

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Kerygma und Dogma* 65 (2019). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Rehfeld, Emmanuel

Christus – die Wahrheit (Joh 14,6)? Neutestamentliche Annäherungen an ein umstrittenes Thema
in: *Kerygma und Dogma* 65 (2019), pp. 95-125

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019.

URL: <https://doi.org/10.13109/kedo.2019.65.2.95>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Kerygma und Dogma* 65 (2019) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Rehfeld, Emmanuel

Christus – die Wahrheit (Joh 14,6)? Neutestamentliche Annäherungen an ein umstrittenes Thema
in: *Kerygma und Dogma* 65 (2019), S. 95-125

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019.

URL: <https://doi.org/10.13109/kedo.2019.65.2.95>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Christus – die Wahrheit (Joh 14,6)?

Neutestamentliche Annäherungen an ein umstrittenes Thema

Bei aller Sperrigkeit und Strittigkeit des Vortragsthemas¹ lässt sich eines kaum bestreiten: Die mir vorgegebene Formulierung: „Christus – die Wahrheit?“ knüpft an Schrift und Bekenntnis an. So ist dem Johannesevangelium zufolge Christus selbst *in Person* „der (eine und einzige) Weg und die (eine und einzige) Wahrheit (ἡ ἀλήθεια) und das (eine und einzige) Leben“ (Joh 14,6a).² Darauf beruft sich ausdrücklich die Confessio Augustana, wenn sie in Artikel 20 der lateinischen Version den „guten Werken“ jede soteriologische Relevanz abspricht: „Daher [gilt]: Wer darauf baut, mittels Werken sich Gnade zu verdienen, der verachtet Christi Verdienst und Gnade und sucht ohne Christus mittels menschlicher Kräfte einen Weg zu Gott, obwohl doch Christus von sich gesagt hat: *Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.*“³ Nach Eberhard Jüngel hält Joh 14,6 mit dem Insistieren auf der „Definitivität der Selbsterschließung Gottes im gekreuzigten Jesus“ die „Ursprungssituation“ aller christlichen Theologie in Erinnerung und hat darum nicht zuletzt „im Blick auf die *Gotteserkenntnis* als Grundsatz evangelischer Theologie zu gelten.“⁴

Mein Beitrag will klären helfen, welche Gründe aus Sicht des Neuen Testaments die eingangs genannte Themenformulierung sachlich rechtfertigen. Aus Platzgründen beschränke ich mich dabei hauptsächlich auf das Johannesevangelium (s.u. 3.) sowie einige knappe Hinweise zum Hebräerbrief (s.u. 2.). Vorab sind grundlegende Voraussetzungen der neutestamentlichen Rede von „Wahrheit“ zu skizzieren.

1. Wahrheit und Wirklichkeit

Vor dem Hintergrund antiker Wahrheitsdiskurse betont Christof Landmesser: „Die Besonderheit der Rede von der Wahrheit im Neuen Testament ist [...] in der Frage nach der materialen Wahrheit zu finden.“⁵ Es erscheint darum angebracht, im Folgenden vorrangig nach der *materialen* Bestimmtheit von „Wahrheit“ zu fragen. Diesbezüglich wird sich die sachliche Bindung an Christus als schlechthin konstitutiv und normativ erweisen (s.u. 2. und 3.).

Besonders profiliert tritt der Christusbezug schon in der paulinischen Rede von der „Wahrheit des Evangeliums“ (ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου, Gal 2,5.14) zutage (vgl. Gal 3,1).⁶ Als eine zutiefst *worthafte* Wahrheit (s.u. 4.3.) lässt sie sich durchaus in „wahren“ *Sätzen* zum Ausdruck bringen (= ἀληθεύειν, Gal 4,16).⁷ Diese können in genau *dem* Maße „Wahrheit“ für sich beanspruchen, wie sie mit der referierten Christuswirklichkeit koinzidieren (vgl. Gal 1,6–9) – oder besser gesagt: *harmonieren*, insofern „Sprache und Wirklichkeit auf lebendige Weise ineinander verwickelt sind.“⁸

¹ Vortrag auf der Tagung des TKAB 2018 in Eisenach. Den Teilnehmerinnen und Teilnehmern danke ich für den anregenden Austausch. Für wichtige Hinweise und die Durchsicht der Druckfassung danke ich sodann Prof. Dr. Ernstpeter Maurer, Dipl. Theol. Martin Schönewerk, Daniel Gleich ThM, Dipl. Theol. Carsten Baumgart und in besonderer Weise meinem Lüneburger Kollegen Dr. Carsten Card-Hyatt, der auch die englische Zusammenfassung verfasst hat.

² Zur Übersetzung s.u. 3.3. m. Anm. 65.

³ *Itaque, qui confidit operibus se mereri gratiam, is aspernatur Christi meritum et gratiam et querit sine Christo humanis viribus viam ad Deum, cum Christus de se dixerit: Ego sum via, veritas et vita* (Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, hg. von I. Dingel im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland, Göttingen/Bristol 2014, 119).

⁴ E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 2010, 209 (alle Zitate).

⁵ C. Landmesser, Art. Wahrheit (NT), <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/55981/> (01.03.19); vgl. zur Sache ausführlich *ders.*, Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft, WUNT 113, Tübingen 1999.

⁶ Gal 2,5.14 (vgl. 5,7) sind zugleich zwei der frühesten Belege für ἀλήθεια im Neuen Testament überhaupt. Zur Sache verweise ich ausdrücklich auf O. Hofius, „Die Wahrheit des Evangeliums“. Exegetische und theologische Erwägungen zum Wahrheitsanspruch der paulinischen Verkündigung [2001; erw.], in: *ders.*, Paulusstudien II, WUNT 143, Tübingen 2002, 17–37.

⁷ Vgl. dazu Landmesser, Art. Wahrheit, der darauf hinweist, dass ἀληθεύειν (Gal 4,16) und εὐαγγελίζεω (Gal 4,13) „bei Paulus in einer sachlichen Parallele“ stehen. Dabei ist das Evangelium selbst (τὸ εὐαγγέλιον) als im strengen Sinne Wirklichkeit setzendes Wort *Gottes* (Röm 1,16f.; 1 Kor 15,1f.; 2 Kor 4,3–6; Gal 3,1–5; 1 Thess 1,5; 2,13 u.ö.) von der apostolischen (und dann auch kirchlichen) *Verkündigung* dieses Evangeliums (εὐαγγελίζεω) zu unterscheiden. Vgl. zum Ganzen O. Hofius, Wort Gottes und Glaube bei Paulus, in: *ders.*, Paulusstudien, WUNT 51, Tübingen 1994, 148–174.

⁸ E. Maurer, Die Metapher als eigentliche Rede. Zur Verwicklung von Sprache und Wirklichkeit, in: W. Bühner, R.J. Meyer zu Hörste-Bühner (Hg.), Relationale Erkenntnishorizonte zwischen Exegese und Systematischer Theologie,

Da angesichts der sprachlichen Verfasstheit von Wahrheit auch und gerade im Neuen Testament „Sprache, Wirklichkeit und Wahrheit [...] einen unhintergehbaren Zusammenhang“ bilden,⁹ überrascht es kaum, dass für viele neutestamentliche Schriften „Wahrheit“ und „Wirklichkeit“ auch *formal* praktisch synonym sind, wie stellvertretend¹⁰ an einem einschlägigen Beispiel illustriert sei:

In Apg 12 berichtet Lukas vom gewaltsamen Vorgehen Herodes Agrippas I. gegen die Repräsentanten der Jerusalemer Urgemeinde. Nachdem der König von Judäa und Samaria bereits den Zebedaiden Jakobus hatte hinrichten lassen (V. 1f.), „ließ er auch Petrus festnehmen“ (V. 3), um ihn in einem Schauprozess zum Tode zu verurteilen (V. 4). Da aber das Passafest bevorsteht, an dem ein solcher Prozess nicht stattfinden kann, wird für Petrus zunächst strengste Sicherungsverwahrung angeordnet (V. 4f.). Detailliert schildert Lukas, *wie* streng Petrus bewacht wird, wie unmöglich eine Flucht also ist (V. 4–6; vgl. V. 10). Doch auf das eindringliche Gebet der Gemeinde hin (V. 5) handelt Gott. Er sendet seinen Engel (ἄγγελος κυρίου), um Petrus aus dem Gefängnis zu befreien (V. 7–11; vgl. V. 17). In diesem Zusammenhang nun bemerkt Lukas: „Und nachdem er (sc. der Engel) hinausgegangen war, lief er (sc. Petrus) [ihm] hinterher, doch er wusste nicht, dass das durch den Engel Geschehene ‚wahr‘ ist (καὶ οὐκ ἴδει ὅτι ἀληθές ἐστιν τὸ γινόμενον διὰ τοῦ ἀγγέλου); er meinte vielmehr, ein Traumgesicht (ὄραμα) zu sehen“ (V. 9).¹¹ Als Gegenbegriff zu „wahr“ erscheint die hier offenbar einer *anderen* Dimension zugeordnete „Vision“. Petrus meint zunächst, er *träume*; er „glaubt nicht, dass das, was ihm mit dem Engel widerfährt, eine Tatsache ist“. ¹² Erst nach erfolgter Befreiung (V. 10) „kommt Petrus ganz zu sich und erfährt die Wirklichkeit (vgl. V. 9b) und zugleich den wahren Sinn des Erlebten (ἀληθῶς meint beides!)“ (V. 11).¹³ An dieser Stelle ist „Wahrheit“ also gleichbedeutend mit extramentaler „Wirklichkeit“¹⁴; „wahr“ ist das, was *realiter* der Fall ist.

Ein solches „realistisches“ Wahrheitsverständnis entzieht seinerseits einer *moralisierenden* Auffassung von Wahrheit bereits weitestgehend den Boden. Bei der Frage nach der „Wahrheit“ geht es nicht so sehr – „präskriptiv“ – um das, was sein *soll* (d.h. um ein Werturteil), als vielmehr – „deskriptiv“ – um das, was *realiter ist* (d.h. um ein *ontologisches* Urteil).¹⁵ Natürlich ist dadurch nicht etwa *weniger* umstritten, was „Wahrheit“ ist! Der Streit entzündet sich aber an Fragen der Ontologie

MThSt 129, Leipzig 2018, 33–54, hier: 33. Das spezifische Ineinander von Sprache und Wirklichkeit, das sich auch im hebräischen Lexem רָבַרְבָּ widerspiegelt (vgl. ferner Joh 1,3f. sowie Hebr 1,2a.3b), impliziert ein grundsätzlich nichtbeliebiges Verhältnis von „Form“ und „Inhalt“ oder Wort und „Sache“ (s.u. 4.3.2.). Das wiederum hat Auswirkungen im Blick auf Recht und Grenzen der „historischen Rückfrage“ (s.u. 3.1. und 4.1.3.). Problematisch erscheint jeder Versuch, das „Eigentliche“ *hinter* den Texten oder *abseits* der Texte suchen zu wollen.

⁹ Mit LANDMESSER, Wahrheit, 5, der in Abgrenzung von einem „existential-ontologischen“ für einen „semantisch-ontologischen“ Wahrheitsbegriff plädiert (vgl. a.a.O., 1f.425–505; zur Sache s. ferner a.a.O., 7–107).

¹⁰ Die prinzipiell „realistische“ Einstellung des jeweils vorausgesetzten Begriffs von „Wahrheit“ ließe sich auch an anderen neutestamentlichen Schriften exemplifizieren. Verwiesen sei jetzt nur auf Mk 14,70 *par.* (Beteuerungsformel angesichts einer gegensätzlich beurteilten Sachlage); 15,39 *par.* (nachdrückliche Betonung einer überraschenden Erkenntnis); 1 Thess 2,13 (Hervorhebung des tatsächlichen Sachverhalts gegenüber einem möglichen Missverständnis; ähnlich 1 Joh 2,4f.); vgl. ferner z.B. Mk 5,33 (λέγειν τὴν ἀλήθειαν = „sagen, was Sache ist“). In Hebr 8,2; 9,24 ist ἀληθινός verstanden im Sinne einer „höheren“, nämlich der *göttlichen* Wirklichkeit als der Sache selbst bzw. der Wirklichkeit schlechthin (9,24: οὐκ εἰς ... ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν [sc. ἁγίων] = εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν, s.u. 2.). Interessant ist noch der Blick auf Offb 3,9: Hier ist von solchen die Rede, die vorgeben (λέγειν), Juden zu sein, es aber „nicht *sind*“ (καὶ οὐκ εἰσὶν), „sondern lügen“ (ἀλλὰ ψεύδονται). Die „Lüge“ (als Gegenbegriff zu „Wahrheit“, s.u. Anm. 64) wird hier bestimmt als ein Anspruch, der der Wirklichkeit zuwiderläuft.

¹¹ Zur Übersetzung vgl. u.a. F. *Mußner*, Apostelgeschichte, NEB 5, Würzburg 41999, 73; J. *Roloff*, Die Apostelgeschichte, NTD 5, Göttingen/Zürich ²⁽¹⁸⁾1988, 184f. – Zur Formulierung ὄραμα βλέπειν/ὄραῖν verweist G. *Schneider*, Die Apostelgeschichte. II. Teil. Kommentar zu Kap. 9,1–28,31, HThKNT 5/2, Freiburg u.a. 1982, 104, Anm. 36, auf Apg 7,31; 9,12; 10,3.17; 11,5; 16,9.10 sowie Lk 24,37 (als Sachparallele).

¹² J. *Jervell*, Die Apostelgeschichte, KEK 3, Göttingen ¹⁽¹⁷⁾1998, 333; vgl. J. *Zmijewski*, Die Apostelgeschichte, RNT, Regensburg ¹⁽⁵⁾1994, 463; R. *Pesch*, Die Apostelgeschichte, Teilbd. 1: Apg 1–12, EKK 5/1, Zürich u.a. – Neukirchen-Vluyn 1986, 365; E. *Haenchen*, Die Apostelgeschichte, KEK 3, Göttingen ⁴⁽¹³⁾1961, 327 m. Anm. 2.

¹³ *Zmijewski*, Apostelgeschichte, 463. Das Adverb ἀληθῶς (Apg 12,11) ist auch sonst im Neuen Testament i.d.R. mit „tatsächlich“, „wirklich“, „in Wirklichkeit“ (*re vera*) wiederzugeben (s. noch Mt 14,33; 26,73; 27,54; Mk 14,70; 15,39; Joh 1,47; 4,42; 6,14; 7,26.40; 8,31; 17,8; 1 Thess 2,13; 1 Joh 2,5). In Lk 9,27; 12,44; 21,3 ersetzt ἀληθῶς ursprüngliches ἀμῆν.

¹⁴ So übersetzen etwa die Elberfelder Bibel, die Zürcher Bibel, die Einheitsübersetzung und Hermann Menge das Adjektiv ἀληθής in Apg 12,9 mit „Wirklichkeit“.

¹⁵ Die Frage, wie aus dem *Sein* auf ein *Sollen* zu schließen ist, kann hier nicht erörtert werden. Jedenfalls will beachtet sein, dass das Neue Testament die „Ethik“ der Christologie zu- und ein-, aber nicht gleichordnet.

und Epistemologie (s.u. 4.2.); er ist weder auf dem Feld noch mit den Mitteln von Ethik oder Moral auszufechten.

