und kommt so erst der *vollendeten* Lüge zu.¹¹³ Das Fehlen der Täuschungsabsicht bei der Bestimmung der Lüge im engeren Sinn ebenso wie die uneingeschränkte Geltung des Lügeverbots wird erst verständlich, wenn man den philosophisch-theologischen Hintergrund der Begründung beim Aquinaten betrachtet. Den Ausgang bildet die Bestimmung der Tugendhaftigkeit und Lasterhaftigkeit von Handlungen überhaupt. Danach werde eine Handlung als tugendhaft oder lasterhaft beurteilt entsprechend dem vom Handelnden wahrgenommenen Gut (*apparens bonum*), das den eigentlichen Gegenstand des Willens, das (unmittelbar) erstrebte Ziel der Handlung (*obiectum* als *materia circa quam*) darstellt,¹¹⁴ und nicht entsprechend dem

¹¹² Vgl. Augustinus: *De civ*, IIV, 4.

¹¹³ Vgl. Thomas: *Summa Theologia* [1266-73] (Anm. 15) II-II, q 110, a 1, resp. (S. 526): „Quod autem aliquis intendat falsitatem in opinione alterius constituere, fallendo ipsum, non pertinet ad speciem mendacii, sed ad quamdam perfectionem ipsius [...]“

¹¹⁴ Der ‚Gegenstand‘ einer Handlung ist immer ein relationaler Ausdruck, dessen Bezug ein ‚Tätigkeitsprinzip‘ ist; der Gegenstand kann die Akte erst unter Bezug auf ein solches Prinzip in der einen oder anderen Weise spezifizieren, vgl. u.a. Thomas: *Über sittliches Handeln*. *Summa theologiae* I-II, q. 18-21. Übersetzt, kommentiert und hg. von Rudolf Schönberger. Einleitung von Robert Spaemann. Stuttgart (1990) 2001, q 18, a 5 (S. 42-49). – Zu diesem, in der Zeit erst neugebildeten Ausdruck, der ebenso wie *subiectum* (‚Gegenstandsbereich‘) später eine andere

materialen, tatsächlichen Gegenstand der Handlung. Daher ist nach Thomas jedes Gewissen verpflichtend – gleichgültig, ob es irrt oder wahr ist, und gleichgültig, ob es sich auf Dinge bezieht, die in sich schlecht oder indifferent sind. Daher sündigt derjenige (immer), der gegen sein Gewissen handelt.¹¹⁵

Dem Aquinaten zufolge versteht sich die Verbindlichkeit des (persönlichen) Gewissens (*conscientia*) als Anwendung (*applicatio scientiae ad aliquem specialem actum*) eines Wissens (*habitus synderesis* – oder *habitus principiorum practicorum*, *habitus sapientia* und *habitus scientia*¹¹⁶), der *ratio* (*agere secundum rationem*¹¹⁷), die dem inneren Willensakt das vom Willen intendierte Objekt vorstellt (als subjektive Vorstellung – *apprehensio*). Genau das ist es, was die moralische Qualität des (inneren) Aktes bestimmt¹¹⁸: „Wenn es von der Vernunft als schlecht vorgestellt wird, richtet sich der Wille darauf als etwas Schlechtes – nicht weil es wesentlich schlecht [*malum secundum se*], sondern weil es in der Erfassung durch die Vernunft in akzidentieller Weise schlecht ist.“¹¹⁹ Bei den hier nur vereinfachenden Darlegungen ignoriere ich die Wandlungen, die sich bei dem *doctor angelus* etwa von seinem frühen Sentenzenkommentar bis zu den Auffassungen, die er in *De malo* oder gegen Ende

Bedeutung erhält, Lawrence Dewan: „Obiectum“. Notes on the Invention of a Word. In: Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 48 (1981), S. 37-96.

¹¹⁵ Vgl. Thomas: Quaestiones quodlibetales [1256-59; 1269-72]. Cura et studio Raymundi Spiazzi. Torino 1956, III, q 12, a 2, resp. (S. 65/66): „[...] actus humanus iudicatur virtuosus vel vitiosus secundum bonum apprehensum, in quod per se voluntas fertur, et non secundum materialem obiectum actus: [...] Et ideo dicendum est quod omnis conscientia, sive recta, sive erronea, sive per se malis, sive in indifferentibus, est obligatoria; ita quod qui contra conscientiam facit, peccat.“

¹¹⁶ Vgl. Thomas: De veritate [1256-59]. In: Id., Quaestiones disputatae. Vol. I. Cura et studio Raymundi Spiazzi. Romae 1964, q XVII, a 1, resp. (S. 148): (*applicati scientiae*) „ad aliquem actum particularem [...] secundum quod consideratur an actus sit rectus vel non.“ *Sapientia* meint in etwa das Wissen, das sich auf die höchsten Gründe bezieht und *scientia* mehr oder weniger das empirische Wissen; *synderesis* den natürlichen, gegenwärtigen und unverlierbaren Habitus (selbst bei Kain sei sie nicht verloren gegangen), der die obersten moralischen Prinzipien umfaßt, den nach dem Sündenfall verbliebenen ‚göttlichen Kern‘, der weder irren noch sündigen kann. Allerdings ist bei der Verwendung des Ausdrucks nicht immer klar, ob die ersten Prinzipien der praktischen Vernunft (*primum pricipium in ratione paratica*) gemeint sind oder die vorgängigen Vorschriften des natürlichen Gesetzes (*primum praeceptum legis*).

¹¹⁷ Vgl. Thomas: Summa Theologica [1266-73] (Anm.15), I-II, q 90, a 1, resp. (S. 418): „Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est principium primum actuum humanorum [...]“

¹¹⁸ Vgl. Thomas von Aquin: Über sittliches Handeln (Anm. 113), q 19, a 3 (S. 94/95).

¹¹⁹ Ebd., q 19, a 5, resp. (S. 106/107).

seines Lebens in seiner *Summa Theologiae* darlegt, und ebenso vernachlässige ich die Frage, ob das Gewissen (*dictamen rectae rationis*) immer ohne Schuld irre.¹²⁰

Hinter den speziellen Ansichten des Aquinaten steht die Vorstellung, daß niemand freiwillig das Böse anstrebe. Das Wesen des Menschen sei es, glücklich zu sein – *finis ultimum* ist die *beatitudo*, die Glückseligkeit. Die Glückseligkeit würde zwar von allen verstanden als der in höchster Weise vollkommene Zustand, worin er aber wesenhaft bestehe, bleibe verborgen.¹²¹ Gleichwohl sei es unmöglich, daß der Mensch das nicht wolle; er besitze eine ‚natürliche Neigung‘ (*naturalis inclinatio*) zum Guten. Das Ziel, dem der Wille unbedingt folge, ist nicht wieder Mittel für ein Ziel; der Mensch handle immer in Bezug auf einen Zweck, *propter finem*, und letztlich: *propter ultimum finem*. Es ist ‚das letzte Ziel‘, und es ist nach Thomas nicht möglich, daß der Wille dieses letzte Ziel nicht will: „[...] voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum; omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem. Et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliae voluntates, [...]“¹²² Der Mensch trägt in sich ein ‚natürliches Verlangen‘, das nicht nichtig sein kann, wenn Gott als Bildner der Natur den Dingen nicht das entzieht, was ihnen eigentümlich ist – ein ‚natürliches Streben‘ kann daher, weil ‚natürlich‘, nicht von vornherein vergeblich, sondern es muß prinzipiell erfüllbar sein.¹²³

Irren kann sich das ‚Gewissen‘ beim praktischen Vernunftgebrauch im Ziehen der Schlußfolgerungen,¹²⁴ beim *iudicium prudentiae* angesichts des Tuns im Einzelfall, bei der richtigen Erfassung der jeweiligen Handlungssituation¹²⁵: Letztlich handelt es sich immer um ein nur probables, nie von Unsicherheiten freies

¹²⁰ Vgl. z.B. Thomas: *De veritate* [1256-59] (Anm. 115), q XVII, a 4, ad 9 (S. 335), wonach auch das sich irrende Gewissen nicht ohne guten Grund etwas vorschreibt: „Quando conscientia erronea dictat aliquid faciendum, dictat illud sub aliqua ratione boni [...]“

¹²¹ Vgl. Thomas: *Scriptum super libros Sententiarum* [1252-56]. In: Id., *Opera omnia* [...]. Vol. VIII. Paris 1880, II, d 38, 1, 2, ad 2.

¹²² Vgl. u.a. Thomas: *Summa Theologica* [1266-73] (Anm. 15), I-I, q 60, a 2, resp. (S. 313).

¹²³ Vgl. ebd., I-II, q 3, a 8, resp (S. 23); zum *desiderium naturale* auch ebd., I-I, q 75, a 6, resp. (S. 377). Zu diesem wichtigen Lehrstück des Aquinaten gibt es zwar nicht wenig Literatur, aber ich kann das hier auf sich beruhen lassen.

¹²⁴ Vgl. ebd., I-II, q 94, a 6 (S. 439). Während beim theoretischen Gebrauch der *ratio* die Schlußfolgerungen notwendig sind (*per modum conclusionem*) und sie von allen auch prinzipiell eingesehen werden können, werden sie bei praktischen Bestimmungen *ad particularia* jeweils durch ‚Ergänzungen‘ (*determinatio, consideratio, compositio*) erzeugt, vgl. ebd., I-II, q 95, a 2, resp (S. 441): wo zwischen *conclusiones ex principiis* und *determinationes quae aliquorum communium* bzw. *specificatio quaedam praeceptorum legis naturae* unterschieden wird. Die speziellen Folgerungen für das Handeln (*proprias conclusiones propinqua primis principiis*) sind nicht allen einsichtig, vgl. ebd., I-II, q 94, a 4 (S. 437). Schließlich bedarf es der Überwindung der ‚ungeordneten sinnlichen Strebebewegungen‘, die den Vernunftgebrauch behindern, vgl. ebd., I-II, q 59, 5, ad 1 (S. 258): „virtus passiones inordinatas superat“.

¹²⁵ Zum Ort der *prudentia*, des *iudicium prudentiae*, vgl. ebd., I-II, q 57, a 5, ad 3 (S. 249): die Klugheit als die rechte Vernunft des Tubaren (*recta ratio agibilium*). – Auf die Wandlungen, die sich beim (moralischen, ethischen) *prudentia*-Begriff vollzogen haben, kann hier nur hingewiesen werden, vgl. u.a. James E. Keenan: *Distinguishing Charity as Goodness and Prudence as Rightness*. In: *The Thomist* 56 (1992), S. 407-426, sowie Id., *Goodness and Rightness in Thomas*

Handlungswissen.¹²⁶ Hierauf braucht hier ebensowenig weiter eingegangen zu werden wie auf die Analyse der einzelnen Schritte, in die bei Thomas der Handlungskomplex gesehen wird, obwohl das unter dem Aspekt aufschlußreich ist, daß so die Komplexität der Beschreibung eines durch mannigfache Teilakte zusammengesetzten Gesamtvollzuges zunimmt: Differenziert wird dieser Vollzug zum einen im Blick auf die Bildung des Ziels (von *apprehensio* über *volitio* und *cognitio* zur *intentio*), zum anderen hinsichtlich des Findens und der Wahl geeigneter Mittel (*consilium* über *consensus*, *iudicium*, *electio* und *praecipere* bis *usus*) mittels finaler Analyse (*modo resolutorio*)¹²⁷, und überwölbt wird das ganze durch die Verwandlung des *ordo intentionis* in einen *ordo executionis*: Das *principium intentionis* ist der letzte Bewegener des Willens und der Lust, das *principium executionis* ist das, wodurch die menschliche Handlung in Gang gesetzt wird (also die unmittelbare Bewegungsursache).¹²⁸

Irritierend ist auf den ersten Blick, daß man nach Thomas seinem Gewissen (der *ratio*) selbst dann zu folgen habe, wenn es irrt (*conscientia errans*, *ratio erronea*). Die Beziehung zwischen *obligatio legis*, also der eindeutigen Bindung durch das (göttliche) Gesetz, und *obligatio conscientiae*, also der verbindlichen Kraft des subjektiven Gewissens, scheint nie zuvor in dieser Weise gefaßt worden zu sein. Voraussetzung für die Entschuldbarkeit ist freilich, daß die Unkenntnis unfreiwillig (*involuntarie*) zustande kommt. Das aber war der entscheidende Punkt: die Frage nämlich, inwiefern es überhaupt einen Irrtum gibt (*error conscientiae*), der nicht verantwortbar ist. Obwohl kein Zweifel bestand, daß es erst vor dem Hintergrund einer übergeordneten Normierung des Sittlichen sinnvoll erscheint, von

Aquinas's *Summa Theologiae*. Washington 1992, ferner John Treloar: Moral Virtue and the Demise of Prudence in the Thought of Francis Suarez. In: *American Catholic Philosophical Quarterly* 65 (1991), S. 387-405.

