

Wahrhaftigkeit zwischen *aletheia* und *emet*: Kierkegaards Existenzdenken, Heideggers Ontologie und Bubers Dialogphilosophie

Claudia Welz

Die Frage, was Wahrhaftigkeit ist, sei im Folgenden *ex negativo* beantwortet, indem zuerst das Gegenteil der Wahrhaftigkeit in den Blick genommen wird. Insbesondere zwei Gestalten der Unwahrhaftigkeit sind dabei von Interesse: objektiv die Lüge im Verhältnis zu einem überprüfbareren Sachverhalt, welcher anderen gegenüber gewollt falsch dargestellt wird, und subjektiv die Selbsttäuschung – eine Aktivität, die für den sich selbst hinters Licht führenden Menschen undurchsichtig bleibt, so dass er Täter und Opfer in einem ist.

Unwahrhaftigkeit: Lüge und Selbsttäuschung

Wie Anton Hügli in einem aktuellen Beitrag zum Thema herausstellt, hat sich das Paradox der Selbsttäuschung allen Auflösungsversuchen gegenüber als erstaunlich resistent erwiesen.¹ Schon Immanuel Kant wunderte sich in der *Metaphysik der Sitten* (1785) über das Phänomen der »inneren Lüge«, das deshalb so schwer erklärbar ist, weil sich selbst »vorsätzlich zu betrügen einen Widerspruch in sich zu enthalten scheint.«² Jean-Paul Sartres in *L'être et le néant* (1943) entfalteter Begriff der *mauvaise foi* beinhaltet, dass in der Selbsttäuschung »der, den man belügt, und der, der lügt, ein und dieselbe Person sind, was bedeutet, dass ich als Täuschender die Wahrheit kennen muß, die mir als Getäushtem verborgen ist.«³ Dies setzt voraus, dass der sich selbst Täuschende zumindest insofern wahrhaftig sein muss, als er sich seiner Unwahrhaftigkeit bewusst ist.

Geht man, um das Paradox zu vermeiden, davon aus, dass die Selbsttäuschung unabsichtlich unterläuft, lässt sie sich nicht mehr von gewöhnlichen Irrtümern, Illusionen und blosser Ignoranz un-

¹ Vgl. Anton Hügli, Selbsttäuschung – und was sie über den Menschen sagt, in: Selbsttäuschung. Eine Herausforderung für Philosophie und Psychoanalyse, hg. v. Emil Angehrn/Joachim Küchenhoff, Weilerswist 2017, 15–35, insb. 22–30.

² Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, Akademie-Textausgabe, Bd. VI, Berlin/New York 1968, 430; vgl. ebd., 562.

³ Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, übers. Justus Streller, Hamburg 1962, 94.

terscheiden; will man dagegen am Unterschied zwischen Lüge und Selbsttäuschung festhalten, muss Selbsttäuschung als etwas definiert werden, »von dem ich weiß, dass ich es tue.«⁴ Hügli schlägt dementsprechend vor, den dabei involvierten »Willen zur Unwahrheit nur als instrumentelles Wollen« zu verstehen, das durch die Angst angetrieben ist, sich eingestehen zu müssen, dass etwas Wichtiges auf dem Spiel steht und verloren gehen kann, z.B. die Selbstachtung oder das soziale Ansehen.⁵

Hügli bringt das Problem der Willensschwäche, mit dem die Selbsttäuschung zuweilen entschuldigt oder auf das sie reduziert wird, folgendermassen auf den Punkt: »Ich bin willentlich – ein Nicht-Wollender«, und so kann ich mich sogar darüber täuschen, »dass ich mich dauernd selber täusche.«⁶ Selbsttäuschung wird zwar durch eigenes Zutun erzeugt und aufrechterhalten, ist aber kein bewusst gefasster Entschluss. Sartre erhellt dies durch folgenden Vergleich: »Man läßt sich unaufrichtig werden, so wie man einschläft, und man ist unaufrichtig, so wie man träumt.«⁷ Heisst dies, dass die Selbsttäuschung sowohl das Symptom eines defekten Willens als auch einer existenziellen Selbstvergessenheit ist?⁸

In genau diese Richtung weist die Beobachtung, dass durch Selbsttäuschung nicht nur unangenehme Sachverhalte verdeckt werden, sondern auch gewisse Aspekte der eigenen Person, die nicht zu dem Selbstbild passen, das jemand von sich aufgebaut hat und erhalten will. Dadurch wird die Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit sich selbst gegenüber verletzt. Das Sich-selbst-Belügen bzw. Sich-etwas-Vormachen ist nicht nur eine Privatsache, die ausschliesslich einen selbst angeht, sondern wird ethisch bedenklich, sofern auch die zwischenmenschlichen Beziehungen unter einer von innen her korruptierten Urteilskraft sowie der kognitiven und narrativen Verdrehung der Verhältnisse leiden können.

Wie der Psychiater und Psychotherapeut Joachim Küchenhoff ausführt, haben Selbsttäuschungen aus psychoanalytischer Sicht immer mit anderen zu tun, und seelisches Leiden entsteht aus intersubjektiven Beziehungen heraus: »Die Selbsttäuschung hat beim Anderen ihren Ursprung, und sie zeigt sich in der Beziehung zum Anderen. Deshalb braucht es den Anderen, um mit Selbsttäuschun-

⁴ Hügli, *Selbsttäuschung*, 24.

⁵ Ebd., 29.

⁶ Ebd., 30.

⁷ Ebd., mit Verweis auf Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 155f.

