

Şenol Yağdı / Christian Danz (Hg.)

# **Die Wahrheitsfrage als Herausforderung interreligiöser Hermeneutik**

**Vienna University Press**



**unipress**

Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft /  
Vienna Forum for Theology and the Study of Religions

Band 26

Herausgegeben im Auftrag  
der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien  
und der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien  
von Karl Baier und Christian Danz

Die Bände dieser Reihe sind peer-reviewed.

Şenol Yağdı / Christian Danz (Hg.)

**Die Wahrheitsfrage als  
Herausforderung interreligiöser  
Hermeneutik**

Herausforderungen und Chancen  
in einer pluralen Gesellschaft

V&R unipress

Vienna University Press

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Rektorats der Universität Wien.



universität  
wien

ISSN 2197-0718

ISSN 2197-0629 (digital)

ISBN 978-3-8471-2000-1

ISBN 978-3-8470-2000-4 (pdf)

ISBN 978-3-7370-2000-8 (eLibrary)

DOI <https://doi.org/10.14220/9783737020008>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2026 Brill Deutschland GmbH, Robert-Bosch-Breite 10, 37079 Göttingen, Deutschland

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig. Text- und Datamining zu kommerziellen Zwecken bedarf der Genehmigung des Verlags.

Veröffentlichungen der Vienna University Press erscheinen bei V&R unipress.

V&R unipress und Brill Deutschland GmbH sind Teil von De Gruyter Brill.  
[www.degruyterbrill.com](http://www.degruyterbrill.com)

Fragen zur allgemeinen Produktsicherheit: [productsafety@degruyterbrill.com](mailto:productsafety@degruyterbrill.com)

Druck: CPI books GmbH, Leck

---

# Inhalt

Vorwort . . . . .	9
Einleitung . . . . .	11
<b>Teil I: Theologische, religionswissenschaftliche und religionspädagogische Grundlegungen</b>	
Yan Suarsana	
Die ‚eine Wahrheit‘ aus religionswissenschaftlicher Sicht . . . . .	17
Christian Danz	
Wahrheit der Religion und der Religionen? Überlegungen aus der Perspektive protestantischer Theologie . . . . .	31
Michaela Durst	
Pluralismusoffene Wahrheit: Beobachtungen zu den Wahrheitskonzeptionen von Reinhold Bernhardt und Christian Danz . . . . .	45
Andrea Lehner-Hartmann	
Die Frage nach Wahrheit im Kontext von (religiöser) Pluralität: eine Herausforderung für religiöse Bildung . . . . .	65

## Teil II: Beiträge aus religiösen Traditionen

### Judentum

Eli Reich

„Every definition of God brings about heresy“: Religious Truth from a Jewish perspective . . . . . 87

Yuval Katz-Wilfing

The Breath of Truth: Navigating Emet in Jewish Tradition . . . . . 101

### Christentum

Martina Bär

Wahrheit im interreligiösen Dialog. Probleme und Chancen in katholischer Perspektive . . . . . 115

### Islam

Şenol Yağdı

„Gott ist die Wahrheit“ (Koran 22:6). Eine islamisch-theologische Annäherung an die Wahrheitsfrage im Kontext religiöser Pluralität . . . 131

### Alevitentum

Cem Kara

Die Wahrheit erfahren. Wahrheitskonzepte im Alevitentum zwischen Erkenntnis, Erfahrung und Emotion . . . . . 155

### Bahá'í

Hamid Monadjem

Der Bahá'í-Standpunkt zur Frage der religiösen Wahrheit im Kontext des religiösen Pluralismus . . . . . 177

**Hinduismus**

Anantanand Rambachan  
The Question of Truth from a Hindu Perspective . . . . . 193

**Konfuzianismus**

Cornelius Zehetner  
Die Wahrheitsfrage aus konfuzianischer Perspektive . . . . . 207

Autor\*innenverzeichnis . . . . . 233



---

## Vorwort

Der vorliegende Sammelband geht auf die Vorlesungsreihe „Die Wahrheitsfrage als Herausforderung interreligiöser Hermeneutik“ zurück, die im Wintersemester 2025 am Institut für Systematische Theologie und Religionswissenschaft der Evangelisch-Theologischen Fakultät sowie am Institut für Islamisch-Theologische Studien der Universität Wien durchgeführt wurde. Die Beiträge dieses Bandes reflektieren zentrale Fragestellungen dieser Reihe und führen sie in vertiefter und systematischer Form weiter. Der Band erscheint in der Reihe „Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft“, der wir für die Aufnahme und Veröffentlichung dieses Sammelbandes herzlich danken.

Unser besonderer Dank gilt Noah Charim, der die redaktionelle Bearbeitung des Bandes übernommen und das Manuskript mit großer Sorgfalt formatiert und aufbereitet hat. Darüber hinaus danken wir dem Rektorat der Universität Wien für die finanzielle Unterstützung sowie dem Forschungszentrum *Religion and Transformation in Contemporary Society (RaT)* der Universität Wien für die Förderung und institutionelle Begleitung dieses Projekts. Ebenso danken wir den Herausgeber\*innen der Reihe *Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft* für die Möglichkeit, diesen Sammelband zu veröffentlichen.

Ohne diese Unterstützung hätte der vorliegende Band in dieser Form nicht realisiert werden können.

