

Literatur

Henti Desroche, *Sociologie et théologie dans la typologie religieuse de Joachim Wach*: ASRel 1 (1956) 41–63. – Rainer Flasche, *Die Religionswiss. Joachim Wachs*, 1978 (TBT 35) (Lit.). – Ders., *Joachim Wach: Klassiker der Religionswiss.*, hg. v. Axel Michaels, München 1997, 290–302. – Eugene G. Frick, *The Meaning of Religion in the Religionswiss. of Joachim Wach*, Diss.phil. Milwaukee, Wisc. 1972. – Robert T. Georgia, *Joachim Wach and the Comparative Study of Religion*, Diss.phil. New York 1980. – Joseph M. Kitagawa, *Joachim Wach. Leben, Forschung u. Lehre: Gibt es ein Verstehen fremder Religionen?* (s.o. bei Quellen 1.) 1–31. – Ders., *Gibt es ein Verständnis fremder Religionen? Zur Religionspsychologie u. Religionssoziologie v. Joachim Wach*: ebd. 37–66. – Ders., *Verstehen u. Erlösung. Some Remarks on Joachim Wach's Work*: HR 11 (1971) 31–53. – Ders., *Art. Joachim Wach*: EncRel (E) 15 (1987) 311–313. – Hans-Joachim Klimkeit, *Das Prinzip des Verstehens bei Joachim Wach*: Numen 19 (1972) 216–228. – Warren Lew, *Truth and Method in Comparative Religion*, Diss.phil. Santa Barbara, Calif. 1982. – Kurt Rudolph, *Joachim Wach (1898–1955): Gesch. u. Probleme der Religionswiss.*, 1992 (SHR 53) 357–367. – Richard W. Scheimann, *Wach's Theory of the Science of Religion*, Diss.phil. Chicago 1967. – Jean Séguay, *Expérience religieuse et sociologie des religions. Joachim Wach sociologue des religions*: ASRel 7 (1962) 27–34. – Charles M. Wood, *Theory and Religious Understanding. A Critique of the Hermeneutics of Joachim Wach*, 1975 (AAR.DS). – Eric J. Ziolkowski, *Wach, Religion and the Emancipation of Art*: Numen 46 (1999) 345–369.

Oliver Krüger

Wahlrecht, Kirchliches → Kirchenwahlen

Wahrheit/Wahrhaftigkeit

I. Altes Testament	
II. Neues Testament	S. 340
III. Judentum	S. 346
IV. Philosophisch	S. 347
V. Systematisch-theologisch	S. 363

I. Altes Testament

(Literatur S. 340)

1. Für die deutschen Ausdrücke „Wahrheit/Wahrhaftigkeit“ gibt es im biblischen Hebräisch keinen eigenständigen Begriff. Die gemeinte Sache wird vor allem mit Ableitungen des Wortfeldes *'mn* und gelegentlich mit *kûn* (Nifal – Bestand haben; Zuverlässiges; Wahres), *yšr* (recht; richtig; redlich) und *qšr* (Wahrheit; Prov 22,21) zur Sprache gebracht. Dementsprechend prägen die Wurzel *'mn* und ihre verbalen und nominalen Ableitungen (Qal – Erzieher; Wärter; Nifal – fest, dauerhaft oder zuverlässig sein; Hifil – trauen, glauben, sicher sein; Hofal – betraut, ermächtigt werden; *'emûn* – Vertrauen, Zuverlässigkeit; **mûnâh* – Festigkeit, Beständigkeit, Wahrhaftigkeit; **mœt* – Festigkeit, Sicherheit, Richtigkeit, Ehrlichkeit und Treue) die hebräische Vorstellung von Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Da *'mn* im Akkadischen, Ugaritischen, Phönizischen und Altaramäischen bisher nicht und im Reichsaramäischen bzw. Biblisch-Aramäischen nur selten belegt ist, lassen sich Etymologie und Grundbedeutung nur schwer erhellen. Die spätere syrische (fest; bleibend) und arabische (treu; sicher) Verwendung dürfte vom Hebräischen (*'mn* Hifil) beeinflusst sein. Aus der Not, die inhaltliche Konstante in der vielfältigen Verwendung der Wurzel festzulegen, machte A. Weiser eine Tugend und bestimmte *'mn* als „Formalbegriff“. Gesagt werde damit, daß die dem jeweiligen Subjekt „zuzuerkennenden Eigenschaften“ „in Wirklichkeit entsprechend vorhanden“ seien (Weiser 184). So komme das Spezifische der Person oder Sache zur Sprache. Weisers Versuch einer möglichst umfassenden Bestimmung von *'mn* verzeichnet offensichtlich den Sachverhalt (Jepsen 319). Wahrheit oder Wahrhaftigkeit eines Sachverhaltes oder einer Person ergibt sich alttestamentlich gerade nicht durchgängig aus ihr selbst heraus.

Bestand und Zuverlässigkeit gelten schon im nichttheologischen und erst recht im theologischen Gebrauch häufig als das Unerwartete bzw. als das von außen Zugespochene.

2. Im Alten Testament werden Sachverhalte (Gen 24,28; Jer 2,21; Dtn 13,15; 17,4; Jes 43,9) oder Zustände (Jer 14,13; II Reg 20,19; Jes 39,8; Jer 33,6) und Personen als wahr qualifiziert, wobei die personale Verwendung deutlich vorherrscht. Beide Aspekte ergänzen einander, so daß an dieser Stelle kein Gegensatz konstruiert werden darf. Die zutreffende Nachricht (I Reg 10,6; Gen 42,16.20) und die verlässliche Aussage im Gerichtsverfahren (Prov 12,17; Ez 18,8; Jes 48,1; 59,4) erweisen in der Übereinstimmung von Wort und Wirklichkeit, daß auf diesen Menschen Verlaß ist (Prov 25,13). Einem solchen wahrhaftigen und zuverlässigen Menschen (Prov 28,20; Ex 18,21) kann man auf „Treu und Glauben“ Geld anvertrauen (II Reg 12,16; 22,7) oder Ämter übertragen (I Chr 9,22.26.31; Neh 13,13). Entsprechend findet sich der Wortstamm auch im Begriff „Erzieher“ und „Wärter“ (II Reg 10,1; Jes 49,23; Est 2,7; Num 11,12; II Sam 4,4; Ruth 4,16).

15 Wiederholt wurde versucht, zwischen einem altisraelitischen und einem altgriechischen Wahrheitsverständnis zu unterscheiden (Bultmann; Boman; Harbsmeier; vgl. TRE 13,365). Die Debatte leidet vielfach an kontradiktorisch verstandenen Gegensatzbildungen wie personal- versus sachbezogen, Satz Wahrheit versus existentieller bzw. performativer Wahrheit oder „theoretische Richtigkeit“ versus „Möglichkeit zu leben“ (Berger 332). Das hebräische Verständnis von Wahrheit schließt die Übereinstimmung von Aussage und Tatbestand mit ein (Prov 8,7; Ps 15,2; Sach 8,16; Dan 8,26; 10,1; 11,2; vgl. Michel), obwohl bzw. gerade weil es mehr als eine bloß objektive Kenntnis von Tatsachen aussagen will. Zuverlässigkeit und Treue von Mitmensch und Gott erschließen sich nicht zuletzt über der wahren, an der Wirklichkeit sich bewährenden Rede oder Tat. Diesen Zusammenhang erhellen Aussage, → Verheißung oder → Gebot. Wahrheit wird aus- und angesagt. In diesem Sinn kann Wahrheit auch „getan“ werden (Neh 9,33). Wahrheit geschieht. Wort und Geschehen ermöglichen Erkenntnis und tragen so zu einer verlässlichen Lebensgrundlage bei (Jes 33,6).

3. Im Bereich von Weisheit und Recht schwingt wiederholt ein skeptischer Unterton mit. Eine Vielzahl der Belege warnt vor lügnerischer Rede (Prov 12,22; I Reg 22,16; Jer 9,4) bzw. prangert die fehlende Rechtschaffenheit an (Hos 4,1ff.; Jer 5,1). Wer unkritisch jedem Menschen traut, erweist sich als Tor (Prov 14,15; 26,25; Hi 4,18; 15,15). Trotzdem empfehlen der Weise und der Prophet die Wahrheit als Lebensgrundlage (Sach 8,16; Ez 18,8f.; Prov 3,3; 12,19; 22,21; 23,23). Sie allein gibt der königlichen Herrschaft Bestand (Prov 29,14; 20,28; Ps 61,8). Die Weisen drängen auf das zuverlässige Wort, den verlässlichen Eid und das gerechte Richten. Der Wahrheit kommt ein hoher Wert zu: „Wahrheit erwirb, und verkauf sie nicht! – Weisheit, Zucht und Einsicht.“ (Prov 23,23). Die parallele Verwendung dieser zentralen weisheitlichen Begriffe macht deutlich, daß in der frühjüdischen Weisheit die Wahrheit zum Bestandteil eines umfassenden Menschenbildes geworden ist, auf das hin erzogen werden soll (Prov 22,21).

4. Dabei gewinnt die Rede von der Wahrheit ihr Maß zunehmend an Gott. Wie eng der Zusammenhang von Wahrheits- und Gottesbegriff sein kann, zeigt sich etwa darin, daß Lüge und Wahrheit gelegentlich fundamental die Trennlinie zwischen Mensch und Gott markieren (Num 23,19; Ps 116,11). In Anwendung auf Gott wird überwiegend auf die nominalen Ableitungen ¹⁰ *mæet* und ¹¹ *mûna* zurückgegriffen und das gehäuft im Psalter. Direkte Gottesprädikationen (Ps 31,6; Jes 49,7; Dtn 7,9; 32,4) und die häufigen Verbindungen mit *haesaed* (Ps 40,11; 57,11; 108,5; 115,1; 117,2; 138,2 u.ö.) beschreiben das Wesen und die Wirksamkeit Gottes. Der besondere Akzent liegt dabei auf seiner Zuverlässigkeit. Dahinter stehen Gotteserfahrungen Israels, die wiederum selbst zum Anlaß werden, Schutz und Hilfe von ihm zu erwarten: „Seine ¹² *mæet* ist Schild und Wehr“ (Ps 91,4; vgl. auch 40,12; 25,5).

So weist die augenfällige Existenz von Himmel und Erde auf Gottes Wahrheit im Sinn seiner Zuverlässigkeit hin (Ps 146,6). Anknüpfend an die altorientalische Königsvorstellung (→Königtum) schafft der himmlische Herrscher die Fundamente der Schöpfung (→Schöpfer/Schöpfung): „Ewig ist meine Huld erbaut, im Himmel steht fest meine Treue“ (Ps 89,3). Diese Wahrheit kennzeichnet dauerhaft die göttliche Königsherrschaft (Ps 89,15). Wird sie vermisst, so klagt das Volk (Ps 85,11f.) oder der Einzelne (Ps 5,10; 143,1) und erbittet erneut das rettende Eingreifen Gottes und seine heilvolle Zuwendung (Ps 86,15). Gott, wie er sich in seinem Tun und Reden erschlossen hat, findet erst wieder zu sich selbst, wenn er als treu und somit als wahr erkenn- und erfahrbar wird (Dtn 32,4; Jes 25,1; Ps 89,34). In wirkungsgeschichtlich bedeutsamer Weise faßt Dtn 7,9 dies als Erweis der Bundestreue (→Bund) Jahwes (partizipiale Rede).

Auch der sog. Weissagungsbeweis in Jes 40ff. (→Deuterocesaja) erhellt den engen Zusammenhang von Gott und Wahrheit. Bewahrheitet sich die im Wort angekündigte Tat, so zeigt sich darin die Geschichtsmächtigkeit Gottes. In einer gerichtlichen Szenerie sollen Zeugen dies durch *ʾmæt* – „Es ist wahr!“ (Jes 43,9) konstatieren. Wirkkraft in Natur und Geschichte erweist den Gott. Göttlichkeit ohne Wahrheit ist somit undenkbar.

In inhaltlicher Fortsetzung dazu spielt das Thema des verlässlichen Wortes Gottes eine zentrale Rolle, analog zum zwischenmenschlichen Gebrauch. So ringt die nachexilische Gemeinde angesichts der untergegangenen davidischen Königsherrschaft über Juda und nach dem wiederholten Scheitern messianischer Hoffnungen (Jes 11,5) mit der göttlichen Zusage an die davidische Dynastie (II Sam 7,28; I Reg 8,26; Ps 132,11; 89,50). Die spätere Toratheologie des Psalters variiert das Thema in allgemeinerer Form, wenn die Zuverlässigkeit der Weisung (Ps 119,142), der Gebote (Ps 119,151; 19,10; Neh 9,13) und des Wortes (Ps 119,43.160) herausgestellt wird. Die Wahrheit des göttlichen Wortes steht auch angesichts einander widerstreitender Prophetenrede (Jer 28,9; I Reg 22,16) in Frage. Die geschichtlich sichtbare Übereinstimmung von Zukunftsansage und kommemdem Geschehen soll den Konflikt entscheiden (Dtn 18,21f.; Jer 23,28; 26,15). Die weitere deuteronomistische Diskussion bindet wahre Prophetie grundsätzlich an die Anerkennung des Fremdgötterverbotes, letztlich an die Tora (Dtn 13,3–6). Das Problem begleitet das frühe Judentum (Jes 40,6–8; 55,8–11) und steht zuletzt auch hinter der wiederholten produktiven Propheteninterpretation (→Redaktionsgeschichte/Redaktionskritik), die mit neuen Sinnpotentialen zugleich Korrektur und Wandel bisheriger Worte markiert (Steck).

5. Menschliches Verhalten gegenüber Gott wird ausgesprochen selten als „wahr“ gekennzeichnet. Die geforderte Reaktion auf Gottes Treue soll Wahrhaftigkeit und Verlässlichkeit gegenüber den Mitmenschen sein (s.o. 3.). Wird mit *ʾmn* Hifil das Gottesverhältnis Israels charakterisiert, so ist an ein Vertrauen zu Gott gedacht, das die ganze Existenz einschließt (Jes 7,9; 28,16; Gen 15,4; Hab 2,4; II Chr 20,20; →Glaube). Ausnahme bleibt die Kennzeichnung Abrahams in Neh 9,8, dessen Herz als „treu [*noʿʾman*] vor dir“ befunden wird. Nach der leicht erweiterten Formulierung in Sir 44,20 (I Makk 2,52) dürfte damit auf seine Bewährung in Gen 22, der Aufforderung zur Opferung seines Sohnes Isaak, angespielt sein. Gegenteiliges vermeldet Ps 78,8.37 von Israel. Umstritten bleiben Num 12,7 und I Sam 3,20.

Hi 42,7f., ein nachträglicher Kommentar zur Hiobdichtung, präsentiert den seltenen Fall eines Urteils über theologische Aussagen. Das Gotteswort vermerkt, daß Hiob anders als Eliphaz und seine beiden Freunde Wahres bzw. Zuverlässiges über Gott geredet habe. Die traditionelle Weisheit und ihre Apologie durch die Freundesreden wird damit dauerhaft in Frage gestellt. Sie vermag auf das Leiden des gerechten Hiob keine befriedigende Antwort zu geben. Zugleich wird ein Hiob ins Recht gesetzt, der sich zuvor (Hi 42,1–6*) einem Gott unterwarf, der als Herr des Chaos (Hi 38f.) menschliche Einsicht übersteigt. Eher unwahrscheinlich ist es, daß damit zugleich den nahezu blasphem-

mischen Klagen und Anwürfen des Hiobs im Dialogteil ein relatives Recht eingeräumt wird. Wahre Rede von Gott umschließt jedoch auch in Hi 42,7f., wie vielfach im Alten Testament, inhaltliche Aussage über Gott und personales Verhalten zu ihm.

Literatur

- 5 Klaus Berger, Replik auf Hans Weder: *EvTheol* 52 (1992) 332–335. – Torleif Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griech.*, Göttingen 1952⁶1977. – Rudolf Bultmann, *Theol. des NT*, Tübingen 1948–1953³1958. – Götz Harbsmeier, Art. Wahrheit: *EKL* (1959) 1719–1721. – Alfred Jepsen, Art. 'aman: *ThWAT* 1 (1973) 313–348. – Christof Landmesser, *Wahrheit als Grundbegriff ntl. Wiss.*, 1999 (*WUNT* 113). – Diethelm Michel, Art. 'AMÄT: *ABG* 12 (1968) 30–57. – Odil Hannes Steck, *Gott in der Zeit entdecken*, 2001 (*BThSt* 42). – Arthur Weiser, Art. πιστεύω κτλ. B. Der atl. Begriff: *ThWNT* 6 (1959) 182–197. – Hans Wildberger, Art. 'mn: *THAT* 1 (1978) 177–209.

Jürgen van Oorschot

II. Neues Testament

- 15 1. Grundsätzliches 2. Synoptiker und Acta 3. Johannesevangelium/Johannesbriefe
4. Paulus 5. Die übrige neutestamentliche Literatur (Literatur S. 345)

1. Grundsätzliches

Der Ausdruck *ἀλήθεια* und seine Derivate haben im Neuen Testament sehr unterschiedliche Bedeutungen, die jeweils kontextuell zu bestimmen sind. Dabei ist zu unterscheiden zwischen dem allgemeinen und *formalen Wahrheitsbegriff* und seiner jeweiligen *materialen Bestimmung*. Weiter ist mit abgeleiteten und auch mit äquivoken Gebrauchsweisen zu rechnen. Die insbesondere von R. →Bultmann geprägte Diskussion, der sich seinerseits zum einen auf A. →Schlatter und H. von →Soden, zum anderen auf M. →Heidegger beruft, ist bis heute von der Meinung bestimmt, daß die neutestamentlichen Texte von einem hebräischen und einem davon zu unterscheidenden griechisch-philosophischen Wahrheitsbegriff beeinflusst worden seien (Landmesser, *Wahrheit* 209). Die Unterscheidung verschiedener *Wahrheitsbegriffe* läßt sich freilich weder exegetisch noch philosophisch hinreichend begründen (Barr; Landmesser, *Wahrheit*; Michel; Puntel, *Wahrheitsbegriff*). In allen neutestamentlichen Schriften werden der Ausdruck *ἀλήθεια* und seine Derivate zumindest auch und ganz selbstverständlich auf die Wahrheit von Sätzen und Aussagen bezogen, womit die Intuition einer wie auch immer näher zu bestimmenden Korrespondenz zwischen →Sprache und →Wirklichkeit erkennbar wird. Insofern die neutestamentlichen Schriften die Wirklichkeit als eminent von →Gott und seinem Heilshandeln in →Jesus Christus bestimmt erkennen, ist es naheliegend, daß der materiale Ausdruck *ἀλήθεια* und seine Derivate in theologischen Kontexten – semantisch näher bestimmt – dann auch theologische Inhalte bekommen. Eine solche semantische Füllung des Ausdrucks *ἀλήθεια* und seiner Derivate ist insbesondere im johanneischen und im paulinischen Schrifttum zu erkennen, aber auch die übrigen Texte des Neuen Testaments können mit *ἀλήθεια* ausdrücklich theologisch relevante Sachverhalte zur Sprache bringen. Darüber hinaus werden der Ausdruck *ἀλήθεια* und seine Derivate in einem allgemeineren Sinn auch zur Bezeichnung von Wahrhaftigkeit, Zuverlässigkeit u.ä. gebraucht. Bezüge zu theologischen Sachverhalten sind dabei zu beachten.

2. Synoptiker und Acta

45 In den Synoptischen →Evangelien und in der →Apostelgeschichte erscheinen der Ausdruck *ἀλήθεια* und seine Derivate vergleichsweise selten und vornehmlich in Verbindung mit *verba dicendi* und Ausdrücken des Lehrens (Mk 5,33; 12,32; Lk 4,25; 9,27; 12,44; 20,21; 21,3; Act 26,25). Mit der Präpositionalwendung *ἐπ' ἀληθείας* wird an verschiedenen Stellen das wahrheitsgetreue, d.h. das der Wirklichkeit entsprechende

Lehren Jesu gekennzeichnet. Auf Jesu Antwort im Anschluß an die Frage eines Schriftgelehrten nach dem höchsten Gebot bestätigt dieser nach Mk 12,32f., daß Jesus mit seinem Hinweis auf die Schrift (Dtn 6,4f.; Lev 19,18), mit der er auf die Einzigkeit Gottes und das Liebesgebot hingewiesen hat, die Wahrheit gesagt habe. Was Jesus gesagt hat, entspricht also nach der Meinung des Schriftgelehrten der in den Schriften erkennbaren Wirklichkeit Gottes und seinem Gebot. Nach Mk 12,14 und Mt 22,16 bestätigen Gegner Jesu diesem – wenn auch nur aus taktischen Gründen –, daß er den Weg Gottes wahrheitsgemäß (*ἐπ' ἀληθείας*, Mk 12,14; Lk 20,21; *ἐν ἀληθείᾳ*, Mt 22,16) lehre. Sie begründen dies damit, daß Jesus sein Lehren nicht dadurch verfälsche, daß er es von Menschen abhängig mache. Daß Jesus ohne Ansehen der Person, also unverstellt der Wirklichkeit entsprechend lehrt, liefert die Begründung dafür, ihn selbst als wahrhaftig zu bezeichnen (*ἀληθῆς εἶ*, Mt 22,16). Mit dem Adverb *ἀληθῶς* wird bei Mt und Mk ausgesagt, daß Jesus wirklich – also nicht nur vorgeblich – der Sohn Gottes sei (Mt 14,33; 27,54; Mk 15,39). Dies ist die angemessene Antwort auf die Frage nach der Person Jesus, wie sie ausdrücklich im Anschluß an die Sturmstillung gestellt wurde (Mt 8,27; Mk 4,41).

Der Verfasser des Lukasevangeliums ersetzt in Lk 9,27; 12,44 und 21,3 die in Mk 9,1 (vgl. auch Mt 16,28), Mt 24,47 und Mk 12,43 zu findende Einleitung der Rede Jesu *ἀμὴν λέγω ὑμῖν* durch *ἀληθῶς λέγω ὑμῖν* (vgl. auch die Einleitung der Rede Jesu in Lk 4,25 mit *ἐπ' ἀληθείας δὲ λέγω ὑμῖν*). Jesus erhebt damit einen außerordentlichen Wahrheitsanspruch, der einen Anspruch auf besondere Autorität impliziert. Nach Act 4,27 dient die Wendung *ἐπ' ἀληθείας* zur Bestätigung der in Act 4,26 notierten und Ps 2,1f. LXX entnommenen Prophezeiung, daß sich die Gegner Jesu in Jerusalem gesammelt gegen ihn gestellt haben. Die Prophezeiung ist eingetreten, also Wirklichkeit geworden. Das wirkliche Geschehen in Abgrenzung von einer täuschenden Erscheinung wird auch in Act 12,9 ausgedrückt. Petrus erkennt nicht, daß er tatsächlich von einem Engel aus dem Gefängnis befreit wurde. Nach Act 10,34 begreift Petrus wahrhaftig, daß Gott nicht parteiisch ist, daß ihm vielmehr unter allen Völkern diejenigen angenehm sind, die ihn fürchten und die Gerechtigkeit tun. Das gewisse und bestätigte Wissen wird in Act 12,11 mit der Wendung *οἶδα ἀληθῶς* ausgesagt. Zuletzt betont Paulus gegenüber Festus nach Act 26,25, daß er nicht von Sinnen sei, sondern wahre und vernünftige Worte sage, die von unvernünftigen, wirren Worten zu unterscheiden sind. – Wahrheit und Wahrhaftigkeit hängen aufs engste miteinander zusammen. Wer die Wahrheit sagt, der ist auch wahrhaftig.

3. Johannesevangelium/Johannesbriefe

3.1. Der Ausdruck *ἀλήθεια* bekommt in den johanneischen Schriften ein besonderes theologisches Gewicht. Freilich ist in diesen Schriften durchaus und verbreitet „Wahrheit“ ganz allgemein zur Bestimmung des Verhältnisses von Wirklichkeit und Sprache zu finden. Es wurde verschiedentlich versucht, den johanneischen Wahrheitsbegriff über seine Herkunft zu bestimmen. Diese Versuche reichen von dem Vorschlag Bultmanns, das johanneische Wahrheitsverständnis vor dem Hintergrund eines hellenistischen Dualismus zu deuten, bis hin zu I. de LaPotteries Herleitung des johanneischen Wahrheitsverständnisses aus dem Raum der jüdischen →Apokalyptik und →Weisheit. Daß die *materiale Bestimmtheit* von *ἀλήθεια* und seinen Derivaten in den johanneischen Schriften sowohl Einflüsse aus dem griechisch-hellenistischen wie auch aus dem jüdischen Bereich aufweisen kann, ist nicht zu bestreiten. Damit ist aber noch nichts Wesentliches über das johanneische Wahrheitsverständnis gesagt. Dies gilt zumal dann, wenn gesehen wird, daß die Ausdrücke Wahrheit, *ἀλήθεια* und auch *'æmæt*, in den verschiedenen Traditionen übereinstimmend und grundlegend mit Bezug auf das *Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit*, also in *semantisch-ontologischer Perspektive* verwendet werden.

Zunächst ist zu beobachten, daß auch in den johanneischen Schriften die *ἀλήθεια* ein offensichtlich *semantisch bestimmbarer Gegenstand des Erkennens und des Wissens*

ist (Joh 8,32; I Joh 2,21; II Joh 1). Im Konflikt mit seinen Gegnern wirft Jesus diesen vor, daß sie einen Menschen töten wollen, der die Wahrheit gesagt hat (Joh 8,40). Daß Jesus die Wahrheit sagt, sie ausspricht, daß er also nicht täuscht, ist für das Johannes-evangelium wesentlich (Joh 8,45f.; 16,7). Seine *μαρτυρία* ist wahr (5,31f.; 8,13f.), er ist gerade dazu in die Welt gekommen, die *ἀλήθεια* zu bezeugen (18,37). Daß bei der wahren *μαρτυρία* Jesu bzw. mit seinem Bezeugen der *ἀλήθεια* eine semantisch bestimmbare Übereinstimmung mit der Wirklichkeit im Blick ist, lassen die Stellen erkennen, in denen ebenfalls von wahrer *μαρτυρία* oder von wahren Worten oder Aussagen die Rede ist, deren Subjekt nicht Jesus ist (Joh 4,17b.18; III Joh 12). Nach Joh 4,17b.18 bestätigt Jesus der Frau am Brunnen, daß sie wahr geredet hat, insofern sie ihm über ihre Lebensverhältnisse angemessen Auskunft gegeben hat. Und nach Joh 10,41 erkennen die Menschen, daß es wahr ist, daß es also der Wirklichkeit entspricht, was Johannes über Jesus gesagt hatte. Ebenso wird vom Verfasser des Johannesevangeliums in Joh 19,35 (vgl. auch die redaktionelle Anmerkung in 21,24) darauf abgehoben, daß sein Zeugnis wahr ist, daß er also den Ereignissen entsprechend und damit wahr redet. Die Übereinstimmung mit den tatsächlichen Geschehnissen ist auch in Joh 8,17 gemeint, wo in Anspielung auf Dtn 17,6 und 19,15 erinnert wird, daß das Zeugnis zweier Menschen als wahr zu gelten habe.

Der Ausdruck *ἀλήθεια* und seine Derivate haben also in den johanneischen Schriften eine jeweils bestimmbare *semantisch-ontologische Dimension*. Seine Besonderheit bekommt der Ausdruck *ἀλήθεια* in den johanneischen Schriften in materialer Hinsicht dort, wo in theologischer Perspektive eine semantische Näherbestimmung vorgenommen wird. Dies ist aber kein besonderer Wahrheitsbegriff, sondern eben eine spezifische Bestimmtheit materialer Wahrheitsansprüche. Die hier relevante *materiale Bestimmtheit* von Wahrheit hat insbesondere eine *christologische* bzw. *theologische*, eine *pneumatologische* und eine *ekklesiologische* Dimension.