⁸ Vgl. ebd., 30f.

gen fertig zu werden.«⁹ Da es, mit Paul Ricœur gesprochen, nicht um das »Wahr-Sein«, sondern um das »Wahr-Sprechen« gehe, klammere der Therapeut die Frage nach der objektiven Richtigkeit einer Aussage ein und bestätige diese nur als Teil der psychischen Realität des Analysanden, d.h. die therapeutische Arbeit dreht sich nicht um die Wahrheit, sondern allein die Wahrhaftigkeit des Patienten.¹⁰ Der Therapeut lässt die Worte des Patienten und auch die non-verbale Äußerungen auf sich wirken. Küchenhoff konkludiert vor dem Hintergrund seiner klinisch-praktischen Arbeit, dass Selbsttäuschungen, »auch wenn sie sich negativ auswirken und den Patienten seiner Gedanken, seiner Gefühle und seiner Handlungsfähigkeit berauben«, dennoch auch »den Versuch einer produktiven Lösung von Konflikten oder psychologischen Sackgassen« enthalten können.¹¹

Die Zweideutigkeit von Selbsttäuschungen lässt sich auch sozialphilosophisch bekräftigen: Einerseits mag die mit ihnen einhergehende Unwahrhaftigkeit dem Selbstschutz dienen, andererseits aber kann es sein, dass durch eine zweifelhafte Ausübung der moralischen Urteilskraft die berechtigten Ansprüche anderer verletzt werden.¹² Zudem kann die Unaufrichtigkeit des Nichtwahrhabenwollens dazu führen, dass globale Probleme wie z.B. der Klimawandel und die Ursachen für Flucht und Armut verharmlost werden.¹³ Während der Irrtum eine nicht intendierte, unvermeidbare und zunächst nicht bewusste Verfehlung der Wahrheit ist, kann die Lüge definiert werden als eine bewusste, absichtliche Abweichung vom eigenen Fürwahrhalten durch eine unwahrhaftige Behauptung, die bestimmten Zwecken dienen soll.¹⁴ Simone Dietz zufolge wirken bei der Selbsttäuschung Interessen, Wünsche, Bedürfnisse und Ängste auf unübersichtliche Weise zusammen. Der Prozess »erreicht dann sein Ziel, wenn das unerwünschte Wissen kaum oder gar nicht mehr erinnerbar und die aufgebaute Pseudo-Überzeugung zur festen Überzeugung geworden ist. Für diese Transformation ist die Beglaubigung durch das soziale Umfeld ein wesentlicher Schritt, der in vie-

⁹ Joachim Küchenhoff, Zu den Bedingungen und Grenzen einer (unter anderem therapeutischen) Aufhebung von Selbsttäuschung, in: *Selbsttäuschung* (Anm. 1), 138–156, hier 153f.

¹⁰ Ebd. 153, mit Verweis auf Paul Ricœur, *Über Psychoanalyse*, Gießen 2016, 46.

¹¹ Ebd., 154.

¹² Vgl. Tilo Wesche, Gleichgültigkeit. Eine Sozialphilosophie der Selbsttäuschung, in: *Selbsttäuschung* (Anm. 1), 179–222, hier 192f.

¹³ Vgl. ebd., 195.

¹⁴ Vgl. Simone Dietz, Selbsttäuschung als sozialer Prozess, in: *Selbsttäuschung* (Anm. 1), 223–239, hier 226f.

len Fällen Lügen erforderlich macht.«¹⁵ In solchen Fällen verwirren sich die beiden anfangs genannten Gestalten der Unwahrhaftigkeit.

Aletheia oder *emet* als Ideal der Wahrhaftigkeit?

Die Frage ist nun, wie die Wahrhaftigkeit im Kontrast zur soeben beschriebenen zwiefältigen Negativität der Unwahrhaftigkeit zu charakterisieren ist. Der Schweizer Philosoph Michael Landmann hat hierzu in seinem Beitrag zur Festschrift *Aufgespaltenem Pfad* zum neunzigsten Geburtstag Margarete Susmans 1962 einige Anregungen gegeben. Er orientiert sich dabei einerseits am griechisch-philosophischen Begriff der *aletheia*, andererseits am hebräisch-biblischen Begriff der *emet*. Während die *aletheia*, die als Unverborgenheit des Seins gedeutete Wahrheit, Korrelat einer Bewegung des Erkennenswollens ist, bezeichnet die *emet* laut Landmann eine Eigenschaft der Dinge und Menschen selbst, und zwar eine dialogische Eigenschaft, die dem sie erlebenden Menschen zugewendet ist: Dauerhaftigkeit und Zuverlässigkeit.¹⁶ Landmann weist auf den hebräischen Wortstamm hin, der »feststehen, beständig sein, tragen, stützen« bedeutet, und daher heisst *amen* »es hält, es gilt«.¹⁷

Landmann betont, dass *emet* von der Grundbedeutung der Verlässlichkeit eines Menschen für die anderen her auch Aufrichtigkeit, Treue, Ehrlichkeit und Gerechtigkeit umfasst, d.h. *emet* ist nicht lediglich eine der Seele inhärierende Tugend, sondern »bildet von vornherein ein Verhalten im tätigen Miteinander aufeinander zielender und abgestimmter Gemeinschaftsglieder, die die gegenseitig eingegangenen Verpflichtungen einhalten werden.«¹⁸ *Emet* hat keiner für sich allein, sondern für andere; sie ruht nicht in sich als eine bereits vorhandene Anlage, sondern ist im zeitlichen Vollzug zu bestätigen; sie wird nicht wie Wahrheit gewusst und gesagt, sondern durch die Tat bewährt.¹⁹

Landmann gesteht zu, dass *emet* als Verlässlichkeit auch Wahrhaftigkeit ist,²⁰ doch zielt sie nicht primär auf das Deckungsverhältnis zwischen Erkenntnis und Sache, sondern zeichne diejenige Aussage

¹⁵ Ebd., 228.