Wien, Jänner 2026  
Şenol Yağdı / Christian Danz



---

## Einleitung

Die Frage nach der Wahrheit gehört zu den grundlegenden und zugleich kontroversesten Themen religiöser Traditionen. Doch was heißt Wahrheit – und was bedeutet die Wahrheit einer Religion im Verhältnis zu den möglichen Wahrheiten anderer Religionen? Und wie verhält sich die Wahrheit einer Religion zu der möglichen Wahrheit anderer Religionen? Zunehmende religiöse Ausdifferenzierung und Vielfalt stellt eine Herausforderung für das Verstehen, also die Hermeneutik dar. Das betrifft nicht nur die Kultur als solche, sondern auch die Religionen und religiösen Traditionen. Bisherige Modelle der interreligiösen Relationierung, wie sie unter anderem in dem sogenannten pluralistischen Modell vorgeschlagen wurden, überzeugen vor dem Hintergrund einer zunehmenden Ausdifferenzierung des religiösen Feldes nicht mehr. Sie lösen die geschichtlichen Religionen in einen übergeordneten Wahrheitsbegriff auf. Das Verstehen der Wahrheiten der geschichtlichen Religionen, also die Aufgabe einer interreligiösen Hermeneutik, ist in einem solchen Rahmen nicht möglich. Neue Ansätze sind erforderlich, um Transformationsprozesse in modernen Gesellschaften und in Religionen theoretisch angemessen aufnehmen zu können. Während Dialog in vielen Kontexten längst praktiziert wird, fehlt eine hermeneutische Reflexion des Verstehens von religiöser Andersheit und Differenz, die beides gerade nicht im Verstehensprozess ausschaltet. Diesem Desiderat widmen sich die Beiträge des vorliegenden Bandes aus theologischer, religionswissenschaftlicher, philosophischer und interreligiöser Perspektive.

Die in diesem Band versammelten Texte orientieren sich an folgenden Leitfragen:

- Wie wird die Frage nach der Wahrheit in unterschiedlichen religiösen Traditionen verhandelt, und welche Rolle spielen normative Quellen?
- Wie lassen sich Wahrheitsansprüche begründen, und welche methodischen Herausforderungen stellen sich hierbei?
- Welche theologischen Modelle eröffnen Anschlussmöglichkeiten für eine Anerkennung der pluralen und komplexen Gesellschaft?

- Vor welchen Herausforderungen stehen Religionsgemeinschaften bei der Anerkennung anderer Überzeugungen und Praktiken?
- Inwiefern müssen religiöse Heilsvorstellungen und Daseinsmodelle einem kritisch-argumentativen Diskurs unterzogen werden, um Grundlagen für eine Theologie der Anerkennung zu schaffen?

Im ersten Teil des Bandes werden theologische und religionswissenschaftliche Grundlegungen behandelt. Den Einstieg bildet der Beitrag von Yan Suarsana. Er unterzieht unter Einbeziehung der Cultural Studies ein kritisches Verständnis von ‚Wahrheit‘ als Resultat von sedimentierten Diskursen und wendet es auf das Feld interreligiöser Diskurse über die Wahrheit von Religionen an. Vor dem Hintergrund der Analyse von Suarsana problematisiert Christian Danz das Modell einer einheitlichen, transzendenten Wahrheit in der bisherigen Religionstheologie und skizziert ein Verständnis von religiöser Wahrheit als kommunikativem Geschehen. Michaela Durst schließt daran an und vergleicht die Wahrheitskonzeptionen von Reinhold Bernhardt und Christian Danz. Dabei zeigt sie zwei unterschiedliche Ansätze, Absolutheitsansprüche zu begrenzen, ohne den Wahrheitsbegriff aufzugeben. Anschließend skizziert Andrea Lehner-Hartmann eine religionspädagogische Perspektive auf Wahrheit im Kontext (religiöser) Pluralität und plädiert für praxisnahe, dialogfähige Bildung ohne Relativismus.

Wenn jede Religion eine Religion sui generis ist, dann operieren geschichtliche Religionen mit jeweils eigenen Verständnissen von religiöser Wahrheit. Das erfolgt seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in globalen, sich überlagernden und ausdifferenzierenden Religionsdiskursen. Grundlegend ist es, die Selbstdarstellung der religiösen Traditionen, ihr jeweiliges Verständnis von Wahrheit sowie ihre Sicht der Wahrheit anderer Religionen aufzunehmen. Das ist das Thema des zweiten Teils dieses Bandes. Er präsentiert religiöse Wahrheitsverständnisse aus der Selbstsicht verschiedener religiöser Traditionen.

Für das Judentum untersucht Eli Reich die Spannung zwischen propositionaler und existenzieller Wahrheit und beleuchtet klassische rabbinische Positionen zur Herstellung normativer Wahrheit durch Argumentation und Konsens. Yuval Katz-Wilfing ergänzt diese Perspektive und verfolgt das Prinzip Emet als göttliches Siegel und ethisches Leitmotiv. Sein Beitrag zeigt, wie Wahrheit in der jüdischen Tradition plural, relational und dialogisch gedacht wird. Im Abschnitt Christentum diskutiert Martina Bär den universalen Wahrheitsanspruch des Christentums und die Spannung zwischen partikularem Ursprung und allgemeiner Geltung. Sie plädiert für eine dialogische Begründung von Wahrheit, verbunden mit Demut und einer Kultur der Fehlbarkeit. Der Beitrag von Şenol Yağdı nähert sich der Wahrheitsfrage aus islamisch-theologischer Perspektive. Er versteht Wahrheit als in Gott (al-Ḥaqq) gegründete Wirklichkeit

