

Was ist Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in der antiken Philosophie und im frühen Christentum

Markus Enders

Die Aufgabenstellung der folgenden Überlegungen

Systematische Bestimmungsversuche des Wahrheitsbegriffs sind beinahe so alt wie die Philosophie und werden bis in unsere Gegenwart hinein immer wieder unternommen. Dieser Umstand dürfte ein äußerer Hinweis darauf sein, dass es sich bei der Wahrheit um einen Grundbegriff philosophischen Denkens zumindest in dessen abendländischer Tradition handelt. Was aber ist, um die alte Pilatusfrage (vgl. Joh 18,38) zu stellen, Wahrheit?

Diese Frage kann in diesem Zusammenhang nicht in rein systematischer Form behandelt, sie soll vielmehr aus einer philosophiehistorischen Perspektive angegangen und muss daher umformuliert werden: Wie ist „Wahrheit“ in der abendländischen Philosophie konzipiert und definiert worden? Aus Umfangsgründen kann dieser Frage hier nicht in der gesamten abendländischen Philosophiegeschichte nachgegangen werden; sie soll vielmehr nur an den „maßgeblichen Bestimmungsversuchen“ der antiken Philosophie untersucht werden; die Rede von „maßgeblichen Bestimmungsversuchen“ setzt bereits eine Antwort auf die Frage voraus, welche der Wahrheitstheorien in dem genannten Zeitraum sachlich maßgeblich waren und welche nicht. Unter „Theorien der Wahrheit“ sollen nach der von Lorenz Bruno Puntel vorgeschlagenen Nomenklatur (vgl. Lorenz B. Puntel, Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie [Erträge der Forschung 83], Darmstadt³1993, 3–5) dabei solche Theorien verstanden werden, die entweder den Begriff der Wahrheit oder das Kriterium der Wahrheit, d. h. die Entscheidungsinstanz, die über das Vorliegen von Wahrheit befindet bzw. das Verfahren, das zur Entdeckung von Wahrheit führt, oder aber den Maßstab für Wahrheit oder schließlich die Bedingungen biologischer, sozialer, politischer, historischer, sprachlicher, religiöser etc. Art von Wahrheit zu explizieren versuchen. Die meisten Wahrheitstheorien in unserem Untersuchungszeitraum bemühen sich um eine Begriffsbestimmung von Wahrheit in Gestalt einer feststellenden Definition des Wahrheitsbegriffs.

1. Das griechische Verständnis von „ἀλήθεια“ als „Unverborgenheit“

Bevor wir mit den sachlich maßgeblichen Bestimmungsversuchen des Wahrheitsbegriffs in der Philosophie der Antike beginnen, ist ein kurzer Hinweis auf die altgriechischen Äquivalente für das deutsche Adjektiv „wahr“ und das entsprechende Substantiv „Wahrheit“ erforderlich. Als altgriechisches Äquivalent für das deutsche Substantiv „Wahrheit“ gilt bekanntlich der Ausdruck „ἀλήθεια“: „In der Forschungsdebatte um das vorphilosophische, altgriechische Verständnis von ‚Wahrheit‘ hat die Frage der Etymologie von ‚ἀλήθεια‘ (ionisch ἀληθειη) eine zentrale Rolle gespielt.“ (J. Szaif, Art. Wahrheit. I. Antike – A. Anfänge bis Hellenismus, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie [= HWPh], Bd. 12, Darmstadt 2004, Sp. 48–54, hier: 48) Es war vor allem Martin Heidegger, der die These breit

Prof. Dr. Markus Enders, Professor für Christliche Religionsphilosophie an der Universität Freiburg