Freilich ist im Zuge antirealistischer und „postmoderner“ Tendenzen in Philosophie und Theologie schon der bloße Verweis auf „das, was *realiter* der Fall ist“, höchst umstritten geworden.¹⁶ Suchte Goethes Faust noch mit allen Mitteln dieses *Eine* zu ergründen, das „die Welt im Innersten zusammenhält“,¹⁷ so werden inzwischen nicht mehr nur die früheren Antwortversuche als problematisch empfunden, schon das Unterfangen *als solches* erscheint gegenwärtig in einem ungünstigen Licht: Was ist denn überhaupt „die Welt“, was „die Wirklichkeit“? Kann man davon wirklich im Singular sprechen, als gäbe es nur *eine* Realität?¹⁸ Wie ist es um die These von der „Einheit der Wirklichkeit“ bestellt?¹⁹ Kann es die *eine*, metaphysische Wahrheit geben, die alles umgreift und trägt?²⁰ Diesen Fragen werden wir uns abschließend stellen müssen (s.u. 4.). Zuvor aber sollen – gut evangelisch – die biblischen Texte das Wort haben.

2. Wahrheit zwischen irdischer und himmlischer Wirklichkeit (Hebräerbrief)

„Christus – die Wahrheit?“ Der Hebräerbrief bejaht das entschieden. Ihm gilt der fleischgewordene Gottessohn *in Person* und das in, mit und durch Jesus Christus Vollzogene als die eigentliche Wirklichkeit und beständige Wahrheit (vgl. Hebr 13,8).

Im Licht des Christusgeschehens erscheint dem Hebräerbrief das innerweltlich Wahrnehmbare (die *irdische* „Realität“) als ein bloßer „Schatten“ (σκιά) der wahren, *himmlischen* Wirklichkeit, der Wirklichkeit *coram Deo* (10,1). Daraus zieht er weitreichende Schlüsse namentlich im Blick auf Wesen und Funktion des levitischen Sühnekultes²¹, wie er ausführlich in Lev 16 beschrieben wird. Alles rituelle Handeln rein *menschlicher* Priester, so betont der Verfasser dieser urchristlichen Predigt, *verweist* nur auf die eigentliche, weil himmlische Realität.²²

Damit verbleibt der Hebräerbrief übrigens durchaus noch im Rahmen alttestamentlich-kultischen Denkens, wenn denn etwa Hartmut Gese mit seinen Ausführungen zum Wesen des Kultes recht hat. Er schreibt: „Kultus ist Gottesdienst in rituellen Vollzügen. Diese haben abbildende Funktion; denn menschlicher Kult kann das Verhältnis zur Transzendenz nur im Zeichenhaften abbilden. In diesem Abbildungscharakter des Kultischen, in dieser Anschaulichkeit des Unanschaulichen liegen unsere besonderen Verstehensschwierigkeiten. Entweder sehen wir im Kult etwas Irreales, sozusagen eine Art ernsten ‚Theaters‘, das mit Gott nichts wirklich zu tun hat, denn das menschliche Tun ist ja dem Göttlichen nicht gemäß, oder im Gegenteil etwas Magisches, Zaubhaftes, eine Art Theurgie.“²³

Im Blick selbst auf die ordnungsgemäß (κατὰ νόμον) dargebrachten Opfer Israels²⁴ hält der Hebräerbrief jedenfalls mit unzweideutiger Bestimmtheit fest, dass das dabei vergossene Blut *an sich* – eben

¹⁶ Vgl. dazu C. Suhm, Wissenschaftlicher Realismus. Eine Studie zur Realismus-Antirealismus-Debatte in der neueren Wissenschaftstheorie, Epistemische Studien 6, Frankfurt/Lancaster 2005; J. Martin Soskice, Art. Realismus II. Theologisch, TRE 28 (1997), 190–196 (Lit.).

¹⁷ Faust I, Z. 382f., zit. nach: J.W. von Goethe, Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe, hg. von K. Richter, Bd. 6.1: Weimarer Klassik 1798–1806, hg. von V. Lange, München/Wien 1986 (= 2006), 535–673, hier: 545. U. Gaier, Johann Wolfgang Goethe. Faust. Der Tragödie Erster Teil, Erläuterungen und Dokumente, Reclams Universal-Bibliothek 16021, Stuttgart 2001, 53, bemerkt, Faust strebe nach der „Zentralschau, die den Magier innerlich in das Geschaute transformiert [...] und ihm ein Handeln nach seinem Zweck aus dem Innersten der Natur heraus ermöglicht.“ Vgl. H. Hübner, Goethes Faust und das Neue Testament, Göttingen 2003, 45.

¹⁸ Vgl. dazu W. Van Orman Quine, Ontologische Relativität und andere Schriften, aus dem Amerikanischen von W. Spohn, Klostermann Texte Philosophie, Frankfurt a.M. 2003.

¹⁹ Vgl. dazu B.-O. Küppers (Hg.), Die Einheit der Wirklichkeit. Zum Wissenschaftsverständnis der Gegenwart, München 2000.

²⁰ Sehr bedenkenswerte Überlegungen aus *naturwissenschaftlicher* Sicht finden sich bei W. Heisenberg, Positivismus, Metaphysik und Religion (1952), in: *ders.*, Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik [1969], in: *ders.*, Gesammelte Werke. Collected Works, Abt. C, Bd. III, hg. von W. Blum u.a., München/Zürich 1985, 279–295 (= ungekürzte Taschenbuchausgabe, München/Zürich 2008, 241–255).

²¹ Vgl. dazu grundlegend H. Gese, Die Sühne [1977], in: *ders.*, Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, Tübingen 1989, 85–106.

²² Richtig E. Rickenbach, Der Brief an die Hebräer, KNT 14, Leipzig/Erlangen 1922 (= Wuppertal 1987), 256: Der Gegensatz zwischen alter und neuer Gemeinschaftsordnung (διαθήκη) „liegt in erster Linie nicht in den Institutionen, sondern in den Personen.“ – Zur Charakterisierung des Hebr als „Predigt“ vgl. 13,22 (λόγος τῆς παρακλήσεως).

²³ Gese, Sühne, 91f.

²⁴ Vgl. Hebr 8,4f.! Hierin unterscheidet sich der Hebräerbrief von bestimmten Äußerungen prophetischer „Kultkritik“, die nicht den israelitischen Kult *als solchen*, sondern nur dessen *missbräuchlichen* Vollzug kritisieren (z.B. Am 5,21–24;

das „Blut von Stieren und Böcken“ – *prinzipiell* keine Sühnewirkung hat (Hebr 10,4: ἄδύνατον, vgl. V. 1).²⁵ Dabei ist aber Folgendes zu beachten: Nicht wird kultisches Denken *als solches* zurückgewiesen (der Hebräerbrief selbst bedient sich ja kultischer Kategorien!²⁶), doch im Licht der kultischen Selbstdarbringung des ewigen Gottessohns im himmlischen Heiligtum erweist sich das *irdische* Sühneritual levitischer Provenienz *an sich* als defizitär und obsolet (vgl. Hebr 9,1–10 u.ö.). Also nicht sozusagen *ex opere operato*, sondern nur im konzentrierten Vorblick und in fundamentaler Bezogenheit auf das Christusgeschehen als den eigentlichen Realgrund des bereits den Glaubenden *ante Christum* in Aussicht gestellten Heils (vgl. Kap. 11, bes. V. 39f.)²⁷ lässt sich von einer allerdings *mittelbaren* Heilswirkung des Jom Kippur sprechen. Mit anderen Worten: Der Zuspruch der Sündenvergebung, wie er alljährlich im Ritual des Jom Kippur zeichenhaft dargestellt wurde, wurde allererst durch Kreuz und Auferstehung Jesu *realiter* ins Werk gesetzt, nämlich durch die eschatologische, die Zeiten umgreifende, „ein für allemal“ (ἐφ’ ἅπασι/ᾧπαξ) und *vor Gott* vollzogene, „ewige“ und „in Ewigkeit“ gültige Selbsthingabe Jesu (vgl. Hebr 7,28; 9,25f. sowie die Rezeption von Ps 110,4). Diese schlechthin allumfassende und darum endgültige Wirkung hatte die Selbsthingabe Jesu dem Hebräerbrief zufolge deswegen, weil Jesus am himmlisch-ewigen Heiligtum, im „wahren Zelt“ (ἡ σκηνὴ ἡ ἀληθινή, 8,2), *vor Gott selbst* seinen hohepriesterlichen Dienst versah – und noch immer (ἄν) „für uns“ versieht (9,23f.).²⁸

Die allesbestimmende Wirklichkeit und Wahrheit, so macht der Hebräerbrief durchweg deutlich, ist die *Christuswirklichkeit*, die sich in Jesu Inkarnation und Selbsthingabe für uns bereits Heil schaffend ausgewirkt *hat* und sich durch sein gegenwärtiges Eintreten *coram Deo* „uns zugute“ (ὕπερ ἡμῶν) beständig Heil schaffend auswirkt (9,24).

Den Gedanken der Allumfassendheit der Christuswirklichkeit²⁹ präludiert schon das Exordium (1,1–4). Diese Verse sind nicht zuletzt hermeneutisch von großer Tragweite³⁰:

Nachdem Gott vorzeiten vielfach und auf vielerlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten,
hat er in dieser Endzeit – geredet zu uns im Sohn,
den er zum All-Erben bestimmt hat,
durch eben den er die Welten geschaffen hat;
er, der Widerstrahl seiner Herrlichkeit und Ausprägung seines Wesens ist
[und das All trägt durch sein machtvolles Wort,
hat sich, nachdem er die Reinigung von den Sünden geschaffen hat,
zur Rechten der Majestät in den Höhen gesetzt, umso viel erhabener geworden als die Engel.

Die große *Kontinuität* zwischen dem historischen Israel und der gegenwärtigen „Christusherde“ (vgl. 13,20) erblickt der Hebräerbrief in der Selbigkeit Gottes, der sowohl damals als auch jetzt „geredet hat“ (λαλήσας/ἐλάλησεν).

Dieses *Deus dixit*³¹ wird in zweierlei Weise entfaltet: Der *eine* Gott hat einst geredet und jetzt geredet. Geredet hat Gott einst zu den Vätern, jetzt zu uns. Damals hat er „vielfach und auf vielerlei

Jes 1,10–17; Mal 1,6ff.; 3,8–10; vgl. aber Jes 66,1–6; zum Ganzen R. Kessler, Art. Kultkritik (AT), <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24341/> [01.03.19].

²⁵ Dieses kategorische Urteil steht fraglos in deutlichem Kontrast zu weiten Teilen alttestamentlicher Wissenschaft und jüdischer Exegese und wird „zur Zeit insgesamt als ernstes Hindernis im jüdisch-christlichen Dialog gesehen“ (so K. Backhaus, Der neue Bund und das Werden der Kirche. Die Diatheke-Deutung des Hebräerbriefs im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte, NTA N.F. 29, Münster 1996, 24, mit Blick auf die „Bundestheologie“ des Hebr).

²⁶ Vgl. G. Gäbel, Die Kulttheologie des Hebräerbriefes. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie, WUNT II/212, Tübingen 2006, bes. 475–477. Ein eindeutiges Beispiel liefert Hebr 9,22ff.: Der kultische Grundsatz, dass „ohne Blutvergießen keine Sündenvergebung geschieht“, gilt *sowohl* für den levitischen Sühnekult *als auch* für das Selbstopfer Jesu.

²⁷ Strukturell ganz ähnlich denkt der Erste Petrusbrief (1,10–12). Vgl. E.L. Rehfeld, Die „Gottesknechtsgrammatik“ des Ersten Petrusbriefs. Ein Musterfall biblischer Theologie, ThBeitr 47 (2016), 119–127, hier: 119f.

²⁸ Das gegenwärtige (dauerhafte) Eintreten Jesu vor Gott „für uns“ hat seinen Grund in dessen einmaliger Selbsthingabe und steht nicht in Konkurrenz zu ihr.

²⁹ Für den Hebräerbrief ist die Christologie, sofern sie vom lebendigen Christus spricht, so etwas wie die *Grand Unifying Theory* der Theologie. In ihr kommt zusammen, was zusammengehört. Sie ist nicht nur ein Teilbereich der Theologie, sondern deren ordnende Mitte.

³⁰ Vgl. dazu O. Hofius, Das apostolische Christuszeugnis und das Alte Testament. Thesen zur Biblischen Theologie [1995], in: ders., Neutestamentliche Studien, WUNT 132, Tübingen 2000, 329–339.

³¹ Zu den fachwissenschaftlichen Implikationen des *primum principium verbi Divini* vgl. O. Hofius, Neutestamentliche Exegese in systematisch-theologischer Verantwortung. Erwägungen zu den Aufgaben einer theologischen Disziplin [2006], in: ders., Exegetische Studien, WUNT 223, Tübingen 2008, 267–281.

Weise geredet“, jetzt aber endgültig: „in dieser Endzeit“ (vgl. auch 9,26). So leuchtet in der Kontinuität des Redens Gottes zugleich eine nicht zu übersehende *Diskontinuität* auf, was Adressaten, Zeitpunkt, Qualität, Verbindlichkeit und Dringlichkeit dieses Redens betrifft (vgl. 2,1–4; 12,25 sowie Kap. 3f.).

Die Vielgestaltigkeit des vormaligen Redens Gottes war bedingt durch Zahl und Qualität der damals mit dem Wort Gottes Betrauten. Durch das Reden Gottes „im Sohn“ kam es zu einer letzten *Präzisierung* (Vereindeutigung) und *Konkretisierung* der vormaligen Vielstimmigkeit. Die unübertreffliche *Klarheit* des abschließenden Wortes Gottes wiederum liegt begründet in der Personwürde des einzigartigen „Sohnes“ – des „All-Erben“ und Schöpfungsmittlers (sowohl der *creatio originalis* als auch der *creatio continua*), der in vollkommener Entsprechung zu seinem Vater der über alle Engelwesen Erhöhte ist. Dieser Sohn in Person ist das endgültige Reden Gottes; es geschah nicht bloß „durch“ ihn, sondern „in“ ihm. Demgegenüber waren die Propheten Israels menschliche Sprachrohre, „durch“ die Gott redete.³² Über ihrem Reden lag ein eschatologischer Vorbehalt. Darum konnten die Glaubenden des alttestamentlichen Israel erst und nur „von ferne“ (πόρρωθεν) erblicken, was ihnen verheißen war (11,13–16.39f.).

