

Patrick Becker

Jenseits von Fundamentalismus und Beliebigkeit

**Zu einem christlichen Wahrheitsverständnis
in der (post-)modernen Gesellschaft**

HERDER The logo for Herder's 450th anniversary, featuring a stylized '4' and '5' intertwined.

FREIBURG · BASEL · WIEN

Dem Institut für Fundamentaltheologie der
Ludwig-Maximilians-Universität München gewidmet

Heinrich Döring, der mich die Freiheit des Denkens lehrte;
Armin Kreiner, der mich stringentes Denken lehrte;
Perry Schmidt-Leukel, der mich konsequentes Denken lehrte;
Claude Ozankom, der mich kulturelle Vielfalt im Denken lehrte;
Alexander Loichinger, der mich beim Denken begleitete.



MIX
Papier aus verantwor-
tungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2017

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-37659-7

Inhalt

Einleitung	9
1. Die (Theologie der) Wahrheitsfrage	17
1.1 Kulturrelativismus bei Pilatus?	19
Zur Komposition der johanneischen Gerichtsszene	19
Zum johanneischen Wahrheitsverständnis	25
Die Vielschichtigkeit der johanneischen Gerichtsszene	31
1.2 Eine literarische Verarbeitung: Bulgakows „Der Meister und Margarita“	34
Das Wahrheitsmotiv	35
Die Protagonisten	37
Wahrhaftigkeit	42
1.3 Die philosophische Wahrheits-Debatte	45
Blackburns Gegenüberstellung ‚dogmatischer‘ und ‚relativistischer‘ Argumentationsmuster	47
Eine notwendige Relativierung der Blackburn’schen Gegenüberstellung	50
1.4 Soziale Bedingungen für das Wahrheitsverständnis	55
1.5 Was meint Postmoderne?	62
2. Die Wahrheitsfrage am Beginn der europäischen Philosophiegeschichte	68
2.1 Der Beginn der philosophischen Skepsis	68
2.2 Platons Weg zur sicheren Erkenntnis	72
‚Wissen‘ contra ‚Meinung‘	72
Lernen als Anamnesis	77
2.3 „Fußnoten“ innerhalb der Antike zu Platon	80
Die Skepsis bei Sextus Empiricus	81
Die Gegenentwicklung im Neuplatonismus	88
2.4 Zum Menschenbild hinter der antiken Wahrheitsdebatte	91

3.	Fundamentalismus in der Religion?	99
3.1	Athen versus Jerusalem?	99
3.2	Veränderungen im Wahrheitsverständnis?	107
	„Wahrheit“ bei Aurelius Augustinus	110
	Von Augustinus zur Scholastik	124
	„Wahrheit“ bei Thomas von Aquin	127
3.3	Der Streit um die Moderne in der katholischen Kirche	136
	Modernismus als Ideologie	137
	Der Neo-Thomismus als katholisches Bollwerk	144
3.4	Fundamentalismus als Reaktion auf die Moderne	151
	Eine Phänomen- und Begriffsbestimmung	153
	Fundamentalismus in der katholischen Kirche?	
	Ein Zwischenfazit	163
4.	Beliebigkeit in der heutigen Philosophie?	174
4.1	Friedrich Nietzsche und die Metaphysikkritik	176
	Ein biographischer Zugang	178
	Positivistische Phase	184
	Nietzsches Wahrheitsverständnis	188
	Søren Kierkegaards Wahrheitsverständnis	193
4.2	Ludwig Wittgenstein und die Wende zur Sprache	197
	Die Abbildtheorie im „Tractatus“	198
	Die Sprachspieltheorie in den „Philosophischen Unter- suchungen“	204
4.3	Pragmatismus als Grundhaltung	210
	Charles Sanders Peirce und die pragmatische Maxime	210
	Partikularität bei William James	215
	John Deweys soziale Orientierung	219
4.4	Jean-François Lyotard und das Ende der Metaerzählungen	223
	Vom Meta-Diskurs zur Zwischen-Reflexion	223
	Zur Bestimmung der Postmoderne	229
	Wolfgang Welsch und die Pluralität	233
4.5	Richard Rorty und die Beliebigkeit	236
	Wissenschaftstheorie als Thema	237
	Verzicht auf den Wahrheits-Begriff	240
	Moralische Beliebigkeit?	245
	Ein Zwischenfazit	252

5. Eine Frage des Weltbildes?	255
5.1 Die Wahrheitsfrage als Basis für eine theologische Lager- bildung?	257
Das Anliegen der „Radical Orthodoxy“	258
Liberales und konservative Ausrichtungen in den USA	266
Das Gegenüber zweier Konzilshermeneutiken	274
5.2 Der postmoderne Wahrheitsanspruch	282
Hilary Putnams „interner Realismus“	283
Gianni Vattimos Verknüpfung mit dem christlichen Gottesbild	289
Zum Relativismus-Begriff	297
5.3 Christliche Anschlussfähigkeit?	310
Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz	310
Immanente Freiheit	318
Das pragmatische Wahrheitskriterium in der Theologie	322
5.4 Berechtigtes Gegeneinander? Ein Fazit	330
6. Literatur	337
6.1 Quellen	337
6.2 Diskussionsbeiträge	342
Personenregister	375

Einleitung

In einem Kommentar für den Fokus erklärt der Journalist Alexander Kissler, dass in der katholischen Kirche „momentan ein Schisma (...) wahrscheinlicher als eine Einigung“¹ sei. Er beklagt darin, dass die katholische Kirche zwischen einer romtreuen und einer romkritischen Fraktion zerrissen sei. Erstere halte an der Tradition, den Dogmen und der Glaubenslehre fest, letztere fordere die Demokratisierung der Kirche und unterstütze die Säkularisierung der Gesellschaft.