¹²⁶ Das Urteil bleibt angesichts der Vielzahl möglicher Mittel immer unsicher, vgl. Thomas: *De veritate* [1256-59] (Anm. 115), q 22, a 6, ad 4 (S. 400): „[...] ea quae sunt ad finem, non habent hanc determinationem respectu finis [scil. wie „in scientiis demonstrativis“], ut remoto aliquo eorum, removeatur finis [...]. Et ideo ex necessitate [...] respectu finis non inducitur necessitas ei [scil. *voluntati*] respectu eorum, quae sunt ad finem.“

¹²⁷ Vgl. Thomas: *Summa Theologica* [1266-73] (Anm. 15), I-II, q 14, a 5, resp. (S. 72). Hierzu u.a. Julius Pinckaers: *La structure de l'acte humain suivant saint Thomas*. In: *Revue Thomiste* 55 (1955), S. 393-412, sowie Ralph M. McInerny: *Aquinas on Human Action. A Theory of Practice*. Washington 1992, vor allem S. 51-74.

¹²⁸ Vgl., ohne damit bereits die Komplexität eines solchen Übergangs anzusprechen, z.B. Thomas: *Summa Theologica* [1266-73] (Anm. 15), I-II, q 1, a 4, resp. (S. 4): „In finibus autem invenitur *duplex* ordo, scilicet ordo *intentionis* et ordo *executionis*, et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim quod est primum in ordine intentione, est quasi principium movens appetitum; unde subtracto principio appetitus a nullo moveretur. Id autem quod est principium in executione, est unde incipit operatio; unde isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis est ultimus finis; principium autem executionis est primum eorum quae sunt ad finem.“ Beim Aquinaten finden sich auch Andeutungen, daß beides nach unterschiedlichen Verfahren prozediert, *modo compositionis* und *modo resolutorio*, vgl. ebd., I-II, q 14, 5 (S. 72).

conscientia recta und *erronea* zu sprechen,¹²⁹ stellt sich die Frage nach dem Wissen um die *obligatio legis*. Von der Antwort hierauf hängt ab, ob es ein schuldlos irrendes Gewissen gibt, durch welches sich das Handeln rechtfertigen läßt. Anders formuliert: Wie gestaltet sich der Zusammenhang zwischen *ignorantia*, die zweifellos schuldfrei gegeben sein kann (aber frei gewollt, eine Sünde darstellt), und *error*, der gleichwohl immer schuldhaft sein kann? Wie begreift sich also die Theorie des Irrtums?

Wird der *error* so bestimmt, daß er allein auf das *dictamen conscientiae* bezogen ist, so ist er immer dann unentschuldigbar, wenn er als eine Zerteilung aufgefaßt wird: Es ist dann bereits das Bewußtsein um die Sündhaftigkeit des Tuns als das Auseinandertreten der *Einsicht* in das Gesollte und der in irgendeiner Weise motivierten Abweichung von diesem Gesollten – es ist ein Tun, bei dem man weiß, daß es nicht getan werden darf. Das nimmt dem irrenden Gewissen als *gewußte* Verkehrtheit die Spitze. Es ähnelt dann eher Auffassungen der Selbsttäuschung (etwa als Willensschwäche). Doch das entspricht gerade nicht den Vorstellungen des Aquinaten. Denn auch dann, wenn das irrende Gewissen sich auf etwas richtet, das *per se* gut ist, verpflichtet es nicht. Nach der älteren Auffassung ist allein die Zurückweisung des Irrtums gefordert – nicht gefordert ist hingegen die Korrektur des Irrtums, sondern allein die Aussetzung des handelnden Gewissens (*deponere conscientiam*), des *dictamen conscientiae*. Im großen und ganzen erscheint das als die Lösung des Problems vor der thomistischen: Der Mensch sündigt, wenn er seinem irrenden Gewissen folgt; er sündigt aber auch, wenn er ihm zuwider handelt.¹³⁰

¹²⁹ Damit zusammen hängt der noch im 17. Jahrhundert beliebte Gottesbeweis auf der Grundlage des Zeugnisses des Gewissens: das *dictatum conscientiae* zeuge von einem göttlichen Gesetzgeber (der seine Gesetz gleichsam in das Herz der Menschen geschrieben habe), so daß ihnen mehr oder weniger dunkel eine Gottesvorstellung einwohnt.

¹³⁰ Vgl. Bonaventura: In Secundum Librum Sententiarum Petri Lombardi [um 1250]. In: Id.: Opera Omnia [...]. Tomus II. Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1885, d. 39, q III (S. 906/907). Hierzu auch Xavier G. Colavechio: *Erroneous Conscience and Obligations. A Study of the Teaching From the Summa Halesiana, Saint Bonaventure, Saint Albert the Great and Saint Thomas Aquinas.* Washington 1961.

Keine Instanz, nicht einmal Gott,¹³¹ dürfe und könne den Menschen nach Thoams von Aquin zwingen, gegen sein Gewissen zu handeln.¹³² Die Erklärung des Aquinaten findet diese ‚Unverfügbarkeit‘ des Gewissens und damit die uneingeschränkte Geltung der Aufrichtigkeit als das Gebot, seinem Gewissen zu folgen, in der Gottesbeziehung des Menschen. Da der menschliche Wille immer partikulär ist (*ratio particularis*), stellt sich die Frage, wie er, wenn er gut sein soll, mit dem Willen Gottes übereinzustimmen habe.¹³³ Der Verstand (des Christen), selbst wenn er irrt, begreift sein Urteil als wahr und daher als von Gott abgeleitet; und darin, daß alle Wahrheiten von Gott stammen, irrt der Mensch nie. Im einzelnen wisse der Mensch zwar nicht unbedingt, was Gott von ihm wolle – und so ist er denn auch nur eingeschränkt daran gebunden, seinen Willen dem Gottes anzupassen¹³⁴ –, doch das Gewissen selbst erscheint als Ankunft des göttlichen Gebotes.¹³⁵ Auch wenn man nicht immer wisse, was Gott will, so wisse man doch, was Gott will, daß wir es wollen. Nicht hinsichtlich des *materialiter*, sondern hinsichtlich des *formaliter* Gewollten richtet sich das menschliche Handeln auf das umfassende göttliche Gut.¹³⁶ *Formaliter* habe sich der Mensch dem göttlichen Willen anzugleichen – und das heißt nichts anderes, als seinem Gewissen zu folgen.¹³⁷

Die *locutio contra internam conceptionem mentis* ist immer *contra conscientiam*, und das *unterbricht* die mit dem Folgen des eigenen Gewissens verwirklichte Beziehung zu Gott: Derjenige, der lügt, folgt nicht seinem Gewissen und verstößt so gegen das (einzige) Gebot (für den inneren Willensakt), nämlich sich *formaliter* dem göttlichen Willen anzugleichen.

¹³¹ Gott könne einem Sünder, der nicht bereue oder gegen dessen Überzeugung, nicht verzeihen, vgl. Thomas: ebd., III, q 86, a 2, resp. (S. 578): „Et ideo impossibile est quod peccatum alicui remittatur sine poenitentia secundum quod est virtus.“

¹³² Vgl. Thomas: De veritate [1256-59] (Anm. 115), q 22, a 8 und a 9 (S. 401-404).

¹³³ Vgl. Thomas von Aquin: Über sittliches Handeln (Anm. 113), I-II, q 19, a 10, resp. (S. 132ff).

¹³⁴ Vgl. ebd., ad 1 (S. 136): „Sed in particulari nescimus quid Deus velit; et quantum ad hoc non tenemur conformare voluntatem nostram divinae voluntati.“

¹³⁵ Vgl. Thomas: De veritate [1256-59] (Anm. 115), q XVII, a. 4, ad 2 (S. 335): „[...] conscientiae dictamen nihil est aliud quam perventio praecepti divini [...]“.“

¹³⁶ Vgl. Thomas von Aquin: Über sittliches Handeln (Anm. 113), I-II, q. 19, a. 10 (S. 134): „Ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud quod ad finem ordinatur. Unde ad hoc quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter.“

¹³⁷ Ebd.: „Voluntas igitur humana tenetur conformari divinae voluntati in voluto formaliter [...]; sed non materialiter.“

Die Begründung des Lügeverbots ruht mithin zunächst nicht auf einem Verhältnis zum Mitmenschen, sondern in der Beziehung zu Gott. Genau das ist für die *uneingeschränkte* Geltung des Gebots der Aufrichtigkeit (*officium veracitatis*) entscheidend. In Konstellationen menschlichen Zusammenlebens können Fragen der Notlüge daher auch nicht den Charakter *dieses* Lügeverbots berühren, keine Umstände können die universelle Geltung dieses Gebots der Aufrichtigkeit einschränken – *veracitas obligat semper ad semper*. Anders verhält es sich beispielsweise beim Tötungsverbot, dessen Begründung bei Thomas denn auch nicht dem des Lügeverbots entspricht, auch wenn nicht selten die Notlüge in Parallele zur Situation der Notwehr gesehen wurde. Und ebenfalls anders verhält es sich mit den sogenannten Ausgleichsünden (*peccata compensata*), die in Kauf genommen werden, um größere Sünden zu vermeiden.¹³⁸

Genau in dem Moment der Bestimmung der Lüge, bei der die Beziehung zu Gott wesentlich ist, liegt denn auch die Erklärung dafür, daß Thomas bei seiner Definition des Lügens auf die Täuschungsabsicht (zunächst) verzichten kann. Die Wahrhaftigkeit ist keine Rechtspflicht – nicht etwas, das man dem Nächsten schulde. Die Aufrichtigkeit anderen gegenüber resultiert aus dem, was man seiner eigenen Ehrenhaftigkeit (*honestas morum; imago Dei*) schuldet. Es ist ein *debitum morale*, nicht nur *ad maiorem honestatem virtutis*, sondern *ad conservandam honestatem*.¹³⁹ Ansonsten widerstreite der Mensch seiner göttlichen (Vernunft-)Natur: „Gott wird von uns nur dadurch beleidigt, daß wir gegen unser Gutes [„nostrum bonum“] handeln.“¹⁴⁰ Und da das menschliche Gute im *secundum rationem esse* liege,¹⁴¹ ist das Lügen immer verwerflich. Erst als *debitum legale* wird die Aufrichtigkeit

¹³⁸ So auch Augustinus: *Contra mendacium* [422] (Anm. 15), 9, 20 (Sp. 530).

¹³⁹ Vgl. Thomas: *Summa Theologica* [1266-73] (Anm. 15), II-II, q 80, resp. (S. 385): „Debitum quidem legale est ad quod reddendum aliquis lege adstringitur; et tale debitum proprie attendit iustitia, quae est principalis virtus. – Debitum autem morale est quod aliquis debet ex honestate virtutis. Et quia debitum necessitatem importat, ideo tale debitum habet duplicem gradum. Quoddam enim est sic necessarium ut sine eo honestas morum conservari non possit; [...] sicut conferens ad maiorem honestatem, [...]“

¹⁴⁰ Thomas: *Summa contra gentiles* [1259-64]. Ediderunt, transtulerunt, adnotationibus instruxerunt Karl Albert et Paulus Engelhardt cooperavit Leo Dümpelmann. Darmstadt 2001, III, 122 (S. 196/97).

