

Samuel Vollenweider, Eva Ebel (Hg.)

Wahrheit und Geschichte

Exegetische und
hermeneutische Studien einer
dialektischen Konstellation



T V Z | AThANT

102

Wahrheit und Geschichte

T V Z

Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von

Erhard Blum, Christine Gerber,
Shimon Gesundheit, Matthias Konradt,
Konrad Schmid, Jens Schröter,
Samuel Vollenweider

Band 102

Wahrheit und Geschichte

Exegetische und hermeneutische Studien
zu einer dialektischen Konstellation

Herausgegeben von
Eva Ebel und Samuel Vollenweider

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

Publiziert mit freundlicher Unterstützung der Emil-Brunner-Stiftung
in Verbindung mit der Evangelisch-reformierten Landeskirche
des Kantons Zürich

Umschlaggestaltung
Simone Ackermann, Zürich

Druck
AZ Druck und Datentechnik, Kempten

ISBN 978-3-290-17578-8

© 2012 Theologischer Verlag Zürich
<http://www.tvz-verlag.ch>

Alle Rechte vorbehalten

Inhaltsverzeichnis

<i>Samuel Vollenweider</i>	
Einleitung.....	7
<i>Jens Schröter</i>	
Historische (Re-)Konstruktion und theologische Wahrheit Die Frage nach dem historischen Jesus im Kontext neuzeitlicher Wahrheitsbegründungen des christlichen Glaubens.....	13
<i>Jean Zumstein</i>	
«Und wir wissen, dass sein Zeugnis wahr ist» Fiktion und Historie in der johanneischen Vita Jesu.....	35
<i>Claire Clivaz</i>	
The Question of Emotions in Writing History Reflections on the Lukan Writings and Jn 11.33.....	55
<i>Knut Backhaus</i>	
Asphaleia Lukanische Geschichtsschreibung im Rahmen des antiken Wahrheitsdiskurses.....	79
<i>Pierre Bühler</i>	
Wie Wahrheit Geschichte wird – wie Geschichte Wahrheit wird Hermeneutisch-systematische Brocken	109
<i>Philipp Sarasin</i>	
Wahrheit und Geschichte im Lichte Darwins	121
<i>Hans Weder</i>	
Votum zum Vortrag von Philipp Sarasin	135
<i>Konrad Haldimann</i>	
Perspektiven eines engen Wahrheitsbegriffs.....	139

Hans-Ulrich Rieger

Versuchen, in der Wahrheit zu leben

Eine philologische Annäherung..... 155

Autorinnen und Autoren..... 183

Bibelstellenregister..... 184

Einleitung

Wahrheit und Geschichte stehen sich von Haus aus misstrauisch gegenüber, zumindest im alten Griechenland und in der von dort ihren Ausgang nehmenden abendländischen Kulturgeschichte. Bereits an Herodot, dem «Vater der Geschichtsschreibung», haben sich die Geister geschieden. Für die Aufklärung klafft zwischen ewigen Vernunftwahrheiten und dem, was kontingente Geschichtsverläufe an «Tatsachen» hervorbringen, der sprichwörtliche garstige breite Graben. Traumatisiert von den weitreichenden Experimenten des 19. und 20. Jahrhunderts, die Geschichte zur Schöpferin der Wahrheit zu machen, ist die späte Moderne zur nüchternen Diastase von Wahrheit und Geschichte zurückgekehrt. Die politischen Utopien haben aber bekanntlich ihre geschichtstheologischen Vorläufer. Der christliche Glaube behauptet seit seinen Ursprüngen, die Wahrheit sei in einem individuellen menschlichen Lebenslauf Geschichte geworden. Der Basistext, der von der Berührung von Wahrheit und Geschichte Zeugnis ablegt, findet sich im Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,14):

«Und das Wort, der Logos, wurde Fleisch und wohnte unter uns, und wir schauten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit, wie sie ein Einziggeborener vom Vater hat, voller Gnade und Wahrheit.»

Achtet man auf den quellsprachlichen Befund, fällt eine bedeutsame Inversion auf: Das Vierte Evangelium spricht nicht davon, dass eine überzeitliche, ewige Wahrheit hier auf Erden nach den «Ihren», nach ihren Verehrern sucht, um sich schließlich in einem Menschen zu inkarnieren (anstatt sich enttäuscht wieder in die obere Welt zu verfügen). Gerade umgekehrt: «Wahrheit» so gut wie «Gnade» kommen als Wirkung und Frucht der Fleischwerdung zur Sprache; sie versprühen Funken von jenem «Glanz», den der «Einziggeborene vom Vater» auf die Erde bringt. Wahrheit wäre so als Ertrag einer Geschichte, die vom Einziggeborenen des Vaters handelt, anzusprechen. Vergleichbar wäre diese Perspektive mit jenem alten Dichterwort, das die Alêtheia zur Tochter der Zeit, des Kronos, macht.¹ Die Wahrheit, die der Einziggeborene in die Welt

1 Gellius, *Noctes Atticae* 12,11:7; Plutarch, *quaest. Rom.* 11/12: 266e/f. Gellius selber schlägt die Brücke zu den Sentenzen des Typs «*Die Zeit bringt die Wahrheit ans Licht*» (z. B. Menand., sent. 13; vgl. 639; 839; Sen., *de ira* 2,22:2), der bis auf Sophokles zurückgeht (frg. 832: «Alles enthüllt

bringt, wäre so gesehen eine Tochter des *Kairos*. Der Prolog bestätigt in seinem Schlussteil diese Sichtweise (Joh 1,17):

«Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden.»

