

Yan Suarsana

Gott, ein Gefüge

Poststrukturalistische Überlegungen
zur Theologie der Religionen

Vienna University Press





unipress

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

Band 23

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.

Yan Suarsana

Gott, ein Gefüge

Poststrukturalistische Überlegungen
zur Theologie der Religionen

V&R unipress

Vienna University Press



universität
wien

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

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

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Rektorats der Universität Wien.

© 2022 Brill | V&R unipress, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd,
Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien,
Österreich)

Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei, Brill Schöningh,
Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau, Verlag Antike und V&R unipress.
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: Das Wetterkreuz bei Tauberbischofsheim; die alte Kastanie fiel 2011 einem
Sturm zum Opfer, seither wachsen an der Stelle zwei jüngere Bäume. Foto: Yan Suarsana

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-0718

ISBN 978-3-8470-1335-8

Wetterkreuz

Oh wilder Wälder Rauschen, oh Dunst am Himmelsrand,
wo Mohn und Wegrich säumen den Pfad ins Niemandsland,
oh Sturmwind in den Bäumen, ihr Zeugen alter Zeit
sollt heut der Kunde lauschen vom End' der Ewigkeit.

Zu Steinbach in der Höhe, am Rand von Raum und Feld,
wo wirre Wetter schreiten zum Gipfelkreuz der Welt,
und Grillen prophezeiten im dicken Dornensaum,
bekrängt mit Ros' und Schlehe, stand ein Kastanienbaum.

In welcher Sommerhitze, wenn Bein und Kriegerblut
zermahlen unter Tale im klammen Grabe ruht,
da warf's gar tausend Male das glutterrote Laub
beim Donnern der Haubitze in eitlen Menschenstaub.

Doch horcht, ein dumpfes Zittern am nahen Weltenend,
als von der Himmelspforte am schwarzen Firmament
des Äolus' Kohorte tobt tosend in den Tag.
Und unter Sturmgewittern der alte Riese lag.

Da bricht mit frommer Brise der Lenz die Erden auf,
schon fährt durch grüne Matten der Minne Geist hinauf
zum kühlen Blütenschatten, der Nymphen Brautgewand!
Und in der Frühlingswiese ein junges Bäumlein stand.

Frohlockt, ihr Völkerscharen, und tut die Botschaft kund,
den Erdkreis zu erheitern, der darbt zu dieser Stund'.
Die Pläne werden scheitern von Hader und Armee,
da sie vereitelt waren zu Steinbach in der Höh'.

Inhalt

Vorwort: Zur Notwendigkeit einer Neujustierung religionstheologischer Kategorien	11
1. Wahrheit	15
1.1. Wahrheit als »Problem des religiösen Pluralismus«	15
1.2. Eine »kleine Geschichte« der Wahrheit	19
1.2.1. Die Entdeckung der Transzendenz als ontologischer Kategorie	21
1.2.2. Von der Metaphysik zur Erkenntnistheorie	27
1.2.3. Erkenntnis und Sprache	28
1.2.4. Wahrheit und Bedeutung in der (post-)strukturalistischen Theorie	33
1.3. Annäherungen an den Wahrheitsbegriff	41
1.3.1. Historisch: Wahrheit als sedimentierter Name	42
1.3.2. Politisch: Wahrheit als leerer Signifikant	53
1.4. Fazit: Was ist Wahrheit?	60
2. Universalität	63
2.1. Universalität als »unreine« Denkform?	64
2.2. Von der Naturphilosophie zur Naturwissenschaft	68
2.3. Die Säkularisierung des Universums im 19. Jahrhundert	71
2.4. Universalität und Geschichte	73
2.5. Universalität und Kolonialismus	82
2.6. Universalität und (post-)strukturalistische Theorie	88
2.7. Fazit: Universalität als sedimentiertes »Hintergrundrauschen«?	90
3. Religion	95
3.1. Religion und Religionstheologie	98

3.2. Die Geschichte der Religion aus kultur- und religionswissenschaftlicher Perspektive	108
3.2.1. Religion als sedimentierter Name und leerer Signifikant	108
3.2.2. Religion und Säkularität	115
3.2.3. ›Wissenschaft‹ und Religion im 19. Jahrhundert	118
3.2.4. Die Entdeckung der Religionsgeschichte	123
3.2.5. Religion und Globalisierung	131
3.2.6. Religion bei Martin Luther?	141
3.3. Fazit: Was ist Religion?	144
4. Exkurs: Theologie oder Religionswissenschaft? Zum disziplinären Ort.	147
5. Der ›eine Gott‹ der Religionstheologie	157
5.1. (Innerliche) Religion und Gotteskonzept	159
5.2. Die Globalisierung des göttlichen ›Einen‹	166
5.3. Der ›eine Gott‹ der Religionen	172
6. Zur Natur der Schrift	175
6.1. Offenbarung als Konzept des globalen Religionsdiskurses	175
6.2. Exkurs: Historisch-kritische Exegese als Dekonstruktion	181
6.2.1. Hermeneutische Vorentscheidungen	182
6.2.1.1. Wir leben in Geschichten – Narrativität und Wirklichkeitsverständnis	182
6.2.1.2. Bibelhermeneutische Modelle als kontextuelle Plausibilisierung göttlicher Wirklichkeit	183
6.2.2. Historisch-kritische Exegese als Genealogie	186
6.2.2.1. Die Zweiquellentheorie als genealogischer Stammbaum	186
6.2.2.2. Transformation im Detail – Der synoptische Vergleich	187
6.2.2.3. Kontext und Kon-Text – Motivgeschichte und ›Sitz im Leben‹	190
6.2.2.4. Tradition liest – Formgeschichtliche Überlegungen	192
7. Konsequenzen für das Reden vom ›einen Gott‹	195
7.1. Konzeptuelle Grundlagen	195
7.2. Der diskursive Ort des Sprechens	198
7.2.1. Das religiöse ›Gewordensein‹ als Kontext	198
7.2.2. Poststrukturalistische Religionstheologie als postkoloniale Theologie	203

7.3. Sprechen von dem ›einen Gott‹	210
7.3.1. Poststrukturalistische Religionstheologie als (post-) pluralistische Theologie	210
7.3.2. Formen des Sprechens	218
7.3.2.1. Negatives und uneigentliches Sprechen	220
7.3.2.2. Variationen poststrukturalistischer Rede	224
Nachwort	235
Anhang: Christus, ein Gefüge	241
2018: Predigt zum Fest	242
1877: Trimurti	243
1899: Der Reisende	245
451: Teuerster Bruder!	247
1866: Predigt auf dem Berg	249
Literaturverzeichnis	253
Personenregister	265
Sachregister	269

Vorwort: Zur Notwendigkeit einer Neujustierung religionstheologischer Kategorien

Die theologische Debatte um die Positionierung des Christentums zu den nicht-christlichen Religionen ist auch im deutschsprachigen Raum letzthin wieder verstärkt in Bewegung geraten. Vor allem aus postkolonialer Perspektive finden sich verschiedene Beiträge, die weniger an einer Modifikation oder Weiterentwicklung der klassischen Entwürfe interessiert sind, als vielmehr daran, deren konzeptuelle und theoretische Grundlagen in den Blickpunkt zu rücken und auf den Prüfstand zu stellen.¹ Doch auch von anderer Seite wird inzwischen häufiger die Meinung geäußert, dass zumindest die klassische, auf Alan Race zurückgehende Kategorisierung der verschiedenen religionstheologischen Positionierungen einer dringenden Revision bedürfe, weil die »aktuellen komplexen Konstellationen und neuen Entwicklungen auf dem Gebiet der Religionen die Entwicklung neuer Theorien und Methoden nötig machen«².