3.2. Mit dem Logos, der in die Welt tritt (Joh 1,1–16; vgl. I Joh 1,1f.), wird die *ἀλήθεια* zur Sprache gebracht. Diese *materiale ἀλήθεια* ist konsequent theologisch und christologisch zu bestimmen (Blank 166ff.; Schlier). Dies wird bereits in Joh 1,14 programmatisch hervorgehoben. Wenn die an Christus Glaubenden die Herrlichkeit des in die vergängliche Welt eingetretenen Sohnes Gottes als eine solche sehen können, die voll „Gnade und Wahrheit“ ist, dann wird damit – im Anschluß an alttestamentlichen Sprachgebrauch – der Blick auf das umfassende göttliche Heil eröffnet. Im Anschluß an Joh 1,14 in Verbindung mit 1,17 b kann von Jesus als dem „Offenbarer der göttlichen Wahrheit in geschichtlicher Konkretion“ gesprochen werden (Link 1844). Jesus ist aber nicht der Offenbarer göttlicher Wahrheit in dem Sinne, daß diese Wahrheit von der Person Jesus unterschieden, also getrennt werden könnte. Das Wort Gottes ist geradezu *ἀλήθεια* (Joh 17,17b). Der Zugang zu der Wahrheit Gottes ist exklusiv an den Sohn Gottes gebunden, der selbst der *λόγος* ist. Der *λόγος* war von Uranfang an bei Gott und ist wesensgleich mit Gott (1,1). Deshalb hat er auch an der Wahrheit Gottes wesentlichen Anteil. Gott ist wahrhaftig (3,33 b), und von diesem wahrhaftigen Gott kommt Jesus her, er ist von ihm gesandt (8,26; 7,28). Die Herkunft Jesu von dem wahrhaftigen Gott ist die Voraussetzung dafür, daß sich Jesus selbst als die Wahrheit bezeichnen kann (14,6), daß sich Jesus mit der Wahrheit geradezu identifiziert. Dies ist die entscheidende theologische bzw. christologische Zuspitzung des konkreten Wahrheitsverständnisses in den johanneischen Schriften. Unabhängig von der Person Jesus Christus kann es keinen Zugang zu dem wahrhaftigen Gott geben. Der von Gott gesandte Jesus Christus verschafft den Zugang zu dem wahrhaftigen Gott, und wer den wahrhaftigen Gott in Jesus Christus erkennt, d.h. wer an Jesus Christus und damit an den wahrhaftigen Gott glaubt, der hat das ewige Leben, der ist also im Heil (17,3; vgl. 1,14). Es kann nach den johanneischen Schriften für die Menschen kein Heil unabhängig von der Person Jesus Christus geben. Mit dem Ausdruck *ἀλήθεια* in *theologischer Perspektive* wird so

die Exklusivität der Person Jesu hinsichtlich seiner Herkunft wie auch hinsichtlich seiner soteriologischen Funktion beschrieben.

Wenn Jesus in diesem Sinne die Wahrheit ist, dann erklären sich von daher all die anderen soteriologischen Metaphern, mit denen die Exklusivität Jesu beschrieben wird. Er ist das wahre Licht (1,9), der wahre Weinstock (15,1), das wahre Brot, vom Vater gegeben (6,32.55), und er ist wirklich der Retter der verlorenen Welt (4,42; vgl. I Joh 4,14).

3.3. Der christologischen Perspektive entspricht die *pneumatologische Sicht*. Das *πνεῦμα* wird durch den Zusatz *τῆς ἀληθείας* näher bestimmt (Joh 14,17; 15,26; 16,13; I Joh 4,6) und in I Joh 5,6 als *ἀλήθεια* bezeichnet. Die Aufgabe des Geistes der Wahrheit ist es, die Jünger „in die ganze Wahrheit“ zu führen (Joh 16,13; vgl. I Joh 4,6). Insofern die hier in Frage stehende Wahrheit nur über Person und Heilshandeln Jesu Christi zugänglich ist, verschafft der Geist der Wahrheit – freilich nur der christlichen Gemeinde (Joh 14,17) – einen Zugang zu Jesus Christus. Wie Jesus Christus als der Sohn vom Vater gesandt ist, so geht auch der Geist der Wahrheit vom Vater aus und wird von Christus gesandt (Joh 15,26).

3.4. Nur wer den Zugang zu der Person und dem Heilshandeln Jesu Christi hat – durch die Selbstoffenbarung Jesu bzw. durch den Geist der Wahrheit –, der hört die Stimme Jesu, d. h. der glaubt auch an ihn (*ekklesiologische Perspektive*). Wer an Jesus glaubt, der ist aus der Wahrheit (Joh 18,37) und der erkennt als solcher auch die Wahrheit (I Joh 2,21; vgl. I Joh 3,19f.). Die Frage des Pilatus *τί ἐστὶν ἀλήθεια* (Joh 18,38) ist dagegen der Ausdruck seines Unglaubens, insofern er nicht erkennt, daß die hier in Frage stehende Wahrheit an die vor ihm stehende Person Jesus Christus gebunden ist. Er ist nicht aus der Wahrheit, d. h. er hat keinen Zugang zur Person Jesus Christus und dessen Heilshandeln; die Wahrheit bleibt ihm verschlossen (vgl. auch Joh 8,44).

Seinen Jüngern bzw. der Gemeinde kommt das Heilshandeln Jesu, das in seinem sühnenden Kreuzestod seine dramatische Zuspitzung hat, wirksam zu. Die Jünger sind durch das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus in der Wahrheit geheiligt (Joh 17,17.19). Als solche tun sie auch die Wahrheit, womit der Glaube der Jünger beschrieben wird (3,21 in Verbindung mit 3,18; vgl. Hofius, Wunder 68–70; Landmesser, Wahrheit 240–245). Als solche, denen die Wahrheit, also die Person und das Heilshandeln Jesu, erschlossen ist, können die Jünger dann auch im Geist und in der Wahrheit anbeten (Joh 4,23f.).

3.5. In Joh 8,12–59 wird das Zeugnis Jesu in Abgrenzung zu den Reden der *Ἰουδαῖοι* als Wahrheit dargestellt. Joh 8,31f. führt unterschiedliche Aspekte des johanneischen Wahrheitsverständnisses zusammen. Die Wahrheit ist ein Gegenstand des Erkennens der Jünger, womit der ihnen geschenkte Glaube an die Person und das Heilshandeln Jesu Christi im Blick ist. Die Glaubenden sind wahrhaftige Jünger Jesu, und als solche werden sie durch dessen Heilshandeln von der →Sünde zu einem neuen Leben befreit. Hier wird der wesentliche Zusammenhang verschiedener Aspekte des semantisch über die Person und das Heilshandeln Jesu Christi bestimmten Ausdrucks Wahrheit und seiner Derivate erkennbar.

3.6. In den Johannesbriefen hat das Tun der Wahrheit – wie in Tob 4,6; 13,6; Jes 26,10 LXX – einen *ethischen Aspekt* im Sinne der Erfüllung der relevanten Gebote (I Joh 1,6; II Joh 4). Wo Sünde ist, da ist dagegen kein Raum für die Wahrheit (I Joh 1,8; 2,4). Wer aber die relevanten Gebote hält, in dem kommt die Liebe Gottes zur Wirkung (I Joh 2,5).

4. Paulus

Mit besonderer Betonung beansprucht Paulus nach Röm 9,1, die Wahrheit zu sagen, wobei ihm sein →Gewissen bestätigt, daß er nicht lügt. Wahrheit ist also ein *Gegenstand des Redens*, das in angemessener Weise die Wirklichkeit zur Sprache bringt. Paulus

würde auch dann die Wahrheit sagen, wenn er sich selbst rühmen würde (II Kor 12,6), sein Selbstruhm würde der Wirklichkeit seiner Person entsprechen. Der *Entsprechungsgedanke* ist demnach auch für Paulus grundlegend. Und wenn Paulus die Gemeinde in Korinth gerühmt hat, so hat er *ἐν ἀληθείᾳ* gesprochen, d. h. sowohl der Wirklichkeit entsprechend als auch – seine Person qualifizierend – in aufrichtiger Weise. Dieses Rühmen bestätigt sich Titus gegenüber und erweist sich so als Wahrheit (II Kor 7,14). In diesen Zusammenhang gehört auch das Urteil Gottes über die Menschen, das genau dem entsprechend ausfällt, was diese tun, und damit ein Urteil *κατὰ ἀλήθειαν* ist (Röm 2,2). Die Aufrichtigkeit von Personen ist im Blick, wenn Paulus in Phil 1,18 davon spricht, daß es entscheidend ist, daß Christus verkündigt wird, und zwar *εἴτε προφάσει εἴτε ἀληθείᾳ*. Wird Christus unter einem Vorwand verkündigt, dann stimmt der vorgegebene Grund der Verkündigung nicht mit dem tatsächlichen überein, was aber dann gegeben ist, wenn er *ἀληθείᾳ* verkündigt wird, d. h. mit Motiven, die den vorgegebenen auch entsprechen. An dieser Stelle wird erkennbar, daß Wahrheit auch eine *ethische Dimension* hat. – Mit dem nur in I Thess 1,9 von Paulus verwandten Adjektiv *ἀληθινός* wird der wahre und lebendige Gott im Unterschied zu nur vorgeblichen Göttern beschrieben.

Paulus stellt die *ἀλήθεια τοῦ θεοῦ* der Lüge der Menschen gegenüber (Röm 1,25; 3,7; vgl. auch 3,4a). Die Menschen erweisen sich darin als Sünder, daß sie die Wahrheit niederhalten (1,18) bzw. der Wahrheit ungehorsam sind (2,8), also den Willen Gottes nicht befolgen. Im Unterschied zu den Menschen, die sich in ihrer Sünde alle als Lügner erweisen, ist Gott wahrhaftig (3,4).

Von besonderem theologischen Gewicht ist der Ausdruck *ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου* in Gal 2,5.14 (Hofius, Wahrheit; Landmesser, Wahrheit 223–238). Die „Wahrheit des Evangeliums“ ist gleichzusetzen mit der *semantischen Bestimmtheit des Evangeliums* in christologischer und soteriologischer Perspektive. Nach Paulus ist der Inhalt des Evangeliums Christus selbst (Gal 1,7; 3,1; Röm 15,19; I Kor 9,12; II Kor 2,12; 9,13; Phil 1,27a; I Thess 3,2; vgl. Röm 1,1–4.9; II Kor 1,19f.), und zwar als der Sohn Gottes, der durch seinen Kreuzestod das Heil den Menschen verschafft (Gal 2,19f.; 4,4f.). Der Inhalt des Evangeliums und seiner Konsequenzen werden in den reformatorischen Exklusivpartikeln *solus Christus*, *sola gratia* und *sola fide* angemessen zur Sprache gebracht. Das Evangelium thematisiert umfassend die Wirklichkeit des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen. Insofern die „Wahrheit des Evangeliums“ semantisch bestimmt ist, kann sie auch bestritten werden; dies tun die *ψευδάδελφοι* (Gal 2,4), und dies dokumentieren auch diejenigen in Antiochien, die sich nicht der Wahrheit des Evangeliums entsprechend verhalten (Gal 2,14). Nach II Kor 4,2 wird die *φανέρωσις τῆς ἀληθείας* der Verfälschung des *λόγος τοῦ θεοῦ* gegenübergestellt. Auch der absolute Ausdruck *ἡ ἀλήθεια* in Gal 5,7 meint die semantische Bestimmtheit des Evangeliums, von der abgewichen wird, wenn die Inhalte des Evangeliums verändert werden, wie Paulus dies in den galatischen Gemeinden wahrnimmt. Paulus selbst weiß sich in allem, was er tut, dieser Wahrheit verpflichtet (II Kor 13,8). Entsprechend meint *ἀληθεύων ὑμῖν* in Gal 4,16 die Verkündigung des Evangeliums durch Paulus (vgl. den parallelen Ausdruck *εὐηγγελισάμην ὑμῖν* in Gal 4,13). Wo aber das semantisch bestimmte Evangelium verkündigt wird, da kommt nicht kraftloses Menschenwort, sondern das wahrhaftige Wort Gottes zur Sprache, das in seiner schöpferischen Kraft den Glauben überhaupt erst hervorruft (I Thess 2,13). Die allein im Glauben zugängliche Wahrheit des Evangeliums versetzt in eine Freiheit von der Sünde und vom Tod wie auch in die Freiheit zu einem dem Willen Gottes entsprechenden Leben in der Gegenwart (Röm 6–8; Landmesser, Freiheit; Vollenweider 199–406).

5. Übrige neutestamentliche Literatur

Auch in der übrigen neutestamentlichen Literatur wird *ἀλήθεια* als ein semantisch bestimmbarer Gegenstand des Redens, Lehrens, Erkennens, Hörens und Glaubens selbstverständlich vorausgesetzt. Abgesehen von II Tim 3,8, wo *ἀλήθεια* in einem allgemeinen Sinn gemeint ist, und abgesehen von Jak 1,18, wo im Anschluß an Ps 118,43 LXX die Sinai-Tora im Blick ist (vgl. auch Ps 118,86.142.151.160 LXX), wird dabei mit dem absoluten Ausdruck *ἀλήθεια* (Eph 4,21.25; II Thess 2,12f.; I Tim 2,4.7; 4,3; II Tim 2,25; 3,7; Tit 1,1; Hebr 10,26) bzw. mit dem Ausdruck *λόγος τῆς ἀληθείας* (Eph 1,13; Kol 1,5) stets auf das Evangelium bzw. auf die Verkündigung des Evangeliums, d.h. auf die Person Jesus Christus und sein Heilshandeln verwiesen.

In der Apokalypse des Johannes ist nur das Adjektiv *ἀληθινός* zu finden. Es charakterisiert dort als Parallelausdruck zu *δίκαιος* die Wege Gottes (Apk 15,3) und die Urteile Gottes (16,7; 19,2), absolut oder als Parallelausdruck zu *πιστός* die *λόγοι* (τοῦ θεοῦ) (Apk 19,9; 21,5; 22,6), womit deren Angemessenheit und Zuverlässigkeit ausgedrückt wird. In Aufnahme von Gottesprädikationen der Septuaginta wird Jesus in Apk 3,7 als *ὁ ἅγιος* (vgl. Jes 40,25; Hab 3,3 u.ö.) und als *ὁ ἀληθινός* bezeichnet (vgl. Jes 65,16; III Makk 6,18), womit – wie auch in Apk 3,14; 6,10; 19,11 – seine göttliche Hoheit zur Sprache gebracht wird (Hofius, Zeugnis).

Literatur

- James Barr, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford 1961, 194–199. – Johannes Beutler, Art. Wahrheit. III. Bibl.-theol.: LThK³ 10 (2001) 933–935. – Josef Blank, Der johanneische Wahrheits-Begriff: BZ NF 7 (1963) 163–173. – Friedrich Büchsel, Der Begriff der Wahrheit in dem Evangelium u. den Briefen des Johannes, 1911 (BFCht 15,3). – Rudolf Bultmann, Unters. zum Johannesevangelium: ZNW 27 (1928) 113–163; 29 (1930) 169–192 = ders., Exegetica. Aufs. zur Erforschung des NT, ausgew., eingel. u. hg. v. Erich Dinkler, Tübingen 1967, 124–197. – Ders., Art. *ἀλήθεια* κτλ. C. Der griech. u. hell. Sprachgebrauch v. *ἀλήθεια*. D. Der urchristl. Sprachgebrauch v. *ἀλήθεια*: ThWNT 1 (1933) 239–248. – Gerhard Ebeling, Die Wahrheit des Evangeliums. Eine Lesehilfe zum Galaterbrief, Tübingen 1981. – Ernst Fuchs, Art. Wahrheit. I. Im NT: RGG³ 6 (1962) 1515–1517. – Leonhard Goppelt, Wahrheit als Befreiung. Das ntl. Zeugnis v. der Wahrheit nach dem Johannesevangelium: Was ist Wahrheit?, hg. v. Hans-Rudolf Müller-Schwefe, Göttingen 1965, 80–93. – Klaus Haacker, Wie redet die Bibel v. Wahrheit?: ThBeitr 10 (1979) 4–18 = ders., Bibl. Theol. als engagierte Exegese, Wuppertal/Zürich 1993, 173–187. – Otfried Hofius, Das Wunder der Wiedergeburt. Jesu Gespräch mit Nikodemus Joh 3,1–21: ders./Hans-Christian Kammler, Johannesstud., 1996 (WUNT 88) 33–80. – Ders., Das Zeugnis der Johannesoffenbarung v. der Gottheit Jesu Christi: Hubert Cancik u.a. (Hg.), Gesch. – Tradition – Reflexion. FS Martin Hengel. III. Frühes Christentum, hg. v. Hermann Lichtenberger, Tübingen, III 1996, 511–528 = ders., Ntl. Stud., 2000 (WUNT 132) 223–240. – Ders., „Die Wahrheit des Evangeliums“. Exegetische u. theol. Erwägungen zum Wahrheitsanspruch der paulinischen Verkündigung: ders., Paulusstud., II 2002 (WUNT 143) 17–37. – Yu Ibuki, Die Wahrheit im JohEv., 1972 (BBB 39). – Christof Landmesser, Wahrheit als Grundbegriff ntl. Wiss., 1999 (WUNT 113). – Ders., Freiheit als Konkretion v. Wahrheit. Eine exegetische Skizze zum Lebensbezug des Evangeliums in der paulinischen Theol.: Befreiende Wahrheit. FS Eilert Herms, hg. v. Wilfried Härle/Matthias Heesch/Reiner Preul, 2000 (MThSt 60) 39–56. – Ignace de LaPotterie, La vérité dans Saint Jean, I–II 1977 (AnBib 73.74). – Hans-Georg Link, Art. Wahrheit/Lüge. *ἀλήθεια*: TBLNT 2 (2000) 1834–1844. – Diethelm Michel, 'AMÄT. Unters. über „Wahrheit“ im Hebräischen: ABG 12/1 (1968) 30–57. – Lorenz B. Puntel, Der Wahrheitsbegriff in Phil. u. Theol.: ZThK.B 9 (1995) 16–45. – Ders., Art. Wahrheit. I. Begriff: LThK³ 10 (2001) 926–929. – Heinrich Schlier, Meditationen über den johanneischen Begriff der Wahrheit: Günther Neske (Hg.), Martin Heidegger zum 70. Geburtstag, Pfullingen 1959, 195–202. – Rudolf Schnackenburg, Art. Wahrheit. I. Wahrheit in der Schr.: LThK² 10 (1965) 912–914. – Ders., Zum Begriff der „Wahrheit“ in den beiden kleinen Johannesbriefen: BT NF 11 (1967) 253–258. – Ders., Exkurs 10. Der johanneische Wahrheitsbegriff: ders., Das Johannesevangelium. II. Komm. zu Kap. 5–12, 1971/1999 (HTHK 4/2) 265–281. – Hans v. Soden, Was ist Wahrheit? Vom gesch. Begriff der Wahrheit, 1927 (MAkR 46) = ders., Urchristentum u. Gesch., hg. v. Hans v. Campenhausen, Tübingen, I 1951, 1–24. – Thomas Söding, Die Wahrheit des Evangeliums. Anm. zur johanneischen Hermeneutik: EThL 77 (2001) 318–355. – Samuel Vollenweider, Freiheit als neue Schöpfung. Eine Unters. zur Eleutheria bei Paulus u. in seiner Umwelt, 1989 (FRLANT 147).

Christof Landmesser

III. Judentum

(Literatur S. 347)

Nach biblischem wie nachbiblisch-rabbinischem Verständnis ist Wahrheit (*'emæt*) kein Prinzip im Sinne eines intellektualistischen Wahrheitsbegriffs, sondern eine personale Kategorie, die weder im Bereich des rabbinischen Ethos (Wahrhaftigkeit) noch in dem der rabbinischen Gottesvorstellungen abstrakt erörtert wurde. Vielmehr erfuhren Wahrheit/Wahrhaftigkeit (*'emæt/'emûnâh*) in talmudischer Zeit inhaltliche Konkretisierungen. So erhielt *'emæt* in der Metapher von der Wahrheit als dem „Siegel Gottes“ neben der forensischen (Jer 10,10 a: „Gott [*'elohîm*], der Herr, ist Wahrheit“, und *'elohîm* steht für die göttliche Strafgerechtigkeit) eine theologische Bedeutung als eine Gottesbezeichnung, welche gemäß dem erläuternden zweiten Versteil von Jer 10,10 („ein lebendiger Gott und ewiger König“) besonderen Nachdruck auf das Attribut der Dauer, der Beständigkeit und der geschichtlich erwiesenen Verlässlichkeit legt (ySan 1,1 [18a]; ShirR 1,9 §1 [10c]). Andererseits sieht R. Šim'ôn ben Lāqîš (um 250 n. Chr.) in den konsonantischen Bestandteilen von *'emæt* (erster, mittlerer und letzter Buchstabe des hebräischen Alphabets in Verbindung mit Jes 41,4 und 44,6, wonach Gott Anfang, Mitte und Ende ist und keines anderen bedarf) ein Gottesepitheton mit spezifisch antidualistischer Zielsetzung angedeutet: die Abwesenheit jeglicher Abhängigkeit Gottes von einem anderen (ySan 1,1 [18a]; BerR 81,2 [971]; ShirR 1,9 §1 [10c/d] par.). Ebenso bekennt ihn die Benediktion „Gepriesen sei der Richter der Wahrheit“ (mBer 9,5), mit der für das Böse gedankt wird, als den einzigen Richter, dem allein, nicht etwa einem bösen Prinzip, auch das Böse unterworfen ist. Umgekehrt ist die Abwesenheit von *'emæt* Kennzeichen der Idolatrie als der fehlenden Anerkennung des einen Gottes; denn erst nachdem Israel zur Zeit Nehemias dem Trieb zur Idolatrie abgeschworen hatte, besiegelte Gott mit *'emæt* die Zugehörigkeit Israels zu ihm als dem Einen (bYom 69b; bSan 64a). Schließlich ist das Fehlen der *'emæt* kennzeichnend für die götzendienerische Generation, in der der Messias kommen wird (ShirR 2,13 §4).

Als Aussage über den Menschen und sein Verhalten bezeichnet *'emæt* bzw. *'emûnâh* eine Eigenschaft, die sich am ehesten mit „Zuverlässigkeit, Treue und Wahrhaftigkeit“ umschreiben läßt. Die Forderung der Wahrhaftigkeit, besonders die bedingungslose Wahrhaftigkeitspflicht im Bereich des Rechts und des Geschäftslebens (Ex 23,7 in Verbindung mit bShevu 30b/312a), beruht indessen nicht auf einem personalethischen Wahrhaftigkeitsprinzip, sondern auf der Gott (moralisch) und den Menschen (sozial) geschuldeten Verlässlichkeit und Treue: „Rabbân Šim'ôn ben Gamli'el sagt: Auf drei Dingen steht die Welt, auf der Wahrheit, auf dem Recht und auf dem Frieden“ (mAv 1,18). Folglich wird Unwahrheit dann besonders mißbilligt, wenn sie sich verleumderisch gegen Gott (= Häresie) oder den Nächsten richtet, während eine Halbwahrheit, die Verschleierung der Wahrheit oder eine Notlüge unter der Bedingung vertretbar erscheinen, daß sie der Gottesfurcht entspringen und dem Nächsten dienen oder ihn schonen wollen. In bestimmten Lebensbereichen und in eng definierten Situationen und Grenzen (Dratch; Cohen) konnte die Wahrhaftigkeit anderen konkurrierenden Werten nachgeordnet werden. Als solche gelten die Demut (nicht mit religiösem Wissen zu prahlen), die Sittsamkeit (nicht über intime Eheverhältnisse zu reden), die Rücksichtnahme (einen Gastgeber nicht durch das Ausplaudern seiner Großzügigkeit der Gefahr der Ausbeutung durch Dritte auszusetzen; bBM 23b), aber auch die taktvolle Sensibilität (die etwaigen körperlichen Defizite einer Braut beim üblichen Lob der Braut nicht nur nicht zu erwähnen, sondern sie schön und liebevoll zu nennen; Bet Hillel in bKet 16b/171a). Insbesondere aber kann das Motiv der Friedensstiftung die Pflicht zur Wahrhaftigkeit gelegentlich begrenzen, sofern wahrheitsgemäße Feststellungen, wie etwa der Hinweis auf das fortgeschrittene Alter und die anhaltende Unfruchtbarkeit (als biblische Belege werden Abraham und Sara sowie Manoach und seine Frau angeführt [WaR 9,9 (S. 189f.) par.]), beleidigend wirken würden: „Rabbi sagte: „Alle Lügen sind verboten, doch ist

es erlaubt zu lügen, um Frieden zu stiften zwischen einem Menschen und seinem Mitmenschen“ (DEZ 11,7 [Pereq Shalom, ed. Higger, S. 100 Z. 9f.; S. 104 Z. 6f.]).

Wie in der Bibel und in der rabbinischen Literatur, so ist auch für die meisten jüdischen Denker ²*mæt* kein abstraktes Prinzip, sondern eine personale Kategorie, die als solche auch einen Teil der jüdischen Philosophiegeschichte bestimmte. Bereits →Philo von Alexandrien setzte Wahrheit mit Tora gleich, für ihn führt nicht der philosophische Beweis zur sicheren Erkenntnis der Wahrheit, sondern die Überzeugung, daß die unmittelbar von Gott durch Offenbarung mitgeteilte Erkenntnis dem Ergebnis rationaler Beweisführung an Gewißheit überlegen ist (All III, 228–230). Ähnlich äußerten sich im Mittelalter →Jehuda Hallevi und →Chasdai Crescas. Demgegenüber hielten die „Objektivist“ (Ochs 131) unter den jüdischen Philosophen wie →Saadja und →Mose ben Maimon die in der Tora geoffenbarten und die menschlichen Verhältnisse regelnden Gesetze für spezielle Ausformungen der rationalen Naturgesetze, weshalb die religiöse Bestimmung von ²*mæt* als Treue und Verlässlichkeit von der philosophischen Wahrheit als *adaequatio rei et intellectus* abgeleitet sei. Insbesondere Maimonides betonte diese Dichotomie zwischen Moral- und Naturgesetzen, da der ursprüngliche Intellekt Adams die wissenschaftliche Fähigkeit der Unterscheidung von wahr und falsch besessen habe, diese jedoch infolge der körperlichen Triebhaftigkeit Adams zu einem bloß moralischen Wissen um gut und böse degeneriert sei (Môreh N^obûkîm I,2).

Literatur

Felix Böhl, Emeth (Wahrheit), gnost. Dualismus u. die Erlaubtheit der Lüge in der rabbinischen Lit.: Or. 48 (1979) 163–175. – Jack Simcha Cohen, Halakhic Parameters of Truth: Trad. 16 (1977) 83–97. – Mark Dratch, Nothing but the Truth?: Jdm 37 (1988) 218–228. – Richard A. Freund, Lying and Deception in the Biblical and Post-Biblical Judaic Tradition: SJOT 5 (1991) 45–61. – Thomas E. Knight, The Use of aletheia for the „Truth of Unreason“. Plato, the Septuagint, and Philo: AJP 114 (1993) 581–609. – Peter Ochs, Scriptural Pragmatism. Jewish Philosophy’s Concept of Truth: IPQ 26 (1986) 131–135. – Shlomo Pines, Truth and Falsehood Versus Good and Evil. A Study in Jewish and General Philosophy in Connection with the Guide of the Perplexed, I,2: Studies in Maimonides, ed. by Isadore Twersky, Cambridge/London 1990, 95–157. – Ephraim E. Urbach, baqqāšat ha-²*mæt* kehôbâh dâtî: The Bible and Us, ed. by Uziel Simon, Tel Aviv 1979, 13–27.