¹⁶ Michael Landmann, *Aletheia und Emet*, in: *Aufgespaltenem Pfad*, hg. v. Manfred Schlösser, Darmstadt 1964, 103–113, hier 107f.

¹⁷ Ebd., 108.

¹⁸ Ebd., 110.

¹⁹ Vgl. ebd.

²⁰ Vgl. ebd., 111.

aus, die tragfähig ist, an die man sich halten kann: »Wie auch heute Buber, vielleicht aus dieser Tradition schöpfend, von einer dem Du zugewandten Dimension der Wahrheit spricht, so hebt er nicht die Relation zur Sache, sondern die zum Mitmenschen hervor. Wahrheit ist ihm nicht nur ein Gewußtes, sondern ein Wirksames.«²¹ Diesem Hinweis auf Martin Buber werde ich im Folgenden nachgehen. Landmann thematisiert des Weiteren Erfahrungen, die einen Gegensatz zu *emet* bilden – Unaufrichtigkeit, Untreue, Verrat, Vertragsbruch, Abtrünnigkeit – und stellt den durch die Griechen intellektualisierten Begriff der Wahrheit im Sinne reiner Objektbezogenheit dem Wahrheitsbegriff der Hebräer gegenüber, für welche Wahrheit »nur in der Legierung mit Ethischem« auftritt.²² Diese Stilisierung mag zwar die bei Buber in *Ich und Du* (1923) zu beobachtende Priorisierung der Ich-Du-Beziehung gegenüber der Ich-Es-Beziehung verschärfen, ist m.E. aber etwas überspitzt, sofern übersehen wird, dass die beiden Beziehungs-Sphären für Buber wechselseitig voneinander abhängig bleiben. Daher lassen sich die beiden Dimensionen der Wahrheit bzw. Wahrhaftigkeit eigentlich nicht gegeneinander ausspielen.

Wie die von Landmann am Schluss seines Textes anvisierte »höchste Schicksalsgunst der Nachgeborenen [...], Griechen und Hebräer in einem zu sein«²³, des Näheren ausgefüllt werden kann, möchte ich nach einem Seitenblick auf Søren Kierkegaards Zugang zur Wahrhaftigkeit und biblische Inspirationen aus dem Alten und Neuen Testament erörtern.

Es gilt das gesprochene Wort? Buber vs. Heidegger

Wenden wir uns zunächst Bubers bereits 1958 konzipiertem Vortrag *Das Wort, das gesprochen wird* zu. Der Vortrag hätte ursprünglich im Januar 1959 bei der in München und Berlin stattfindenden Tagung *Die Sprache* gehalten werden sollen, an der auch Romano Guardini (*Die religiöse Sprache*), Carl Friedrich von Weizsäcker (*Sprache als Information*), Friedrich Georg Jünger (*Wort und Zeichen*), Thrasybulos Georgiadas (*Sprache als Rhythmus*) und Martin Heidegger (*Der Weg zur Sprache*) teilnahmen, doch schob Buber seine Reisepläne nach

²¹ Ebd., 112.

²² Ebd., 113.

²³ Ebd.

dem Tod seiner Frau auf.²⁴ Buber war seit 1956 an der Planung der Sprachtagung beteiligt und traf sich in diesem Zusammenhang u.a. mit Heidegger zu Arbeitsbesprechungen. In einer vermutlich aus Gesprächen zusammengefassten Kurzbeschreibung von Bubers geplantem Vortrag hiess es 1958: »Gemeint ist Sprache als das *jetzt Gesprochene* in dem Sinne, daß einer mit dem anderen spricht; das ist der *actus* der Sprache. Sprache also insofern, als sie wirklich gesprochen wird. Actus ist ein Vorgang, an dem die teilnehmenden Menschen aktiv beteiligt sind.«²⁵ In der Beschreibung von Heideggers geplantem Vortrag ist u.a. die Rede vom Wort als »Sage des Seins«²⁶ und vom Menschen als »der vom Sein als dem Logos Angesprochene«, der nur »im Entsprechen« spricht.²⁷

Im März 1959 erhielt Buber die Manuskripte sämtlicher Vorträge, einschliesslich der Rede Heideggers. Bubers Rede ging dann als Eröffnungsvortrag in eine von der Bayrischen Akademie der Schönen Künste vom 11.–15. Juli 1960 in der Aula der Universität München veranstalteten Vortragsreihe *Wort und Wirklichkeit* ein.²⁸ Asher Biemann zufolge war Heideggers Rede von 1959 ein Anknüpfungspunkt für Bubers Vortrag, der inhaltlich gesehen sein »systematischster Versuch einer Darstellung seiner Sprachphilosophie« war.²⁹ Buber zitiert Heidegger zwar nicht, doch kann sein Vortragstext als eine bewusste Entgegnung auf Heidegger gelesen werden. Buber geht zuerst auf die Sprache und dann auf die sprachlich vermittelte Wahrheit bzw. Wahrhaftigkeit ein. Beide Themen sind eng miteinander verwoben, und sowohl im Hinblick auf das Verständnis der Sprache als auch der Wahr(aftig)keit kommt Bubers Uneinigkeit mit Heidegger zum Vorschein.

Die von Biemann kommentierte Ausgabe von Bubers Vortrag ist durchsät von Anmerkungen, welche Bubers mehr oder weniger offene Polemik gegen Heideggers Auffassung der Sprache verdeutlichen. Die Hauptdifferenzen können in folgenden drei Punkten zusammengefasst werden:

²⁴ Vgl. Asher Biemann, Kommentar, in: Martin Buber Werkausgabe, hg. v. Paul Mendes-Flohr/Peter Schäfer, Bd. 6: Sprachphilosophische Schriften, bearb., eingel. u. komm. v. Asher Biemann, Gütersloh 2003, 149–186, hier 178.