¹⁴¹ Thomas: *Über sittliches Handeln* (Anm. 113), I-II, q 18, a 5, resp (S. 44): „[...] bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod praeter rationem.“ Dabei handelt sich um ein Dionysius-Zitat.

in Wort und Tat, die *veritas in dicendo*, zu einer Teiltugend der Gerechtigkeit, und erst bei ihr greifen letztlich Begründungen wie der Mißbrauch der Sprache oder die Zerstörung des sozialen Zusammenlebens. Die Aufrichtigkeit ist daher auch keine reine Umgangstugend wie die Höflichkeit.

Während allein der ungeordnete Wille (*inordinata*) als *causa efficiens* der Lüge (*voluntas falsum enuntiandi*) erscheint, richtet sich der Sprechakt der Lüge als *debitum legale* an der Wirkung der Aussage aus, also an der Täuschung als Effekt der Lüge. Dabei dann sind drei Momente ausschlaggebend: der Wille, etwas (gemessen an den eigenen Überzeugungen) Falsches (*falsitas materiale*) zu sagen (*falsitas effectiva*), also $V_i(A, W_1)$; die vom inneren Urteil abweichende äußere Rede (*locutio difformis ab interiore iudicio mentis*), also $A_{\ddot{a}}(A, W_2)$, wobei man den Willen hat, andere zu täuschen (*voluntas alium decipiendi*), also I_T (*falsitas formale*) – Versprecher oder Schreibfehler werden auf diese Weise ausgeschlossen –; sowie die beim Adressaten erzeugte falsche Auffassung (*deceptio realiter secuta; communicatio falsitatis*), also: $A_i(B, W_2)$.¹⁴² Letzteres bindet den Sprechakt des Lügens an seinen Erfolg. Vereinfacht gesagt: Die Lüge ist allein schon aufgrund der bewußten *falsitas materiale* angesichts Gottes verwerflich. Erst die Täuschungsabsicht (*cupiditas fallendi*), die Erfolg haben kann, macht sie gegenüber dem *Nächsten* verwerflich.

Beim Lügen handelt es sich mithin um eine Handlung, die *ex natura actus* trotz bester Absichten immer zu verwerfen, immer Sünde ist. Beim konkreten Handeln kommt es zu einer Asymmetrie: Ein bestimmter Typ von ‚guter‘ Handlung kann diese Qualifikation verlieren, denn kein Handlungstyp ist in der Weise gut, daß ihn Motive und Umstände des konkreten Handlungsvollzugs zum Schlechteren verwandeln können. Bei dem Typ von Handlung, der als schlecht eingestuft wird, vermöge kein Motiv und kein Umstand des konkreten Handlungsvollzugs ein gutes Handeln herbeizuführen. Obwohl der Aquinate bei der Beurteilung konkreter Handlungsvollzüge nicht nur die Motive des Handelnden, sondern auch die situativen Umstände, in denen seine Handlung erfolgt, als Faktoren für das Urteil kennt,¹⁴³

¹⁴² Das entspricht der nach dem vierfachen aristotelischen Ursachen-Schema vollzogenen Analyse der *veracitas*, vgl. Thomas: *Summa Theologica* [1266-73] (Anm. 15), I-II, q 55, a 4 (S. 239).

¹⁴³ Vgl. Thomas: ebd., I-II, q 7, vor allem a 2 (S. 45/46): „Utrum circumstantiae humanorum actuum sint consideranda a theologo.“ Die *circumstantiae* werden von Thomas als Akzidentien aufgefaßt,

beeinflussen die Umstände und die Absichten allein den Grad der Sündhaftigkeit (*qualitas peccatorum*) – dabei gilt die Lüge als solche nur als läßliche Sünde (*peccatum venalia*).¹⁴⁴ Doch erfährt das Lügen durch sie keine wesenhafte Veränderung.¹⁴⁵ Denn „jeder Wille, der von der Vernunft abweicht, sei diese eine rechte oder eine irrige, [ist] immer schlecht [...]“.¹⁴⁶ Wenn *A* nach der *ratio* den Wissensanspruch $A_i(W_1)$ annimmt, aber aufgrund seines Willens $\ddot{A}(W_2)$ äußert, dann ist das immer schlecht – zwischen innerem Denken und äußerer Rede muß immer Übereinstimmung (*aequilitas*) herrschen.

V. Das Lügen vom *debitum morale* zum *debitum legale*

Doch was geschieht, wenn die *ratio* sagt, daß man zum Vorteil des Nächsten zu lügen habe? Die Antwort ist zweifach: Handelt es sich um ein Wissen von der Lüge, dann bleibt es eine Lüge, wie gut auch immer der Wille sein mag; ist man aber des guten Glaubens (*bona fides*), daß man zur Lüge verpflichtet sei, dann habe man seinem Gewissen als *regula proxima moralitatis* uneingeschränkt zu folgen.¹⁴⁷ Der Erfolg des Lügens hängt vom Wissen des Adressaten der Äußerung ab, das *Lügen* selber aber allein vom Wissen desjenigen, der sich äußert. Wie bereits erwähnt, bietet sich die Aufrichtigkeit gegenüber anderen immer auch als

und alles hängt davon ab, wie sich ein Unterscheidungskriterium zwischen dem, was bei einer konkreten Handlung akzidentiell ist und was nicht, angeben läßt – also zwischen Wesensbestimmtheit und akzidenteller Bestimmtheit, worin denn auch ein Kernstück der vom Aquinaten adaptierten aristotelischen Philosophie zu sehen ist.

¹⁴⁴ Vgl. Thomas: *Scriptum super libros Sententiarum* [1252-56]. In: Id., *Opera omnia* [...]. Vol. IX. Paris 1880, III, d 38, q 1, a 4, ad 4 (S. 630). Nur dann, wenn sie Tugenden wie der Liebe (Gottes- oder Nächstenliebe) oder der Gerechtigkeit widerstreite, sei sie *ex genere suo* eine schwere Sünde. Thomas ist der Ansicht, daß nur wenige angesichts des eigenen Todes auf eine Lüge zur Hilfe verzichten würden, vgl. Id.: *Summa Theologica* [1266-73] (Anm. 15), II-II, q 69, a 3, ad 1 (S. 347), ebd., q 119, a 1, ad 3 (S. 555) und q 89, a 1, resp. (S. 439): „[...] plurimi in mendacium labuntur [...]“.

¹⁴⁵ Vgl. Thomas: *Summa Theologica* [1266-73] (Anm. 15), II-II, q 110, a 3, resp (S. 528): „Mendacium [...] est malum ex genere: [...]“ Auch z.B. II-II, q. 55, a. 3 (S. 279). Nach Augustinus, *de mendacio* [396] (Anm. 52), 42 (Sp. 516), könne kein Umstand die wesentliche Schlechtigkeit einer Lüge aufheben: „[...] per seipsum, qua mendacium est, utique turpe est.“ Vgl. auch Id.: *Contra mendacium* [422] (Anm. 15), 18 (Sp. 528).

¹⁴⁶ Vgl. Thomas: *Über sittliches Handeln* (Anm. 113), I-II, q 19, a 5 (S. 107).

¹⁴⁷ Ebd. (S. 112/13).

eine Frage der Klugheit dar¹⁴⁸: So bedeutet die Forderung nach Wahrhaftigkeit nie die nach (unaufgeforderter) Selbstoffenbarung oder die Antwortpflicht auf indiskrete Fragen, sondern es geht immer um das Balancieren des richtigen Maßes von Zuviel oder Zuwenig beim legitimen Anspruch des einzelnen an Geheimhaltung. Die *veracitas* besteht dann in der uneingeschränkten Pflicht, *nicht* zu lügen.

Der Unterschied zwischen *praecepta affirmativa* und *negativa* macht das Lügeverbot erst universell¹⁴⁹: Das Gebot des Sagens der Wahrheit gilt nur ‚immer, aber nicht für immer‘ (*semper sed non ad semper*);¹⁵⁰ gebrochen wird es durch Unterlassung (*omissio*). Doch diese Unterlassung ist partikulär zulässig, da es keine Offenbarungspflicht gibt und mithin nicht immer auch ein Tun gefordert ist. So ist denn auch – wie gesehen – die *dissimulatio* als Unterlassung nicht verboten. Das Lügeverbot gilt demgegenüber ‚immer und für immer‘ (*semper et ad semper*)¹⁵¹ – und im Dekalog findet es sich als *praecepta negativa*: „Du sollst nicht falsches Zeugnis reden wider deinen Nächsten“ (*Ex* 20, 16; *Dtn* 5, 20). Gebrochen wird es durch Übertretung (*transgressio*), die sich in den Gegensatz zu einer Tugend setzt; denn das Lügeverbot ist zugleich ein Unterlassungsgebot. Mit dem Übertreten eines Unterlassungsgebotes überschreitet man – wie bei der *simulatio* – eine Grenze (*terminus*).¹⁵² Aus dem generellen Verbot der Lüge folgt denn auch nicht das generelle Wahrheitsgebot.

Nach christlicher Vorstellung können (in der Regel und in der Zeit) nur solche Gebote uneingeschränkte Geltung beanspruchen, deren Begründung sich wie beim Lügeverbot direkt auf Gott bezieht und nur indirekt auf die Mitmenschen. Das genau ist der Anknüpfungspunkt des wohl einzigen Versuchs im 17. Jahrhundert, die Probleme des strikten Lügeverbots auf eine veränderte Grundlage zu stellen. Die Aufrichtigkeit gilt als *debitum morale* und ist damit

¹⁴⁸ Thomas von Aquin unterscheidet zwei Arten von Klugheit: Auf der anderen Seite steht die ‚Klugheit des Fleisches‘ (*prudencia carnis*), die ‚List‘ (*dolus*), der ‚Betrug‘ (*fraus*), die ‚Verschlagenheit‘ (*astutia*) die nur scheinbar mit der eigentlichen Klugheit verwandt seien; denn diese widerstreite nicht der ‚Gerechtigkeit‘ gegenüber dem Nächsten, bei jenen sei das der Fall, vgl. Id.: *Summa Theologica* [1266-73] (Anm. 15), II-II, q. 55, q 3 (S.278/79).

¹⁴⁹ Vgl. Thomas: ebd., I-II, q 100, a 7, ad 3 (S. 473).

¹⁵⁰ Thomas: ebd., II-II, q 140, a 2, ad 2 (S. 621): „[...] *praecepta affirmativa, etsi semper obligent, non tamen obligant ad semper, sed pro loco et tempore.*“

¹⁵¹ Vgl. ebd., II-II, q 33, a 2, resp (S. 191): „[...] *praecepta negativa obligant semper ad semper.*“

¹⁵² Vgl. ebd., II-II, q 79, a 3, ad 3 (S. 383): „[...] *sicut peccatum transgressionis opponitur praeceptis negativis, quae pertinent ad declinationem a malo, ita peccatum omissionis opponitur praeceptis affirmativis, quae pertinent ad faciendum bonum.*“

noch nicht ein Problem der Gerechtigkeit, also kein *debitum legale* (etwa der rechtlich-gesetzlichen Bindung). Zwar besitzt die Zunahme an Komplexität bei der Analyse des Lügens Auswirkungen auf ihren Status, und nicht zuletzt die *reservatio mentalis* ist als ein komplexes Mittel zu sehen, den Konflikt zwischen uneingeschränktem Lügeverbot und Situationen unberechtigten oder sogar ungerechten Wissensbegehrens zu mildern. Doch erst von nichtkatholischer Seite kommt es explizit zu einem Vorschlag, das Lügeverbot (allein) als ein *debitum legale* aufzufassen, das dann aus bestimmten Rechten, die Menschen gegeneinander besitzen, resultiert – Rechte freilich, die zuvörderst an bestimmte Eigenschaften des Menschen gebunden sind und die der Mensch, so die Pointe, durch sein eigenes Verhalten verwirken kann, so daß Aufrichtigkeit ihm gegenüber keine Pflicht mehr ist.