Der Vers stellt nicht nur den Ereignischarakter von Gnade und Wahrheit heraus, indiziert durch den Aorist *egéneto*, sondern platziert beide in einer fundamentalen Kontroverse. Gnade und Wahrheit stehen dem «Gesetz» und «Mose» gegenüber, zumindest im Modus der Überbietung. In einer scharfen Kontroverse verheißt Jesus, der Gottessohn, den Seinen, dass die in ihm lebende Wahrheit ihrerseits Geschichte machen wird. Sie ist der Ursprung von Geschichten der Befreiung (Joh 8,31f.):

«Wenn ihr in meinem Wort bleibt, seid ihr wahrhaftig meine Jünger, und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen.»

Um Wahrheit wird im Raum der Geschichte gerungen und gekämpft. Selbst der Vertreter der Weltmacht, Pontius Pilatus, zeugt gerade durch sein Desinteresse von der spannungsvollen Wechselwirkung zwischen Wahrheit und Geschichte, wenn er die Frage stellt, mit der er sich in das kulturelle Gedächtnis des Abendlands eingeschrieben hat (Joh 18,38):

«Was ist Wahrheit?»

Das Evangelium lässt sich lesen als eine Antwort auf diese Frage. Die Antwort nimmt dabei die Gestalt eines Zeugnisses, d. h. einer Assertion, an, die dem Lieblingsjünger angesichts des Todes Jesu in den Mund gelegt wird (Joh 19,35):

«Und der das gesehen hat, hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist wahr, und er weiß, dass er Wahres sagt, damit auch ihr zum Glauben kommt.»

Das Evangelium schließt mit einer Responson auf dieses Zeugnis, in die einzustimmen es seine Leserschaft einlädt (Joh 21,24):

«Wir wissen, dass sein Zeugnis wahr ist.»

Es sind die Frage des Pilatus und das Zeugnis des Lieblingsjüngers, von denen sich der vorliegende Band bewegen lässt. Er geht auf ein Symposium anlässlich der Emeritierung des Zürcher Neutestamentlers *Jean Zumstein* zurück (Zürich, 4./5. Dezember 2009) und versucht, die Tragweite jener singulären episodi-

die Zeit und bringt es ans Licht»; vgl. 280) und in Mk 4,22 parr. variiert wird: «Denn es gibt nichts Verborgenes, das nicht offenbar werden, und nichts Geheimes, das nicht an den Tag kommen soll.» Dazu A. OTTO, Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer, Leipzig 21890, 343.

schen Berührung von Wahrheit und Geschichte, die mit dem Namen von Jesus Christus verbunden ist, zu ermesen. Die exegetischen, hermeneutischen und geschichtsphilosophischen Aufsätze loten das komplexe Verhältnis von Wahrheit und Geschichte – von «historischer Wahrheit» und «wahren Geschichten» (frei nach Lukian) – aus und setzen sich besonders mit den erkenntnistheoretischen Fragen der neueren Geschichtsforschung auseinander.

Der Beitrag von *Jens Schröter* arbeitet im Blick auf die neuzeitliche Jesusforschung heraus, wie sich der christliche Wahrheitsanspruch, der bei aller Perspektivierung und Relativierung auf *eine* universale Wahrheit bezogen bleibt, zum neuzeitlichen Prinzip der Konstruktivität aller geschichtlichen Erkenntnis verhält. Im Bekenntnis zu Jesus treffen Wahrheit und Geschichte aufeinander, was die altkirchliche Christologie als unterschiedene Einheit von göttlicher und menschlicher Natur auszudifferenzieren unternommen hat. Schröter zeigt, wie sich die Wahrheitsfrage unter den Bedingungen der Neuzeit transformiert, und erinnert daran, dass «die neutestamentlichen Quellen über das Wirken und Geschick Jesu verlässliche Zeugnisse sind, deren Wahrheitsanspruch darin besteht, dass sie mehr über die Person Jesu sagen, als sich auf der Grundlage historischen Wissens darüber sagen lässt» (32).

Jean Zumstein, der Jubilar, nimmt seinen Ausgangspunkt bei der eigenartigen Sonderstellung der johanneischen Jesuserzählung. Das Johannesevangelium gibt sich gerade in seinen markanten Differenzen zu den synoptischen Evangelien deutlich als Konstrukt zu erkennen, das in erheblichem Ausmaß mit Fiktionen arbeitet. Da Fiktionalität als unhintergehbare Moment jeder Geschichtsschreibung anzusprechen ist, zeigt der johanneische Plot die Deutungsarbeit, die ein angemessenes Verständnis des Lebens Jesu fordert. «Die Wahrheit des Zeugnisses liegt nicht in der genauen Wiedergabe der vergangenen Ereignisse begründet, sondern wird in der glaubenden Interpretation der Person des Offenbarers zugänglich.» (53f.)

Claire Clivaz führt ihre Leserinnen und Leser in den Grenzbereich von Fiktion und Realität. Gelungene Geschichtsschreibung arbeitet mit Emotionen – weshalb sie lange zur schönen Literatur zählte – und erlaubt sich so eine konsequent undisziplinierte Verfahrensweise. Unter Rückgriff auf Lukians Spiegelgleichnis (hist. conscr. 51) präsentiert die Autorin Historiographie als Produktion von «verzerrenden Spiegeln» (*distorting mirrors*, C. Ginzburg) und legt diese Lektüre auch neutestamentlichen Texten zugrunde, exemplarisch gezeigt am ungläubigen Staunen der von Freude erfüllten Jünger am Ostertag (Lk 24,41) und an Jesu Aufwühlung angesichts der Trauer um Lazarus (Joh 11,33). Der Schluss öffnet ein Fenster, das «über die Spiegelmetaphern hinaus» führt, nämlich zur Herausforderung, die die digitalen Fenster und Bildschirme für das hermeneutische Geschäft bedeuten.