Das *unterscheidet* die Glaubenden vor Jesu Menschwerdung und Selbsthingabe zunächst einmal von denen *danach* – aber zugleich *verbindet* es beide Gruppen miteinander zu dem *einen* „Volk Gottes“ (4,9; 11,25).³³ Auch hier wieder ist eine eigentümliche Verschränkung von Kontinuität und Diskontinuität zu beobachten, wie sie für den Hebräerbrief insgesamt typisch ist. Denn im Blick auf die gegenwärtige Gemeinde formuliert der Hebräerbrief ebenfalls einen eschatologischen Vorbehalt: So sehr die Glaubenden *post Christum natum* von dem nun tatsächlich eingetretenen Christusgeschehen *herkommen*, so sehr haben auch sie das letzte Ziel noch nicht erreicht, das „Verheißungsgut“ (ἐπαγγελία) noch nicht erlangt: die Ankunft am endzeitlichen „Ruheort“³⁴ (κατάπαυσις, 4,6.11 u.ö.), das Leben in der „sabbatlichen Ruhe“ (σαββατισμός, 4,9), den Einzug in die „zukünftige Stadt“ (ἡ μέλλουσα πόλις, 13,14).³⁵ Auch die Glaubenden innerhalb der *neuen* „Gemeinschaftsordnung“ (διαθήκη, 8,8 u.ö.) sind wesentlich noch Hoffende und Wartende (vgl. in der Sache Röm 8,24). Aber ihre Hoffnung hat feste Haftpunkte³⁶: Sie ist verankert in der doppelt bezeugten (Hebr 6,18) Tatsache, dass Christus als „Vorläufer“ (πρόδρομος) bereits in das himmlische Allerheiligste eingezogen *ist* und dort in Ewigkeit seinen priesterlichen Dienst zugunsten seiner Gemeinde versieht (6,19f.), an dem diese jetzt schon im Gottesdienst teilhat.³⁷ Es ist die Christuswirklichkeit, die das Heil der Glaubenden verbürgt. Das Kreuzesgeschehen als eschatologisches Ereignis gilt dem Hebräerbrief als „Gewissheitsgrund der Heilswirklichkeit“³⁸. „Wahr“ ist für den Hebräerbrief einzig und allein das, was mit der Christuswirklichkeit zusammenhängt. Alle *anderen* „Wahrheiten“ und „Wirklichkeiten“ dagegen sind für sich genommen nichts als flüchtige („unwahre“) Schattenbilder und daher unbedingt zu meiden (vgl. 13,9ff.).

³² Hier liegt inkonzinner Gebrauch der Präposition ἐν vor, wie er im Neuen Testament häufiger zu beobachten ist. Beispiele nennt O. Hofius, Inkarnation und Opfertod Jesu nach Hebr 10,19f. [1970], in: *ders.*, Neutestamentliche Studien, 210–219, hier: 214f.

³³ Dementsprechend formuliert Hebr 11,1 ein Glaubensverständnis, das grundsätzlich auf *alle* Glaubenden zutrifft (V. 2f. u.ö.). Wesentliche Signatur des Glaubens ist demnach ein „objektives Überführtsein von transzendenten Realitäten“ (πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων), die – gerade *weil* man sie nicht sehen kann – die wahre Wirklichkeit sind. Dem objektiven „Überführtsein“ entspricht ein „unbeirrbares Feststehen bei den verheißenen Hoffnungsgütern“ (ἐλπίζομένων ὑπόστασις), die das Wort Gottes verbindlich zugesagt hat. Zur Übersetzung s. E. Gräßer, An die Hebräer, 3. Teilband: Hebr 10,19–13,25, EKK 17/3, Zürich/Düsseldorf – Neukirchen-Vluyn 1997, 92.94f.; vgl. ferner H. Hegermann, Der Brief an die Hebräer, ThHK 16, Berlin 1988, 222–225.

³⁴ Vgl. dazu O. Hofius, Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief, WUNT 11, Tübingen 1970.

³⁵ In Hebr 13,14 begegnet außerdem erneut die Gegenüberstellung von irdisch-gegenwärtiger, d.h. vergänglicher, und jenseitig-zukünftiger, d.h. ewiger Wirklichkeit. Es heißt ausdrücklich: „Hier (ὧδε) haben wir keine bleibende Stadt, sondern (ἀλλά) die zukünftige erstreben wir...“

³⁶ Hebr 6,19 spricht in diesem Zusammenhang ausdrücklich von einem „sicheren und festen Anker (ἄγκυρα) der Seele, der in das Innere des Vorhangs hineinreicht“.

³⁷ Vgl. O. Hofius, Gemeinschaft mit den Engeln im Gottesdienst der Kirche. Eine traditionsgeschichtliche Skizze [1992], in: *ders.*, Neutestamentliche Studien, 301–325, hier: 319–322.

³⁸ Formulierung bei G. Schunack, Der Hebräerbrief, ZBK.NT 14, Zürich 2002, 128. Vgl. a.a.O., 126f.: „Die ‚neue Verfügung‘ hat ihre Heilswirklichkeit einzig und allein in dem, der in Person dafür einsteht; die Teilhabe an dieser Heilswirklichkeit ist christologisch begründet, gewährleistet und verbürgt.“

3. Wahrheit als personal-relationale Wirklichkeit (Johannesevangelium)

Zum theologischen Leitbegriff avanciert „Wahrheit“ im Corpus Iohanneum. Gut die Hälfte der 181 neutestamentlichen Belege des Substantivs ἀλήθεια (109), der (i.d.R. synonym gebrauchten) Adjektive ἀληθής und ἀληθινός (54) sowie des Adverbs ἀληθῶς (18)³⁹ entfällt auf das Johannesevangelium (55), die Johannesbriefe (28) und die Apokalypse (10, dort nur ἀληθινός).⁴⁰ Im Folgenden richten wir den Fokus auf das Johannesevangelium. Ihm entstammt ja auch die Themenformulierung dieses Beitrags.

Überblickt man die Belege im vierten Evangelium, so kristallisieren sich im Wesentlichen vier charakteristische Orte der Rede von der „Wahrheit“ heraus: 1. Da ist zunächst das Christuszeugnis der „Jünger“ Jesu⁴¹ bzw. das hymnische Bekenntnis der Gemeinde, die in Christus die Wahrheit schlechthin verkörpert sehen, verbunden mit der auf Vergewisserung zielenden Frage, ob und unter welchen Bedingungen dieses Zeugnis wahr sein kann (atl. Zeugenrecht).⁴² 2. Problematisch, ja abwegig erscheint dieses Wahrheitsbekenntnis den *Gegnern* Jesu, aber auch seinen zahlreichen Bewunderern. Der Konflikt um die Wahrheit bestimmt namentlich Kap. 8, welches Jean Zumstein zutreffend die „große Kontroverse“ genannt hat.⁴³ 3. Der dritte Komplex, in dem die Frage nach der „Wahrheit“ eine entscheidende Rolle spielt, sind die *Abschiedsreden* Jesu (Kap. 13–17). 4. Gleichsam als (negativer) Widerhall auf das dort Gesagte erscheint die Frage nach der „Wahrheit“ im Munde des *Pilatus* (18,38). Sie bildet zugleich das letzte Vorkommen des Begriffs innerhalb des Erzählfadens des Johannesevangeliums (19,35; 21,24 sind hermeneutische Kommentare zur Legitimierung des ganzen Evangeliums).

3.1. Bezeugte Wahrheit

Das frühchristliche Wahrheitsbekenntnis *rahmt* das Johannesevangelium (1,1–18; 21,24f.). In charakteristischer Weise werden hier jeweils das „Zeugnis“ (μαρτυρία) gewisser Gewährsleute und die Wahrheitsgewissheit *aller* Glaubenden miteinander verknüpft. So wird die vom Lieblingsjünger bezeugte Wahrheit von der Gemeinde⁴⁴ als Wahrheit erkannt und bekannt: „Wir wissen, dass sein Zeugnis wahr (ἀληθής) ist“ (21,24).

Von einer Spannung oder gar Konkurrenz zwischen „faktualer“ und „funktionaler“ Wahrheit kann in diesem Zusammenhang übrigens keine Rede sein.⁴⁵ Es ist die überindividuell „in Jesus Christus auf den Plan getretene Gnade und Wahrheit“ (1,17b)⁴⁶, die als solche zugleich für jeden einzelnen Christusgläubigen zur heilsamen Wirklichkeit geworden ist: „Aus seiner (sc. Jesu) Fülle haben *wir alle* (ἡμεῖς πάντες) empfangen Gnade um Gnade“ (1,16; vgl. V. 12f.). Was die *fides quae* als universale Wahrheit geltend macht (s.u. 4.4.), das bekennt die *fides qua* als persönlich empfangene Wahrheitsgewissheit (*assertio*). Nach johanneischem Verständnis gehören beide Aspekte untrennbar zusammen; keiner der beiden wird von dem anderen gleichsam absorbiert. Für den vierten Evangelisten

³⁹ Es kommen noch zwei Belege des Verbums ἀληθεύειν hinzu (Gal 4,16; Eph 4,15).

⁴⁰ Die „johanneischen“ Belege im einzelnen: Joh 1,14.17; 3,21; 4,23.24; 5,33; 8,32(2x).40.44(2x).45.46; 14,6.17; 15,26; 16,7.13(2x); 17,17(2x).19; 18,37(2x).38; 1 Joh 1,6.8; 2,4.21(2x); 3,18.19; 4,6; 5,6; 2 Joh 1(2x).2.3.4; 3 Joh 1.3(2x).4.8.12 (ἀλήθεια); Joh 1,9; 3,33; 4,18.23.37; 5,31.32; 6,32.55(2x); 7,18.28; 8,13.14.16.17.26; 10,41; 15,1; 17,3; 19,35(2x); 21,24; 1 Joh 2,8(2x).27; 5,20(3x); 3 Joh 12; Offb 3,7.14; 6,10; 15,3; 16,7; 19,2.9.11; 21,5; 22,6 (ἀληθής bzw. ἀληθινός); Joh 1,47; 4,42; 6,14; 7,26.40; 8,31; 17,8; 1 Joh 2,5 (ἀληθῶς).

⁴¹ Der Begriff „Jünger“ (μαθητής) meint beim vierten Evangelisten sachlich das, was Paulus mit dem Begriff „Apostel“ (ἀπόστολος) bezeichnet. Zur Begründung s. O. Hofius, Die Einzigartigkeit der Apostel Jesu Christi [2006], in: *ders.*, Exegetische Studien, 189–202.

⁴² Nach Dtn^{LXX} 17,6; 19,15ff. gilt ein Tatbestand vor Gericht erst aufgrund des übereinstimmenden Zeugnisses mindestens zweier Zeugen als erwiesen (vgl. Joh 8,17). Vor dem Hintergrund dieser Mindestanforderung sind Stellen wie Joh 5,31–39; 8,16–18 zu verstehen.

⁴³ J. Zumstein, Das Johannesevangelium, KEK 2, Göttingen/Bristol 2016, 321.

⁴⁴ Das Nachtragskapitel (Joh 21) wird üblicherweise dem „Herausgeberkreis“ des Johannesevangeliums zugeschrieben. Dabei dürfte es sich um Repräsentanten der „johanneischen“ Gemeinde(n) handeln. Jedenfalls sind die Herausgeber von den im Evangelium selbst genannten „Jüngern“ (μαθηται) *unterschieden* und gehören jener Gruppe an, die ihrerseits *durch das Wort der Jünger* zum Glauben an Jesus Christus gekommen ist (vgl. 17,20).

⁴⁵ Zum Problem vgl. K. Hemmerle, Thesen zu einer trinitarischen Ontologie [1976], in: *ders.*, Ausgewählte Schriften, hg. von R. Feiter, Bd. 2: Unterwegs mit dem dreieinen Gott. Beiträge zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie 2, ausgewählt und eingeleitet von H.-J. Görtz u.a., Freiburg i.Br. u.a. 1996, 124–161, hier: 124–126.

⁴⁶ Zur Übersetzung s. O. Hofius, „Der in des Vaters Schoß ist“ Joh 1,18 [1989], in: *ders.*, H.-C. Kammler, Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums, WUNT 88, Tübingen 1996, 24–32, hier: 30 m. Anm. 42.

gehören das „Schauen“ (1,14) des *extra nos* in Christus inkarnierten Heils (1,17) und das „Empfangen“ dieses Heils (1,16) engstens zusammen (vgl. exemplarisch 17,3).⁴⁷

Die von den Jüngern bezeugte und von der Gemeinde bekannte Wahrheit ist ihrerseits kein abstraktes „Etwas“, sondern *personal-relationale Wirklichkeit*, d.h. eine Wirklichkeit, die immer schon zugleich *mich* umgreift, sich heilsam für mich und an mir auswirkt. Präzise benennt Hans Joachim Iwand in einer Predigt zu Joh 14,19 den entscheidenden Punkt: „Es geht nie um Jesus, ohne daß es zugleich um uns geht. Das ist das Wunderbare und Besondere an der Geschichte dieses Jesus von Nazareth, daß sie immer auch uns einschließt, uns sterbliche, uns sündhafte Menschen. Sie ist immer zugleich unsere Geschichte. Immer sind wir dabei. Bei seinem Sterben sind wir dabei und bei seinem Auferstehen.“⁴⁸ „Sein Leben schließt unser Leben ein. Jesus steht nicht neben uns wie ein Freund, ein Bruder, eine Braut, ein Lehrer neben uns steht, sondern Jesus steht für uns. Er steht im Tode wie im Leben für uns.“⁴⁹

Diese Bedeutung hat die Geschichte Jesu von Nazareth und *kann* sie nur deshalb haben, weil er nicht ein bloßer Mensch und ein „Individuum“ ist wie wir, sondern weil er der präexistente, mit Gott, seinem Vater, wesenseine Logos ist (θεὸς ἦν ὁ λόγος, 1,1), der Schöpfungsmittler (1,3.10), der *in* diesem Menschen und *als* dieser Mensch „Fleisch geworden“ ist (1,14a)⁵⁰, und weil also in der Geschichte dieses einzigartig-analogielosen Menschen die „eschatologische Gottesgeschichte“ sich ereignet hat⁵¹ – eine Geschichte „voller Gnade und Wahrheit“ (1,14b).

Das schon im Alten Testament bezeugte⁵² und hier gleich doppelt angeführte Hendiadyoin „Gnade und Wahrheit“ (1,14b.17b) lässt deutlich genug erkennen, was „Wahrheit“ inhaltlich meint: nicht eine diskursiv zu erörternde „Richtigkeit“, sondern das volle göttliche Heil in Person. Ist aber in dem Menschgewordenen – in Jesus von Nazareth – das göttliche Heil leibhaftig präsent (vgl. Kol 2,9) und ist mithin die Wahrheit keine abstrakte *Sachwahrheit*, sondern die relationsontisch wirksame *Person* Jesus Christus, dann ergibt sich, dass die Frage nach rekonstruierbaren *bruta facta* des „Lebens Jesu“ (also die Frage nach dem „historischen Jesus“ und seiner „Sache“) am Zeugnis des Johannesevangeliums vorbeizieht. Den entscheidenden *theologischen* Sachgrund nennt wiederum Hans Joachim Iwand: „Solange wir vom Begriff des historischen, *das heißt des gleich uns für sich lebenden und für sich existenten Jesus* ausgehen, wird das stellvertretende Leiden und Sterben Jesu nach seinem Realitätscharakter unbegreiflich.“⁵³

⁴⁷ Dagegen kann nicht das Wort des Auferstandenen an Thomas angeführt werden: „Glückselig, die nicht gesehen haben und [doch] zum Glauben gekommen sind!“ (20,29b). Denn es richtet sich allein gegen die Meinung, bloß eine *leibhafte* Christusunmittelbarkeit (wie sie nur den Jüngern, d.h. Aposteln, zuteil wurde) könne zum Glauben führen (vgl. dazu 17,20). Demgegenüber weiß die christliche Gemeinde, dass das, was sie *nicht* „gesehen“, aber „geschaut“ hat (1,14!) und ihr von den „Zeugen“ bezeugt wurde, „wahr“ ist (21,24). Es ist das apostolische Christuszeugnis, das sie zum Glauben geführt hat und im Glauben erhält (vgl. 20,30f.). Weiterführend dazu *H.-C. Kammler*, Die „Zeichen“ des Auferstandenen. Überlegungen zur Exegese von Joh 20,30+31, in: *Hofius, ders.*, Johannesstudien, 191–211.

