

Religiöse Wahrheit und Normativität aus poststrukturalistischer Perspektive

Yan Suarsana

»Geschlossene Systeme«, so konstatiert der praktische Theologe Helmut Fischer in seinem Buch *Die eine Wahrheit?*, »glauben sich im Besitz der einen und allgültigen Wahrheit. Im Namen einer solchen Wahrheit wurden und werden Kriege geführt, Menschen zu Ketzern und Verrätern erklärt und getötet.«¹ In diesem Zusammenhang muss nicht weiter hervorgehoben werden, dass sich solche geschlossenen Systeme nicht nur im Bereich politischer Weltanschauungen und Ideologien, sondern ebenso im Kontext jener Größen finden lassen, die gemeinhin als (Welt-)Religionen bezeichnet werden. Besonders in solchen Strömungen, so Fischer, »die sich als Offenbarungsreligionen verstehen, nimmt Wahrheit [...] eine zentrale Rolle ein, denn diese Religionen erheben für die eigene Religion einen Absolutheitsanspruch«², der nicht selten auch ganz reale Auswirkungen auf das politische und gesellschaftliche Handeln der betreffenden Personen haben kann. Im Gegensatz zum philosophischen Dialog der griechischen Antike, der ja gerade der gemeinsamen Suche nach Wahrheit diene, werde ein interreligiöses Gespräch daher in der Regel auch »von anderen Voraussetzungen her geführt. Jede Religion denkt und argumentiert im eigenen Weltverständnis und von der darin enthaltenen eigenen Wahrheit her. In der nicht verhandelbaren Grundwahrheit jeder Weltreligion liegt bereits ihr Absolutheitsanspruch.«³ Kurz gesagt: Wahrheit strukturiert zwar das interreligiöse Gespräch, steht aber selbst in der Regel nicht zur Dispositi-

¹ Helmut Fischer, *Die eine Wahrheit? Wahrheit in Philosophie, Wissenschaft und Religion*, Zürich 2015, 9.

² Fischer, *Die eine Wahrheit?* (s. Anm. 1), 75.

³ Fischer, *Die eine Wahrheit?* (s. Anm. 1), 79.

on, was (so scheint Fischer zu implizieren) dieses letztlich nicht als einen *echten* Dialog im Sinne des philosophischen Ideals qualifiziert.

Wie aber kommt es zu dieser paradoxen Situation? Und lassen sich möglicherweise Auswege aus diesem Dilemma finden? Um diese Fragen zu beantworten, möchte ich im Folgenden den religiösen Wahrheitsdiskurs der Gegenwart einer ersten poststrukturalistischen Konzeptionalisierung unterziehen, die sichtbar machen soll, an welchen Punkten des Gesprächs sich ›Einfallstore‹ auftun, die dabei helfen können, die scheinbar so verfahrenere Struktur aufzubrechen. Zunächst soll es aber darum gehen, den zeitgenössischen Diskurs um religiöse Wahrheit grob zu charakterisieren und typische Plausibilitäten und Strukturen der Argumentation zusammenzustellen.

1 Kennzeichen des heutigen religiösen Wahrheitsdiskurses

Im Hinblick auf die (noch darzustellenden) einschlägigen Thesen der poststrukturalistischen Theorie lassen sich meines Erachtens folgende drei Hauptmerkmale des derzeitigen religiösen Wahrheitsdiskurses identifizieren.

- (1) Er versteht Wahrheit als eine *dem sprachlichen und historischen Diskurs enthobene* Bezugsgröße im Sinne einer absolut und zeitlos gedachten Entität oder Struktur im Rahmen einer äußeren, feststehenden Wirklichkeit.
- (2) Er verwendet Wahrheit im Sinne dieser außerdiskursiven Bezugsgröße als ein *Instrument der Unterscheidung und Abgrenzung* zwischen verschiedenen religiösen Traditionen und Identitäten.
- (3) Er ist *global* und zwar in dem Sinne, dass überall auf der Welt religiöse Akteure unmittelbar und plausibel an diesen Wahrheitsdiskurs anknüpfen können.