Mit *Knut Backhaus* begeben wir uns in die Debatte um neuzeitliches und antikes Wahrheitsverständnis. Letzteres orientiert sich programmatisch nicht an der Referenztreue (die auch der Neuzeit nicht erschwinglich ist), sondern verfolgt ein literarisches Ziel. Kraft eines «Fiktionalitätsvertrags» zwischen Autor und Leserschaft arbeitet Historiographie wie die bildende Kunst; ihre Ordnungsleistung erreicht sie nicht durch Rekonstruktion, sondern durch Reimagination. Im Werk des «Malers» Lukas mit seinem bereits im Proömium angemeldeten Ordnungsanspruch (Lk 1,1–4) kommen zusätzlich die Momente der religiösen Geschichtsschreibung ins Spiel. Lukas «hat der christlichen Erinnerungskultur jene Meistererzählung geboten, derer sie in ihrer Sattelzeit bedurfte, um sich in der Geschichte zurechtzufinden» (108).

In Anlehnung an Kierkegaards «Philosophische Brocken» verfolgt der Systematische Theologe *Pierre Bübler* die dialektischen Wechselwirkungen zwischen Wahrheit und Geschichte. Was geschieht dann, wenn Wahrheit Geschichte wird, und was umgekehrt, wenn Geschichte Wahrheit wird? Im Gegenüber zum positivistischen und idealistischen Geschichtsverständnis wird in Anlehnung an Paul Ricœur eine dritte Option favorisiert, die entscheidend mit kreativer Erinnerungsarbeit zu tun hat: Der Autor plädiert für eine «situationsbezogene Fiktionalisierung der Geschichte», die sich auf das biblische Zeugnis und dem ihm eigenen Wahrheitsanspruch stützt. Umgekehrt wird Wahrheit nur so Geschichte, als sie sich in den Lebensvollzügen bewahrheitet und bewährt. Daraus ergeben sich Konsequenzen für den Dialog zwischen Exegese und Systematischer Theologie; beide sind gut beraten, je auf ihre Weise ihrer Verankerung in der menschlichen Geschichtlichkeit gerecht zu werden.

Mit Darwin als Historiker beschäftigt sich *Philipp Sarasin*, seinerseits ein Historiker. Er nimmt seinen Ausgangspunkt bei Darwins Prototheorie, skizziert im Notizbuch «I think», und wendet sich dann der klassischen Darstellung von 1859, «Origin of Species», zu. Das Geschichtsdenken Darwins zeigt ein scharfes Profil: Da ist weder begründender Ursprung noch angesteuertes Ziel, weder Fortschritt noch Sinn; «Wahrheit» lässt sich genealogisch dekonstruieren. Trotzdem wird der Mensch als kulturschaffendes und kulturgetragenes Lebewesen gewürdigt – anders als in manchen «darwinistischen» Fortschreibungen. Dies zeigt sich nicht zuletzt im historiographisch geleisteten Anspruch auf «eine zumindest partielle historische Wahrheit», die der in labilem Zustand befindlichen «Sandbank, auf der wir selbst stehen», umspült von «kulturellem Wasser» (131), ein Stück weit abgerungen wird. In seinem Votum zum Beitrag von Sarasin formuliert *Hans Weder* grundlegende Fragen zum Stellenwert des Postulats einer unverfügbaren Wahrheit – auch und gerade dort, wo diese negiert wird – und zur Kategorie des Ursprungs. Theologie selber wird bestimmt nicht als Produzentin von Wissen, die das Wissen ersetzt, sondern als «ein nachdenkli-

cher Umgang mit dem Wissen – auch dem historischen» (137). Am Beispiel des Liebesgebots Jesu zeigt der Autor, dass man über Darwins Genealogie des Gewissens (und damit der menschlichen Kultur überhaupt) hinausgehen muss – und zwar genau in der Fluchtrichtung einer grundlegenden Einsicht Darwins, «nämlich dass es in der Entwicklung der Nachdenklichkeit durchaus Diskontinuitäten gibt».

Konrad Haldimann setzt sich analytisch mit der Tragweite eines «engen Wahrheitsbegriffs» auseinander, hier v. a. im Gespräch mit Jens Schröter. Das von der Wahrheitsfrage bewegte Verstehen kann nicht beim Dual von objektiv-historischer und subjektiv-lebenspraktischer bzw. sinnstiftender Wahrheit stehen bleiben. Der Autor gibt im Anschluss an Rudolf Bultmann zu bedenken: «Der Historiker muss sich selbst, seine Person und Lebenswelt, mit ins Spiel bringen, wenn er die Geschichte nicht nur im Sinn der Ereignis- oder Strukturgeschichte, sondern auch als Geschichte der Selbstinterpretation des Menschen verstehen will.» (145) In seinem Versuch, die beiden Ansätze von Schröter und Bultmann zu verschränken, entwirft Haldimann eine «Perspektive, in der objektivierende und subjektorientierte historische Aussagen auf einer logisch-semantischen Ebene miteinander in Beziehung gesetzt werden können» (152).