²⁵ Ebd., 179, mit Verweis auf eine Niederschrift über die Vorbesprechung zur Vortragsreihe »Die Sprache« am 24. Juni 1958 in München, MBA (Martin Buber-Archiv, Jüdische National- und Universitätsbibliothek Jerusalem), Ms.Var. 350/588b.

²⁶ Ebd., mit Verweis auf obengenannte Niederschrift aus München.

²⁷ Ebd., 180, mit Verweis auf obengenannte Niederschrift.

²⁸ Vgl. ebd., 181, mit Verweis auf entsprechende Quellen.

²⁹ Ebd., 182.

1) Während Heidegger in gewollt tautologischen Aussagen wie »Die Sprache spricht«³⁰ die von den Sprechern unabhängige Selbstwirksamkeit der Sprache zum Ausdruck bringt, betont Buber nicht nur deren geschichtlich erworbenen Bestand und Besitz, das noch Sagbare und schon Geäußerte, sondern auch das Gesprochenwerden der Sprache, welches das »Sich-einander-Zuwenden von Menschen«³¹ voraussetzt, die miteinander kommunizieren wollen. In diesem Zusammenhang gewinnt »das echte Gespräch« an Gewicht, das in der Jetzt-Zeit von Angesicht zu Angesicht mit einem Dialogpartner vorgeht und »aus den quellenden und strömenden Wassern« der Sprache schöpft.³² Als Zeichen der Echtheit nennt Buber »zwei zuverlässige Anrufer«, die einander helfen könnten, »das gemeinsame Erleiden zu sagen« – was wiederum im Kontrast steht zu Heideggers Ansicht, die Vollendung des Gesprochenen sei das Gedicht,³³ jedoch ohne dass der im Gedicht genannte Schmerz als mitteilbare Empfindung zu verstehen sei.³⁴ Dadurch geht bei Heidegger genau das verloren, was Buber bewahren möchte: das Ausgreifen des Wortes nach einem Hörer, der von ihm ergriffen wird in jener »schwingenden Sphäre zwischen den Personen«, in welcher sich »ganz real zwischen uns etwas begeben kann«³⁵. Das Ereignis des gesprochenen Wortes zeitigt eine Resonanz zwischen den Teilnehmern, die unvergleichbar ist mit dem Lesen eines Gedichts im stillen Kämmerlein.

2) Darin liegt eine weitere Differenz zu Heidegger: Während Heidegger geschrieben hatte, die Sprache sei Monolog, sie allein spreche, und sie spreche einsam,³⁶ verweist Buber auf den dialogischen Charakter der Sprache und sieht das Selbstgespräch als sekundäre Verinnerlichung »der Grundtatsache des Miteinandersprechens«³⁷. Zum Dialog gehöre das Unvorhersehbare der Antwort des Partners, »die Anderheit, konkreter: das Moment der Überraschung«³⁸. Zwar kann das Denken als ein Sprechen mit sich selbst verstanden werden, doch fehlt ihm die Spannung, die sich aus der Mehrdeutigkeit

³⁰ Martin Heidegger, Die Sprache [1950], in: Ders., Unterwegs zur Sprache, Stuttgart 132003, 9–33, hier z.B. 12, 13, 16.

³¹ Martin Buber, Das Wort, das gesprochen wird [1960], in: Martin Buber Werkausgabe, Bd. 6: Sprachphilosophische Schriften, 125–137, hier 126.

³² Ebd.

³³ Vgl. Heidegger, Die Sprache, 16.

³⁴ Ebd., 27.

³⁵ Buber, Das Wort, das gesprochen wird, 127.

³⁶ Martin Heidegger, Der Weg zur Sprache [1959], in: Ders., Unterwegs zur Sprache, 239–268, hier 265.

³⁷ Buber, Das Wort, das gesprochen wird, 128.

³⁸ Ebd., 129.

der lebendigen Sprache und der Mutualität des Sprechens, Hörens und Zu-verstehen-Suchens ergibt.³⁹ Buber argumentiert hier nicht nur phänomenologisch mit Verweis auf »die Selbsterfahrung des Denkenden«⁴⁰, sondern inkludiert auch theologische, ethnologische und phylogenetische Betrachtungen (s.u.).

3) Dergestalt zeigt sich die Uneinigkeit mit Heidegger auch in einem dritten Punkt: Während Heidegger 1958 in einem von Buber selbst gehörten Vortrag⁴¹ zu Stefan Georges Gedicht *Das Wort* (1919) die letzte Zeile – »So lernst ich traurig den verzicht: / Kein ding sei wo das wort gebricht« – so auslegt, dass erst das verfügbare Wort dem Ding das Sein verleihe,⁴² stellt Buber trocken fest, dass Georges Spruch eben für die Dinge zutreffen mag, auf Situationen aber unanwendbar sei.⁴³ Anstatt den Menschen »im Angesicht der Dinge« zu sehen, »die er zu verworfen unternähme und damit erst zu ihrer vollen Dinghaftigkeit brächte«, ist für Buber vielmehr bestimmend, dass »die Menschen miteinander [...] sich über Situationen zu verständigen unternehmen«, wobei nicht die Dinge, sondern die Situationen primär seien.⁴⁴

Dies wird *theologisch* mit Verweis auf die biblische Erzählung von der Schöpfung und die Benennung der Tiere durch den Menschen sowie mit Verweis auf Franz Rosenzweigs Ausführungen über die Offenbarung im *Stern der Erlösung* (1921) plausibilisiert – mit der Pointe, dass es ein präkommunikatives Stadium der Sprache nie gegeben habe, sofern Gott den Menschen, als er ihn ansprach, je schon in die Sprache gestellt habe: »Nie ist Sprache gewesen, ehe Ansprache war; Monolog konnte sie immer erst werden, nachdem der Dialog abbrach oder zerbrach.«⁴⁵ Die Sprache ist demnach ursprünglich auf das Hören und Empfangenwerden durch einen Rezipienten angelegt. Buber verdeutlicht das Gemeinte zudem an einem *ethnologischen* Sachverhalt: dass sich in den Sprachen mancher relativ isolierter Gesellschaften wie etwa der Eskimos Wortgebilde erhalten haben, welche als ›Satzworte‹ fungieren, so dass ein Gedanke nicht durch mehrere Worte ausgedrückt werden muss, sondern umge-

³⁹ Vgl. ebd., 130.