Felix Böhl

IV. Philosophisch

1. Die vorphilosophische Erfahrung der Wahrheit 2. Die Genesis der Grundbegriffe der Wahrheit in der griechisch-antiken Philosophie 3. Die Gründung der griechisch-antiken Wahrheitsstrukturen in den christlichen Glaubenswahrheiten. Ihre umgestaltende Ausgestaltung (Mittelalter und Renaissance) 4. Gewißheit und Wahrheit. Die neuzeitliche Gründung der Wahrheit in der Subjektivität (von Descartes bis Nietzsche) 5. Die postmetaphysische Umkehr des überlieferten Wahrheitsgefüges (Heidegger) (Quellen/Literatur S. 362)

1. Die vorphilosophische Erfahrung der Wahrheit

Im Altgriechischen gibt es anfänglich (bei Homer) mehrere Wörter für „wahr“/„Wahrheit“: 1) ἀληθής, ἀλήθεια, wörtlich: „unverborgen“/„Unverborgenheit“ (ἀ und λήθη, „Vergessen“, „Vergessenheit“, zu λανθάνω, λήθω „verborgen sein“; von der Wurzel la-, lat. lateo, „verborgen, gesichert sein“; latens, „verborgen“; Sanskrit ratri, „Nacht“); 2) ἔτεόν, ἔτυμον, „seiend“, „echt“ (vgl. Sanskrit satyas, „wahr“, von der Wurzel se-, „sein“); 3) νημερτής, wörtlich: „nicht verfehlend“, „treffend“ (νη-, „un-“ und ἀμαρτάνειν, „verfehlen“); 4) ἀτρεκής, „unverdreh“, „unumwunden“ (ἀ und die Wurzel τραγ-, „drehen“)/ἡ ἀτρέκεια, „die volle Wahrheit“; 5) σαφής, „hell“, „klar“, „offen“, „deutlich“, adverbial σάφα (σα-, „sehr“ und die Wurzel bha-, zu φάος, φῶς, „Licht“, „Helligkeit“; vgl. φαίνω, „erscheinen“) (vgl. dazu Snell). Es fällt auf, daß ἀ-ληθής, νη-μερτής, ἀ-τρεκής *privative* Formen sind, wobei sich die Privation entweder, wie bei ἀ-ληθής, auf eine (ursprüngliche) Verbergung (λήθη, Wurzel la-, „Nacht“) oder, wie bei νη-μερτής, ἀ-τρεκής, auf ein verdeckendes Verdrehen bzw. Verfehlen bezieht. So wird bei Homer das ἀληθές, „unverborgen“,

dem *λαθόν*, „verborgen“, entgegengesetzt, „und er [Odysseus] sagte nicht gänzlich Wahres, vielmehr verbarg er das Geredete auch wieder“, Od. 13,254 (vgl. W. Luther 13; kritisch dazu Snell 95 Anm. 7), wie auch bei ihm alle diese Wörter einschließlich *σαφής* dem Substantiv *τό ψεῦδος*, das „Falsche“, „Täuschende“, „Erflogene“, bzw. dem Adjektiv *ψευδής* „falsch“, „täuschend“, „erlogen“, entgegengesetzt werden (Snell 100 Anm. 15a). Und auch das *ἔτεόν*, „das, was (tatsächlich) ist“, wird seinem Gegenteil, nämlich dem, was nicht ist (vgl. Il. 2,300), sowie auch dem *ψεῦδος* (vgl. 10,534) entgegengesetzt. Solches Sagen des Wahren ist aber nicht bloße Leistung des Menschen. Vielmehr steht bei Homer das erinnernde Sinnen der Musen dafür gut, daß menschliches Sagen das *ἀληθές* – entgegen der verbergenden *λήθη* – lückenlos darzulegen vermag. Und das Sagen des *ἔτεόν*, d. h. dessen, was „tatsächlich“ ist bzw. sein wird, bleibt dem Weissagen des Sehers Kalchas vorbehalten, wie auch er allein das Seiende in seinem ganzen Umfang zu wissen vermag: „Gesehen hat er sowohl das, was ist, wie auch das, was sein wird, und das, was war“ (Il. 1,70). Die weitere Entwicklung ist dadurch bestimmt, daß sich eine zunehmende Dominanz des Wortes *ἀληθής/ἀλήθεια* vorzeichnet. Dabei gewinnt das Wort nicht nur an Umfang (es nimmt den Sinn der übrigen Wörter für „wahr“ in sich auf), sondern auch an Bedeutung (es gewinnt einen hohen Sinn, indem es auf das ewige Sein der Götter geht), bis es schließlich bei Parmenides zum Grundwort für „Wahrheit“ in der europäischen Philosophie wird (Snell 102). Dabei kommen „Wahrheit“ und „Sein“ zusammen: Wahrheit (*ἀλήθεια*) ist Wahrheit des Seins (*ὄν*).

2. Die Genesis der Grundbegriffe der Wahrheit in der griechisch-antiken Philosophie

2.1. Die wachsende Macht der Wahrheit als Unverborgenheit

Erstmalig kommt das Wort *ἀλήθεια* in der Philosophie bei Heraklit vor: ... *σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας* / „... Weisheit ist, Wahres [das ist Unverborgenes] zu sagen und zu tun nach der Natur, auf sie hinhörend“ (FVS Frgm. 112). Hier wird bereits die *ἀ-λήθεια* mit der *φύσις*, d. h. dem (im Aufgang befindlichen) Sein alles dessen, was ist, zusammengestellt. Dabei ist die *φύσις*, ähnlich der (sie bestimmenden) *ἀ-λήθεια*, in sich gegenwendigen Wesens: *φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*, „die Natur ist dem Sichverbergen zugetan“ (Frgm. 123). Und auch hier ist das Sagen und Tun des Wahren keine bloße Leistung des Menschen, sondern es beruht im Hören auf die *φύσις*, d. h. auf einem im Sein selbst waltenden Darlegen, dem *λόγος* (vgl. Heraklit, Frgm. 1; 50).

Voll kommt diese Erfahrung im philosophischen Lehrgedicht des Parmenides zum Ausdruck: Im Prooemion spricht eine Göttin (*δαίμων*) dem Denker die Wahrheit (*ἀλήθεια*) des Seins anfänglich zu (I,28–29). Und da sich das Sein dessen, was ist, gänzlich vom Nichtsein unterscheidet, legt sie dem Denker im Lehrgedicht zwei mögliche Wege vor: den des Seins und den des Nichtseins (Frgm. II,1–5). Indes weist sie den letzteren sogleich ab. Denn das gänzliche Nichtsein ist als das gänzlich Verborgene *παναπευθές*, „gänzlich ohne Kunde“ (Frgm. II,6): es gibt nichts zu denken und zu sagen. Der Weg des Seins aber „folgt der Wahrheit“, *Ἀληθείη γὰρ ὁπηδεῖ* (Frgm. II,4). So bleibt er allein als Weg des Denkens. *Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι* „denn dasselbe ist Denken sowohl wie auch Sein“ (Frgm. III); Denken ist Denken des Seins. Indes kommt mit dem Unterschied von Sein und Nichtsein noch ein dritter Weg auf, nämlich der der „Ansichten der Sterblichen“, auf welchem Sein und Nichtsein ständig ineinander über- und so durcheinander gehen, halten doch die Sterblichen das ihnen *jeweils* Offenkundige und Gegenwärtige für das, was (eigentlich) *ist* (Frgm. VI,4–9); dieses aber wechselt und geht vom Sein ins Nichtsein und von diesem ins Sein über. Da nun solche *δόξα* das Sein verstellt, geht es auf dem Weg des Seins darum – und dies ist Sache des ersten Teils des Lehrgedichts –, im Gegenzug zur *δόξα* Sein und Nichtsein zu unterscheiden und so das *Sein* eigens in seine Wahrheit zu bringen.

Mit dem Unterschied zwischen der durch die Gottheit zugesprochenen Wahrheit des Seins einerseits und der *δόξα* der Sterblichen andererseits tut sich, geschichtlich gesehen, die Möglichkeit auf, sich *ausschließlich* an das sich vordrängende, nur jeweils einem Jeden Offenkundige und Erscheinende zu halten, d. h. die *δόξα* zum einzig möglichen Weg für die Sterblichen zu erklären. Diese Möglichkeit ist in der *griechischen Sophistik* bestimmend geworden (vgl. zur Genesis der Sophistik Volkmann-Schluck, Philosophie

[1992] 141 ff.). So kommt durch den sophistischen *lóγος* der *doxische Schein* zur vollen Macht, der nicht nur die Wahrheit verstellt, sondern auch das Leben zerrüttet.

2.2. Wahrheit und Idee (Plato)

Dem doxischen Schein haben →Sokrates und →Plato im Namen der Wahrheit und des Ethos den Kampf angesagt. Damit folgen sie der anderen *Möglichkeit*, die sich, geschichtlich gesehen, mit dem vorsokratischen Unterschied von Wahrheit und Schein (→Vorsokratik) auftut, zumal dann, wenn die alles ins Offene rückende *ἀ-λήθεια* (Unverborgenheit) sich bis zur höchsten und letzten Möglichkeit ihrer selbst aufsteigert (vgl. Heidegger, Beiträge, V.c. Das Wesen der Wahrheit, bes. Nr. 211). Denn dann wird sie zur reinsten Offenheit, d. h. hellstem Licht, das alle ursprüngliche Verbergung überstrahlt und überblendet, so daß das in ihr gelichtete Sein nunmehr zu der nur noch in ihrem *eigenen Licht* erscheinenden, von aller Verbergung und allem Nichtsein freien, bestimmt-beständigen →*Idee*, bzw. zu dem in deren Lichte erscheinenden *εἶδος*, dem Anblick dessen, *was etwas ist*, wird. Damit *wandelt sich das Wesen der Wahrheit*. Denn jetzt ist sie nicht mehr Unverborgenheit, d. h. Offenheit des Seins im Gegenverhältnis zu dessen Verbergung, sondern eben das (*überhelle*) *Licht der Idee*, das alle Verbergung beseitigt hat. Und wenn sich zuvor schon die Wahrheit als Unverborgenheit des Seins dem Denken des sterblichen Menschen überantwortet hat, so entrückt auch jetzt die Wahrheit als das reine Licht der Idee in das (nunmehr unsterbliche) Denken, so zwar, daß dieses Licht (das doch eigentlich das höchste und letzte „Aufstrahlen“ der *ἀ-λήθεια* ist und sich so dem aus der Verbergung sich ent- und in sie zurückbergenden Sein als Quelle verdankt) *selbst* die ursprüngliche, der Sonne vergleichbare Lichtquelle ist.

Deshalb kommt es für den europäischen Menschen von nun an darauf an, den Blick der →Seele unbeirrbar auf die Ideen zu richten und in der Blickbahn auf sie zu halten. Da aber solche Richtigkeit des Ideenblicks auf einem Wesenswandel der Wahrheit beruht – welcher sich bei Plato eben darin bekundet, daß, ihm gemäß, der Blick der Seele des Menschen zunächst verdunkelt an den (bloßen Schatten vergleichbaren) sinnlichen Erscheinungen haftet –, bedarf es dazu – gemäß Platos Höhlengleichnis – einer *περιαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς*, einer „Umwendung der ganzen Existenz“ des Menschen (resp. VII, 518b–d), die selbst Sache der *παιδεία* (ebd.) ist. Deren Aufgabe besteht darin, den europäischen Menschen durch allmähliche Gewöhnung (*συνήθεια*, ebd. 516a4) zunehmend in die Richtigkeit des Ideenblicks einzuüben, bis schließlich das ständige *Sichhalten* in solcher Richtigkeit bzw. das ständige Ausgerichtetsein auf die Wahrheit und in diesem Sinne die *Wahrhaftigkeit* zum *Grundethos* desselben wird.

So ist nun die Seele imstande, das sich wandelnde sinnlich Erscheinende als das darzulegen, was es ist, d. h. einen *lóγος* zu bilden. Der sich nach der *Idee* richtende *lóγος* aber unterscheidet sich vom *lóγος* des vorsokratischen Denkens. War dieser ein versammelndes Darlegen des in der *ἀ-λήθεια* schwingenden, gegenwendigen *Seins*, so ist der *lóγος* seit Plato Darlegung des *Seienden* in dem, was es ist. Der *lóγος* wird zur *Aussage*. Auch der zur Aussage gewordene *lóγος* ist, seiner Struktur nach, *versammelnd* (wie auch das Wort *lóγος* bzw. das Verb *λέγειν*, „lesen“, „sammeln“, anzeigt), so zwar, daß er nunmehr *συνπλοκή* (*connexio, nexus*, „Verflechtung“) des mannigfaltigen (eigentlich) *Seienden*, (Sph. 259e5 f.; 262c6), bzw. *σύνθεσις* (*compositio*) der diese vermeinenden Worte, also von *ὄνομα* (*nomen*) und *ῥῆμα* (*verbum*) ist (ebd. 263d2f.). Als die durch Synthesis bestimmte Aussage aber kann der *lóγος* *wahr oder falsch* sein. *Wahr*, *ἀληθής*, „ent-deckend“ ist er, wenn er – sich auf die entsprechenden *Ideen richtend* – das Seiende so darlegt, *wie es ist* (Cra. 384b7), *falsch*, *ψευδής*, „verstellend“, wenn er es so darlegt, *wie es nicht ist* (vgl. Sph. 263b4ff.). Für Plato ist Wahrheit nicht mehr göttliche Gunst, sondern sie steht einzig beim „richtigen“ *lóγος*. Letztlich geht es bei Plato darum, des trügerischen Scheins in allen seinen Abwandlungen (*εἰδωλα*, bloße „Erscheinungen“; *εἰκόνα*, „Eben-Bilder“; *φαντάσματα*, „Trugbilder“; *δόξα*, „Ansicht“; *ψευδῆς δόξα*, „falsche Ansicht“) (Sph. 239df. und 263df.) ontologisch Herr zu werden, d. h. ihn on-

tologisch zu *beseitigen*. Plato gelingt dies im *Sophistes* durch genetische Einsicht aus dem Strukturgefüge (Koinonie) der obersten Ideengattungen selbst.

2.3. Logisch-dianoetische und noetisch-ontologische Wahrheit (Aristoteles)

Aristoteles nimmt die bei Plato gewonnenen Grundbestimmungen der Wahrheit auf, dergestalt, daß er sie nicht nur begrifflich weiter durchbestimmt und damit *befestigt*, sondern auch und vor allem die Wahrheit als Charakter des Seins (*οὐσία*) im gründenden Rückgang auf die *φύσις* ihrem vollendenden Höhepunkt entgegen führt. Freilich wird bei ihm eben dadurch Platos These von der Beherrschbarkeit des Irrtums fraglich.

Ausgangspunkt der aristotelischen Bestimmung der Wahrheit ist die vielfältige Bedeutung des im *λόγος* vermeinten Seins (*τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς*, „das Seiende wird in vielfältiger Weise ausgesagt“, metaph. IV,2; 1003a33): 1) als beiläufig Sein; 2) als von ihm selbst her Sein, d.h. als kategorial bestimmtes Identisch-Sein, 3) als Wahrsein; 4) als möglich- oder wirklich Sein. Das „ist“, zumal wenn es betont ausgesprochen wird (*ἔστιν*), meint also immer auch: „es ist wahr (entdeckend), daß ...“, wie auch das „ist nicht“ (*μὴ ἔστιν*) immer auch: „es ist falsch (verstellend), daß ...“, bedeutet. Wahrheit und Falschheit sind Charaktere des im *λόγος* gemeinten Seins. *Wahrheit und Falschheit haben ihren Ort im Ist-Sagen des Verstandesurteils*. Denn es gibt sie nur da, wo Verbindung, *σύνθεσις*, und Trennung, *διαίρεσις*, ins Spiel kommen, die eben Sache der *διάνοια* sind. Alle Aussage ist nämlich entweder (auf vorgängiger *διαίρεσις* beruhende) durch *σύνθεσις* zustande kommende *Bejahung* (*κατάφασις*, *affirmatio*) oder (auf vorgängiger *σύνθεσις* beruhende) durch *διαίρεσις* zustande kommende *Verneinung* (*ἀπόφασις*, *negatio*). *Wahr* aber ist sie, *sowohl* wenn sie als *Bejahung* beim *συγκείμενον*, dem „Zusammenvorliegenden“, das Prädikat dem Subjekt zuspricht, *wie auch* wenn sie als *Verneinung* beim *διηρημένον*, dem „Auseinanderliegenden“, dem Subjekt das Prädikat abspricht. *Falsch* ist sie, wenn sie im Widerspruch dazu *Bejahung* und *Verneinung* in entgegengesetzter Weise verteilt (1027b20ff.). Wahrheit ist Sache der *Logik*, nicht aber der *Ontologie*.

Indes gibt Aristoteles in vertiefender Besinnung (metaph. IX,10) zu bedenken: Um wahr zu sein, muß sich der *λόγος* in das Sein der Sachen gründen und an diesen ausweisen. Nur wenn er sich auf *gleiche* Weise wie diese verhält, also synthetisch in Bezug auf das Zusammenvorliegende, dihairetisch in Bezug auf das Auseinanderliegende ist, ist er wahr (ebd. b2f.). Wenn er sich „auf [ihnen] *entgegengesetzte* Weise“ (ebd. b4f.) verhält, ist er falsch (vgl. die Definitionen des *Wahren* und *Falschen* metaph. IV,1011b25–27). Insofern beruht gemäß Aristoteles die Wahrheit des *λόγος* in der ihn sachlich begründenden und ausweisenden *Angleichung* desselben an die *Sache*.

Soll aber solcher begründender Sachbezug und Sachausweis möglich sein, so muß die betreffende Sache, d.h. das synthetisch Seiende, vorgängig schon in dem, was es ist (*τί ἔστιν*), d.h. seinem *Wesen* (*οὐσία*), offenbar sein. Denn nicht nur zeichnet sich allein durch dieses der sachliche Umkreis seiner möglichen eigenschaftlichen Bestimmungen vor (z. B. die des Menschen als solchen), sondern nur auf Grund der ursprünglichen Einheit und Identität der *οὐσία* vermag das Seiende in der Vielheit seiner Bestimmungen ein (synthetisch) *Eines* (*ἓν*) zu sein. Allein auf Grund solcher vorgängigen Offenbarkeit des wesentlich Seienden mit seinen möglichen Bestimmungen vermag aber der *dianoetische λόγος* solche Seinseinheit eigens dihairetisch-synthetisch zu artikulieren und *herauszustellen*. Die Offenbarkeit der *οὐσία* aber ist nicht mehr durch die *διάνοια*, d.h. das dihairetisch-synthetische Denken des Verstandes, sondern allein durch den einfachen Blick des *νοῦς*, der → *Vernunft*, möglich. Denn die *οὐσία* ist ein *ἀσύνθητον* bzw. Einfaches (*ἀπλοῦν*, metaph. VI,4; 1027b27), so daß sie nur in einem einfachen Erfassen (*θιγεῖν*) und Sagen (*φάσις*) offenbar werden kann (ebd. IX,10; 1051b24). Die Wahrheit der *οὐσία* liegt im *νοεῖν* (ebd. IX,10; 1052a1), im einfachen „*Vernehmen*“ der Vernunft. Solche noetische Wahrheit hat ihr Gegenteil nicht mehr im *ψεῦδος*, dem verstellenden Falschen (das ja nur im Umkreis des *σύνθετον* möglich ist), sondern in der *ἄγνοια*, dem Ausbleiben des *νοεῖν*. Sie selbst ist höchste Wahrheit, da ja das Falschseinkönnen aus ihrem Umkreis ausgeschieden ist. Ja, recht bedacht, ist sie selbst ihrem eigenen Sinne nach immer und ewig (also auch der *ἄγνοια* entnommen), ist doch ihr „Gegenstand“, die *οὐσία*, als Einfaches allem Entstehen und Vergehen zuvor in reiner *ἐνέργεια* (ebd. 1051b28) vorgängig immer schon da. Eben deshalb ist solche noetische Wahrheit nicht nur die „*zuhöchst seiende*“ Wahrheit, sondern als solche auch und gerade *das höchste, eigentlichste Sein* überhaupt.

Freilich hat diese noetische Wahrheit des Seins ihren Preis. War bei Plato der Irrtum durch die Verflechtung des „richtigen“ *λόγος* beherrschbar, so ist bei Aristoteles die auf Seinsentzug beruhende *ἄγνοια* das *abgründige Gegenwesen* der wesentlichen Wahrheit, dessen der sterbliche Mensch niemals Herr zu werden vermag. Sie ist der Grund

aller tragischen *ἀμαρτία*, der sich versehenden „Verfehlung“, wie Aristoteles dies in seiner Tragödientheorie zeigt (po. XIII; 1453a1ff.). Gegen das trügende Scheinwesen wie gegen das Dunkel der *ἄγνοια* geht es auch bei Aristoteles darum, sich eigens in der Wahrheit zu *halten* und in diesem Sinne um das Grundethos der „Wahrhaftigkeit“, so jedoch daß auch bei ihm ein eigentlicher Begriff für die so verstandene Grundhaltung fehlt. Freilich gibt es bei ihm den *ἀληθευτικός* (Nic. eth. IV,8; 1124b26–30 und IV,13; 1127a20–26) (auch den *ἀληθής*, ebd. II,7; 1108a20 und MM I,33; 1193a33 oder den *φιλοαληθής*, Nic. eth. XIII,4; 1127b4 genannt), den „Wahren“, „Offenen“, d.h. denjenigen, der sich in „Wort und Tat“ auf Grund der ihm eigenen „Seelengröße“ (*μεγαλοψυχία*) stets so zeigt, wie er ist. Aber solche „Offenheit“ betrifft gemäß Aristoteles eine zwar dem besagten europäischen Grundethos günstige Charaktereigenschaft, nicht aber dieses selbst, das ja primär geistiger Natur ist.

Mit der bei Plato im richtigen Ideenblick und bei Aristoteles im *νοῦς* gründenden Wahrheit des synthetischen *λόγος* ist das Strukturgefüge des Wesens der Wahrheit, wie es in der Geschichte der europäischen Philosophie bestimmend wird, aufgestellt. Die Wahrheit des *λόγος* gründet stets vorgängig in der Offenheit des durch *Identität und Beständigkeit* bestimmten eidetischen, *wesentlichen Seins*. Denn ohne dieses ist weder ein sich Richten (*ὀρθότης*) auf das Seiende noch ein sich Angleichen (*ὁμοίωσις*) an es möglich, wäre doch am Ende das Erscheinende, kaum da, auch schon wieder anders bzw. weg, so daß man, gemäß Kratylos, nichts mehr von ihm sagen, sondern nur flüchtig mit dem Finger auf es zeigen könnte (Plato, Cra. 339c–440e; dazu Aristoteles, metaph. IV,5; 1010a9–15). Die Offenheit und Verstehbarkeit des „Wesens“ aber, auch wenn sie seit Plato entschieden durch das Denken übernommen wird, verdankt sich doch letztlich der Gunst des ursprünglichen Entbergungsgeschehens des Seins selbst. Wenn nun im Zuge des zu diesem gehörenden Widerspiels der wachsenden Verbergung des Seins selbst eben auch diese Offenheit sich entzieht, so schwindet im Andrang der sinnlichen Erscheinungen das *εἶδος* als das Intelligible. Allein das den Sinnen Zugängliche bleibt als das Wahre, Offenkundige, übrig. → *Empirismus* und *Skeptizismus* (→ *Skepsis/Skeptizismus*) als Gegenwendung gegen die „Dogmatik“ der intelligiblen Ideen und *εἶδη* sind die Folge.

In der *späteren Skepsis* radikalisiert und vollendet sich in Wiederaufnahme der pyrrhonischen Skepsis die antike Skepsis. So formuliert Aenesidemus (um 70 v. Chr. in Alexandrien) die „zehn Tropen“ des skeptischen Nachweises, daß alle sich auf die *φαινόμενα* gründende „Erkenntnis“ dem Verdikt des *Relativismus* verfällt (Sextus Empiricus, Pyrrhonische Grundzüge I,14; 36–39). Und Sextus Empiricus (200–250 n. Chr.) fordert nicht nur konsequente Urteilsenthaltung bis zu den Kriterien der Wahrheit selbst, da es eben gar nichts Wahres gebe, sondern läßt alle Wahrheit im Nichts der Ortlosigkeit versinken, sei sie doch in keinem der Elemente des *λόγος*, weder in der Stimme (*φωνή*) noch in der Bedeutung (*λεκτόν*) noch im Denken (*διάνοια*) vorhanden.

40 2.4. Die griechische Wesensvollendung der Wahrheit in der *Noῦς*-Lehre des Plotin: Gott als die einzige, allumfassende Wahrheit

Gegen jenen Abgrund des Nichts der Wahrheit, in dem die Reduktion des Offenbaren auf das sinnliche *φαινόμενον* notwendig endet, erhebt sich dank eines letzten Aufstrahls des Seins selbst der → *Neuplatonismus*. In kritischer Auseinandersetzung mit dem empirisch-aisthetischen Dogmatismus (vor allem der Stoiker [→ *Stoa/Stoizismus/Neustoizismus*]), sieht → *Plotin* am Ende im göttlichen *νοῦς* die einzig mögliche Stätte der Wahrheit (enn. V,5,1–3; zur Auseinandersetzung mit den Stoikern vgl. O’Meara 51–53). So evident (*ἐναργές*) auch das *εἶδωλον* als innerseelisches „Bild“ sein möge, so bleibe doch die ihm zugrunde liegende Sache ein Anderes außer ihm (enn. V,5,1), so daß nicht nur die erfassende *αἴσθησις*, auch wenn sie wahr ist, falsch werden kann, sondern – grundsätzlicher – alle (vermeintliche) „Erkenntnis“, sofern sie bloße Bilder, nicht aber die Sache selbst erfaßt, doxisch sei. Solle also bleibende und wahre Erkenntnis möglich

sein, so müsse die Differenz von Sache und Bild aufgegeben und die Sache selbst – die dann freilich das Intelligible (*νοητόν*) ist – in den *νοῦς* verlegt werden. So werden bei Plotin die platonischen Ideen in Verbindung mit der aristotelischen *νόησις νοήσεως* zu den Gedanken des *νοῦς*. Indem der *νοῦς* sie denkt, sind sie für ihn sowohl selbst wie auch in ihrer synthetischen Einheit vorgängig offenbar, so daß er als *λόγος* mit ihnen selbst in dieser zusammentreffen (*συντυγχάνειν*) und so selbst bleibend wahre Erkenntnis zu sein vermag. „... die Wahrheit, die in seiender [d. h. bleibender] Weise ist, stimmt nicht mit einem anderen, sondern mit ihr selbst zusammen, und [sie] sagt [d. h. legt dar] nichts anderes außer ihr, sondern was sie sagt, das ist sie auch, und was sie ist, das sagt sie auch“ (enn. V,5,2,17–20). So ist der *νοῦς* sowohl alles Seiende (*τὰ ὄντα πάντα*) wie auch alle Wahrheit. *Er ist der Gott, der einzig die Wahrheit ist* (enn. V,5,1–4). Damit hat Plotin im radikalisierenden (verinnerlichenden) Verfolg der Identität von Denken und Sein das Wesen der Wahrheit zu seiner *griechischen Vollendung* geführt.

3. Die Gründung der griechisch-antiken Wahrheitsstrukturen in den christlichen Glaubenswahrheiten. Ihre umgestaltende Ausgestaltung (Mittelalter und Renaissance)

3.1. Die Wahrheitslehre des christlichen Neuplatonismus (christliche Lichtmetaphysik: Augustin)

In der Leere des Wortstreits von Dogmatismus und Skeptizismus ist indes auch schon ein anderes Wahrheitswesen mächtig geworden. Die Offenbarungswahrheit des *Faktums* der Menschwerdung Gottes läßt die Wahrheit der Philosophen verblassen, ja alle Weisheit der Welt zur *Torheit* werden (I Kor 3,19; vgl. TRE 26,545,10ff.), zumindest sofern sie sich anmaßt, durch sich selbst allein die Präsenz der Wahrheit zu sein. Andererseits nämlich ermöglicht die Philosophie, jene im Glauben geglaubte Wahrheit zu *verstehen* (*intelligere*). So jedenfalls hat → Augustin das Verhältnis von christlicher Glaubenswahrheit und philosophischer Vernunftwahrheit erfahren. ... *id quod credimus, nosse et intelligere cupimus* (Das, was wir glauben, begehren wir zu erkennen und zu verstehen; lib. II,2,5). Aber das Umgekehrte ist auch – und vor allem – wahr: erst der Glaube läßt ein eigentliches Verstehen erwachsen. *Nisi crederis, non intelligetis* (Jes 3,9, gemäß der Übersetzung der Septuaginta; zitiert lib. II,2,6; vgl. ebd. II,7,25–26). So ergibt sich für Augustin die Notwendigkeit einer Synthesis von Glaubenswahrheit und philosophischer Wahrheit. Dabei wird ihm – entgegen dem Skeptizismus – der Neuplatonismus, vor allem Plotin, zum Medium des Verständnisses der christlichen Glaubenswahrheiten. So legt er die Logos-Spekulation des → Johannesevangeliums durch Plotins *νοῦς*-Lehre aus (vgl. dazu Boyer 72–74). Gott als das schöpferische Wort (*λόγος*) ist die Wahrheit: *Est autem veritas Deus* (quaest. LVIII,1). Indem der *intellectus divinus* sich selbst anschaut, schaut er die Ideen an. *Sunt ... ideae principales formae quae in divina intelligentia continentur* (quaest. LXXXIII,46,2). Damit werden die platonischen Ideen zu den *schöpferischen Gedanken* des Geistes des christlichen Schöpfergottes. Dieser schaut sie nicht nur als allgemeine, sondern auch in ihrer Besonderung bis zu den Individuen an. Er ist *visio* des Ganzen in eins und zumal (*pro-videntia*): *ibi omnia unum sunt* (trin. IV,1,3). Gott ist die allumfassende Weisheit (*sapientia*) (lib. II,9,26).