Der abschliessende Beitrag von *Hans-Ulrich Rieger* greift auf Václav Havels «Versuch, in der Wahrheit zu leben», zurück. Als Paradigmen einer Wahrheit, die nicht (nur) in dem besteht, was der Fall ist, sondern die dem Subjekt einen Lebensraum eröffnet, fungieren die Antigone des Sophokles, Sokrates in Platons Apologie und der Jesus des Markusevangeliums – drei Figuren, die in den Tod gehen und gerade so zeigen, was es heißt, in der Wahrheit zu leben. Wahrheit wird dabei bestimmt als «existenzielle, die einen Menschen so in seinem Leben trifft», dass sie «von ihm ergriffen und gelebt werden kann» (166). Sie kann in Gestalt einer überpersönlichen, transzendent oder konventionell verbürgten Wahrheit, aber auch als persönliche Wahrheit erscheinen – das Subjekt ist immer im Spiel, und an ihm liegt es, auf das Angebot, in der Wahrheit zu leben, zu antworten.

19. August 2012
Samuel Vollenweider

Historische (Re-)Konstruktion und theologische Wahrheit

Die Frage nach dem historischen Jesus im Kontext neuzeitlicher Wahrheitsbegründungen des christlichen Glaubens¹

Jens Schröter, Berlin

1. Annäherung an das Thema «Wahrheit und Geschichte»

1.1 «Wahrheit» und «Geschichte» in christlicher Perspektive

Mit «Wahrheit» und «Geschichte» stehen zwei Begriffe über diesem Symposium, deren jeweiliges Verständnis und deren Zusammenhang untereinander nicht einfach auf der Hand liegen. Vielmehr ist zunächst zu klären, was unter «Wahrheit» und «Geschichte» genau verstanden werden soll, wenn über ein wie auch immer geartetes Verhältnis zwischen beiden Begriffen und dem damit jeweils Bezeichneten reflektiert wird. Die Notwendigkeit einer solchen Klärung ergibt sich bereits daraus, dass umgangssprachlich unter «Wahrheit» die empirische Nachprüfbarkeit von Behauptungen verstanden wird. Damit ist jedoch allenfalls ein Aspekt der Wahrheitsdiskussion erfasst, der sich aus philosophischer² wie theologischer³ Perspektive als problematische Verkürzung der Rede

1 Meiner Mitarbeiterin Ines Luthe danke ich herzlich für die Korrektur des Manuskripts.

2 Eine gute Zusammenstellung neuerer Ansätze findet sich in: Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert, hg. und eingeleitet von G. Skirbekke, Frankfurt 1977. Vgl. auch die Darstellung von K. Gloy, Wahrheitstheorien. Eine Einführung, Tübingen/Basel 2004.

3 Vgl. W. Härle, Das christliche Verständnis der Wahrheit, in: ders./R. Preul (Hg.), Wahrheit, MJTh 21, Leipzig 2009, 61–89. Härle geht zu Recht von der «Einheitlichkeit des mit «Wahrheit bezeichneten Sachverhalts» aus (62) und ordnet das christliche Verständnis in diesen Horizont ein. Dieses ist nach Härle durch «das Erschlossensein der Wirklichkeit für das Erkennen des Menschen, das im Wirken Gottes gründet», gekennzeichnet (74). Das schließt das Fragmentarische menschlicher Erkenntnis der Wirklichkeit keineswegs aus, sondern dezidiert ein, was

von Wahrheit erweist.⁴ Das hat dann auch Implikationen für die Diskussion über den historischen Jesus, worauf zurückzukommen ist.

In analoger Weise stellt sich – zumal angesichts der aktuellen Diskussion in der Geschichtswissenschaft⁵ – die Frage, wie sich der Singular «die Geschichte» zu der Vielzahl der *Geschichten* verhält, die damit erfasst werden sollen.⁶ Auf welcher Grundlage beruht ein zwischen den Einzelgeschichten hergestellter Zusammenhang, wer verantwortet ihn – und könnte eine solche Metaperspektive oder «master story»⁷ Anspruch auf «historische Wahrheit» erheben? Was aber wäre dabei unter «historischer Wahrheit» – einem Ausdruck, der die beiden Begriffe dieses Symposiums auf elegante Weise miteinander verbände – genau zu verstehen?

Die Bedeutung dieser Fragen für die christliche Theologie liegt auf der Hand. Sie ergibt sich bereits daraus, dass der christliche Glaube mit seinen Aussagen über Gott als Schöpfer und Herrn der Welt, sein Handeln *in* dieser Welt sowie den Menschen als Geschöpf Gottes einen auf Offenbarung gründenden Wahrheitsanspruch verbindet.⁸ Diese Überzeugungen stehen in der Sicht des christlichen Glaubens demnach unabhängig von wechselnden historischen Konstellationen und miteinander konkurrierenden philosophischen oder religiösen Wahrheitsansprüchen in Geltung. Christlicher Theologie als Reflexion über den christlichen Glauben kommt deshalb die Aufgabe zu, diesen Wahrheitsanspruch angesichts der je geltenden Erkenntnisbedingungen zu begründen und im öffentlichen Diskurs zu plausibilisieren. Als besonders brisant im Blick auf den philosophischen Wahrheitsdiskurs erweist sich dabei die Frage, wie sich ein biblisch fundiertes, theologisch reflektiertes christliches Wahrheits-

zugleich deutlich macht, dass christliches Verständnis von Wahrheit weder auf Autorität noch auf Verifizierbarkeit von Tatsachen, sondern auf Gewissheit gründet. Vgl. dazu auch unten Abschnitt 1.2.