In diesem Sinne ist sicherlich auch die Zunahme postkolonialer Einwürfe mit der zu beobachtenden Intensivierung der globalen Diskurse (nicht zuletzt um Religion) seit Beginn des 21. Jahrhunderts zu erklären. Diese Diskurse haben – vor allem durch das Aufkommen neuer, weltweiter Kommunikationsmedien – das Bewusstsein für die globale Herausforderung althergebrachter Weltmodelle und Identitäten auch und gerade in den Geisteswissenschaften geschärft. In diesem Zusammenhang ist ebenfalls die in den letzten Jahren zu beobachtende Zunahme postkolonialer Ansätze in den verschiedenen Disziplinen des sozial- und kulturwissenschaftlichen Spektrums zu nennen, deren Debatten zum Teil

1 Vgl. v. a. Andreas Nehring/Simon Wiesgickl (Hrsg.): Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum. Stuttgart: Kohlhammer 2018; Judith Gruber (Hrsg.): Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma. Frankfurt a. M.: Peter Lang 2013.

2 »The current complex constellations and new developments in the field of religions make it necessary to develop new theories and methods.« Hans-Peter Großhans: Understanding the Plurality of Religions and Religious Pluralism. Some Methodological Reflections. In: Hans-Peter Großhans/Samuel Ngun Ling/Perry Schmidt-Leukel (Hrsg.): Buddhist and Christian Attitudes to Religious Diversity. Yangon: U Ngun Ling 2017, S. 11–25, hier S. 22.

auch auf die Theologie und Religionswissenschaft übergegriffen haben. Gemeinsames Anliegen all dieser Ansätze ist es in der Regel, die überkommenen Konzepte, Identitäten und Narrative gesellschaftlicher und wissenschaftlicher Diskurse einer kritischen Überprüfung zu unterziehen. Diese Kritik speist sich in ihren Grundlagen aus der Hypothese, dass es sich bei den politischen oder gesellschaftlichen Ideen und Identitäten, aber auch bei wissenschaftlichen Theoremen, nicht einfach um ›objektive‹ Repräsentationen der einen, einzigen Wirklichkeit handelt; vielmehr liegt diesen Ansätzen die Ansicht zugrunde, dass sämtliches Wissen über die Welt (sei es nun wissenschaftlich, politisch oder sonstwie kontextualisiert) das Produkt konkreter historischer Diskurse darstellt, und dass diese Diskurse maßgeblich durch die Globalität unserer heutigen Welt geprägt sind. Vor diesem Hintergrund erhält das Argument großen Stellenwert, dass die historische Genese dieser globalen Welt in gewichtigem Maße durch den geschichtlichen Prozess des europäischen Kolonialismus des 18. und 19. Jahrhunderts geprägt ist, der die weltweiten Diskurse nicht nur in struktureller Hinsicht initiiert, sondern (aufgrund der großen Deutungshoheit europäischer Akteure in dieser Zeit) auch ideologisch entscheidend geprägt hat. Vor diesem Hintergrund nimmt es nicht wunder, dass die Verbreitung postkolonialer Entwürfe in den verschiedenen Wissenschaften mit der gleichzeitigen ›Entschleierung‹ der kolonialen Verflechtung zahlreicher grundlegender Konzepte und Narrative in diesen Disziplinen einhergegangen ist – also der Erkenntnis, dass etwa wissenschaftliche Gegenstände wie Kultur, Religion oder Geschichte nicht einfach ›natürliche‹ Sichtfenster auf die uns umgebende Welt repräsentieren, sondern vielmehr erst im globalen Aushandlungsprozess der kolonialen Epoche ihren heutigen Status als quasi-universale Deutungskategorien der äußeren Wirklichkeit erhalten haben.

Wenngleich die postkoloniale Theorie in den sozial- und kulturwissenschaftlichen Fächern heute zweifellos breit rezipiert wird, hat ihre Berücksichtigung in den theologischen Disziplinen (zumindest im deutschsprachigen Raum) gerade erst begonnen. Dass es sich bei der Theologie der Religionen dabei um ein ideales ›Einfallstor‹ für solcherlei Ansätze handelt, ist unübersehbar, wenn man bedenkt, wie stark die Begegnung der verschiedenen Religionen der Welt durch die politischen, wirtschaftlichen und ideologischen Konstellationen gefärbt ist, die in nicht unerheblichem Maße auf Entwicklungen seit der kolonialen Epoche zurückgehen. Dies betrifft nicht allein die verschiedenen religiösen Identitäten und die damit verbundenen Vorstellungen der eigenen theologischen, konfessionellen oder kulturellen Herkunft, sondern auch und vor allem die konzeptuellen Fixpunkte des Dialogs – Kategorien, mit denen die verschiedenen Positionierungen über die Kontexte hinweg vergleichbar gemacht werden, etwa *Religion*, *Kultur*, aber auch *Wahrheit*, *Gott* oder *Offenbarung*: Weshalb und seit wann sprechen wir von Religion, um so unterschiedliche Dinge wie Chris-

tentum und Hinduismus äquivalent zu setzen? Wie ist die Demarkationslinie zwischen denen, die als Religion sprechen, und denen, die es nicht tun, zu erklären? Wo liegt die geschichtliche Herkunft der Unterscheidung zwischen dem ›Westen‹ und dem ›Orient‹? Wann und in welchen diskursiven Zusammenhängen wurde der Gott der Christen konzeptuell zu einem Gott unter vielen? In welchem Zusammenhang wurde uns ›bewusst‹ oder plausibel, dass es nur *eine*, universale Wahrheit hinter der globalen, historischen Welt geben kann?

Wie an dieser Aufstellung deutlich wird, darf die Bezeichnung ›postkolonial‹ nicht darüber hinwegtäuschen, dass der kritische Impetus der so benannten Theorie deutlich weiter reicht, als es die Aufdeckung kolonialer Verflechtungen impliziert: Durch ihre philosophische Basis, den sogenannten Poststrukturalismus, handelt es sich bei der postkolonialen Perspektive vielmehr um einen *allgemein dekonstruierenden, umfassend historisierenden* Ansatz, der die Historisierung diskursiver Gegenstände sozusagen lediglich *exemplarisch* anhand der Entschleierung ihrer kolonialen Prägung vollzieht, während er prinzipiell jedoch jeden anderen historischen Kontext (also nicht nur den kolonialen) in seine Analyse einbeziehen kann. Demgemäß soll im Folgenden auch und vor allem von poststrukturalistischer (und später auch post-pluralistischer) Religions-theologie gesprochen werden. Zum einen, um den soeben skizzierten allgemeineren Impetus des entsprechenden Ansatzes zu würdigen, was auch dadurch zum Ausdruck kommt, dass die historische Verflechtung religionstheologischer Kategorien mit den Diskursen der Kolonialzeit nur *ein* Beispiel unter mehreren, theoretisch ähnlich gelagerten Themen in diesem Buch ist. Zum anderen, weil die postkoloniale Theorie für gewöhnlich aus einer dezidiert politischen, ideologiekritischen Perspektive argumentiert, der ich mich im Folgenden erst im späteren Verlauf widmen möchte und stattdessen zunächst vor allem auf die erkenntnistheoretischen Implikationen der poststrukturalistischen Theorie eingehen werde.