⁴⁰ Ebd., 131.

⁴¹ Vortrag am Wiener Burgtheater (11. Mai 1958), vgl. Werner Kraft, Gespräche mit Martin Buber, München 1966, 80.

⁴² Vgl. Martin Heidegger, *Das Wort* [1958], in: Ders., *Unterwegs zur Sprache*, 217–238, hier 221.

⁴³ Vgl. Buber, *Das Wort, das gesprochen wird*, 132f.

⁴⁴ Ebd., 132.

⁴⁵ Ebd., 131.

kehrt ganze Konzepte an ein einziges Wort gebunden sein können.⁴⁶ *Phylogenetisch* koppelt Buber das Geheimnis der Sprachwerdung an das der Menschwerdung, indem er die Sprache der Frühzeit »vornehmlich als die Kundgabe und Kundnahme einer aktuellen Situation zwischen zwei oder mehreren Menschen« darstellt, »die durch ein besonderes Aufeinander-angewiesen-Sein miteinander verbunden sind.«⁴⁷ Die dem Tier fremde entdeckende Freiheit des Menschen zeigt sich laut Buber im Zusammenwirken von Distanz und Beziehung zur Welt: Erst vor dem Hintergrund des Sichdistanzieren-Könnens von der Welt wird das Zu-ih-r-in-Beziehung-treten-Können im Ansprechen des Anderen verständlich.⁴⁸

Auf dieser sprachtheoretischen Grundlage entfaltet Buber sodann seine Auffassung von Wahrheit und Wahrhaftigkeit – wiederum im impliziten Gegensatz zu Heidegger, der zwar nicht genannt wird, gegen dessen Denken Buber aber anspricht:

Ad 1) Für Buber gilt, wie gesagt, das gesprochene Wort. Das Wort bestehe »stets neu in der wahrhaften Beziehung«, und Letztere wird als »Gesprochenheit des Wortes« definiert, als »Gesprochenheit zum Du«, welche sowohl im »echte[n] Gespräch« als auch dem »authentische[n] Gedicht« bezeugt sei, wo die Wahrheit »außerhalb aller Relation zu einem aussagbaren Was« stehe und stattdessen »ins Geheimnis des bezeugenden Wie versenkt« sei.⁴⁹

Ad 2) Des Weiteren referiert Buber auf eine mythische Schrift der Inder, das Brahmana der hundert Pfade, um die wirklichkeitsbestimmende Bedeutung der Dialogizität und des Sprechens des wahren oder falschen Wortes hervorzuheben. Es werde nicht erst »durch das Beziehen auf ein außerhalb der Sprechenden Befindliches« »wahr« oder »falsch«, sondern dadurch, dass jemand »sagt, was er meint« und die intendierte Einheit von Meinen und Sagen mit »dem personhaften Dasein« übereinstimmt.⁵⁰ Das heisst, dass die traditionelle Definition der Wahrheit als *adaequatio intellectus et rei*, die Übereinstimmung zwischen dem erkennenden Verstand und einer zu erkennenden Sache, als abgeleitet erscheint von einem ursprünglicheren Phänomen: der Integrität und Wahrhaftigkeit des mit sich selbst übereinstimmenden Menschen, der seine Einsicht in die Wahrheit bereitwillig an die auf ihn angewiesenen Mitmenschen weitergibt.

⁴⁶ Vgl. ebd., 132.

⁴⁷ Ebd., 133.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd., 134.

⁵⁰ Ebd., 135.

Ad 3) Die Situationsbezogenheit der Sprache spiegelt sich wider in Bubers Betonung einer Wahrheit, die nicht wie die *aletheia* der Griechen die »dem Sein selber eignende ›Unverborgenheit‹« bedeutet, sondern wie die »schlichte Wahrheitskonzeption der hebräischen Bibel« auf »die Treue des Menschen oder die Treue Gottes« abhebt – und zwar in dreierlei Hinsicht: sie ist »getreue Wahrheit« erstens im Verhältnis zur »Wirklichkeit, auf die zu sie das Fenster der Sprache weit auf tut«, zweitens im Verhältnis zum »Angesprochenen« und drittens im Verhältnis zum Sprecher des Wortes.⁵¹

An dieser Stelle werden wir an Landmanns Gegenüberstellung von *aletheia* und *emet* erinnert, doch wird uns durch Bubers Text auch die Möglichkeit einer Nuancierung gegeben, sofern er durchscheinen lässt, dass die von Buber favorisierte »getreue Wahrheit« nicht nur deshalb vorgezogen wird, weil sie enger an Intersubjektivität als an Sachbezogenheit gebunden wäre, sondern auch deshalb, weil sie das Selbst-, Welt- und Gottesverhältnis gleichermaßen umfasst, während Heideggers Ontologie Letzteres ausschliesst oder doch zumindest den biblischen Glauben an den personalen Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs hinter sich lässt.