und verbindet diesen absoluten Anspruch mit epistemischer Demut und einer dialogfähigen Hermeneutik. Dabei verweist er auf Koranverse, die gottgewollte Vielfalt betonen und so einen Rahmen für Koexistenz eröffnen. Cem Kara untersucht die Wahrheitskonzepte im Alevitentum. Er zeigt, wie rituelle Praktiken, poetische Traditionen und mystische Vorstellungen ein dynamisches Verständnis von Wahrheit prägen, das Selbsterkenntnis, Liebe und spirituelle Transformation in den Mittelpunkt stellt. Hamid Monadjem skizziert anschließend den Bahá'í-Standpunkt zur religiösen Wahrheit. Er beschreibt die Idee der fortschreitenden Gottesoffenbarung und die Anerkennung aller Religionen als Teil eines gemeinsamen Heilsgeschehens. Für den Hinduismus diskutiert Anantanand Rambachan die Wahrheitsfrage aus der Perspektive der Advaita-Vedānta-Tradition. Im Zentrum steht die Einheit von brahman und ātman sowie die Einsicht, dass Wahrheit letztlich sprachlich kaum fassbar ist. Den Abschluss bildet der Beitrag von Cornelius Zehetner, der die Wahrheitsfrage aus konfuzianischer Perspektive behandelt. Er versteht Wahrheit vor allem als Wahrhaftigkeit und Richtigkeit im Dienst einer gelingenden Ordnung und betont deren Verankerung in ethischen Tugenden und Ritualen.

Der Band lädt dazu ein, die Wahrheitsfrage in ihrem theologischen, philosophischen und interreligiösen Spannungsfeld neu zu bedenken. Die Beiträge eröffnen unterschiedliche Perspektiven auf den Umgang mit religiöser Vielfalt und bieten zugleich Impulse für eine pluralitätsfähige Hermeneutik.



---

**Teil I:  
Theologische, religionswissenschaftliche und  
religionspädagogische Grundlegungen**



## Die ‚eine Wahrheit‘ aus religionswissenschaftlicher Sicht

### 1. Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft

Wie auch im Falle anderer Disziplinen handelt es sich bei der Religionswissenschaft um ein breit ausdifferenziertes Fach, das die verschiedensten theoretischen und methodischen Zugänge vereint (Hock 2014, S. 7). Was also ist an dieser Stelle mit *Religionswissenschaft* gemeint, und was unterscheidet diese religionswissenschaftliche Perspektive von anderen Perspektiven?

Beginnen wir zunächst mit der zweiten Frage: Unterscheidet man grundsätzlich zwischen methodenbezogenen und gegenstandsbezogenen Fächern, so gehört die Religionswissenschaft ohne Zweifel zu letzteren (Stausberg 2012, S. 8). Anders als etwa die Geschichtswissenschaft oder die Soziologie mit ihrem je eigenen Methodencurriculum zeichnet sich die heutige Religionswissenschaft im Wesentlichen durch ihren Fokus auf den Gegenstand Religion aus. In ihrer Herangehensweise bedient sie sich dabei (je nach Art des Erkenntnisinteresses) den verschiedensten Methoden, die sie in der Regel<sup>1</sup> aus anderen – eben methodenbezogenen – Disziplinen übernimmt. So gibt es beispielsweise eine Religionssoziologie, eine Religionsethnologie oder eine Religionsgeschichte, die durch ihren gemeinsamen Gegenstand verbunden sind, diesen aber aus zuweilen sehr unterschiedlichen Blickrichtungen analysieren (Hock 2014, S. 22–157). Worin besteht aber dann die ‚religionswissenschaftliche Perspektive‘?

Mit Blick auf die heute existierenden Unterdisziplinen der Religionswissenschaft lässt sich als diesbezüglich verbindende Gemeinsamkeit im Wesentlichen festhalten, dass sie alle Religion als einen Gegenstand verstehen, der in konkreten „Räume[n] und Zeiten“ (Kippenberg 1995, S. 19), also als *historische Größe* existiert (Stausberg 2012, S. 8f.). Bei Religion handelt es sich in dieser Sichtweise also um das geschichtliche Produkt menschlichen Zusammenlebens und nicht um die quasi-natürliche (und mithin institutionelle) Manifestation göttlichen Eingrei-

---

1 Ob es darüber hinaus auch eine eigene religionswissenschaftliche Methode gibt, ist umstritten (Freiberger 2022, S. 69–93) und für den vorliegenden Beitrag auch nicht relevant.

fens in die Welt, wodurch Religion dann als prinzipiell ahistorische Größe zu denken wäre. In diesem Sinne verbindet die verschiedenen Disziplinen der Religionswissenschaft also ein im weitesten Sinne *historisches* Verständnis von Religion; Religion ist damit Bestandteil der real existierenden Gesellschaften der Welt in Gegenwart und Vergangenheit, der von diesen Gesellschaften ausgeht, mit ihnen verflochten ist und sich mit ihnen wandelt (Gladigow 1995, S. 25–28). Diese Verflechtungs- und Wandlungsprozesse können nun unter Anwendung der verschiedenen Methodencurricula erforscht werden.