exponierte, dass es ein frühgriechisches, insbesondere von dem Vorsokratiker Parmenides vertretenes Verständnis von Wahrheit in der Bedeutung der „Unverborgenheit“ des Seins gegeben habe, dem er nicht nur geschichtliche Ursprünglichkeit, sondern auch sachliche Maßgeblichkeit gegenüber dem späteren, angeblich mit Platon beginnenden und erkenntnistheoretisch verengten Gebrauch von „Wahrheit“ als Richtigkeit des Erkennens zusprach (vgl. Martin Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit, in: Wegmarken, hg. v. F.-W. von Herrmann [= GA 9 = Martin-Heidegger-Gesamtausgabe, Band 9], Frankfurt am Main³1996, 177–202; ders., Platons Lehre von der Wahrheit, in: Wegmarken, GA 9, 203–238). Seine Auffassung von „Wahrheit“ in der Bedeutung von Unverborgenheit des Seins begründete Heidegger mit der etymologischen Grundbedeutung von „ἀ-λήθεια“ als „Nicht- oder Un-Verborgenheit“, indem er dieses Wort auf seine Wurzel ληθ/λαθ zurückführte und den Vokal am Wortanfang als ein α-privativum deutete. Philologische Untersuchungen zum frühgriechischen vorphilosophischen Gebrauch von „ἀληθειη“ (ionisch) und seinen Synonymen wie ἔτεος, ἔτυμος und ἐτύμωτος haben diese etymologische Auslegung weitgehend bestätigt (vgl. E. Heitsch, Die nicht-philosophische ἀλήθεια, in: Hermes 90 [1962], 24–33; ders., Wahrheit als Erinnerung, in: Hermes 91 [1963], 36–52; T. Krischer, ETYMOΣ und ΑΛΗΘΗΣ, in: Philologus 109 [1965], 161–174). Wenn nun „Unverborgenheit“ die etymologische Grundbedeutung von „ἀ-λήθεια“ im frühgriechischen Sprachgebrauch sein soll, wie wird dann dieser Ausdruck verwendet? Einschlägige Untersuchungen vor allem von Luther, Boeder und Szaif haben gezeigt, dass „ἀ-λήθεια“ und „ἀληθης“ insbesondere im homerischen Epos als grammatisches Objekt zu Verben des Sagens in Formulierungen wie „Wahres sagen“ oder „die ganze Wahrheit sagen“ verwendet werden und dass dabei das Adjektiv „ἀληθής“ („wahr“), durch „ὄν“, „Seiendes“, ersetzt werden

kann; daran zeigt sich, dass „Wahrheit“ im frühgriechisch-vorphilosophischen Sprachgebrauch nicht primär als eine Eigenschaft von Aussagesätzen aufgefasst, sondern als mit dem jeweils erkannten Teil der vorgegebenen Wirklichkeit identifiziert worden ist (vgl. W. Luther, „Wahrheit“ und „Lüge“ im ältesten Griechentum, Borna/Leipzig 1935, insb. 31ff. [der ontologische Wahrheitsbegriff des homerischen Epos]; H. Boeder, Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia, in: Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 4, Bonn 1959, 82–112, insb. 91–101; J. Szaif, Platons Begriff der Wahrheit, Freiburg/München³1998, 42–48; ders., Art. Wahrheit. Antike A. Anfänge bis Hellenismus, in: HWPh, Bd. 12, Darmstadt 2004, Sp. 48), dass also „Wahrheit“ ursprünglich als eine grundlegende Bestimmung des Seins selbst verstanden wurde, und dies keineswegs zufälliger- oder gar irrtümlicherweise. Denn das Verständnis von Wahrheit als einer Eigenschaft von Aussagen bzw. genauer von propositionalen Gehalten stellt ein von der veritas ontologica, der Seinswahrheit, abgeleitetes Verständnis von Wahrheit dar. Denn nur ein solcher Sachverhalt kann im Urteil angemessen ausgesagt werden, der zuvor erkannt worden ist; erkannt werden aber kann ein Sachverhalt nur, wenn er für das Erkennen grundsätzlich zugänglich, offenbar, unverborgen, das aber heißt: an ihm selbst wahr ist.

Das sachlich primäre ontologische Verständnis von Wahrheit als derjenigen Grundeigenschaft der vorgegebenen Wirklichkeit, die in deren Unverborgenheit für das Erkennen, d. h. in deren grundsätzlicher Erkennbarkeit, besteht, stellt daher auch nicht zufällig die philosophiegeschichtlich erste Begriffsbestimmung von Wahrheit im abendländischen Denken dar, und zwar bei dem Vorsokratiker Parmenides (vgl. Parmenides 28 B 1 [Diels-Kranz]), worauf hier nur verwiesen werden kann. Parmenides aber ist der Vater nicht nur der Metaphysik, genauer der Ideenlehre, Platons, sondern auch des platonischen Verständnisses von Wahrheit.