Aber bei Augustin ist Gott die Wahrheit nicht nur im Sinne solcher (christlich umgedeuteten) logisch-noetischen Wahrheit eines Plotin, sondern infolge der jüdisch-christlichen *aeternitas* auch und vor allem in dem Sinne, daß er als Präsenz der intelligiblen unwandelbaren Ideen selbst *unwandelbar* ist. Gott ist *veritas incommutabilis* (lib. II,12,32) bzw. *veritas stabilis* (conf. XI,8,10), ist doch das eigentlich „Wahre“ das, was niemals „falsch“, d. h. trügerisch-täuschend sein kann. Und dies eben ist das Unwandelbare, welches sich ja niemals anders darstellen kann, als es ist. *Quod vere est, incommutabiliter manet* (Was in wahrer Weise ist, bleibt unwandelbar; fid. et symb. IV,7). *Deus veraciter est quia mutari non potest* (Gott ist wahrhaftig, weil er sich nicht wandeln kann; tract. in Io. 99,5). Indes ist Gott als die Wahrheit noch mehr. Gott als die beständige

intelligible Wahrheit ist *Licht*. Als dieses ist er der *Creator mundi*, ist doch gemäß Augustin das unergründliche Geheimnis der Schöpfung in neuplatonischem Sinne der vielfältigen Verstrahlung des Lichtes vergleichbar (Boyer 129–130; lib. II,34). So sind die Erscheinungen der Sinnenwelt nichthafte Abbilder (*imagines*) der intelligiblen Welt, d. h. der intelligiblen Ideen des *intellectus divinus*, die als *μυήματα* an ihnen teilhaben (solit. II,18). Und der je einzelne Mensch ist gemäß der *pro-visio* Gottes ein Funken des göttlichen Lichts und als dieses *imago Dei* (→Bild Gottes).

Freilich ist der Mensch als kreatürlich sinnliches Leibwesen zunächst der Sinnenwelt und ihrem Schein verhaftet, ja deren Lüge sündig verfallen. Sofern aber Gott das ursprüngliche Licht ist, vermag er durch *illuminatio* sowohl das geistige Auge des Menschen wie die sinnlichen Erscheinungen bzw. deren Bilder in der menschlichen Seele blitzartig (*ictu*) zu erleuchten (z. B. trin VIII,2,3 und conf. X,37,38), so daß der menschliche *intellectus* die in diesen abbildhaft aufscheinenden intelligiblen Ideen zu erblicken und sie so in analytisch-synthetischer *co-agitatio* in dem zu erkennen vermag, was und wie sie sind. So wird gemäß Augustin die menschliche Erkenntnis der Wahrheit durch die *participatio* des *intellectus humanus* an der *visio* des *intellectus divinus* möglich. Solche Teilhabe ist das *summum bonum* für den Menschen, das ihn im Leben glücklich macht. Deshalb strebt er, sofern er sich recht versteht, immer schon nach der Wahrheit Gottes. Da er aber zunächst sündig der Lüge der Welt verfallen ist, bedarf es einer *conversio* der menschlichen Existenz. Diese ist allein durch *confessio* (conf. X,1,1), d. h. befreiendes Bekenntnis der sündhaften Existenz vor Gott, durch Aufdeckung des eigenen „doppelten Herzens“ (*duplex cor*; de mend. I; III,3) möglich, in dem – gemäß Augustin – das Wesen der Lüge besteht. Denn Falsches Sagen und Lügen ist nicht dasselbe, ist doch das Lügen ein Falsches Sagen, das nicht bloßer Irrtum (*error*), sondern mit Absicht (*ex animi sententia*; ebd.) geschieht. *Mendacium est enuntiatum voluntate falsum enuntiandi* (Die Lüge ist eine Aussage mit dem Willen, Falsches zu sagen; ebd. IV,4). Solche Lüge ist eine *immundatio* (Befleckung) der menschlichen Seele (ebd. 15), sofern diese ja ihrem Wesen nach ein Funken der göttlichen Wahrheit ist. Nur durch die unbedingte Wahrhaftigkeit der *confessio*, d. h. durch Prüfung des Abgrundes des Gewissens (*abyssus conscientiae*; conf. X,2,1), ist die Wiederherstellung der *sanctitas* (de mend. IX,40) der menschlichen Seele möglich. Deshalb ist die Wahrhaftigkeit in jeder Beziehung (auch gegen andere) unbedingtes (göttliches) Gebot. So wird bei Augustin das platonisch-europäische Grundethos der Wahrhaftigkeit in christlicher Umprägung zur unbedingten willentlich-persönlichen, gewissenhaften Aufrichtigkeit (*sinceritas*; ebd.).

3.2. Die Wahrheitslehre des christlich-scholastischen Aristotelismus (Der Primat des Verstandes: Thomas von Aquino)

→Thomas von Aquino, der die vielfachen Arbeiten seiner Vorgänger zur *quaestio de veritate* auf den Gipfel der Hochscholastik führt, legt die Wahrheit als Anmessung bzw. *assimilatio* der *entia creata* an die Maßgabe des *intellectus divinus* (bzw. der *scientia Dei*) aus, die selbst die *prima veritas* ist (De ver.).

Daher fängt das *intelligere* des *intellectus humanus* damit an, daß sich ihm das *ens* überhaupt als solches in einem ersten Offenbarwerden zu verstehen gibt, also in einen Bezug zu ihm und d. h. – gemäß Thomas – in einer *convenientia* mit ihm zusammen- und übereinkommt und so in seine Gewalt gelangt (wie dies lat. *convenientia* andeutend sagt). Solche *convenientia entis ad intellectum* ist das anfängliche *verum*, welches das *ens* allgemein und überhaupt betrifft und in solcher höchsten, alles bestimmte Seiende übersteigenden (d. h. „transzendentalen“) Allgemeinheit das *verum transcendentale* ist. Mit der *convenientia entis ad intellectum* aber beginnt die Erkenntnis des Seienden durch den Verstand. Und diese vollendet sich dadurch, daß sich der erkennende Verstand in einer *assimilatio* der zu erkennenden Sache angleicht, indem er sich durch die *forma* derselben bestimmen läßt. Damit vollendet sich auch die anfängliche *convenientia*: sie wird zur *conformitas* und so zur *adaequatio intellectus et rei*, d. h. zu einem Verhältnis, in dem beide, sowohl die Sache wie der Verstand, seinsmäßig auf gleicher Höhe und in diesem Sinne „Gleiche“ sind; ist doch jetzt nicht mehr nur die Sache, sondern auch der Verstand durch die *forma* (der Sache) bestimmt. Umgekehrt macht erst solche vollendete Erkenntnis die zu erkennende Sache in dem, was sie ist, vollends offenbar.

So kann Thomas unter Berufung auf Autoritäten die *veritas qua convenientia* dreifach definieren: 1) gemäß ihrem gründenden Anfang: *verum est id quod est* (das Wahre ist

das, was ist), wobei er Augustins ontisch-logische Definition des *verum* in bloßer Reduktion auf das *ens* übernimmt; 2) gemäß ihrer Vollendung: *veritas est conformitas sive adaequatio rei et intellectus* (Wahrheit ist die Gleichförmigkeit oder Angeglichenheit von Sache und Verstand), eine angeblich von Isaak Israeli (845–940), indes eher von 5 Avicenna ibn Sina (980–1037) stammende Definition; 3) gemäß ihrem *effectus*, d.h. der *cognitio*: *verum est declarativum et manifestivum esse* (das Wahre klärt das Sein auf und macht es offenbar), eine von →Hilarius von Poitiers übernommene Definition.

Damit stellt sich (in aristotelisierender Tradition) die Frage, ob die Wahrheit ihren primären Ort in den Dingen oder im Verstande hat (De ver. II). Nun ist zwar die *res*, sofern sie in der 10 *convenientia* in den Bezug zum Verstand kommt, der gründende Anfang der Wahrheit. Sofern sich aber die Wahrheit in der *conformitas* des *intellectus* mit der *res* vollendet, hat die Wahrheit ihren Ort primär im Verstand: *verum et falsum sunt in mente* (Wahres und Falsches sind in der *mens*), wie Thomas mit Berufung auf Aristoteles (metaph. VI,4; 1027b25) – freilich in gänzlicher Sinn-*verkehrung* – sagt, eine Verkehrung, die sich aus der gesteigerten Herrschaft des Verstandes im 15 Wahrheitsgefüge nährt und diese gerade bezeugt. Indes sind gemäß Thomas auch die Dinge wahr, so jedoch, daß sie nur durch ihren *ordo ad intellectum*, ihre „Hinordnung auf den Verstand“, nämlich durch ihre *adaequatio ad intellectum* wahr zu nennen sind. Dabei geht bei Thomas gemäß dem Horizont der *creatio divina* die Sachwahrheit *in ordine ad intellectum divinum* derjenigen *in ordine ad intellectum humanum* voraus (einmal *principalius*, dem Seinsrange nach, sofern die Dinge 20 als Geschaffene notwendig vor dem *intellectus divinus*, aber nur beiläufig, *accidentaliter*, vor dem *intellectus humanus* erscheinen, zum anderen *per prius*, der Zeit nach, sofern Gott die *causa* der *res naturales* und unsere Erkenntnis deren *effectus* ist [De ver. IV]). Aber auch im *intellectus humanus*, der doch zunächst der primäre Ort der Wahrheit als *convenientia* war, gilt es, eine zweifache Präsenz der Wahrheit zu unterscheiden. Denn wie Aristoteles *διάνοια* und *νοῦς*, so unterscheidet 25 auch Thomas, freilich in kennzeichnender Abwandlung, den *intellectus componens et dividens* und den *intellectus formans quidditatem rerum vel definitionem* (De ver. III). Der *intellectus componens et dividens* ist in erster Linie, der *intellectus formans definitiones* in zweiter Linie der Ort der Wahrheit *qua adaequatio rei et intellectus (humani)*. So wie sich zuvor schon das aristotelische Verhältnis zwischen der Wahrheit des *δύ* und der Wahrheit der *διάνοια*, so hat sich auch hier das 30 (jenem entsprechende) Verhältnis zwischen *νοῦς* und *διάνοια* umgekehrt, eine Umkehr, die sich wiederum aus der wachsenden Herrschaft des Verstandes im Wahrheitsgefüge ergibt und diese bezeugt.

Letztlich aber hat alle Wahrheit ihre Quelle im *intellectus divinus*. Dieser ist die *summa et prima veritas* (S.th. I,16; De ver. V). Und er ist *una veritas*. Denn er erkennt 35 (*intelligit*) mit einem Blick *omnia simul*, und zwar sowohl 1) das bloß Mögliche, d.h. das Ganze der möglichen *realitates* als solcher, das Sache seiner *scientia necessaria naturalis*, d. h. seines ihm wesentlichen, sich selbst denkenden Denkens (*νόησις νοήσεως*) ist, wie auch 2) das (individuell verwirklichte) Wirkliche, Kontingente, d. h. das Zukünftige, Gegenwärtige und Vergangene, das Sache seiner – von ihm im Modus des 40 *praesens intuitus* vollzogenen – *scientia libera* oder freien *visio* ist (S.th. I,14,9). Allein dank des Bezuges auf den *intellectus divinus* als *veritas una et prima* hat alle übrige Wahrheit ihren Bestand, nicht nur die Wahrheit der *res creatae*, die selbst *adaequatio rei ad intellectum divinum* ist, sondern auch die Wahrheit der mannigfachen Erkenntnisse des *intellectus humanus*, die die mannigfachen *similitudines* der sich in ihnen gleichsam 45 mannigfach spiegelnden *una veritas* des *intellectus divinus* sind (De ver. I,5).

Einem Menschen aber kommt die „Wahrheit“, analog zu den *res creatae*, in doppeltem Sinne zu, einmal im Sinne der *veritas vitae*, sofern er in seinem Leben die ihm von Gott zugemessene *essentia* erfüllt (S.th. I,16,4), und zum anderen im Sinne der „Wahrhaftigkeit“, sofern er *electivus verorum* (vgl. den *φιλοαληθής* des Aristoteles) 50 „wahrheitsliebend“ ist, d. h. „sich im Sagen und Tun so zeigt, wie er ist“ (ebd.), bzw. „eine wahre ... Einschätzung von sich oder anderen durch das, was er sagt oder tut, bewirkt“ (De ver. I,3).

3.3. Die Wahrheitslehre der Renaissance (die Unbegreiflichkeit Gottes als die Wahrheit selbst und die mens humana als imago Dei. Nikolaus von Kues)

Wenn sich bereits bei Thomas ein zunehmender Vorrang des *intellectus humanus* in Gestalt des *intellectus componens et dividens* als Ort der Wahrheit *qua adaequatio* bekundet, so ist für → Nikolaus von Kues die Erfahrung bestimmend, daß der urteilende Verstand des Menschen niemals das Seiende adäquat, d. h. so, wie es selbst ist, zu erkennen vermag. Denn alles urteilende „Erkennen“ ist vergleichshaft, geschieht es doch dadurch, daß der menschliche Verstand das zu bestimmende Unbekannte aus dem vergleichenden Hinblick auf das Verhältnis eines ihm schon in seiner Bestimmtheit Bekannten zu bestimmen versucht (De docta ignorantia I,1). Sofern aber das zu erkennende Eine aus dem vergleichenden Verhältnis zu einem Anderen bestimmt wird, vermag die zugesprochene Bestimmtheit ihm nicht selbst adäquat zu sein, sondern sie bleibt hinter ihm zurück. Das zu erkennende Seiende ist stets *mehr* als die ihm zugesprochene Bestimmtheit. Es bleibt von dem Maß, durch das es bemessen wird, verschieden. *Mensura et mensuratum ... semper differunt* (ebd. I,3). Insofern ist hier das „Wahre“ nicht erkannt, wenn anders das Wahre (hier aus dem messenden Erkennen her gedacht) das ist, was sich als Gemessenes mit dem messenden Maß deckt, dergestalt daß es sich als Erkanntes genau (*praecise*) so darstellt, wie es ist. Die Wahrheit ist *veritas praecisa*. Diese aber vermag die *mens humana* durch den vergleichend-messenden Begriff nicht zu begreifen. *Veritas praecisa est incomprehensibilis* (ebd.). Sofern sie jedoch die Ungemäßheit des vergleichenden Begriffs begreift, leuchtet ihr – in solcher über sich belehrten Unwissenheit (*docta ignorantia*) – die *veritas praecisa* als das jedes Vergleichsverhältnis überragende *Maximum* ein, das mit dem *Minimum* koinzidiert. Die Wahrheit besteht in der *coincidentia oppositorum* (Volkman-Schluck, Nicolaus Cusanus 12).

Jenes Eine aber ist gemäß Nikolaus von Kues, der hier die neuplatonische Nous-Lehre verwandelnd übernimmt, der *eine* göttliche Blick, der, indem er sich in seinen Blicken selbst je und je erblickt, sich sowohl zählend in die Vielheit „expliziert“ wie diese auch immer schon wieder in seine Einheit „kompliziert“ und sich so als *Einheit von Einheiten*, d. h. als → *Zahl bzw. als Verhältnis von Einheiten (d. h. als Proportion)* selbst gegenwärtig ist. Sofern der göttliche Blick immer auch schon *intentio* („Intention“, Absicht, Wille) ist, hat sich das unendlich Eine immer auch schon, je und je, in die unendliche Mannigfaltigkeit der *entia creata* „kontrahiert“. Insofern ist auch bei Nikolaus von Kues die *creatio* eine auf Anmessung beruhende *ars*, ja sie ist anmessende *ars* in eigentlichem Sinne, da das Urmaß selbst das Eins und die Maße Zahlen sowie Proportionen sind. Deshalb haben auch die *entia creata* ihre *entitas* nicht mehr – wie in der platonisch-aristotelisch-thomistischen Tradition – in einer *essentia*, sondern eben in *Zahl und Proportion*. Indem sie dieser gemäß sind, sind sie jeweils die göttliche *veritas praecisa* im Modus ihrer welthaft explikativen Kontraktion. Insofern sind sie endlich.

Allein der Mensch ist als endliches Geschöpf zugleich unendlich. Denn die *mens humana* ist *imago Dei*, ist sie doch der *gottähnliche, eine-einfache Blick*, der explikativ-komplikativ alles welthaft geschöpflich Seiende in erkennender Nachbildung in Zahl und Proportion erscheinen lassen kann. Aber solche „Erkenntnis“ vermag den *entia creata* niemals – wie bei Thomas – adäquat zu sein. Denn als endlich geschöpfliche vermag die *mens humana* die Einheit ihres Blickes niemals von sich her, sondern immer nur anlässlich der sinnlichen Wahrnehmung der zu erkennenden Dinge zu entfalten (Volkman-Schluck, Nicolaus Cusanus 85f.). Dann sieht sie zwar aus diesen ihre eigenen Hinblicke heraus, aber da diese nicht *realiter* (wie bei der *mens divina*) das Sein der *res creatae* selbst, sondern nur ihre eigenen Gebilde sind, so vermögen sie den Dingen niemals voll adäquat, sondern immer nur *similis*, „ähnlich“ zu sein (Idiota de mente 3). Indem die *mens humana* die Einheit ihres Blickes in die unendliche Mannigfaltigkeit der *entia creata* erkennend im vergleichenden Bilden von Zahlen und Proportionen explikativ-komplikativ entfaltet, mißt sie die Dinge dem Maß ihres erkennenden Blickes

an und ist so die versichtbarende Erscheinung der göttlichen *ars* in der Welt (De Beryllo 6). Insofern ist sie gerade in der *unendlichen Bewegung des versichtbarenden Erkennens wahr* (im Sinne der *adaequatio*). Denn sie ist dann die gleichnishafte *similitudo*, d.h. die bildhafte Darstellung der unendlichen Wahrheit in der Welt.

5 4. Gewißheit und Wahrheit. Die neuzeitliche Gründung der Wahrheit in der Subjektivität (von Descartes bis Nietzsche)

Mit dem Hinfall der christlichen Glaubensgewißheiten kommt der moderne radikale → Zweifel auf, der den Zweifel der antiken Skepsis wesentlich übertrifft. Denn er beruht ja nicht mehr nur auf der Grunderfahrung des Entzugs der Wahrheit des Seins, sondern
10 auch – und vor allem – auf der *Enttäuschung* der (an deren Stelle getretenen) unbedingten Glaubensgewißheit. Demgemäß ist nun auch nicht mehr das Falsche, sondern bereits das bloße *dubium* (mag es auch wahr sein) der Exponent der lethisch-nichthaften Gegenmacht der Wahrheit. Da das bisherige oberste Maß der Wahrheit menschlicher Erkenntnis, Gott selbst, fehlt, sieht sich die *mens humana* – soll Wahrheit des Seins fortan
15 noch sein – *reflexiv an sich selbst verwiesen*, um nunmehr das Maß aus sich selbst zu schöpfen, das – im Gegenzug zum radikalen Zweifel – die Wahrheit ihrer Erkenntnis in einer von allem Zweifel sich abscheidenden, zu sich entschiedenen *Gewißheit* (*certitudo*) verbürgt. Sie muß fortan selbst das oberste Richtmaß (*Regula*) sein, nach der sich die zweifelsfrei-gewisse Erkenntnis der Wahrheit zu richten hat. Die Wahrheit des
20 Seins wandelt sich zu der auf Gewißheit abgestellten Wahrheit der Gegenstände selbstgewisser Erkenntnis.

4.1. Die Selbstgewißheit der *mens humana* als Grund der Wahrheit (Descartes)

Die Aufgabe der Errichtung der *mens humana* als des Richtmaßes für die Richtigkeit zweifelsfrei-gewisser Erkenntnis der Wahrheit übernimmt R. → Descartes in seiner Frühschrift, den *Regulae ad directionem ingenii* (ca. 1628/29). In deren Beginn stellt er heraus: Nicht empfängt die *scientia humana* – wie in der aristotelisch-thomistischen Tradition – ihr bestimmendes Maß aus der zu
25 erkennenden Sache. Als oberstes Richtmaß schöpft die *mens humana* in steter Reflexion auf sich selbst eine Reihe von Maßen bzw. Regeln (*regulae*), die ihr selbst als Richtschnur dienen, um angesichts des *dubium* die Richtung auf das in Gewißheit zu erkennende Wahre einzuhalten. Die
30 erste Regel kann allein in der Bestimmung dessen bestehen, was eine *zweifelsfrei* wahre Erkenntnis selbst ist. Zweifelsfrei ist die Erkenntnis, wenn sie als solche eigens erkannt, d.h. als Erkenntnis *evident*, „ersichtlich“, ist. In solcher reflexiven Ersichtlichkeit ist sie vom *dubium* abgeschieden und zu sich selbst entschieden und in diesem Sinne gewiß (*certum*). Dann ist sie gesichert-feste *ἐπιστήμη*. *Scientia est cognitio certa et evidens* (R II,3), so lautet die Definition der in Selbstgewißheit
35 wahren Erkenntnis. Da nun wahre Erkenntnis zugleich Erkenntnis des *Wahren* ist, nämlich der zu erkennenden Sache, sofern sie *so ist, wie* sie erkannt ist, so ist mit dieser Definition zugleich auch das Wahre als solches definiert: das Wahre ist das, was Gegenstand der vom *dubium* sich abscheidenden, zu sich selbst entschiedenen evidenten Erkenntnis ist: *verum = certum et evidens*. Solche Erkenntnis aber besteht ihrerseits dann, wenn der zu erkennende Gegenstand ein *perfecte*
40 *cognitum*, ein „durchgefertigt“, d.h. vollständig in allen seinen Bestimmungen Erkanntes ist (R II,13). Denn da hier keine Bestimmung übrig bleibt, dergemäß der Gegenstand selbst noch anders sein könnte, ist es *notwendig*, daß er *so ist, wie* er erkannt ist. Er ist also wahr, „aufrichtig“, trügt nicht. Hier kehrt die ontisch-logische Definition der Wahrheit des Wahren wieder, wie sie von Augustinus („Gott ist die Wahrheit“) und Thomas aufgestellt wurde, so freilich, daß sie nunmehr (nach dem Vorspiel bei Nikolaus von Kues) gänzlich auf das *Richtmaß der Erkenntnis* zu-
45 *geschnitten* ist (wahr ist die Sache nicht insofern, als sie sich so zeigt, *wie* sie selbst ist, sondern sofern sie so ist, *wie* sie erkannt ist). Deshalb muß die Sache im vorhinein durch die Methode der *mathesis universalis* (R IV, Appendix 83) für den Zugriff der selbstgewissen Handlungen des *ingeniums* disponibel und diesen adäquat gemacht werden.

50 Die epistemische Gewißheit wie die Idee und Methode der *mathesis universalis* aber werden durch den Zweifel an der wesentlichen Wahrheit erschüttert. Denn es stellt sich eben die Frage, ob das in Gewißheit Erkannte mit dem Seienden *übereinstimmt*, wie es selbst „von sich her“, d. h. außer (*extra*) der Erkenntnis ist. Deshalb stellt sich die Aufgabe, sicherzustellen, daß das in Gewißheit Erkannte auch ein wahrhaft Seiendes
55 ist. Ging es bisher darum, das *verum qua certum et evidens* zu errichten, so geht es

jetzt darum, die Gleichung *certum et evidens = verum qua vere ens* zu sichern. Das Spannungsverhältnis von selbstgewisser Richtigkeit und wesentlicher Wahrheit ist das Motiv, das seit Descartes das neuzeitliche Denken beunruhigt und weiterrückt.

Descartes kommt der genannten Aufgabe in den *Meditationes de prima philosophia* (Paris 1641 Amsterdam ²1642) nach. Hier findet der radikal-ontologische Zweifel seinen extremen methodischen Ausdruck in der Möglichkeit, daß Gott als *creator* aufgrund seiner *Allmacht* hätte willentlich bewirken können, daß die ganze Außenwelt überhaupt nicht existiert, so zwar, daß sie dem *intellectus* des Menschen in seinen selbstgewissen Vorstellungen – d. h. vor allem in den mathematischen Fundamentälvorstellungen – sich als existierend darzustellen und so darzustellen scheint, wie sie existiert. Dann wäre Gott ein *genius malignus*, der uns stets täuschen würde. Dieser radikal-ontologische Zweifel könnte nur dadurch beseitigt werden, daß sich eine Vorstellung finden läßt, die ihr Vorgestelltes gerade selbst in zweifelsfreier Evidenz bzw. Klarheit als *seiend*, d. h. als existierend einsieht. Denn gegen eine solche *perceptio* vermöchte der radikal-ontologische Zweifel (der Betrügergott) nichts. Diese Vorstellung ist bekanntlich die Vorstellung, daß ich (*ego*), sofern ich denke, (*cogito*), bin (*sum*). Wenn ich dies nämlich bezweifelte und annähme, daß ich diesbezüglich getäuscht würde, so würde eben der Zweifel (bzw. das Getäuschtwerden) selbst (durch seinen eigenen Vollzug) das angenommene Nichtsein meiner widerlegen, da ich ja eben als Zweifelnder (bzw. Getäuschtwerdender) bin. Dies sehe ich klar und deutlich (*clare et distincte*) ein, sofern ich dies eigens in energischer Reflexion auf mich, den Zweifelnden, e-vident, d. h. ersichtlich mache. Also habe ich die klare und deutliche Vorstellung: *ego sum, ego existo* (*Meditatio II,3*). Damit hat sich die *mens humana* in der Reflexion auf sich selbst nicht mehr nur (wie in den *Regulae*) „epistemisch“ als methodisches Prinzip selbstgewisser Richtigkeit, sondern „ontologisch“ als *seiendes fundamentum inconcussum*, d. h. als Subjekt der selbstgewissen wesentlichen Wahrheit derselben errichtet. Und sie hat die *Regula generalis* gewonnen, die das *verum esse* sicherstellt: *clare et distincte perceptum = verum est* (ebd. III,2). Soll nun die wesentliche Wahrheit der selbstgewissen Richtigkeit *universal* in Rücksicht auf die Welt außer uns gesichert sein, so muß das Argument des *Deus malignus* beseitigt, d. h. die *veracitas Dei* gesichert werden. Das geschieht in den *Meditationes* in einem dreifach geführten „egologischen“ Beweisgang, der – unbeirrt der Richtschnur der *Regula generalis* folgend – die selbstgewisse Vorstellung der *mens humana* als *substantia cogitans* zum Ausgang nimmt und dreifach überhöhend Gott als *ens realissimum* und so als *fons veritatis* ausweist. Damit hat Descartes, grundsätzlich gesehen, die selbstgewisse Richtigkeit durch egologische Gründung in den wahren Gott innerhalb der Dimension der Gewißheit in die wesentliche Wahrheit überführt.

Indes erhebt sich ein letzter Zweifel: Wenn Gott als *ens realissimum* nicht trügen kann und wenn er der Urheber der durchgängig von ihm abhängigen *mens humana* ist, woher dann die Täuschung? Diese kann offenbar allein noch auf dem freien → Willen (*voluntas sive liberum arbitrium*, *Med. IV,8*) der (im Nichts) auf sich selbst gestellten *mens humana* beruhen. Das Sich-Täuschen kommt dadurch zustande, daß sie ein Urteil fällt, auch wenn sie das Erkennende nicht klar und deutlich erkannt hat. Ein Urteil fallen aber ist eben ein freier Willensakt, kommt doch ein Urteil, gemäß Descartes' notwendiger *Neuauslegung* desselben, nicht allein durch den Intellekt, sondern eigentlich durch den Willen zustande. Auf diese Weise hat Descartes das Faktum des Irrtums als Einwand gegen die *veracitas Dei* beseitigt und diese gegen den Zweifel gesichert.