Kissler ist nicht der einzige, der mit drastischen Worten eine Polarisierung in der katholischen Kirche beschreibt. In der „Frankfurter Rundschau“ spricht der Journalist Joachim Frank im Kontext des Streits um den Um- und Neubau des Limburger Bischofssitzes 2014 von einem „kirchlichen Lagerkrieg“². Rudolf Neumaier analysiert in der „Süddeutschen Zeitung“, dass hinter dieser Auseinandersetzung tief gehende Brüche in der grundsätzlichen Weltanschauung und dem Kirchenverständnis liegen: „Immer wenn Bischöfe in die Kritik geraten, prallen zwei Welten aufeinander“³, stellt er fest und behauptet weiter, dass im Klerus der katholischen Kirche ein vormodernes Hierarchieverständnis vorherrsche, das mit demokratischen Vorstellungen der Gesellschaft nicht kompatibel sei. Zwischen Neumaiers und Kisslers Beschreibungen bestehen durchaus Konvergenzen, obwohl beide alleine durch ihre Sprachwahl zeigen, dass sie selbst mit der jeweils anderen Partei sympathisieren.

Die Gegenüberstellung wird demnach auf beiden Seiten gesehen, und zwar auch innerhalb der Kirche auf der Leitungsebene. So beschreibt der Dogmatiker und Bischof von Passau, Stefan Oster, eine Lagerbildung, die „in der Kirche an allen Seiten voranschreite“⁴. Er beklagt „eine auf Machtkategorien und schlichte politische Gut-Böse-Kategorien be-

¹ Alexander Kissler im Beitrag „Spalten sich die Katholiken?“ im Fokus vom 11. Juni 2011.

² Joachim Frank im Leitartikel der Frankfurter Rundschau vom 17. Februar 2014.

³ Rudolf Neumaier im Beitrag „Auf diese Steine können Sie bauen“ in der Süddeutschen Zeitung Nr. 238 vom 15. Oktober 2013, 11.

⁴ So im Rahmen eines Facebook-Posts von 2015, dokumentiert bei: Resing, Gegen die Polarisierung, 165.

schränkte Gefechtsaufstellung, die dann selbstgefällige, destruktive und geradezu unernsthafte Züge trägt“⁵.

Der Sozialethiker Elmar Nass sieht „gefährliche Spaltungen“, die nicht vor den Konfessionen Halt machen. „Konservative oder moderne Katholiken und Protestanten sind einander oft näher als dem jeweils anderen Lager in der eigenen Kirche“⁶, schreibt er. Ein Dauerthema, an dem sich die Parteien konfessionsübergreifend scheiden, stellt die Sexualmoral dar. So sieht der Journalist Matthias Drobinski eine reflexhafte, d. h. „unwillkürliche, rasche und immer gleiche Reaktion“⁷ von konservativen Katholiken, die auf den Wunsch nach Segnung homosexueller Paare (im konkreten Fall von Seiten des Zentralkomitees der deutschen Katholiken) mit einem Sturm der Entrüstung reagierten, der Sodom und Gomorra ausrufe.

Auch dieses Problem wird in höchsten innerkirchlichen Ebenen gesehen: So warnt Papst Franziskus in einer Rede zum Abschluss der Synode zu Ehe, Familie und Sexualität im Oktober 2014 vor dem Gegeneinander von traditionalistischen und progressiven Denkmustern.⁸ Die Ergebnisse der Synode und das nachsynodale Apostolische Schreiben „*Amoris laetitia*“ zeigen diese Spannungen und werden aktuell in der Theologie entsprechend heiß diskutiert.⁹

Auch die anglikanische Kirche ist schon seit Jahren über den Umgang mit Homosexuellen zerstritten, die im englischen Mutterland den Weg zum Bischofsamt gefunden haben, was dort und außerhalb Englands auf heftigen Widerstand trifft. Die Entscheidung der US-amerikanischen Episkopalkirche im Juni 2015, gleichgeschlechtliche Paare zu trauen, hat zu einem zumindest vorübergehenden Ausschluss aus den Entscheidungsprozessen der anglikanischen Kirchengemeinschaft geführt.¹⁰

Eine Arbeitshilfe zur Familie, die die Evangelische Kirche in Deutschland 2013 publizierte, eröffnete die gleiche Diskussion um die Veränderbarkeit und Zeitbedingtheit der kirchlichen Position zur Ehe wie in der katholischen Kirche.¹¹ Grundlegende Kritik erhielt die evangelische Kir-

⁵ Ebd.

⁶ Beide Zitate: Elmar Nass im *BKU-Journal* 4/2016, 15.

⁷ Matthias Drobinski in der *Süddeutschen Zeitung* Nr. 111 vom 16./17. Mai 2015, 4.

⁸ Dokumentiert in der *Süddeutschen Zeitung* Nr. 241 vom 20. Oktober 2014, 1.

⁹ Die Diskussion wird geführt in: Goertz/Witting, *Amoris laetitia*. Wendepunkt für die Moralthologie?; die Herder Korrespondenz dokumentiert eine Reihe von Positionen, so etwa von Rainer Bucher (6/2016, 15–16) oder Magnus Striet (2/2017, 13–16).

¹⁰ Dokumentiert von Benjamin Leven in der Herder Korrespondenz 2/2016, 1.