Grotius' Argumentation in dem 1625 zuerst erschienen Werk *De jure Belli ac pacis Libri Tres*, das zahlreiche (kommentierende) Auflagen erlebt, läßt sich zwar knapp und bündig zusammenfassen, wie das nicht selten geschehen ist, doch bietet sie eine Reihe von Details, die erst vor dem hier nachgezeichneten Hintergrund aufschlußreich werden. Entscheidend sind zwei Fragen: Wie gelingt es Grotius, ohne Rückgriff auf bestimmte theologische Lehrstücke, die das Lügen als *debitum morale* ausweisen, das Lügeverbot zu begründen? Die zweite Frage zielt auf das Problem, mit dem die Tradition der weniger strengen Auffassung des Lügeverbots immer zu kämpfen hatte und das sich anhand von drei Optionen charakterisieren läßt.

(a) Die immer präsenste Option besteht darin, anhand von *Kriterien* – zum Beispiel mit Konzepten wie ‚objektiv begründete Zwecke‘ oder ‚gute subjektive Absichten‘ – die ‚Ausnahmen‘ in der Weise zu umgrenzen, daß die ‚willkürliche‘ Ausweitung solcher Ausnahmen verhindert wird. Aber es ist nicht allein eine Frage der Kriterien; erforderlich sind Maßstäbe zur Gewichtung und zum Abwägen von Unrecht und Nutzen der Täuschung.

(b) Die zweite Option besteht in fallweise ausgerichteten, sich an konkreten Konfliktsituationen (moralische Konflikte, *collisio officiorum*) orientierenden allgemeinen Entscheidungshilfen in (moralisch) ebenso komplexen wie undurchsichtigen Situationen. Genau das geschieht in so exzeptioneller Weise im 17. Jahrhundert, dem ‚goldenen Zeitalters der Moralthologie‘, im Rahmen der blühenden und vornehmlich von Jesuiten beherrschten

Kasuistiken (*casus conscientiae*), die freilich als *summae confessorum sive de casibus conscientiae* schon lange zuvor von den Bettelorden der Franziskaner und Dominikaner im Rahmen ihres Interesses am *forum internum* gepflegt wurden.¹⁵³

(c) Die dritte Option besteht in der Veränderung der *Definition* der Lüge, und zwar so, daß die ‚Ausnahmen‘ – also die Fälle, bei denen lügenartige Sprechakte in Konfliktsituationen gerechtfertigt sein sollen – überhaupt nicht mehr als ‚Lügen‘ erscheinen. Diese Option besteht lange Zeit nur theoretisch, und erst im 17. Jahrhundert findet sich eine in dieser Hinsicht grundlegend veränderte Bestimmung der Lüge – gelegentliche Äußerungen, die das Lügen als eine Art Liebespflicht auffassen (*officium caritatis*), bleiben Ausnahmen.¹⁵⁴ Die zweite Frage lautet mithin: Auf der Grundlage welcher Annahme gelingt es Grotius, eine solche veränderte Bestimmung der Lüge zu entwickeln?

Der holländische Gelehrte erörtert zwar die Lüge im Rahmen der Frage nach der Zulässigkeit der Täuschung im Handeln zwischen Kriegsparteien, doch seine Ausführungen stehen unter allgemeinerer Absicht, nämlich unter der Erörterung der angesichts des

¹⁵³ Hierzu die bis an den Beginn des 16. Jhs. reichende, allerdings sich auf den ‚Ablaß‘ beschränkenden Studien von Johannes Dietterle: Die *Summae confessorum (sive de casibus conscientiae)*. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 24 (1903), S. 353-374, S. 520-548, 25 (1904), S. 248-272, 26 (1905), S. 59-81, 27 (1906), S. 70-83, S. 166-188, S. 296-310, S. 431-442, sowie 28 (1907), S. 401-431, Pierre Michaud-Quantin: *Sommae de casuistique et manuels de confession en moyen âge (XII^e – XVI^e siècles)*. Louvain/Lille/Montréal 1962, für die Zeit bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. Zur späteren Entwicklung bei den Jesuiten Johann Theiner: *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*. Regensburg 1970, ferner übergreifend, Edouardo Moore: *La Moral en el siglo XVI y primera mitad del XVII. Ensayo de síntesis histórica y estudio de algunos autores*. Granada 1956. – Inwieweit der ‚Nominalismus‘ wegbereitend für die kasuistische Traktierung moralischer Fragen gewesen ist, bleibt eher spekulativ und braucht hier nicht erörtert zu werden; in diese Richtung argumentiert Louis Vereecke: *Les éditions des œuvres morales de Pierre de la Palu († 1342) à Paris au début du XVI^e siècle*. In: *Studia Moralia* 17 (1979), S. 267-282, auch Ricardo Villoslada: *La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria, O.P.* Roma 1938, S. 127-164; zum Hintergrund u.a. Servais Pinckaers: *Autonomie et hétéronomie en moral selon S. Thomas de Aquin*. In: Carlos Josphat Pinto de Oliveira und Dietmar Mieth (Hg.): *Autonomie: Dimensions éthiques de la liberté*. Fribourg 1978, S. 104-123, Id.: *La théologie morale à la période de la grande scholastique*. In: *Nova et Vetera* 52 (1977), S. 118-131, sowie Id.: *La théologie morale au déclin di Moyen-âge: le nominalisme*. In: ebd., S. 209-221.

¹⁵⁴ Vgl. Luther: [Vorlesungen über 1. Mose von 1535-45]. In: Id.: *Werke*. Kritische Gesamtausgabe, 43. Bd. Weimar 1912, S. 456. Luther hat sich recht ungleichmäßig mit diesem Problem, nicht zuletzt auch in seinen Biblexegesen, auseinandergesetzt; gelegentlich konnte so bei ihm der Eindruck eines ‚Laxismus‘ entstehen.

Naturrechts erlaubten Täuschung.¹⁵⁵ Im Anschluß an die vorangegangenen Ausführungen zur Unterscheidung zwischen *dissimulatio* als ‚Nichthandeln‘ und *simulatio* als ‚wirkliches Handeln‘ überrascht es nicht, daß Grotius die entscheidenden Paragraphen just mit dieser Unterscheidung beginnt, da er den Ausdruck ‚List‘ (*dolus*) ohne durchgängige pejorative Bedeutung verwenden will und die *dissimulatio* als *dolus bonus* ausdrücklich als erlaubt ansieht.¹⁵⁶ Auch überrascht nicht, daß er hierfür als Autorität nicht allein auf Augustinus zurückgreift, sondern ebenso auf das erwähnte Beispiel von Abrahams Verleugnung der eigenen Frau, und dabei, gelehrt wie er ist, ebenfalls auf den Kirchenvater hinweist (weder Thomas von Aquin noch andere scholastische Theologen oder Philosophen, auch nicht solche des 16. Jahrhunderts erwähnt Grotius direkt). *Dolus malus* ist dann die *simulatio* als aktives Handeln. Wenn dabei ‚Sprache‘ eine wesentliche Rolle spielt, dann heißt die List bzw. der Betrug (zunächst) *mendacium*.¹⁵⁷ ‚Sprache‘ faßt Grotius zwar so weit, daß nicht nur wortsprachliche Zeichen gemeint sind.¹⁵⁸ Obwohl sich die Ausweitung auf nichtsprachliche Handlungen oft findet,¹⁵⁹ ist gleichwohl strittig gewesen, inwiefern sich ‚aufrichtig‘ (oder ‚verstellt‘) auf (nichtsprachliche) Handlungen beziehen läßt, inwiefern man also nicht nur von *simulatio sermonis*, sondern auch von *simulatio operis*, von ‚Tatlüge‘, sprechen könne (*contra mentem ire verbo vel facto*).

¹⁵⁵ Vgl. Grotius: *De jure Belli ac pacis Libri Tres* [...1625]. Amstelaedami 1712, lib. III, cap. I, § I (S. 638). – Ich habe die Ausgabe mit zahlreichen *annotationes* des aus Hamburg stammenden, seit 1642 in den Niederlanden lehrenden in der Zeit ebenso berühmten wie gelehrten Johann Fridrich Gonovius (1611-1671). Die Ausgabe erscheint postum 1680 und findet zahlreiche Auflagen noch bis Ende des 18. Jahrhunderts.

¹⁵⁶ Grotius: ebd., § VII (S. 646), spricht zwar von „actu negativo“ und „actu positivo“; aber das, was gemeint ist, spricht er dann deutlich aus, wenn er darauf hinweist, daß es keine Pflicht der Selbstpreisgabe gibt: „Nam cum nec quae scias, nec quae velis omnia aperire aliis teneris, sequitur ut dissimulare quaedam apud quodam.“

¹⁵⁷ Vgl. ebd., § VIII, 1 (S. 646): „Dolus qui in actu positivo consistit, si in rebus simulatio; sei in sermone, mendacium vocatur.“

¹⁵⁸ Vgl. ebd., § VIII, 1 (S. 647): mit Hinweis auf die Stummen: „[...] sed addendum est, non solis vocibus tale fieri indicium, sed & nutibus, ut apud mutos, sive illi nutus aliquid habent cum re significata commune ipsa batura, sive tantum ex instituto significata: [...]“ Ich brauche hier nicht auf die Sprachauffassung des Grotius einzugehen, daß die Wörter ohne menschliche Zutat nichts bedeuten („*citra humanum voluntatem nihil significare*“).

¹⁵⁹ Vgl. Thomas von Aquin: *Summa Theologica* [1266-73] (Anm. 15), II-II, q. 111, a. 1, resp. (S. 532): „Signa autem exteriora [scil. bei der Lüge] non solum sunt verba, sed etiam facta.“ *Fidelitas* heißt die Übereinstimmung zwischen den Worten (eines Versprechens) und den Handlungen, ebd., q. 110, a. 3, ad 5 (S. 529).

Das erste der zwei entscheidenden Lehrstücke bei Grotius bildet die Charakterisierung derjenigen Zeichen, bei deren Verwendung der Tatbestand des Lügens überhaupt gegeben sein kann. Diese Zeichen sind gebildet worden im Blick auf die ‚gegenseitige Verbindlichkeit‘ (die ein Kommunizieren mit ihnen charakterisiert), und Grotius greift zur Bestimmung dessen, was er damit meint, auf die traditionelle aristotelische Formel zurück: „Voces ergo, & nutus, & notae quas diximus, reperta sunt ad significandum cum mutua obligatione, quod Aristoteles dixit *κατὰ συνθήκην*.“¹⁶⁰ Für alle anderen Handlungen und Zeichen gilt das nach Grotius nicht, und das ist gleichbedeutend damit, daß man solche Handlungen und Zeichen verwenden kann, auch wenn man der (sicheren) Ansicht ist, daß sie mißverstanden werden.¹⁶¹ Sie dürfen gegen die ‚Gewohnheit‘ („consuetudo“) gebraucht werden, denn diese liege im Belieben der Verwender („singulorum arbitrio“). Es gebe hierfür keine ‚gemeinsame Übereinkunft‘ („consensu communi“). Eine solche ‚Gewohnheit‘ sei daher auch nicht verpflichtend („qualis consuetudo neminem obligat“).¹⁶² Freilich sei das nur unter zwei Bedingungen erlaubt, wenn dabei kein ‚äußerer Schaden‘ entstehe oder ein solcher, der – unabhängig von der Art seines Entstehens durch List – nicht verboten sei.¹⁶³ Für seine Unterscheidung der Zeichen nach ihrem Grad der Verbindlichkeit der Kommunikation argumentiert Grotius nicht direkt, sondern nur indirekt durch die Illustration der beiden Formen zulässiger Verstellung mit nichtverbindlichen Zeichen mit Beispielen aus der Heiligen Schrift. Es sind genau solche Beispiele, bei denen immer wieder aufgetragen war, sie mittels Exegese vom Odium verwerflicher Täuschung zu befreien.

Bei der Art der Kommunikation, bei der kein Schaden entstehe, tritt noch ein gesondertes Argument hinzu. Es ist der Hinweis auf ein altes Lehrstück der Kirchenväter – *οἰκονομία*. Der Gedanke der klugen Haushaltung bietet in der griechischen Antike keine ungewöhnliche

¹⁶⁰ Grotius: ebd., § VIII.2 (S. 647/48). Gronovius trägt „Ex constituto signo omnibus communi“ nach.