4.2. Die Selbstgewißheit der *scientia divina* als Grund der Wahrheit. Die Bestimmung der Wahrheit durch die Logik (Leibniz)

Da gemäß Descartes die selbstgewisse Richtigkeit durch ihre Gründung in die Wahrheit Gottes als *ens realissimum* ihrer wesentlichen Wahrheit (*realitas*) gewiß ist, geht G.W. → Leibniz sogleich von Gott als dem Garanten der wesentlichen Wahrheit der selbstgewissen Richtigkeit aus (*Monadologie* Abs. 43–44). Und da Leibniz offenbar – wie seine Grundfrage *pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?* bezeugt (*Principes* Abs. 7) – noch mehr als Descartes das Nichts als die eigentlich vordringliche Macht erfährt, setzt er in verschärftem Gewißheitswillen Gott – vor aller (ins Nichts hinausgestellten) *omnipotentia* und *voluntas* – primär als Macht der Vernunft (*intellectus*) an, als welche dieser dem Nichts und dem Zweifel immer schon zuvorgekommen ist. So tritt an die Stelle der *scientia humana* der *Regulae* des Descartes erneut die scholastisch-thomistische *scientia divina* als Ursprung und oberstes Richtmaß aller wahren Erkennt-

nis, so freilich, daß sie *neuzeitlich verwandelt*, d.h. durch *Selbstgewißheit* bestimmt ist. Demgemäß muß zunächst neu ausgemacht werden, was „Wahrheit“ überhaupt besagt, sofern sie aus dem Hinblick auf die selbstgewisse *scientia Dei* gedacht ist. Dazu hält sich Leibniz an das *Urteil*, das ja traditionell der Ort der Wahrheit (und Falschheit) ist, dergestalt, daß er – gemäß seiner Orientierung an der Vernunft als solcher – dieses nicht, wie Descartes, als willentliche Stellungnahme, sondern primär im Blick auf seinen sachlichen Gehalt auffaßt (vgl. Heidegger, Anfangsgründe 44–46). Nun aber ist das bejahende Urteil in Gewißheit wahr, d.h. in Gewißheit der Sache adäquat, wenn in dieser selbst als dem sachlichen Subjekt die Prädikatsbestimmung *enthalten* und sie so mit ihm notwendigerweise *identisch* ist. Im *Enthaltensein* (*in-esse*) des Prädikatsbegriffs im Subjektsbegriffs, d.h. in dessen *Identität* mit diesem (*idem esse*), besteht also gemäß Leibniz die Wahrheit – „oder ich weiß nicht, was Wahrheit sonst bedeuten soll“ (Leibniz, Briefwechsel). Leibniz’ neuzeitlich durch Gewißheit bestimmte Wahrheitslehre ist eine logische „Inklusionstheorie“ (Heidegger, Anfangsgründe 40). Die Wahrheit als *rectitudo* wird so zur selbstgewissen, durch die Logik bestimmten, das Seiende selbst *a priori* auf sie zu-richtenden Richtigkeit. Wahrsein (der Sache) heißt der Logik entsprechen und sich ihr gemäß dar-, d.h. vor-stellen.

Aus der so bestimmten, allgemeinen Idee der selbstgewissen Wahrheit ergeben sich die verschiedenen Arten der Wahrheit, die jeweils einem bestimmten Grad der Offensichtlichkeit des *in-esse*, d.h. der Inklusion, entsprechen. An der Spitze stehen die *primae veritates* oder *veritates originariae*, die „Urwahrheiten“, bei denen das *in-esse* bzw. das *idem esse* – oder auch das Gegenteil desselben – unmittelbar „offenkundig“ (*manifeste*) bzw. unmittelbar „ausdrücklich“ (*expresse*) ist. Zu ihnen gehören vor allem die logischen Axiome, allen zuvor der Satz der Identität ($A = A$), auf den sich die Inklusion selbst gründet, ferner der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch ($A \neq \text{non}A$), der sie ausschließt, sowie deren kategoriale Abwandlungen. Auf die „Urwahrheiten“ folgen die *veritates derivatae*, die „abgeleiteten Wahrheiten“, bei denen das *in-esse* bzw. *idem esse* „verborgen“ (*tecte*) bzw. „virtuell“ (*virtualiter*) präsent ist. Diese gliedern sich sogleich in zwei Arten: einmal die *veritates necessariae*, die „notwendigen Wahrheiten“, die dadurch bestimmt sind, daß ihr Gegenteil unmöglich ist, wie z. B. und vor allem die Wahrheiten der Mathematik, und zum anderen die *veritates contingentes*, die „zufälligen Wahrheiten“, deren Gegenteil möglich ist, zu denen sowohl die Vorkommnisse der Natur sowie die geschichtlichen Vorgänge gehören (z. B. die Todesart des Alexander des Großen; vgl. zu dem Unterschied Leibniz’ kleine Schrift *Definitiones logicae*). Da andererseits die Urwahrheiten ebenfalls notwendige und d.h. „ewige Wahrheiten“ sind, kann Leibniz die Wahrheiten auch – in einer zweiten, die erste überschneidenden Einteilung – in die notwendigen, „ewigen“ Wahrheiten (*veritates aeternae*) und die kontingent-„zeitlichen“ Wahrheiten unterscheiden. Und da jene notwendigen Wahrheiten insgesamt aus der Vernunft selbst hervorgehen, die kontingenten Wahrheiten dagegen sich (zunächst) durch ihre Tatsächlichkeit ausweisen, kann er jene auch „*vérités de raison*“, *veritates rationis* („Vernunftwahrheiten“), und diese „*vérités de faits*“, *veritates facti* („Tatsachenwahrheiten“) nennen (Leibniz, Monadologie Abs. 33). Indessen fragt sich, wie die beiden Grundarten von Wahrheiten für uns Menschen als Wahrheiten in Gewißheit erkennbar sind. Dabei bilden offenbar die *veritates contingentes* das eigentliche Problem. Da diese *anders*, ja *gar nicht sein* könnten, sind sie vor allem der Exponent des möglichen Nichtseins, so daß sie vor allem durch explizierende Rückführung auf ihren Grund vorgängig schon als seiend ausgewiesen werden müssen. So ist Leibniz genötigt, die traditionellen Axiome der Logik eigens durch den Satz vom zureichenden Grunde („*principe de la raison suffisante*“) zu ergänzen, dem dann freilich auch die *veritates derivatae necessariae* (vor allem möglichen Nichtsein) unterworfen sind (ebd. Abs. 32.36). Demgemäß unterstehen beide Grundarten der Wahrheit, sowohl die *veritates contingentes* wie die *veritates necessariae*, so wahr sie in Gewißheit Wahrheiten sind, einmal dem Satz der Identität, und zum anderen, was vor allem ihren Ausweis als Wahrheiten betrifft, sowohl dem Satz vom Widerspruch als auch dem Satze vom Grunde.

Was den Ausweis der Wahrheit selbst betrifft, so erfolgt er dadurch, daß – gemäß dem Satze vom Grunde, der eben unbedingte Vollständigkeit verlangt – im Vorblick auf die in der fraglichen Sache latent (*tecte*) enthaltenen identischen Bestimmungen diese *vollständig* durch fortschreitende *analysis notionum* in jeweiliger Erprobung ihrer Widerspruchsfreiheit eigens als jeweils kompatibel, d.h. als ineinander enthalten aufgewiesen und so durch fortschreitende *resolutio* auf immer höhere einfachere Identitäten, ja am Ende auf einfachste Identitäten zurückgeführt werden, die per se manifest sind.

Wenn der *intellectus humanus* die *analysis notionum* – zumindest was die *veritates contingentes* betrifft – zunächst gleichsam „von unten nach oben“ vollzieht, so vollzieht der *intellectus divinus* solche *analysis* bei allen *veritates a priori* im Ausgang von der Ur-identität bzw. Ur-*connexio*, die er selbst als Denkender in der reflexiven Selbstgewißheit seiner selbst anfänglich ist. Dabei geht er *methodisch* vor, dergestalt, daß er die möglichen *connexiones* des *totum* der *realitates* in Hinsicht auf ihr Wie, d.h. die logischen Operationen als solche, in einer *mathesis universalis* bzw. *ars combinatoria* (der *scientia generalis*) in einem Nu durchkalkuliert und so im Vorhinein das logische Bauegefüge des Seienden im Ganzen blitzartig ersichtet. Die Wahrheit der „realen“ Welt ist in Gott *a priori* mathematisch-logisch richtig gesichtet und gesichert. Und die selbstgewisse Richtigkeit der „formalen“ Logikkalküle der *scientia humana* kann ihrer wesentlichen Wahrheit gewiß sein, da sie sich ja – gemäß Leibniz – in sich *annähernder Angleichung* an die *scientia divina* vollzieht.

4.3. Die endlich-menschliche Vernunft und die transzendental-kritische Gründung der Wahrheit (Kant)

Bei I. → Kant setzt sich der mit Nikolaus von Kues anhebende und durch Leibniz retardierte Rückstoß in die *mens humana* fort. Diese sieht sich nunmehr endgültig an sich selbst verwiesen und muß aus sich selbst den Gegenstandsbezug ihrer Vorstellungen sicherstellen. Aber gemäß Kant ist menschliche Vernunft *wesentlich endlich*. Als solche vermag sie nicht, wie der *intellectus divinus*, von sich her die anschauliche Präsenz des von ihr Gedachten aufzubringen. Demgemäß erfährt Kant die Leere der formalen Logik in allen ihren Gestalten, sowohl als Begriffs- und Urteilslogik wie als Schlußlogik.

Wenn daher – auch für Kant – die Wahrheit *theoretischer Erkenntnis* ihren Ort im Urteil, d.h. in der *connexio* (*συνπλοκή*) der Vorstellungen hat, so reicht doch die nach den Gesetzen der formalen Logik, d.h. den logischen Axiomen, erfolgende *analysis notionum* nicht hin, um den *Gegenstandsbezug* der Verbindungsbeziehung sicherzustellen. Deren Übereinstimmung mit den formal-axiomatischen Gesetzen des Denkens sichert der Erkenntnis lediglich ihren formalen Bestand, nicht aber die Übereinstimmung mit sachhaltig bestimmten Gegenständen als solchen. Mit Kant gesagt: der Satz vom Widerspruch ist zwar das „hinreichende Prinzip“ der Wahrheit (= Richtigkeit, *adaequatio*) analytischer Urteile (KrV, A 151/B 191), sofern deren Subjektsbegriff (samt der in ihm enthaltenen Begriffe) schon mit dem Gegenstand übereinstimmt, keineswegs aber das der Wahrheit synthetischer Urteile, die die Erkenntnis bezüglich der Gegenstände erweitern. Die Wahrheit der synthetisch-erweiternden Urteile, d.h. deren Übereinstimmung mit sachhaltigen (realen) Gegenständen als solchen, ist am Ende allein dadurch möglich, daß sich die Erkenntnis *a priori* nach der in sich dreifachen, subjektiven Bedingung der → Erfahrung richtet, nämlich 1) der reinen Anschauung der Zeit, 2) dem reinen Schema der Einbildungskraft und 3) der ursprünglichen Einheit des reinen Selbstbewußtseins (Apperzeption), das (als Ur-*connexio*) selbst Ursprung der reinen Begriffe und einigenden Regeln (Kategorien) des Verstandes ist (A 155/B 194). Wenn die „empirische Wahrheit“ darin besteht, daß sich die Erkenntnis nach den empirisch gegebenen Gegenständen richtet, so ist solche „empirische Wahrheit“ nur durch die „transzendente Wahrheit“ der reinen Anschauungen und reinen Begriffe möglich (A 147/B 185), d.h. dadurch, daß diese *a priori* mit der *Möglichkeit* der Erfahrung bzw. der Gegenstände derselben übereinstimmen, *indem sie diese Möglichkeit selbst ermöglichen*. Demgemäß ist die jene *Möglichkeit a priori* ergründende „transzendente Analytik“ des menschlich-endlichen Verstandes eine „Logik der Wahrheit“ (A 62/B 87).

Indes schließt die „transzendente Wahrheit“ der reinen Begriffe des menschlich-endlichen Verstandes (zufolge ihrer Schematisierung) die *kritische Restriktion* ihres „Gebrauchs“ auf den Bereich der Erfahrung ein. Über deren Grenzen hinaus entbehren sie der objektiven Realität (Inhalt) und stellen bloß leere *νοούμενα* vor (A 46f./B 187f.; vgl. auch A 238f./B 298f.). Deshalb vermag der endliche Verstand durch sie auch nicht

die übersinnlichen, höchsten Ideen der → Metaphysik zu bestimmen und zu erkennen. Die auf der Logik beruhende Metaphysik der intelligiblen Ideen ist leer. Und sie verfällt dem *Schein*, sofern ihnen menschliche Vernunft spekulierend gleichwohl objektive Realität zuerkennt (A 295/B 352; vgl. A 308 f./B 365 f.). Und wenn die transzendente Analytik des menschlichen Verstandes eine „Logik der Wahrheit“ war, so ist die „transzendente Dialektik“ als kritische Enthüllung der Genesis des übersinnlichen Scheins aus dem Wesen menschlich-endlicher Vernunft selbst eine „Logik des Scheins“ (A 61 f./B 86 f.).

Wenn überhaupt, so kann menschliche Vernunft dem „Logischen“ der Ideenmetaphysik nur dadurch objektive Realität verschaffen, daß sie selbst (leistender) *Wille*, d.h. praktisch wird. Und auch dieser muß sich *anschaulich* darstellen, um selbst als Realität („Sache“) offenbar zu sein. Nun aber ist die sittliche Freiheitstat des Menschen in der Sinnenwelt in praktischer Erfahrung allerdings als „Tat-sache“ gegeben und so „Sache“ des „Wissens“ (KdU § 91). Auf praktische Anschauung der Freiheitstat gestützt, enthüllen sich der praktischen Vernunft die höchsten Ideen der Metaphysik, d.h. Gott und Unsterblichkeit, – sonst gänzlich für uns verborgene Wesen – als *reale* Wesen, so zwar, daß sie selbst niemals Gegenstand der Anschauung, d.h. des Wissens, sondern Sache eines freien moralisch-praktischen *Glaubens* sind. Deshalb kommt alles darauf an, das die Freiheitstat des Menschen gebietende Sittengesetz in seiner Reinheit und Unbedingtheit zu erhalten. Die „innere Lüge“, mit der alles moralisch Falsche – in uns und gegen andere – beginnt, ist unbedingt zu verwerfen (MdS § 9; vgl. auch Kants Schrift *Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen*). Bei Kant wird das schon bei Augustin verinnerlichte europäische Grundethos der Wahrhaftigkeit zum *unbedingten* Gebot innerer Aufrichtigkeit und Gewissenshaftigkeit.

4.4. Die absolute Vernunft und die Bewältigung des „Anderen“ durch die spekulative Dialektik. Die neuzeitliche Vollendung der überlieferten Wahrheit (Hegel)

Wenn Kant dem in die endlich-menschliche Vernunft zurückgenommenen „Logischen“ nur dank der Gunst des „Anderen“ vor der Leere des Nichts zu bewahren und ihm Realität zu verschaffen vermochte, so geht es G.W.F. → Hegel darum, die in den Bereich selbstgewisser Richtigkeit einschlagende *Negativität des Anderen* zu beseitigen. Denn die selbstgewisse Richtigkeit kann – dem Wesen der *ἀ-λήθεια* gemäß – die Abhängigkeit von dem lethischen Anderen nicht dulden. Sie muß das Andere zu dem Ihren machen. Die Idee muß absolut werden. Demgemäß überführt Hegel die Wahrheit als selbstgewisse Richtigkeit in ihr *absolutes Wesen*. Das ist allein durch *spekulative Dialektik* möglich. Der Begriff (die selbstgewisse *cogitatio*) hebt als „durch-greifende“ Macht der Methode *dialektisch* das Andere auf, macht es zu sich selbst und eignet es sich als Inhalt an, um in ihm spekulativ bei sich selbst zu sein. Dazu setzt freilich der Begriff voraus, daß das Andere *sein* Anderes ist, es also eigentlich er selbst ist, der sich in ihm anders geworden ist. Allein die Selbstbewegung der zum Absoluten erhobenen selbstgewissen *cogitatio* (Ich = Ich, Subjekt-Objekt-Identität) ermöglicht die dialektisch-spekulative Aufhebung des Anderen. In solcher absoluten Subjektivität gelangt die *νόησις νοήσεως*, d. h. die Identität von Denken und Sein, in ihre neuzeitlich-absolute Wesensvollendung, so zwar, daß das Denken nicht mehr diensthaft die Offenheit des Seins übernimmt, sondern sich herrschaftlich des Wesens des Seienden vergewissert und bemächtigt. Der sich sowohl subjektiv wie objektiv zu Totalität entwickelnde und entwickelte absolute Begriff ist die „absolute Idee“ (Hegel, Wissenschaft 483–506). Sie ist die neuzeitliche Vollendung der überlieferten Gestalt der Wahrheit. Dabei fallen alle wesentlichen Begriffe des überlieferten Wahrheitsgefüges in ihr zusammen, ist sie doch 1) absolute „Übereinstimmung“ bzw. „reines Entsprechen des Begriffs und seiner Realität“ (Hegel, Logik 486; vgl. ders., Vorlesungen 150), d.h. absolute *Erkenntniswahrheit*; 2) Übereinstimmung der Sache mit dem Begriff, d.h. absolute *Sachwahrheit*; 3) – da im Anderen bei sich selbst bleibend – das niemals trügende ewig Währende, das stets so ist, wie es sich zeigt, d.h. *göttliche Wahrheit*.

Indes überhöht sich bei Hegel das absolute Wesen der Wahrheit noch einmal, sofern die absolute Idee im dialektischen Durchgang durch das *Anderssein* von Natur und Geschichte am Ende ihr Wesen als wirkend-wirklicher Wille des Geistes in *selbstgewisser Wirklichkeit* ist. Das Wahre ist nicht nur sich gleichbleibende „Substanz“, sondern ebenso sehr sich im Anderen wirklich findendes „Subjekt“. „Das Wahre ist das Ganze“ (Hegel, Phänomenologie, Vorrede 21).

4.5. Die Enthüllung der Wesen- und Wahrheitslosigkeit der Richtigkeit (Nietzsche)

Wenn sich nun aber das Andere, d.h. das lethische Sein, *gänzlich* entzieht, dann wandelt sich die selbstgewisse vergegenständlichende Richtigkeit zur machtmäßigen Überwältigung und aneignenden Beständigung des sich entziehenden Anderen, d.h. des immer anderen *Werdens*. Dann erscheint die selbstgewisse Richtigkeit als Verfälschung der Realität des Werdens im Dienste des Lebens. Dann vollendet sich der *Rückstoß in die Subjektivität des Lebewesens Mensch*, der als solches nunmehr das vergegenständlichende Zu-richten der Realität des Werdens übernimmt.

Diese *innere Gegenwendung des Wahrheitswesens* (*ἀ-λήθεια*) gegen sich selbst hat F. → Nietzsche als Gegenwendung des Ethos unbedingter *Wahrhaftigkeit* gegen ihren eigenen Ursprung, Gott selbst als beständige Wahrheit, verstanden. Nietzsche formuliert in überlichtender Schärfe: „Der Untergang des Christentums – an seiner Moral (die unablässig ist) – welche sich gegen den christlichen Gott wendet (der Sinn der Wahrhaftigkeit, durch das Christentum hoch entwickelt, bekommt *Ekel* vor der Falschheit und Verlogenheit aller christlichen Welt- und Geschichtsdeutung. Rückschlag von „Gott ist die Wahrheit“ in den fanatischen Glauben ‚Alles ist falsch‘ ...)“ (Nietzsche, Nachgelassene Fragmente: ders., KSA XII, 125f.; vgl. auch ders., Die fröhliche Wissenschaft: ebd. III, 600).

Solche „Wahrhaftigkeit“ stellt heraus, daß die selbstgewisse Richtigkeit – weit entfernt, sich nach der Realität selbst zu richten und sie so zu erkennen, *wie sie an sich* ist – diese vielmehr umgekehrt in Richtung auf das lebende Subjekt selbst, d.h. jeweils Subjekt-relativ, lebensbezüglich vorstellt: „*Seine* Relation zu vielem Anderem spüren, „... – wie sollte das ‚Erkenntnis‘ des Anderen sein! ... Unser Erkenntnisapparat nicht auf Erkenntnis *ingerichtet*“ (ebd. XI, 183f.). Demgemäß enthüllt sich die in der vergegenständlichen Richtigkeit vorgestellte (beständige) Wahrheit als *Verfälschung* der Realität und, sofern sie gleichwohl für Wahrheit gehalten wird, als „Irrtum“. Solche „Irrtumswahrheit“ aber ist unumgänglich, sofern das Lebewesen Mensch inmitten der immer anderen Realität des Werdens soll bestehen können. „Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Wert für das Leben entscheidet zuletzt ...“ (ebd. 506). Denn allein auf Grund der vereinfachenden Schematisierung der Realität vermag sich das Lebewesen Mensch im Chaos des Werdens zu halten. Wahrheit als Richtigkeit ist eine „Erhaltungsbedingung“.

Weit mehr: sie ist in sich „Macht-wille“. Denn das willentlich sich auf sich zusammennehmende Subjekt der selbstgewissen Richtigkeit hat sich immer schon vorgenommen, durch das „Machen“, d.h. das Zurechtmachen der Realität Macht über diese zu gewinnen. Da aber Macht die ständige Übersteigerung ihrer selbst einschließt, ist die machtmäßig waltende Richtigkeit nihilistisch in den fortgesetzten Prozeß der Steigerung ihrer selbst als Macht entlassen. Darin findet sie gerade ihre Wahrheit im traditionellen Sinne der *adaequatio*. Denn sie ist wahr, d.h. der (machtmäßig sich übersteigernden) Realität adäquat, sofern sie auf dem Boden der jeweils erreichten Stufe der Macht dem Entwurf der sie übersteigernden Macht entspricht. Insofern ist sie im Recht und gerechtfertigt. Denn sie entspricht der im Willen zur Macht selbst waltenden „Gerechtigkeit“ (vgl. Heidegger, Wille 245–263).

Aber die Richtigkeit, auch wenn sie gerechtfertigt ist, vermag der *Wesenlosigkeit* nicht zu entgehen. Der *Wesensentzug* kommt auf Nietzsche in seinem späten Denken zu und wird von ihm dichterisch in den *Dionysos-Dithyramben* ins Wort gebracht. „Die

Sonne sinkt“ – so lautet der Titel einer derselben (Nietzsche, KSA VI, 395). Die Ideen Platos sind nun „boshaft abendliche Sonnenblicke“, die den Denker verhöhnen: „Der Wahrheit Freier – du? nein! ... Nur Narr! Nur Dichter!“. Und des „Monds Sichel“ schleicht „neidisch“ „zwischen Purpurröten“ hin, „an Rosenmatten hinsichelnd, bis sie
5 sinken, nachtabwärts blaß hinabsinken“ („Nur Narr! Nur Dichter!“: ebd. 377–380). Doch *eine* Wahrheit bleibt: daß der Denker „von aller Wahrheit verbannt ist“ (ebd. 380). Diese Wahrheit schlägt auf das präsentierend-objektivierende Denken zurück, das auf gegenständliche Wahrheit aus ist. In solchem Hin- und Her vermag das objektivierende Bewußtsein nicht länger ichhaft auf sich zu bestehen. Es öffnet sich dem *entziehenden Wesen* und läßt es bei sich als solches ein (vgl. zu diesem Vorgang Volkmann-Schluck, Philosophie [1991] 250).

5. Die postmetaphysische Umkehr des überlieferten Wahrheitsgefüges (Heidegger)

Wenn sich nun aber die *Verweigerung* eigens als solche lichtet, dann ist sie keine Verweigerung mehr. Dann wandelt sie ihr Wesen und west fortan als *Verbergung*. Damit
15 aber wandelt sich, wie M. → Heidegger in seinem „Ereignis“-Denken (seit ca. 1934) herausstellt, das überlieferte Wahrheitsgefüge im Ganzen. Denn jetzt ist die Lichtung des Offenen nicht mehr *gegen* die Verbergung, sondern läßt sie gerade als solche ein. Wahrheit ist nicht mehr *ἀ-λήθεια*, die im Übermaß der Lichtung die Verbergung zu *beseitigen* (*ἀ-*) trachtet, sondern „Lichtung *für* die Verbergung“ (Heidegger, Beiträge
20 350). Als solche nimmt sich die Lichtung, d.h. das sie übernehmende *Da-sein* des sterblichen Menschen, der Verbergung eigens an. Denn die aus der tiefsten Verweigerung sich lichtende Verbergung ist die höchste „Schenkung“, ist sie doch der Vorenthalt, der gleichsam als Quelle den Reichtum zukünftiger Möglichkeiten der Lichtung des Seins in sich birgt (ebd. 293f.).

25 Deshalb muß die Lichtung der Verbergung *erdhaft* geborgen werden. Damit wandelt sich das Verhältnis von Lichtung und Verbergung noch einmal, und zwar zunächst – solange es noch den feindlichen Streit in sich trägt – in den Streit von Erde und Welt (ders., Ursprung 39–43), um am Ende in elementarer Ruhe inmitten der Herrschaft der stellenden Richtigkeit als das Weltgeviert von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen aufzugehen (ders., Bauen 150–153; ders., Ding 179–181). Die Richtigkeit selbst
30 aber wandelt sich dann, sich zurücknehmend, zur schonend „einrichtenden“ Bergung des Weltgevierts in das Seiende im Ganzen (vgl. ders., Beiträge 71.358; ders., Ursprung 29–31.48–50).

Quellen

35 FVS. – Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wiss. der Logik*, II 1934 Nachdr. 1966 (PhB 57) bes. 483–506. – Ders., *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952 (PhB 114). – Ders., *Vorl. über die Ästhetik*: ders., *Werke*, XIII 1986 (stw 613). – Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Marburger Vorl. Sommersemester 1928), hg. v. Klaus Held, Frankfurt a.M. 1978 (GA I/26). – Ders., *Der Ursprung des Kunstwerks* (1935/36): ders., *Holzwege*,
40 hg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt a.M. 1977 (GA I/5) 1–74. – Ders., „Platons Lehre v. der Wahrheit“ (1936): ders., *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1976 (GA I/9). – Ders., *Beitr. zur Phil. Vom Ereignis* (1936–1938), hg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt a.M. 1989 (GA III/65). – Ders., „Der Wille zur Macht als Erkenntnis“: ders., *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* (Freiburger Vorl. Sommersemester 1939), hg. v. Eberhard Hanser, Frankfurt a.M. 1989 (GA II/47) bes. § 21, 245–263. – Ders., *Parmenides* (Freiburger Vorl. Wintersemester 1942/43), Frankfurt a.M. 1982 (GA II/54). – Ders., *Das Ding* (1950): ders., *VuA*, hg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt a.M. 2000 (GA I/7) 165–187. – Ders., *Bauen Wohnen Denken* (1951): ebd. 145–164. – Ders., *Platon. Sophistes*, hg. v. Ingeborg Schüßler, Frankfurt a.M. 1992 (GA II/19). – Ders., *Hegel. 1. Die Negativität. 2. Erläuterungen der „Einl.“ zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“*, Frankfurt a.M. 1993 (GA III/68). – Immanuel Kant, *GS*. (Akademie-Ausg.),
50 Berlin 1902 ff. – Gottfried Wilhelm Leibniz, *Phil. Schr. I. KS zur Metaphysik*, franz. u. dt., hg. u. übers. v. Hans Heinz Holz, Frankfurt a.M. 1996. – Ders., *Monadologie* (1714): ebd. 439–483. – Ders., *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison* (1714): ebd. 415–438. – Ders., *Briefwechsel mit Antoine Arnauld* (Juni 1686): ders., *Die phil. Schr. von Gottfried Wilhelm Leibniz*,

hg. v. Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, II 1875 Nachdr. Hildesheim 1985. – Ders., *Definitiones logicae*: ebd. VII, 300. – Friedrich Nietzsche, *SW. Krit. StA*, hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, 15 Bde., München/Berlin/New York 1980²1988 [zit. KSA]. – Plotins Schr., übers. v. Richard Harder, NB mit griech. Lesetext u. Anm. fortgef. v. Rudolf Beutler/Willy Teiler, Hamburg, IIIa 1969, bes. 7–77. – SVF. – Thomas von Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate: Sancti Thomae de Aquino doctoris angelici opera omnia iussu Leonis XIII edita*, Rom XXII/1,2 1970; lat.-dt.: *Von der Wahrheit. De veritate (Quaestio I)*, ausgew., übers. u. hg. v. Albert Zimmermann, Hamburg 1986 (PhB 384).