2. Das ontologisch-gnoseologische und das aussagetheoretische Wahrheitsverständnis Platons

Wie schon bei Parmenides selbst und in der von ihm begründeten Philosophenschule der Eleaten fungiert Wahrheit bei Platon „als Inbegriff der erkennbaren, geistig fassbaren Wirklichkeit“ (J. Szaif, Art. Wahrheit, I. Antike, A. Anfänge bis Hellenismus, in: HWPh, Bd. 12, Sp. 49). Erkennbar gemäß der auf Parmenides zurückgehenden platonischen Bedeutung von Erkennen (νοεῖν), das ein sicheres Erfassen und definitorische Bestimmen des Wesensgehalts eines Gegenstandes bedeutet, sind nach Platon nur die Ideen, d. h. die allgemeinen, transzendenten, immateriellen Wesenheiten aller geistig und aller sinnlich erscheinenden Entitäten. Dabei kommt den Ideen Seinswahrheit auf Grund ihrer Unvermischtheit, d. h. ihres Ausschließens des Konträren, und auf Grund ihrer Urbildhaftigkeit zu, in der ihre Normativität für die Beurteilung der Einzelfälle im sinnenfälligen Bereich begründet liegt (hierzu vgl. genauer J. Szaif, art. cit., Sp. 50). Worin aber liegt die genaue Bedeutung dieser Seinsbestimmtheit der Ideen, die Platon Wahrheit nennt?

Darüber kann ein Passus in Platons berühmtem Sonnengleichnis Auskunft geben. In diesem Sonnengleichnis stellt Platon eine Analogie zwischen der Ursächlichkeit der Sonne im Bereich der sichtbaren Welt des Werdens und Vergehens und der Ursächlichkeit der Idee des Guten im Bereich des rein geistig erfassbaren Seins fest: Denn wie das

Licht der Sonne den sichtbaren Entitäten ihr Wesen, ihre Existenz und ihre Sichtbarkeit verleiht, so übt die Idee des Guten im rein geistig erfassbaren Kosmos eine entsprechende Kausalität aus:

„Dieses also, was dem Erkannten Wahrheit und dem Erkennenden das Vermögen (sc. zu erkennen) verleiht, sage, sei die Idee des Guten. Aber bedenke, dass sie (sc. die Idee des Guten) von Erkenntnis und Wahrheit, sofern diese erkannt wird, zwar Ursache ist, so wirst du doch, so schön auch diese beiden, Erkenntnis und Wahrheit, sind, nur richtig von diesem (sc. dem Guten) denken, wenn du es für etwas anderes und noch Schöneres hältst als diese beiden (sc. Erkenntnis und Wahrheit). Wie dort (sc. im Bereich des Sichtbaren) das Licht und das Sehvermögen für sonnenartig zu halten zwar richtig ist, für die Sonne selbst zu halten, aber nicht richtig ist, so ist es auch hier (sc. im Bereich des rein geistig Erkennbaren) zwar richtig, diese beiden, die Erkenntnis und die Wahrheit, für gutartig zu halten, nicht aber ist es richtig, welches von beiden auch immer für das Gute selbst zu halten, sondern noch höher ist die Beschaffenheit des Guten einzuschätzen.“ (Platon, Polit., 508e1 – 509a5).

Wie also das Licht der sichtbaren Sonne den Sinnesdingen ihre Sichtbarkeit verleiht, analog verleiht das Gute den Ideen ihre Erkennbarkeit, d. h. ihre Wahrheit.

Diesem klassischen Text zufolge teilt das Gute dem Erkannten, d. h. den Ideen, Wahrheit und dem Erkenntnis-subjekt das Vermögen zur Erkenntnis der Ideen mit. Dabei wird das Gute als die Ursache für das Zustandekommen des Erkenntnisaktes und der Wahrheit bezeichnet. Das Gute selbst aber überträgt in seiner Erhabenheit und Größe noch die Erkenntnis und die Wahrheit. Wie also das Licht der sichtbaren Sonne den Sinnesdingen ihre Sichtbarkeit verleiht, analog verleiht das Gute den Ideen ihre Erkennbarkeit, d. h. ihre Wahrheit. Durch das Entsprechungsverhältnis zwischen der Kausalität der Sonne und der des Guten ist es vorgegeben, dass die „Wahrheit“ als die geistige Sichtbarkeit der Ideen, d. h. als ihre Unverborgenheit, verstanden werden muss, weshalb „im Rahmen dieses Gleichnisses wohl auch die etymologische Assoziation von $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ mit Unverborgenheit intendiert“ (J. Szaif, art. cit., Sp. 50) ist. Platon versteht also im Gefolge des Parmenides unter „Wahrheit“ die Erkennbarkeit des vollkommenen Seins (der Ideen) und vertritt daher wie dieser primär ein ontologisch-gnoseologisches Wahrheitsverständnis.