¹⁶¹ Vgl. ebd. (S. 648): „Hinc sit“ – wobei er sich erneut auf Augustinus beruft – „ut rebus aliis uti liceat, etiamsi praevideamus futurum ut alter inde falsam concipiat opinionem.“

¹⁶² Ebd., VIII. 5 (S. 649).

¹⁶³ Vgl. ebd. VIII.2 (S. 648): „Loquor de eo quod intrinsicum est, non de eo quod accidit. Itaque exemplum ponendum est, ubi nullum sequitur inde nocumentum, aut ubi nocumentum ipsum, seposita doli consideratione, licitum est.“

Umschreibung für die göttliche Einrichtung des Universums (*οἰκονομία τοῦ θεοῦ*). Zugleich findet sich *οἰκονομία* als ein rhetorischer Ausdruck, der so viel wie *dispositio* bedeutet, der also die (*zielgerechte*) Auswahl und Anordnung der Gedanken meint.¹⁶⁴ Auch das ließ sich auf die Heiligen Schrift übertragen: Die *οἰκονομία* bietet dann „un modèle d’intelligibilité“ zur Integration der einzelnen Texte der Heiligen Schrift in ein bedeutungsvolles Ganzes.¹⁶⁵ Später ist dieser Gedanke bei allen *patres ecclesiae* präsent – Grotius nennt Clemens von Alexandria (bis ca. 215)¹⁶⁶ und Chrysostomus (334/54-407)¹⁶⁷ als Belege –, allerdings bei unterschiedlicher Terminologie und nicht immer in derselben Bedeutung. Bei dieser Form der Herablassung, nicht zuletzt dann, wenn sie sich bei den Jüngern oder Jesus Christus findet, haben die Kirchenväter auch den Verdacht unzulässiger Täuschung erörtert (was Grotius nicht anspricht).

Doch Furore macht der Gedanke der Akkommodation just in der Zeit des Grotius, und zwar vor allem im Zusammenhang mit der Schlichtung eines der bedeutendsten zeitgenössischen Wissenskonflikte zwischen der kosmologischen Naturerkenntnis in Gestalt des kopernikanischen Systems und der Heiligen Schrift. Es handelt sich um den Versuch, bei bestimmten Dingen, vor allem bei solchen, die nicht direkt Fragen des Glaubens betreffen, durch die Annahme ihrer Anpassung an die Verstandeskraft der gewöhnlichen Menschen – etwa als *accommodatio ad captum auditorum* oder *ad captum vulgi* oder *ad errores vulgares*

¹⁶⁴ Vgl. z.B. Quintilian : *Inst Orat*, III, 3, 9 und I, 8, 9.

¹⁶⁵ Robert Waelkens: *L’économie, thème apologétique et principe herméneutique dans l’Apocriticos de Macarios Magnès*. Louvain 1974, S. 82.

¹⁶⁶ Clemens von Alexandrien verwendet neben *οἰκονομία* auch den ebenso üblichen Ausdruck *συνκατάβασις*, vgl. Id.: *Stromata* [Στρωματῆς]. In: Id.: *Opera Omnia*. Paris 1890 (PG 9), VII, 9 (Sp. 473 und S. 476).

¹⁶⁷ Zu Chrysostomus in dieser Hinsicht u.a. Fabio Fabbri: La „condiscendenza“ divina nell’ispirazione biblica secondo S. Giovanni Crisostomo. In: *Biblica* 14 (1933), S. 330-347, Pietro Moro: La „condiscendenza“ divina in S. Giovanni Crisostomo. In: *Eunte docete* 11 (1958), S. 109-123, Bertrand de Margerie : *Introduction à l’histoire de l’exégèse*. I: *Les Pères grecs et orientaux*. Paris 1980, S. 214-239, R. Hill: *On Looking Again on Synkatabasis*. In: *Prudentia* 13 (1981), S. 3-11, Mel Lawrenz: *The Christology of John Chrysostomos*. Milwaukee 1987, S. 164-176, Duane A. Garrett: *An Analysis of the Hermeneutics (of John Chrysostom’s Commentary on Isaiah 1-8 With An English Translation)*. Lewiston 1992, S. 176-179, Rudolf Brändle: *Synkatabasis* als hermeneutisches und ethisches Prinzip in der Paulusauslegung des Johannes Chrysostomus. In: Georg Schöllgen und Clemens Scholten (Hg.): *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum*. Münster 1996. S. 297-307. Zum Hintergrund auch Frances M. Young: *God. An Essay in Patristic Theology*. In: *The Modern Churchman* 29 (1981), S. 149-165.

– ihre Autorität und Dignität nicht durch die Zuweisung einer falschen Aussage zu untergraben. Denn im Fall der Heiligen Schrift wäre eine falsche Aussage ihres Charakters wegen immer eine Lüge.¹⁶⁸ Erörtert wird das noch bis zum Ende des 18. Jahrhundert, und zwar nicht zuletzt auch hinsichtlich der ethischen Verträglichkeit der in dieser Weise aufgefaßten ‚Lehrtat‘ von Jesus Christus und seinen Jüngern (die bei den strikten ethischen Konzeptionen der Ablehnung anheimfällt).¹⁶⁹

Die besondere Pointe dieses ersten Lehrstücks liegt gleichwohl an anderer Stelle. Es ist die gegenseitige Verbindlichkeit („cum mutua obligatione“) des Gebrauchs der Zeichen, die sich im ‚Verkehr der Menschen‘ finden („in commercio hominem versatur“).¹⁷⁰ Zwar erscheint eine solche Verbindlichkeit alles andere als selbstverständlich, aber Grotius geht darauf nicht ein. Statt dessen präsentiert er eine Auswahl (scheinbar) widerstreitender Bekundungen zur Striktheit des Lügeverbots, die er mit seiner Lügebestimmung zu harmonisieren („dissentium sententiarum conciliatio“) verspricht, und zwar mit der Unterscheidung zwischen einem weiten und einem engeren Lügebegriff. Bei der Festlegung des weiten Begriffs schließt er zunächst – wie es durchweg geschieht – die falsche Aussage als Irrtum aus, so daß derjenige nicht lügt, der etwas Falsches sagt, wenn er es für wahr hält.¹⁷¹ Doch hier entsteht ein Problem, nämlich das der Mehrdeutigkeit. Die Übereinstimmung von *sermo*

¹⁶⁸ Das ist ein gängiger Schluß – nur ein einziges Beispiel: John Wyclif (ca. 1326-1384): *De veritate sacrae scripturae* [ca. 1377/78]. Now First edited from the manuscript with critical and historical notes by Rudolf Buddensieg. Vol. I. London 1905 (ND New York/London 1966), II, 17 (S. 49), wo es darum geht, daß sich Christus auf Johannes als Elias bezieht (*Matth* 11, 14/15): „[...] ad tertium dico manifestum est fide scripture, baptistam negantem, se esse prophetam, non in hoc, commisisse mendacium. Quia per idem tolleretur equivocatio in Helia et de quocunque, quod scripturae exprimit ad sensum equivocum. Et sic autor scripture Christus foret mendacissimus, sicut maior pars scripture sue foret blasphemum mendacium. Nam coloracius foret confessio Joannis vera, qua confessus est, se non fuisse Heliam, et ascercio Cristi falsa et impossibilis, qua dixit: [...]“ Oder ebd., II, 18 (S. 67): „[...] si enim scriptura sacra falsificata quamquam falleret, cum hoc non üposset, nisi ex preordinatione divina, deus ordinasset scripturam non sacram, sed mendacem ad fallendum filios suos karissimos, que mendacitas redundaret indubie in autorem.“

¹⁶⁹ Zum gesamten Komplex vgl. L. Danneberg: Schleiermacher und das Ende des Akkommodationsgedankens in der *hermeneutica sacra* des 17. und 18. Jahrhunderts. In: Ulrich Barth und Claus-Dieter Osthövener (Hg.): 200 Jahre *Reden über die Religion*. Berlin, New York 2000, S. 194-246.

¹⁷⁰ Grotius: *De jure* [1625, 1712] (Anm. 154), lib. IV, cap. I, IX.1 (S. 649).

¹⁷¹ Vgl. ebd., X.1 (S. 651): „[...] ideoque non mentitur qui dicit rem falsam quam veram existimat, sed qui dicit rem veram quidem, sed quam falsam putat, mentitur.“ Gronvius trägt ein: „Dissentus cum mente.“

interior und *sermo exterior* hinsichtlich der Wahrheit bedeute nicht, daß der *sermo exterior* nicht mehrere Bedeutungen besitzt, die nicht alle hinsichtlich der Wahrheit mit dem *sermo interior* übereinstimmen. Diese Vieldeutigkeit nun ist nach der Bestimmung von Grotius kein Lügen.

Der bislang umrissene Sprechakt des Lügens wird mithin bei der Äußerung differenziert, und läßt sich genauer fassen: $\ddot{A}(W) = (A, B, S, W)$ – A und B werden in bisheriger Weise gedeutet. Der Wissensanspruch W wird mittels eines semantischen Gebildes S geäußert. Das ist, wenn man so will, das semantische Problem des richtigen Verstehens des Sprechaktes. S kann verschiedene semantische Eigenschaften haben. Für die Frage nach der Aufrichtigkeit gehört zu den aufschlußreicheren die Ambiguität. Vereinfacht läßt sich die Ambiguität als Disjunktion auffassen, so daß sich die semantische Präsentation eines Wissensanspruchs W_1 prinzipiell sowohl durch S_1 , als auch durch S_2 , der sich durch $W_1 \vee W_2$, aber auch durch alle ähnlich gebauten Disjunktionen wiedergegeben läßt. In moderner Deutung verstößt die Wahl von S_2 anstelle von S_1 als semantische Präsentation von W_1 gegen ein in Anlehnung an H. Paul Grice formulierbares Kommunikationspostulat, das eine situativ maximale Information fordert: „Solange es nicht überwiegend gute [...] Gründe für das Gegenteil gibt, sollte man [...] nicht eine schwächere Behauptung statt einer stärkeren machen, wenn der Hörer an der zusätzlichen Information interessiert ist, die durch die stärkere Behauptung mitgeteilt würde.“¹⁷² Zwar kennt das 17. Jahrhundert auch diese Maxime. Doch an solchen ambigüen (äquivoken) semantischen Präsentationen hängt sich eine Umgehung des strikten Lügeverbots: die *aequivocatio*, auch *amphibologia* oder *locutio ambigua*. Die *aequivocatio* kennen, anders als mitunter angenommen wird, im 17. Jahrhundert nicht nur katholische Theoretiker und so ist es denn auch Grotius.

Vermag die Wahl einer semantisch ambigüen Repräsentation des Wissensanspruchs Unaufrichtigkeit in Aufrichtigkeit zu verwandeln? Man sagt die Wahrheit, aber verborgen durch einen ambigüen Satz, und erst im Zuge der Bedeutungszuweisung von B , also seinem Verstehen des Sprechakts, wird daraus eine ‚Lüge‘: also $\mathbf{V}_i(A, W_1)$, $\mathbf{A}\ddot{a}(A, W_1 \vee W_2)$ und $\mathbf{A}_i(B,$

¹⁷² S.G. O’Hair: Implikation und Bedeutung. In: Georg Meggle (Hg.): *Handlung, Kommunikation, Bedeutung*. Frankfurt/M. 1979, S. 354-369, hier S. 367.

W_2). Genau diese Frage hat das ausgehende 16. und das ganze 17. Jahrhundert im Blick auf die Aufrichtigkeit gefesselt. Diese Art des Kommunizierens läßt sich auch so deuten, daß dem Adressaten ein Trugschluß nahegelegt wird, verstanden als ein Schluß, der nicht logisch korrekt ist, aber als richtig zu erscheinen vermag. Gelingt die Lüge mit einer Äußerung $\ddot{A}(W_1 \vee W_2)$, wobei $\mathbf{V}_i(A, W_1)$ und $\mathbf{A}_i(B, W_2)$ gelten soll, so vollzieht B den logisch nicht korrekten Schluß von $\ddot{A}(W_1 \vee W_2)$ auf $\mathbf{A}_i(A, W_1)$. Der Schluß ist deshalb nicht korrekt, weil logisch nicht $((W_1 \vee W_2) \rightarrow W_1)$ gilt. Als korrekt mag der Schluß unter anderem deshalb erscheinen, weil er nicht logisch ausgeschlossen ist und weil $(W_1 \vee W_2)$ in der Situation nur unvollständig bekannt ist.