4 Vgl. auch den Überblick von L. B. Puntel/K. Müller/J. Werbick/K. Hilpert, Art. Wahrheit, LThK 10 (2001), 926–939. Zur neueren Diskussion aus theologischer Perspektive vgl. H.-J. Schwerin, Die Religionen und die christliche Wahrheit, Neustadt a.d. Aisch 2009.

5 Verwiesen sei auf K. E. Müller/J. Rüsen (Hg.), Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien, Reinbek 1997, sowie P. Ricœur, Gedächtnis, Geschichte, Vergessen, Übergänge 50, Paderborn 2004.

6 Vgl. R. Koselleck, Geschichte, Historie V. Die Herausbildung des modernen Geschichtsbegriffs, in: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 2, Stuttgart 2004, 593–717: 647–678.

7 Zur Kritik der Vorstellung einer *master story* (oder *meta narrative*) vgl. J.-F. Lyotard, La condition postmoderne: rapport sur le savoir, Paris 1979, sowie H. Putnam, Vernunft, Wahrheit und Geschichte, Frankfurt 1990.

8 Vgl. E. Herms, Wahrheit – Offenbarung – Vernunft, in: ders., Phänomene des Glaubens. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Tübingen 2006, 96–115.

verständnis zur Perspektivität und Fragmentarität menschlicher Erkenntnisfähigkeit verhält.⁹

Die biblischen Texte zeigen, dass dieser Wahrheitsanspruch in geschichtlichen Erfahrungen gründet: Die Schriften Alten wie Neuen Testaments erzählen davon, dass Gott einzelne Menschen oder ein Volk erwählt und ein besonderes Verhältnis mit ihnen begründet hat – angefangen von der Erwählung Abrahams über diejenige des Volkes Israel, seiner Könige und Propheten bis hin zur Akklamation Jesu Christi als seines geliebten Sohnes,¹⁰ der Erwählung der an ihn Glaubenden sowie des Christenverfolgers Paulus zum Verkünder des Evangeliums unter den Heiden. Zu dieser geschichtlichen Verankerung biblischer Rede von Gott gehört schließlich das Zeugnis von der durch Gott gelenkten Ausbreitung des Christuszeugnisses, von dem die Apostelgeschichte berichtet.¹¹ Das biblische Zeugnis von Gott und Jesus Christus begründet demnach eine spezifisch christliche Sicht auf die Geschichte als einen von Gott gelenkten Geschehenszusammenhang, der von ihm selbst in Gang gesetzt wurde und in ihm auch sein Ziel findet.¹²

Vorausgesetzt ist dabei die universale Ausrichtung des biblischen Gottesglaubens. Das monotheistische Bekenntnis zum Gott Israels als dem Herrn auch

9 Zur Thematik der Perspektivität der Wahrheit vgl. *I. U. Dalferth/P. Stoellger*, Perspektive und Wahrheit. Einleitende Hinweise auf eine klärungsbedürftige Problemgeschichte, in: dies. (Hg.), Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Konstellation, RPT 14, Tübingen 2004, 1–28. Sie weisen zu Recht auf die Perspektivität jeder Wahrheitskonstruktion, auch jeder theologischen, hin. Daraus folgt für sie «die Destruktion einer ort- und zeitlosen Metaperspektive» (23). Das ist erkenntnistheoretisch zweifellos zutreffend, setzt allerdings den Anspruch auf die Wirklichkeit als ganze, der für den Diskurs über Wahrheit konstitutiv ist, nicht außer Kraft.

10 Die Akklamation bzw. Einsetzung Jesu Christi zum Sohn Gottes, etwa in der Taufzerzählung Mk 1,9–11 oder in der vorpaulinischen Formel Röm 1,3f., liegt dabei auf einer anderen Ebene als die Erwählung anderer Menschen oder des Volkes Israel. Das wird daran deutlich, dass Jesus im Markusevangelium mit göttlicher Autorität ausgestattet wird (vgl. etwa Mk 2,5–7: die Vollmacht zur Sündenvergebung) bzw. durch die Auferweckung von den Toten zum Sohn Gottes eingesetzt wird (so Röm 1,4). Ein Ausbau dieser christologischen Sicht begegnet in den Aussagen über die Sendung Jesu Christi als des Sohnes Gottes in die Welt (vgl. etwa Gal 4,4; Röm 8,3; Joh 3,16), die seine Präexistenz voraussetzen, sowie in den expliziten Präexistenztexten, die von der Teilhabe Jesu an Wesen und Autorität Gottes sprechen (Joh 1,1–4; Phil 2,6; Kol 1,15–18a; Hebr 1,3). Das Handeln Gottes durch Jesus Christus im Raum irdisch erfahrbarer Geschichte wird damit als Form seines Wirkens beschrieben, die seine Nähe in einzigartiger, exklusiver Weise vermittelt.

11 Vgl. *J. Schröter*, Lukas als Historiograph. Das lukanische Doppelwerk und die Entdeckung der christlichen Heilsgeschichte, in: ders., Von Jesus zum Neuen Testament. Studien zur urchristlichen Theologiegeschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons, WUNT 204, Tübingen 2007, 223–246.

12 Zu einer christlich begründeten Sicht auf Geschichte und Geschichtsschreibung vgl. *E. Herms*, Theologische Geschichtsschreibung, in: ders., Phänomene des Glaubens (s. Anm. 8), 408–431.