Es ist die Grundthese dieses in seiner Gesamtheit eher experimentellen und stark explorativen Buchs, dass sich die oben angesprochene Revision zentraler religionstheologischer Modelle auch dadurch verwirklichen lässt, dass die Diskussion nicht länger im Kontext althergebrachter Konzepte und Kategorien geführt wird. Vielmehr versuche ich zu zeigen, wie die Dekonstruktion der (im weitesten Sinne) gemeinsamen konzeptuellen und theoretischen Basis verschiedener religionstheologischer Optionen³ mit Hilfe der poststrukturalisti-

3 Ich beschränke mich hier im Wesentlichen auf ›klassischere‹ (inklusionistische und pluralistische) Entwürfe. Zum einen, weil hier die Andockstellen für eine poststrukturalistische Kritik m. E. klarer zutage treten; zum anderen, weil ich im späteren Verlauf eine poststrukturalistische Re-Lektüre und entsprechende Würdigung einiger dieser Ansätze vornehmen möchte. Eine detailliertere (und systematisch-theologisch fundiertere) Auseinandersetzung mit neueren Optionen im Spektrum der Religionstheologie muss damit zukünftigen – dann vielleicht weniger explorativen – Arbeiten vorbehalten bleiben.

schen Theorie neue Räume des Sag- und Denkbaren erschließen und damit möglicherweise die Grenzen des bisherigen Gesprächsverlaufs aufbrechen kann. Zu diesem Zweck wird sich das Buch in der Hauptsache zunächst einer skizzenhaften Historisierung und Dekonstruktion ausgewählter Kategorien (Wahrheit, Universalität, Religion, der ›eine‹ Gott, Schrift/Offenbarung) widmen, die dem bisherigen religionstheologischen Diskurs maßgeblich zugrunde liegen; diese Kategorien werden vielerorts als Fixpunkte des Dialogs interpretiert, die nicht umgangen werden könnten, und die daher die Annäherung der divergierenden Positionen verhinderten oder zumindest problematisch erscheinen ließen. Die durch die Dekonstruktion neu erschlossenen Räume des Sagbaren sollen schließlich im letzten Kapitel – im Sinne eines konzeptionellen Ausblicks – als rudimentäre, holzschnittartige Grundlage für eine religionstheologische Argumentation ausgeleuchtet werden, die es ermöglicht, ontologisierende Schließungen und Fixierungen zumindest der klassischen Modelle zu umgehen. Hier möchte ich – unter Anwendung verschiedener Entwürfe aus dem theoretischen Spektrum des Poststrukturalismus – Formen des nicht-essentialisierenden, anti-metaphysischen Theologisierens skizzieren, die als potentieller Ausgangspunkt oder erste Impulse für zukünftige, poststrukturalistisch geprägte, religionstheologische Entwürfe dienen können.

Die verschiedenen Teile des Buchs bauen insgesamt aufeinander auf, wobei im Rahmen der ersten beiden Kapitel auch eine umfangreiche Einführung in die theoretischen Grundlagen des Poststrukturalismus gegeben wird, sodass diesbezügliche Vorkenntnisse nicht notwendig sind. Dies hat den positiven Nebeneffekt, dass das Buch auch von solchen Leserinnen und Lesern rezipiert werden kann, die sich nur mittelbar für die religionstheologischen Debatten im engeren Sinne interessieren. So ist der Text auch als ein einleitender Beitrag zur laufenden Debatte um eine streng kulturwissenschaftliche Grundierung der Religionswissenschaft zu verstehen; gleichzeitig ist er wie gesagt als *religions-/kulturwissenschaftlicher und theoretischer Impuls* für weiterführende, dann stärker systematisch-theologisch ausgerichtete Entwürfe gedacht, indem er diese Debatte für eine entsprechend argumentierende Religionstheologie fruchtbar machen will.

Das vorliegende Buch bildet den Abschluss meiner Heidelberger Schaffensphase. Ich möchte mich damit bei meinen dortigen Lehrerinnen und Lehrern, allen voran Christoph Strohm, Michael Bergunder und Jörg Haustein, bedanken. Durch ihren Forschergeist, ihre methodische und theoretische Akribie und ihre Begeisterung haben sie mir neue Räume des Denkens erschlossen, die ich auch in Zukunft mit vollem Eifer zu erkunden hoffe.

1. Wahrheit

1.1. Wahrheit als »Problem des religiösen Pluralismus«

»Normalerweise findet sich die religiöse Grundüberzeugung in der Form, dass für eine bestimmte Religion beansprucht wird, sie sei eine gültige Antwort auf das Göttliche, und die von ihr implizierten Glaubensüberzeugungen seien wahre Aussagen über das Wesen der Wirklichkeit. Das Problem des religiösen Pluralismus folgt aus dem Umstand, dass es zahlreiche solcher Ansprüche gibt.«⁴

Was John Hick, einer der Väter der pluralistischen Religionstheologie, hier als das Problem der religiösen Vielfalt bezeichnet, ist auch an vielen anderen Stellen als eines der Haupthindernisse in der interreligiösen Verständigung benannt worden: Dass nämlich die »konkurrierenden Wahrheitsansprüche der Religionen«⁵ und die damit verbundene »behauptete[...] Allgemeingültigkeit ihrer Aussagen«⁶ den Prozess einer konzeptuellen Universalisierung einzelner religiöser Traditionen widerspiegeln, die ganz zwangsläufig zu einer Inkompatibilität der verschiedenen, im Rahmen dieser Traditionen getätigten, theologischen Aussagen führt. Und mehr noch: »Tagtäglich berichten Medien über religiös motivierte Gewalt, eskalierende ethnische und kulturelle Differenzen, die aus religiösen Wahrheitsansprüchen resultieren.«⁷ Fast scheint es, als dass der Anspruch auf den Besitz allgemeingültiger Wahrheit zu den Grundübeln menschlichen Zusammenlebens gezählt werden kann, sodass es nicht weiter verwundert, dass solche Ansprüche auch für eine Theologie, die die Multireligiosität der Welt in den Blick nimmt, ein Problem darstellen. Und in der Tat haben sich Theolo-

4 John Hick: Gott und seine vielen Namen. Frankfurt a. M.: Lembeck ²2002, S. 98.

5 Reinhard Leuze: Viele Religionen – eine Wahrheit? In: Christian Danz/Friedrich Hermann (Hrsg.): Wahrheitsansprüche der Weltreligionen. Konturen gegenwärtiger Religionstheologie. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2006, S. 29–40, hier S. 29.