Für die Erörterung des Themas im 17. Jahrhundert ist die Forderung entscheidend, daß derjenige, der $\ddot{A}(S; W_1 \vee W_2)$ gesagt bekommt, die Chance besitzen muß, den verborgenen Wissensanspruch W_1 zu erkennen. Der äquivoke Sinn muß *zugänglich* sein, so daß B aufgrund seines Wissens über A , $\ddot{A}(W)$ und über W , grundsätzlich das verstehen kann, was mit einer ambiguen semantischen Präsentation S_2 gemeint ist. Bei der *aequivocatio* eröffnet sich diese Zugänglichkeit mittels der Forderung, daß die Willkür der Mehrdeutigkeit nicht dem Sprechenden unterliegt, sondern sie im (allgemein zugänglichen) Sprachgebrauch (*usus loquendi*) verankert ist. Es erscheint dann nicht so, als würde A mit $\ddot{A}(S; W_1 \vee W_2)$ täuschen, sondern es handelt sich um eine Selbsttäuschung oder einen Irrtum von B aufgrund mangelnden Wissens. Die *aequivocatio* erscheint daher nicht als *simulatio*, sondern als *dissimulatio*.

Die *reservatio (restrictio) mentalis* im engeren Sinn unterscheidet sich von der *aequivocatio* darin, daß bei ihr ein Satz gesagt wird, den erst eine mitgedachte Restriktion – oftmals eine raum-zeitliche oder eine auf den Fragenden bezogene Spezifizierung – wahr macht. Die *aequivocatio* erscheint dann als besonderer Fall der *reservatio mentalis*, die sich anhand einer Differenzierung des schematischen Modells des Sprechakts des Lügens charakterisieren läßt. Zum bisherigen inneren Akzeptieren $\mathbf{A}_i(A, W_1)$ und zur Äußerung $\ddot{A}(A, W_2)$ tritt als eine Komponente des inneren Akzeptierens ${}^R\mathbf{A}_i(A, W_3)$ hinzu, deren einzige Funktion darin besteht, $\mathbf{A}_i(A, W_1)$ und $\ddot{A}(A, W_2)$ miteinander kompatibel zu machen. Die

Pointe ist, daß $\mathbf{R}\mathbf{A}_i(A, W_3)$ und $\ddot{\mathbf{A}}(A, W_2)$ eine *Einheit* bilden, deren Komponenten unterschiedlichem Status haben: Die eine folgt dem *sermo interior*, die andere dem *sermo exterior*. Für *A* bedeutet das, daß er unter der Bedingung von $\mathbf{R}\mathbf{A}_i(A, W_3)$ seine Äußerung $\ddot{\mathbf{A}}(A, W_2)$ innerlich akzeptieren kann, also $(\mathbf{R}\mathbf{A}_i(A, W_3) \wedge \ddot{\mathbf{A}}(A, W_2)) \rightarrow \mathbf{A}_i(A, W_2)$. Damit lügt nur noch derjenige, der in der Situation der Äußerung $\ddot{\mathbf{A}}(A, t_i, W_2)$ nicht auch $\mathbf{R}(A, t_i, W_3)$ *gedacht* hat. Für *B* stellt sich beim richtigen Verstehen von $\ddot{\mathbf{A}}(A, W_2)$ dann das Problem, auch $\mathbf{R}\mathbf{A}_i(A, W_3)$ zu erkennen.

Abgesehen davon, daß die *reservatio mentalis* mehr oder weniger streng an bestimmte Situationen der Rede gebunden wird, in denen sie erlaubt ist, und solchen, in denen sie verboten bleibt, und abgesehen davon, daß man mit einem solchen Sprechakt zwar nicht mehr lügt, aber man mit ihm andere Pflichten verletzen und deshalb moralisch inakzeptabel handeln kann, erscheint das Konzept der *reservatio mentalis* als eine Fortentwicklung der Bestimmung der Lüge *ohne* Täuschungsabsicht; denn nimmt man das Lügen vor jeder Kommunikation im *sermo interior*, dann stellt sich das Problem der Zugänglichkeit grundsätzlich nicht mehr, und auch die Mittel zur Vermeidung des Lügens sind nicht mehr an die Verstehbarkeit gebunden. Doch dieser Eindruck täuscht, und er ist nur für den (problematischen) Fall der Selbsttäuschung, wenn überhaupt, gegeben. Denn die Beispiele für die *reservatio mentalis* setzen immer die Kommunikation im *sermo exterior* voraus; dann aber greift das thomistische Konzept der vollendeten Lüge mit expliziter *intentio fallendi*.

Beim Konzept der *reservatio mentalis* löst sich die Täuschungsabsicht \mathbf{T}_A des Sprechers in das Problem des richtigen Verstehens (eines Sprechakts) auf. Bei fehlender Diskrepanz von innerem Akzeptieren und Äußerung handelt es sich aufgrund des Vorbehalts nicht mehr um eine Lüge: Welche Absichten *A* auch immer verfolgen mag, es ist keine Täuschungsabsicht im Sinn des Lügens. Das Konzept der mentalen Restriktion ähnelt sich so ebenfalls der *dissimulatio* an: Man verschweigt nur, äußert aber aufgrund von $\mathbf{R}\mathbf{A}_i(A, W_3)$ nichts, was mit der Wahrheit, also $\mathbf{A}_i(A, W_1)$, inkompatibel ist. Das, worum es auch hierbei geht, ist die Zugänglichkeit von $\mathbf{R}(A, t_i, W_3)$. Erst sie erlaubt das richtige Verstehen der Äußerung $\ddot{\mathbf{A}}(A, W_2)$, und das ist letztlich nichts anders als das allgemeine Problem des Verstehens fremder Rede. Dieses Problem kann zwar mehr oder weniger subtil sein, aber immer stellt es sich dar

als eine Funktion des (erreichbaren) Wissens von *B*. Unabhängig vom konkreten Praxisfeld, also dem der Kasuistik im weiteren und engeren Sinn, mit den wiederkehrenden, zum Teil situativen und wenig attraktiven Beispielen, finden ebenso wie bei der *aequivocatio* die Überlegungen zur *reservatio mentalis* ihren Rückhalt in der Kompetenz einer seit langem eingeübten exegetischen Praxis: Die Theoretiker haben denn auch immer wieder zur Stützung des Konzepts der *reservatio mentalis* auf die Beispiele in der Heiligen Schrift hingewiesen, die ohne die Zuweisung einer versteckten oder verborgenen Bedeutung als falsch, als ‚Lüge‘, erscheinen würden – das, was bei der *aequivocatio* die *distinctio* (die *divisio textus*) ist, ist für den mentalen Vorbehalt der *sensus mysticus* als verborgener Sinn, der freilich zugänglich ist, aber nur mit erhöhter Anstrengung.

Das Problem, das sich vor allem bei der *reservatio mentalis* einstellt, ist das des Sichtbarmachens oder Sichtbarhaltens. Das Verborgene muß Spuren im Unverborgenen der Rede hinterlassen, die seine prinzipielle ‚Entbergung‘ bei entsprechendem Wissen erlauben. Bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts hält sich eine der Entwicklung in der *hermeneutica generalis* auf den ersten Blick so heftig widerstreitende Auffassung, daß im Unterschied zur menschlichen Rede, deren Verstehen niemals über die *probabilitas hermeneutica* hinauskommt, die göttliche Rede in der Gestalt der Heiligen Schrift mit Gewißheit verstanden werden kann.¹⁷³ Doch der Grund für diese behauptet Möglichkeit ist schlicht. Im Fall der Heiligen Schrift ist es der (mittel)kluge und weise (*bonus et sapiens*) Autor, nämlich Gott, der in direkter Rede an den Menschen, also in der Heiligen Schrift, seine Adressaten weder täuscht noch belügt.¹⁷⁴ In diesem Fall heißt das, daß seine Rede grundsätzlich für alle

¹⁷³ Vgl. L. Danneberg: *Probabilitas hermeneutica*. Zu einem Aspekt der Interpretations-Methodologie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. In: *Aufklärung* 8 (1994), S. 27-48, sowie Id.: Sigmund Jacob Baumgartens biblische Hermeneutik. In: Axel Bühler (Hrg.): *Unzeitgemäße Hermeneutik. Interpretationstheorien im Denken der Aufklärung*. Frankfurt/M. 1994, S. 88-157.

¹⁷⁴ Nur erwähnt sei, daß es im 17. Jh. zu der bekannten Imagination eines täuschenden Gottes oder mächtigen Geistes (*genius malignum*) kommt, die einen fundamentalen Charakter für die die Entfaltung des begründenden Denkens bei Descartes spielt, hierzu auch Tullio Gregory: *Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle Meditationes di Descartes*. In: *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 5 (1974), S. 477-515. Freilich sind solche Imaginationen schon älter und gehören in den Kreis der in den scholastischen Summen angestellten Überlegungen zum Ausloten der Grenzen der *potentia absoluta Dei*; nach in der Sicht zumindest einiger Theologen hätte Gott auch lügen können, vgl. u.a. Tullio Gregory: *La promperie divine*. In: Zénon Kaluza und Paul Vignaux (Hg.): *Logique, ontologie et théologie au XIV^e siècle*. Paris 1984, S. 187-195, Jean-

zugänglich ist und daß man bei dem, was, wenn auch nicht ohne Anstrengung, bei der Heiligen Schrift erkannt wird, nicht fürchten muß, daß es dem weiterhin in der Schrift verborgenen Sinn widerspricht. Beim Erkennen der Heiligen Schrift bleibt zwar immer noch etwas für den Menschen Verborgenes. Das ist, konfessionell unabhängig, gleichsam in das göttliche Autorkonstrukt eingeschrieben. Aber die göttliche *reservatio mentalis* als *sensus mysticus* kann niemals aus dem offenbaren Sinn eine Lüge machen, selbst wenn sie für den Menschen immer unzugänglich bleibt.

Ein Satz oder ein Wort kann nach Grotius ‚vieldeutig‘ sein, „id est, plures uno significatus admittit“, und zwar aus dem gewöhnlichen Sprachgebrauch („ex vulgi usu“), aus dem Umstand spezieller Wissenschaftssprachen („ex artis consuetudine“) oder aufgrund eines figürlichen Gebrauchs („ex figura aliqua intelligibili“).¹⁷⁵ Es reicht, wenn der Gedanke im *sermo interior* mit einer der Bedeutungen einer ‚vieldeutigen‘ Rede übereinstimmt, selbst wenn man sicher ist, daß diejenigen, die die Rede aufnehmen, diese gerade nicht in dieser Bedeutung, mithin in intendierter Weise falsch verstehen. Wie die anderen Theoretiker ist auch Grotius bemüht, diese *aequivocatio* – diesen Ausdruck wählt er vermutlich wohlweislich nicht – an bestimmte Voraussetzungen zu binden, die sie erst als zulässig ausweisen.¹⁷⁶ Zwar verwendet Grotius zunächst noch den Ausdruck *mendacium* für den weiten Begriff dieser Täuschung, doch handelt es sich nicht um einen Lügebegriff, der einen moralisch unzulässigen Sprechakt benennt – später heißt diese Form dann einfach Falschsagen

François Genest, Pierre de Ceffons et l’hypothèse du Dieu trompeur. In: ebd., S. 197-214, Katherine H. Tachau: Robert Holcot On Contingency and Divine Deception. In: Luca Bianchi (Hg.): *Filosofia et teologia nel trecento*. Louvain-LaNeuve 1994, S. 157-196, insb. S. 180ff, zudem die Hinweise bei Hester G. Gelber: *It Could Have Been Otherwise. Contingency and Necessity in Dominican Theology of Oxford, 1200-1350*. Leiden 2004.