Zu (1): Die in zeitgenössischen Debatten häufiger zu hörende These, dass alle Wahrheit relativ sei, scheint mir für solche Diskurse, die sich in irgendeiner Form mit der Frage nach religiöser Wahrheit auseinandersetzen, weniger typisch zu sein. Im Gegenteil: Trotz der weitverbreitenden Annahme, dass religiöse Überzeugungen dem Bereich des Subjektiven zuzuordnen seien, scheint es sich bei dem Konzept der religiösen Wahrheit im Allgemeinen um eine absolute Größe zu handeln, die zeitlos und feststehend *hinter* allen Kontexten und Debatten angesiedelt ist, welche den historischen Lauf der Welt bestimmen.

Paradoxerweise zeigt sich die allgemeine Verbreitung der Vorstellung religiöser Wahrheit als einer zeitlos hinter den Dingen stehenden Grö-

ße am deutlichsten ausgerechnet in den pluralistischen Positionen der sogenannten Theologie der Religionen, die sich ja mit dem Verhältnis des Christentums zu nicht-christlichen Religionen auseinandersetzt. Während exklusivistische oder inklusivistische Modelle für gewöhnlich bestrebt sind, die Absolutheit oder zumindest Überlegenheit der eigenen religiösen Überzeugungen mithilfe des Rückgriffs auf die *eine* Wahrheit zu begründen, so könnte man meinen, dass gerade solche Ansätze, die den Anspruch erheben, die Engführung der eigenen Perspektive zu überwinden, just an dem Punkt ansetzen, der diese Engführung maßgeblich mitbedingt: nämlich an der konzeptuell unhintergehbaren Fixierung dieser *einen* (eigenen) Wahrheit, die damit anderslautende Ansprüche automatisch als unwahr ansehen muss. Zwar identifizieren Vertreter der pluralistischen Option wie etwa John Hick oder Perry Schmidt-Leukel das Konzept religiöser Wahrheit als das *Grundproblem* interreligiöser Verständigung. So schreibt etwa Hick, einer der Väter der pluralistischen Religionstheologie:

»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

Doch anstatt sich nun, wie man vielleicht erwarten könnte, einer Problematisierung der Vorstellung von der einen, einzigen Wahrheit zu widmen, verlagern diese Ansätze das Problem auf eine andere Ebene, und zwar in der Form, dass sie eine ›noch höhere‹ Form der Wahrheit propagieren, welche den mannigfaltigen Glaubensgrundlagen, die von den verschiedenen religiösen Traditionen als absolut angesehenen werden, ihrerseits zugrunde liegt. Diese von Hick als das »Ewig Eine« oder auch »the Real« bezeichnete Größe ist den Gotteskonzepten der historischen Religionen als absolut und zeitlos gegenübergestellt, was deren unterschiedliche Wahrheitsvorstellungen freilich zu *partikularen* Ausprägungen dieser einen, letztgültigen Wirklichkeit degradiert. In den Worten John Hicks:

»Wenn wir diese Hypothese mit Hilfe der philosophischen Begriffe Immanuel Kants zusammenfassen, dann lässt sich einerseits zwischen dem einzigen göttlichen Noumenon, dem Ewig Einen an sich, [...] und andererseits der Vielzahl göttlicher Phänomene, den göttlichen personae der theistischen Re-

⁴ John Hick, *Gott und seine vielen Namen*, Frankfurt a. M. ²2002, 98.

ligionen und den Konkretionen der Vorstellung des Absoluten in den nicht-theistischen Religionen, unterscheiden.«⁵

Gemäß dieser Unterscheidung vertritt etwa auch die katholische Kirche die (hier als inklusivistisch zu lesende) Ansicht, dass sich

»[v]on den ältesten Zeiten bis zu unseren Tagen bei den verschiedenen Völkern eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht [findet], die dem Lauf der Welt und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist [...]. Im Zusammenhang mit dem Fortschreiten der Kultur suchen die Religionen mit genaueren Begriffen und in einer mehr durchgebildeten Sprache Antwort auf die gleichen Fragen.«⁶

Auch hier zeigt sich exemplarisch die Überzeugung der Existenz einer einzigen göttlichen (und damit religiösen) Wahrheit ausgedrückt, die (der historischen Welt enthoben) zeitlos hinter den Dingen angesiedelt ist, und die in der Welt zwar im kirchlichen Kontext adäquat repräsentiert wird, ansonsten jedoch allerhöchstens in kultureller Brechung aufscheint.