Damit ist auch klar, dass sich die heutige religionswissenschaftliche Perspektive grundsätzlich von einer Sichtweise unterscheidet, die Religion mit Friedrich Schleiermacher (1768–1834) als „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ (Schleiermacher [1799] 1999, S. 80) in Form einer allgemein-menschlichen Veranlagung konzipiert. Dieser innerliche Religionsbegriff bildet u. a. die theoretische Basis der sogenannten Religionsphänomenologie, die lange Zeit als eine leitende Subdisziplin der älteren Religionswissenschaft fungiert hat (Hock 2014, S. 58–67). Daher kann die international festzustellende partielle Neuaufstellung der Religionswissenschaft im Sinne einer streng historischen Konzeption von Religion im letzten Drittel des 20. Jahrhundert vielleicht auch als kulturwissenschaftliche Wende (Stausberg 2012, S. 7) und „Paradigmenwechsel“ (Tworuschka 2015, S. 141) des Fachs bezeichnet werden. In den letzten Jahren ist in diesem Zusammenhang – parallel zu den Kulturwissenschaften im engeren Sinn – die verstärkte Rezeption poststrukturalistischer und postkolonialer Theorien hinzugekommen, mit deren Hilfe nicht zuletzt auch die eigenen wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Grundlagen reflektiert werden (Bergunder 2012; Nehring 2012).

Vor diesem Hintergrund möchte ich das Sprechen von einer kultur- bzw. religionswissenschaftlichen Perspektive dahingehend präzisieren, dass ich sie mit Hilfe des theoretischen Ansatzes der sog. *Cultural Studies* charakterisiere, wie ihn etwa der jamaikanisch-britische Soziologe Stuart Hall (1932–2014) prominent vertreten hat. Der Ansatz folgt dabei im Wesentlichen den Grundsätzen der poststrukturalistischen Theorie, deren Kenntnis daher für die Frage nach einer entsprechend grundierten religionswissenschaftlichen Perspektive auf den Wahrheitsbegriff von zentraler Bedeutung ist. Wie lässt sich vor diesem Hintergrund also die *Cultural Studies*-Perspektive charakterisieren? Ich möchte diese Frage mit Hilfe von Halls berühmtem Essay *Der Westen und der Rest* beantworten (Hall 2012, S. 137–179), der auch als ein ‚Klassiker‘ der *Postcolonial Studies* gilt. Ausgangspunkt ist hier der Befund, dass sich hinter der Dichotomie unseres Sprechens vom ‚Westen‘ und der ‚nicht-westlichen‘ Welt keine reale Zweiteilung der Weltgesellschaft verbirgt – eine Erkenntnis, die spätestens seit dem Fall des eisernen Vorhangs, aber natürlich auch schon zuvor, recht offenkundig ist. Dass unser dichotomisches Sprechen daher in einem ganz spezifischen Widerspruch zur tat-

sächlichen Diversität der globalen Weltgemeinschaft steht, erklärt Hall damit, dass es sich bei dem Ausdruck ‚Westen‘ primär gar nicht um eine Kategorie zur objektiven Weltbeschreibung handelt. Vielmehr verkörpert der ‚Westen‘ „eine Vorstellung, ein Konzept“ (Hall 2012, S. 138) zur Konstruktion von Identität, also zur ideologischen Selbstvergewisserung und politischen Positionierung gegenüber dem ‚Anderen‘ oder dem ‚Fremden‘, auch wenn sich sowohl hinter dem ‚Westen‘ als auch hinter diesem ‚Anderen‘ in Wirklichkeit eine große Vielfalt unterschiedlicher Kontexte verbirgt (Hall 2012, S. 137–142).

Im Hinblick auf das allgemeinere Potential dieses Ansatzes lässt sich aus Halls Essay zunächst die Erkenntnis ableiten, dass auf den ersten Blick als ‚real existierend‘ erscheinende Tatsachen, auf die wir mit unserem Sprechen beständig rekurrieren, nicht zwangsläufig mit den ‚wirklichen‘ Sachverhalten der äußeren Welt zusammenhängen müssen. Anders herum gesagt: Offenbar erzeugen wir mit Sprache zuweilen Wirklichkeiten, die unabhängig von der Welt ‚da draußen‘ sind, die uns aber vollkommen natürlich vorkommen, sodass wir für gewöhnlich automatisch davon ausgehen, dass sie die ‚echte‘ Welt genauso abbilden, wie sie wirklich ist. So lässt sich etwa beobachten, dass wir in unserem alltäglichen Sprechen wie selbstverständlich davon ausgehen, dass es ‚den Westen‘ wirklich gibt, obgleich sich diese Annahme auf den zweiten Blick als inadäquat erweist. Wieso aber ist das so?

Hier kommt nun die poststrukturalistische Theorie ins Spiel, die im Kern vor allem eine Sprachphilosophie ist (Münker/Roesler 2012, S. 36–67). Sie fragt danach, wie mit Sprache Bedeutung erzeugt wird, und zwar in dem Sinne, dass während unserer Kommunikation scheinbar fixe Inhalte von einer Sprechenden zu einer hörenden Person fließen. Dabei geht die poststrukturalistische Theorie *nicht* davon aus, dass das deswegen passiert, weil wir mit Sprache einfach nur die Welt abbilden (dass dies nicht so ist, hat ja das oben skizzierte Beispiel vom Westen und dem Rest illustriert). Sie geht aber auch nicht davon aus, dass diese Bedeutungen durch ein *hinter* der Sprache liegendes abstraktes System ermöglicht wird, also eine Art unsichtbare (Sprach-)Struktur, in der die Inhalte bereits angelegt sind, und auf die wir bei der Kommunikation zurückgreifen. Vielmehr behauptet etwa der französische Philosoph Jacques Derrida (1930–2004), dass Bedeutung nur durch den Vorgang des *konkreten Sprechens* erzeugt werden kann (Derrida 1986, S. 66), der eben nicht auf eine feste Bedeutungsstruktur rekurrieren kann (weil deren ‚reale‘ Existenz nicht evident ist). Und weil, wie wir ja leicht beobachten können, das Sprechen sich prozessual, also im steten Fluss ereignet, ist es natürlich nicht leicht zu denken, wie hier feststehende Bedeutungen erzeugt werden können, die über die einzelne Sprachäußerung hinaus stabil sind (Derrida 1986, S. 67). Aufgrund dieser Schwierigkeit gibt es in der poststrukturalistischen Theorie auch verschiedene Modelle, wie dieser Widerspruch überbrückt werden kann (wir werden uns diesem Thema später noch widmen).