¹¹ Dokumentiert in der *Süddeutschen Zeitung* Nr. 155 vom 8. Juli 2013, 1.

che in Deutschland zu ihrem Impulspapier „Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert“, mit dem sie einen langjährigen Reformprozess startete. Aus ihren eigenen Reihen kam der Vorwurf, dass sie sich an den Zeitgeist angebediert habe. Damit ist eine Kategorie benannt, die in vielen Debatten bedient wird und den Relativismusvorwürfen von Papst Benedikt ähnelt. Sie verdeutlicht, dass es nicht nur um konkrete Fragen der Sexualmoral oder um einzelne bischöfliche Baufinanzierungen geht. Andernfalls wäre die Härte der Auseinandersetzung und die Polarisierung in den Debatten nicht zu erklären.

Oster hat sicherlich damit Recht, vorherrschende Machtansprüche zu thematisieren. Er hinterfragt nicht zuletzt auch seine eigene, mit starken Machtmechanismen ausgestattete bischöfliche Position. Hinter Machtansprüchen steht allerdings schon eine inhaltliche Positionierung, die erstens festlegt, *was* durchgesetzt werden soll, und die sie zweitens überhaupt erst legitimiert. Im Zentrum und Hintergrund aller genannten Auseinandersetzungen scheint mir daher eine andere, nämlich die von Kissler benannte Frage nach dem Umgang mit der Tradition zu stehen.

Inwieweit können sich die Kirchen reformieren und moderne Demokratisierungsvorstellungen übernehmen? Inwieweit muss die kirchliche Sexualethik aktualisiert werden? Kann die christliche Botschaft an den Zeitgeist angepasst werden? Sollte nicht eher von einer zeit-übergreifenden Botschaft gesprochen werden, bei der nur jeweils die Verpackung, also die Form der Verkündigung, den Umständen entsprechend geändert werden muss? Oder bleibt die Botschaft immer nur innerweltlich innerhalb einer jeweiligen Zeit aussagbar und damit verständlich? Ist die Botschaft innerweltlich eindeutig zu haben, ohne dass sie zwangsläufig durch die jeweiligen Umstände kontaminiert ist? Erfolgt der Zugang zur Botschaft Gottes, zum Glauben an sie durch das Ergreifen einer überweltlichen Wahrheit, oder nur in der Annahme von innerweltlich verstrickten Wahrheiten, die wir so aber gerade nicht zu einer letzten Wahrheit bündeln können?

Ich vermute, dass die meisten Leserinnen und Leser, zumindest theologisch oder philosophisch vorgebildete, die genannten Fragen für sich schon beim Lesen beantwortet haben. Die Fragen konstituieren nämlich Grundpositionen im Wahrheitsverständnis, denen man sich nicht entziehen kann. Sie lassen sich ausbauen, sodass sie nicht nur in den kirchlich-religiösen Kontext passen, sondern jeden Menschen betreffen. Es geht um die Frage, ob man an die eine Wahrheit glaubt, der man im Leben folgt, oder ob man von einer Pluralität von Wahrheiten ausgeht, die in-

nerhalb der Welt – und damit auch von den Kirchen – unhintergebar ist. Entsprechend der Positionierung in dieser Frage wird die Wertschätzung von Vielfalt ausfallen: Sieht man nur einen Weg, der für die Menschheit der richtige ist, oder sieht man viele verschiedene kulturgebundene Wege? Schätzt man Pluralität als positiv ein oder sucht man Eindeutigkeit? Da diese Fragen in der heutigen, plural-unübersichtlichen Welt zentral für die eigene Lebensführung geworden sind, sind sie gerade für Religionsgemeinschaften, die eine grundlegende Orientierung geben wollen, konfliktträchtig.

Sicherlich gehören Konflikte, und zwar auch unschöne Konflikte, zum Wesen der (irdischen) Kirche und stellen daher ein die Zeiten überdauerndes, in der Sündhaftigkeit des Menschen grundgelegtes Phänomen dar. Die Ausgangshypothese dieser Arbeit ist, dass allerdings die Konflikte, die zur Zeit in den und auch zwischen den verschiedenen christlichen Konfessionen weltweit aufbrechen, von einer besonderen Dynamik angetrieben, überlagert oder zumindest befeuert werden, die ihren Ausgangspunkt vor über 100 Jahren in der Modernismuskrise nahm.

Wenn aktuell um eine neue Gestalt der vatikanischen Kurie gerungen wird und dabei Kurienkardinal Müller, als Vorsitzender der Glaubenskongregation einer der mächtigsten Männer der katholischen Kirche, im Februar 2015 gegen eine Stärkung der lokalen Bischofskonferenzen und für einen starken Zentralismus, gegen eine Rücknahme klerikaler Ansprüche und für die Vergabe kurialer Vorsitze nur an geweihte Bischöfe votiert¹², dann mag man dahinter lediglich ein Machtgezänk eines einzelnen Klerikers aus vergangenen Zeiten sehen. Wenn von engagierten Laien kontinuierlich für eine andere Sexualmoral, für das Frauenpriestertum und für die Mitbestimmung bei Bischofsernennungen eingetreten wird, dann kann man auch dahinter lediglich einen Machtinstinkt von Personen ohne hauptamtliche Verantwortung sehen, die mit der Anbiederung an den Zeitgeist und damit Sympathiewerten in Bevölkerungsmassen arbeiten.

Wer dagegen die Großzügigkeit und Herzlichkeit Kardinal Müllers und die spirituelle Tiefe und Ehrlichkeit der entsprechenden Laienvertreter etwa von „Wir sind Kirche“ erlebt hat, wird derartige Urteile nicht so schnell fällen. Sie werden der Sache nämlich ganz und gar nicht gerecht: Es geht um mehr, es geht um eine Grundsatzentscheidung, die die eigene existenzielle Ausrichtung umfasst. Ich behaupte, dass die Auseinandersetzungen, die sich aktuell in vielen und zwischen vielen christlichen

¹² Dokumentiert in der Süddeutschen Zeitung Nr. 36 vom 13. Februar 2015, 8.