Neben dem ontologisch-gnoseologischen Grundverständnis von „Wahrheit“ finden wir bei Platon aber auch schon die Grundlagen eines aussagen-theoretischen Wahrheitsverständnisses, wonach „Wahrheit“ als eine Eigenschaft von Aussagen zu verstehen ist, die mit der ihr kontradiktorisch entgegen gesetzten Eigenschaft der Falschheit eine vollständige Disjunktion bildet: Danach ist eine Aussage entweder wahr oder falsch, tertium non datur (vgl. Platon, Soph. 240 bff.; 263bff.; Krat. 385 b 2-8; zu diesem aussagen-theoretischen Aspekt des platonischen Wahrheitsverständnisses vgl. J. Szaif, Platons Begriff der Wahrheit [Sympos., Bd. 104], op. cit., 327ff., und besonders J. Szaif, Die

Geschichte des Wahrheitsbegriffs in der klassischen Antike, in: M. Enders/J. Szaif [Hgg.], Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit, Berlin 2006, 1–32, hier: 14–18).

Dabei zeigt die Definition der Falschheit eines Aussagesatzes in Platons Dialog „Sophistes“, dass Platon die Wahrheit einer Aussage im korrespondenz-theoretischen Sinne als Übereinstimmung zwischen dem Aussagegehalt und dem ausgesagten Sachverhalt versteht. Ein Aussagesatz ist demnach falsch,

„sowohl wenn er von dem, was ist (d. h. was der Fall ist), aussagt, dass es nicht ist, als auch, wenn er von dem, was nicht ist (d. h. was nicht der Fall ist), aussagt, dass es ist.“ (Platon, Sophistes 240 e10f.).

Bei Platon besitzt dieses korrespondenz-theoretische Wahrheitsverständnis allerdings nur eine gegenüber dem ontologischen Verständnis der Wahrheit als der Erkennbarkeit des Seins untergeordnete Bedeutung, weil es den ontologischen Wahrheitsbegriff genau genommen voraussetzt: Denn eine wahre Aussage kann man nur dann über einen Gegenstand treffen, wenn man diesen zuvor zumindest in seinen Grundzügen erkannt hat, wenn dessen Beschaffenheit also erkennbar, mithin wahr ist.

Bei Aristoteles rückt diese aussagen-theoretische Bedeutung von Wahrheit in das Zentrum seiner im Vergleich zu Platon sehr viel stärker ausgeführten Korrespondenz-Theorie der Wahrheit als einer Eigenschaft von Aussagesätzen, (vgl. Arist. Cat. 4 b8-10; Cat. 14 b15-18; De interp. 19 a33; Metaph. 1011 b26f.; 1051 b3-5; zum korrespondenztheoretischen Wahrheitsverständnis des Aristoteles vgl. F.M.L. Carretero, Der aristotelische Wahrheitsbegriff und die Aufgabe der Semantik. Diss. Köln 1983, 54-65; K. Bohrmann, Wahrheitsbegriff und $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ -Lehre bei Aristoteles und einigen seiner Kommentatoren, in: Miscellanea Mediaevalia 12 [1982], 1-12, und vor allem den Beitrag von Jan Szaif, Die Geschichte des Wahrheitsbegriffs in der klassischen Antike, art. cit., 1–32, hier: 18–24; diesem korrespondenztheoretischen Wahrheitsverständnis, für das der Satz vom [zu vermeidenden] Widerspruch von zentraler Bedeutung ist, schlossen sich verschiedene spätantike Aristoteles-Komentatoren an, vgl. Ammon. In De Int. [CAG IV 5 [ed. Busse]], 21,8-13; 139,29f.; 149,25-28; Joh. Philop. In Cat [CAG XIII 1 [ed. Busse]], 81,29-31; Elias In Cat. [CAG XVIII 1] 184,17-20). Der ontologisch-gnoseologische Wahrheitsbegriff Platons spielt bei ihm keine Rolle mehr und kommt nur noch in erstarrten Wendungen wie etwa, dass die Philosophie die „Untersuchung über die Wahrheit“ im Sinne der wesenhaften Beschaffenheit des Seienden sei (vgl. Aristoteles, Metaph. I, 3, 983 b 1-3 u. öfter), vor. Es nimmt daher nicht wunder, dass in der nacharistotelischen, hellenistischen Schulphilosophie die ontologische Bedeutungsdimension des Wahrheitsbegriffs völlig unbeachtet geblieben ist, während die aussagen-theoretische Korrespondenztheorie der Wahrheit durch die Suche nach einem Kriterium von Wahrheit bei den Epikureern, den Skeptikern und vor allem durch die Bestimmung eines Wahrheitsträgers in der stoischen Philosophie weiterentwickelt wurde.