Die derrida'sche Theorie hat indes noch eine weitere Implikation, die unmittelbar mit unserem Thema (die ‚eine Wahrheit‘) zu tun hat: Denn sie entkoppelt das Sprechen praktisch vollständig von einer dem Sprechen äußerlichen, also außersprachlichen Wirklichkeit, sei sie nun geistig-abstrakt oder körperlich existent. Auch die übrigen Ansätze aus dem Bereich der poststrukturalistischen Theorie sind im Kern dadurch verbunden, dass sie davon ausgehen, dass wir mit Sprache nicht einfach auf eine von unserem Sprechen unabhängige (sichtbare oder unsichtbare) Welt verweisen, sondern dass die von uns erkannte Welt vielmehr durch unser Sprechen erst erzeugt wird. Damit ist nicht gesagt, dass eine von unserem Sprechen unabhängige Welt nicht existiert; die These besteht vielmehr darin, dass eine unmittelbare, also von Sprache unabhängige Erkenntnis dieser Welt schlichtweg unmöglich ist. Und weil Sprache, wie wir ja gesehen haben, ein Prozess (und eben kein feststehendes System) ist, ist auch die durch Sprache erkannte bzw. erzeugte Welt nicht einfach ‚da‘ und ‚präsent‘, sondern das sich stets ändernde Produkt sprachlicher Kommunikationsprozesse (Butler 1997, S. 56f.).

Aus dieser Ansicht folgt, dass sprachliche Gegenstände wie der ‚Westen‘ nicht deswegen artikuliert werden, weil ein entsprechender Sachverhalt in der außersprachlichen Welt tatsächlich existieren würde. Ihre Verwendung ist also nicht notwendig (im Bezug auf die Wirklichkeit ‚da draußen‘), sondern eben *kontingent*, weil die Ursache ihrer Verwendung in den eher zufälligen Konstellationen der Geschichte menschlichen Sprechens liegt (das Konzept des Westens ist beispielsweise in seiner heutigen Form im Wesentlichen im Rahmen kolonialer Ideologien seit dem 18. Jahrhundert entstanden [Hall 2012, S. 145–167]). Gleichwohl zeigt die allgemeine Verwendung des Konzepts ‚Westen‘, dass die meisten Sprechenden dennoch von dessen tatsächlicher Existenz in der Welt ausgehen; sie gehen in ihrem Sprechen also davon aus, dass der Westen eine von der Sprache unabhängige, fixe Entität ist, der substantielle Eigenschaften zugeschrieben werden können. In den Kulturwissenschaften nennt man solche Konzepte daher auch *essenzialistisch*, eben weil ihnen im Allgemeinen eine fixe, real existierende ‚Essenz‘ oder substantielle Wesenhaftigkeit zugeschrieben wird (Kerner 2012, S. 67).

Konzipiert man die religionswissenschaftliche Perspektive nun mit Hilfe der soeben skizzierten poststrukturalistischen Grundlage der *Cultural Studies*, so ist klar, dass deren Interesse nicht in der Erkenntnis abstrakter Strukturen liegen kann, die die gesellschaftliche Wirklichkeit ordnen. Es geht also nicht darum, abstrakte Kategorien von Religion, von Gott, vom Islam, vom Christentum, vom Hinduismus etc. zu bilden; vielmehr geht es (wie oben beschrieben) auch hier darum, die ganz konkreten historischen Aushandlungsprozesse zu beschreiben und zu verstehen, die zwischen den Menschen ablaufen. Diese bedienen sich als religiös markierter Konzepte und Narrative, wodurch sie ‚Religion‘ permanent verschieben und neu erzeugen (Bergunder 2011, S. 17–20). Es ist klar, dass diese Aushandlungsprozesse nicht ausschließlich sprachlicher Natur sind; im Fokus

der kultur- bzw. religionswissenschaftlichen Perspektive stehen selbstredend alle gesellschaftlichen Praktiken, die indes mit den rein sprachlichen Handlungen gemein haben, dass sie in Raum und Zeit angesiedelt sind, also ebenfalls prozessual und kontingent sind. Um es in einem Satz zu sagen: Einer so begründeten Religionswissenschaft geht es nicht darum, die religiöse Welt mithilfe abstrakter Kategorien zu ordnen, sondern die sich in der historischen Welt ablaufenden religionsbezogenen Prozesse und Entwicklungen in ihrem jeweils ganz konkreten Kontext zu beschreiben, zu verstehen und zu erklären.