Zu (2): Dieses zuletzt charakterisierte Verständnis von religiöser Wahrheit ist (wie ja bereits John Hick konstatiert hatte) zwangsläufig mit einem Abgrenzungsprozess zu solchen Ansichten verbunden, die diese Wahrheit in ihrer substantiellen Beschaffenheit entweder anders bestimmen oder auch schlichtweg nicht von deren Existenz ausgehen. Der offensichtliche Grund für diese Annahme liegt darin, dass der von einem Akteur vertretene Absolutheitsanspruch im Bezug auf die Erkenntnis der einen, einzigen Wahrheit mit davon abweichenden, sich ebenfalls als absolut verstehenden Ansprüchen prinzipiell inkompatibel ist, weil es Wahrheit im universalen Sinne nur einmal und in einer einzigen Form geben kann. So notiert Reinhard Leuze:

»Der Wahrheitsanspruch einer Religion hängt also eng zusammen mit der von ihr behaupteten Allgemeingültigkeit ihrer Aussagen. Diese Allgemeingültigkeit ist nicht die Folge einer in diesen Religionen um sich greifenden Intoleranz, wenn diese sich auch in einem nachgeordneten Prozess daraus ergeben kann, sondern die Folge einer Universalisierung [...].«⁷

⁵ Hick, Gott und seine vielen Namen (s. Anm. 4), 58.

⁶ Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen »Nostra Aetate«, in: Karl Rahner/Herbert Vorgrimler (Hrsg.), Kleines Konzilskompendium, Freiburg ³⁵2008, 355–359, hier: 356.

⁷ Reinhard Leuze, Viele Religionen – eine Wahrheit?, in: Christian Danz/Friedrich Hermanni (Hrsg.), Wahrheitsansprüche der Weltreligionen. Konturen gegenwärtiger Religionstheologie, Neukirchen-Vluyn 2006, 29–40, hier: 30.

Diese Universalisierung wird freilich durch das unter (1) charakterisierte Verständnis von Wahrheit als einer zeitlos (und damit universal) hinter den historischen (also an Zeit und Raum gebundenen) Kontexten der Welt liegenden Größe verkörpert. Die Inkompatibilität verschiedener Ansprüche auf absolute Wahrheitserkenntnis ist daher auch als direkte Folge des Konzepts religiöser Wahrheit, wie es im Diskurs typischerweise vertreten wird, zu bezeichnen, weshalb Abgrenzungen, die über den Verweis auf Wahrheit vorgenommen werden, ebenfalls ein verbreitetes Merkmal dieses Diskurses darstellen.

Dass solche Abgrenzungen keineswegs implizit vorgenommen werden, sondern vielmehr auch explizit im Hinblick auf ein konkretes Gegenüber artikuliert werden, ist kaum zu übersehen, wenn man einschlägige Zeugnisse etwa aus dem Bereich des interreligiösen Dialogs heranzieht. So stellt beispielsweise die EKD in ihrer Handreichung *Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland* (2006) gleich zu Beginn unmissverständlich klar:

»Christliche Mission [...] umfasst das Zeugnis vom dreieinigen Gott, der den Menschen durch Jesus Christus zu wahrer Menschlichkeit befreit. [...] Die evangelische Kirche redet dabei von Gott in der Gewissheit, dass er der Menschheit durch Jesus Christus in Wahrheit offenbart ist. Auf Gottes Wahrheit im biblischen Sinn können sich Menschen unbedingt verlassen. Auch Menschen, die vom dreieinigen Gott reden, können diese Wahrheit weder besitzen noch über sie verfügen. Sie bleiben Sünde, die darauf angewiesen sind, dass diese Wahrheit sie von Sünde und Schuld frei macht. Zu anderen Menschen – also auch Muslimen –, die von dieser Wahrheit nicht berührt sind, reden sie von dem Gott, der sündige Menschen rechtfertigt, in der Erwartung, dass Gott auch ihnen die Gewissheit ihrer Rechtfertigung durch seine Gnade schenkt.«⁸

Diese theologischen Grundlegungen werden anschließend mit Glaubenssätzen des muslimischen Gegenübers konfrontiert, um (trotz der Feststellung einiger Gemeinsamkeiten) letztlich doch deren prinzipielle Inkompatibilität herauszustellen.⁹

»Von den Muslimen wird Jesus als Prophet hoch verehrt, nicht jedoch als Erlöser und Gottessohn anerkannt. So sind die Person Jesu und seine Verehrung

⁸ Rat der EKD (Hrsg.), *Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland*, Hannover 2006, 15f.