¹⁷⁵ Grotius: *De jure* [1625, 1712], lib. IV, cap. I, X.1 (S. 651).

¹⁷⁶ Vgl. ebd., X.2 (S. 651): „Verum quidem edst talem locutionem usurpatam temere non probandam. Sed potest ex accedentibus causis honestari: [...]“. Es folgt eine Aufzählung fast ausschließlich biblischer Beispiele zur Illustration. Unzulässig sind Täuschungen mit Vieldeutigkeiten dann, wenn sie der Ehre Gottes, der Nächstenliebe, der Ehrerbietung gegenüber Vorgesetzten, aber auch der Sache, um die es geht und die die Eindeutigkeit des Verstehens verlangt, widerstreiten. – Erst an späterer Stelle setzt sich Grotius knapp mit Beispielen auseinander, die im Rahmen auch der zeitgenössischen Theorie der *aequivocatio* und der *reservatio mentalis* erörtert werden, ohne allerdings sich auf die Gegenwart zu beziehen, vielmehr er spricht nur von den ‚Schulen‘ (also den Scholastikern) der vergangenen Jahrhunderte, vgl. ebd., XV.3 und 4 (S.658/59).

(*falsiloquium*). Hiervon grenzt Grotius das Lügen im engeren Sinn ab, und hier findet sich denn auch das zweite entscheidende Lehrstück.

Der enge Begriff des Lügens umgreift alle Sprechakte, die von ‚Natur aus nicht erlaubt‘ seien („naturaliter illicitum est“). Das, was den Unterschied ausmacht („significatio differentiam“), ist ein ‚Recht‘ desjenigen, an den sich die Rede richtet: Es ist das Recht auf die ‚Freiheit des Urteils‘ („judicandi liberats“), das man dem anderen aufgrund eines stillschweigenden Vertrages („quasi pacto quodam tacito“) schulde. An dieser Stelle wird deutlich, daß auch die Verbindlichkeit der Übereinkunft der Zeichen auf einem solchen Vertrag beruhen soll. Die Einrichtung der Sprache ist ohne eine solche gegenseitige Verbindlichkeit ‚nutzlos‘. Das ‚Recht auf Freiheit des Urteils‘ setzt die Verbindlichkeit des Sprachgebrauchs voraus,¹⁷⁷ und dieses Recht schließt das ‚Recht auf Wahrheit‘ ein.

Hier ist nun die Stelle erreicht, wo sich der gravierende Unterschied zwischen der Bestimmung der Lüge in der Tradition als *debitum morale* und der des Grotius auf den Punkt bringen läßt: Die Lügedefinition im engeren Sinn kommt bei Thomas von Aquin ohne die *intentio fallendi* aus, also ohne den Bezug auf den Adressaten; die des Grotius ist ohne sie überhaupt nicht möglich. Grotius versichert sich dann auch in dieser Hinsicht der Autoritäten: Nach Simonides zähle Platon die Pflicht der Wahrheit zur *Gerechtigkeit*, die Heilige Schrift sehe die Lüge als falsche Rede gegen den *Nächsten*, Augustinus bestimme sie mit der *Absicht des Betrügens*.¹⁷⁸

Die Einschränkungen des strikten Lügeverbots ergeben sich nun aus der Bestimmung der Lüge selbst; denn ein Recht, das jemandem zugestanden wird, muß nicht immer gegeben sein – Grotius spricht von „jure existente ac manente“, also ‚vorhandenes und noch dazu bleibendes Recht‘¹⁷⁹: Es muß zur Zeit der Rede bestehen.¹⁸⁰ Mithin ist es von bestimmten zu

¹⁷⁷ Vgl. ebd., XI.1 (S. 653): „Id autem nihil est aliud quam judicandi libertas, quam homines colloquentes his quibus colloquuntur debere, quasi pacto quodam tacito, intelliguntur. Haec enim nec alia est mutua illa obligatio quam homines introduci voluerant, simul atque sermone notisque similibus uti instuerunt. [N]am sine tali obligatione inane fuisset tale repertum.“

¹⁷⁸ Vgl. ebd., XI.2 (S. 654).

¹⁷⁹ Vgl. ebd., XI.1 (S. 653).

¹⁸⁰ Vgl. ebd., XI.2 (S. 653): „Desideramus autem ut quo tempore sermo sit, [...]“

erfüllenden Bedingungen abhängig. Sie sind nicht erfüllt etwa aufgrund mangelnder Urteilsfähigkeit, die die Ausübung des Rechts der ‚Freiheit des Urteils‘ voraussetzt, oder wenn die Voraussetzungen erfüllt sind, sich das Recht selbst verwirken läßt, oder indem darauf freiwillig verzichtet wird, oder indem der Sprechakt so gedeutet wird, daß die Freiheit des Urteils unberührt bleibt (etwa als Scherzrede). In diesem Fall sind es denn auch keine Lügen (*sensu structu*), also keine unzulässig täuschenden Sprechakte. Ein und derselben Sprechakt des Lügens kann (in derselben Situation) im Blick auf den einen Adressaten eine Lüge, im Blick auf einen anderen keine sein.

Das Herzstück dieser Theorie der Lüge bildet der Gedanke eines ‚stillschweigenden Vertrages‘, der sowohl die ‚gegenseitige Verbindlichkeit‘ des Sprachgebrauchs als auch das ‚Recht auf Wahrheit‘ stiftet. Auf dieses Konstrukt geht Grotius zwar nicht näher ein, aber es ist wohl auch in seinen Augen nicht mehr als eine kontrafaktische Imagination. Sie ist denn auch schnell auf Kritik gestoßen, freilich nicht bei allen – nicht bei Samuel Pufendorf (1632-1694) trotz gelegentlicher Kritikpunkte und stellenweise größerer Ausführlichkeit¹⁸¹ –, und

¹⁸¹ Trotz gelegentlicher Kritikpunkte und größerer Ausführlichkeit Pufendorf, *De Ivre Natvrae et Gentivm, Libri Octo* [...1672]. Tomvs Primvs. Francofvrti et Lipsiae 1759, lib. IV, cap. I, § 1 (S. 434). Dabei betont Pufendorf stärker als Grotius das Moment des Menschen, der von Natur aus zum geselligen Leben bestimmt sei („Hominem ad socialem vitam a natura destinatum“). Der „imbecillitas“ des Menschen im Zustand seiner Vereinzelung („singulos“) könnten die Mitmenschen abhelfen, vorausgesetzt allerdings, dem Mitmenschen lassen sich die Belange vermitteln. Das nun könne direkte am Besten durch Zeichen oder sprachliche Ausdrücke („per signa, & cum primis voces articulatas fieri potest“) erfolgen. Dann sei, so Pufendorf, auch einsichtig, daß es ein „ius naturae“ gebe, das vorschreibt, daß keiner die Zeichen, mit welchen der Übereinkunft entsprechend sich innere Zustände ausdrücken lassen, zur Täuschung anderer verwenden darf („Ne quis signis as experimenda animi sensa institutis alterum dicipiat“). Damit besitze der Mensch das nützlichste Instrument, um erfolgreich sein Ziel zu erreichen, das in der Errichtung menschlicher Gemeinschaft bestehe; durch den ‚Mißbrauch der Sprache‘ werde dieses Ziel gerade verhindert („per abusum linguae homo minus fieret sociabilis“). Hier ist freilich nur von einem ‚Naturgesetz‘ und einer ‚Übereinkunft‘ („institutis“) die Rede, nicht aber von einem stillschweigenden Vertrag. Das ist allerdings später der Fall. Ebenso wie Grotius geht Pufendorf davon aus, daß die ‚Kraft‘ („vim“) der Ausdrücke, eine bestimmte ‚Idee im Inneren‘ des anderen hervorzurufen, ihnen nicht von ‚Natur‘ aus eigen ist oder aus einer ‚inneren Notwendigkeit‘ erfolgt, sondern „ex mero hominum arbitrio atque instituto“ beruhe (§ IV, S. 438). Die Ausdrücke der Sprache erlangen ihre ‚Kraft‘ („vim“) im ‚öffentlichen Gebrauch‘ („publici vsus“) und der öffentlichen „impositio“ („Belehrung“; „ex impositione publica“); dem dürfe der ‚private Gebrauch‘ in betrügerischer Absicht nicht widerstreiten („cui priuati in ipsius fraudem controuenire nequeunt“). Schließlich (§ V, S. 442) nimmt er an, daß bei allen nichtnatürlichen Zeichen die Bedeutungszuweisung („impositio“) einhergeht mit „tacita quaedam aut expressa conuentio“ – er geift ebenso wie Grotius auf den aristotelischen Ausdruck *συνθήκη*, aber auch auf *ὁμολογία* zurück – „& pactum, cuius vi

mitunter hat die Forschung gerätselt, weshalb Grotius zu einem solchen Konstrukt des ‚stillschweigenden Vertrages‘ greift. Vor dem Hintergrund der Lügebestimmung des Thomas von Aquin, die bis zu Grotius und auch noch über ihn hinaus die mehr oder weniger traditionelle Bestimmung bleibt, ist das freilich nicht sonderlich schwer zu erklären, vor allem wenn man wahrnimmt, daß als Argument für das Lügeverbot immer gegenwärtig war, daß das Lügen im Mißbrauch der Sprache bestehe. Zudem wird in der Regel in diesem Zusammenhang auf die nachteiligen Folgen für den zwischenmenschlichen Verkehr hingewiesen, nämlich das so entstehende Mißtrauen. Das findet sich bei Augustinus,¹⁸² beim Lombarden,¹⁸³ bei Bonaventura (1217-1274),¹⁸⁴ bei Thomas von Aquin¹⁸⁵ oder kurz vor Grotius bei Francisco de Suárez (1548-1617).¹⁸⁶

necessum sit, ad hanc & non aliam rem notandam ista signa adhiberi”. Zudem ist Pufendorf der Ansicht, daß unabhängig davon, wie die Sprachentstehung erklärt werden mag, für den menschlichen Verkehr zwischen Menschen aus verschiedenen Gebieten immer eine solche ‚Vereinbarung‘ („conuentio“) erforderlich ist. Er kommt dann zu dem entscheidenden Argument: Der Mensch sei hinsichtlich der ihm natürlich gegebenen Freiheit bei der Ausübung seiner Fähigkeiten anderen gegenüber nicht verpflichtet, daß er nicht nach Belieben von seinen Fähigkeiten Gebrauch machen könne. Daher gebe es auch kein ‚Recht‘, auf das sich die einschränkende Forderung nach der Einhaltung eines bestimmten Sprachgebrauchs gründen ließe, um dem Mitmenschen ein (wahres) Urteil über die Inneren Zustände des Sprechenden zu ermöglichen („Cum enim in naturali libertate constitutus facultates suas alteri obnoxias non habeat, sed ex proprio iudicio iis quae uti, nullo iure alter postulauerit, ut hoc & non alio modo eisdem adhibeam, quo exinde de sensu animi mei iudicare possit [...]“). Die einzige Annahme nun – so explizit findet sich das bei Pufendorf allerdings nicht –, nach der sich die die Einschränkung dieser ‚Freiheit‘ erklären läßt und damit eine Voraussetzung des menschlichen Zusammenlebens statthat (denn es ist ja zu Vergesellschaftungen des Menschen gekommen), ist die, daß ‚ein Vertrag bestünde‘ („[...] nisi super ista re pacto inter nos conuenerit“). Pufendorf beeilt sich hinzuzufügen, dass aus einer solchen (kontrafaktischen) Annahme eines Vertrages nicht folgt, daß die ihm gemäß verwendeten Zeichen (immer) untrüglich einen inneren Zustand anzeigen, sondern das tun sie nur mit einiger ‚Wahrscheinlichkeit‘ („Quod pactum eo usque valet, ut quantum signa haut quidem infallibilem de animo alterius certitudinem gignant, sed probabilem duntaxat [...]“). Der von Pufendorf angeführte Grund läßt sich nicht leicht nachvollziehen: Daß nämlich diese Zeichen zur *simulatio* wie zur *dissimulatio* dienen könnten. Das könnte meinen – bei der *simulatio*: der ‚Vertrag‘ garantiere nicht seine Einhaltung; bei der *dissimulatio*: mit dem ‚Vertrag‘ geht nicht einher die Pflicht zur Selbstoffenbarung. An späterer Stelle erörtert er zwar auch kritisch das Konzept des ‚stillschweigenden Vertrags‘ bei Grotius zurück (§ X, S. 450/51), aber ohne an ihm Abstriche zu machen.