Wo Heidegger vom »Walten der Entbergung« und der Wahrheit als *aletheia*⁵² schreibt, hält Buber sich an die *emet*, die er versteht als die »Wahrheit des Wortes, das wahrhaft gesprochen wird«⁵³. Sofern es nach Bubers Ansicht gerade nicht die Sprache selbst ist, welche wahrhaft die Wahrheit spricht, sondern allenfalls ein Mensch, der gegenüber einem Mitmenschen für die von ihm proklamierte Wahrheit einsteht, bleibt das, was sich offenbart, immer rückgebunden an eine Welt mannigfacher Beziehungen, in welcher die miteinander kommunizierenden Menschen Verantwortung übernehmen dafür, wie sie diese Welt hörend und sprechend gestalten. Dementsprechend heisst es bei Buber: »Diese konkrete Person steht mit ihrer Treue in dem ihr zugewiesenen Lebensraum für das Wort ein, das von ihr gesprochen wird.«⁵⁴

In einem in vielerlei Hinsicht aufschlussreichen Artikel hat Paul Mendes-Flohr die Unterschiede zwischen Bubers Dialogphilosophie und Heideggers Ontologie erhellt und mir dadurch für den Zusammenhang der sprachtheoretischen mit den ethischen Aspekten der Diskussion die Augen geöffnet: »To Buber's mind Heidegger's principal focus on the ontological structure of language neglects the

⁵¹ Ebd., 136.

⁵² Heidegger, *Der Weg zur Sprache*, 245.

⁵³ Buber, *Das Wort, das gesprochen wird*, 136.

⁵⁴ Ebd., 137.

intersubjective dimension of the spoken word.«⁵⁵ In einer Fussnote präzisiert Mendes-Flohr, dass Treue in Bubers Vortrag als »existential posture rather than a cognitive affirmation«⁵⁶ zu verstehen sei. Macht man sich dies klar, wird Bubers Unzufriedenheit mit Heideggers Auffassung der Wahrheit verständlich, vernachlässigt dieser doch genau die Treue und Verantwortung dem Anderen gegenüber.⁵⁷

In einer grösseren Studie, in der sämtliche Werke der beiden Denker einbezogen sind, hat Meike Siegfried herausgestellt, inwiefern sich Buber – wie auch Heidegger in § 44 von *Sein und Zeit* (1927) – ausdrücklich vom traditionellen korrespondenztheoretischen Verständnis der Wahrheit als Übereinstimmung zwischen Vorstellungen oder Äusserungen eines Subjekts und dem zu erkennenden Objektzusammenhang absetzt und versucht, eine andere Dimension von ›Wahrheit‹ aufzuzeigen: »Während Heideggers Präsentation des Geredes die Möglichkeit einer *Verdecktheit der Sachen* zur Diskussion stellt, thematisiert Bubers Interpretation des missglückten Gesprächs ein nicht-aufdringliches Miteinanderreden, also eine *Verhinderung echter Begegnung*. In den Mittelpunkt der buberschen Überlegungen zur Wahrheit rückt also ein Konzept von *Wahrhaftigkeit*.«⁵⁸ Letzteres ist person-, zeit- und kontextgebunden. Da kein allgemeingültiger Bezug zwischen zwei feststehenden Sphären (Aussage und Wirklichkeit) hergestellt werden kann, sondern die Frage der Angemessenheit des Gesagten gegenüber der Wirklichkeit offenbleibt, ist das wahrhaftige Sprechen eine dynamische Grösse. Anders als Heidegger geht Buber nicht aus von einer generellen Zugänglichkeit des Seienden vor allem Besprochenwerden durch das ›wahre‹ (und das heisst für ihn: ent-deckende, aber monologische) Wort des Offenbarmachens, sondern findet die ›Wahrhaftigkeit‹ von Sprache in der Ansprache, in der Kraft des begegnungsstiftenden Wortes im ›Zwischen‹ (*dia-logos*) und in der Redlichkeit der Sprechenden.⁵⁹

⁵⁵ Paul Mendes-Flohr, Martin Buber and Martin Heidegger in Dialogue, in: The Journal of Religion 94 (2014), 2–25, hier 19.

⁵⁶ Ebd., 20 (Anm. 88).

⁵⁷ Vgl. ebd., 21.

⁵⁸ Meike Siegfried, Abkehr vom Subjekt. Zum Sprachdenken bei Heidegger und Buber, Freiburg/München 2010, siehe besonders Abschnitt IV: »Die Phänomene Wahrheit und Wahrhaftigkeit«, 268–294, hier 269.

⁵⁹ Vgl. ebd., 290f. und 354. Siehe ebd., 501f. mit Verweis auf GA 79 (Bremer und Freiburger Vorträge, hg. v. Petra Jaeger, Frankfurt a.M. 1994), 66, wo sich die Seinsgeschichte als Monolog entpuppt, da das vom Menschen Erwiderte in den Augen des späten Heideggers nichts anderes als »ein Echo des Anspruchs« ist, »als welcher das Seyn selbst west«, wohingegen der späte Buber das Gespräch zwischen Menschen hervorhob, die in ihren eigenen Stimmen sprechen.

Fragen wir umgekehrt, wo die Wahrheit bzw. Wahrhaftigkeit nicht zu finden ist, lautet die Antwort, dass die Rede bei Heidegger dann primär unwahr ist, »wenn sie die besprochenen Sachen verschließt«, wohingegen dies bei Buber der Fall ist, »wenn sie die Begegnung mit dem Du verstellt.«⁶⁰ Die Kontroverse zwischen Buber und Heidegger betrifft also den Stellenwert der Objektivität und der (Inter-) Subjektivität.