über die anderen Völker, als dem einzigen Gott, Schöpfer des Himmels und der Erde, steht bekanntlich nicht am Anfang des israelitischen Gottesglaubens, sondern hat sich erst in der Exilszeit durchgesetzt.¹³ Mit dieser Entwicklung ist die Grundlage für einen auf die ganze Welt und alle Menschen bezogenen Gottesglauben gelegt, der dann zu universalistischen Konzeptionen frühjüdischer Theologie führt und den Ausgangspunkt dafür bildet, dass die Christusbotschaft an Juden wie Heiden gleichermaßen ausgerichtet wird.¹⁴ Dem korrespondiert die universale Zeitvorstellung, die mit der Erschaffung der Welt einsetzt und in die Aufrichtung der universalen Herrschaft Gottes am Ende der Zeit mündet. Letzteres kann dabei in jüdischen und christlichen Texten auf unterschiedliche Weise geschildert werden: als universale Anerkennung des Gottes Israels durch alle anderen Völker, als Ausbreitung der Christusbotschaft bis ans Ende der Erde oder als Szenario einer kosmischen Katastrophe in apokalyptischen Texten.¹⁵ Gemeinsam ist diesen Schilderungen, dass sie die geschichtlichen Ereignisse auf ein von Gott festgesetztes und herbeigeführtes Ziel zulaufen sehen. Diese Universalität des israelitisch-jüdischen und christlichen Gottesglaubens ist eine notwendige Bedingung dafür, von «Wahrheit» und «Geschichte» zu sprechen, weil eine sinnvolle Verwendung dieser Begriffe voraussetzt, dass es nur *eine* Wahrheit gibt, der man sich auf verschiedenen Wegen annähern kann, und der Singular «die Geschichte» in analoger Weise impliziert, dass sich die einzelnen geschichtlichen Ereignisse als Bestandteile eines übergreifenden Geschehenszusammenhangs auffassen lassen.

Des Weiteren lässt sich das biblische Verständnis von Wahrheit und Geschichte anhand der einschlägigen Termini konkretisieren. Dabei ist zunächst zu konstatieren, dass der hebräische Begriff *אמת* in der LXX mit den Übersetzungsäquivalenten *ἀλήθεια*, *πίστις* und *δικαιοσύνη* wiedergegeben wird. Daraus

¹³ Zum israelitischen Gottesglauben im Rahmen der antiken Religionen vgl. R. G. Kratz/H. Spiekermann (Hg.), *Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike*, 2 Bände, FAT 17/18, Tübingen 2009. Vgl. auch M. Oeming/ K. Schmid (Hg.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*, AThANT 82, Zürich 2003; L. Bormann (Hg.), *Schöpfung, Monotheismus und fremde Religionen: Studien zu Inklusion und Exklusion in den biblischen Schöpfungsvorstellungen*, BThS 95, Neukirchen-Vluyn 2008.

¹⁴ Vgl. G. Holtz, *Damit Gott sei alles in allem. Studien zum paulinischen und frühjüdischen Universalismus*, BZNW 149, Berlin/New York 2007.

¹⁵ Zu den Endzeiterwartungen in der jüdischen apokalyptischen Literatur vgl. J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, Mich./Cambridge, U.K., 21998; ders., *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, London 1997. Zum Urchristentum vgl. N. Wendebourg, *Der Tag des Herrn. Zur Gerichtserwartung im Neuen Testament auf ihrem alttestamentlichen und frühjüdischen Hintergrund*, WMANT 96, Neukirchen-Vluyn 2003.

ist allerdings nicht auf einen Gegensatz zwischen einem hebräischen und einem griechischen Verständnis von Wahrheit zu schließen – etwa dergestalt, dass zwischen einem an Verlässlichkeit und Treue orientierten hebräischen und einem an Satz- oder Tatsachenwahrheit ausgerichteten griechischen Verständnis zu unterscheiden wäre.¹⁶ Eine genauere Prüfung der Verwendung des Begriffs אמת hat vielmehr ergeben, dass die Übereinstimmung von Tatsachen und Aussagen ein substantieller Aspekt seiner Bedeutung ist. So hat Diethelm Michel in einem einschlägigen Aufsatz aus dem Jahr 1968¹⁷ gezeigt, dass die überwiegende Mehrzahl der Belege für אמת die Richtigkeit einer Aussage bzw. eines Wortes bezeichnet. Allerdings zeigt sich darin ein spezifisch biblisches Verständnis von «Wahrheit», dass damit erfahrene Heilstaten, göttliche Gebote, Verheißungen oder auch Strafandrohungen bezeichnet werden können, die unverbrüchlich feststehen.¹⁸

Blicken wir exemplarisch auf einige neutestamentliche Verwendungen von ἀλήθεια.¹⁹ Diese begegnen nicht zufällig in besonderer Häufung in der johanneischen und paulinischen bzw. deuteropaulinischen Literatur, wo Inhalt und Bedeutung des Christusgeschehens auch durch Abstraktbegriffe ausgesagt werden können. Dabei zeigt sich, dass der mit ἀλήθεια bezeichnete Inhalt zum einen an die Offenbarung Gottes in Jesus Christus bzw. an das Evangelium gebunden ist, zum anderen in enger Verbindung zu Begriffen wie χάρις, δικαιοσύνη oder auch εὐαγγέλιον steht. So begegnet etwa in Gal 2,5.14 die Verbindung ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου zur Bezeichnung der für Beschnittene wie Unbeschnittene in gleicher Weise geltenden Heilsbotschaft des Evangeliums. In der Wendung φανέρωσις τῆς ἀληθείας in 2Kor 4,2 kommt in analoger Weise zum Ausdruck, dass die Verkündigung des Evangeliums zur Erkenntnis Gottes durch die Offenbarung Jesu Christi führt und damit schändlicher Heimlichkeit und Unaufrichtigkeit entgegensteht. In Eph 1,13 wird der λόγος τῆς ἀληθείας näher bestimmt als τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν. An späterer Stelle wird dies dahingehend spezifiziert, dass der neue Mensch, den die Glaubenden anziehen sollen, auf δικαιοσύνη, ὁσιότης καὶ ἀλήθεια gegründet ist (4,24). Im Johannesevangelium wird der Begriff unmittelbar auf Jesus bezogen und durch

16 So etwa R. *Bultmann*, Untersuchungen zum Johannesevangelium, in: ders., *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, hg. von E. Dinkler, Tübingen 1967, 124–197; ders., Art. ἀλήθεια. C. Der griechische und hellenistische Sprachgebrauch. D. Der urchristliche Sprachgebrauch von ἀλήθεια, *ThWNT I* (1933), 239–248.