Konfessionen zeigen, im Kern auch (sicherlich nicht nur, aber eben: auch) eine philosophische Grundbestimmung betreffen, nämlich das Wahrheitsverständnis.

Auch die so deutlich unterschiedliche Amtsführung der beiden aktuellen Päpste, Benedikt XVI. und seines Nachfolgers Franziskus, stellt nicht nur eine Stilfrage dar. Sie ist von einem anderen Umgang mit der Welt gekennzeichnet, von der vorsichtigen Zurückhaltung auf der einen Seite, die Entweltlichung predigt und vor dem Zeitgeist warnt, und von dem aktiven Zugehen, das der Glaubenspraxis zentralen Wert einräumt und dabei auch bereit ist, die eine oder andere Vorgabe des Protokolls, Kirchenrechts oder der Tradition zu ignorieren. Wenn Benedikt der modernen Grundhaltung attestiert, ihr liege die „falsche Demut, die dem Menschen die Wahrheitsfähigkeit abspricht, und der falsche Hochmut, mit dem er sich über die Dinge, über die Wahrheit selber stellt“¹³, zugrunde, weist er direkt auf die entscheidende Frage nach dem Wahrheitsverständnis hin. Sein Befund ist allerdings nicht eindeutig, sondern auch umkehrbar: So kann man zurückfragen, warum er bei seinem Deutschlandbesuch 2011 zwar über die Wahrheit dozierte, aber kaum Zeit für das eigene Zuhören ließ.¹⁴ Könnte hier nicht genauso der Vorwurf lauten, dass dieses Verhalten (und damit: sein Verhältnis zur Wahrheit) ein falsches Verständnis von Demut und damit Hochmut zeige?

Mit Benedikts Frage und dieser Gegenfrage zeigt sich erneut deutlich die Polarisierung, die die Ausgangsproblematik der vorliegenden Arbeit darstellt. Die erste Hypothese dieser Arbeit ist es, dass diese Polarisierung auf zwei gegenüberstellbaren Wahrheitsverständnissen basiert, die sich in konkreten Themen, konkreten Situationen und ganzen Lebensentwürfen zeigt. Daher ist sie religiös aufgeladen. Zugleich glaube ich – das ist die zweite zentrale Hypothese dieser Arbeit –, dass beide Grundpositionen in der Wahrheitsfrage christlich anschlussfähig sind. Ich möchte mit dieser Arbeit also zeigen, dass es (1.) zwei zentrale Optionen in der Wahrheitsfrage gibt, dass diese (2.) in der europäischen Philosophiegeschichte beide ihren Ort haben, dass (3.) auch in der Geschichte des Christentums beide ergriffen wurden und sich als tragfähig erweisen konnten und dass (4.) aktuelle innerkirchliche Konflikte besser verstehbar werden, wenn im Hintergrund die Wahrheitsfrage und dabei die Positionierung bei einer der beiden Optionen gesehen wird.

¹³ Ratzinger, *Einheit des Glaubens*, 4.

¹⁴ Schmiedl, *Dialogprozess*, 33 f.

Die zweite Hypothese impliziert, dass ich eine Metaebene für möglich halte, von der aus Wahrheitskonzepte analysiert werden können. Da Wahrheitskonzepte selbst schon eine Metaebene darstellen, nehme ich in dieser Arbeit eine Meta-Metaebene ein, die ich als Beobachterperspektive verstanden wissen möchte. Diese steht unter dem Problem, dass auch auf ihr mit den Werkzeugen gearbeitet werden muss, die ein bestimmtes Wahrheitskonzept eigentlich erst zur Verfügung stellen müsste. Es ergibt sich hier also eine logisch nicht auflösbare Verstrickung. Allerdings steht mein Anliegen in guter Tradition, wie ich mit einem Gang durch Auszüge der europäischen Philosophiegeschichte zeigen werde.

In den philosophiegeschichtlichen Ausführungen werde ich mich auf die Wahrheitsfrage fokussieren, indem ich prototypisch zwei Wahrheitskonzepte unterscheide und als Analysewerkzeuge anwende. Dieses Analysewerkzeug werde ich im *ersten Kapitel* dieser Arbeit zunächst biblisch-theologisch entwickeln und dann philosophisch strukturieren. Im Anschluss werde ich im *zweiten Kapitel* in die Philosophiegeschichte einsteigen, indem ich anhand ausgewählter Konzepte und Personen die Debatte der Antike um die beiden Wahrheitspositionen vorstelle. Damit kann ich zeigen, dass erstens bereits in der Antike die Meta-Debatte um Wahrheitskonzepte geführt wurde und dass sich zweitens eines der beiden Wahrheitskonzepte als Mehrheitsposition durchsetzte und so im Christentum wirkmächtig wurde. Dies belege ich im *dritten Kapitel* anhand ausgewählter Positionen aus der christlichen Philosophie des Mittelalters. So wird gleichzeitig deutlich, dass dieses Wahrheitskonzept christlicherseits sinnvoll vertreten wurde. Ich werde dazu die Vorbehalte angehen, die gegen es bestehen und sich im Fundamentalismusverdacht und im Vorwurf der Anpassung an den Hellenismus zuspitzen lassen. Im *vierten Kapitel* unternehme ich einen zeitlichen Sprung in die Moderne, in der sich das andere Wahrheitsverständnis gesellschaftlich breit durchsetzte. Hier sehe ich den Ursprung auch der heutigen Auseinandersetzungen, die vom Gegeneinander der beiden Wahrheitskonzepte geprägt sind. Während ich im vierten Kapitel die innere Logik dieser Position darstelle und sie so auf einen Nenner bringe, den ich mit dem Label „postmodern“ versehe, führe ich im *fünften Kapitel* die Debatte, inwiefern sie christlich anschlussfähig ist. Diese Frage ist in einem eigenen Kapitel zu behandeln, weil die philosophische Debatte bisher (und so auch in meinem vierten Kapitel) vor allem im Gegenüber zur Theologie geführt worden ist. Im fünften Kapitel werden dagegen auch und insbesondere theologische Themen und Positionen aufgegriffen. Ich möchte dort