⁹ Eine völlig gegenläufige Herangehensweise offenbart indes die Handreichung aus dem Jahr 2000: Rat der EKD (Hrsg.), *Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen*, Gütersloh 2000.

im Islam Anknüpfungspunkte für das Gespräch zwischen den Angehörigen beider Religionen, nicht aber Inhalt des gemeinsamen Glaubens.«¹⁰

Dieser kurze Auszug lässt bereits erkennen, dass es in dem mit diesem Papier intendierten interreligiösen Gespräch nicht darum geht, theologische Debatten um einschlägige Theologoumena zu führen, um zuletzt vielleicht sogar eine inhaltliche Übereinkunft zu erzielen. Vielmehr wird deutlich, dass die Abgrenzung der eigenen, hier christlichen, Position von der anderen, muslimischen, die Argumentation bereits *vorstrukturiert*: Nicht die festgestellten Gemeinsamkeiten begründen den Versuch, auch theologisch aufeinander zuzugehen; vielmehr dient der Verweis auf Wahrheit dazu, die eigene Identität in *Differenz* zur anderen, fremden festzuschreiben – eine Grenzziehung, die durch die Benennung weiterer theologischer Unterschiede nur sekundär untermauert wird. Der Diskurs über religiöse Wahrheit dient hier also weniger dazu, sich über den Charakter dieser Wahrheit zu verständigen, sondern zur Bildung und Absicherung gruppenbezogener Identitäten – eine Praxis, die sicherlich als ein geradezu ›klassisches‹ Motiv der populäreren Literatur zum interreligiösen Dialog (im Sinne von »Unterscheiden, um zu klären«¹¹) bezeichnet werden kann.

Zu (3): Die Feststellung, dass der Diskurs über religiöse Wahrheit global geführt wird, muss kaum belegt werden. »Tagtäglich berichten Medien über religiös motivierte Gewalt, eskalierende ethnische und kulturelle Differenzen, die aus religiösen Wahrheitsansprüchen resultieren.«¹² Fast scheint es, dass der Anspruch auf den Besitz universaler Wahrheit zu den allgemeinen Grundlagen (um nicht zu sagen: Grundübeln) menschlichen Zusammenlebens gezählt werden kann. Es ist daher auch nicht weiter verwunderlich, dass sich Theologinnen und Theologen in aller Welt spätestens »seit den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts intensiv mit dem religiösen Pluralismus befasst und eine Reihe religionstheologischer Konzeptionen entwickelt [haben], die auf einen konstruktiven Umgang mit den divergierenden Wahrheitsansprüchen zielen.«¹³

Ich möchte in diesem Zusammenhang kurz exemplarisch auf einen der prominentesten Akteure des religiösen Wahrheitsdiskurses eingehen,

¹⁰ Rat der EKD (Hrsg.), Klarheit und gute Nachbarschaft (s. Anm. 8), 18.

¹¹ Vgl. Christian W. Troll, Unterscheiden um zu klären. Orientierung im christlich-islamischen Dialog, Freiburg/Basel/Wien 2008. In ähnlicher Form etwa auch: Werner Schatz, Streite mit ihnen auf die beste Art. Praktische Anleitung zum christlich-muslimischen Dialog, Zell a. M./Würzburg 2010.

¹² Christian Danz/Friedrich Hermanni, Zur Einführung, in: Dies. (Hrsg.), Wahrheitsansprüche der Weltreligionen. Konturen gegenwärtiger Religionstheologie, Neukirchen-Vluyn 2006, 1–7, hier: 1f.