17 Vgl. D. *Michel*, 'ÄMÄT. Untersuchung über Wahrheit im Hebräischen, in: *ABG 12* (1968), 30–57.

18 Vgl. *Michel*, 'ÄMÄT' (s. Anm. 17), 41–55.

19 Vgl. dazu die einschlägige Untersuchung von C. *Landmesser*, Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft, *WUNT 113*, Tübingen 1999, bes. 207–253.

die Verbindung χάρις καὶ ἀλήθεια in Joh 1,14.17 sowie in der Selbstbezeichnung Jesu als ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ in Joh 14,6 näher bestimmt. In der Offb können in analoger Weise Jesus Christus und Gott sowie deren Wege, Urteile und Worte als ἀληθινός bezeichnet werden.²⁰

Wie diese Beispiele zeigen, wird in den neutestamentlichen Texten ein spezifisches Verständnis von «Wahrheit» ausgebildet. Dieses gründet in der Überzeugung von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, die zugleich in Kontinuität zu den Schriften Israels steht. Da diese Ereignisse als «wahr» bezeichnet werden, kann auch jedes menschliche Reden, das sie bezeugt, als «wahres Zeugnis» gelten. Wahrheit ist demzufolge ein Erschließungshandeln Gottes, durch das er den Menschen den an die Gemeinschaft Jesu Christi gebundenen Weg zum Heil weist.

Dass dieser Wahrheitsanspruch in Konkurrenz zu anderen religiösen und philosophischen Wahrheitsansprüchen tritt, war bereits in biblischer und frühchristlicher Zeit bewusst. Es lässt sich an der Polemik gegen die anderen Völker und ihre Götter in prophetischen Texten des Alten Testaments²¹ ebenso ablesen wie an der neutestamentlichen Kritik am früheren Lebenswandel der Heiden und dem Lob für ihre Abwendung von den toten «Götzen» zu dem einzigen wahren und lebendigen Gott und dem einen Herrn Jesus Christus.²² Aus dem biblisch begründeten Wahrheitsanspruch ergibt sich im antiken Christentum dann sehr bald die Notwendigkeit, ihn gegenüber einem philosophischen Wahrheitsverständnis zu verteidigen und zu plausibilisieren. Das geschieht in dem Moment, in dem sich das Christentum auf die Ebene der philosophischen Auseinandersetzung begibt und in der Rezeption vor allem mittelplatonischer Philosophie eigene Modelle von Weltentstehung sowie Herkunft und Ziel des Menschen entwickelt. Konkret zu nennen wäre hier etwa die Logos-Christologie Justins, der zufolge es aufgrund des der Menschheit eingepflanzten Logoskeimes bereits vor Christus möglich war, der göttlichen Ordnung entsprechend zu leben.²³ Zu nennen wäre des Weiteren der positive Bezug auf die Philosophie der Griechen als Vorbereiterin der wahren Erkenntnis in Christus bei Clemens von Alexandria und Origenes.²⁴ Mit diesen Hinweisen auf einen beginnenden Dialog zwischen christlicher und philosophischer Wahrheit ist der

20 Offb 3,7.14; 6,10; 15,3; 16,7; 19,2.9; 21,5; 22,6.

21 Vgl. etwa Jes 40,19f.; 41,21–29; 46,1–7.

22 1Thess 1,9f.; Gal 4,8f.

23 2Apol. 8,1–3; 10,8.

24 Clemens Al., Strom. I 28,3; 80,6; 94,1–7 u. ö.; Origenes, Cels. 1,4; 3,40. In diesen Kontext gehört auch die Rede vom Christentum als der «wahren» oder «heilsamen und sicheren Philosophie», die seit den Apologeten begegnet. Vgl. Justin, 2Apol. 13,2–6; Dial, 8,1; Clemens Al., Strom. I 18,4; 20,1; Euseb, Praep. 14,3,5.

größere Rahmen angedeutet, in dem sich auch die Diskussion über Wahrheit und Geschichte im Blick auf den historischen Jesus bewegt, der wir uns nunmehr zuwenden.