6 Ebd., S. 30.

7 Christian Danz/Friedrich Hermann: Zur Einführung. In: Christian Danz/Friedrich Hermann (Hrsg.): Wahrheitsansprüche der Weltreligionen. Konturen gegenwärtiger Religionstheologie. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2006, S. 1–7, hier S. 1f.

ginnen und Theologen »seit den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts intensiv mit dem religiösen Pluralismus befasst und eine Reihe religionstheologischer Konzeptionen entwickelt, die auf einen konstruktiven Umgang mit den divergierenden Wahrheitsansprüchen zielen.«⁸

Zweifellos sind auch die gegenwärtigen Debatten innerhalb der Theologie der Religionen im Kern von der Frage geprägt, wie sich die einzelnen religions-theologischen Optionen zur Wahrheitsfrage verhalten. Während exklusivistische und klassisch-inklusive Ansätze die jeweils eigene religiöse Tradition einmal mehr und einmal weniger mit dem Wahrheitsanspruch verbinden, problematisieren Ansätze wie der Pluralismus oder der mutuale Inklusivismus⁹ diese oftmals »naiv-unkritische«¹⁰ Verknüpfung vor allem im Hinblick auf eine »echte[...] Würdigung religiöser Vielfalt«¹¹, die auch die Grundüberzeugungen anderer religiöser Traditionen mit ihren jeweils eigenen Wahrheitsansprüchen ernst nimmt:

»Es scheint mir [...] einer menschlichen Grundintuition zu entsprechen, dass Vielfalt den Wert des Guten erhöht, nicht aber reduziert. Dass es das Gute und das Schöne nicht nur in einer einzigen Form, sondern in einer Mannigfaltigkeit von Formen gibt, macht das Gute noch besser und das Schöne noch schöner. Warum sollte dies nicht auch für das Wahre und das Heilige gelten?«¹²

Diese Problematisierung erfolgt vor allem im Rahmen einer Reflexion der standortbedingten Voraussetzungen der verschiedenen theologischen Traditionen: So wird etwa bei John Hick das theologische Erkennen göttlicher Wirklichkeit mit Hilfe einer komplexen Erkenntnistheorie einer konsequenten Kontextualisierung unterzogen.¹³ Dieser Ansatz, der im Sinne der kant'schen Erkenntnistheorie¹⁴ die unterschiedlichen Ausprägungen des religiösen Wahrheitsanspruchs als Produkte des jeweiligen kulturellen und historischen Umfelds dekonstruiert, ist in der Folgezeit vor allem mit dem Vorwurf konfrontiert worden, dass das pluralistische Modell gerade die eigene Argumentation von einer solchen Kritik ausnehme und

8 Ebd., S. 2.

9 Vgl. v. a. Reinhold Bernhardt: *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus²1990; Reinhold Bernhardt: *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*. Zürich: TVZ 2005.

10 Christian Danz: *Einführung in die Theologie der Religionen*. Wien: LIT 2005, S. 98.

11 Perry Schmidt-Leukel: *Warum es zur pluralistischen Religionstheologie keine plausible theologische Alternative gibt*. In: Christian Danz/Friedrich Hermanni (Hrsg.): *Wahrheitsansprüche der Weltreligionen. Konturen gegenwärtiger Religionstheologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2006, S. 11–28, hier S. 26.

12 Ebd.

13 Vgl. Hick: *Gott und seine vielen Namen*, S. 53–59; John Hick: *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. New Haven/London: Yale University Press²2004.

14 Vgl. Hick: *Gott und seine vielen Namen*, S. 58.

damit seine eigene Standortbedingtheit unterschläge¹⁵. Dieser Umstand mache den religionstheologischen Pluralismus letztlich doch zu einer inklusivistischen »Extremposition«¹⁶, indem die aufklärerisch geprägte Religionstheologie hier eine »vermeintlich universelle Vogelperspektive oder Meta-Perspektive«¹⁷ einnehme, um sich damit die übrigen (theologischen) Positionen – im völligen Gegensatz zum erklärten Ziel – in ihrem Sinne einzuverleiben.¹⁸ Solchen Bestrebungen hat Reinhold Bernhardt daher ein Modell gegenüber gestellt, das die bei Hick zum Ausdruck kommende »religionswissenschaftliche Außenperspektive in die theologische Binnenperspektive integriert«¹⁹:

»Fernab von allen Superioritätsansprüchen geht [es] davon aus, dass Verstehen immer Integration des zu Verstehenden in den Referenzrahmen des von der eigenen Tradition geprägten Vorverständnisses ist. [...] Der religions- bzw. traditionshermeneutische Inklusivismus [...] bringt die Traditionsgebundenheit der sich begegnenden Innenperspektiven zu Bewusstsein, beschreibt die Modi ihrer Relationierung in der Spannung von Verstehen und Mitteilen und erinnert alle theologische und religionstheologische Konzeptbildung an ihre religions- und geistesgeschichtliche Kontextualität. Er versteht die Religionen als je von ihren eigenen normativen Bedeutungszentren konstituierte umfassende Traditionsperspektiven, die sich nicht wie einander entgegenstehende logische Wahrheitsansprüche gegenseitig ausschließen müssen, sondern wie unterschiedliche ganzheitliche Weltansichten und Lebensorientierungen unverkürzt und unharmonisiert nebeneinander bestehen, sich gegenseitig überlagern und umfassen können.«²⁰

Indes hat Christian Danz argumentiert, dass auch der mutuale Inklusivismus sein Anliegen, sich »seiner superioristischen Implikationen zu entkleiden«²¹, nicht vollständig einhalten kann. Zum einen unterstelle auch dieses Modell einen »universalen Transzendenzgrund«²², der letztlich die »Grundlage für die Verständigung der Religionen«²³ bilde. Zum anderen werde

15 Vgl. Danz: Einführung in die Theologie der Religionen, S. 98.

16 Ebd.

17 Ebd.

18 Neuere Ansätze innerhalb der pluralistischen Theologie (hier v. a. Schmidt-Leukel) versuchen dieses Problem durch die Verortung der (Religions-)Theologie im Diskurs zwischen den Religionen im Sinne einer »interreligiösen Theologie« zu umgehen. Vgl. Perry Schmidt-Leukel: Wahrheit in Vielfalt. Vom religiösen Pluralismus zur interreligiösen Theologie. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2019.

19 Reinhold Bernhardt: Prinzipieller Pluralismus oder mutualer Inklusivismus als hermeneutisches Paradigma einer Theologie der Religionen. In: Peter Koslowski (Hrsg.): Die spekulative Philosophie der Weltreligionen. Ein Beitrag zum Gespräch der Weltreligionen im Vorfeld der EXPO 2000 Hannover. Wien: Passagen 1997, S. 17–31, hier S. 22.