3. Das geistmetaphysische Verständnis der Wahrheit im philosophischen Neuplatonismus

Plotin (205–270), der Begründer des philosophischen Neuplatonismus, hat ein geistmetaphysisches Verständnis von Wahrheit entwickelt. Er hat wieder-

holt gezeigt (vgl. Plotin V 3,5,18-26; V 5,1,32; 36; 65; V 5,2,18-20; III 7,4,11ff.), dass die Wahrheit selbst nur in einem absoluten, allwissenden Geist vollkommen verwirklicht ist, der, indem er sich selbst erkennt, alles Seiende überhaupt denkt (vgl. hierzu Plotin V 5,2,9-11: „Der Geist weiß immer und weiß wahrhaftig, er vergisst nichts und braucht nicht suchend umherzulaufen, die Wahrheit ist in ihm“; vgl. hierzu auch Themist. De Anima Z [CAG V 3, ed. Heinze] 112,3ff.: Der sich selbst denkende göttliche Geist ist Wahrheit).

„Wäre nicht Wahrheit im Geiste, so wäre ein derartiger Geist weder Wahrheit noch in Wahrheit Geist, und also überhaupt nicht Geist. Es kann dann aber die Wahrheit auch nirgendwo anders sein.“ (Plotin, Enn. V 5,2,9–11)

Dabei geht Plotin sogar vom korrespondenztheoretischen Wahrheitsverständnis insbesondere aristotelischer Herkunft aus, deutet dieses allerdings nicht – wie Aristoteles – „abschwächend im Sinne einer Korrespondenz von Denken und extramentaler Seinsordnung, sondern radikalierend als Identität von Denken und Sein.“ (J. Halfwassen, Geist und Selbstbewusstsein, Studien zu Plotin und Numenius, Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz [Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse, Jahrgang 1994, Nr. 10], Stuttgart 1994, 25). Daher stimmt, wie Plotin an anderer Stelle mit deutlicher Stoßrichtung gegen die korrespondenztheoretische Interpretation des Adäquationsmodells aristotelischer Prägung sagt, die

„wahrhafte Wahrheit ... nicht mit etwas Anderem überein, sondern mit sich selbst und nichts ist neben ihr“ (Plotin, Enn. V 5,2,18ff.).

Denn wenn – und das ist der gemeinsame Ausgangspunkt der aristotelischen und der plotinischen Wahrheitstheorie – „Wahrheit die Übereinstimmung des erkennenden Denkens mit dem erkannten Seienden ist, dann kann sie“, wie Plotin im Widerspruch zu Aristoteles schlussfolgert, „unmöglich in einer Übereinstimmung des Denkens mit einem von ihm selbst Verschiedenen, Fremden und Äußeren bestehen, sondern nur in der Identität des Denkens mit dem als wahr und seiend Erkannten“ (J. Halfwassen, Geist und Selbstbewusstsein, op. cit., 25), also mit dem vollkommenen Sein selbst, welches als die All-Einheit der Ideen der absolute Geist selbst ist. Es lässt sich nachweisen, dass diese geistmetaphysische Deutung

Wahrheit ist also auch für Plotin die Übereinstimmung von Erkennen und Sein, so dass auch er eine Adaptionstheorie der Wahrheit vertritt.

des Wahrheitsbegriffs „die ursprüngliche Intention der Adäquationstheorie sowohl bei Platon als auch bei Aristoteles erfüllt“ (J. Halfwassen, Geist und Selbstbewusstsein, op. cit., 25f.; Halfwassen verweist für diese These bezüglich Aristoteles auf folgende Stellen: De an. 430 a2-5, 431 a1-5, b 17; Metaph. 1072 b21, 1075 a1-5; in Bezug auf Platon verweist Halfwassen auf Soph. 248 d10-249 a2 in Verbindung mit dem Referat Aristoteles, De an. 407 a6-10).

Plotins Wahrheitsverständnis, welches der Trennung von ontologischer, die Erkennbarkeit des Seienden bezeichnender, und aussagen-theoretischer Wahrheit sachlich voraus liegt, bestimmt