1.2 Christliches Verständnis von «Wahrheit» im philosophischen Diskurs

Aus dem Gesagten folgt, dass christliches Wahrheitsverständnis mit der Voraussetzung in den philosophischen Diskurs eintritt, dass von Wahrheit nur in Bezug auf Gott und sein Erschließungshandeln in der Welt gesprochen werden kann.²⁵ Vollständige Erkenntnis der Wahrheit ist demnach nur als Einsicht möglich, dass die Wirklichkeit als ganze von Gott bestimmt wird, den sich im Bereich fragmentarischer, falsifizierbarer Erkenntnis bewegend Menschen dagegen nur partiell zugänglich ist. Wahrheit wäre demnach in theologischer Perspektive nicht lediglich als Wissen über bestimmte Sachverhalte, also als *Tatsachenwahrheit*, zu bestimmen, sondern als eine auch unter den Bedingungen einer nur mit falliblem Erkenntnisvermögen zugänglichen Wirklichkeit vorhandene *Gewissheit* über Herkunft, Sinn und Ziel der Welt und des Menschen. Christliches Wahrheitsverständnis ist demnach dadurch charakterisiert, dass es mehr über die Wirklichkeit sagt, als sich mit den Mitteln menschlicher Erkenntnis über diese Wirklichkeit sagen lässt.²⁶ Der universale Anspruch christlicher Rede von der Wahrheit ist demnach darin begründet, dass die Selbsterschließung Gottes Antizipationen auf das Ganze der Wirklichkeit ermöglicht, auch wenn dieses dem menschlichen Erkenntnisvermögen nur partiell zugänglich ist.

Ausgehend von diesem Wahrheitsverständnis lässt sich der Ort christlicher Rede von der Wahrheit im Diskurs mit anderen Zugängen zum Wahrheitsproblem konkretisieren. Unter den gängigen Wahrheitstheorien²⁷ spielt dabei die sogenannte Korrespondenztheorie eine zentrale Rolle. Diese oft mit Aristoteles in Verbindung gebrachte,²⁸ explizit aber erst bei Thomas von Aquin in seiner berühmten Formulierung *veritas est adaequatio rei et intellectus* bzw. *intellectus adaequatur rei* nachweisbare Theorie²⁹ besagt, dass Wahrheit in der Übereinstimmung von Tatsachen (*res*) und menschlichem Verstand (*intellectus*) besteht. Diese Theorie, der auf den ersten Blick eine unmittelbare Evidenz zuzukommen

25 Vgl. Härle, Verständnis (s. Anm. 3), 80.

26 Vgl. in diesem Sinn auch E. Jüngel, Art. Wahrheit: IV. Fundamentaltheologisch, RGG⁴ 8 (2005), 1251f.

27 Vgl. neben Gloy, Wahrheitstheorien (s. Anm. 2), auch die umfangreiche Studie von A. Kreiner, Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie, Freiburg u. a. 1992.

28 Arist., Metaphysik 1011b.

29 STh I, q 16 a 2 bzw. q 21 a 2.

scheint und die darum auch in einem vorwissenschaftlichen Verständnis von Wahrheit oftmals undiskutiert vorausgesetzt wird, ist beim näheren Hinsehen jedoch nicht unproblematisch. Eine grundlegende Frage, die nicht zuletzt für das hier zu verhandelnde Thema von Bedeutung ist, lautet, was genau dabei unter Korrespondenz bzw. *adaequatio* verstanden werden soll. Da es keine von dem jeweiligen Träger des *intellectus* unabhängige Urteilsinstanz gibt, die über die Übereinstimmung eines Urteils mit der außersprachlichen Wirklichkeit entscheiden könnte, bleibt die Behauptung einer solchen Korrespondenz letztlich strittig.

Andere Theorien wie die Kohärenztheorie und die Redundanztheorie der Wahrheit sowie die pragmatisch ausgerichtete Konsens- oder Diskurstheorie lassen sich als Modelle verstehen, die Korrespondenztheorie erkenntnis- bzw. diskurstheoretisch zu differenzieren.³⁰ Im Blick auf die hier verfolgte Fragestellung ist dabei zu notieren, dass die Geschichtlichkeit der Wahrheit in allen diesen Theorien nur eine untergeordnete Rolle spielt. Zentral sind dagegen die Fragen der Erkennbarkeit der Wirklichkeit, des Verhältnisses verschiedener Wahrheitsansprüche zueinander oder des Verständnisses von Wahrheit überhaupt. Die Verbindung von Wahrheit und Geschichte erweist sich damit als eine spezifisch neuzeitliche Variation des Wahrheitsproblems. Damit komme ich zu meinem nächsten Abschnitt.

1.3 «Wahrheit» und «Geschichte» als neuzeitliche Variation des Wahrheitsproblems

Das spezifische Problem der Verbindung von Wahrheit und Geschichte besteht darin, dass die Geschichtlichkeit der Wahrheit bzw. Wahrheitserkenntnis zu ihrem Verständnis als einer zeitlosen, unabhängig von je geltenden Erkenntnisbedingungen geltenden Größe in Konkurrenz steht und im Extremfall die Rede von Wahrheit sogar *ad absurdum* führen könnte, da sich jede Wahrheitsbehauptung mit Verweis auf ihre geschichtliche Bedingtheit relativieren und damit zugleich in ihrem Anspruch bestreiten ließe. Damit ist der Kern des Problems, wie sich das Verhältnis von Wahrheit und Geschichte darstellen lässt, benannt.³¹

Dass diese Frage erst vergleichsweise spät in den Blick trat, liegt darin begründet, dass sich erst in der Neuzeit ein Verständnis von Geschichte herausbildete, das mit einem Anspruch auf Wahrheit auftritt und sich deshalb auch in den Wahrheitsdiskurs einbringen lässt. Dagegen werden etwa bei Lukian, der im zweiten Jahrhundert eine Abhandlung darüber verfasst, wie Geschichte zu

³⁰ Vgl. dazu J. Robls, Korrespondenz, Konsens und Kohärenz, in: Dalferth/Stoellger, Wahrheit (s. Anm. 9), 29–51.

³¹ Vgl. den Exkurs bei Gloy, Wahrheitstheorien (s. Anm. 2), 46–59.