¹³ Danz/Hermanni, Zur Einführung (s. Anm. 12), 2.

der dessen Globalität eindrücklich illustriert, und zwar den indischen Reformen und Politiker Mohandas Karamchand Gandhi (1869–1949), kurz Mahatma Gandhi. Neben seinem unermüdlichen Einsatz für die Menschenrechte und den gewaltfreien Widerstand gegen das britische Kolonialregime ist dieser auch als theologischer Denker in Erscheinung getreten, wobei er umfangreich an den globalen Religionsdiskurs anknüpfte und auch seinerseits in aller Welt rezipiert wurde. Das Nachdenken über Wahrheit zählte für Gandhi zu den wichtigsten Grundlagen seines Wirkens, wie auch der Titel seiner Autobiographie *The Story of my Experiments with Truth* (1929) impliziert. Unter Wahrheit verstand er eine »konstitutive und komparative Kategorie, die dazu verwendet werden könne, den Wert von Religionen zu vergleichen«¹⁴. Dieser These liegt die Annahme zugrunde, dass es nur eine einzige, universale göttliche Wahrheit hinter den historischen Religionen gebe, erstere jedoch von letzteren in verschiedener Form verkörpert werde. Vor diesem Hintergrund vertrat er zunächst die Ansicht, dass die göttliche Wahrheit am adäquatesten im Hinduismus zum Ausdruck komme: »Was an Substantiellem in irgendeiner anderen Religion enthalten ist, ist immer schon im Hinduismus vorhanden. Und was darin nicht vorhanden ist, ist nicht substantiell oder unnötig.«¹⁵ Ab 1930 löste sich Gandhi indes von dieser inklusivistischen Position und propagierte ein Modell, das im Prinzip den oben skizzierten Entwürfen der pluralistischen Religionstheologie entspricht, und das im 19. Jahrhundert bereits von prominenten Stimmen wie dem deutsch-britischen Orientalisten Friedrich Max Müller (1823–1900) oder der Theosophischen Gesellschaft geäußert worden war.¹⁶ Es bleibt also zunächst festzuhalten, dass sich an der Person Gandhis die globale Verbreitung der unter (1) und (2) charakterisierten Merkmale des religiösen Wahrheitsdiskurses schon für das frühe 20. Jahrhundert illustrieren lässt: Zum einen begreift Gandhi religiöse/göttliche Wahrheit als eine zeitlos und universal hinter den Dingen angesiedelte Größe; zum anderen dient ihm der Verweis auf Wahrheit dazu, gruppenbezogene religiöse Identitäten (hier in Form des Hinduismus) zu fixieren – ein Umstand, der Gandhi in politischen Diskursen in Indien (etwa in Gestalt des Indischen Nationalkongresses) auch unmittelbar anknüpfungsfähig machte.

¹⁴ »[...] constitutive and comparative category employed to compare the worth of religions.« Michael Bergunder, *Experiments with Theosophical Truth. Gandhi, Esotericism, and Global Religious History*, in: *Journal of the American Academy of Religion* 82.2 (2014), 398–426, hier: 416.

¹⁵ »What of substance is contained in any other religion is always to be contained in Hinduism. And what is not contained in it is insubstantial or unnecessary.« Zitiert nach: Bergunder, *Experiments with Theosophical Truth* (s. Anm. 14), 416.

¹⁶ Vgl. Bergunder, *Experiments with Theosophical Truth* (s. Anm. 14), 416.

2 Analyse des religiösen Wahrheitsdiskurses aus poststrukturalistischer Perspektive

Die oben zusammengestellten Charakteristika des globalen Diskurses um religiöse Wahrheit bieten verschiedene Anknüpfungspunkte für eine poststrukturalistisch motivierte Konzeptionalisierung. Diese besteht im Kern darin, die Fixpunkte dieses Diskurses (also deren zentrale Kategorien und argumentative Narrative) zu *dekonstruieren*: zum einen, um deren Konstitution transparent und verstehbar zu machen, zum anderen aber vor allem auch, um die Fixierungen, die den Diskurs strukturieren, aufzulösen und damit den Debatten zur Verfügung zu stellen. Damit sollen neue Wege des Fragens und alternative Formen des Denkens ermöglicht werden, die bislang durch die den Diskurs dominierenden Konzepte verstellt waren – ein Vorhaben, das ich am Ende dieses Textes noch kurz skizzieren möchte. Für die poststrukturalistisch motivierte Analyse des religiösen Wahrheitsdiskurses bieten sich zwei ›Dimensionen‹ der Operationalisierung an, die in der ein oder anderen Form auch im Fokus vieler Theoretikerinnen und Theoretiker dieser philosophischen Richtung stehen: Das ist (1) die *historische* und (2) die *politische* Dimension des zu untersuchenden Diskurses.