Literatur

- 10 Otto Friedrich Bollnow, *Das Doppelgesicht der Wahrheit*, Stuttgart 1975. – Charles Boyer, *L'idée de la vérité dans la phil. de St. Augustin*, Paris 1920. – Margot Fleischer, *Wahrheit u. Wahrheitsgrund*, Berlin/New York 1984. – Winfried Franzen, *Die Bedeutung v. „wahr“ u. „Wahrheit“*, Freiburg i.Br./München 1982. – Martin Grabmann, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheits-*
 15 *erkenntnis nach Augustinus u. Thomas v. Aquin*, Münster 1924. – Jean Granier, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris 1966. – *Grundriß der Gesch. der Phil.*, begr. v. Friedrich Überweg, völlig neu bearb. Ausg. u.d.T.: *Die Phil. der Antike*, Basel, IV 1994. – Martial Gueroult, *La définition de la Vérité (Descartes et Spinoza): Actes du XIIe Congrès des Sociétés de Philosophie*, Paris, II 1965, 43–51. – Jürgen Habermas, *Wahrheitstheorien: Wirklichkeit u. Reflexion*. FS Walter Schulz, hg. v. Helmut Fahrenbach, Pfullingen 1973, 211–265. – Walter Hirsch,
 20 *Platon u. das Problem der Wahrheit: Durchblicke*, FS Martin Heidegger, hg. v. Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1970, 207–234. – Richard L. Kirkham, *Theories of Truth*, Cambridge, Mass. 1992. – Christian Link, *Subjektivität u. Wahrheit. Die Grundlegung der neuzeitlichen Metaphysik durch Descartes*, Stuttgart 1978. – Wilhelm Luther, *Wahrheit u. Lüge im ältesten Griechentum*, Leipzig 1934. – Jean-Luc Marion, *Sur l'Ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, 1975²1981 (BHPH). – Dominic O'Meara, *Plotin, Une intr. aux Ennéades*, Freiburg i.Ue. 1992. – Joseph Möller, *Wahrheit als Problem. Traditionen – Theorien – Aporien*, München/Freiburg i.Br. 1971. – Gerold Prauss, *Zum Wahrheitsproblem bei Kant: ders. (Hg.), Kant*, Köln 1973, 73–89. – Lorenz Bruno Puntel, *Wahrheitstheorien in der neueren Phil.*, Darmstadt 1983. – Wolfgang Röd, *Gewißheit u. Wahrheit bei Descartes: ZPhF 16 (1962) 342–362*. – M.-D.
 30 *Roland-Gosselin, Sur la théorie thomiste de la vérité: RSPHTh 10 (1921) 222–234*. – Ingeborg Schüßler, *L'émancipation des sciences selon les Regulae de Descartes: FZPhTh 33 (1986) 553–569*. – Dies., *Die Frage der Eudaimonia in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles: Perspektiven der Phil.*, *Neues Jb.*, Amsterdam, 19 (1993) 257–293; 20 (1994) 155–178. – Dies., *La question de la vérité. Thomas d'Aquin, Nietzsche, Kant, Aristotle, Heidegger*, Lausanne 2001. – Josef Simon,
 35 *Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Phil.*, Berlin/New York 1978. – Gunnar Skirbekk (Hg.), *Wahrheitstheorien. Eine Ausw. aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jh.*, Frankfurt a.M. 1977⁴1992. – Bruno Snell, *Die Entwicklung des Wahrheitsbegriffs bei den Griechen: ders., Der Weg zum Denken u. zur Wahrheit. Stud. zur frühgriech. Sprache*, Göttingen 1978, 91–104. – Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl u. Heidegger*, Berlin 1970. –
 40 *Karl Ulmer, Nietzsches Idee der Wahrheit u. die Wahrheit der Phil.: PhJ 70 (1962/63) 295–310*. – Karl-Heinz Volkmann-Schluck, *Nicolaus Cusanus. Die Phil. im Übergang vom MA zur Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1957²1968. – Ders., *Die Phil. Nietzsches. Der Untergang der abendländischen Metaphysik*, hg. v. Bernd Heimbüchel, Würzburg 1991. – Ders., *Die Phil. der Vorsokratiker. Der Anfang der abendländischen Metaphysik*, hg. v. Paul Kremer, Würzburg 1992. – Alphonse de
 45 *Waelhens, Phénoménologie et Vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de la Vérité chez Husserl et Heidegger*, Paris 1953 Louvain³1969. – John T. Wilcox, *Truth and Value in Nietzsche*, Ann Arbor, Mich. 1974. – Paul Wilpert, *Zum Aristotelischen Wahrheitsbegriff: PhJ 53 (1940) 3–16*.

Ingeborg Schüßler

V. Systematisch-theologisch

- 50 1. Christlicher Glaube als christliches Bewußtsein von Wahrheit (Wahrheitsbewußtsein)
 2. Christliches Wahrheitsbewußtsein und Theologie (Literatur S. 376)

1. Christlicher Glaube als christliches Bewußtsein von Wahrheit (Wahrheitsbewußtsein)

Theologie beschreibt den christlichen →Glauben als das, was er ist: als ein spezifisches
 55 Innesein von Wahrheit (also als Wahrheitsbewußtsein, d.h. als Gewißheit), dessen Inhalt durch seine Konstitution bestimmt wird und für das die Behauptung seiner Unüber-

bietbarkeit wesentlich ist. Das kann Theologie, weil den Glaubenden ihr Glaube, und das heißt: ihr Wahrheitsbewußtsein (ihre Gewißheit), unmittelbar erschlossen, präsent ist *als* Bestimmtheit ihrer eigenen leibhaften (innerweltlichen) Lebensgegenwart – einschließlich seines unverwechselbaren geschichtlichen Gewordenseins durch die Begegnung mit → Jesus Christus.

In solcher Präsenz *als* es selbst bietet das christliche Wahrheitsbewußtsein der Beschreibung zwei Aspekte dar: sein *individuelles* Gewordensein und Werden und seine (an ihm selbst für es selbst erschlossenen, also nur perspektivisch sichtbaren) für es und jeden möglichen gleichartigen Fall geltenden *universalen* Werbebedingungen. Das erstere ist eine besondere Variation, die nur im Horizont der letzteren möglich ist, auftreten und als besondere Variation verstanden werden kann. Die individuellen Entstehungsgeschichten von christlichem Wahrheitsbewußtsein sind Thema der Historischen Theologie, hingegen sind die universalen Bedingungen für das Werden und Bestehen christlichen Wahrheitsbewußtseins, die alle Einzelgeschichten überdauern, Gegenstand der Systematischen Theologie.

Diese hat vier Fragen zu beantworten: Wie verhalten sich die universalen Werbebedingungen des christlichen Wahrheitsbewußtseins zu denen des menschlichen Wahrheitsbewußtseins überhaupt (1.1.)? Können wir Wahrheit unabhängig von ihrem Erschlossensein für uns und unseresgleichen thematisieren (1.2.)? *Als was* ist der Referent des Ausdrucks „Wahrheit“ im christlichen Wahrheitsbewußtsein gegeben (1.3.)? *Wie* wird uns dieses Wesen von Wahrheit im christlichen Wahrheitsbewußtsein gegeben (1.4.)?

1.1. Wie verhalten sich die Werbebedingungen des christlichen Wahrheitsbewußtseins zu denen des menschlichen Wahrheitsbewußtseins überhaupt? *Entweder* stehen sie *neben* den letzteren. Dann wäre das christliche Wahrheitsbewußtsein etwas der Art nach anderes als menschliches Wahrheitsbewußtsein überhaupt. Die Ausdrücke „Werbebedingungen von Wahrheitsbewußtsein“, „Wahrheitsbewußtsein“ und „Wahrheit“ würden äquivok. *Oder* die Werbebedingungen des christlichen Wahrheitsbewußtseins setzen zwar alle Werbebedingungen von allgemeinmenschlichem Wahrheitsbewußtsein voraus, schließen aber *darüber hinaus* Bedingungen anderer Art ein. Auch dann wäre das christliche Wahrheitsbewußtsein der Art nach verschieden von allgemeinmenschlichem Wahrheitsbewußtsein, auch dann verblieben die genannten Äquivokationen. *Oder drittens*: Die Werbebedingungen des christlichen Wahrheitsbewußtseins variieren die Werbebedingungen von menschlichem Wahrheitsbewußtsein überhaupt. Dann verschwinden die genannten Äquivokationen. Dann ist das christliche Wahrheitsbewußtsein nicht mehr „etwas ganz anderes“ als andere Gestalten menschlichen Wahrheitsbewußtseins. Aber dann – nur dann – *kann* es ihnen allen unüberholbar voraus sein und sich auch auf konsistente Weise als ihnen allen unüberholbar voraus verstehen. Und eben dies ist es und tut es.

Folglich sind alle Probleme der Konstitution von menschlichem Wahrheitsbewußtsein überhaupt auch Probleme der Konstitution des christlichen Wahrheitsbewußtseins. Das Gesamt dieser Themen liegt nicht außerhalb der theologischen Beschreibung der allgemeinen Werbebedingungen des christlichen Wahrheitsbewußtseins, sondern gehört in diese Beschreibung mit hinein. Die Theologie selbst *ist* stets, was *alle* Philosophie zu sein *beabsichtigt*: Wissenschaft (Theorie) von der Wahrheit, und zwar *die* wahre. Denn sie expliziert dasjenige Bewußtsein von Wahrheit, für dessen Kohärenz die Behauptung seiner Unüberbietbarkeit unvermeidlich ist.

1.2. Können wir Wahrheit unabhängig von ihrem Erschlossensein für uns und unseresgleichen sachbezogen und mit Aussicht auf Sachangemessenheit thematisieren? Nein. Nur aufgrund und im Horizont eines wirklichen Wahrheitsbewußtseins (einer wirklichen Gewißheit) können wir gegenstandsbezogen und daher mit Aussicht auf eine angemessene Antwort fragen, *als was* (1.3.) und *wie* sie uns gegeben ist (1.4.).

1.3. Als was ist der Referent des Ausdrucks „Wahrheit“ im christlichen Wahrheitsbewußtsein gegeben?

1.3.1. Ist uns der Referent des Ausdrucks „Wahrheit“ im christlichen Wahrheitsbewußtsein als ein Sachverhalt gegeben, dessen Existenz *unabhängig* ist von unserer Existenz und der Existenz von unseresgleichen? Die angemessene Antwort hat sich an das zu halten, *als was* er uns erschlossen (ursprünglich zu verstehen gegeben) ist.

1.3.2. „Wahrheit“, „wahr“ und alle ihre Äquivalente in anderen Sprachen bezeichnen mehrere unterschiedliche Sachverhalte, die irreduzibel verschieden sind, aber unlöslich zusammenhängen. In jeder Verwendungsweise bringt der Ausdruck das Phänomen einer Relation zur Sprache: *entweder* das Phänomen einer Relation, die wir zu etwas (zu Sachen [*res*]) aufbauen (1.3.2.1.; 1.3.2.4.), d.h. zu etwas (*res*), das (die) den Grund seiner (ihrer) Eigenbewandtnis nicht in unserem Handeln hat (haben), *oder* das Phänomen einer Relation, in der etwas Derartiges auf uns bezogen ist und dauert (1.3.2.2.) bzw. die etwas Derartiges zu uns aufbaut und unterhält (1.3.2.3.), *oder* schließlich das Verhältnis, in dem diese beiden Relationen zueinander stehen (1.3.2.5.).

1.3.2.1. In der ersten Verwendungsweise bezeichnet „Wahrheit“ das Phänomen einer Relation, die *wir* zu etwas aufbauen: *Verhaltenswahrheit*. Diese erste Verwendungsweise begegnet ihrerseits in Variationen. *Einerseits* sind es verschiedene Weisen unserer Aktivität, von denen die als „wahr“ prädicierbare Beziehung aufgenommen wird (als „wahr“ kann prädicirt werden: unser menschliches Erkennen, sprachliches Darstellen, praktisches Umgehen mit ..., Verstehen [im weitesten Sinne – also als unser leibhaft-verhaltensmäßiges Antworten auf ... – genommen]); *andererseits* sind es verschiedene Arten von Sachverhalten, die uns so gegeben sind, daß wir zu ihnen „wahre“ Beziehungen aufbauen können (nämlich die Terme aller Beziehungsdimensionen, die in unserer erlebten – d.h. uns in vorgängiger Erschlossenheit unmittelbar präsenten – leibhaften Lebensgegenwart enthalten sind: Terme unseres Umweltverhältnisses, Terme unseres Verhältnisses zu uns selbst als Individuen gegenüber der Umwelt, Terme unseres Verhältnisses zum Zusammenleben mit anderen, Terme unseres Verhältnisses zur Welt, also zum Ganzen unserer leibhaften Lebensgegenwart, zum Inbegriff der gemeinsamen Existenzbedingungen für uns und für alle möglichen gleichartigen Wesen – und schließlich Terme unseres Verhältnisses zum Ursprung dieses Ganzen und zu der Macht über es). Wir reden von „wahren“ Aussagen über ..., „wahrem“ Verständnis von ..., „wahrem“ Umgang mit einzelnen Dingen und Personen, mit uns selbst als Individuen, mit den Weisen unseres Zusammenlebens, mit der Welt und mit Gott.

Für das „Wahrsein“ einer solchen von uns einem aktiv aufgebauten Relation ist zweierlei wesentlich: ihre Angemessenheit an die Eigenbewandtnis ihrer Bezugsinstanz (1.3.2.1.1.) und ihre Kontingenz (1.3.2.1.2.).

1.3.2.1.1. *Angemessenheit (adaequatio)*. Die in der Antike angebahnte (→Aristoteles), im Mittelalter (→Thomas von Aquino) explizit vorgenommene und über die erkenntniskritische Philosophie (→Kant) hinaus bis heute in der Philosophie diskutierte Auslegung der Angemessenheit als „Übereinstimmung“ des Verstehens mit der Sache (*adaequatio intellectus ad rem*) kommt erst vom Auslegungsansatz der Phänomenologie her (E. →Husserl; M. →Heidegger) zur Klarheit: „Angemessen“ ist unsere Bezugnahme auf etwas, wenn diese Bezugnahme ein Erschlossensein (Erleben) der dauernden Eigenbewandtnis der intendierten *res* so festhält, daß dadurch dieser Eigenbewandtnis der Sache gegenüber eine Erwartung mit praktisch hinreichender Erfüllungschance begründet wird. Daß eine solche Auffassung von Sachen (*res*), die der Wahrheitsqualität unseres Verstehens vorgegeben sind, überhaupt möglich ist, ist erst verstanden, wo Einsicht herrscht in die Weise, *wie* alle *res* als Instanzen mit eigener Bewandtnis uns als solche gegeben sind: nämlich in unserer uns unmittelbar erschlossenen leibhaften Lebensgegenwart als Bestimmtheiten dieser Lebensgegenwart, die auf bestimmte Weise dauern,

eben *damit* aber auch bestimmte Fortdauer verheißen und zur Erwartung solcher Fortdauer berechtigen, ja verpflichten.

1.3.2.1.2. *Kontingenz*. Kontingenz ist nicht nur unser Bezugnehmen auf *res*, sondern auch dessen Angemessenheit. Es gibt sie nur als nicht notwendige Alternative zur Unangemessenheit. Die Entscheidung dieser Alternative hängt *einerseits* daran, wie uns die dauernde Eigenbewandtnis des Gegenstands erschlossen (gegeben) ist, *andererseits* daran, wie vollständig (konkret) wir das Erschlossene in unsere Erwartung aufnehmen. Angemessenheit unseres Verhaltens (Verhaltenswahrheit, einschließlich des Sonderfalls der Aussagewahrheit) ist nie garantiert und nur möglich, wenn der Gegenstand unserer Bezugnahme (*res*) in geeigneter Weise auf uns bezogen, d. h. uns gegeben ist.

Wahres Verhalten dieser Art hat mich und meinesgleichen zum Urheber. Mit seiner kontingenten Wirklichkeit ist auch dann zu rechnen, wenn ich nicht existiere, nicht aber, wenn niemand meinesgleichen existiert.

1.3.2.2. In der zweiten Verwendungsweise bezeichnet „Wahrheit“ das Phänomen einer Relation, in der *etwas* auf uns bezogen ist und dauert: *Sachwahrheit*. „Wahr“, „Wahrheit“ wird auch ausgesagt von den Gegenständen unseres Verstehens und ihrem Bezogensein auf uns („wahres Gold“, „ein wahrer Freund“, „wahre Freude“, „wahre Demokratie“, ein Weltzustand als „wahres Paradies“, „wahre Hölle“, die Macht des Ursprungs als „wahrer Gott“). Gemeint ist Sachwahrheit: dasjenige Bezogensein der Gegenstände unseres Verstehens auf uns – ihr uns-zu-verstehen-Gegebensein –, welches die Wahrheit (Angemessenheit) unserer verstehenden Bezugnahme auf sie möglich macht. Dies leistet Sachwahrheit durch zwei Momente: dadurch, daß sie *überhaupt* das Gegebensein von *res* für mich und/oder meinesgleichen ist (1.3.2.2.1.), und dadurch, daß dieses Gegebensein darüber hinaus die mögliche, aber nicht notwendige Qualität eines *nicht verstellenden* Gegebenseins von *res* annimmt (1.3.2.2.2.).

1.3.2.2.1. Elementar für Sachwahrheit ist das Gegebensein von *res* in ihrer Eigenbewandtnis für mich und meinesgleichen. Was immer derart gegeben ist, ist in unserer erlebten leibhaften Lebensgegenwart gegeben (vergangene *res* in *jetzt* erinnelter Vergangenheit, zukünftige *res* in *jetzt* erwarteter Zukunft). Was immer uns gegeben ist, ist uns im Erleben leibhafter Lebensgegenwart gegeben; es ist uns durch solches Erleben zu verstehen gegeben, und wir sind dadurch, daß wir es erleben, dazu bestimmt, es zu verstehen, und zwar angemessen.

Nun ist unsere erlebte leibhafte Lebensgegenwart aufgebaut als asymmetrisches Gefüge von Beziehungsdimensionen: als Gegenwart je meines Bezogenseins auf Umwelt *innerhalb* meines Bezogenseins auf mich selbst als personales Individuum, dieses *innerhalb* meines Bezogenseins auf die Personengemeinschaft, in der ich stehe, dieses *innerhalb* meines Bezogenseins auf Welt und dies schließlich *innerhalb* meines Bezogenseins auf den Ursprung unserer leibhaften Lebensgegenwart (also auf den Ursprung von Welt). Jede mögliche *res* in einer dieser Beziehungsdimensionen kann nur innerhalb des unauflöselichen Gefüges aller dieser Dimensionen gegeben sein; ein Term meines Umweltverhältnisses kann nur gegeben sein zugleich mit und im Horizont von Termen des Selbstverhältnisses, solche nur zugleich mit und im Horizont von Termen des Gemeinschaftsverhältnisses, solche nur zugleich mit und im Horizont von Termen des Weltverhältnisses und diese wiederum nur zugleich mit und im Horizont des Ursprungsverhältnisses. Die Betrachtung des Gegebenseins etwa einer Zelle für mich abgesehen vom Gegebensein eigener Körperbestimmtheiten, von sozialen *res*, von kosmischen *res* und vom Bezogensein auf einen Term des Ursprungsverhältnisses ist abstrakt. *Res* sind für uns nur gegeben *im* Gegebensein unserer Lebenswelt (Husserl).

Dieses Bezogensein von *res* auf mich und meinesgleichen innerhalb des Gegebenseins der Lebenswelt in allen ihren wesentlichen Dimensionen bestimmt mich und meinesgleichen vor und unabhängig von unseren falliblen (möglicherweise wahren, aber auch möglicherweise falschen) Bezugnahmen auf *res*. Es ist jeder unserer möglichen aktiven Bezugnahmen auf es vorgegeben. Es

ist uns auch dann wiederum vorgegeben, wenn es Effekte unseres Umgangs mit ihm in sich aufgenommen hat.

Dieses Bezogensein von *res* auf welthafte Personen bestimmt, bevor und/oder nachdem es *je mich* bestimmt, schon und/oder weiterhin *meinesgleichen* (z. B. das Zusammenleben als „wahre Demokratie“ oder die Welt als „wahres Paradies“). Folglich ist das Gegebensein von *res* in einer dieser Dimensionen stets mitbestimmt durch das Gegebensein von *res* in allen anderen Dimensionen, also durch das Ganze der Gegebenheiten, die die *je gegenwärtige* Lebenswelt ausmachen. Bedingung für solches Bezogensein von *res* auf Personen ist zwar das Dauern der Gegenwart des In-dieser-Welt-Lebens von Personen *überhaupt*, nicht jedoch das Dauern der Gegenwart *je meines* Lebens in dieser Welt. Sachwahrheit ist nicht auf *res* in *je meiner Gegenwart* beschränkt, sie bestimmt auch meine Vergangenheit und Zukunft sowie die Lebensgegenwart, -vergangenheit und -zukunft aller anderen *meinesgleichen*. Solches Bezogensein von *res* auf *meinesgleichen* bestimmt in *seiner* eigenen Identität *je mich* zugleich mit allen anderen, wie etwa: das Gegebensein des Eiffelturms, das Gegebensein der christlichen Gemeinde, das Gegebensein der Effekte der Evolution.

1.3.2.2.2. Dieses Gegebensein von *res* im Erleben leibhafter Lebensgegenwart ist nicht *ipso facto* trübungsfrei (nicht-verstellend), kann es aber möglicherweise sein. Das verlangt das gleichzeitige Erfülltsein von zwei notwendigen Bedingungen:

a) Das Gegebensein von *res* darf die *eigene Bewandtnis* von *res* nicht verstellen. Solche Verstellung ist jedoch stets möglich aus drei Gründen:

Erstens, weil die eigene genetisch-prozessuale Konstitution der *res* für mich oder *meinesgleichen* im jeweiligen Jetzt immer nur indirekt – nämlich immer nur durch ihren Effekt – da ist (Messing manifestiert sich jetzt wie Gold, Demokratie jetzt wie Anarchie etc.).

Zweitens, weil jede *res* in einer der Verhältnisdimensionen unserer Lebensgegenwart nur zugleich mit den *res* in allen anderen Verhältnisdimensionen gegeben und verstanden sein kann, nur im Ganzen des Gegebenseins einer Lebenswelt, so daß ein mangelhaftes Verständnis der Differenz zwischen den Verhältnisdimensionen der Lebenswelt oder ein mangelhaftes Verständnis von Daten in einzelnen Verhältnisdimensionen schon das Erleben von Ereignissen in anderen Dimensionen mit Verstellung tangieren kann (davon ausgenommen ist allein das Bezogensein von Prozessen meines eigenen Körpers auf *je mich*): so wird etwa Donner in bestimmten Lebenswelten immer schon als Stimme Gottes erlebt (ein Datum der Umweltrelation zugleich also als Datum der Ursprungsrelation); in einer anderen Lebenswelt etwa scheinen Gene (also ein Datum der Umweltrelation) gegeben zu sein als Produzenten von Bewußtsein (also des Selbstverhältnisses); oder in wiederum einer anderen Lebenswelt sind bestimmte *res* gegeben, die in früheren Lebenswelten gar nicht gegeben sind – etwa: Amerika, Galaxien – wiederum mit Auswirkungen auf das Erleben aller anderen Verhältnisdimensionen und ihrer Inhalte.

Drittens sind Verstellungen möglich, weil unter Umständen unsere Bestimmbarkeit durch das Bezogensein von *res* auf uns nicht hinreichend von diesen selbst unterschieden wird (etwa: wessen wir nicht als Sinnes-Affektion innewerden, das halten wir zunächst für gar nicht auf uns bezogen: etwa die Radioaktivität einiger *res*). Nur wenn die aus solchen Quellen stammenden Trübungen des Bezogenseins von *res* auf uns überwunden (durchschaut) werden, nimmt das Bezogensein der *res* auf uns die Qualität der Wahrheit – der Unverstelltheit – an.

b) Ferner muß die jeweilige einzelne *res* Identität, Eigenbewandtnis gewonnen haben. Sie muß im systematischen Zusammenhang der unübersehbaren Mannigfaltigkeit von *res* in allen Verhältnisdimensionen unserer Lebensgegenwart jeweils eine bestimmte Dauer eigenen Werdens aufweisen und kraft dessen im Gesamtzusammenhang des gleichzeitigen Werdens aller *res* in allen Beziehungsdimensionen unserer Lebensgegenwart sie selbst geworden sein, ihre bestimmte zuverlässige eigene Dauerhaftigkeit gewonnen haben. Was die *res* aller Beziehungsdimensionen unserer Lebensgegenwart in dieser ihrer – gewordenen und werdenden – bestimmten zuverlässigen eigenen Dauerhaftigkeit sind, das sind sie selbst in Wahrheit. Ihre eigene Wahrheit ist die in unserer Lebensgegenwart auf uns bezogene (uns gegebene, uns bestimmende) bestimmte und in dieser Bestimmtheit zuverlässige Dauer des eigenen Werdens der *res*. Das meint Aristoteles in *metaph.*

993 a 30, b 20.30: „Jedes Seiende verhält sich so zur Wahrheit, wie es sich zum Sein verhält“.

Zu dieser eigenen Wahrheit der *res* gehört schon ihr überhaupt Gegebensein für mich und/oder meinesgleichen, nicht aber die Ungetrübtheit dieses Gegebenseins.

5 Kontingent ist jedoch auch schon das bestimmte und in dieser Bestimmtheit zuverlässige Dauern unserer welthaften Lebensgegenwart und aller in ihr gegenwärtigen *res*, die Dauerhaftigkeit – und damit Zuverlässigkeit, Wahrheit – ihrer Eigenbewandtnis. Unsere Lebensgegenwart – und alle *res* in ihr – besitzt diese Bestimmtheit nicht durch sich selbst, noch garantiert sie deren bestimmte und zuverlässige Dauer durch sich selbst.

10 Erst recht wird beides nicht durch unsere Bezugnahme auf irgendwelche *res* gesetzt und garantiert. Schon die *Wahrheitsfähigkeit* unserer Bezugnahmen ist ja allererst ermöglicht durch das Vorgegebensein von *res*, die kontingente Nichtverstellungs- oder Entbergungsqualität dieses Gegebenseins, und durch die zuverlässige (wenn auch unterschiedlich begrenzte) Dauer der Eigenbewandtnis unserer Lebensgegenwart (unserer gegenwärtigen Lebenswelt) samt aller ihrer *res*.

15 Gewährt wird uns also die Bestimmtheit und zuverlässige Dauer, die Eigenbewandtnis unserer leibhaften Lebensgegenwart allererst durch ihren *Grund*.

1.3.2.3. *Der Grund von Sachwahrheit: die Wahrhaftigkeit der schöpferischen Macht über den Ursprung.* Die Bestimmtheit und die Zuverlässigkeit der Dauer unserer Lebensgegenwart mit all ihren Beziehungsdimensionen und deren *res* ist die erste notwendige Bedingung unserer Wahrheitsfähigkeit. Das ist eine doppelte Bestimmtheit: eine inhaltliche, nämlich die Bestimmtheit unserer welthaften Lebensgegenwart mit all ihren Beziehungsdimensionen und deren *res* zu *dieser* Lebensgegenwart und keiner anderen, und eine formale, nämlich die Bestimmtheit dieser Bestimmtheit zu einem bestimmten und darin zuverlässigen – statt zu einem unbestimmten und somit unzuverlässigen – Dauern. Das heißt also: Die erste notwendige Bedingung unserer Wahrheitsfähigkeit ist ein *wesentlich* kontingenter Sachverhalt. Denn jede *Bestimmtheit* ist Effekt einer realisierenden Negation, Auswahl aus anderen – jetzt nicht gewählten – Möglichkeiten. Ist nun jene doppelte Bestimmtheit die erste notwendige Bedingung unserer Wahrheitsfähigkeit, so ist der Grund für das Erfülltsein dieser Bedingung allein dasjenige Wirken der Ursprungsmacht, das eben diese doppelte Bestimmtheit gewährt. Das aber ist *ipso facto* ein spezifisch qualifiziertes Wirken. Denn einen solchen Effekt – die benannte doppelte Bestimmtheit unserer Lebensgegenwart – würde ein Wirken der Ursprungsmacht nicht gewähren, das in sich unbestimmt, zufällig, chaotisch wäre, sondern nur ein solches Wirken der Ursprungsmacht, das in und durch sich selbst eben dazu bestimmt ist, die frei gewählte Bestimmtheit unserer welthaften Lebensgegenwart auch auf bestimmte Dauer zu gewähren. Somit ist der Grund für das Erfülltsein der ersten notwendigen Bedingung unserer Wahrheitsfähigkeit das Bestimmtheitsein des Schöpfers in und durch sich selbst zur Zuverlässigkeit in der Gewährung des bestimmten Dauerns dieser unserer welthaften Lebensgegenwart. Das ist nichts anderes als das Bestimmtheitsein der Allmacht zur Wahrhaftigkeit ihres schöpferischen Wirkens in und durch sich selbst: nicht nur zum realisierenden Wählen dieser unserer welthaften Lebensgegenwart, sondern auch zur Treue ihr gegenüber, d.h. zur Gewährung ihrer bestimmten Dauer und damit zur Erfüllung der ersten Bedingung unserer Wahrheitsfähigkeit.