⁴⁸ *H.J. Iwand*, Ich lebe und ihr sollt auch leben. Johannes 14,19, in: *ders.*, Nachgelassene Werke, Bd. 3: Ausgewählte Predigten, hg. von *H.H. Eßer* und *H. Gollwitzer*, München 1963, 304–309, hier: 304f. Diese Predigt vom Ostersonntag des Jahres 1960 ist gleichsam Iwands Vermächtnis. Zwei Wochen später, am 2. Mai 1960, starb er.

⁴⁹ *Iwand*, Ich lebe und ihr sollt auch leben, 306. Zu beachten ist, was Iwand in diesem Zusammenhang *auch* hervorhebt: „Wenn es so um uns steht, dann werden wir allerdings verstehen, daß zuerst und entscheidend von Jesus – und nicht von uns – die Rede sein muß. Denn wenn von uns die Rede ist, von unserem Leben und Sterben, von unserer Schuld und unserer Hoffnung, dann ist damit noch lange nicht von ihm, von Jesus, dem Sohn Gottes, dem ersten und letzten Menschen die Rede“ (a.a.O., 305). Vgl. zum Ganzen *ders.*, Wider den Mißbrauch des pro me („Für mich“) als methodisches Prinzip in der Grundlegung theologischer Erkenntnis, SGKL 5 (1953), 205–212.333–336 (= *EvTh* [1954], 120–125).

⁵⁰ Treffend dichtet *P. Gerhardt* in dem Weihnachtslied „Fröhlich soll mein Herze springen“ (1653): „Heute geht aus seiner Kammer / Gottes Held, der die Welt / reißt aus allem Jammer. / Gott wird Mensch dir, Mensch, zugute, / Gottes Kind, das verbind't / sich mit unserm Blute“ (zit. nach *EG* 36,2).

⁵¹ *O. Hofius*, Die Frage nach dem „historischen Jesus“ als theologisches Problem, in: *H. Assel* (Hg.), Leidenschaft für die Theologie, Leipzig 2012, 79–115, hier: 100 (mit Blick auf die Theologie des Apostels Paulus). – Den *Ereignischarakter* des Lebens des irdischen Jesus versucht der Begriff „Christusgeschehen“ festzuhalten. Dieses ist allerdings mit den Mitteln historischer Wissenschaft (d.h. *etsi Deus non daretur*) nicht sachgemäß zu erfassen.

⁵² Zum alttestamentlichen Hintergrund des Hendiadyoins χάρις και ἀλήθεια als *Heilsbegriff* s. *H. Gese*, Der Johannesprolog [1977], in: *ders.*, Zur biblischen Theologie, 152–201, hier: 186–188.

⁵³ *H.J. Iwand*, Der Prinzipienstreit innerhalb der protestantischen Theologie [1958], in: *ders.*, Um den rechten Glauben. Gesammelte Aufsätze, TB 9, hg. und eingeleitet von *K.G. Steck*, München 1959, 222–246, hier: 242 (Hervorhebung E.R.). Statt „Realitätscharakter“ könnte man auch sagen: „Wahrheit“.

Die Frage nach der Christuswahrheit lässt sich auf *historischem* Wege nicht klären. Denn wo man das Christusgeschehen einer historistischen Wahr-Falsch-Unterscheidung unterwirft, da fasst man es offenbar als einen bloßen Sachverhalt auf, zu dem man sich – so oder so – *verhalten* kann (oder gar muss⁵⁴). „Sache“ und „Deutung“ treten dabei notwendig *auseinander*. Ein solchermaßen distanzierendes Urteilen ist dem christlichen Bekenntnis angesichts seiner *unmittelbaren* Wahrheitsgewissheit aber prinzipiell verwehrt. Man müsste sonst negieren, dass wir schon längst aus Jesu Fülle „lauter Gnade empfangen *haben*“ (1,16, Aorist).

Insofern Christusglaube und Christusbekenntnis ihrerseits grundlegend auf ein außerhalb ihrer selbst (*extra se*) liegendes Ereignis bezogen sind – eben auf das Christusgeschehen –, ist allerdings die Rede von Glaubensinhalten sachlich durchaus gerechtfertigt. Diesen differenzierten Zusammenhang beschreibt Otfried Hofius beispielhaft anhand der Auferstehung Jesu: „Die Auferstehung des gekreuzigten und begrabenen Jesus gilt den neutestamentlichen Zeugen ohne Zweifel als ein wirkliches Ereignis in Raum und Zeit. [...] Das *Geschehen* der Auferstehung liegt [...] dem Osterglauben und dem Osterzeugnis zeitlich wie sachlich voraus; es ist weder mit diesem Glauben und diesem Zeugnis identisch noch geht es darin auf, sondern es begründet und trägt beides.“⁵⁵ Solange die neutestamentlichen Texte dabei nicht von einem *absoluten* „Glauben“ sprechen, sondern diesen *relationalen* Begriff jeweils mit einem Objekt verbinden und von einem *Woraufhin* des Glaubens ausgehen (z.B. Joh 6,69), kann sich die theologische Reflexion zudem auch des alten Problems des Subjekt-Objekt-Verhältnisses nicht so einfach entledigen, wie das gerade im Zuge existentialer Interpretation geschehen ist.⁵⁶

Dass die extramentale Wirklichkeit des Christusgeschehens als unabdingbare *Voraussetzung* des christlichen Wahrheitsbekenntnisses freilich noch lange nicht die *hinreichende* Bedingung ihrer unmittelbaren Einsichtigkeit ist, zeigt u.a. das Beispiel der Gegner Jesu.⁵⁷ Wahrheit im Sinne des christlichen Bekenntnisses erweist sich stets als Wahrheit im Widerstreit, erscheint sie doch nicht anders denn *sub contrario*.⁵⁸

3.2. Umstrittene Wahrheit

Der *Streit* um die Wahrheit wird besonders handgreiflich in Joh 8,12–59. Auslöser dieser „großen Kontroverse“ (J. Zumstein) ist das zweite Ich-bin-Wort Jesu: „Ich bin das Licht der Welt; der mir Nachfolgende wird ganz gewiss nicht (οὐ μὴ) in der Finsternis umhertappen, sondern er wird das Licht des Lebens haben“ (V. 12). Diese klar formulierte Ansage („ich bin...“) und Zusage („der mir Nachfolgende...“) wird sogleich von den Pharisäern unter Hinweis auf deren argumentative Unzulänglichkeit zurückgewiesen: Weil Jesus hier lediglich „für sich selbst“ zeuge, könne sein Zeugnis gar nicht „wahr“ sein (V. 13). Jesus seinerseits beruft sich für die Verifikation dieser Selbstidentifikation auf seine göttliche Herkunft und Sendung, ja auf seine ungebrochene Wesens- und Handlungseinheit mit dem Vater, der das Zeugnis des Sohnes bestätige (V. 14–19). Das alles, so sagt Jesus, ist den Pharisäern jedoch verborgen: „Ihr urteilt nach menschlichen Maßstäben (κατὰ τὴν σάρκα)“ (V. 15a).⁵⁹

In dem Urteilen nach menschlichen Maßstäben tritt das Grundproblem nicht nur der Pharisäer, sondern prinzipiell *aller* Menschen, hier stellvertretend der Ἰουδαῖοι (8,22ff.31ff.), zutage: „Ihr seid von

⁵⁴ Das ist die vermeintlich fromme Variante, die dann etwa im „Ruf zur (mehr oder weniger autonomen) Entscheidung“ gipfelt. Diese Sicht ignoriert aber sowohl die *Koinzidenz* von Wort und Sache (s.u. 4.3.2.) als auch die prädestinarianische Grundrichtung namentlich des Johannesevangeliums und der Paulusbriefe.

⁵⁵ O. Hofius, Jesu Leben, Tod und Auferstehung nach dem Zeugnis des Neuen Testaments [1998; erg.], in: *ders.*, Neutestamentliche Studien, 3–18, hier: 6.

⁵⁶ Vgl. P.H. Jørgensen, Die Bedeutung des Subjekt-Objektverhältnisses für die Theologie. Der theo-onto-logische Konflikt mit der Existenzphilosophie, ThF 46, Hamburg-Bergstedt 1967.

⁵⁷ Man müsste von daher vielleicht von einer „nicht-objektivierbaren Objektivität“ o.ä. sprechen.

⁵⁸ Zu der entsprechenden *kreuzestheologischen* Begründung (1 Kor 1,18–2,16) vgl. W. von Loewenich, Luthers Theologia crucis, Bielefeld ⁶1982 (= ⁵1967; München ⁴1954); H.J. Iwand, Theologia crucis [1959], in: *ders.*, Nachgelassene Werke, Bd. 2: Vorträge und Aufsätze, hg. von D. Schellong und K.G. Steck, München 1966, 381–398; M. Korthaus, Kreuzestheologie. Geschichte und Gehalt eines Programmbegriffs in der evangelischen Theologie, BHT 142, Tübingen 2007.

⁵⁹ Im Gegensatz zu Jesus selbst, der „niemanden richtet“ (Joh 8,15b), sind es gerade seine Gegner, die „urteilen“, „beurteilen“ und „richten“ (κρίνειν, V. 15a). Sie erblicken in Jesus *nicht* das Heil Gottes, sondern „beurteilen“ ihn und *können* sein Auftreten auch gar nicht anders – gerade deshalb, aus der kritischen Distanz! – als im Rahmen bloßen Menschseins interpretieren (vgl. noch 10,33; ferner 7,24; 8,57; s. auch 1,46).

unten, ich bin von oben; ihr seid von dieser Welt, ich bin nicht von dieser Welt“ (8,23). Da Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden kann (vgl. 8,47; 1 Joh 4,5f.),⁶⁰ ist den Gegnern Jesu – und nicht nur ihnen – die Wahrheit Jesu notwendig *verborgen*. Weder „erkennen“ sie ihn (vgl. Joh 8,27), noch „glauben“ sie an ihn (V. 24b), der selbst die Wahrheit und das Leben *ist* (vgl. 11,25; 14,6). Das bedeutet mit innerer Notwendigkeit: „Sterben werdet ihr in euren Sünden“ (8,24a.c; vgl. V. 21).

Dieser unausweichlichen Konsequenz, das sei an dieser Stelle betont, sind ausnahmslos *alle* Menschen ausgesetzt – „von Haus aus“ auch die Jünger. Der entscheidende Unterschied im Blick auf letztere liegt darin (und *nur* darin!), dass *deren* Unverständnis zu gegebener Zeit durch Christus selbst bzw. durch den Parakleten aufgebrochen wird und sie zur *eo ipso* Heil schaffenden Gottes- und Christuserkenntnis gelangen (vgl. 17,1–3.6a). Darum sagt Jesus im Blick auf seine *Gegner* kategorisch: „Wohin ich weggehe, [dorthin] könnt ihr nicht kommen“ (8,21c), im Blick auf seine *Jünger* (hier stellvertretend Petrus) jedoch: „Wohin ich weggehe, [dorthin] kannst du mir *jetzt* nicht folgen, *du wirst aber später folgen*“ (13,36b). Da die Jünger dem Sohn vom Vater definitiv übereignet („gegeben“) sind (10,29; 17,2.6.9.24; 18,9; vgl. 6,39.44.65 u.ö.), kommen sie mit Notwendigkeit zu wahrem Glauben und werden letzten Endes dort sein, wo Christus ist – an der für sie vorbereiteten „Stätte“ (τόπος) bei dem Vater (14,3).

Damit ist der im Sinne des Johannesevangeliums *wesentliche* Unterschied zwischen Scheinglaube/ Unglaube und Glaube angesprochen. Vom Scheinglauben ist immer dort die Rede, wo sich eine Formulierung findet wie: „Viele kamen zum Glauben an ihn“ (πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν)⁶¹ – so etwa in 8,30. Wie der Fortgang des Gesprächs zeigt, handelt es sich bei den „Vielen“ nämlich keineswegs um wahrhaft und darum auch dauerhaft an Jesus Glaubende (vgl. V. 31.37), sondern um solche, die von Jesu Worten und v.a. Taten lediglich *fasziniert* sind – und auch das nur vorübergehend.⁶² Die Faszination der Bewunderer schlägt denn auch schon bald ins Gegenteil um (8,59; vgl. 10,31–33). Sobald sie hören, was Jesus über sich selbst (und damit auch über sie) sagt, wenden sie sich wieder von ihm ab (vgl. 6,60–66). Nicht nur bei den Gegnern, auch bei den Sympathisanten und Opportunisten entzündet sich der Konflikt an der *Wahrheitsfrage*, die für das Johannesevangelium identisch ist mit der Frage nach Jesu *Person*: „Wer bist du?“ – σὺ τίς εἶ; (8,25a; vgl. noch 8,53 und die Antwort 8,58).⁶³

Den Stein des Anstoßes bildet im vorliegenden Fall die Aussage Jesu: „Wenn ihr in meinem Wort bleibt, seid ihr wirklich (ἀληθῶς) meine Jünger und werdet die Wahrheit erkennen, und *die Wahrheit* wird euch befreien“ (8,31b.32). In exakter Parallele dazu formuliert wenig später V. 36: „Wenn nun *der Sohn* euch befreit, werdet ihr wirklich (ὄντως) frei sein.“ Hier werden „Sohn“ und „Wahrheit“ miteinander identifiziert und in ihrer von Sünde befreienden Wirksamkeit herausgestellt. Unter dieser Voraussetzung kann Jesus demjenigen, der auf ihn hört, an ihn glaubt und sein „Wort bewahrt“ (τὸν λόγον τηρεῖν), mit letzter Verbindlichkeit zusagen: „Den Tod wird er ganz gewiss nicht (οὐ μὴ) sehen in Ewigkeit“ (V. 51; vgl. 5,24; 11,25f. u.ö.).

Erneut zeigt sich: „Wahrheit“ ist für das Johannesevangelium ein *Heilsbegriff* (s.o. zu 1,17). Als solcher ist er ein relationaler und personaler Begriff, denn das Heil (die ζωὴ αἰώνιος) besteht in der umfassenden und wechselseitig verschränkten Erkenntnis von Vater und Sohn (17,3!). Inhaltlich ist „Wahrheit“ dementsprechend christologisch *und* theologisch bestimmt, wobei gerade in epistemologischer Perspektive ein *christologisches* Präferenzkriterium⁶⁴ akzentuiert wird (vgl. 1,17f.; 14,6f.).

⁶⁰ Vgl. ferner 1 Kor 2,11. Klassisch formulierte diesen Grundsatz Aristoteles in seiner Platon-Darstellung: Platon habe im „Timaios“ gelehrt, dass „Gleiches durch Gleiches erkannt“ werde (γινώσκεισθαι τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, *an.* I,2 [404b, 17f.]). Der Gedanke findet sich zuvor bereits im Kontext von Empedokles’ „Porenlehre“ (vgl. Aristoteles, *an.* I,2 [404b, 13–15]; Theophrastos von Eresos, *sens.* 10: τὸ μὲν γὰρ φρονεῖν εἶναι τοῖς ὁμοίοις, τὸ δ’ ἀγνοεῖν τοῖς ἀνομοίοις).

⁶¹ Vgl. dazu *Kammler*, „Zeichen“, 196 m. Anm. 21.