die Wahrheit als die vollkommene Übereinstimmung des absoluten Geistes mit sich als dem Sein selbst, (Vgl. Plotin, Enn. V 3,5,25f.; V 5,2,18-20), d. h. als den Identitätsakt seiner absoluten Selbsterkenntnis. Die Sinneswahrnehmung ist für Plotin, wie er in der Enneade V 5 zeigt, gerade deshalb nicht wahrheitsfähig, weil sie nur bildhafte Eindrücke vermittelt im Unterschied zum vollkommenen Denken, welches das Wesen seiner Erkenntnisgegenstände erfasst. Es kommt hinzu, dass das Denken des wahrhaft Seienden, d. h. der Ideen, nicht in Form eines schlussfolgernden Beweisverfahrens vollzogen wird. Denn das Denken des (absoluten) Geistes sucht nichts und vergisst nichts (vgl. Enn. V 5,9-12, 14). Wahrheit ist also auch für Plotin die Übereinstimmung von Erkennen und Sein, so dass auch er eine Adäquationstheorie der Wahrheit vertritt. Er nimmt beides, Erkennen und Sein, aber in seiner je ursprünglichen, vollkommenen Wirklichkeit im absoluten Geist, die jedem Urteil eines Erkenntnisvermögens auf eine erkennbare Wirklichkeit, das notwendigerweise einen Wahrheitsanspruch erhebt, ermöglichend zugrunde liegt. Folglich muss Plotin die Wahrheit geistmetaphysisch als die Selbstübereinstimmung des absoluten Geistes im Akt seiner Ideen- und damit Selbsterkenntnis verstehen. Die Wahrheit wohnt also nach Plotin im absoluten Geist, genauer sie ist dieser selbst (vgl. Plotin, Enn. V 5,2,11), da der absolute Geist sich selbst unaufhörlich – in raum- und zeitfreier Weise – erkennt.

Die Ideen oder intelligiblen Formen, deren Totalität der absolute Geist selbst ist und die er im (Wahrheits-)Akt seiner Selbsterkenntnis unmittelbar sieht, dürfen nicht als Abstraktionen missverstanden werden; sie sind vielmehr die vollkommenen, unwandelbaren, selbst denkenden Wesensgestalten aller geistig und sinnlich erscheinenden Gegenstände überhaupt; in jeder einzelnen dieser Ideen aber spiegelt und konkretisiert sich jeweils der ganze Ideenkosmos, also alle ungetrennt und unvermischt miteinander verbundenen, wechselseitig einander durchdringenden Gedanken des absoluten Geistes, und zwar auf je eigene, individuelle Weise, gemäß der klassischen Formel des Proklos über die All-Einheit der Ideen im absoluten Geist:

„Alles ist in allem, in jedem einzelnen aber auf eigentümliche Weise“ (Proklos, Elem. Theol. 103).

Der absolute Geist aber ist im spätantiken philosophischen Neuplatonismus wie im altakademischen Platonismus nicht das erste Prinzip der Wirklichkeit, sondern ihre hierarchisch zweite Stufe nach dem Einen oder Guten als dem sinnsetzenden Ursprung von allem. Dieses Eine ist auf Grund seiner reinen, seins- und geisttranzendenten, differenz-, relations- und formlosen Einfachheit das Erste, welches in seinem unendlichen kreativen Vermögen den absoluten Geist als sein erstes Bild, nämlich als in höchstem Maße geeinte Vielheit und damit als All-Einheit, erst hervorbringt. Daher kann die Wahrheit, welche gemäß ihrem korrespondenz-theoretischen Verständnis grundlegend und wesensmäßig eine Relation, und zwar die Relation zwischen Erkennen und erkennbarer Wirklichkeit, darstellt, nicht schon in diesem in sich relationslosen Einen verwirklicht sein; ihm schreibt Plotin daher zu, selbst nicht die Wahrheit zu besitzen, sondern noch über ihr zu stehen. In metaphorischer Ausdrucksweise nennt er das Eine – als den hervorbringenden Grund des absoluten Geistes – „König der Wahrheit“ (vgl. Plotin, Enn. V 5,3,8–20).

Der absolute Geist aber ist als die Wahrheit selbst zugleich vollkommenes Licht – daher wird seine Selbsterkenntnis von Plotin auch mit einer reichen Lichtsymbolik veranschaulicht (zur Lichtmetaphysik Plotins vgl. W. Beierwaltes, *Plotins Metaphysik des Lichtes*, in: C. Zintzen [Hg.], *Die Philosophie des Neuplatonismus [Wege der Forschung, Bd. 436]*, Darmstadt 1981, 75-117; L. Fladerer, *Der Wahrheitsbegriff im griechischen Neuplatonismus*, in M. Enders/J. Szaif [Hgg.], *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, Berlin 2006, 33-48, insb. 39ff.). Denn das vollkommene Licht des absoluten Geistes ist Ausdruck sowohl der vollkommenen Einung der vielen Ideen in ihre ungeteilte Einheit und Ganzheit als auch zugleich Ausdruck der Ausbreitung und Entfaltung der ursprünglichen Einheit des Ersten in die erste Vielheit des absoluten Geistes.