45 Ein in sich selbst unbestimmtes, zufälliges, chaotisches Wirken der Ursprungsmacht könnte, wenn überhaupt eine Bestimmtheit unserer Lebensgegenwart, dann nur eine nicht zu bestimmter Dauer bestimmte Bestimmtheit gewähren, die ebendeshalb von Grund auf unzuverlässig wäre. Und diese Unzuverlässigkeit könnte keineswegs durch Wahrscheinlichkeitsüberlegungen kompensiert werden, denn alle Wahrscheinlichkeit und alle Wahrscheinlichkeitsüberlegungen setzen – die im angenommenen Fall nicht gegebene – Zuverlässigkeit, eben der bestimmten Dauer von Bestimmtem, schon voraus.

Nun ist diese erste Bedingung unserer Wahrheitsfähigkeit unser Bestimmtheitsein durch Sachwahrheit, im konkreten – nicht abstrakten, auf einzelne Beziehungsdimensionen

unserer Lebensgegenwart enggeführten – Fall also durch das Bezogensein von Termen aller Beziehungsdimensionen unserer Lebensgegenwart auf uns, also von Termen des Umweltverhältnisses, des Selbstverhältnisses, des Gemeinschaftsverhältnisses, des Weltverhältnisses *und* des Ursprungsverhältnisses, und zwar ihr verstellungsfreies Gegeben-

5 sein. Die erste Bedingung für das sukzessive Erreichen dieser konkreten Gestalt unserer Wahrheitsfähigkeit aber ist das Gewährtsein der Dauer unserer Lebensgegenwart. Und der Grund für das Erfülltsein dieser Bedingung ist die Wahrhaftigkeit des Schöpfers. Im Werk des Schöpfers – d. h. in demjenigen (allen möglichen innerweltlichen Ereignissen zugrundeliegenden und sie alle umgreifenden) Dauern der Lebensgegenwart von unse-

10 resgleichen, in welchem schrittweise die konkrete Gestalt unserer Wahrheitsfähigkeit gebildet wird – offenbart sich die Wahrhaftigkeit seines schöpferischen Wirkens, Wollens und Wesens.

1.3.2.4. *Wahrhaftigkeit unseres Verhaltens.* Das hat Konsequenzen für die Aktualisierung unserer Wahrheitsfähigkeit. Diese schließt Akte des wahren Verstehens von Ter-

15 men des Umweltverhältnisses, des Selbstverhältnisses, des Gemeinschaftsverhältnisses, des Weltverhältnisses und des Ursprungsverhältnisses ein, erschöpft sich aber nicht im Nacheinander solcher Einzelakte. Für das christliche Wahrheitsbewußtsein ist ja dasjenige *unverstellte Bezogensein* des Werkes Gottes auf uns grundlegend (also das bestimmte Dauern dieser unserer welthaften Lebensgegenwart), welches dieses Werk

20 durchsichtig macht als Manifestation des Wirkens, des Wollens und Wesens des Schöpfers selbst, also seiner Wahrhaftigkeit. Aufgrund des Bestimmtseins durch diese Sachwahrheit ist dann aber nur noch ein solcher Umgang des Menschen mit dieser Sache wahr, der mehr ist als eine Kette von Einzelakten, der vielmehr dem menschlichen Wollen und Wirken eine dauernde Gestalt gibt, indem er dieses einer bestimmten Regel unter-

25 wirft, nämlich der Regel, den Umgang mit den Sachwahrheiten aller Beziehungsdimensionen unserer welthaften Lebensgegenwart angemessen zu gestalten, also der Regel der Wahrhaftigkeit. Innerhalb der unverstellten Präsenz der Wahrhaftigkeit des Schöpfers erreicht die Aktualisierung unserer Wahrheitsfähigkeit ihr Ziel nicht in einzelnen wahren Verstehensakten, sondern erst in der Wahrhaftigkeit unseres dauernden Wollens und

30 Wirkens, die der Wahrhaftigkeit des Schöpfers angemessen ist (mit ihr „übereinstimmt“).

1.3.2.5. *Der asymmetrische Konstitutionszusammenhang von Verhaltenswahrheit und Sachwahrheit.* Damit wird der asymmetrische Konstitutionszusammenhang von Verhaltenswahrheit und Sachwahrheit sichtbar: Die Sachwahrheit begründet unsere Wahrheitsfähigkeit, die Möglichkeit des wahren Verstehens des Gegebenen durch uns

35 (1.3.2.5.1.). Gleichzeitig legt der Charakter der Sachwahrheit – als durch die Wahrhaftigkeit des Schöpfers gewährte Zuverlässigkeit der Eigenbewandtnis aller *res* (des bestimmten Dauerns von allem Gegebenen in seiner Bestimmtheit) – den Charakter der uns aufgegebenen Verstehenswahrheit fest (1.3.2.5.2.). Ferner ermöglicht die Sachwahrheit nicht nur die Wahrheit unseres Verstehens, sondern sie entscheidet auch über sie,

40 macht sie offenbar: sie richtet unser von unangemessenen Erwartungen geleitetes Verstehen durch Scheiternlassen und bestätigt unser von angemessenen Erwartungen geleitetes Verstehen durch die Gewährung von Erfüllung (1.3.2.5.3.).

1.3.2.5.1. Unser Verstehen von *res* ist wahr, angemessen, wenn es der Eigenbewandtnis von *res* folgt. Möglich ist also ein derart wahres Verstehen für uns nur dann, wenn uns

45 die *res* ungetrübt gegeben sind in ihrer Eigenbewandtnis. Eben dieses ungetrübt Gegebensein von *res* in ihrer Eigenbewandtnis ist nun aber das, was die Sachwahrheit ausmacht. Somit steht also die so geartete Wahrheit der Sachen nicht in rätselhafter Weise *neben* der Wahrheit unserer Verstehensakte, sondern sie ist nichts anderes als unsere uns gewährte Fähigkeit zu wahren Verstehensakten, unser Bestimmtsein – von

50 Gott her (durch dessen Wahrhaftigkeit) – zu wahren Verstehensakten, unser Aufgefordert-, unser Verpflichtetsein zu ihnen.

1.3.2.5.2. Diese Bedeutung für unser wahres Verstehen besitzt die Wahrheit der Sachen nur kraft der im christlichen Wahrheitsbewußtsein erfaßten Eigenart der Wahrheit der Sachen. Diese Eigenart der Wahrheit der Sachen besteht allein darin, daß die Sachen uns durch das von uns in unhintergebar Passivität erlittene Erschlossensein und -bleiben unserer leibhaften Lebensgegenwart – in einer Trübungen sukzessive überwindenden Weise – in ihrer Eigenbewandtnis zu verstehen gegeben werden. Die Eigenart der Wahrheit der Sachen ist das zur Ungetrübtheit bestimmte (auf sie hingearbeitete) Für-uns-und-unseresgleichen-Erschlossensein der Sachen in ihrer Eigenbewandtnis.

Ist uns nun aber die Eigenbewandtnis von *res* durch das Erleben von leibhafter Lebensgegenwart zu verstehen gegeben, so kann sie auch in sich selbst keinen anderen Charakter haben als den der Bestimmtheit von erlebter Gegenwart samt aller *res* in ihr sowie der Bestimmtheit ihres gegenwärtig erlebten – und zwar genau: erinnerten – Dauerns. Solches Dauern aber ist eben kraft dieser seiner Bestimmtheit, wie sie im erinnernden Erleben präsent ist, ipso facto auch Verheißung des so bestimmten – und darum zuverlässigen – Fortdauerns. Anders gesagt: Die Eigenbewandtnis der erlebten leibhaften Lebensgegenwart und aller *res* in ihr ist gegeben als die *erinnerte* Bestimmtheit dieser Gegenwart in ihrem bestimmten Dauern. Dieses Erinnern hält das bestimmte Dauern unserer leibhaften Lebensgegenwart in seiner Bestimmtheit fest, es erinnert die doppelte Bestimmtheit unserer leibhaften Lebensgegenwart. Das erlittene Erinnern dieser Bestimmtheit ist in sich selbst die zuverlässige Verheißung der Fortdauer erlebter Gegenwart. Weil das Erleben unserer leibhaften Lebensgegenwart das Erinnern dieses Verheißungscharakters der erlebten Gegenwart und aller ihrer *res* ist und indem es das ist, begründet es die vertrauende Erwartung der Fortdauer ihrer Eigenbewandtnis und aller mit und in ihr gegebenen *res*. Die – mit unserer Fähigkeit zu wahren Verstehen zusammenfallende – Sachwahrheit ist also nichts anderes als das erinnerungsgestützte und Erwartung begründende Innesein des Verheißungscharakters erlebter Lebensgegenwart.

Dieser Charakter der Sachwahrheit (= unserer Fähigkeit zu wahren Verstehensakten) legt die natürliche Vollzugsform aller wahren Verstehensakte fest: Sie können in nichts anderem bestehen als im Aufbau von Erwartungen, die sich vertrauensvoll den Verheißungen anmessen, die mit und in erlebter Lebensgegenwart gegeben sind.

1.3.2.5.3. Diese Sachwahrheit ist im christlichen Wahrheitsbewußtsein erschlossen als gewährt durch die Wahrhaftigkeit des Schöpfers. Ihr entspricht unser freies Verstehen und Umgehen mit der uns durch sie gewährten Sachwahrheit – also mit unserer uns in unserer erlebten Lebensgegenwart gewährten Wahrheitsfähigkeit – erst dann, wenn wir diese Fähigkeit nicht nur in einzelnen angemessenen Akten des Umgangs mit ihr betätigen, sondern wenn wir sie im ganzen auf den wahren Umgang mit ihr festlegen, wenn wir also auch uns selbst zur Wahrhaftigkeit entschließen, zur Haltung des glaubenden Vertrauens, die der in ihrem Werk manifesten Wahrhaftigkeit Gottes angemessen und gehorsam ist (das erste Gebot erfüllt). Die Wahrhaftigkeit des Glaubens ist das verantwortliche Bleiben des *Werkes* Gottes (= unserer *Wahrheitsfähigkeit*) in der Wahrhaftigkeit des *Wirkens, Wollens und Wesens* Gottes. Und solches Bleiben in der Wahrhaftigkeit des Schöpfers ist ipso facto Bleiben im und Teilhaben am schöpferischen Gewährtwerden von Lebensgegenwart, der auf Vollendung hinstrebenden irdischen Lebensgegenwart und der vollendeten ewigen Lebensgegenwart.

Im christlichen Wahrheitsbewußtsein ist also als Wahrheit erschlossen: das Bestimmsein und das bestimmte Dauern unserer erlebten leibhaften Lebensgegenwart, mit dem und in dem alle Sachwahrheit und damit ipso facto auch unser Befähigtsein zu wahren Verstehensakten (Entwürfen, Aussagen, Umgangsweisen etc.) gegeben ist als durch die Wahrhaftigkeit des Schöpfers gewährt.

1.3.3. Auf die in 1.3.1. gestellte Frage ist folglich zu antworten: Sach- und Verstehenswahrheit sowie das Ermöglichtsein der letzteren durch die erstere sind erschlossen als etwas, das es nicht unabhängig von der Dauer der Lebensgegenwart von je meines-

gleichen gibt. Diese Restriktion gilt nicht von logischer Wahrheit, die weder Verstehens- noch Sachwahrheit ist, sondern nur die Differenz markiert zwischen allem möglicherweise Existierenden und dem unmöglich Existierenden.

5 1.4. *Wie wird uns dieses Wesen von Wahrheit gegeben? Wie wird das christliche Wahrheitsbewußtsein konstituiert?*

Dieses Wesen von Wahrheit wird nur gegeben durch Erschließungsereignisse (disclosure-events), durch Erleben. Das christliche Wahrheitsbewußtsein selbst resultiert aus einer Abfolge aufeinander aufbauender Erschließungsereignisse.

10 1.4.1. Freilich nicht allein daraus. Es schließt ja auch das Bewußtsein von Verstehenswahrheit (Verhaltenswahrheit, Aussagewahrheit etc.) ein, das nicht ohne Mitbeteiligung unserer eigenen Erwartungen aufbauenden Verstehensaktivität zustande kommen kann. Diese führt unumgänglich entweder zum Bewußtsein ihrer Irrtümlichkeit oder ihrer Wahrheit. Sie erreicht jedoch dieses Ziel nur in der Weise ihres Bestätigt- oder Nichtbestätigtwerdens durch die Sache selbst, das sich als Erleben vollzieht – nämlich
15 als Erleben des Erfüllt- oder Nichterfülltwerdens des in jedem Verstehensakt steckenden Entwurfs (und der ihn leitenden Erwartung). Das gilt sowohl für den Fall, daß der Verstehensakt schlechthin vertrauend vollzogen und dann durch das Erleben der Sache selbst als wahres oder falsches Vertrauen erwiesen wird, als auch für den Fall seines zweifelnden – prüfenden, testenden – Vollzugs.

20 In diesem Fall besitzt unser Verstehensakt explizit den Charakter einer Hypothese, die zu testen und danach entweder als falsifiziert aufzugeben oder als nicht falsifiziert bis zum Begegnen des Gegenteils aufrechtzuerhalten ist. Das erweckt den Anschein, als sei nicht nur die Hypothese Effekt unserer eigenen Aktivität, sondern ebenso auch die auf unsere Testaktivität folgende Entscheidung zwischen Falsifikation und Nichtfalsifikation (1.), und als könnten wir den Umkreis unseres nicht-
25 zweifelnden (vertrauenden) Verstehens einschränken auf durch uns testbare oder getestete Erwartungsentwürfe (2.). Aber dieser Anschein erhält sich nur, solange zwei Sachverhalte nicht zu Bewußtsein kommen: *Erstens*, unsere Testaktivität veranlaßt lediglich das Falsifiziert- oder Nichtfalsifiziertwerden unseres Entwurfs und bewirkt dies nicht, vielmehr wird der Erweis bzw. der Nichterweis von Falschheit erst dadurch bewirkt, daß uns die Nichterfüllung bzw. Erfüllung der
30 unseren Entwurf tragenden Erwartung durch *Erleben* zu verstehen gegeben wird: als Erweis bzw. Nichterweis des Falschseins oder eben des Erweises des Nichtfalschseins und insofern Wahrseins unseres Erwartungsentwurfs; und *zweitens*, auch jeder Entwurf (Programm) einer Beschränkung von Nichtzweifel (Vertrauen) auf experimentell testbare bzw. getestete Erwartungsentwürfe lebt immer schon von einem Vertrauen auf jeder Testaktivität vorgegebene Bedingungen, die eben diese
35 Testaktivität allererst aussichtsreich, verheißungsvoll sein lassen, eben vom Vertrauen auf die im Erleben unserer leibhaften Lebensgegenwart beschlossenen Bedingungen.

Das Vertrauen in sie mag uns zwar wiederum erst durch das Erleben von Effekten unserer Verstehensaktivität *als* schlechthin unumgänglich zu verstehen gegeben sein, ist uns jedoch gerade
40 damit, daß es uns *als schlechthin unumgänglich* zu verstehen gegeben worden ist, *ipso facto* auch zu verstehen gegeben als zuerst und zuletzt wurzelnd in einem Vertrauen auf Gegebenheiten, deren wir schon vor jedem möglichen eigenen Akt erwartungsentwerfenden Verstehens inne sind als solcher, die uns gar nichts anderes als unmittelbares Vertrauen ermöglichen; und dies nicht vermittelt durch irgendeinen eigenen Verstehensakt, sondern allein dadurch, daß uns in der radikalen Passivität eines unhintergehbaren Erlebtwerdens der Gesamtkomplex unserer leibhaften Lebensgegenwart
45 zu verstehen (d.h. *als* durch uns zu verstehender) gegeben ist.

Man kann also sagen: Jener Anschein erhält sich nur solange, wie uns explizit nur Verhaltenswahrheit (Verstehenswahrheit) bewußt ist (solange wie wir also nur ein explizites Bewußtsein von Wahrheit haben, die unsere Verstehensaktivität voraussetzt, also nur ein explizites Bewußtsein von
50 „sekundärer Gewißheit“), nicht aber das Begründetsein aller Verstehenswahrheit in unserer (*nota bene*: strukturellen, nicht nur empirisch-zufälligen) Wahrheitsfähigkeit. Von ihr gilt, daß sie zusammenfällt mit dem Gesamtkomplex von Sachwahrheit, d.h. mit dem für uns Gegebensein, dem ursprünglichen Erlebtsein unserer leibhaften Lebensgegenwart (also solange uns noch nicht das explizite Bewußtsein der unüberholbaren Abhängigkeit aller „sekundärer Gewißheit“ von „primärer Gewißheit“ [Herms, Art. Gewißheit, 909ff.] zuteil geworden ist).

55 1.4.2. Auf welchem Weg gelangen wir nun aber über das explizite Bewußtsein von Verstehenswahrheit hinaus nicht nur zum expliziten Bewußtsein von Sachwahrheit überhaupt, sondern auch zum expliziten Bewußtsein des konkreten Gesamtkomplexes von

Sachwahrheit (vom Erschlossensein, vom erlebnismäßig Zu-verstehen-Gegebenwerden unserer leibhaften Lebensgegenwart) sowie auch noch darüber hinaus zum expliziten Bewußtsein des Wesens dieser Sachwahrheit als ihres Gewährtseins durch die Wahrhaftigkeit Gottes (der *ἀρχή*, der Ursprungsmacht, des Schöpfers)?

- 5 Dieser Weg ist nicht und kann nicht der Weg der Hypothesen testenden Wissenschaft sein, auch nicht – und ebenso unmöglich – der Weg philosophischer Rückbesinnungsaktivität (Reflexionsaktivität) auf die Bedingungen der Möglichkeit von Verstehenswahrheit und Sachwahrheit. Einerseits stehen ja diese beiden Pfade unserer Verstehensaktivität je schon unter der bloß für sie, nicht aber durch sie geltenden Voraussetzung irgendeines expliziten Bewußtseins vom Wesen der
10 Wahrheit, welches nicht durch sie zustande gekommen ist, andererseits sind sie selbst allenfalls Anlaß für eine Erweiterung solch expliziten Bewußtseins vom Wesen der Wahrheit.

Vielmehr führt zum expliziten Innesein des Sachverhalts, daß das Wesen von Sachwahrheit in deren Gewährtsein durch die Wahrhaftigkeit Gottes besteht, allein das Erleiden eines Zusammenhangs von Erlebnissen, von Erschließungsereignissen, die uns
15 zunächst an erlebter Verstehenswahrheit deren Wesen zu verstehen geben, dann deren Angewiesenheit auf Sachwahrheit überhaupt, dann schrittweise die konkrete Komplexität von Sachwahrheit als das Uns-zu-verstehen-Gegebensein des Ganzen unserer leibhaften Lebensgegenwart in ihrer Bestimmtheit als Gefüge ihrer gleichursprünglichen Beziehungsdimensionen und in ihrer bestimmten Dauer, dann auch die Kontingenz dieses
20 Wahrseins der verstehbaren Wirklichkeit (seine Unverfügbarkeit, sein Nicht-in-sich-selbst-Begründetsein, das Problem seiner Zuverlässigkeit) und dann schließlich das Wesen der Kontingenz dessen, was uns durch die unhintergehbare Erschlossenheit (durch das unhintergehbare Erlebtsein) unserer leibhaften Lebensgegenwart zu verstehen (das ist: zu ergreifen im vertrauenden Erwartungsentwurf) gegeben ist: eben das Wesen dieser
25 Kontingenz solchen Wahrseins als seines freien Gewährtseins und -werdens durch das – durch und in sich selbst – zur Wahrhaftigkeit bestimmte Wesen, Wollen und Wirken des Schöpfers. In der Rückbesinnung des Denkens kann (und soll) nur nachgängig entfaltet (expliziert) werden, was zunächst in diesem Stufengang des Erschlossenwerdens (des Erlebens) zu verstehen gegeben ist.

- 30 1.4.3. Für das Zustandekommen des christlichen Wahrheitsbewußtseins ist das Durchlaufen dieser ganze Kette von Erschließungen unverzichtbar. Es ist insofern schlechthin solidarisch mit jedem auf früherer Stufe erreichten Wahrheitsbewußtsein. Sein Spezifikum ist, daß es über alle jene Stufen hinaus auch das Erleiden des Erschlossenwerdens, des Zu-verstehen-Gegebenwerdens, der Kontingenz von erlebter leibhafter
35 Lebensgegenwart als deren Gewährtsein durch die Wahrhaftigkeit des Schöpfers im Rücken hat.

Auch dieses Erleben (Erleiden eines Erschließungsvorgangs) steht unter der Voraussetzung der unhintergehbaren primären Grundgegebenheit unserer erlebten leibhaften Lebensgegenwart und weist die dadurch allen Fortschritten des Wahrheitsbewußtseins
40 aufgenötigte Struktur ihres Zustandekommens durch die Erfüllung von zwei nur zusammen hinreichenden Bedingungen auf, die beide für den von diesem Erschließungsgeschehen Betroffenen unverfügbar sind: Die *erste* ist das Erleiden einer Verstehenszumutung, die von außen kommt und über die bisher verstehend gemeisterten Sachwahrheiten hinausweist, die *zweite* ist dann das sich anlässlich jener ersten, initialen Verstehenszumutung in unverfügbarer Weise (*ubi et quando visum est Deo*: CA V [BSLK
45 58,7f.]) einstellende „Aha-Erlebnis“, das Gegebenwerden der in der Verstehenszumutung bezeugten Sache selbst (= derjenigen Sachwahrheit = derjenigen Verstehensfähigkeit), kraft dessen das zugemutete Verstehen gelingt (d.h. kraft dessen die als der Verheißung, welche in der Sache selbst liegt, angemessene Erwartung zustande kommt).

- 50 Beim Zustandekommen des christlichen Wahrheitsbewußtseins ist die *erste* dieser beiden Bedingungen Jesu Lebenszeugnis dafür, daß seine von seinen Zeitgenossen mit ihm geteilte leibhafte Lebensgegenwart bereits selbst das „Kommen“ (= Realisiertwer-

den) der diese Gegenwart schaffenden und bestimmenden Herrschaft des Schöpfers über die Schöpfung (Mt 11,4–6; Lk 4,14–21; Lk 12,8f.) ist, also das Kommen derjenigen Herrschaft des Schöpfers selbst, die alles, auch den Tod als Ende dieses Lebens, überholt und in sich einholt (Mt 22,31f.); erste Bedingung ist also Jesu Lebenszeugnis für das
 5 Gewährtwerden seiner und aller menschlichen Lebensgegenwart durch die absolute Wahrhaftigkeit des Schöpfers, die vertrauend zu verstehen ist und in der zu bleiben das Eingehen ins ewige Leben ist (vgl. Joh 8,30–59, bes. 40b.45f.50–55; 18,37–39; 3,21). Die *zweite* Bedingung ist das unverfügbare Erschlossenwerden des von Jesus bezeugten Sachverhalts – eben des Gewährtwerdens unserer leibhaften Lebensgegenwart durch
 10 die Wahrhaftigkeit des Schöpfers – für seine Hörer. Diese Erschließung der von Jesus bezeugten Sache für seine Hörer bestätigt ihn als wahren Zeugen dieser Sache; sie erschließt (*ᾠφθη*) ihnen Jesu Tod statt als Falsifikation seines Lebenszeugnisses vielmehr als „Erhöhung“ (Joh 12,32) als das Eingeholtwordensein des Zeugen der Wahrhaftigkeit des Schöpfers und seines Wirkens in diese Wahrhaftigkeit des Schöpfers und sein ewiges
 15 schöpferisches Leben (*ἠγέρθη*). Dieses Erschließungsgeschehen, diese →Offenbarung, begründet das christliche Bewußtsein von Wahrheit. Seine elementare sprachliche Bezeugung lautet: *ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ᾠφθη Σίμωνι* („Der Herr ist auferweckt worden und dem Simon zu sehen gegeben worden“, Lk 24,34). Es breitet sich in der Welt aus, wo die in diesem Zeugnis steckende Verstehenszumutung erlebt und ihre Erfüllung durch
 20 das Erschlossenwerden der von ihm bezeugten Sache möglich wird; und es wird entfaltet in der theologischen Reflexion.

Diese weist zwei Momente auf: Einerseits ist das Konstituiertsein von Sachwahrheit als deren Gewährtwerden durch die Wahrhaftigkeit des Schöpfers allein durch das Er-
 25 leben des österlichen Lichtblicks auf den Gekreuzigten als den Auferweckten, den zu Gott ins ewige Leben der Wahrhaftigkeit Gottes Erhöhten für uns zu expliziter Präsenz gebracht; andererseits ist der österliche Lichtblick nichts anderes als das kontingente Erschließungsgeschehen, durch das für Menschen die Konstitution *aller* Sachwahrheit durch deren Gewährtwerden aus der Wahrhaftigkeit des Schöpfers präsent wird – die
 30 Konstitution *aller* Sachwahrheit, *allen* Erschlossenseins von zu Verstehendem, also *ein-schließlich* dieser österlichen Erschließung selbst, die das Gewährtsein von allem Erschlossenen aus der Wahrhaftigkeit des Schöpfers präsent macht. Durch seinen eigenen Inhalt wird somit das Ostergeschehen in und samt der Kontingenz seines geschichtlichen Anfangs und Fortwirkens als Werk der Wahrhaftigkeit des Schöpfers gesehen – und
 35 darum nicht als beliebig, sondern als in der Wahrhaftigkeit von Wesen, Wollen und Wirken des Schöpfers von Ewigkeit her begründet, „erwählt“ – was schon bei →Paulus und dann in seiner Schule nachdrücklich ausgesprochen wurde (I Kor 1,7–16; Eph 1,3–12; Kol 1,19f.; vgl. auch Röm 1,25f.; Eph 1,19; 3,4f.; Kol 1,26; I Tim 1,16; I Petr 1,20).

1.5. Der Inhalt des christlichen Wahrheitsbewußtseins

Somit zeigt sich: Das Zustandekommen des christlichen Wahrheitsbewußtseins be-
 40 gründet seinen Inhalt, und sein Inhalt gibt sein Zustandekommen zu verstehen.

1.5.1. Zustande kommt das christliche Wahrheitsbewußtsein angesichts der von Jesus ausgehenden Zumutung, die Konstitution aller Sachwahrheit (= unserer Wahrheitsfähigkeit = unserer erlebten leibhaften Lebensgegenwart) als ihr Gewährtwerden durch
 45 die Wahrhaftigkeit des Schöpfers zu verstehen, und durch das österliche Erfüllbarwerden dieser Zumutung. Dies Zustandekommen des christlichen Wahrheitsbewußtseins wird selbst zum *Inhalt* dieses Wahrheitsbewußtseins: Das Erschlossensein von allem zu Verstehenden – einschließlich der äußersten, durch Jesu Reichgottesverkündigung ergangenen Verstehenszumutung (Mk 8,27–38), die Ostern erfüllbar geworden ist – ist ein Gewährtsein durch die Wahrhaftigkeit des Schöpfers, durch welches diese sich selber
 50 realisiert, d. h.: für die Geschöpfe manifestiert. Dieser Inhalt des Zustandekommens des christlichen Wahrheitsbewußtseins legt sein Zustandekommensein aus: es ist – wie

alles Erschlossensein und -bleiben von zu Verstehendem – Gewährung durch die Wahrhaftigkeit des Schöpfers, und zwar genau diejenige Gewährung, durch die die Wahrhaftigkeit des Schöpfers alles zu Verstehende zu verstehen gibt *als* etwas durch sie Gewährtes und damit *sich selbst* als die, die *alles* überhaupt zu Verstehende gewährt.

5 1.5.2. *Deshalb* ist für das christliche Wahrheitsbewußtsein der Anspruch unvermeidbar, *unüberholbar* zu sein. Es muß diesen Anspruch erheben, weil der Inhalt des christlichen Wahrheitsbewußtseins sein Zustandekommen als die abschließende Klimax einer kontinuierlichen Kette von Erschließungsereignissen auslegt, in deren Licht alle früheren Gewährungen von Sachwahrheit durch die Wahrhaftigkeit des Schöpfers als notwendige
10 Vorstufen ihrer Selbstvergegenwärtigung zu verstehen sind, die auf dieses Abschlußgeschehen hinstrebt, in welchem die alles zu Verstehende (alle Sachwahrheit) gewährende Wahrhaftigkeit des Schöpfers sich selbst zu verstehen gibt (Hebr 1,1). Das christliche Wahrheitsbewußtsein ist unüberholbar, weil es das Bewußtsein vom Gewährtsein aller
15 möglichen Sachwahrheit durch die Wahrhaftigkeit des Schöpfers ist; und damit das Bewußtsein, daß in aller möglichen Sachwahrheit nichts anderes begegnet als die ewige Wahrhaftigkeit des Schöpfers mit der Verheißung ihrer selbst und mit dem Anspruch, sie vertrauend zu verstehen, indem wir uns ihrem ewigen Leben anvertrauen.