Wahrhaftigkeit zwischen Objektivität und Subjektivität – Kierkegaards Denkanstöße

Sowohl Heidegger als auch Buber sind stark von Kierkegaard inspiriert, doch setzen sie sich beide auch stark von ihm ab. Dabei haben sie in meinen Augen wichtige Denkanstöße von Kierkegaard übersehen, die uns aus der Sackgasse einer fruchtlosen Entgegensetzung von sachbezogener Wahrheit »der Griechen« (*aletheia*) versus begegnungsbezogener Wahrhaftigkeit »der Hebräer« (*emet*) herausführen können. Im Folgenden werde ich in aller Kürze die Argumentation resümieren, die Kierkegaard alias Johannes Climacus im zweiten Abschnitt des zweiten Teils seiner *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift zu den Philosophischen Brocken* (1846) präsentiert.⁶¹ Dabei konzentriere ich mich auf die zwischen Heidegger und Buber strittigen Aspekte:

1) Während Heidegger die sprachlich erfassbare Wahrheit zumindest in einem gewissen Grad noch im Urteil verortet, will Buber sie ganz aus ihrer Relation zu einem »aussagbaren Was« herausnehmen. Diese Opposition kann als falsche Alternative überwunden werden, wenn wir die Zeit ernst nehmen, die sowohl bei der von Heidegger beschriebenen »Entbergung des Seins« als auch bei den von Buber in den Vordergrund gestellten Begegnungen zwischen Menschen eine Rolle spielt. Kierkegaard macht uns darauf aufmerksam, dass die als Übereinstimmung zwischen Denken und Sein verstandene Wahrheit »abstrakt gesehen immer fertig« ist, während jeder Anfang für einen existierenden Menschen »in der Konkretion liegt, von der die Abstraktion abstrakt absieht« – weshalb Kierkegaard zum Schluss kommt, dass die Wahrheit »ein Approximieren« ist.⁶² Denn sobald

⁶⁰ Ebd., 291.

⁶¹ Vgl. Sören Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. Erster Teil (GW Abt. 16), hg. v. Emanuel Hirsch, übers. v. Hans Martin Junghans, München ³1994, 179–243.

⁶² Ebd., 180.

die Wahrheit »empirisch konkret« wird, ist sie selbst »im Werden«, wie auch der existierende und erkennende Mensch im Werden ist.⁶³ Die Annäherung an die Wahrheit kann auf zwei ganz verschiedene Weisen vor sich gehen: Entweder über »die objektive Reflexion«, für welche die Wahrheit »ein Gegenstand« ist, oder über »die subjektive Reflexion«, für welche die Wahrheit »Aneignung«⁶⁴ bedeutet, d.h. eine Aufgabe für den die Wahrheit suchenden Menschen mit sich bringt. Wie sich zeigt, ist dies eine Lebensaufgabe, welche für uns zeitlich existierende Menschen lebenslang unabschliessbar bleibt. Wahrhaftigkeit »ist« folglich weder hier noch dort, weder in der Objektivität noch der Inter-Subjektivität, sondern »wird«, indem sie in einem langen Prozess dem, was ihr widerspricht, abgerungen wird.

2) Kierkegaard differenziert des Weiteren zwischen zwei Weisen, sich zur Wahrheit zu verhalten: Wird objektiv nach der Wahrheit als einem »Gegenstand« des Erkennens gefragt, »zu dem der Erkennende sich verhält«, wird allein darauf reflektiert, *was* die Wahrheit ist, und diese wird ausserhalb des erkennenden Subjekts lokalisiert; wird dagegen subjektiv nach der Wahrheit als »*Verhältnis des Individuums*« gefragt, wird auf das »*das Wie dieses Verhältnisses*« reflektiert.⁶⁵ Dies harmonisiert fein mit Bubers Beschreibung des Sprechens des wahren oder falschen Wortes: Letzteres wird, wie schon angedeutet, nicht durch die richtige oder verkehrte Referenz auf eine »externe« Wirklichkeit »wahr« oder »falsch«, sondern allein durch die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zwischen dem, was gesagt, gemeint und gelebt wird. Kierkegaard hebt in seiner kursivierten Zusammenfassung durch Fettdruck hervor, worauf es hier ankommt: »*Objektiv wird akzentuiert: was gesagt wird; subjektiv: wie es gesagt wird.*«⁶⁶ Im gegebenen Kontext ist zu beachten, dass uns nicht schon die Subjektivität an sich zur Wahrhaftigkeit führt. Im Gegenteil: Kierkegaard hat einen scharfen Blick für die Zweideutigkeit der (mit der Wahrheit oder Unwahrheit assoziierten) Subjektivität, die sich gerade in der Art und Weise zeigt, wie jemand sich verhält. Im Extremfall kann ein Mensch trotz einer objektiv falschen Aussage über eine bestimmte Sache sich dennoch subjektiv gesehen wahrhaftig zu dem verhalten, wovon er spricht, und umgekehrt kann er unbestreitbare Fakten zur Sprache bringen, dabei aber dennoch sein Gegenüber (und sich selbst) verfehlen.

⁶³ Ebd., 181.

⁶⁴ Ebd., 182.

⁶⁵ Ebd., 190.

⁶⁶ Ebd., 193.