## 2. Die ‚eine Wahrheit‘ aus religionswissenschaftlicher Perspektive

Nähern wir uns mit der beschriebenen Perspektive nun dem Thema der (religiösen) Wahrheit, so kann es gewiss nicht darum gehen, selbst danach zu fragen, was Wahrheit ‚eigentlich ist‘, etwa, indem wir eine Definition von Wahrheit bilden oder uns gar selbst auf die Suche nach der ‚einen Wahrheit‘ begeben. Vielmehr nötigt uns unsere kulturwissenschaftliche Herangehensweise dazu, Wahrheit als Bestandteil menschlichen Sprechens und Handelns in den Blick zu nehmen. Gegenstand unserer Untersuchung wäre also nicht die Wahrheit ‚an sich‘, sondern die gesellschaftlichen *Diskurse* um Wahrheit, wie sie uns in Geschichte und Gegenwart begegnen (Suarsana 2022, S. 41–59).

Unsere Vorgehensweise könnte dabei zwei Schritte umfassen: (1) Zum einen die Beschreibung dessen, *was* wir ‚sehen‘, wenn wir uns mit den Aushandlungsprozessen um religiöse Wahrheit befassen; (2) zum anderen können wir fragen, *warum* der untersuchte Wahrheitsdiskurs nun genau auf die Art und Weise charakterisiert ist, wie wir ihn im Rahmen unserer Forschung vorfinden (und eben nicht anders): Weshalb sprechen Menschen in einem spezifischen Kontext auf eine bestimmte Weise über Wahrheit, und was ist möglicherweise die historische Herkunft der jeweiligen Konzepte und Argumentationsmuster? Die genannten Schritte sollen im Folgenden grob an einem Beispiel durchgespielt werden, und zwar am Wahrheitsdiskurs im Kontext der christlichen (und exemplarisch vor allem pluralistischen) Religionstheologie.

Zu (1): Ausgangspunkt dieser Debatte ist die These, dass das Haupthindernis der interreligiösen Verständigung in den „konkurrierenden Wahrheitsansprüchen der Religionen“ (Leuze 2006, S. 29) zu sehen sei. Die mit diesen Ansprüchen verbundene Allgemeingültigkeit der jeweils eigenen religiösen Überzeugungen führe dabei zwangsläufig zu einer Inkompatibilität der verschiedenen Aussagen, sodass ein echter Pluralismus der Religionen hier nicht zu erreichen sei. Der in dieser These geäußerte Befund besteht also darin, dass die verschiedenen religiö-

sen Traditionen Wahrheit im Sinne einer einzigen, absoluten und damit allgemeingültigen Größe konzipieren (Hick 2002, S. 98) – eine Sprechweise, die sich in kulturwissenschaftlicher Terminologie (wie oben ausgeführt) als essenzialistisch bezeichnen lässt. Die ‚eine Wahrheit‘ wird hier als fixe, universale und damit zeitlos hinter der historischen Welt existierende Wirklichkeit verstanden – und das eigene Sprechen davon als legitime Repräsentation dieser abstrakten Wirklichkeit.

Die religionstheologischen Versuche, dieses Hindernis der konkurrierenden Wahrheitsansprüche zu überwinden, sind zahlreich und können in ihrer Breite und Komplexität hier freilich nicht näher behandelt werden. Ich möchte daher exemplarisch die pluralistische Religionstheologie behandeln, um ganz grob zu beschreiben, wie hier mit dem Problem verfahren wird – und auch, welches Konzept von Wahrheit hier vertreten wird. Das klassische Modell John Hicks (1922–2012) unterscheidet dabei (im Rückgriff auf Kant) zwischen „dem einzigen göttlichen Noumenon, dem Ewig Einen *an sich*, das die Reichweite menschlichen Denkens und menschlicher Sprache übersteigt, und andererseits der Vielzahl göttlicher Phänomene, [...] den Konkretionen der Vorstellung des Absoluten“ (Hick 2002, S. 58). Hick unterscheidet hier also zwischen einem wahren (im Sinne eines wirklich existierenden) Absoluten und dessen diskursiven Repräsentationen, also den konkreten Konzeptionalisierungen dieses Absoluten in den verschiedenen historischen Kontexten. Die hier formulierte These, dass die Erkenntnis der einen göttlichen Wahrheit *de facto* immer durch das ganz konkrete Denken und Sprechen in spezifischen Kontexten geprägt ist (und sich daher von anderen Kontexten zwangsläufig unterscheiden muss), ähnelt zweifellos dem oben skizzierten kulturwissenschaftlichen Ansatz. Doch trotz dieser Übereinstimmung handelt es sich bei Hicks Konzept des Noumenon im Sinne einer zeitlos hinter den historischen Diskursen der verschiedenen Religionen existierenden Größe augenscheinlich ebenfalls um eine essenzialistische Figur – eine Beobachtung, die auch in der vielfach geäußerten Kritik anklingt, die argumentiert, dass der Engländer das Wahrheitsproblem lediglich auf eine höher gelagerte, abstraktere Ebene verschoben habe (Danz 2005, S. 98). Dennoch lässt sich auch in anderen Ansätzen aus dem breiten Spektrum der Religionstheologie – trotz aller Differenzen zum pluralistischen Modell – die Idee eines „universalen Transzendenzgrund[es]“ (Danz 2005, S. 98) nachweisen, der als „Grundlage für die Verständigung der Religionen“ (Danz 2005, S. 100) diene; man kann sich also des Eindrucks schwerlich erwehren, dass ein essenzialistisches Wahrheitsverständnis nicht nur ein recht einschlägiges Merkmal des interreligiösen Dialogs, sondern auch des religionstheologischen Diskurses darstellt.