Als das Sichtbarwerden des selbst unsichtbaren Einen ist das vollkommene Licht des absoluten Geistes zugleich höchste Schönheit (vgl. J. Halfwassen, *Schönheit und Bild im Neuplatonismus*, in: Verena O. Lobsien/C. Olk [Hgg.], *Neuplatonismus und Ästhetik. Zur Transformationsgeschichte des Schönen*, Berlin/New York 2007, 43-57, hier: 47-50). Die Selbsterkenntnis des absoluten Geistes hat daher den Charakter einer lichterhaften Selbstdurchdringung, einer Selbstdurchleuchtung. Wahrheit als die Ideenerkenntnis und damit vollkommene Selbsterkenntnis des absoluten Geistes und Licht als die Transparenz oder Durchsichtigkeit des reinen Denkens auf die selbst nicht mehr anschaulich Transzendenz des Einen hin bedingen sich daher wechselseitig in ihrer höchsten Wirklichkeit im absoluten Geist, so dass gilt: Absolute Wahrheit ist vollkommenes Licht.

Es war der Neuplatoniker Proklos (411/12–485), dem eine allgemeingültige, definitorische Fassung der geistmetaphysischen Grundlegung des adäquationstheoretischen Wahrheitsverständ-

nisses im Neuplatonismus gelang: Denn Proklos definiert die Wahrheit selbst als die

„Angleichung des erkennenden Geistes an das Erkannte“ (In Tim. II, 287,3ff.).

Dieses Verständnis von Wahrheit als Angleichung des erkennenden absoluten Geistes an die Ideen greift der christliche Neuplatoniker Johannes Philoponos (490–570) in seinem Kommentar zur Kategorienschrift des Aristoteles auf und bezieht es einschränkend auf das diskursive Denken des Menschen: Der Logos als die Aussage über eine vorgegebene Wirklichkeit ist in Abhängigkeit von der Beschaffenheit der ausgesagten Wirklichkeit wahr oder falsch. So ist beispielsweise die Aussage „B. Obama ist der gegenwärtige Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika“ dann und nur dann wahr, wenn der von ihr ausgesagte Sachverhalt in Wirklichkeit besteht. Daher ist nach Johannes Philoponos Wahrheit weder in den Sachverhalten als solchen noch in den Aussagen über Sachverhalte, sondern erst in der Angleichung von Aussagen an aussagenunabhängig bestehende Sachverhalte verwirklicht (Johannes Philoponos, In Cat. [CAG XIII 1 [ed. Busse]], 81,25-31). Dieses aussagen-theoretische Wahrheitsverständnis wird von Johannes Philoponos und anderen Vertretern des alexandrinischen Neuplatonismus mit dem Passverhältnis von Schuh und Fuß verglichen: „Wie das richtige Schnüren eines Schuhs weder vom Fuß noch vom Schuh alleine abhängt, sondern in der Anpassung des Schuhs an den Fuß begründet ist, wird Wahrheit als Modus der gelungenen Anpassung von Logos und Sachverhalt verstanden, ohne diesen beiden jeweils immanent zu sein.“ (L. Fladerer, *Der Wahrheitsbegriff im griechischen Neuplatonismus*, art. cit., 45, unter Bezug auf Johannes Philoponos, In Cat. [CAG XIII 1 [ed. Busse]], 81,29-34).

4. Zum Wahrheitsverständnis im frühen Christentum

4.1 „Wahrheit“ im Neuen Testament

Im Neuen Testament wird Gott selbst, genauer: der Mensch gewordene Gott, mit der Wahrheit identifiziert. Denn absolute Wahrheit ist zwar grundlegend eine Wesensbestimmung des ganzen Gottes; in eigentümlicher Weise aber kommt sie innerhalb der göttlichen Trinität dem Sohn und nicht dem Vater zu, weil der göttliche Sohn die ganze Unverborgenheit oder vollkommene Offenbarung des göttlichen Vaters ist, – innertrinitarisch als ewiger Logos, d. h. als vollkommener Ausdruck des Vaters, und heilsökonomisch als in Jesus Christus inkarnierter Logos. Deshalb wird in der Heiligen Schrift auch nicht der göttliche Vater als die Wahrheit bezeichnet, wohl aber bezeichnet sich der Mensch gewordene Sohn Gottes, d. h. Christus, als die Wahrheit:

„Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ (Joh 14, 6, vgl. *Novum Testamentum Graece et Latine*, edd. Nestle-Aland, Stuttgart 1983: „ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ“).