3) Die Wahrhaftigkeit und Ernsthaftigkeit des Menschen, der mit ganzem Herzen hinter dem steht, was er sagt, muss sich in einer Vielzahl von Beziehungen bewähren. Während sich das Selbst- und Weltverhältnis und die Beziehung zu anderen Menschen auch empirisch manifestieren und die Korrelate dieser Beziehungen unseren Sinnen zugänglich sind, gilt dies nicht gleichermassen für das Gottesverhältnis. Gott mag in gewissem Sinne in die menschliche Erfahrung eingehen, geht aber immer auch über sie hinaus. Als Allgegenwärtiger ist Gott unsichtbar und in der Welt nicht auszumachen.⁶⁷ Wie können wir unter diesen Umständen überhaupt wahr(haftig) von Gott reden? Heidegger hat sich diesem Problem nicht gestellt, und Buber hat mit dem »ewigen Du« einen personalen Gottesbegriff entwickelt. Kierkegaard liefert folgende Definition der Wahrheit: »Die objektive Ungewißheit, in der Aneignung der leidenschaftlichsten Innerlichkeit festgehalten, ist die Wahrheit, und zwar die höchste Wahrheit, die es für einen Existierenden gibt.«⁶⁸ Kurz darauf fügt er hinzu, die Wahrheit sei »eben gerade dies Wagestück«⁶⁹, das Ungewisse zu wählen, und diese Bestimmung der Wahrheit sei »eine Umschreibung für Glauben«, d.h. den Gottesglauben: »Ohne Risiko kein Glaube.«⁷⁰ Diese Formulierungen sind offen für verschiedene Gottesbegriffe, ohne dass entschieden wird, welcher Begriff Gott mehr oder weniger angemessen ist.⁷¹

Biblische Inspirationen: Gott als der Wahrhaftige

Wie kann man sich dann – als Sünder, der vor Gott in der Unwahrheit lebt⁷² – die Wahrheit »aneignen« bzw. diese Wahrheit anderen vermitteln? Dies ist Kierkegaards Climacus zufolge »nur in indirekter Form« möglich, da die zu verkündende Wahrheit »unbekannt ist«⁷³. In diesem Punkt widerspricht die Bibel dem Agnostiker Climacus. Ich begnüge mich mit zwei Beispielen, die dies belegen: eins aus dem hebräischen und eins aus dem griechischen Teil der Bibel.

⁶⁷ Vgl. ebd., 238.

⁶⁸ Ebd., 194.

⁶⁹ Ebd., 194f.

⁷⁰ Ebd., 195.

⁷¹ Vgl. hierzu Claudia Welz, Difficulties in Defining the Concept of God – Kierkegaard in Dialogue with Levinas, Buber, and Rosenzweig, in: International Journal for Philosophy of Religion 80:1 (2016), 61–83.

⁷² Vgl. Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, 199.

⁷³ Ebd., 235.

Nach Num 22–24 wandte sich der Moabiterkönig Balak an Bileam und bat ihn, das aus Ägypten herausgeführte Volk der Israeliten, das im Land der Moabiter lagerte, zu verfluchen – doch dieser bekam von Gott den Auftrag, Israel zu segnen. Als Balak sich beklagte, sagte Bileam: »Muss ich nicht das halten und reden, was mir der HERR in den Mund gibt? [...] Gott ist nicht ein Mensch, dass er lüge, noch ein Menschenkind, dass ihn etwas gereue. Sollte er etwas sagen und nicht tun? Sollte er etwas reden und nicht halten?« (Num 23, 12.19, Lutherbibel 2017) In der Fortsetzung erfahren wir, dass der Geist Gottes auf Bileam kam (vgl. Num 24,2), so dass dieser als Offenbarungsempfänger nicht anders konnte, als Gottes Worte weiterzugeben – er, ein »Hörer göttlicher Rede«, dem »die Augen geöffnet werden, wenn er niederkniet« (Num 24,4, vgl. 24,16). Dieser Erzählung nach spricht der wahrhaftige Gott zum Menschen und tut seinen Willen kund.

Auch im Johannesevangelium wird der Gott im Himmel, der Jesus gesandt hat, als »ein Wahrhaftiger« (Joh 7, 28: *alethinós*) charakterisiert. In Relation zu Gott zeigt es sich, inwieweit ein Mensch wahrhaftig (*alethés*) ist: »Wer von sich selbst aus redet, der sucht seine eigene Ehre; wer aber die Ehre dessen sucht, der ihn gesandt hat, der ist wahrhaftig, und keine Ungerechtigkeit ist in ihm.« (Joh 7,18) Jesu Zuhörer werden dazu aufgefordert, sich selbst als von Gott in die Welt Gesandte zu verstehen. Das Sich-an-Gottes-Ehre-Orientieren gilt als Sicherung gegen die Unwahrhaftigkeit, die dann virulent wird, wenn Menschen sich selbst und ihre Gedanken als originell profilieren wollen und dabei ihre eigentliche Inspirationsquelle verleugnen: den schöpferischen Geist Gottes.

Abschliessend möchte ich auf Landmanns Anregung zurückkommen, »Grieche und Hebräer in einem zu sein«⁷⁴: Was bedeutet dies für die Suche nach einem Ideal bzw. Kriterium der Wahrhaftigkeit, nicht zuletzt im Gegensatz zu Lüge und Selbsttäuschung? Gott galt Bileam deshalb als wahrhaftig, weil wir uns darauf verlassen können, dass sein Wort der Wahrheit entspricht und er sein Wort hält. Johannes verband Gottes Wahrhaftigkeit zudem mit der Gerechtigkeit, die ebenfalls durch Taten beglaubigt wird. Die hebräischen und griechischen Texte der Bibel verweisen unisono auf Gottes Geist als Quelle der Wahrheit und Ursprung wahrhaftiger Rede. Dies darf uns zu denken geben. Wer Unrecht tut oder wider besseres Wissen sich selbst zuschreibt, was von einem anderen kommt, dem wir – im Hören auf sein glaubenerweckendes Wort – alles verdanken, kann

⁷⁴ S.o. (Anm. 23).

nicht als wahrhaftig gelten. In der Wahrhaftigkeit dagegen erfüllen sich epistemische und ethische Anforderungen gleichermaßen.

– Claudia Welz ist Professorin für Systematische Theologie mit besonderen Aufgaben in Ethik und Religionsphilosophie und Gründungsdirektorin von *CJMC: Center for the Study of Jewish Thought in Modern Culture* an der Universität Kopenhagen.