Dieser Befund überrascht wenig: Betrachtet man unser Alltagsverständnis religiöser Wahrheit, aber vielleicht auch unser Verständnis von Wahrheit allgemein, so zeigt sich recht schnell, dass auch hier die Vorstellung einer tatsächlich

existierenden, unzweifelhaft gültigen abstrakten Wirklichkeit den Maßstab dafür bildet, Annahmen und Aussagen über diese Wirklichkeit als wahr oder falsch zu klassifizieren (Fischer 2015, S. 11–14). ‚Die Wahrheit‘ ist in der Regel also auch im Alltag als ein real existierender, unumstößlicher Sachverhalt konzipiert, der unabhängig von unserem Sprechen gleichsam in einer abstrakten Welt ‚da draußen‘ existiert. Es ist daher nicht erstaunlich, dass sich diese essenzialistische Konzeption auch in theologischen Diskursen findet.

Zu (2): Warum aber ist das so? Weshalb stellen wir fest, dass die essenzialistische Vorstellung einer tatsächlich existierenden *einen* Wahrheit, die als Bestandteil der äußeren Welt als fester Referenzpunkt für unser Sprechen dienen kann, solch allgemeine Verbreitung in allen möglichen Diskursen des gesellschaftlichen Lebens gefunden hat? Nun könnte man die Sache natürlich dadurch erklären, dass man behauptet, dass eine solche Wahrheit schlichtweg existiere, und das allgegenwärtige Sprechen davon also einfach nur die Welt so repräsentiere, wie sie wirklich sei. Dem steht allerdings das Problem entgegen, dass von der Allgegenwart des Sprechens ja nicht auf die Allgemeingültigkeit des Gegenstands geschlossen werden kann. Denn die Allgegenwart ist ein historischer Sachverhalt, während die Allgemeingültigkeit sich auf die Ebene der Metaphysik bezieht. Die Allgemeingültigkeit ist daher prinzipiell zeitlos zu denken und unterscheidet sich damit qualitativ von der Allgegenwart. Ungeachtet des Umstandes, dass der bloßen Behauptung, die eine Wahrheit existiere einfach, freilich kaum widersprochen werden kann, liegt es also nahe, die Allgegenwart essenzialisierenden Sprechens von Wahrheit zunächst als ein faktisches Merkmal der heutigen Debatten um den Wahrheitsbegriff in den von uns untersuchten Gesellschaften zu verstehen. Eine so konzipierte (eben kultur- bzw. religionswissenschaftliche) Untersuchung würde also das *historische Sprechen* über Wahrheit zu ihrem Gegenstand machen und in diesem Zusammenhang die Frage nach den konkreten Ursachen für die faktische Beschaffenheit des heutigen Wahrheitsdiskurses stellen (Suarsana 2020, S. 38–43). Wie ist also zu erklären, dass wir heute zumeist so (und nicht anders) über Wahrheit sprechen? Gibt es gesellschaftliche Mechanismen, die das bedingen? Und wie hat sich dieses Sprechen historisch entwickelt?

Es ist klar, dass eine solche Untersuchung ein großangelegtes Projekt ist und den Rahmen eines kurzen Buchkapitels bei Weitem übersteigen würde. An dieser Stelle können daher auch nur ein paar grobe Eckpunkte genannt werden, die den Rahmen einer noch auszuarbeitenden historischen Erklärung für die heutige Allgegenwart (wenn nicht gar Globalität) des essenzialistischen Sprechens über Wahrheit bilden könnten. Zum einen kann hier auf den wesentlichen Einfluss der griechischen Philosophie (und hier vor allem des (Neu-)Platonismus) auf die christliche Theologie, aber zum Teil auch auf andere Traditionen in Islam und Judentum, verwiesen werden (Suarsana 2022, S. 21–26). Das Grundmodell besteht hier im Kern in der Annahme der Existenz zeitloser, abstrakter Entitäten,

die sozusagen den ‚Lauf der Welt‘ strukturieren. Demgemäß besteht das Erkenntnisinteresse dieser Form von Philosophie (und später auch Theologie) darin, die geistigen Gegenstände jenseits der uns umgebenden, dinglichen Welt zu erfassen (Fischer 2015, S. 17f.). Das Modell ist dabei deutlich von einer „Zwei-Welten-Ontologie“ (Flasch 2000, S. 97), also einer konzeptuellen Aufteilung des Seins in zwei Sphären, geprägt: Auf der einen Seite das materielle, dem Lauf der Zeit unterworfenen (und daher vergängliche) Sein; auf der anderen Seite das geistig-abstrakte, universale und damit zeitlose ‚in Ewigkeit‘ existierende Sein, zu dem wir (qua unseres menschlichen Verstandes) gedanklichen Zugang besitzen (Fischer 2015, S. 17f.). Es braucht nicht extra betont zu werden, dass die ‚eine Wahrheit‘ dabei eine Größe ist, die nur im Rückgriff auf diese zeitlose, transzendente Seinsebene zu erkennen ist.