⁶² Zum notwendigen Zusammenhang von Glaube und Perseveranz (die *beide* von Gott gewirkt sind) s. nur Joh 10,27–30; 17,9.11b.15 (vgl. 1 Joh 2,19). Vgl. *O. Hofius*, Erwählung und Bewahrung. Zur Auslegung von Joh 6,37 [1977], in: *ders.*, *Kammler*, *Johannesstudien*, 81–86. In *diesem* Kontext gehört die typisch johanneische Rede vom „Bleiben“ (μένειν) im Wort bzw. in Christus (vgl. Joh 6,56; 8,31f.; 15,1–17 u.ö.).

⁶³ Hierin liegt eine fundamentale Parallele zum Markusevangelium, dessen Leitfrage ebenfalls die Frage nach Jesu Person ist. Vgl. dazu *P. Müller*, „Wer ist dieser?“. Jesus im Markusevangelium. Markus als Erzähler, Verkündiger und Lehrer, BThSt 27, Neukirchen-Vluyn 1995.

⁶⁴ Zu Begriff und Sache s. *Landmesser*, *Wahrheit*, 459–479. *S. Schulz*, *Das Evangelium nach Johannes*, NTD 4, Göttingen ¹⁽¹²⁾1972, 185, betont: „Für die johanneische Gemeinde [...] gibt es keine Theologie ohne Christologie.“ Jedenfalls kann, wer gegen Jesus Partei ergreift, sich dafür nicht auf Gott berufen, sondern er erweist sich eben damit als Kind des

3.3. Offenbarte Wahrheit

Dass Jesus nicht nur bei Bewunderern und Gegnern, sondern vor Ostern gerade auch bei seinen *Jüngern* auf Unverständnis und Widerstand stößt (s.o.), belegen in eindrücklicher Weise die Abschiedsreden (Kap. 13–17). Auch hier spielt der Begriff „Wahrheit“ (ἀλήθεια) eine zentrale Rolle. Zu nennen ist neben den Parakletsprüchen (s.u.) vor allem das Ich-bin-Wort Joh 14,6f.: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; keiner gelangt zum Vater, als nur durch mich. Wenn ihr mich erkannt habt, werdet ihr auch meinen Vater erkennen. Ja, von jetzt an erkennt ihr ihn und habt ihn gesehen!“

Für das Verständnis des Ich-bin-Wortes ist die Struktur entscheidend. Die Selbstprädikation (V. 6a) besteht aus dem betont vorangestellten Subjekt (ἐγώ), der Kopula (εἰμί) und drei Prädikatsnomina, die sämtlich *determiniert* sind. Der Sinn dieser (mehrfachen) Exklusivitätsaussage⁶⁵ ist also: „Ich und niemand sonst, ich bin der eine und einzige Weg und die Wahrheit schlechthin und das Leben schlechthin.“ Es handelt sich dabei näherhin um eine exklusive *Seinsaussage*, die jedes Vorverständnis der vermeintlichen „Bildworte“ zunichte macht: Was „Weg“, „Wahrheit“ und „Leben“ *in der Sache* bedeuten, erschließt sich allein von Christus her, denn ausschließlich er *in Person* ist „Weg“, „Wahrheit“ und „Leben“.

Mit diesem Wort reagiert Jesus auf das Unverständnis seiner Jünger, das sich gerade in diesem Kontext besonders deutlich artikuliert. Es bricht auf an der Frage, „wohin“ Jesus „weggehen“ wird (ὄψιν, 13,33 u.ö.).⁶⁶ Jesu Ankündigung einer zeitweiligen räumlichen Trennung⁶⁷ (13,33.36; 14,3; vgl. bereits 7,33f.; 8,21; 12,35) irritiert die Jünger – obwohl er voraussetzt: „Und wohin ich weggehe, [dahin] kennt ihr den Weg“ (14,4). Thomas aber widerspricht: „Herr, wir wissen *nicht*, wohin du weggehst! Wie können wir den Weg kennen?“ (V. 5). Darauf antwortet Jesus mit dem Ich-bin-Wort, *er selbst* und *er allein* sei „der Weg und die Wahrheit und das Leben“; wer *ihn* erkannt habe, kenne auch den Vater (V. 6f.). Doch auch diese Aussage stößt auf Unverständnis. Philippus erwidert: „Herr, *zeige* uns den Vater, so genügt es uns“ (V. 8). Diesem Ansinnen begegnet Jesus mit einer längeren Rede: „So lange Zeit bin ich [schon] mit euch zusammen, aber du hast mich nicht erkannt, Philippus? Der mich gesehen hat, hat den Vater gesehen. Warum sagst du [dann]: *Zeige* uns den Vater? Glaubst du nicht, dass ich in dem Vater [bin] und der Vater in mir ist? ...“ (V. 9ff.).

Diesen ganzen Kontext⁶⁸ muss man berücksichtigen, wenn man klären will, was „Wahrheit“ hier meint. Jean Zumstein hat sicher nicht unrecht, wenn er schreibt, der Begriff „Wahrheit“ müsse auch hier „in seiner joh[anneischen] Bedeutung verstanden werden, d.h. als Bezeichnung der göttlichen Wirklichkeit.“⁶⁹ Das lässt sich indes weiter präzisieren. Während die Metapher vom „Weg“ (ἡ ὁδός) auf die Frage nach dem *Zugang* zu der göttlichen Wirklichkeit zielt und Jesus als die alleinige Verbindung zum „Vater“ prädiert (und zwar funktional *und* ontologisch⁷⁰), bezeichnet der erneut als

Teufels, dessen Kennzeichen Mordlust, „Lüge“ (ψεῦδος) und Widerstand gegen die Wahrheit sind (8,42–47). Zu „Lüge“ als Antonym zu „Wahrheit“ vgl. auch 1 Joh 1,5–7; 2,4f.21–27; ferner Röm 1,25a; 3,4a; 9,1; Eph 4,25; 1 Tim 2,7; Jak 3,14 (ψεῦδεσθαι κατὰ τῆς ἀληθείας).

⁶⁵ Vgl. dazu F. Blass, A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearbeitet von F. Rehkopf, Göttingen 182001, 223 (§ 273): „Das Prädikatsnomen hat wie im Klass[ischen Griechisch] dann nicht den Artikel, wenn es nur den abstrakten Begriff einer Eigenschaft bezeichnet, die vom Subjekt ausgesagt wird, dagegen hat es den Artikel, wenn es auf Bekanntes [...] hinweist, oder das einzige [...] Wesen seiner Art ist.“

⁶⁶ Schon die narrative Einleitung der Abschiedsreden bereitet dieses Thema vor, wenn sie von der „Stunde“ (ὥρα) des „Hinübergehens“ (μεταβαίνειν) Jesu zum Vater spricht (13,1) und damit wesentliche Motive johanneischer Passionschristologie nennt, wobei das Motiv der „Stunde“ auch bei den Synoptikern eine entscheidende Rolle spielt, da mit ihm der Beginn des Passionsgeschehens markiert wird (vgl. Mk 14,41b; Mt 26,45b; Lk 22,53b).

⁶⁷ In diesem Zusammenhang begegnen wir tatsächlich einem „apokalyptischen Johannes“ (mit J. Beutler, Das Johannes-evangelium. Kommentar, Freiburg i.Br. u.a. 2013, 400). Warum das „verständlicherweise Befremden“ auslösen soll (so wiederum Beutler, ebd.), erschließt sich mir jedoch nicht.

⁶⁸ Vgl. dazu im Einzelnen H.-U. Weidemann, Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht, BZNW 122, Berlin/New York 2004, 75–216 (bes. 143–170).

⁶⁹ Zumstein, Johannesevangelium, 528 (zu Joh 14,6). Er fügt hinzu (ebd., Anm. 105): „Der joh[anneische] Begriff der Wahrheit kann nicht im modernen, gängigen oder wissenschaftlichen Sinn verstanden werden.“ Vgl. a.a.O., 85 (zu Joh 1,14).

⁷⁰ Gegen Zumstein, Johannesevangelium, 530f., der behauptet, die durch die „reziproke Immanenzformel“ ausgedrückte „Identität“ von Vater und Sohn sei „nicht ontologischer Natur (dass also der Vater und der Sohn eines ‚Wesens‘ wären)“, sie sei lediglich „funktional“, nämlich im Rahmen einer „Sendungschristologie“ zu verstehen; die Einheit bestehe ausschließlich darin, dass der Sohn die Worte des Vaters redet und die Werke des Vaters tut. Nun macht doch das Johan-

Hendiadyoin aufzufassende Ausdruck „die Wahrheit und das Leben“ (ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ) die lebendige und Leben schaffende göttliche Wirklichkeit selbst.⁷¹ Diese wiederum ist als *personal* verfasste in sich *relational* strukturiert: Der Sohn ist „in dem Vater“ und gleicherweise ist der Vater im Sohn. Das betonen Joh 14,10f. unter zweimaliger Verwendung der „reziproken Immanenzformel“, die für das vierte Evangelium charakteristisch ist (vgl. noch 10,38; 14,20; 17,21).⁷²

Die entscheidende Pointe des Ich-bin-Wortes Joh 14,6 besteht nun in der Tat darin, dass „Jesus die Wahrheit nicht nur bringt [...], sondern selber ist“, wie auch Johannes Beutler feststellt.⁷³ Wohlge-merkt: Es wird hier *Christus* als Inbegriff der göttlichen Wirklichkeit prädiert – nicht Kirche oder Christentum! Also *nicht* von einer angeblichen „Absolutheit des Christentums“ ist hier die Rede. Von einem solchen Ungetüm weiß das Neue Testament schlicht nichts.⁷⁴ Außerdem formuliert Jesus hier nicht eigentlich einen allererst diskursiv zu prüfenden Wahrheits- oder Absolutheitsanspruch;⁷⁵ vielmehr „sagt er, was Sache ist“ (*dicit id quod res est*), um es mit den bekannten Worten der 21. These aus Luthers Heidelberger Disputation zu sagen.⁷⁶ Es ist jedenfalls für das *Selbstverständnis*⁷⁷ der Ich-bin-Worte wesentlich, dass sie von einer unmittelbaren Wahrheitsgewissheit getragen sind, die sich ihrerseits einer „objektiven“ Überprüfung im Sinne eines *immanenten* Bemühens um Verifikation oder Falsifikation entzieht.⁷⁸ Ontologisch gesehen, steht der sog. „Anspruch“ auf sich selbst. Wenn überhaupt irgendwo, dann wäre also gerade *hier* die Rede von einer im Wortsinn „absoluten“ Wahrheit angemessen. Sie lässt sich nicht anhand externer Kriterien prüfen (etwa auf

nesevangelium m.E. aber deutlich genug, dass diese „Funktion“ auf einer entsprechenden *Ontologie* basiert: Jesus kann nur tun, was er tut, und sagen, was er sagt, weil er der Sohn des Vaters, d.h. „eins“ (ἓν) mit ihm *ist* (εἶναι, 10,30; vgl. 10,36; 17,22). Jesus als dem inkarnierten Logos eignen nicht nur bestimmte göttliche Prärogativen, ihm eignet göttliches *Sein* (1,1,18; vgl. 5,18c).

⁷¹ Dass die drei Ausdrücke nicht gleichrangig sind, bestätigen diejenigen Exegeten, die das *erste* καὶ als καὶ *epexegeticum* auffassen (so z.B. *Weidemann*, Tod, 143, Anm. 1; a.a.O., 153).

⁷² Vgl. dazu *K. Scholtissek*, In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften, HBS 21, Freiburg i.Br. u.a. 2000.

⁷³ *Beutler*, Johannesevangelium, 403. Er *problematisiert* freilich sogleich und meint, dieses Wort stelle „nicht nur den antiken Leser, sondern auch den zeitgenössischen vor ernste Verständnisschwierigkeiten“, wobei er vor allem den sog. interreligiösen Dialog im Blick hat (ebd.). Vgl. auch das scharfe Urteil bei *P. Pokorný*, *U. Heckel*, Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick, UTB 2798, Tübingen 2007, 560: „Nicht nur historisch, sondern auch psychologisch stehen die Ich-bin-Worte im schroffen Widerspruch zu dem, was wir vom irdischen Jesus wissen, der trotz seiner Autorität, mit der er das Reich Gottes verkündigte, für seine Person selbst die ehrende Anrede ‚guter Meister‘ ablehnte (Mk 10,17f.). Als direkte Aufzeichnung der Worte des irdischen Jesus müssten wir die Ich-bin-Aussagen für Äußerungen eines krankhaft übersteigerten Selbstbewusstseins halten. Es handelt sich jedoch nicht um eine Mitschrift der Worte Jesu: Jesus hat diese Reden so nicht gehalten. Vielmehr stoßen wir hier auf eine Redegattung, die als *Selbst-offenbarung* bezeichnet wird.“ Diese Ausführungen zeigen m.E. erneut, dass die historische Psychologie ein gänzlich ungeeignetes Mittel zur Exegese neutestamentlicher Texte ist.

⁷⁴ Gleichwohl geistert die These vom „Absolutheitsanspruch des Christentums“ als Strohmännchen-Argument munter durch die Literatur (vgl. z.B. *K. Wengst*, Das Johannesevangelium, Teilbd. 2: Kapitel 11–21, Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4,2, Stuttgart u.a. 2001, 119–121; *Beutler*, Johannesevangelium, 403).

⁷⁵ Vgl. dazu *H. Stoevesandt*, Wehrlose Wahrheit. Die Christus bekennende Kirche inmitten der Vielfalt der Religionen, ZThK 102 (2005), 204–225. – *Wengst*, Johannesevangelium, 119–121, will Joh 14,6 dezidiert *nicht* als universalen „Exklusivitätsanspruch“ lesen (insbesondere nicht gegenüber Juden). Recht hat er allenfalls damit, dass Jesus diese Aussage tatsächlich „gegenüber seinen Schülern macht, nicht gegenüber Außenstehenden“, sie im Kontext also „als unbedingte Vergewisserung“ dient und insofern „nicht einem Lehrbuch für Dogmatik, Abschnitt ‚Absolutheit des Christentums‘, entnommen“ ist (*Wengst*, Johannesevangelium, 120, alle Zitate). Die Rede von der Absolutheit des Christentums (!) ist theologischer Unfug und ohne jeden Anhalt am Neuen Testament (s.o. m. Anm. 74). Aber wird *Wengst* der johanneischen Sicht der Dinge wirklich gerecht, wenn er meint, das Ziehen Gottes im Wort Jesu (Joh 6,44) beziehe sich nur auf „Menschen aus den Völkern“ (Johannesevangelium, 121)? Zieht der Vater nicht gerade die *Jünger*? Diese sind nun einmal aber ausdrücklich jüdischer Herkunft (s. nur Joh 1,47). Israel ist also auch dem Johannesevangelium zufolge nicht von dem in Christus bereiteten Heil Gottes ausgeschlossen (vgl. Joh 4,22).

⁷⁶ Zit. nach WA 1, 354,21f.

⁷⁷ Dieses zu erheben, ist erste Pflicht der Exegese. So mit Recht *H. Gese*, Hermeneutische Grundsätze der Exegese biblischer Texte [1986], in: *ders.*, Alttestamentliche Studien, Tübingen 1991, 249–265.

⁷⁸ *Insofern* kann man tatsächlich sagen: „Die Gegenwart Gottes in der Person Jesu entzieht sich jeder Objektivierung. Sie kann nur im Glauben wahrgenommen werden“ (*Zumstein*, Johannesevangelium, 531). Auch eine noch so „gut gemeinte“ christliche Apologetik verfehlt hier ihr Ziel.