20 Bernhardt: Ende des Dialogs?, S. 209.

21 Danz: Einführung in die Theologie der Religionen, S. 98.

22 Ebd., S. 100.

23 Ebd.

»das Verhältnis zwischen Christentum und nichtchristlichen Religionen im unmittelbaren Rückgriff auf binnentheologische Theologumena wie die Trinitätslehre beschrieben [...]. Wie auf diese Weise Vereinnahmungen nicht-christlicher Religionen vermieden werden sollen [...], bleibt fraglich.«²⁴

Im Hinblick auf den Verlauf der zuvor angerissenen Diskussion liegt der Schluss nahe, dass, wo es um die Frage letztgültiger und absoluter Wahrheiten geht, eine gewisse Form von Superiorismus unumgänglich ist. Dies liegt in den vorliegenden Fällen möglicherweise vor allem in dem Umstand begründet, dass diese grundsätzlich davon ausgehen, dass eine allgemeingültige Wahrheit, etwa in Form einer universalen Transzendenz, prinzipiell existiere und mithilfe sprachlicher Aussagen in irgendeiner Form repräsentierbar sei. Dies hat zur Folge, dass dementsprechende Aussagen stets universalen Charakter haben und damit freilich zwangsläufig zu einem Ausschluss (oder zumindest zu einer Einverleibung) konkurrierender Äußerungen führen, sodass auch in diesem Fall von einer echten Akzeptanz religiöser Vielfalt nur bedingt die Rede sein kann.

Um diesem Problem zu begegnen, bietet sich also eine Problematisierung des den verschiedenen religionstheologischen Ansätzen zugrunde liegenden Wahrheitsbegriffs an. Indes hat Reinhard Leuze zurecht angemerkt, dass eine »Theorie, die auf den Wahrheitsbegriff verzichtet, [...] den Gegenstand, von dem sie redet, völlig aus den Augen«²⁵ verliere, denn die »verschiedenen Wahrheitsansprüche sind eine Gegebenheit, mit der man umgehen muss [...].«²⁶ Dabei geht Leuze davon aus, dass der »Wahrheitsanspruch einer Religion [...] die Folge einer Universalisierung [ist], die gerade den höchsten Religionen als besonderes Merkmal zugesprochen werden muss«²⁷ – und damit das *Produkt eines historischen Prozesses*, der zu einem bestimmten Zeitpunkt der menschlichen Geschichte irgendwann jene Traditionen erfasst hat, die wir heute als ›Weltreligionen‹ bezeichnen.

»Diesen Prozess der Universalisierung kann man im monotheistischen Umkreis an der Entwicklung beobachten, die vom Judentum zum Christentum und zum Islam führt, sie lässt sich aber auch an der östlichen Religionswelt zeigen, wenn wir sehen, wie aus dem hinduistischen Denken der Buddhismus hervorgegangen ist.«²⁸

Das bedeutet freilich, dass eine Religionstheologie, die von der religiösen Landkarte der Gegenwart aus denkt, diese Wahrheitsansprüche aus genannten Gründen als ihre historischen Voraussetzungen akzeptieren sollte, da die

24 Ebd.

25 Leuze: Viele Religionen – eine Wahrheit?, S. 30.

26 Ebd.

27 Ebd.

28 Ebd.

Wahrheitsfrage im heutigen Diskurs der Religionen in der Tat einen breiten Raum einnimmt.

Folgt man zunächst der These, dass es sich bei den Wahrheitsansprüchen der verschiedenen Weltreligionen um das Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung handelt, so bedeutet das umgekehrt aber auch, dass die Verbindung zwischen Religion und universalem Wahrheitsanspruch keineswegs prinzipiell notwendig ist – etwa weil die Wahrheit eine essentielle, zeitlose Eigenschaft von Religion verkörpere. Vielmehr kann auch diese Verbindung zwischen dem Religionsbegriff und dem Konzept einer universalen Wahrheit einer historischen Kritik unterzogen werden, um sich dem von John Hick aufgezeigten »Problem des religiösen Pluralismus«²⁹ anzunähern. Im Folgenden möchte ich daher versuchen, eine solche Historisierung des Wahrheitsbegriffes vorzunehmen, um anschließend über Möglichkeiten nachzudenken, wie die Historizität der Idee einer allgemeingültigen Wahrheit im Hinblick auf den aktuellen interreligiösen Diskurs konzeptuell und theoretisch eingefangen werden kann.

1.2. Eine ›kleine Geschichte‹ der Wahrheit

Nähert man sich dem Wahrheitsbegriff zunächst aus einer linguistischen Perspektive, so handelt es sich bei dem Ausdruck *Wahrheit* um eine sprachliche Ableitung, und zwar in Form einer Substantivierung des Adjektivs *wahr*. Diese Feststellung ist nur auf den ersten Blick banal, ist sie doch mit einer Reihe von Voraussetzungen verbunden, die die nachfolgende Argumentation strukturieren sollen: Die klare Unterscheidung zwischen Substantiv, Verb und Adjektiv ist eine Folge des Subjektzwangs der indoeuropäischen Sprachfamilie; sprachliche Subjekte bilden dabei nach Helmut Fischer stets das Zentrum einer Aussage, die strukturell ein Prädikat erfordert, welches dem Subjekt eine Tätigkeit zuordnet, und die außerdem die Bestimmung des Subjekts durch eine Eigenschaft in Form eines Attributs ermöglicht.³⁰ Das »Grundschemata des indoeuropäischen Satzes [nötigt uns] dazu, bei allem, was geschieht, auch zu sagen, durch *wen es bewirkt* wird.«³¹ Dadurch »sprechen [wir] in unserer Sprache den Subjekten ein Sein zu, selbst wenn diese gar nicht von dinglich-substantieller Art sind.«³² Und mehr noch, es werden

29 Hick: Gott und seine vielen Namen, S. 98.

30 Vgl. Helmut Fischer: Die eine Wahrheit? Wahrheit in Philosophie, Wissenschaft und Religion. Zürich: TVZ 2015, S. 29–33.

31 Ebd., S. 32.

32 Ebd., S. 31.

»sogar dort, wo kein Täter für ein Geschehen zu ermitteln ist, fiktive Täter erschaffen und in das Geschehen hineingelesen, um dem Satz-Schema gerecht zu werden. In vielen Sprachen gibt es Verben, die ohne Tätersubjekte eine vollständige Aussage machen. Der Hopi sagt: ›rehpi‹ (blitzen), wo wir sagen müssen: ›Es blitzt‹. [...] In anderen indoeuropäischen Sprachen steht die Verb-Endung für dieses Tätersubjekt (lat. *fulge-t*).«³³

Der Subjektzwang hat in einigen indoeuropäischen Sprachen offenbar dazu geführt, dass praktisch jede Wortart durch Substantivierung zu einem sprachlichen ›Ding‹ werden kann; besonders ausgeprägt ist diese Sprachpraxis in Sprachen, die einen bestimmten Artikel aufweisen, wie etwa im Griechischen oder im Deutschen:

»Stellt man im Griechischen dem Adjektiv ›*agathós*‹ (gut) den Artikel ›*tó*‹ (das) voran, so wird daraus das Substantiv ›*tò agathón*‹ (das Gute). Aus dem Vorgangsverb ›denken‹ wird das Dingwort ›das Denken‹, aus ›hier und jetzt‹ wird ›das Hier-und-Jetzt‹, aus ›eins‹ wird ›das Eine‹.«³⁴

Dabei stellt Fischer fest, dass es sich bei der Substantivierung keineswegs um einen rein formal-linguistischen Vorgang handelt. Denn