nicht nur belegen, dass postmodernen Philosophien eine Anschlussfähigkeit zur christlichen Theologie besitzen, sondern auch meine These begründen, dass viele aktuelle allgemein religiöse und innerkirchliche Auseinandersetzungen besser verstehbar sind, wenn das Wahrheitsverständnis in den Blick genommen wird. Dies zeige ich, indem ich drei aktuelle Debatten unter Maßgabe des Werkzeugs dieser Arbeit, der Trennung in zwei Wahrheitspositionen, analysiere.

Diese drei Beispiele werden belegen, dass die Problemlage, die dieser Arbeit zugrunde liegt, international und konfessionsübergreifend besteht. Daher haben auch die meisten Kapitel eine internationale und interkonfessionelle Ausrichtung. Einige Themen sind weltweit relevant (etwa der Fundamentalismus), bei den meisten Darstellungen steht die Situation in Europa und in den USA im Fokus. Entsprechend beschränken sich die philosophiegeschichtlichen Auszüge auf diese beiden Kontinente. Gegen Ende dieser Arbeit nehme ich eine weitere Einschränkung vor, wenn ich den Schwerpunkt der Argumentation in 5.3 auf Ansätze aus meinem eigenen katholisch-theologischen Umfeld lege. Ich zeige dort die Anschlussfähigkeit postmodernen Denkens an das Christentum, indem ich insbesondere katholische Theologinnen und Theologen heranziehe. Auch an dieser Stelle wäre ein weiter interkonfessioneller Blick wünschenswert, dieser ist aber von mir nicht umfänglich leistbar. Hier muss ich auf den weiteren Dialog mit Vertreterinnen und Vertretern anderer Theologien hoffen.

Indem ich am Ende dieser Arbeit zeige, dass postmodernes Denken und das dahinter stehende Wahrheitsverständnis nicht nur christlich anschlussfähig sind, sondern es in der heutigen Zeit auch gute Gründe für es gibt, werde ich mich selbst in ihm positionieren. Dennoch schließt diese Arbeit nicht mit dem Votum für eines der beiden Wahrheitskonzepte. Die von mir weitgehend eingenommene Beobachtungsform soll einen Metadiskurs eröffnen und nicht abschließen, sie soll das Sichten und Bewerten der Wahrheitskonzepte ermöglichen und nicht beenden. Mein Ziel ist es, ein hermeneutisches Werkzeug anzubieten, das Positionen und die dahinter stehenden Anliegen besser verständlich macht. Dieses Werkzeug wird Konflikte nicht beseitigen. Aber es kann dazu beitragen, Konflikte nicht leichtfertig und oberflächlich anzugehen und somit erst aufflammen zu lassen. Die Intention dieser Arbeit ist also vorrangig, Verständnis füreinander zu erzeugen. Ich verfolge damit ein ekklesiologisches Anliegen: Indem ich argumentiere, dass beide Wahrheitsverständnisse im Christentum redlich vertreten wurden und werden, weise ich

ihnen in der Kirche einen Wert zu und plädiere für die grundsätzliche gegenseitige Anerkennung. Damit ist die Debatte um das Wahrheitsverständnis nicht beendet, sondern versachlicht.

Diese Arbeit ist die überarbeitete Fassung einer im Sommersemester 2016 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Paris Lodron Universität Salzburg eingereichten Habilitationsschrift. Der Fakultät, insbesondere den Mitgliedern der Habilitationskommission, bin ich sehr zu Dank verpflichtet. Mein herzlicher Dank gilt dabei an erster Stelle den Gutachtern Gregor Maria Hoff, der diese Arbeit mit seinen Anregungen konzeptionell deutlich gestärkt hat, Ulrich Lüke, der mich langjährig mit vielen Anmerkungen begleitet hat, und der Gutachterin Veronika Hoffmann, die sich als Außenstehende den Mühen gestellt hat, die diese Tätigkeit mit sich bringt. An vielen Orten konnte ich Teile des Konzepts dieser Arbeit vorstellen, so im Buchenauer Kreis und an der Tagung der Arbeitsgemeinschaft katholische Dogmatik und Fundamentaltheologie. Ich bedanke mich weiterhin bei Armin Kreiner, bei dessen Doktorandenkolloquium in München ich oftmals zu Gast war, sowie dem Doktorandenkreis an meiner Hochschule, der RWTH Aachen. Wichtige Impulse insbesondere für die biblischen Teile gab mein Kollege Steffen Jöris. Meine Kollegin Hildegard Peters stellte mir eine wichtige Diskussionspartnerin vor allem für die fundamentaltheologischen Teile dar. Für seine Geduld, Offenheit und Unterstützung darf ich mich bei dem Lektor des Verlages Herder, Stephan Weber, sehr bedanken. Die Menge an einzelnen Gesprächen und Anregungen, die ich erfahren habe, kann ich hier nicht wiedergeben und ausreichend würdigen. Für akribisches und mühevollles Korrekturlesen darf ich mich ganz besonders bei Friedbert Becker, Ursula Diewald und Caroline Schäfer sowie den Bibliothekskräften am Institut – Irina Herbrich, Tessa Maubach und Matthias Franken seien stellvertretend herausgegriffen – bedanken. Ich bin den vielen beteiligten Personen zutiefst dankbar.