Zu (1): Dass das Anliegen einer Dekonstruktion fast zwangsläufig mit einer historischen Perspektive verbunden ist, ist kaum verwunderlich, wenn man bedenkt, dass die konsequente Historisierung allen Seins, wie sie bereits durch den Historismus im 19. Jahrhundert propagiert wurde, schon von Zeitgenossen als die größte Herausforderung für den Status theologischer Gewissheiten und religiöser Absolutheitsansprüche verstanden wurde. So notiert etwa Ernst Troeltsch:

»Die moderne Geschichtswissenschaft, die über früher ungekannte Zeiten und Breiten sich erstreckt, hat auch den christlichen Glauben vor ganz neue Probleme gestellt, und die Entstehung einer vergleichenden Religionsgeschichte ist es, die ihn im Grunde am tiefsten erschüttert hat.«¹⁷

Denn

»[d]ie Anwendung der neuen pragmatischen und kritischen Methodeen zeigte an der eigenen Geschichte des Christentums seine Wandelbarkeit, zerstörte die katholische Fiktion, als stelle die Kirche die einfache Fortsetzung des

¹⁷ Ernst Troeltsch, *Christentum und Religionsgeschichte*, in: Ders.: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (Gesammelte Schriften 2), Tübingen 1913, 328–363, hier: 333.

Urchristentums dar, nicht minder als die protestantische, nach der die Reformation die Wiederherstellung desselben sei.«¹⁸

Doch die Entdeckung der Historizität aller Religion durch den Historismus ist für Troeltsch noch mit weit tiefgreifenderen Konsequenzen verbunden:

»Nicht bloß die Geltung und Wahrheit des Christentums, sondern auch die der Religion überhaupt als eines selbstständigen und eigentümlichen Lebensgebietes wird von diesem Strudel geschichtlicher Mannigfaltigkeit fortgerissen. Wie kann überhaupt eine Wahrheit in dem religiösen Gottesglauben sein, der in tausend verschiedenen, deutlich von Lage und Verhältnissen abhängigen Formen sich kundgibt [...]? Wie kann es bei der unübersehbaren Vielheit und den tiefen Unterschieden der *Religionen* überhaupt noch *Religion* geben?«¹⁹

Diese Aussagen können bereits als erste Ausprägungen eines ›postmodernen‹ Bewusstseins gelesen werden und geben den prinzipiellen Ansatz einer poststrukturalistisch motivierten Geschichtswissenschaft auch schon in Grundzügen wieder. Theoretiker wie der Begründer des Poststrukturalismus Michel Foucault (1926–1984), aber etwa auch die feministische Theoretikerin Judith Butler (geb. 1956) liefern vor diesem Hintergrund nun das präzise theoretische Handwerkszeug, um die Neukonzeptionierung allen Seins als *historisch* konsequent zu operationalisieren.

Im Kern geht es darum, die ältere (beispielsweise hegelianische, aber auch strukturalistische) Zweiteilung der Wirklichkeit zu überwinden, die (grob gesprochen) davon ausging, dass der historischen, sich stets im Wandel befindlichen äußeren Realität unveränderliche und zeitlose Ideen, Strukturen und Entwicklungslinien zugrunde liegen. Gegen die klassische Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts argumentierte etwa Foucault, dass es sich bei der Geschichte nicht um einen Fortschrittsprozess handle, der, von historischen Prinzipien und Persönlichkeiten vorangetrieben, einem Ziel zustrebe. Vielmehr vertrat er die Ansicht, dass das historische Sein lediglich als eine prinzipiell zufällige Verknüpfung kontingenter, singularer Ereignisse verstanden werden könne, der keinerlei äußerer Sinn und universale Bedeutung zugrunde liege.²⁰ Diese These ist im Zusammenhang mit Foucaults Diskursbegriff zu lesen, mit dem der Franzose letztlich die poststrukturalistische Theorie begründete.²¹ Anders als im

¹⁸ Troeltsch, Christentum und Religionsgeschichte (s. Anm. 17), 334.