»[d]urch die sprachliche Operation [...] werden Vorgänge oder menschliches Verhalten und Handlungsweisen zu selbstständigen Phänomenen. Aus ›spielen‹ wird ›das Spielen‹, aus ›lachen‹ wird ›das Lachen‹. Mit der Substantivierung werden aus Qualitäten, Quantitäten, Relationen und Eigenschaften ebenfalls eigenständige Wesenheiten.«³⁵

Ganz offensichtlich handelt es sich bei *Wahrheit* linguistisch ebenfalls um eine solche ›Verdinglichung‹, sodass es sinnvoll scheint, dem Adjektiv *wahr* ein wenig mehr Beachtung zu schenken. Dem heutigen Sprachgebrauch folgend wird mit *wahr* in erster Linie die Eigenschaft einer Aussage bezeichnet. Diese ist (etwa in Form einer Behauptung, einer Drohung oder auch einer Geschichte) »der Wahrheit, Wirklichkeit, den Tatsachen entsprechend; wirklich geschehen, nicht erdichtet, erfunden o. Ä.«³⁶. Wahr sind in diesem Sinne also Aussagen, die »mit dem Tatbestand übereinstimm[en], den [sie] formulier[en]«³⁷, und als ein Adjektiv ist *wahr* dabei an die solchermaßen charakterisierte Aussage im Sinne eines sprachlichen Attributs gebunden. Anders verhält es sich freilich, wenn *wahr* zu dem ›Dingwort‹ *Wahrheit* substantiviert wird: Durch die daraus resultierende Möglichkeit, ein eigenständiges Satzsubjekt zu bilden, mutiert *wahr* zu einer unabhängigen sprachlichen Entität, zu einer »für sich existierenden Wesenheit«³⁸, zum »Sein desjenigen Seienden, das ›wahr‹ genannt wird«³⁹.

33 Ebd., S. 32.

34 Ebd., S. 34.

35 Ebd.

36 <https://www.duden.de/rechtschreibung/wahr>.

37 Fischer: Die eine Wahrheit?, S. 12.

38 Ebd.

Diese Verdinglichung eines Adjektivs, das in seiner Form als sprachliches Attribut stets mit einer konkreten Aussage verbunden ist, hat die faktische Universalisierung dieser Eigenschaft zur Folge und steckt damit sprachstrukturell die Grenzen eines Gegenstands ab, der erst aus der sprachlichen Operation der Verdinglichung heraus erfolgt und dieser keineswegs vorausgeht. In ein historisches Narrativ gekleidet lässt sich diese ›primäre Taufe‹ des Gegenstands *Wahrheit* möglicherweise erstmals in der griechischen Antike feststellen, und zwar bei dem ionischen Philosophen Heraklit (ca. 520–460 v. Chr.).⁴⁰ Eine umfangreiche Charakterisierung im Sinne einer ontologischen Kategorie erhält der Ausdruck indes bei Platon (428/27–348/47 v. Chr.). Dessen Wahrheitskonzept gelangte unter anderem über den Neuplatonismus in die christliche Theologie, deren philosophische Richtung dadurch eine entscheidende Prägung erhielt.

1.2.1. Die Entdeckung der Transzendenz als ontologischer Kategorie

Bei Platon erhält das Substantiv *Wahrheit* (*alētheia*) dadurch ontologischen Status, dass ihm ein Gegenstand in der Wirklichkeit zugeschrieben wird. »Dabei wird ›W[ahrheit]‹ [...] primär als Korrelativbegriff zu ›Wissen‹ betrachtet – als Inbegriff der erkennbaren, geistig faßbaren Wirklichkeit.«⁴¹ Zentraler Bestandteil von Platons Theorie ist die Ideenlehre: »Die Idee (*idéaleidos*) ist das wahre Seiende. Gegenüber allen veränderlichen Sinndeutungen ist sie zeitlos und unveränderlich. Als dieses Zeitlose und Unveränderliche ist die Idee die eigentliche Wirklichkeit (*óntōs ón*) und damit auch die Wahrheit, die stets mit sich selbst identisch ist.«⁴² Der Gegenstandsbereich der Wahrheit ist also das »eigentlich Seiende«⁴³, das mit den Sinnen nur unzureichend erfasst werden kann. Wahre Erkenntnis vollzieht sich geistig, im Sinne einer Wiedererinnerung (*anámnēsis*) urbildlichen Wissens, das der »Seele des Menschen [...] in vorgeburtlicher Existenz«⁴⁴ eingeschrieben worden ist, und der Gegenstand dieser Erkenntnis kann damit nur ein *transzendenter* sein. In Platons Verständnis hat also nur unser Denken Zugriff auf die Wahrheit, während der sinnlichen Erkenntnis diesbezüglich lediglich die Funktion der »Weckung der Wiedererinnerung«⁴⁵

39 Ebd., S. 13.

40 Vgl. ebd. Vgl. auch Jan Szaif: Art. Wahrheit. I. Antike. A. Anfänge bis Hellenismus. In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 12. Darmstadt: WBG 2004, Sp. 48–54, hier Sp. 47f.

41 Ebd., Sp. 49.

42 Fischer: Die eine Wahrheit?, S. 17f.

43 Gernot Böhme: Platons theoretische Philosophie. Stuttgart/Weimar: Metzler 2000, S. 244.

44 Helmut Meinhardt: Art. Idee. I. Antike. In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 4. Darmstadt: WBG 1976, Sp. 55–65, hier Sp. 56.

45 Ebd.

zukommt. »Gleichwohl gibt es in der platonischen Philosophie neben den Ideen Ausdrücke für etwas, [...] was gewissermaßen den Raum der Ideen aufspannt und durchherrscht«⁴⁶, und zwar in Form der beiden obersten *Prinzipien* des Einen und der unbestimmten Zweiheit.⁴⁷

Das Konzept der Prinzipien als Bedingungen allen Seins entfaltete in der neuplatonischen Philosophie Plotins (205–270) große Wirkung. Dieser identifizierte das »Urprinzip alles Seienden«⁴⁸ mit dem »absolut Eine[n] [*hén*], jenseits aller Bestimmungen und Aussagemöglichkeiten, wie es Platon [...] erwiesen hatte.«⁴⁹ Im Sinne eines »transzendente[n] Prinzip[s]«⁵⁰ strahlt es über mehrere Emanationsstufen in die Welt der sinnlich wahrnehmbaren Einzeldinge hinein: »Aus dem Einen geht als erstes der Geist (*noûs*) hervor. Er ist der Inbegriff aller Ideen im platonischen Sinn und bringt die Welt hervor, zu der die Seele (*psychê*) gehört, die sich mit dem Leib verbindet und damit in die ihr fremde Welt des Körperlichen eingeht.«⁵¹ Dieses Modell des »Herüberquellens« im Sinne eines qualitativen Abstiegs des wahrhaft Seienden in die sinnlich erfahrbare Welt verknüpfte Plotin mit einer Lehre der Rückkehr der Seele zu ihrem wahren Seinsgrund. Dabei befreit sie sich »von ihrer Körperlichkeit, um aufsteigend zu dem Einen emporzusteigen«⁵². Plotin »verstand dieses Eine als Gott im Sinne eines Ersten, eines Überseienden und als Gegenüber zu dem Vielen«⁵³, sodass die Rückkehr der Seele zu ihrem Urgrund einer *unio mystica*, einer »Vereinigung mit Gott«⁵⁴, gleichkommt. Auf diese Weise konzipierte Plotin Gott als transzendente Größe,⁵⁵ die dem Diesseits zeitlos und universal vorausgesetzt ist; damit eröffnete er dem einzelnen Schüler die theoretische Möglichkeit, die Grenze zwischen weltlicher und göttlicher Ebene in Form einer geistigen Schau zu überwinden.