Aachen, im März 2017

Patrick Becker

1. Die (Theologie der) Wahrheitsfrage

Die wohl berühmteste Wahrheitsfrage der (zumindest europäischen) Geistesgeschichte findet sich in der Johannespassion, gestellt vom mächtigsten Mann Judäas, dem römischen Präfekten Pontius Pilatus, zu Beginn des Prozesses gegen den angeklagten Jesus (Joh 18,28–19,16a). Dieser Prozess findet im Johannesevangelium an einem denkwürdigen Tag statt, dem Vortag zum Paschafest. Die Stimmung in der ganzen Stadt, das darf unterstellt werden, war angespannt, wurde doch nichts weniger gefeiert als die Befreiung der Israeliten aus der ägyptischen Gefangenschaft. Die römische Besatzungsmacht war also in Alarmbereitschaft, genauso war Pilatus an keinem spektakulären Gerichtsfall interessiert. Dass besser ein Einzelner stirbt als dass das ganze Volk in Mitleidenschaft gezogen wird, ist eine Einstellung, die der Evangelist an anderer Stelle den amtierenden Hohepriester Kajaphas aussprechen ließ. Im Evangelium wird dies kurz zuvor in Erinnerung gerufen. Der Leser mag also annehmen, dass diese Denkweise implizit auch für Pilatus gilt.

Der Prozess verläuft skurril. Geradezu nebenbei erklärt der Evangelist, dass die Juden nicht das Amtsgebäude betreten, sodass der Richter Pilatus gezwungen ist, zwischen dem Innenraum, in dem er Jesus befragt, und dem Balkon, von dem aus er zu den anklagenden Juden spricht, zu pendeln. Die im Gericht wesentliche Autoritätsbezeugung gegenüber dem Richter wird so aufgehoben. Seine Rolle wirkt ohnmächtig, geradezu lächerlich. Der Richter ist, wie es Jesus später explizit erklärt (Joh 19,11), seiner Vollmacht beraubt, zum Spielball degradiert.

Kurios ist auch die Argumentation der Anklage. Die Frage des Richters nach ihrer Substanz wird unterlaufen, Jesus als „Schlechtes Tuender“ gekennzeichnet – noch allgemeiner und ausweichender kann eine Anklage nicht lauten. Die Antwort verspottet den Richter: „Wenn nicht wäre dieser ein Schlechtes Tuender, nicht wohl hätten wir ihn dir übergeben“¹ (18,30) stellt von Anfang an klar, dass die Kompetenz des Urteilers nicht bei Pilatus liegt. Das Urteil liegt bereits vor. Es wird im Grunde nur noch seine Unterschrift benötigt, um es zu vollstrecken – was wiederum als Demütigung der jüdischen Autoritäten gesehen werden kann, die nicht autonom agieren können. Man kann das weitere Gespräch mit

¹ Die deutschen Übersetzungen von Textstellen aus dem Neuen Testament sind an das Münchener Neue Testament angelehnt und halten sich nahe am griechischen Original.

Jesus so deuten, dass Pilatus Wege sucht, Jesu Unschuld zu be- und damit das vorgefällige Urteil zu widerlegen. Nach außen findet gleichzeitig ein Machtkampf statt, Pilatus testet Wege aus, Jesus in Freiheit zu entlassen. Am Ende siegt seine Angst. Er erklärt seine Ohnmacht und damit Unschuld, liefert Jesus aber seinem Todesurteil aus. Worin präzise die Anklage liegt, erfahren weder er noch die Leser. Im Verlauf der Verhandlung wird die Selbstbezeichnung Jesu als König der Juden thematisiert, die Pilatus nicht anstößig findet (Joh 18,38), weil Jesus versichert, dass er damit keine irdischen Machtansprüche verbinde. Die Juden drohen jedoch mit dem Kaiser, da dieser keine anderen Königsansprüche dulden würde, was einmal mehr die Angst des Pilatus steigert, dieses Mal vor Konsequenzen von Seiten seines Vorgesetzten.

Wo bleibt in diesem Justizskandal die Wahrheit? Sie wird nur von einer Person in Anspruch genommen, die als einzige in Ruhe und mit hoheitlicher Ausstrahlung verbleibt. Die Gesprächsführung Jesu ist bemerkenswert: Er antwortet mit Gegenfragen oder schweigt, äußert nur so viel, wie er für angemessen hält, bleibt souverän und unternimmt keine Anstrengungen, den Lauf der Dinge zu beeinflussen. Seine zentrale Botschaft erfährt der Leser noch zu Beginn des Verfahrens, als Jesus sich selbst als Zeuge für die Wahrheit bezeichnet und jeden, der „aus der Wahrheit“ (18,37) ist, auffordert, ihm zu folgen. Hier nun folgt die Gegenfrage des Pilatus: „Was ist Wahrheit?“ (18,38). Diese Gegenfrage wird im Allgemeinen als Ablehnung interpretiert², was auch gut zum späteren Schweigen Jesu passt, der gegen die bereits gefällte negative Entscheidung des Pilatus nichts mehr zu erwidern gedenkt. Entsprechend zeigt Pilatus schon durch das Pronomen „was“, dass er die entscheidende Pointe, mit Jesus die Wahrheit personifiziert vor sich zu haben, nicht sieht.³

In dieser Logik stellt Pilatus mit seiner Gegenfrage klar, dass er Jesus nicht folgen will. Damit liegt die Interpretation nahe, dass der Pilatus des Johannesevangeliums als klassisches Beispiel für einen Kulturrelativismus dienen kann, bei dem es nicht um eine echte und ehrlich gemeinte Wahrheitssuche geht, sondern um Mehrheitsmeinungen, um das Schwimmen im Strom, um den einfachsten Ausweg. Im Kulturrelativismus besitzt Wahrheit keinen Eigenwert, sondern wird je nach Gegeben-

² Einen Überblick über neuere Interpretationen gibt Kowalski, „Was ist Wahrheit?“, 203–206.