Der Einfluss dieses und ähnlicher philosophischer Modelle auf die christliche Theologie in Antike und Mittelalter erklärt auch die Verbreitung entsprechender Denkformen in anderen mit diesen Diskursen in Verbindung stehenden Geistesströmungen, nicht zuletzt an den europäischen Universitäten (Flasch 2000, S. 92–133); dies betrifft auch und vor allem die im 19. Jahrhundert aufkommenden Naturwissenschaften, deren weitgehende Grundlage das newton’sche Modell des Universums mit seinen ewigen Naturgesetzen bildete. Dass dieses Universum so stark an neuplatonische Vorstellungen erinnert, liegt gewiss nicht zuletzt daran, dass Isaac Newton ab 1660 in Cambridge studiert hatte, seinerzeit eine der letzten scholastischen Hochburgen und Wirkungsstätte der *Cambridgeer Neuplatoniker* (Rogers 1988). Auch Newton ist dementsprechend an der Erkenntnis der „grundlegenden strukturellen Ordnung der Natur“ (Wagner 2011, S. 190) interessiert, die sich in Form abstrakter, zeitloser Gesetze, eben der Naturgesetze, vollziehe. Diese Naturgesetze formen dabei eine universale, abstrakte Mechanik, die über die Beobachtung der durch diese geordneten Vorgänge in der physischen Welt erschlossen werden könne (Padova 2015, S. 200–204).

Es ist sicherlich leicht einzusehen, dass der Aufstieg der Naturwissenschaft zur akademischen Leitdisziplin im 19. Jahrhundert dazu führte, dass sich die ab dieser Zeit neuformierenden geistes- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen (etwa die Geschichtswissenschaft, die Soziologie, aber teilweise auch die Religionswissenschaft) zunächst im Wesentlichen an der newton’schen Metaphysik als ihrer theoretischen Grundlage orientierten. So lässt sich vielleicht erklären, dass auch in diesen Fächern das Erkenntnisinteresse im Kern häufig auf die abstrakten Strukturen *hinter* der Geschichte, *hinter* der Gesellschaft, oder eben *hinter* der Religion gerichtet war – und die Untersuchung der konkreten historischen Wirklichkeit nurmehr Mittel zum Zweck, zum eigentlichen ‚Wesen‘ (und mithin zur Wahrheit) menschlicher Existenz vorzudringen (Suarsana 2022, S. 71–82).

Die Etablierung des Newton’schen Universums als wissenschaftliches Paradigma im 19. Jahrhundert fällt dabei zusammen mit der Hochzeit des europäi-

schen Imperialismus und Kolonialismus. Es liegt daher die Annahme nahe, dass mit der Globalisierung der Wissensdiskurse (und der in diesem Zusammenhang festzustellende Dominanz europäischer Akteure) auch das essenzialistische Verständnis von Wahrheit und Wirklichkeit, wie es letztlich den Wissenschaften des 19. Jahrhundert zugrunde gelegen hat, Einfluss auf außereuropäische, in europäische Kolonialreiche eingegliederte Regionen ausgeübt hat (Suarsana 2022, S. 82–88). Hinzu kommt, dass griechische Philosophie freilich auch schon lange vorher in unterschiedlichen außereuropäischen Kontexten rezipiert worden war. Dies legt den Schluss nahe, dass entsprechende Argumentationsmuster in christlich-theologischen, aber eben auch in wissenschaftlichen Diskursen in verschiedenen Kontexten der kolonialen Welt teilweise unmittelbar anknüpfungsfähig waren und daher sozusagen als ‚natürliche Sicht‘ auf die Welt angesehen werden konnten. Die essenzialistische Konzeption von Wahrheit (und mit ihr die dualistische Zweiteilung des Seins in geistig-abstraktes und körperlich-historisches Sein) wurde so zunehmend auf einer globalen Bühne ausgehandelt und würde erklären, weshalb die ‚eine Wahrheit‘ heute zum festen Bestandteil nicht nur der christlichen, sondern eben auch anderer religiöser Traditionen gehört.

Auch wenn sich einige der soeben angedeuteten Zusammenhänge historisch nachweisen lassen (für Indien vgl. bspw. Halbfass 1981, S. 430–436), ist die hier skizzierte ‚kleine Geschichte der Wahrheit‘ freilich weitgehend anekdotisch und spekulativ. Der Sinn dieser Darstellung liegt auch weniger darin, an dieser Stelle eine ‚authentische‘ Übersicht darüber zu liefern, wie sich der (religiöse) Wahrheitsdiskurs nun tatsächlich historisch entwickelt hat; vielmehr soll anschaulich illustriert werden, welcher Art die Untersuchungen sein könnten, wenn es darum geht, die ‚eine Wahrheit‘ aus einer kultur- bzw. religionswissenschaftlichen Perspektive zu erforschen: nicht als Suche nach der Wahrheit selbst, sondern als Erforschung ganz konkreter Orte in Geschichte und Gegenwart, an denen Menschen spezifische Konzepte von Wahrheit artikuliert haben.

In diesem Sinne möchte ich das Potential meines anekdotischen Überblicks noch zu einem weiteren Zweck nutzen, und zwar zur Illustration der Antwort auf die noch unbeantwortet gebliebene Frage, die in Kapitel 1 gestellt wurde: Wie kann im Rahmen der sprachlichen Praxis, die sich dadurch auszeichnet, im steten Fluss zu sein, und die auf keine jenseits ihrer eigenen Materialität liegende feste Struktur zurückgreifen kann, dennoch stabile Bedeutung entstehen, sodass wir in die Lage versetzt werden, überhaupt von Wahrheit als einem über einzelne Lautäußerungen hinausreichendes Konzept zu sprechen? Oder einfach formuliert: Wie kann die oben konstatierte Annahme der tatsächlichen Existenz der ‚einen Wahrheit‘ allgegenwärtig verbreitet sein, wenn man zeigen kann, dass es sich beim Konzept dieser universalen Wahrheit tatsächlich nur um ein historisch gewordenes, also dem Lauf der Zeit unterworfenes philosophisches Modell han-