Ein zentraler Herkunftsort⁵⁶ der christlichen Rezeption dieser »philosophische Religion«⁵⁷ Plotins, der vor allem für die lateinische Welt bedeutsam werden sollte, ist das Werk eines unbekanntes christlichen Philosophen, der sich selbst

46 Böhme: Platons theoretische Philosophie, S. 244.

47 Vgl. Ebd.

48 Meinhardt: Art. Idee., Sp. 63.

49 Ebd.

50 Fischer: Die eine Wahrheit?, S. 18.

51 Ebd.

52 Ebd., S. 19.

53 Ebd.

54 Ebd.

55 Vgl. ebd.

56 Wichtige Einflüsse der (neu-)platonischen Philosophie auf die christliche Theologie lassen sich freilich schon vor dieser Zeit nachweisen. So kombinierten auch andere spätantike Theologen wie Augustin (354–430) oder Boethius (ca. 480–525) neuplatonische Konzepte mit christlichen Gottesvorstellungen. Für das antike Judentum war diesbezüglich vor allem die Septuaginta prägend (vgl. ebd., S. 19; S. 82–86).

57 Ebd.

als der Dionysius des Areopag aus Apg. 17,34 ausgibt, historisch aber wohl ins frühe sechste Jahrhundert eingeordnet werden muss. Der Autor reagierte damit auf die zeitgenössischen Herausforderungen, die der institutionalisierte Neuplatonismus an die christliche Theologie stellte: Proklus (410–485), der langjährige Leiter der Athener Akademie, hatte der platonischen Metaphysik bereits zu Lebzeiten zu einem solchen Ansehen in der griechisch-sprachigen Welt verholfen, dass diese im fünften Jahrhundert zu einer »ernsthafte[n] Konkurrenz zum Christentum«⁵⁸ avanciert war.

»Der nicht-christliche (Neu-)Platonismus war eine individuelle Erlösungsphilosophie, die den Einzelnen, und nur ihn allein, auf dem Wege von Selbstfindung und Selbstverwirklichung zur Selbsterlösung anleitete. Das [...] machte ihn zu einem direkten Konkurrenten zum Christentum, das eine personale Beziehung zwischen Gott und dem einzelnen Menschen lehrte und insofern eine individuelle Erlösungsreligion darstellte.«⁵⁹

Dionysius begegnete dieser Herausforderung, indem er zum einen »einen christliche[n] Gegen-Entwurf zur Konzeption des Proklus«⁶⁰ vorlegte; »zum anderen nahm er die individuelle Erlösungsphilosophie des nicht-christlichen (Neu-)Platonismus in das Christentum hinein«⁶¹:

»Er passte jedoch die philosophischen Elemente des (Neu-)Platonismus nicht nur an das Christentum an, sondern er erweiterte sie auch um religiöse Elemente und Aspekte wie die Offenbarung als Selbstmitteilung des platonischen und gleichsam christlichen Einen, die Erkennbarkeit und Erkenntnis des platonischen und gleichsam christlichen Einen aus dem ontologischen System seiner schöpferischen Selbstmitteilung heraus, das sakramentale Wesen der Kirche und ihrer Hierarchie [...], wobei er den schon von Proklus angedachten (neu-)platonischen Hierarchiebegriff zu einem Grundgedanken (neu-)platonisch-christlicher Philosophie weiterentwickelte [...].«⁶²

Verbunden mit dieser Philosophie war eine Mystik, die deutliche Züge von Plotins Lehre des Aufstiegs der Seele zum Urprinzip alles Seienden trägt:

»Den Sinneswahrnehmungen gib [...] ebenso den Abschied wie den Regungen deines Verstandes; was die Sinne empfinden, dem (entsage) ebenso wie dem, was das Denken erfasst [...]. Statt dessen spanne dich auf nicht-erkenntnismäßigem Wege [...] zur Einigung mit demjenigen hinauf, der alles Sein und Erkennen übersteigt. Denn nur, wenn du dich bedingungslos und uneingeschränkt deiner selbst wie aller Dinge ent-

58 Beate Regina Suchla: Dionysius Areopagita. Leben – Werk – Wirkung. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2008, S. 33.

59 Ebd., S. 33f.

60 Ebd., S. 34.

61 Ebd.

62 Ebd., S. 35.

äußerst, wirst du in Reinheit zum überseienden Strahl des göttlichen Dunkels emporgetragen, alles loslassend und von allem losgelöst.«⁶³

Durch die Übersetzung und Kommentierung des Johannes Scotus Eriugena (ca. 815–877) entfaltete Dionysius' »christliche Erlösungsreligion (neu-)platonischer Färbung«⁶⁴ auch in der lateinischen Welt eine große Wirkung. Sie wurde besonders in der Scholastik breit rezipiert und gelangte auf diese Weise auch in die universitäre Theologie. Bis in die Neuzeit hinein repräsentierte die (neu-)platonische Metaphysik in Form der *via antiqua* eine Ontologie, die erst mit dem Aufkommen der empirischen Naturwissenschaften (zumindest vordergründig) allmählich verdrängt wurde.

Indes fand die Konzeption, dass es sich bei der »eigentlichen Wirklichkeit« um eine transzendente, zeitlose Größe jenseits der dinglichen Welt handelte, auch schon lange vorher kritischen Widerhall. So geht die »zweite Version«⁶⁵ des ontologischen Paradigmas ausgerechnet auf Platons größten Schüler zurück, und zwar auf Aristoteles (384–322 v. Chr.). »Während [...] Platon das wahrhaft Seiende in der höchsten Abstraktion, nämlich der Idee, sah, erkannte es Aristoteles im Konkreten, also ganz unten, im realen Einzelding.«⁶⁶ Dabei ist

»[j]edes Seiende, welches durch Veränderung gekennzeichnet ist, [...] zusammengesetzt aus F[orm] und M[atier]e [...] F[orm] und M[atier]e sind so die unselbstständigen Prinzipien bewegter Substanzen, d. h. solche Prinzipien, die je für sich allein nicht eigentlich sind, sondern nur zusammen ein Seiendes konstituieren, nämlich das aus ihnen [...] zusammengesetzte Einzelding [...]«⁶⁷

Dennoch kennt Aristoteles – ebenso wie Platon – eine »einzige reine Form, die ohne jede Materie allein für sich existiert«⁶⁸, und zwar »der unbewegte Bewegter, Gott. Dieser Gott ist – wie die platonische Idee – zeitlos, unkörperlich, leidenslos, unveränderlich und der Welt gegenüber transzendent.«⁶⁹

Über den Umweg der arabischen Philosophie in Form der latinisierten Kommentare des Ibn Sina (lat. Avicenna, ca. 980–1037) und Ibn Ruschd (lat. Averroes, 1126–1198) fand die aristotelische Metaphysik schließlich im 13. Jahrhundert Eingang in die christliche Theologie und begründete dort die Denkschule der *via*

63 Dionysius Pseudo-Areopagita, zitiert nach: Adolf Martin Ritter/Bernhard Lohse/Volker Leppin (Hrsg.): Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Band II: Mittelalter. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2001, S. 14.