³ Thyen, Johannesevangelium, 721.

heiten gesetzt, sie ist also relativ zur Situation, zur – im weiteren Sinne – ‚Kultur‘. Pilatus besitzt in dieser Deutung keine echten Überzeugungen, sondern wird von der Angst vor der Masse geleitet. Das Urteil wird demnach durch die Großwetterlage erzeugt und ist losgekoppelt von jedem Wahrheitsanspruch. In dem Verfahren geht es schließlich nicht darum, was Jesus wirklich verbrochen hat, sondern nur darum, wie Pilatus der Masse Herr wird, also letztlich eine Machtfrage. Und für diese muss er mit Jesus die Wahrheit opfern.

1.1 Kulturrelativismus bei Pilatus?

Gegen diese Interpretation spricht, dass Pilatus im Verfahren nicht ganz so opportunistisch agiert wie es ihr entsprechen würde. Wenn Pilatus die Rechtmäßigkeit des Urteils egal ist, wieso verteidigt er Jesus dann gegenüber den Juden, wo es für ihn doch so einfach wäre, dem Anliegen der Ankläger nachzukommen? Wenn Pilatus der Mensch Jesus egal wäre, warum versucht er, nachdem ihm die Unausweichlichkeit des Schuldspruches deutlich geworden ist, geradezu verzweifelt, ihn freizulassen?

Mir scheint daher zur Bewertung des Verhörs in der Johannespassion ein genauerer, exegetischer Blick nötig. Das führt zwar in Detailbeobachtungen, kann aber zentrale Anliegen und Motive des johanneischen Wahrheitsverständnisses herausstellen. Damit soll nicht nur ein erster Aspekt einer europäischen Kulturgeschichte des Wahrheitsbegriffs beleuchtet werden, sondern es sollen vor allem anhand der Pilatusfrage die beiden Wahrheitsverständnisse charakterisieren werden, auf die ich mich im weiteren Verlauf dieser Arbeit konzentrieren werde.

Zur Komposition der johanneischen Gerichtsszene

Dass der Text nicht wirr ist, wie es etwa zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch Julius Wellhausen gesehen hat⁴, dürfte bereits in meiner bisherigen Darstellung deutlich geworden sein. Die Szene ist klar gegliedert durch die Pendelbewegung des Pilatus zwischen Innen und Außen. Daher bietet sich anhand des Szenenwechsels folgende Gliederung an:

⁴ Wellhausen, Evangelium Johannis, 84.

18,28	Exposition	
18,29–32	1. Szene	außerhalb
18,33–38a	2. Szene	innerhalb
18,38b–40	3. Szene	außerhalb
19,1–3	4. Szene	innerhalb
19,4–8	5. Szene	außerhalb mit Jesus
19,9–12	6. Szene	innerhalb
19,13–15	7. Szene	außerhalb mit Jesus
19,16a	Schluss	

Nach der eindeutigen Scheidung der Handlungsorte zu Beginn rücken die beiden Schauplätze immer näher zusammen, in der fünften und siebten Szene kommen alle Protagonisten zusammen, in der sechsten beeinflusst das Geschrei außen das Geschehen innen.

Diese Szenenfolge ist, davon wird in der Fachliteratur weitgehend ausgegangen, wie die gesamte Textkomposition „wohldurchdacht und bis ins einzelne geplant“⁵ und stellt eines der Formelemente dar, mittels derer die Dramaturgie bestimmt ist. Ein zweites Formelement findet sich in den Dialogen, die eine hohe Unmittelbarkeit des Lesers zur Situation wie auch Spannung erzeugen. Narrative Einschübe finden sich im Text kaum, die Situation wird dialogisch entwickelt. Diese Darstellungsweise der Passionsgeschichte ist einzigartig, „darum ist die Geschichte, die das JE [= Johannesevangelium – Anm. PB] erzählt, neu und spannend und offenbarungskräftig“⁶.

In der *Exposition* wird knapp dargelegt, wie Jesus von Kajaphas zum Prätorium geführt wird. Neben einer Zeitangabe, die dem gängigen Beginn amtlicher Geschäfte am Morgen entspricht, werden die zwei zukünftigen Schauplätze angegeben: Während Jesus ins Prätorium hineingeführt wird, bleiben die Juden aus Angst vor einer Verunreinigung draußen. Der äußere Rahmen der folgenden Szenen ist damit abgesteckt. Die Trennung der Schauplätze macht die innere Diskrepanz zwischen Jesus und den Juden deutlich, „so steht dem pöbelhaften Geschrei der Juden draußen die hoheitsvolle, ruhige Offenbarungsrede Jesu im Innern gegenüber“⁷. Ausgerechnet ein Römer muss zwischen beiden Parteien vermitteln und wird letztendlich zum Spielball degradiert, womit die traditionellen, vordergründig bestehenden Machtverhältnisse auf den Kopf

⁵ Becker, Evangelium nach Johannes, 556.

⁶ Haenchen, Johannesevangelium, 544.