„historischem“ Wege), sie lässt sich nur „glauben“ und „bezeugen“⁷⁹ (oder eben nicht). Es gibt hier keine Metaebene, auf die man sich zurückziehen könnte.⁸⁰

Erkenntnistheoretisch stellt sich die Sache freilich komplexer dar. Die Frage lautet hier: Wie soll eine in sich selbst stehende, d.h. *absolute* Wahrheit von einem erkennenden Subjekt überhaupt *wahrgenommen* werden können? Wie kann der „Wahrheitsanspruch“ in einer pluralistischen oder – johanneisch gesprochen – dualistischen Welt „geglaubt und (an)erkannt“ werden (vgl. 6,69)? Denn in epistemologischer Hinsicht erscheinen die Ich-bin-Worte ja zunächst einmal tatsächlich als „Anspruch“, der positiv „aufgenommen“ (λαμβάνειν) werden will.

Dieses glaubende „Aufnehmen“ geschieht nun aber nicht anhand scheinbar „objektiver“ (von außen herangetragen, also sachfremder) Prüfkriterien. Die bisherigen Überlegungen zu „Wahrheit“ und „Wirklichkeit“ haben ja *eines* deutlich werden lassen: Eine „objektive Wahrheit“ im Sinne einer objektiv *aufweisbaren*, d.h. allgemein einleuchtenden Einsicht ist hier nicht gemeint. Vielmehr ist die Wahrheit – Christus – unter den Bedingungen dieses Äons grundsätzlich angefochten und umstritten (s.o. 3.2.).⁸¹ Das Johannesevangelium macht seinerseits an einschlägigen Stellen deutlich, dass die Einsicht in den Wahrheitscharakter der in Christus *realiter* erfolgten Gottesoffenbarung *pneumatisch* vermittelt wird: „Wenn aber jener gekommen ist, der Geist der Wahrheit (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας), wird er euch in die ganze Wahrheit leiten...“ (Joh 16,13a; vgl. 14,17; 15,26; ferner 1 Joh 4,6; 5,6). Diese Wahrheit, die der Geist erschließt, ist identisch mit Christus selbst: „Er (sc. der Paraklet, der Geist der Wahrheit) wird *mich* offenbaren⁸² (ἐμὲ δοξάσει)...“ (16,14a). Das Wirken des Geistes steht mithin ganz im Dienst der Selbstwirksamkeit der Wahrheit – und das heißt gemäß dem vierten Evangelium: im Zeichen der Person und des Werkes Christi.⁸³ Der Geist, der seinerseits vom Vater ausgeht (15,26), ist das Medium, durch das der Vater sich seine Kinder zeugt (vgl. 1,12f.; 3,5–8), die – durch Christi geistvolles, lebendiges Wort getroffen (6,63) – zum Glauben kommen, d.h. in die Heil schaffende Christuswirklichkeit versetzt werden.⁸⁴

3.4. Unerkannte Wahrheit

Die letzte Stelle, an der innerhalb des Erzählfadens des Johannesevangeliums die Frage nach der „Wahrheit“ aufgeworfen wird, *bündelt* im Wesentlichen die bisherigen Beobachtungen.⁸⁵ Es handelt sich um Jesu Verhör vor Pilatus (18,33–38). Im Mittelpunkt dieses berühmten Dialogs steht die Frage nach der Königswürde Jesu. Zunächst weist Jesus Pilatus auf die Besonderheiten seines nicht-irdischen Königtums (βασιλεία) hin, um schließlich das *eigentliche Ziel* seiner Sendung zu nennen: „Ich bin dazu geboren worden und dazu in die Welt gekommen, damit ich Zeugnis ablege für die Wahrheit. Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört (auf) meine Stimme“ (V. 37b).

Erneut wird hier die Zeugenmetapher aufgegriffen (s.o. 3.1.). Nun aber erscheint Jesus in der Rolle des *Zeugen* (wie schon 3,11; vgl. auch Offb 1,5; 3,14). Außerdem wird der bereits in Joh 10,25–30 breit reflektierte prädestinationistische Gedanke aufgenommen, dass nur derjenige Jesu Stimme zu hören vermag, der kraft göttlicher Erwählung „nicht aus der Welt“ ist (15,19; 17,14.16), sondern „aus Gott“ (8,47) – oder eben „aus der Wahrheit“ (18,37). Wir stoßen hier erneut auf die Einsicht, dass Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden kann – die Wahrheit also nur von denen, die ihrerseits „aus der Wahrheit“ sind, was gleichbedeutend ist mit: „die aus Gott geboren sind“ (1,12f.; vgl. 3,5). So zeigt denn die Frage des Pilatus: „Was ist Wahrheit?“ (18,38a), dass er *nicht* „aus der Wahrheit“ ist (vgl. in der Sache 8,47b; 10,26). Daher begreift Pilatus auch nicht – und *kann* gar nicht begreifen! –, dass der, der da vor ihm steht, selbst „die Wahrheit“ ist, und wendet sich sogleich von ihm ab

⁷⁹ Die johanneischen μάρτυρες sind „Augenzeugen“, d.h. *Offenbarungsempfänger*, aber keine Historiker.

⁸⁰ Deshalb dürfte jeder interreligiöse Dialog früher oder später an ein sachlich bedingtes Ende gelangen. Vgl. J. Moltmann, Kein Monotheismus gleicht dem anderen. Destruktion eines untauglichen Begriffs, EvTh 62 (2002), 112–122; F. Eißler, Abraham im Islam, in: C. Böttrich, B. Ego, ders., Abraham in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2009, 116–188, hier: 179–185.

⁸¹ An dieser Stelle müsste man den johanneischen Sündenbegriff und seine epistemologischen Implikationen entfalten.

⁸² Die johanneische Rede vom „Verherrlichen“ (δοξάζειν) meint präzise das Sichtbarmachen der göttlichen δόξα, die dem Vater und dem Sohn gleicherweise eignet (Joh 1,14bc; 17,5.22.24).

⁸³ Vgl. H.-C. Kammler, Jesus Christus und der Geistparaklet. Eine Studie zur johanneischen Verhältnisbestimmung von Pneumatologie und Christologie, in: Hofius, ders., Johannesstudien, 87–190.

⁸⁴ Vgl. O. Hofius, Das Wunder der Wiedergeburt. Jesu Gespräch mit Nikodemus Joh 3,1–21, in: ders., Kammler, Johannesstudien, 33–80.

⁸⁵ Vgl. auch Weidemann, Tod, 353–357.

(18,38b). Überdies ist die Frage falsch gestellt: Denn die Wahrheit ist keine *Sache* (τί), sondern *Person* (τίς) – nämlich Jesus Christus, in dem objektiv, und doch verborgen, offenbar, und doch unerkannt, die göttliche Wirklichkeit (ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή) *realpräsent* ist.

„Christus – die Wahrheit“: Das ist es, was die christliche Gemeinde seit Ostern *bekannt*; das ist es, was die durch Pilatus repräsentierte Menschheit prinzipiell *nicht erkennt*.

4. Grundzüge neutestamentlicher Rede von „Wahrheit“

Ausgehend von den bisherigen Beobachtungen sollen Grundzüge neutestamentlicher Rede von „Wahrheit“ thesenartig konturiert und theologisch profiliert werden.

Der Kerngedanke des Neuen Testaments, dass „Wahrheit“ in materialer Hinsicht eminent *christologisch* (s.o. 2. und 3.) und damit zugleich *personal* bestimmt ist (s.u. 4.1.), nötigt zu grundlegenden Konsequenzen in ontologischer⁸⁶ wie epistemologischer Hinsicht (s.u. 4.2.) und nicht zuletzt im Blick auf den theologischen *modus loquendi* (s.u. 4.3.). Schließlich wird zu bedenken sein, dass die Rede von der „Wahrheit“ neutestamentlicherseits im Horizont *eschatologisch-universaler Vollendung* erfolgt (s.u. 4.4.).

4.1. Personalität

Ist *Christus* „die Wahrheit“, dann ist Wahrheit nicht Sache oder Objekt, sondern *lebendige Person*.

Der Verweis auf die Personalität der Wahrheit muss allerdings – so richtig er ist – sogleich inhaltlich präzisiert werden, denn formal-analoges Denken und Reden ist der Analogielosigkeit *derjenigen* Person, die als „die Wahrheit“ prädiert wird – Jesus Christus –, prinzipiell nicht angemessen. Unmissverständlich formuliert: Nicht weil „Wahrheit“ personal bestimmt ist, kann Christus die Wahrheit sein, sondern weil Christus die Wahrheit ist, ist „Wahrheit“ personal zu bestimmen.

4.1.1. Inkarnation

Diejenige Person, die neutestamentlichem Verständnis zufolge „die Wahrheit“ ist, ist zwar – mit Luther gesprochen – „aller Menschen Person“⁸⁷, aber als solche keine Allerweltperson, sondern der *sub Pontio Pilato* gekreuzigte und nach drei Tagen auferstandene Gottessohn.

Der Hebräerbrief und das Johannesevangelium sprechen *beide* von Jesus Christus als dem in Raum und Zeit fleischgewordenen Sohn Gottes (Hebr 2,10–18; Joh 1,14). Dem Neuen Testament insgesamt gilt Jesus von Nazareth als der wahrhaft Mensch gewordene Sohn Gottes.⁸⁸ Er steht nicht bloß für „etwas“ – etwa eine neue Gottesidee, die man als solche aus ihm abstrahieren könnte –, sondern er selbst in Person ist eben das, was er verkörpert. Jesus ist mit der Wahrheit, für die erzeugt, *identisch*. Mit Recht bemerkt Otfried Hofius: „Den Evangelien zufolge ist Jesus *nicht* gekommen, um einen neuen *Gedanken* über Gott zu bringen, – etwa den, daß Gott die Liebe ist, oder den, daß Gott uns Menschen als seinen Geschöpfen nahe ist und uns auch im Tod nicht losläßt; sondern er ist gekommen, um *sich selbst* zu bringen – sich selbst als Gottes Heil und Gottes Vergebung in Person.“⁸⁹

⁸⁶ An dieser Stelle sei auf das verbreitete Missverständnis hingewiesen, wonach ein personales oder relationales Wirklichkeitsverständnis ontologische oder metaphysische Überlegungen obsolet macht oder gar konterkariert. Auch im Vergleich mit dem substanzontologischen Paradigma ist „die personale Denkweise [...] dank dem Zusammenhange von Anthropologie und Christologie aber in nicht geringerem Maße Metaphysik, wenn man darunter das Wissen vom Sein des Menschen versteht“ (H.J. Iwand, Rechtfertigungslehre und Christusglaube. Eine Untersuchung zur Systematik der Rechtfertigungslehre Luthers in ihren Anfängen, Darmstadt ²1961 [= Leipzig 1930], 122). Die Alternative besteht allein in der *Art* der Metaphysik, wobei gerade aus lutherischer Perspektive interessant sein dürfte, dass der Ausgangspunkt von Luthers Theologie in der „Umgestaltung der substantiellen Metaphysik in eine personale“ zu sehen ist (Iwand, ebd.). Nicht zuletzt darin erweist sich Luther als *Bibeltheologe* (s. auch unten 4.2.).

⁸⁷ M. Luther, Der Galaterbrief. Vorlesung von 1531, Studienausgabe u.d.T. Luthers Galaterbrief-Auslegung von 1531, hg. von H. Kleinknecht, Göttingen ²1987, 170 (zu Gal 3,13).

⁸⁸ Für den Ersten Johannisbrief hat dieses Bekenntnis sogar kriteriologische Funktion (1 Joh 4,2; vgl. 2 Joh 7). Im Blick auf das vielfach rezipierte, aber nicht selten missbrauchte *Vere homo* ist indes – auch im Sinne der Formel von Chalcedon, die das *vere homo* bekennt und das *purus homo* (ψιλὸς ἄνθρωπος) verwirft (!) – folgendermaßen zu präzisieren: So sehr das Neue Testament das wahrhaftige Menschsein Jesu bekundet, so sehr betont es zugleich die qualitative Differenz zwischen dem Menschsein Jesu und dem Menschsein aller anderen Menschen. In diesem Zusammenhang ist nicht zuletzt die Rede von der „Sündlosigkeit Jesu“ zu beachten (2 Kor 5,21a; Hebr 4,15; 1 Petr 1,19; 2,22 u.ö.).

⁸⁹ Hofius, *Leben*, 9.

4.1.2. Exklusivität (Einzigartigkeit, Unverwechselbarkeit)

Ist die Wahrheit personale, inkarnierte Wahrheit, dann entzieht sie sich jeder Prinzipialisierung und Abstrahierung. Sie ist vielmehr höchst konkrete, nicht austauschbare und in diesem Sinne *exklusive* Wahrheit.

So sind etwa die „Gleichnisse“ Jesu – um ein didaktisch beliebtes Beispiel zu nennen – keine überzeitlichen Identifikationsangebote im Sinne allgemeinmenschlicher Erfahrungswerte, sondern unverwechselbarer Ausdruck der unableitbaren *Christuswahrheit*. Das erklärt, warum gemäß Mk 4,10–12.33f. *parr.* (vgl. Joh 10,6; 16,25.29) Jesu „Rätselreden“ (*παραβολαί*) vom Volk gerade *nicht* verstanden wurden, ja weder verstanden werden konnten noch sollten (vgl. den Verweis auf Jes 6,9f.).⁹⁰

Bei der neutestamentlichen Rede von „Wahrheit“ geht es nicht um abstrakte Wahrheiten oder religiös-moralische „Werte“, sondern um personale Wahrheit, die sich inkarniert hat und die nur in der Relation zu ihr recht erfasst und bekannt wird (s.u. 4.2.2.).⁹¹ Christus ist nicht bloß eine Illustration bestimmter „Eigenschaften“ Gottes; er ist *in Person* das „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15), ja „Widerstrahl seiner Herrlichkeit und Ausprägung seines Wesens“ (Hebr 1,3).

Dessen eingedenk muss die ökonomische Trinitätslehre (namentlich die Soteriologie) sich daher stets um die Fundierung durch eine adäquate immanente Trinitätslehre und Christologie bemühen. Dazu hat sie nicht zuletzt die Frage nach der *Aseität* des dreieinen Gottes wachzuhalten.

4.1.3. Partikularität (Leiblichkeit⁹²)

Die inkarnierte, konkret-exklusive Wahrheit ist in Raum und Zeit auf den Plan getretene und insofern *partikulare* Wahrheit.⁹³

Das zielt allerdings, wie wir gesehen haben (s.o. 3.1.), gerade *nicht* auf die historisch wie theologisch problematische Rückfrage nach einem sog. „historischen“ Jesus.⁹⁴ Vielmehr soll damit die Pointe eines Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnisses zur Geltung gebracht werden, demzufolge das Christusgeschehen nicht nur auf das eschatologische Heilshandeln Gottes *verweist*, sondern als solches das eschatologisch-universale Heilshandeln Gottes an Israel und den Heidenvölkern *ist*. Die These des Neuen Testaments lautet, dass die partikulare Geschichte des leibhaft-irdischen Jesus nicht als Verkettung historischer Zufälle zu deuten ist, sondern dass sie sich gemäß gottgewollter Notwendigkeit (*δεῖ*) vollzogen hat (Mk 8,31), und zwar als eschatologisches Erfüllungs- und Verwirklichungsgeschehen (vgl. nur Joh 5,39; 12,37–41; 13,18f.; 17,12; 19,23f.28.36f.).