1.5.3. Dieser Anspruch auf Unüberholbarkeit muß gegen zwei Mißverständnisse geschützt werden. Er besagt nicht, daß es unter unseren Verstehensakten solche gäbe,
20 deren Wahrsein garantiert und die unüberholbar wären. Kein menschlicher Verstehensakt, richte er sich auf empirische Einzelbestimmungen des menschlichen Umweltverhältnisses, Selbstverhältnisses, Gemeinschaftsverhältnisses, Weltverhältnisses oder Ursprungsverhältnisses oder auf die dauernde Struktur dieser verschiedenen Beziehungsdimensionen unserer leibhaften Lebensgegenwart oder auf das Gefüge dieser Dimen-
25 sionen im ganzen, ist jemals unüberholbar wahr; denn erstens ist mit der generellen Fehlbarkeit unserer Verstehensakte zu rechnen, und zweitens ist die Sachwahrheit in Bewegung, in allen Beziehungsdimensionen unserer leibhaften Lebensgegenwart wird immer wieder Neues entdeckt und uns zu verstehen gegeben. Der Anspruch besagt nicht, daß es einen Stillstand auf seiten der Sachwahrheit gäbe.

30 Wohl aber besagt er, daß dieses Geschehen des für uns Erschlossenwerdens, -seins und -bleibens von durch uns zu Verstehendem – also von unserer leibhaften Lebensgegenwart mit all ihren Beziehungsdimensionen – und die Akte unseres dadurch ermöglichten und verlangten eigenen Verstehens ein Kontinuum sind, in dem es immer um das gleiche und nie um etwas anderes geht als: um den Anspruch der Wahrhaftigkeit
35 Gottes auf unser vertrauendes Verstehen. Der unvermeidliche Unüberholbarkeitsanspruch des christlichen Wahrheitsbewußtseins richtet sich also allein auf die für es österlich präsente Wahrhaftigkeit des Schöpfers, also allein darauf, daß dieser kraft seiner Wahrhaftigkeit als Schöpfer zwar kontinuierlich in seinem Wirken alle seine Werke überbietet, aber eben darin eines nie negiert: seine Wahrhaftigkeit, seine Treue zu seinem
40 schöpferischen Wollen und Wirken (Ps 57,11; 100,5; 108,5; Sir 22,19; I Kor 1,9) und darum auch ipso facto zu seinen Werken (Neh 9,6). Das christliche Wahrheitsbewußtsein ist das Bewußtsein, in allem Neuen in gewisser Hinsicht nur immer demselben zu begegnen: dem Anspruch der Wahrhaftigkeit des Schöpfers auf das Vertrauen seiner Geschöpfe (auf die vertrauende Hingabe ihres eigenen geschaffenen Lebens an das ewige
45 Leben seiner schöpferischen Wahrhaftigkeit); zugleich ist es das Bewußtsein, diesem Anspruch zu begegnen in *all* dem, was täglich neu zu verstehen gegeben wird.

2. Christliches Wahrheitsbewußtsein und Theologie

Das christliche Wahrheitsbewußtsein ist zu unterscheiden vom theologischen Umgang mit ihm. Es ermöglicht und verlangt ihn, bleibt aber auch das Kriterium für seine An-
50 gemessen- und Unangemessenheit.

2.1. Unangemessen behandelt werden kann *erstens* das Verhältnis zwischen dem Inhalt des christlichen Wahrheitsbewußtseins und seiner Manifestation als Gewißheit. Der Inhalt des christlichen Wahrheitsbewußtseins legt – wie gezeigt – dessen Zustandekommensein, also auch dessen Realität als Gewißheit aus als den Effekt des unüberholbaren Abschlußgeschehens im Präsentwerden von Sachwahrheit, welcher jeweils nur der vertrauende Verstehensakt (Erwartungsentwurf) angemessen sein kann. Auch mit dem christlichen Wahrheitsbewußtsein, der christlichen Gewißheit, kann also in der Theologie nur in einem vertrauenden Verstehensakt (Erwartungsentwurf) angemessen umgegangen werden. Im Ansatz unangemessen ist jeder Versuch der argumentierenden Begründung von christlichem Wahrheitsbewußtsein. Christliche Gewißheit läßt sich nicht begründen, sondern nur explizieren.

2.2. Unangemessen kann *zweitens* der Umgang mit dem Verhältnis zwischen christlichem Wahrheitsbewußtsein (Gewißheit) und den Gestalten seiner Bezeugung sein. Letztere sind nur Exemplare menschlicher Verhaltenswahrheit, während ersteres der konkrete und unüberbietbare Fall von Sachwahrheit ist. In ihm begegnet der Anspruch der Wahrhaftigkeit Gottes, dem nur der vertrauende Verstehensakt (Erwartungsentwurf) angemessen ist, der aber niemals zu Recht für eine Bezeugungsgestalt des christlichen Wahrheitsbewußtseins erhoben werden kann. Für diese können nur menschliche Ansprüche für die Angemessenheit menschlicher Verstehensresultate erhoben werden. Mit Wahrheitsansprüchen (oder mit affirmativen Bezeugungen eines Wahrheitsanspruchs) wird angemessen so umgegangen, daß sie von den Adressaten dieser Ansprüche geprüft werden auf dem Boden und im Licht der ihnen jeweils erschlossenen Sachwahrheit, was das Bestimmtsein durch die bezeugte Sachwahrheit voraussetzt, im Falle einer Bezeugung des christlichen Wahrheitsbewußtseins also das Bestimmtsein durch dieses selbst, sei es, daß dieses Bestimmtsein auf seiten des Zeugnisempfängers schon vorhanden ist oder ihm erst anlässlich des Zeugnisses durch das unverfügbare Sichtbarwerden der bezeugten Sache selbst zuteil wird.

2.3. Die beiden Fehler können auch *zugleich* auftreten, etwa so: Zunächst wird für eine Bezeugung des christlichen Wahrheitsbewußtseins der Anspruch der dieses begründenden Wahrheit selbst erhoben und dann der Versuch unternommen, *diesen* für die Bezeugung des christlichen Wahrheitsbewußtseins erhobenen Wahrheitsanspruch zu begründen. Schon dieser *Aufgabenstellung* liegt die Verkennung des christlichen Wahrheitsbewußtseins und seines Inhalts – nämlich des in aller Sachwahrheit selbst begegnenden Anspruchs der Wahrhaftigkeit des Schöpfers – zugrunde. Folglich kann dann auch nur eine andere als diese christliche Sicht von Wahrheit den Horizont für den Erweis der Wahrheit christlichen Glaubens und christlicher Lehre bilden. Das geschieht nicht nur dort, wo eingeschränkte Sichtweisen der Wahrheit von Aussagen über Terme einzelner Beziehungsdimensionen unserer leibhaften Lebensgegenwart (etwa von Hypothesen über das Verhalten von Umweltinstanzen) die Sicht auch auf die Wahrheit von Glaubensaussagen leiten, sondern z. B. auch dort, wo Sachwahrheit – das Erschlossensein von zu Verstehendem und die sich in solcher Erschlossenheit präsentierende Idee, etwa auf der Linie →Platos – als das Absolute hingestellt und in diesem Sinne dann umgekehrt auch das Absolute als die Wahrheit behauptet wird (z. B. bei →Augustin und in der mittelalterlichen →Scholastik, soweit sie ihm folgt). In diesen Fällen wird die für die christliche Sicht der Wahrheit wesentliche Kontingenz von Wahrheit, ihr Geschehenscharakter, ihr Gewährsein durch die Wahrhaftigkeit der schöpferischen Allmacht, verkannt – so zuletzt in →Hegels Versuch, zwar den Geschehenscharakter von Wahrheit anzuerkennen, aber diesen dann seinerseits als *logisch* notwendig zu verstehen. Alle diese Programme liefern die christlichen Glaubens- und Lehraussagen so an außerchristliche Sichtweisen von Wahrheit aus, daß dann das Offenkundigwerden von deren Unangemessenheit zugleich die faktische und programmatische Zerstörung des Inhalts des christlichen Bewußtseins als eines Bewußtseins von Wahrheit zu sein scheint. Wo man

sich diesem Eindruck hingibt (sich durch ihn täuschen und ihn gelten läßt), verliert der Glaubensdiskurs seinen Gegenstandsbezug. Er reduziert sich auf ein Sprachspiel, das nur noch der Selbstinszenierung seiner Spieler dient.

2.4. Daraus folgt: Angemessen ist nur ein solcher theologischer Umgang mit dem christlichen Wahrheitsbewußtsein, der dieses als eine spezifische Sicht auf Wahrheit, und zwar auf die unsere Fähigkeit zu Verstehenswahrheit begründende Sachwahrheit überhaupt, auf deren Charakter als kontingentes Geschehen, nämlich als bloßes Gewährtwerden und -bleiben durch die freie – also ebenfalls kontingente, aber von uns nur in eigenmächtiger Willkür und mit katastrophalen Folgen zu bezweifelnde – Wahrhaftigkeit des Schöpfers, zur Geltung zu bringen sucht. Das wird er auf zwei Weisen tun:

2.4.1. Zunächst, indem er hinweist auf die dem Glauben durch das gegenwartsbestimmende Ostergeschehen erschlossene Sicht von Sachwahrheit überhaupt als Manifestation der Wahrhaftigkeit des Schöpfers für uns. Dafür ist stets auch ein Aussagezusammenhang erforderlich. Der kann nur angemessen sein als Versuch der Artikulation des unlöslichen Konstitutionszusammenhangs von gewährter Wahrheit und schöpferischer Wahrhaftigkeit. Das Muster dafür, das nicht überboten werden kann und nicht unterboten werden darf, ist die Nachzeichnung des unlöslichen Zusammenhangs von immanenter und ökonomischer → Trinität, von trinitarischem *Wesen* und trinitarischer Struktur des *Werkes* Gottes. Umgekehrt sind nur solche Fassungen der Trinitätslehre angemessen, die sich als Nachzeichnung des Offenbarungsgeschehens der *Wahrhaftigkeit des Schöpfers in geschaffener Wahrheit* vollziehen und nicht etwa den Versuch unternehmen, die Wahrheit einer überlieferten Fassung der Trinitätslehre, etwa des altkirchlichen Dogmas, zu beweisen. Keine sprachliche Bezeugung des christlichen Blicks auf Wahrheit kann ihre Wahrheit beweisen, jede kann nur auf die aus der Wahrhaftigkeit des Schöpfers gewährte Wahrheit hinweisen, die dann selbst für ihre Bezeugung sprechen wird (*ubi et quando visum est Deo: CA V*).

2.4.2. Angemessen sind dann ferner auch nur die sprachlichen Bezeugungen dieser aus schöpferischer Wahrhaftigkeit gewährten Wahrheit, die sich selbst nur als *eine* unverzichtbare Form im leibhaften Gesamtvollzug des angemessenen Verstehens der Wahrhaftigkeit Gottes vollziehen, also nur innerhalb eines Gesamtvollzugs, der das leibhafte Ganze unserer Verstehensaktivität umfaßt, Reden *und* Tun, also unsere gesamte Lebensführung als leibhaften Freiheitsgebrauch, der sich der alle Sachwahrheit gewährenden schöpferischen Wahrhaftigkeit anvertraut. Angemessen können nur diejenigen sprachlichen Bezeugungen der aus der Wahrhaftigkeit des Schöpfers gewährten Wahrheit sein, die sich präsentieren als wesentliches Element innerhalb desjenigen leibhaften Freiheitsvollzugs, welcher das *Tun* der Wahrheit (Joh 3,21) ist, *Wandel* in der Wahrheit (II Joh 4).

Literatur

Hendrik J. Adriaanse, Wahrheit u. Vielfalt. Zur Reichweite theol. Begründung: Joachim Mehlhausen (Hg.), Pluralismus u. Identität, Gütersloh 1995, 440–452. – Svend Andersen, Hat die Rede des Glaubens einen Wahrheitsbezug? Über Religionsphil. als Syst. Phil.: NZSTh 38 (1996) 307–321. – Anselm v. Canterbury, De veritate (lat./dt.), hg. v. Franciscus Salesius Schmitt, Stuttgart 1966. – Ulrich Barth, Gott – die Wahrheit? Problemgesch. und syst. Anm. zum Verhältnis Hirsch/Schleiermacher: Christentum u. Wahrheitsbewußtsein. Stud. zur Theol. Emanuel Hirschs, hg. v. Joachim Ringleben, 1991 (TBT 50) 98–157. – Charles Boyer, L'idée de vérité dans la philosophie de St. Augustin, Paris 1920²1940. – Elke Brendel, Wahrheit u. Wissen, Paderborn 1999. – Emil Brunner, Wahrheit als Begegnung, Berlin 1938. – Rudolf Bultmann, Art. *ἀλήθεια*: ThWNT 1 (1933) 239–248. – Ders., Theol. Enzyklopädie, hg. v. Eberhard Jüngel/Klaus W. Müller, Tübingen 1984, bes. 183–205. – Jean-Francois Collange, „Faire la vérité“. Considérations éthiques sur Jean 3,21: RHPH 62 (1982) 415–423. – Pierre Collin, Vérité divine et Vérité humaine: L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac. III. Perspectives d'aujourd'hui, Paris 1964, 117–124. – Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger, Wahrheit, Glaube u. Theol. Zur theol. Rezeption zeitgenössischer wahrheitstheoretischer Diskussionen: ThR 66 (2001) 36–102. – Donald Davidson, True to the Facts: ders., Inquiries into Truth and Interpretation, Oxford 1984, 37–54; dt.: Wahrheit u. Inter-

- pretation, Frankfurt a.M. 1986, 68–91. – Erich Dinkler, Die christl. Wahrheitsfrage u. die Unabgeschlossenheit der Theol. als Wiss. Bemerkungen zum wiss. Werk Rudolf Bultmanns: Otto Kaiser (Hg.), Gedenken an Rudolf Bultmann, Tübingen 1977, 15–40. – Thomas Eggenesperger/Ulrich Engel (Hg.), Wahrheit. Recherchen zw. Hochscholastik u. Postmoderne, Mainz 1995 (WSAMA.P 9). – Markus Enders, Wahrheit u. Notwendigkeit. Die Theorie der Wahrheit bei Anselm v. Canterbury im Gesamtzusammenhang seines Denkens u. unter besonderer Berücksichtigung seiner antiken Quellen (Aristoteles, Cicero, Augustinus, Boethius), 1998 (STGMA 64). – Ulrich Engel, Konsens u. Wahrheit. Reflexionen im Anschluß an Jürgen Habermas. Der Dominikanerorden als prakt. verfaßte Kommunikationsgemeinschaft: ebd. 130–148. – Johannes Fischer, Pluralismus, Wahrheit u. die Krise der Dogmatik: ZThK 91 (1994) 487–539. – Ders., Zum Wahrheitsanspruch der Theol.: ThZ 50 (1994) 93–107. – Claude Geffré, Die Veränderungen des Wahrheitsbegriffs in der heutigen Theol.: Thomas Eggenesperger/Ulrich Engel (s.o.) 130–148. – Volker Gerhardt/Norbert Herold (Hg.), Wahrheit u. Begründung, Würzburg 1985, 71–98. – Helmut Gipper, Wahrheit als Sprachproblem: Hans-Peter Müller (s.u.) 68–88. – Hans Grass, Der theol. Pluralismus u. die Wahrheitsfrage: ders., Theol. u. Kritik, Göttingen 1969, 71–92. – Hans-Peter Großhans, Theol. Realismus, Tübingen 1996. – Ders., Die Kirche – irdischer Raum der Wahrheit des Evangeliums, Leipzig 2003. – Franz Gruber, Diskurs u. Konsens im Prozeß theol. Wahrheit, Innsbruck 1993. – Klaus Haacker, Wie redet die Bibel v. Wahrheit: ders., Bibl. Theol. als engagierte Exegese, Wuppertal/Zürich 1993, 173–187. – Wilfried Härle, Syst. Phil. Eine Einf. f. Theologiestudenten, München/Mainz 1982, bes. 173–186. – Ders., Dogmatik, Berlin 1995²2000, bes. 21–28. – Michel Henry, C'est moi la vérité, Paris 1996; dt.: „Ich bin die Wahrheit“. Für eine Phil. des Christentums, Freiburg i.Br./München 1997²1999. – Eilert Herms, Offenbarung u. Wahrheit (1992): ders. Offenbarung u. Glaube, Tübingen 1992, 273–298. – Ders., Offenbarung u. Wahrheit (1997): Werner Brändle/Gerhard Wegner (Hg.), Unverfügbare Gewißheit, Hannover 1997, 52–72. – Ders., Art. Gewißheit: RGG⁴ 3 (2000) 908–914. – Ders., Gewißheit in Luthers De servo arbitrio: LuJ 67 (2000) 23–50. – Ders., Objektive Wahrheit. Beobachtungen u. Fragen zum Verhältnis v. Wahrheit u. Offenbarung in der Enzyklika Fides et Ratio: ders., Von der Glaubenseinheit zur Kirchengemeinschaft, Marburg, II 2003 (in Vorb.). – Norbert Herold, Menschliche Perspektive u. Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den phil. Schr. des Nikolaus v. Kues, Münster 1975. – Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Dimensionen der Wahrheit. Hans Küngs Anfrage im Disput, Tübingen 1999. – John Hick, Theology and Verification: ThTo 17 (1960) 12–31 = Sprachlogik des Glaubens, hg. v. Ingolf U. Dalferth, München 1974, 146–166. – Peder Höjen, Wahrheit u. Konsensus. Ein Beitrag ökum. Theol. zum Verhältnis v. Wahrheit u. Gesch.: KuD 23 (1977) 131–156. – Otfried Hofius, „Die Wahrheit des Evangeliums“. Exegetische u. theol. Erwägungen zum Wahrheitsanspruch der paulinischen Verkündigung: ders., Paulusstud., II 2002 (WUNT 143), 17–37. – Heimo Hofmeister, Wahrheit u. Glaube. Interpretation u. Kritik der sprachanalytischen Theorie der Religion, Wien/München 1978. – Ders. (Hg.), Braucht Wissen Glauben?, Neukirchen-Vluyn 1994, 66–74. – Carlo Huber, Critica del sapere, Rom 1997. – Hans Hübner, Der Begriff „Wahrheit“ in der Theol.: ThLZ 127 (2002) 576–586. – Edmund Husserl, Logische Unt., 3 Bde., Halle^{2/3}1913. – Ders., Die Krisis der europ. Wissenschaft u. die transzendente Phänomenologie, Den Haag 1954 (Husserliana 6). – Karl Jaspers, Wahrheit u. Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung: ders./Rudolf Bultmann, Die Frage der Entmythologisierung, München 1954, 5–55. – Wilfried Joest, In welchem Sinn wollen theol. Aussagen wahr sein?: Wahrheit u. Verkündigung (s.u.) 1339–1353. – Johannes Paul II., Enzyklika Fides et Ratio, 1998 (VApS 135). – Eberhard Jüngel, Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theol. Relevanz der Metapher als Beitr. zur Hermeneutik einer narrativen Theol.: ders.: Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch, Tübingen 1980, 103–157. – Ernst Käsemann, Ev. Wahrheit in den Umbrüchen christl. Theol.: Heinrich v. Stietencron (Hg.), Theologen u. Theologien in verschiedenen Kulturkreisen, Düsseldorf 1986, 259–271. – Wilhelm Kamlah, Wiss., Wahrheit, Existenz, Stuttgart 1960. – Walter Kasper, Das Wahrheitsverständnis der Theol.: ders., Theol. u. Kirche, Mainz, II 1999, 28–50. – Wolfgang Kayser, Die Wahrheit der Dichter, Reinbeck 1959. – Edgar Kellenberger, Häsäd wä'amät als Ausdruck einer Glaubenserfahrung, Zürich 1982. – Richard L. Kirkham, Theories of Truth. A Critical Intr., Cambridge, Mass. 1992²1995. – Traugott Koch, Die Freiheit der Wahrheit u. die Notwendigkeit eines kirchenleitenden Lehramtes in der ev. Kirche: ZThK 82 (1985) 231–250. – Armin Kreiner, Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Phil. u. Theol., Freiburg i.Br. 1992. – Christof Landmesser, Wahrheit als Grundbegriff ntl. Wiss., 1999 (WUNT 113). – Ders., Freiheit als Konkretion v. Wahrheit: Befreiende Wahrheit. FS Eilert Herms, hg. v. Wilfried Härle/Matthias Heesch/Reiner Preul, Marburg 2000, 39–56. – Dietz Lange, Wahrhaftigkeit als sittliche Forderung u. als theol. Prinzip bei Wilhelm Herrmann: ZThK 66 (1969) 77–97. – George A. Lindbeck, The Nature of Doctrine, Philadelphia, Pa. 1984, dt.: Christl. Lehre als Grammatik des Glaubens, Gütersloh 1994. – Christian Link, In welchem Sinne sind theol. Aussagen wahr?: EvTh 42 (1982) 518–540. – Ders., Art. Wahrheit, theol.: EKL³ 4 (1996) 1217–1223. – Johannes Baptist Lotz, Die Wahrheit u. ihre Relativierung:

- ders., *Der Mensch im Sein*, Freiburg i.Br. 1967, 212–250. – Wilhelm Lütterfelds, *Der Wahrheitskonflikt im Reden v. Gott – das Paradox des Religionspluralismus*: Heimo Hofmeister (Hg.), *Wissen* (s.o.) 44–65. – Willi Marxsen, *Erfahrungen im Umgang mit der Wahrheit*: ThLZ 107 (1982) 561–574. – Hugo Meynell, *An Approach to Truth*: HeyJ 24 (1988) 192–204. – Diethelm Michel, 'AMÄT. Unters. über „Wahrheit“ im Hebräischen: ABG 12 (1968) 30–57. – Joseph Möller, *Geschichtlichkeit u. Ungeschichtlichkeit der Wahrheit*: Theol. im Wandel, FS zum 150jährigen Bestehen der Kath.-Theolog. Fakultät an der Univ. Tübingen, 1967 (TThR 1) 15–40. – Ders., *Wahrheit*: SM 4 (1969) 1223–1232 (Lit.). – Jürgen Moltmann, *Gottesoffenbarung u. Wahrheitsfrage*: ders., *Perspektiven der Theol.*, München 1968, 13–35. – Heribert Mühlen, *Scheitert die Ökumene an der Wahrheitsfrage?*: KuD 20 (1974) 251–261. – Hans Peter Müller (Hg.), *Was ist Wahrheit?*, Stuttgart/Berlin/Köln 1989. – Hans-Rudolf Müller-Schwefe (Hg.), *Was ist Wahrheit?*, Göttingen 1954. – Heinrich Ott, *Wahrheit u. Geschichtlichkeit: Freiheit in der Begegnung*. FS Otto Karrer, hg. v. Jean-Louis Leuba/Heinrich Stirnimann, Frankfurt a.M. 1969, 181–190. – Ders., *Theol. und phil. Erwägungen zum Wahrheitsbegriff: Implizite Axiome*. FS Dietrich Ritschl, hg. v. Wolfgang Huber u.a., München 15 1990, 175–183. – Wolfhart Pannenberg, *Was ist Wahrheit?*: ders., *Grundfragen Syst. Theol.*, Göttingen, I 1967, 202–222. – Ders., *Wissenschaftstheorie u. Theol.*, Frankfurt a. M. 1973. – Ders., *Wahrheit, Gewißheit, Glaube*: ders. *Grundfragen Syst. Theologie*, Göttingen, II 1980, 126–264. – Ders., *Syst. Theol.*, Göttingen, I 1988, 17–26. – Rudolf Paulus, *Wahrheit u. Gewißheit*. Ber. über Eisenach (Bultmann – Gogarten – Fischer) 2.–3. Oktober 1929: ChW 43 (1929) 1018–1026. – 20 Eberhard Martin Pausch, *Wahrheit zw. Erschlossenheit u. Verantwortung. Die Rezeption u. Transformation der Wahrheitskonzeption Martin Heideggers in der Theol. Rudolf Bultmanns*, 1995 (TBT 64). – Ignace de la Potterie, *La vérité dans Saint Jean*, 2 Bde., Rom 1977. – Martin Rade, *Art. Wahrheit/Wahrhaftigkeit*: RE³ 20 (1908) 779–788. – Karl Rahner, *Kleines Frgm. „Über die kollektive Findung der Wahrheit“*: ders., *Schr. zur Theol.*, Zürich, VI 1965, 104–110. – Ders., 25 *Über die Wahrhaftigkeit*: ebd. VIII 1967, 223–251. – Ders., *Die Wahrheit bei Thomas v. Aquin*: ebd. X 1972, 21–40. – Ders., *Glaubende Annahme der Wahrheit Gottes*: ebd. XII 1970, 215–223. – Carl-Heinz Ratschow, *Vom Wahrheitsbewußtsein in den Religionen*: Hans Peter Müller (Hg.) (s.o.) 1989, 9–19. – Dietrich Ritschl, *Die Rede v. Gott als Wahrheitsrede*: Heimo Hofmeister (Hg.), *Wissen* (s.o.) 66–74. – Ders., *Die Erfahrung der Wahrheit. Die Steuerung v. Denken u. Handeln* 30 *durch implizite Axiome*: HdJb 29 (1985) 35–49. – Ders., *Theol. als Erkenntnis. Edmund Schlinks Verständnis v. Wahrheit vor dem Hintergrund der Theologen seiner Generation*: ÖR 3 (1985) 287–298. – RSR 88 (2000) H. 1 (Themenh.). – Gerhard Sauter, *Was ist Wahrheit in der Theol.? Wahrheitsfindung u. Konsens in der Theol.*: ders., *In der Freiheit des Geistes. Theol. Stud.*, Göttingen 1988, 57–82. – Peter Scharr, *Consensus fidelium. Zur Unfehlbarkeit der Kirche aus der Perspektive* 35 *einer Konsenstheorie der Wahrheit*, Würzburg 1992. – Edward Schillebeeckx, *Der Begriff „Wahrheit“*: ders., *Offenbarung u. Theol.*, Mainz 1965, 104–110. – Erwin E. Schneider, *Die Wahrheit als Zentralbegriff der Theologie*: ThZ 23 (1967) 257–266. – Heinrich Scholz, *Wie ist eine Theol. als Wiss. möglich?*: ZZ 9 (1931) 8–53. – Christoph Schwöbel, *Art. Wahrheit*: TRT⁴ 5 (1983) 283–289. – Hans v. Soden, *Was ist Wahrheit? Vom gesch. Begriff der Wahrheit*, 1927 (MAkR 46). – 40 Dorothee Sölle, *Die Wahrheit ist konkret*, Olten 1967. – Thomas v. Aquino, *Quaestiones disputatae*, Paris, I 1925. – Martin Thurner, *Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus v. Kues*, Berlin 2001 (VGI 45). – Hansjürgen Verweyen (Hg.), *Wahrheit u. Freiheit*, Einsiedeln 1982. – Ders., *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamental-Theol.*, Düsseldorf 1991 Regensburg³2000. – Heinrich Vogel, *Wann ist ein theol. Satz wahr?*: KuD 4 (1958) 176–190. – Hans Vorgrimler, *Wahrheit als* 45 *Kategorie der kath. Kirche u. Theol.*: Hans Peter Müller (Hg.) (s.o.) 40–52. – *Wahrheit u. Verkündigung*. FS Michael Schmaus, hg. v. Leo Scheffczyk, 2 Bde., München/Paderborn/Wien 1967. – Hans Hermann Walz, *Wahrheit*: Hans Jürgen Schultz (Hg.), *Theol. für Nichttheologen*, Stuttgart/Berlin 1968, 372–377. – Hans Weder, *Wirksame Wahrheit. Zur metaphorischen Qualität der Gleichnisrede Jesu*: ders. (Hg.), *Die Sprache der Bilder*, Gütersloh 1989, 110–127. – Michael Welker, 50 *Wahrheit*: Hans Peter Müller (Hg.) (s.o.) 101–114. – Jürgen Werbick, *Den Glauben verantworten*, Freiburg i.Br. 2000.

Eilert Herms