⁷ Schnackenburg, Johannesevangelium III. Teil, 275 Anm. 5.

gestellt werden. Das Hin- und Hergehen des Pilatus könnte seine schwankende Haltung im Prozess verbildlichen. Der Verweis auf das Paschamahl eröffnet eine Motivklammer, die in 19,14a geschlossen wird. Diese Klammer macht deutlich, dass der Text eine Sinnverwandtschaft zwischen dem Prozess Jesu und dem Paschafest herstellen möchte. Die Vermutung liegt nahe, dass Jesus als das wahre Paschalamm dargestellt werden soll, das von den Juden aus vermeintlicher Gesetzestreue geopfert wird.⁸

In der *ersten Szene* informiert sich Pilatus bei den versammelten Juden über die Anklage. Er erhält zwar eine präzise Auskunft über den gewünschten Ausgang des Verfahrens, nicht aber über den eigentlichen Anklagepunkt. Die Juden machen damit deutlich, dass sie erstens Pilatus nicht als Richter sehen, sondern nur als Werkzeug für ihre Interessen, zweitens überhaupt keinen gerechten Urteilsspruch wollen und drittens an keiner sachlichen, inhaltlichen Auseinandersetzung interessiert sind. Hier klingt bereits das „Unschuldsmotiv“⁹ an. Damit wird Pilatus als nicht selbstständig agierende Person, die Juden als die eigentlichen Akteure (sie haben ihr Urteil schon lange vorher gefällt) und Jesus als das Opfer charakterisiert – als Opfer einer Justiz, in der die Anklage als wütender Mob und der Richter als Marionette erscheinen. Dass die Macht dieser Justiz allerdings nur eine scheinbare ist, verdeutlicht Vers 32. Jesu Opfersein relativiert sich dadurch, dass er die Situation vorhergesehen und freiwillig auf sich genommen hat.

In der *zweiten Szene* wendet sich Pilatus an Jesus und will so Jesu Schuld herausfinden. Nachdem ihm die Ankläger keine Argumente an die Hand gaben, erwartet er jetzt vom Angeklagten, die Anklagepunkte zu erfahren. So wird auf geradezu absurde Weise Jesus als der eigentlich agierende dargestellt. In der Gesprächsführung der Szene wird dieser Anspruch weiter untermauert. Jesus antwortet mit einer Gegenfrage, auf die Pilatus bereitwillig eingeht. Es findet ein „Rollentausch“¹⁰ zwischen befragendem Richter und antwortendem Angeklagten statt. Erst danach erhält Pilatus die eigentliche Antwort im Stil einer klassischen johanneischen Offenbarungsrede. Dadurch offenbart sich Jesus vor Pilatus (die abwesenden Juden sind von dieser Offenbarung ausgeschlossen; sie ha-

⁸ Baum-Bodenbender, *Hoheit in Niedrigkeit*, 54; Moloney, *Glory not Dishonor*, 136; Söding, *Macht der Wahrheit*, 39.

⁹ Blank, *Evangelium nach Johannes*, 74; Schnelle, *Evangelium nach Johannes*, 273.

¹⁰ Gielen, *Passionserzählung*, 175.

ben sich von Jesu Offenbarung selbst ausgegrenzt und damit bewusst gegen Jesus entschieden, wobei sie ausgerechnet religiöse Bestimmungen vorschoben) und zwingt ihn damit, sich für oder gegen Jesus zu entscheiden, die Offenbarung also anzunehmen oder abzulehnen. Die dialogische und unmittelbare Gestaltung des Textes bewirkt, dass diese Offenbarung die Leserschaft direkt adressiert: „The staging (...) forces the audience to answer the questions posed by the unfolding drama and make decisions about the characters' fate as well as their own“¹¹, erklärt Sherri Brown.

Mit seiner letzten Frage, die durch Jesu Offenbarungsrede im Grunde schon vorher beantwortet war, zeigt Pilatus, dass er entweder nicht fähig oder nicht willens ist, Jesu göttlichen Anspruch anzuerkennen. Genau bei dieser Diskrepanz werde ich in meinen folgenden systematischen Überlegungen einhaken. Wenn Rudolf Schnackenburg die Wahrheitsfrage des Pilatus als ein „Ausweichen und damit ein Ablehnen des Zeugnisses Jesu“¹² charakterisiert, Sherri Brown darin einen „rhetorical dismissal“¹³ sieht und Udo Schnelle gar die Position der Skepsis (und damit eine „philosophische Gegenposition zum Wahrheitsanspruch Jesu“¹⁴) ausmacht, sind das sehr starke Interpretationen. Josef Blank sieht immerhin nur eine „Flucht in die Entscheidungslosigkeit“¹⁵, was eine deutlich andere Stoßrichtung markiert. Marlis Gielen beschreibt Pilatus lediglich als nicht an der Wahrheits-, sondern nur an Machtfragen interessiert.¹⁶ Demnach langweilen ihn die Ausführungen Jesu nur. In der Tat macht Pilatus deutlich, dass er mit einer Wahrheitsfindung in dem vorliegenden Fall entweder überfordert oder daran nicht interessiert ist. Aber, das muss kritisch gegen alle genannten Interpretationen eingewandt werden, wenn er Jesus und seine Botschaft wirklich rundweg ablehnen würde, dann wäre das folgende Sich-Einsetzen des Pilatus für Jesus unverständlich.

In der *dritten Szene* gibt Pilatus zu erkennen, dass er in Jesus keinen gefährlichen politischen Aufrührer erkennt, indem er ihn nicht nur für unschuldig erklärt, sondern auch für die (historisch eher unwahrscheinliche) Pascha-Amnestie vorschlägt. Dass von den Juden stattdessen Barabbas genannt wird, der im Text knapp als Räuber gekennzeichnet wird, zeigt ihre Wut und Entschlossenheit. Allerdings bleibt die Frage offen,

¹¹ Brown, What is truth?, 71.

¹² Schnackenburg, Johannesevangelium III. Teil, 287.

¹³ Brown, What is truth?, 85.

¹⁴ Schnelle, Evangelium nach Johannes, 274.

¹⁵ Blank, Evangelium nach Johannes, 87.

¹⁶ Gielen, Passionserzählung, 176.