Hans Urs von Balthasar hat dieser biblisch bezeugten Selbstprädikation Jesu eine eingehende Interpretation gewidmet, in der er feststellt: „Jesus ist und er bezeugt die Wahrheit.“ (H.U. v. Balthasar, *Theologik II: Wahrheit Gottes, Johanneischer Einstieg*, „Ich bin die Wahrheit“, Einsiedeln 1985, 13-23, hier: 13). Jesus bezeugt nicht nur die Wahrheit, indem er die wahre Gesinnung des himmlischen Vaters den Menschen kundtut, sondern er ist sogar selbst die Wahrheit, indem er als der vom Vater zur Rettung der Welt Gesandte „den Willen, die Gesinnung, das Werk des Vaters“ (v. Balthasar, ebd.) den Menschen auslegt (Joh 1,18) und offenbart macht. Als diese Offenbarkeit bzw. Un-Verborgenheit, ἀ-λήθεια, des Vaters

für die Menschen ist er daher in eigener Person die Wahrheit.

4.2 Augustins geistmetaphysisch-christologisches Verständnis der Wahrheit

Wie kamen die wahrheitstheoretischen Einsichten der vor- bzw. außerchristlichen Philosophiegeschichte in eine sachlich fruchtbare Verbindung mit dem skizzierten biblisch-theologischen Verständnis von Wahrheit? Der lateinische Kirchenvater Augustinus (354-430) und das von ihm maßgeblich beeinflusste christliche Denken des lateinischen Mittelalters deuteten das biblische Wahrheitsverständnis durchgängig als eine metaphysische Wesensbestimmung Gottes („Gott ist die Wahrheit“). Dabei fand Augustinus im geistmetaphysischen Wahrheitsverständnis Plotins, das ihm wahrscheinlich durch Marius Victorinus vermittelt worden ist, ein Modell dafür, wie Wahrheit als Gottesprädikation, als Bestimmung eines absoluten, in sich relational konzipierten Geistes, überhaupt angemessen verstanden werden kann. In seiner Schrift „De vera religione“ entwickelte Augustinus ein geistmetaphysisch-christologisches Verständnis der Wahrheit als des im göttlichen Sohn personal verwirklichten Selbstbewusstseins des göttlichen Geistes, der darin mit sich selbst vollkommen übereinstimmt. Deshalb ist der göttliche Sohn in eigener Person die Wahrheit Gottes (zu Augustins geistmetaphysisch-christologischem Verständnis der Wahrheit vgl. Vl., „Wahrheit“ von Augustinus bis zum frühen Mittelalter: Stationen einer Begriffsgeschichte, in: Ders./J. Szaif [Hgg.], *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, Berlin/New York 2006, 65-101, hier: 89-93). Während Augustinus dieses geistmetaphysisch-christologische Wahrheitsverständnis nicht mehr mit dem aussagen-theoretischen Wahrheitsbegriff zu vermitteln und in eine einheitliche und umfassende Theorie der Wahrheit zu integrieren vermochte, hat sich Anselm von Canterbury in seinem Dialog „De veritate“ genau dieser Aufgabe gestellt (vgl. Vl., *Wahrheit und Notwendigkeit. Die Theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury im Gesamtzusammenhang seines Denkens und unter besonderer Berücksichtigung seiner antiken Quellen [Aristoteles, Cicero, Augustinus, Boethius] [Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 64]*, Leiden/Boston/Köln, 1999; ders., *Einleitung*, in: Ders. [Hg.], *Anselm von Canterbury. Über die Wahrheit*. Lateinisch-deutsch. Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von M. Enders [Philosophische Bibliothek 535], Hamburg 2001, 22003, XI–CXIV; ders., *Ist Anselms Theorie der Wahrheit in sich konsistent?*, in: S. Ernst/T. Franz [Hgg.], *Sola ratione. Anselm von Canterbury [1033 – 1109] und die rationale Rekonstruktion des Glaubens*, Würzburg 2009, 137-164).

In einer systematisch noch stringenteren und sachlich wesentlich umfangreicheren Form erfüllt wurde diese Aufgabe im lateinischen Mittelalter in den „*Quaestiones disputatae de veritate*“ des Thomas von Aquin (zur Wahrheitslehre des Thomas von Aquin vgl. G. Schulz, *Veritas est adaequatio intellectus et rei. Untersuchungen zur Wahrheitslehre des Thomas von Aquin und zur Kritik Kants an einem überlieferten Wahrheitsbegriff [Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 36]*, Leiden/New York/Köln 1993, 10-104). □

Professor Enders diskutierte in der Bibliothek mit den Teilnehmern seines Arbeitskreises über Anselm von Canterbury.