64 Ebd.

65 Fischer: Die eine Wahrheit?, S. 19.

66 Ebd.

67 Claus von Bormann/Winfried Franzen/Mieczysław Albert Krąpiec/Ludger Oeing-Hanhoff: Art. Form und Materie (Stoff). In: Joachim Ritter (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 2. Darmstadt: WBG 1972, Sp. 977–1030, hier Sp. 980f.

68 Fischer: Die eine Wahrheit?, S. 20.

69 Ebd.

moderna. Zwar ging die aristotelische Tradition, ebenso wie die *via antiqua*, von Gott als dem obersten, transzendenten Prinzip allen Seins aus; doch die Frage nach der Art und Weise, wie sich dieses wahre, göttliche Sein in der dinglichen Welt offenbare, wurde von den Vertretern der *via moderna* grundsätzlich verschieden beantwortet.⁷⁰ Die aristotelische Sichtweise ging nicht länger davon aus, dass sich die wahre Erkenntnis auf einer rein geistigen Ebene, im Sinne der platonischen Wiedererinnerung urbildlichen Wissens, vollziehe. Vielmehr bezog sie die sinnlich wahrnehmbare Welt in den Erkenntnisprozess mit ein und läutete damit einen Paradigmenwechsel in der philosophischen Konzeption von Wahrheit und (äußerer) Wirklichkeit ein.

In diesem Zusammenhang kann ein Blick gerade auf die radikaleren Positionen des sogenannten Universalienstreits hilfreich sein. Dieser Streit drehte sich im Kern um die Frage, ob den Allgemeinbegriffen (im Sinne der platonischen Ideen) ein Realitätsgehalt zukomme, oder ob (im Hinblick auf die Einführung der aristotelischen Metaphysik in der lateinischen Welt) lediglich Einzeldinge im ontologischen Sinne ›existent‹ seien, was freilich mit einer gänzlich unterschiedlichen Bewertung der Rolle der menschlichen Sinne und des Verstandes im Erkenntnisprozess einherging.

Zwar bezieht – unter dem Eindruck der aristotelischen Thesen – auch der von John Hick⁷¹ hochgeschätzte Thomas von Aquin (1225–1274) den menschlichen Intellekt in den Erkenntnisprozess mit ein: Wahrheit bedeutet für Thomas

»die Beziehung des Seienden auf einen Intellekt. ›Wahr‹ heißen also nicht nur Sätze, sondern die Dinge selbst. Sie stehen zwischen zwei Intellekten, dem verursachenden göttlichen und dem rezeptiven menschlichen. [...] Wahrheit ist [...] nur möglich durch die Selbstreflexion, das Zurückkommen des Denkens auf sich selbst.«⁷²

Im Sinne der aristotelischen Tradition »können auch unsere Sinne Wahres erkennen. Aber die Wahrheit erfaßt nur der Intellekt. Denn er allein kann darüber urteilen, ob eine gedachte Bestimmung [...] einem realen Gegenstand [...] zukommt.«⁷³ Dabei bekämpft Thomas wie schon vor ihm Albertus Magnus (1200–1280) die These von der »Einzigkeit des Intellekts für alle Menschen«⁷⁴: »Gegen Averroes betonte er [...], es sei ein individueller Intellekt des Menschen.«⁷⁵ Dennoch fungiert als Garant für die Urteilskraft der menschlichen Vernunft (*intellectus*) bei Thomas letztlich »die göttliche Vernunft (*intellectus divinus*)

70 Vgl. ebd.

71 Vgl. Hick: Gott und seine vielen Namen, S. 53f.

72 Kurt Flasch: Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli. Stuttgart: Reclam²2000, S. 383.

73 Ebd.

74 Ebd., S. 374.

75 Ebd., S. 381.

und damit die höchste Wahrheit (*prima veritas*)⁷⁶, sodass allein auf den Bezug auf dieses höchste Sein alles Übrige seinen Bestand hat.⁷⁷ Ähnlich hatte auch Albert argumentiert: »Im Erkennen des Allgemeinen wächst der Mensch über seine zeitliche und räumliche Befangenheit hinaus; er wird göttlich. Gottessohnschaft durch Abstraktion. Durch den Intellekt sind wir nicht mehr Kinder eines Sterblichen, sondern Gottes [...].«⁷⁸

Dagegen vertraten radikalere Denker wie Roscelin von Compiègne (ca. 1050–1124) einen Nominalismus, der die Allgemeinbegriffe als bloße Namen auffasste und ihnen keinerlei Realitätscharakter zuschrieb. Roscelin stellte (soweit wir das den Schriften seiner Gegner entnehmen können) die These auf, »dass die Begriffe nur sekundär alles Existierende in Gruppen zusammenfassten, dass also die Realität letztlich nur aus Einzelentitäten bestehe«⁷⁹. In gemäßigterer Form vertrat diesen Standpunkt auch Wilhelm von Ockham (1288–1347), der, schon fast an der Schwelle zur Neuzeit, das Ende des »objektiven« Zeitalters⁸⁰ und die »Epoche der Erkenntniskritik und Wissensanalyse«⁸¹ einleitete: Ockham forderte, dass man

»[b]ei jeder Vorstellung, die evident zu sein scheint, untersuche, ob sie durch sich selbst evident ist, also durch reine Begriffsanalyse zu erhalten ist, oder ob sie abgeleitet ist. Ist sie abgeleitet, dann entweder aus etwas anderem, das durch sich selbst bekannt ist, oder aus Erfahrung. Die Erfahrung muß zuletzt auf direkter Gegenstandserfassung (*notitia intuitiva*) beruhen.«⁸²

Diese Priorisierung der sinnlichen Erfahrung im Erkenntnisprozess, die in der aristotelischen Metaphysik begründet lag, verlagerte den Wahrheitsbegriff bald vollständig in den Bereich menschlicher Möglichkeiten; Ockham hielt die thomistische Auffassung, welche die Erkenntnis letztgültiger Prinzipien an die Übereinstimmung mit dem göttlichen Wissen koppelte, gar für »kindisch (*puerile*)«⁸³. Auf diese Weise rückte die *via moderna* das menschliche Denken und Erkennen in den Vordergrund, was die philosophischen Debatten um den Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriff in der Folgezeit entscheidend verschieben sollte.

76 Fischer: Die eine Wahrheit?, S. 20.

77 Vgl. ebd., S. 21.

78 Flasch: Das philosophische Denken im Mittelalter, S. 375.

79 Volker Leppin: Wilhelm von Ockham. Gelehrter, Streiter, Bettelmönch. Darmstadt: Primus 2003, S. 65.

80 Flasch: Das philosophische Denken im Mittelalter, S. 499.

81 Ebd.

82 Ebd., S. 505.

83 Ebd., S. 503.