¹⁸² Vgl. z. B. Augustinus: Enchiridion [423] (Anm. 107), § 22 (S. 243), wo es heißt, daß die Wort nicht dazu bestimmt seien, daß sich die Menschen gegenseitigen betrügen, sondern daß jeder dem anderen seine Gedanken mitteile.

¹⁸³ Vgl. Lombardus: Sententiae in IV libris distinctae [1150-52] (Anm. 109), III, d 38, c 5 (S. 216), freilich Augustinus zitierend: „Verba enim ideo sunt instituta: non ut per ea homines invicem

fallant, sed per ea in alterius notitiam suas cogitationes ferant. Verbis ergo uti ad fallaciam, non ad quod sunt instituta, peccatum est.“

- ¹⁸⁴ Vgl. Bonavenura: In Tertium Librum Sententiarum Petri Lombardi [um 1250]. In: Id.: Opera Omnia [...]. Tomus III. Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1887, d 38, a 1, q 2, concl., ad 3 (S. 844): „*Praeterea* [...] [*s*]ermo [...] ad hoc institutus est, ut sit ‚nuntius interpret ipsius mentis‘, et ut homo significet alteri quod est apud se, et ut constituatur veritas apud audientem, quae est apud loquentem; et ideo qui ad aliud utitur ipso sermone abutitur et incurrit peccatum mendacii. Non sic autem est semper ex parte *facti*.“ Auch ebd., q 2, ratio 6 (S. 842): Die Sprache sei dazu da, damit der Mensch das, was er im Inneren hat, auszudrücke. Derjenige, der lüge, gebrauche die Sprache nicht in dieser Weise, sondern zu etwas, wofür sie nicht bestimmt sei; er mißbrauche sie und jeder, der eine Sache ihrem Zweck zuwider verwende, der sündige: „Item, verba instituta sunt ad hoc, quod homo exprimat per illa illud quod mente gerit; sed quicumque mentitur, utitur verbis ad contrarium eius, quod mente gerit; ergo quicumque mentitur, utitur verbis ad contrarium eius, ad quod instituta sunt; et omnis qui utitur re ad contrarium eius, ad quod instituta est, necessario illa abutitur; et omnis qui abutitur, peccat: ergo omnis qui dicit mendacium, peccat.“
- ¹⁸⁵ Bei Thomas von Aquin heißt es in Id.: Summa Theologica [1266-73], II-II, q. 110, a. 3 (S. 528/29): Da die Worte von der Natur her Zeichen der Gedanken, sei es gegen die Natur und Unrecht, wenn jemand mit Worten etwas ausdrückt, was er nicht denkt: „Cum enim voces naturaliter sint signa intellectum, innaturale est et indebitum quod aliquis voce significet id quod non habet in mente.“ Kienen Mißbrauch stellt freilich der übertragene Sprachgebrauch dar: „Omne autem figurate aut factum aut dictum hoc enuntiat quod significat eius quibus intelligendum prolatum est.“ Zu seinem Argument auch Id.: Scriptum [1252-56], III, d 38, a 3, solutio (S. 628): „Cum autem locutio inventa sit ad experimendam conceptionem cordis, quandocumque aliquis loquitur quod in corde non habet, loquitur quod non debet. Hoc autem contingit in omni mendacio; unde omne mendacium est peccatum, quantumcunque, aliquis propter bonum mentiatur.“ Sowie Id.: Quaestiones quodlibetales [1256-59; 1269-72], VIII, q 6, a 4 (S. 171/72): „Utrum mendacium semper sit peccatum.“ Wenn Thomas zu erklären versucht, worin die Gründe liegen können, warum etwas dem Menschen nicht durchsichtig ist („non sit apparens“), dann kommt er auch zu dem Grund, daß die Unzulänglichkeiten in den Gegenständen unseres Erkennens angelegt sein können („ex defectu ipsarum rerum cognoscibilium“). Es seien vornehmlich Einzeldinge („singularibus et contingentibus“) wie Taten, Worte oder Gedanken der Menschen („facta hominum, et dicta et cogitata“), die unsere Sinne nicht erreichen. Dem einen können sie bekannt sein, dem anderen nicht. Im menschlichen Zusammenleben seien die Menschen aufeinander angewiesen. Bei den Dinge, bei deren Erkenntnis ein Mensch zu schwach ist, ist er auf das Wissen der anderen angewiesen, auf das er sich verlassen kann, und zwar so, wie auf das, was er selbst weiß. Die Menschen müßten daher in ihrem Zusammenleben darauf setzen, daß man den Worten des anderen Vertrauen schenken kann. Deshalb nun sei auch jede Lüge ein Sünde, da jede Lüge dem erforderlichen Glauben Schaden zufüge.
- ¹⁸⁶ Vgl. z.B. Suárez : De fide theologica. In: Id.: Opera Omnia [...]. Tom. XII. Paris 1858, Tr. 1, disp. 3, sect. 5, § 8 (S. 58), wo es zur Sündhaftigkeit der Lüge aufgrund des Mißbrauchs der Sprache und der darauf hin drohenden Gefahr des Mißtrauens heißt (S. 58/59): „[...] ad hoc institutum est a natura verbum externum, ut per illud significemus internum, et ita possit esse inter rationales naturas societas et fidelitas seu fiducia; totum autem hoc detsruitur, si verba non consonant menti [...].“ Dieser Umstand macht die Lüge so wesentlich schlecht, daß sie nicht einmal Gott erlauben könnte: „Secundo [mendacium] est valde dissonum naturae rationali, quia evertit ordinem ejus, et est contra finem, et necessitatem verborum seu“ – es golgt die oben angeführte Passage – „ulterius concluditur numquam posse honestari propter bonum finem, si retineat rationem falsi signi, seu

Doch immer, wenn man zu diesem (Hilfs-)Argument greift, geht es um einen Verstoß gegen die ‚Natur‘ der Sprache. Sie gilt dabei als ein Werk Gottes, der sie nicht dafür geschaffen habe, damit man seinen Mitmenschen belüge. Diese Theorie des göttlichen Sprachursprungs und der mit ihm verknüpften Zweckbestimmung findet sich bei Grotius gerade nicht. Die ganze Begründungslast trägt die Annahme eines ‚stillschweigenden Vertrags‘. Das ist der zu entrichtende Preis, um das Lügeverbot allein als *debitum legale* aufzufassen. Denn ohne die Verbindlichkeit sind die Zeichen *nutzlos*. Zwar findet sich dieses Argument auch bei den theologisch argumentierenden Begründungen, doch erschließen sie es (mehr oder weniger explizit) aus der sinnvollen Einrichtung der Sprache durch den Allmächtigen. Grotius hingegen schließt hieraus auf einen vorgängigen ‚stillschweigenden Vertrag‘ als kontrafaktische Imagination.

Damit sind die Pointen von Grotius‘ Bestimmung des Lügens noch nicht erschöpft. Grenzt das erste Lehrstück das Lügen vom Bereich der täuschenden *Handlungen* ab und löst es die Geltung des Verbots aus der theologischen Begründung, so grenzt das zweite Lehrstück aus dem verbliebenen Bereich erneut etwas aus. Das, was zuvor als Lüge *sensu latu* bestimmt wurde, läßt sich als Falschrede (*falsiloquium*) auffassen: Noch immer ist zwar jede Lüge eine Falschrede mit *intentio fallendi*, aber nicht umgekehrt. Die als Falschrede intendierte Äußerung ist ihrer Bestimmung nach zunächst moralisch wie rechtlich indifferent. Erst in Konstellationen bestimmter Art, in denen das ‚Recht auf Wahrheit‘ verletzt wird, verwandelt sich die Falschrede in eine ablehnungswürdige Lüge. Das Problem ist nicht – wie zuvor –, daß es sich um eine Lüge handelt, bei denen bestimmte Situationen ‚Ausnahmen‘ darstellen. Wie gesehen, gibt es keine *Pflicht*, die Wahrheit zu sagen. An die Stelle der theologischen Begründung für das strikte Verbot des Lügens tritt bei Grotius das Recht des Menschen auf die Freiheit des Urteils und das Recht auf Wahrheit (im Sinn von *veracitas*). Erst dieses Recht macht das Lügen überhaupt zu einer unzulässigen Täuschung, und das wiederum basiert auf der (kontrafaktischen) Annahme eines stillschweigenden Vertrags.

mendacii, quia ab illo est inseperabilis malitia [...]; ea quae sunt intrinsece malam, non recipere dispensationem etiam divinam.“

Nur als nur *debitum legale* kann das Lügeverbot an bestimmte Bedingungen geknüpft sein, bei denen das ‚Recht auf Wahrheit‘ verwirkt wird und dann das intendierte Falschreden keine moralisch verwerfliche Lüge darstellt. Daß das Recht an bestimmte Voraussetzungen geknüpft ist, bringt das auf den Begriff, was bislang als ‚Ausnahme‘ die Striktheit des Lügeverbots mildern sollte. Es sind bei Grotius keine Ausnahmen, bei denen der Charakter der Lüge bleibt und nur hinsichtlich der Schwere der Sünde variiert. Sondern es sind keine Lügen mehr. Zumindest *theoretisch* ist dann auch eine Lösung dafür gefunden, wie man in bestimmten Situationen nicht allein mit *dissimulatio* auskommt, sondern auch zur *simulatio* greifen kann. Praktisch freilich bleiben die Probleme bestehen, in jedem einzelnen Fall zu erkennen, daß man von Lügeverbot befreit ist, weil jemand das ‚Recht auf Wahrheit‘ nicht zukommt.

Das, was mit Grotius theologieabstinenter Begründung freilich aufbricht, ist das, was er nur mittels einer kontrafaktischen Imagination heilen kann. Es ist nicht allein die Unplausibilität der Begründung des Lügeverbots über ein Konzept des Mißbrauchs der Sprache, dass einen stillschweigenden Vertrag verletzt, sondern noch mehr: Die Zukunft bringt die Zweifel, inwiefern es bei den Werken (allein) des Menschen überhaupt so etwas wie eine „natürliche Zweckmäßigkeit“ gibt – wie die Formulierung noch bei Kant lautet, wenn er im Lüge als „Mittheilung“ von „Gedanken an jemanden durch Worte, die doch das Gegentheil von dem (absichtlich) enthalten, was der Sprechende dabei denkt“ sagt, daß das „der natürlichen Zweckmäßigkeit seines [scil. des Menschen] Vermögens der Mittheilung seiner Gedanken gerade entgegengesetzter Zweck [ist], mithin Verzichtthuung auf seine Persönlichkeit und eine bloß täuschende Erscheinung vom Menschen, nicht der Mensch selbst.“¹⁸⁷ Doch zwischen Grotius und Kant, geschieht non viel, auch wenn sich der Kreis mit Kant zu schließen scheint; denn bei ihm gewinnt das strikte Lügeverbot erneut seinen zentralen Platz – nicht weniger als bei den an der theologischen Tradition orientierten Bestimmungen. Doch der Unterschied ist, dass Kant nicht (zumindest nicht explizit) auf theologische Argumente zurückzugreift. Doch das, was bei Kants Begründung an die Stelle des Gottesbezugs in der

¹⁸⁷ Kant, Die Metaphysik der Sitten, II. Teil, § 9, A 85.

theologischen, was an die der konfaktischen Imagination in der juristischen Tradition tritt – nämlich keine Verletzung dessen, was Gott von vom Menschen will, oder eines Rechts des Mitmenschen, sondern die Verletzung einer „Pflicht gegen sich selbst“, der „Würde der Menschheit in seiner eigenen Person“ –, läßt sich freilich nicht ohne größeren Aufwand erkunden, ist aber überaus spannend.