Spätestens diese Präzisierungen lassen erkennen, dass die Geschichte *Jesu von Nazareth* sich dem Zugriff profanhistorischer Mittel entzieht. Auch und gerade die These von der „Geschichtlichkeit“ des Heilshandelns Gottes in Jesus Christus ist nur möglich als *Glaubenssatz*. Denn die spezifische (singuläre!) Voraussetzung gerade *dieser* Geschichte besteht in der Menschwerdung des präexistenten Gottessohns *in* und *als* Jesus von Nazareth, die „der unausdenkliche, aber gerade darum zu be-

⁹⁰ Vgl. dazu *E.L. Rehfeld*, Der Christus Israels zwischen Golgatha und Galiläa. Beobachtungen zum Verhältnis von vor-österlicher Jesusbotschaft und nachösterlichem „Christus-Kerygma“ in der Darstellung der Synoptiker, in: *A.D. Baum, D. Häußler, ders. (Hg.)*, Der jüdische Messias Jesus und sein jüdischer Apostel Paulus, WUNT II/425, Tübingen 2016, 107–136, hier: 121f. – Auch ein Allgemeinplatz wie: „Dieu me pardonnera, c’est son métier“ (so angeblich Heinrich Heine auf dem Sterbebett), ist insoweit kein christlicher Satz, als er *prinzipialisiert* und sowohl vom Christusgeschehen als dem *Mittel* der Sündenvergebung als auch von Bußgebet und Vergebungszuspruch (Abendmahl) als den allein angemessenen *modi loquendi* abstrahiert. Selbst ein biblisches Zitat wie: „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8.16), kann nicht unabhängig vom Bekenntnis zur wesenhaften *praesentia Dei* in Christus als wahr gelten.

⁹¹ Da die neutestamentlichen Texte wesentlich Niederschlag des apostolischen Christuszeugnisses sind, sind sie überhaupt weder *Informationstexte*, denen „etwas entnommen“ werden soll, noch eine Sammlung von theologischen *dicta probantia* oder gar ein Rezeptbuch für ein gelingendes Leben.

⁹² Ich sage bewusst „Leiblichkeit“ und nicht – wie mancher vielleicht erwartet – „Geschichtlichkeit“. Überzeugt hat mich *H.J. Iwand*, Die Menschwerdung Gottes, der unausdenkliche, aber gerade darum zu bekennende Grund unseres Glaubens, in: *ders.*, Nachgelassene Werke. Neue Folge, Bd. 2: Christologie. Die Umkehrung des Menschen zur Menschlichkeit, bearbeitet, kommentiert und mit einem Nachwort versehen von *E. Lempp* und *E. Thaidigsmann*, Gütersloh 1999, 437–461, hier: 443–445.

⁹³ Man könnte fragen, ob der wieder erstarkende Rekurs auf den „Kultur“-Begriff in fundamentaltheologischen Fragen, wie ihn der Kulturprotestantismus programmatisch postuliert(e), nicht als Ausdruck einer Angst vor dem Partikularen und dem damit womöglich verbundenen „Relevanzverlust“ zu verstehen ist. Vgl. zur Sache *W. Schoberth*, Wieviel Kultur braucht das Christentum? Wieviel Christentum braucht die Kultur?, BBRF 6 (2002), 2–53, hier: 14–17.20–22.51. Den Literaturhinweis verdanke ich meinem Dortmunder Kollegen Jens Heckmann, M.A.

⁹⁴ Vgl. dazu ausführlich und mit den notwendigen Differenzierungen *Hofius*, Frage.

kennende Grund unseres Glaubens“ ist, wie Hans Joachim Iwand treffend formuliert.⁹⁵ Das aber bedeutet: „Das ‚vere homo‘ ist ebenso ein Satz des Glaubens und des Bekennens wie das ‚vere deus‘.“⁹⁶

Wird die Wirklichkeit des Christusgeschehens tatsächlich ganz von *Christus* her gedacht, dann kann sie mit einem allgemeinen Geschichtsbegriff – etwa dem historischen Paradigma – prinzipiell nicht erfasst werden.⁹⁷ Auch in diesem Zusammenhang ist dem in der Einzigartigkeit Jesu Christi begründeten Problem der *analogia entis* Rechnung zu tragen.

4.2. Relationalität

Ist die Wahrheit Person, nicht Sache, dann sind Wahrheit und Wirklichkeit nicht substanzhaft, sondern eminent *relational* verfasst.

Wahrheit ist kein irgendwie „vorhandenes“ Objekt, das man sezieren kann, sondern wirksam handelndes Subjekt, das sich selbst erschließt (offenbart) und uns in dieses Erschließungsgeschehen *hineinzieht* (vgl. Joh 6,44; 12,32).

4.2.1. Relationale Ontologie

Im Neuen Testament gewinnt der oft diffus verwendete Begriff „Relationalität“ ein klar *ontologisches* Profil – ganz in Übereinstimmung mit der Beobachtung, dass „Wahrheit“ von der (göttlichen bzw. trinitarischen) *Wirklichkeit* her zu denken ist (s.o. 1.).⁹⁸ Diese wiederum ist dezidiert *relational* strukturiert.⁹⁹

Die personal-relationale Grundstruktur der Wahrheit erfordert nun aufseiten des erkennenden Subjektes „eine Bekehrung bis in das Vorverständnis hinein“, wie Peter Knauer mit Recht betont.¹⁰⁰ Denn im gängigen, „unserer Welterfahrung“ konformen „substanzontologischen Vorverständnis ist es nicht möglich, angemessen von Gott zu sprechen.“¹⁰¹ Der dem Neuen Testament eigenen *personalen* Wirklichkeitsauffassung entsprechend gilt: „Erst in einer relationalen Ontologie wird man im Denken den Aussagen der christlichen Botschaft gerecht.“¹⁰² Davon, dass das menschliche Denken der – notabene geistgewirkten – Erneuerung, ja der Umwandlung bedarf, um die Wirklichkeit Gottes (τὰ τοῦ θεοῦ, 1 Kor 2,11) erkennen zu können, sprechen schon so solenne Texte wie 1 Kor 2,6–16 und Röm 12,2. Auch die johanneischen Parakletsprüche setzen ein derartiges Erfordernis voraus (vgl. noch Joh 3,5–8).¹⁰³

⁹⁵ So im Titel eines bemerkenswerten Vortrags (s.o. Anm. 92). Man beachte in diesem Zusammenhang die hermeneutisch entscheidende, programmatische *Voranstellung* christologischer Schlüsseltexte *vor* das eigentliche Corpus der jeweiligen Evangelienschrift (Markus- und Johannesprolog, matthäische und lukanische Geburts- und Kindheitsgeschichten).

⁹⁶ Hofius, Frage, 109, Anm. 39 (mit ausführlicher Begründung).

⁹⁷ Vgl. exemplarisch M. Bauspieß, Geschichte und Erkenntnis im lukanischen Doppelwerk. Eine exegetische Untersuchung zu einer christlichen Perspektive auf Geschichte, ABG 42, Leipzig 2012.

⁹⁸ Vgl. dazu J. von Lüpke, Christologischer Realismus. Erkundungen zum Verständnis der Wirklichkeit bei Dietrich Bonhoeffer und Hans Joachim Iwand, in: M. Basse, G. den Hertog (Hg.), Dietrich Bonhoeffer und Hans Joachim Iwand – Kritische Theologen im Dienst der Kirche, FSÖTh 157, Göttingen/Bristol 2017, 149–163.

⁹⁹ Vgl. ausführlich H.-J. Eckstein, So haben wir doch nur einen Gott. Die Anfänge trinitarischer Rede von Gott im Neuen Testament [2005], in: ders., Kyrios Jesus. Perspektiven einer christologischen Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011, 3–33 (gemäß Inhaltsverzeichnis sollte der Titel lauten: „So haben wir doch nur einen Herrn“). C. Schwöbel, Die Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens. Vier Thesen zur Bedeutung der Trinität in der christlichen Dogmatik [1999], in: ders., Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik, Tübingen 2002, 25–51, hier: 35, spricht im Blick auf das Neue Testament von einer „prototrinitarische[n] Grammatik des Redens von Gott“.

¹⁰⁰ P. Knauer, „Relationale Ontologie“, <http://peter-knauer.de/RelationaleOntologie.pdf> (01.03.19; autorisierte deutsche Fassung eines spanischen Festschrift-Beitrags [2012]), hier: 8.

¹⁰¹ Knauer, „Relationale Ontologie“, hier: 8 (beide Zitate). Zu den theologischen Fehlleistungen solcher Versuche s. ebd.

¹⁰² P. Knauer, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Norderstedt 2015, 9 (Vorwort). Vgl. E.L. Rehfeld, Relationale Ontologie bei Paulus. Die ontische Wirksamkeit der Christusbezogenheit im Denken des Heidenapostels, WUNT II/326, Tübingen 2012; ders., Seinskonstitutive Christusbezogenheit. Relational-ontologische Denkstrukturen und „In-Christus-Sein“ bei Paulus, in: Bühner, Meyer zu Hörste-Bühner (Hg.), Erkenntnishorizonte, 69–90, sowie den anregenden Beitrag von Hemmerle, Thesen.

¹⁰³ Daran anschließende hermeneutische Erwägungen hätten m.E. auszugehen von der Unterscheidung von äußerer und innerer Klarheit (bzw. Unklarheit) der Schrift, wie Luther sie im Streit mit Erasmus profiliert expliziert hat (vgl. WA 18, 609,4–14).

4.2.2. Relationale Epistemologie

Der Grundsatz, dass Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden kann (s.o. 3.2. und 3.4.), wirkt sich dergestalt auf die Art und Weise der Wahrheitserkenntnis aus, dass relationale Wahrheit im Sinne relational-ontologischer Wirklichkeit nur auf relationalem Wege (*sola fide*) erkannt werden kann.

Der soteriologische Erkenntnisbegriff des vierten Evangeliums meint ein *ganzheitliches* Erkennen, welches das rein Kognitive transzendiert (hebr. אָדָר).¹⁰⁴ Es ist kein Zufall, dass bei Johannes „Erkennen“ (γινώσκειν) und „Glauben“ (πιστεύειν) sachlich zusammenfallen (6,69; 17,8; vgl. 1 Joh 4,16). Weder entsteht der Glaube – sekundär – an vermeintlichen *bruta facta* des irdischen Jesus, noch gibt es eine Gottes- und Christuserkenntnis, die nicht schon *eo ipso* rettender Glaube wäre.¹⁰⁵ Das vierte Evangelium formuliert sehr klar: „Dies aber *ist* das ewige Leben, dass sie dich, den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus, erkennen“ (Joh 17,3).

4.3. Worthaftigkeit

Entsprechend der ontologischen und epistemologischen Relationalität der Christuswahrheit eignet dem Christusgeschehen eine diesem inhärente spezifische Worthaftigkeit. Die Neuartigkeit des Christusgeschehens evoziert dabei notwendig eine qualitativ neue Sprache, die ihrerseits Ausdruck neuen Denkens ist (s.o. 4.1. und 4.2.).¹⁰⁶

Christus selbst hat sich seinen Jüngern worthaft erschlossen: Er hat geredet; ja, er *ist* der Logos, das wirkmächtige Reden Gottes in Person (Hebr 1,2; Joh 1,1.3 u.ö.). Das Geschehen seiner Selbster-schließung und Offenbarung ist die Quelle des Wahrheitszeugnisses der apostolischen Christuszeugen. An diese Ur-Kunde wiederum ist jedes christliche Verkündigungsgeschehen bleibend gebunden. Es hat sich auch „formal“ an ihren Vorgaben (Narrativität, Promissio, Doxologie) zu orientieren.

4.3.1. Narrativität

Die leiblich-konkrete, analogielose Wahrheit des Christusgeschehens lässt sich prinzipiell weder rational herleiten noch rein rational einsichtig machen; sie kann nur *erzählt* werden¹⁰⁷ – und zwar möglichst so, dass die Hörerinnen und Hörer gleichsam in sie „hineinerzählt“ werden.¹⁰⁸

Das tun in ausgezeichneter Weise die Evangelien, nicht zuletzt das vierte: Leitend für seine Erzählweise ist der „*nachösterliche Rückblick*“ im Sinne einer „Neuerschließung“ der „Jesus-Offenbarung“

¹⁰⁴ Der Glaube beruht auf einem unverfügbaren *Attraktionsgeschehen* (vgl. Joh 6,44; 12,32) und besteht wesentlich in der asymmetrisch-reziproken *Bezogenheit* der Glaubenden auf den dreieinen Gott, die er selbst konstituiert, erhält und zur eschatologischen Vollendung führt. Die Rede vom Glauben als einem „Werk“ oder einer „Entscheidung“ des Menschen ignoriert dagegen die elementare *Beziehungshaftigkeit* des Glaubens, indem sie relationale durch kognitiv-operationalisierbare Begriffe ersetzt.

¹⁰⁵ Gerade für das *substanztmetaphysische* Paradigma ist demgegenüber charakteristisch, dass hier neben „Sinnlichkeit und Geist“ sowie „Leib und Seele“ auch „Anschauen und Denken“ antithetisch auseinandertreten (*Iwand*, Rechtfertigungslehre, 122).

¹⁰⁶ Vgl. grundlegend S. Streiff, „Novis linguis loqui“. Martin Luthers Disputation über Joh 1,14 „verbum caro factum est“ aus dem Jahr 1539, FSÖTh 70, Göttingen 1993; E. Maurer, Grammatik des biblischen Redens von Gott. Grundlinien der Trinitätslehre Karl Barths [1998], in: *ders.*, Geistreiche Vernunft. Dogmatik als lebendiges Denken, hg. von C.A. Schneider und L.C. Seelbach, Göttingen 2018, 110–130.

¹⁰⁷ Dass sie hinsichtlich ihrer inneren Logik rational durchdacht werden kann, ist damit *nicht* bestritten! Von einem solchen *Nach-Denken* lebt die Theologie. Vgl. Maurer, Grammatik, 112: „Eine Geschichte unterscheidet sich von einem naturgesetzlichen Sachverhalt durch ihre Unableitbarkeit“, doch kann „ein unableitbares geschichtliches Ereignis [...] sehr wohl durch den Kontext einer ‚story‘ plausibel konturiert werden.“ – Das *Problem* auf den Punkt bringt H. Tetens, Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie, Was bedeutet das alles?, Reclams Universal-Bibliothek 19295, Stuttgart 2015, 10f., Anm. 10: In seiner Verteidigung des Theismus spart er das „genuin Christliche am Christentum, nämlich die heilsgeschichtliche Bedeutung, die Christen dem Leben und Sterben des Jesus von Nazareth zuschreiben“, aus und gesteht freimütig: „Die Kernaussage des Christentums, dass Gott in Jesus von Nazareth selber Mensch geworden sei und durch Christi Kreuzestod und Auferstehung alle Menschen errettet habe, verstehe ich nicht wirklich.“

¹⁰⁸ So G. Schneider-Flume, Dogmatik erzählen? Ein Plädoyer für biblische Theologie, in: *dies.*, D. Hiller (Hg.), Dogmatik erzählen? Die Bedeutung des Erzählens für eine biblisch orientierte Dogmatik, Neukirchen-Vluyn 2005, 3–15, hier: 4. Dabei geht es nicht um ein „technisches Problem der theologischen Methode“, da letztlich „die Offenbarung sich selbst vergegenwärtigt“ (Maurer, Grammatik, 110). Es ist aber darauf zu achten, falsche Akzente in der Verkündigung zu vermeiden, die verhindern oder jedenfalls erschweren, dass die Offenbarung sich selbst vergegenwärtigt. Positiv formuliert: Die „theologische Theoriebildung [...] muss versuchen, sich selbst für doxologisches Reden durchsichtig zu halten, für jenen Augenblick, wo Gott selbst das Wort ergreift“ (Maurer, Grammatik, 112).

durch den Parakleten.¹⁰⁹ Im Anschluss an Origenes (*Comm. in Joh. X 5*) kann man die johanneische Darstellungsweise vielleicht als „transhistorisch“ charakterisieren.¹¹⁰ Jedenfalls ist dem vierten Evangelisten *besonders* daran gelegen, „theologische Einsichten in erzählte Geschichte umzusetzen.“¹¹¹ Udo Schnelle zufolge gilt ihm die Form der „erzählte[n] Geschichte“ zugleich als *das* Medium für eine zukunftsweisende „umfassende Rezeptionsfähigkeit“.¹¹²

Damit formuliert das Neue Testament faktisch eine Gegenthese zu dem postmodernen Abgesang auf die sog. „Großerzählungen“ (*méta récits / grand narratives*).¹¹³ Nur wird man dabei, im Sinne der neutestamentlichen Erzählungen selbst, unbedingt zu bedenken haben, „daß der Text als narrativer Zeuge eine *Ontologie* impliziert.“¹¹⁴ Erforderlich wäre also die Formulierung einer narrativen *Ontologie*¹¹⁵, die *auf der Grundlage der biblischen Texte selbst* zu rekonstruieren ist.¹¹⁶ Unter dieser Voraussetzung wäre ekklesiologisch in einem dann allerdings sehr *spezifischen* Sinne von der Kirche als „Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft“¹¹⁷ zu sprechen.

4.3.2. Promissio

In die Wahrheit „hineinerzählt“ werden Menschen, indem sie ihnen promissional verkündigt wird. In Entsprechung dazu, dass das Christusgeschehen das eschatologische Heilshandeln Gottes *ist* und nicht nur auf dieses *verweist* (s.o. 4.1.3.), gilt auch für die *Rede* von diesem *intrinsece* worthaften Geschehen, dass hier Wort und Sache auf spezifische Weise ineinander verwoben sind. So ist zunächst „das Evangelium im strengen Sinne *Gottes eigenes Wort*“, welches das Heil Gottes (σωτηρία, ζωὴ αἰώνιος) nicht nur äußerlich anpreist, sondern selbstwirksam *mitteilt*, d.h. „*kundgibt* und [...] zu-

¹⁰⁹ U. Schnelle, Das Evangelium nach Johannes, ThHK 4, Leipzig ⁴2009, 26. Zu den Synoptikern vgl. Rehfeld, Christus.

¹¹⁰ Vgl. zur Sache auch Kammler, Jesus Christus und der Geistparaklet, 112.

¹¹¹ So Schnelle, Johannes, 26. Er fährt fort: „Zwar sind alle Evangelien aus der Perspektive des Rückblickes geschrieben, aber Johannes ist der einzige Evangelist, der diesen Blickwinkel ausdrücklich thematisiert und zum Verstehensschlüssel seines ganzen Werkes erhebt“ (ebd.).

¹¹² Schnelle, Johannes, 26.

¹¹³ Vgl. J.-F. Lyotard, Das postmoderne Wissen. Ein Bericht [1979], aus dem Französischen von O. Pfersmann, hg. von P. Engelmann, Wien ⁸2015, bes. 23–27.79–106. Grundsätzlich betont er: „Die Wissenschaft ist von Beginn an in Konflikt mit den Erzählungen. Gemessen an ihren eigenen Kriterien, erweisen sich die meisten als Fabeln“ (a.a.O., 23). Dabei hat Lyotard namentlich die beiden Großerzählungen der *Moderne* im Blick: die Freiheits- und Emanzipations-erzählung der Aufklärung (Kant) und die „spekulative“ Erzählung des Idealismus (Hegel). Vgl. zur Sache auch H.W. Frei, The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics, New Haven/London 1974; ferner P. Ricœur, Narrative Identität [1987], in: *ders.*, Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999), übers. und hg. von P. Welsen, PhB 570, Hamburg 2005, 209–225.

¹¹⁴ Das betont R.H. Roberts, Die Aufnahme der Theologie Karl Barths im angelsächsischen Bereich. Geschichte – Typologie – Ausblick, EvTh 46 (1986), 369–393, hier: 386, der die „fortdauernde Schwäche“ der sog. „Narrativen Theologie“ eben darin begründet sieht, dass sie den notwendigen Zusammenhang von Narratologie und Ontologie nie ernsthaft bedacht habe (ebd.).

¹¹⁵ M. Mühling, Relationalität, Narrativität und Werte. Grundzüge einer wahrhaft relationalen theologischen Ethik – 7 Thesen, in: Bühner, Meyer zu Hörste-Bühner (Hg.), Erkenntnishorizonte, 55–67, hier: 55, vermutet, die relationale *Ontologie* stelle eine „Abstraktion“ der von ihm favorisierten „Ontologie der Linien oder Fäden“ (d.h. einer narrativen *Ontologie*) dar. Die Aufgabe bestünde dann also darin, die *relationale* *Ontologie* in eine *narrative* *Ontologie* zu überführen bzw. zu integrieren. Ob die damit verstärkt in den Blick kommende „Prozesshaftigkeit“ allerdings tatsächlich als „*wayfaring*“ (und nicht als „*transport*“) zu verstehen ist (so Mühling, Relationalität, 55ff.), ist vom Neuen Testament her fraglich. Hier scheint mir doch der Gedanke des „*transport*“ vorzuziehen zu sein (vgl. Rehfeld, Christus, bes. 127). – Von dem „Projekt einer narrativen *Ontologie*“ spricht jüngst auch A. Hutter, Narrative *Ontologie*, Tübingen 2017, 18–23. Eine logisch stringente Durchführung bleibt dieser Beitrag indes schuldig. Abgesehen davon kann die Theologie angesichts des Problems der *analogia entis* (s.o. 4.1.) philosophisch-literaturwissenschaftliche Ansätze nicht einfach übernehmen. Das gilt auch für die Arbeiten Wilhelm Schapps (1884–1965); vgl. dazu K.-D. Eichler, Wilhelm Schapps narrative *Ontologie*. Eine Problematisierung seiner Geschichtenphilosophie, in: K. Joisten (Hg.), Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit, Freiburg i.Br./München 2010, 102–125.

¹¹⁶ Zum Vorgehen vgl. C. Schwöbel, Gott als Gespräch. Überlegungen zu einer ontologischen Theologie kommunikativer Beziehungen [engl. 2003], in: *ders.*, Gott im Gespräch. Theologische Studien zur Gegenwartsdeutung, Tübingen 2011, 451–478, hier: 459; zur Sache vgl. Mühling, Relationalität, bes. 57–60.

¹¹⁷ Formulierung z.B. bei B. Subenrauch, Die Kirche als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft, in: E. Biser, F. Hahn, M. Langer (Hg.), Der Glaube der Christen, Bd. 1: Ein ökumenisches Handbuch, München – Stuttgart 1999, 766–783. Als an die biblische „Großerzählung“ gebundene Erzählgemeinschaft ist die Kirche weder „Deutungsgemeinschaft“ noch „Auslegungsgemeinschaft“, sondern schlicht *creatura verbi*. Das vielzitierte *semper reformanda* bedeutet, sich beständig an den Ursprung erinnern zu lassen und sich je neu auf ihn zu besinnen (μετάνοια).

eignet“ (Röm 1,16f.).¹¹⁸ Die an das Evangelium gebundene apostolische (und *insoweit* auch die kirchliche) Verkündigung wiederum *partizipiert* „[i]n ihrer Eigenschaft als ‚instrumentum‘ des göttlichen Wortes [...] am Wesen und an der Wirkmacht des Evangeliums“ (vgl. z.B. 1 Thess 2,13; 2 Kor 2,14–17; 5,20).¹¹⁹

Leider verdunkeln die verbreiteten Signifikations- und Applikationshermeneutiken mit ihrer methodisch bedingten *Trennung* von „Wort“ und „Sache“ diese fundamentalen Zusammenhänge.¹²⁰ Demgegenüber lässt sich vom Neuen Testament auch homiletisch lernen, *wie* der zuweilen behauptete Gegensatz zwischen „kerygmatischer“ und „narrativer“ Theologie zu überwinden ist: Das neutestamentliche Christuszeugnis erzählt kerygmatisch (Joh 1,19ff.) und bekennt narrativ (1 Kor 15,3b–5). Dabei ruht die *assertio* auf der vorgängigen *promissio*, das Wahrheitsbekenntnis folgt *sachlogisch* – aber nicht irgendwie sekundär vermittelt, sondern unmittelbar – aus der kerygmatisch-pneumatologisch erschlossenen Wahrheitserkenntnis.

4.3.3. Doxologie

Die „Hochsprache“ neutestamentlicher Wahrheitsgewissheit ist die (gottesdienstlich-eucharistische) Doxologie.¹²¹

Es kann kaum ein Zufall sein, dass die wohl tiefsten Sätze des biblischen Christuszeugnisses allesamt hymnischer oder doxologischer Natur sind (s. nur Joh 1,1–18*; Phil 2,6–11; Kol 1,15–20; Eph 1,3–14). Prägnant formuliert Gerhard Sauter: „Wer Gott lobt, spricht aus, was wirklich ist.“¹²² Insofern sind gerade *doxologische* Sätze *wahre* Sätze, bringen sie doch adäquat zum Ausdruck (zum Klingen!), was – vielmehr: *wer* – „die Wahrheit“ ist und wie sie zu denken ist: eminent personal, relational und eschatologisch-universal – denn der präexistente, inkarnierte, gekreuzigte, auferstandene und wiederkommende Christus selbst ist dem Zeugnis des Neuen Testaments zufolge *realiter* (wirklich und wirksam) „die Wahrheit“.

4.4. Universalität

Damit stehen wir zum Schluss noch einmal vor der Ausgangsfrage: Kann Christus im Ernst „*die*“ Wahrheit und „allesbestimmende Wirklichkeit“ sein, wenn diese Wahrheit nur *concretissime* erzählt, aber nicht empirisch oder anderweitig „andemonstriert“ werden kann?¹²³ Ist eine solche unableitbare (kontingente) Wahrheit nicht *zu Recht* umstritten, ihr „Anspruch“ nicht zu schwach, um wahr zu sein? Und wie verhält es sich mit der Einheit der Wirklichkeit angesichts der unübersehbaren „ontophänomenologischen“ Relativitäten?¹²⁴

In der Tat erweist sich vor dem Hintergrund des Neuen Testaments die „Einheit der Wirklichkeit“ als ein Glaubensgegenstand und als ein Gegenstand eschatologischer Hoffnungsgewissheit, die darauf zielt, „dass Gott alles in allem (τὰ πάντα ἐν πᾶσιν) ist“ (1 Kor 15,28; vgl. ferner Eph 1,10). Es ist gerade Paulus, der „auch von einer *eschatologischen Bewahrheitung* des Evangeliums durch Gott zu

¹¹⁸ Hofius, Wort, 150 (beide Zitate).

¹¹⁹ Hofius, Wort, 153. Das Zweite Helvetische Bekenntnis von 1562 sagt darum nicht ohne Grund: *praedicatio verbi Dei est verbum Dei* (§ 1, zit. nach BSRK, 171). Ob und inwiefern sich daraus Konsequenzen für die Bibelhermeneutik ergeben, bedürfte sorgfältiger Überlegungen, für die hier nicht der Ort ist. Ein quasi-magisches Verständnis der biblischen „Buchstaben“ (im Sinne einer „Buchreligion“) widerspräche jedenfalls der eminenten Personalität und Relationalität der Wahrheit. Insofern ist auch „Theopneustie“ (vgl. 2 Tim 3,16) nicht mit Biblizismus zu verwechseln, wie denn auch das *sola scriptura* kein für sich allein stehender Topos ist, sondern materiales (nicht nur formales) Implikat des *solus Christus*. Klassisch formuliert M. Luther, WA 18, 606,29: *Tolle Christum e scripturis, quid amplius in illis invenies?* Vgl. zum Ganzen W. Brändle, Art. Inspiration/Theopneustie V. Dogmatisch, RGG⁴ 4 (2001), 173–175.

¹²⁰ Zur Kritik s. z.B. A. Wenz, Die Wahrheitsfrage im Spannungsfeld von Schriftautorität und neuzeitlicher Hermeneutik, LuthBei(B) 11 (2006), 33–55.

¹²¹ Konsequenzen für das gesamte Gebiet der Praktischen Theologie (und darüber hinaus) bedenkt R. Bohren, Daß Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik, München 1975.

¹²² G. Sauter, Schrittfolgen der Hoffnung. Theologie des Kirchenjahres, Gütersloh/München 2015, 210.

¹²³ Vgl. die berühmte Problemanzeige durch G.E. Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft, Braunschweig 1777, 9: „Wenn keine historische Wahrheit demonstriert werden kann: so kann auch nichts *durch* historische Wahrheiten demonstriert werden. Das ist: *zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.*“ Zur Interpretation dieses Satzes und der entsprechenden Leibniz-Rezeption vgl. J. von Lüpke, Wege der Weisheit. Studien zu Lessings Theologiekritik, GTA 41, Göttingen 1989, 80–88.

¹²⁴ Zum Thema vgl. den Sammelband: I.U. Dalferth, P. Stoellger (Hg.), Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Konstellation, RPT 14, Tübingen 2004.

sagen weiß“, wie Otfried Hofius zu bedenken gibt.¹²⁵ Der Heidenapostel erblickt „in der Parusie Jesu Christi wie auch in der mit ihr verbundenen Auferstehung der Toten den eschatologischen Wahrheitsbeweis Gottes [...], der endgültig – und damit jeden Widerspruch zum Verstummen bringend – das offenbar machen wird, was das apostolische Credo jetzt schon als die ‚Wahrheit des Evangeliums‘ bezeugt.“¹²⁶

Bis dahin und so lange ist und bleibt die Wahrheit eine geglaubte und angefochtene, von der um Wort und Sakrament versammelten Gemeinde immer wieder neu bekannte und besungene Wahrheit: „Sooft ihr dieses Brot esst und den Kelch trinkt, verkündigt [!] ihr den Tod des Herrn, bis dass er kommt (ἄχρι οὗ ἔλθῃ)“ (1 Kor 11,26).

Summary

This essay examines the Christological understanding of truth in the New Testament. A brief introduction sets out a general understanding of the New Testament’s conception of ‘truth as reality’. The relationship between the Temple cult and the soteriological mission of Jesus Christ in Hebrews then specifies this notion of truth as a Christological one, which is explored more fully through an exegesis of ‘truth’ in the Gospel of John. In the fourth Gospel, where the nature of truth is an overriding theme, Christ is shown not simply to announce a truth but to be the truth, requiring a personal/relational understanding of reality. Finally, the ‘contours’ of the New Testament understanding of truth are considered theologically. The understanding of truth offered here culminates in a doxological summons: to speak the truth is to praise Christ who is ‘the truth’.

Dr. Emmanuel L. Rehfeld, Institut für Evangelische Theologie (FK 14), Technische Universität Dortmund, Emil-Figge-Straße 50, D-44227 Dortmund (emmanuel.rehfeld@tu-dortmund.de).

¹²⁵ Hofius, Wahrheit, 35.

¹²⁶ Hofius, Wahrheit, 35f.