¹⁹ Troeltsch, Christentum und Religionsgeschichte (s. Anm. 17), 337.

²⁰ Vgl. Michel Foucault, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: Walter Seitter (Hrsg.), Michel Foucault. Von der Subversion des Wissens, Frankfurt a. M. 1987, 69–90.

²¹ Michel Foucault, Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt a. M. ¹⁰2007.

klassischen Sinne des Wortes, der davon ausgeht, dass es sich bei einem Diskurs letztlich um einen sprachlichen Verständigungsprozess über Gegenstände der äußeren Wirklichkeit handele, vertritt die poststrukturalistische Theorie die Ansicht, dass der Diskurs in keiner Weise dazu geeignet ist, die äußere Wirklichkeit in irgendeiner Form zu repräsentieren, also adäquat darzustellen. Vielmehr wird davon ausgegangen, dass der Diskurs die äußere Wirklichkeit als solche erst erschafft. Damit ist nicht gesagt, dass es keine ›eigentliche‹, etwa materielle, Realität gebe; was aber behauptet wird, ist, dass das Wissen über diese Realität stets durch den Diskurs vermittelt ist, weshalb der Sprachlichkeit dieses Diskurses elementare Bedeutung im Prozess der Konzeptionalisierung der äußeren Realität zukommt. Wohl ist unbestritten, dass die äußere Wirklichkeit (etwa in Form von Materie) existiert, doch konstituiert sie sich gegenständlich erst mittels der diskursiven Aushandlungsprozesse, die über sie geführt werden. So existiert etwa ein Tisch zweifellos in dem Sinne, dass es sich dabei um einen kleinen Teil der »amorphen Masse«²² namens Realität handelt. Als Tisch im intelligiblen Sinn konstituiert er sich jedoch erst in der Sprachlichkeit des Diskurses, weil die Kategorie *Tisch* erst durch den Diskurs dieser Realität eingeschrieben wird.

Bezogen auf die historische Dimension meiner Analyse hat dies folgende Implikationen: Prinzipiell alles, was in Diskursen verhandelt wird, ist ein Produkt dieser Diskurse. Weil der Diskurs im ›historischen Universum‹ angesiedelt ist, unterliegt er dem zeitlichen Wandel – ein Umstand, der freilich damit auch für alle Gegenstände und Narrative gilt, die im Diskurs verhandelt werden. Diese Feststellung klingt, zumal aus einer geschichtswissenschaftlichen Perspektive, zunächst banal. Auf den zweiten Blick impliziert sie jedoch, dass auch solche Gegenstände als bloße Zufälligkeiten des Historischen verstanden werden müssen, die in zeitgenössischen Diskursen als vollständig feststehende, weil von der äußeren Wirklichkeit vorgegebene Prinzipien erscheinen, etwa die Unterscheidung des männlichen Geschlechts vom weiblichen, von Mensch und Tier, die Konzeptionalisierung menschlicher Gemeinschaft durch Kategorien wie Kultur, Religion oder Ethnie, die Propagierung ewiger, abstrakter Naturgesetze – oder eben die ganz ähnlich gelagerte Annahme der Existenz zeitloser (möglicherweise religiöser) universaler Wahrheiten, die unveränderbar hinter dem Lauf der Welt verborgen und vielleicht eines Tages ›entdeckt‹ werden könnten.²³

²² Oswald Ducrot, Der Strukturalismus in der Linguistik, in: François Wahl (Hrsg.), Einführung in den Strukturalismus, Frankfurt a. M. 1973, 13–104, hier: 75.

²³ Vgl. Yan Suarsana, Postkoloniale Theorie und Religionsgeschichte. Implikationen eines konsequent-historischen Religionsverständnisses für Religionswissenschaft und Theologie, in: ZMiss 2.3 (2019), 188–209, hier: 188–195.

Um diese scheinbar feststehenden Repräsentationen einer äußerlichen Wirklichkeit nun im Sinne einer Historisierung zu dekonstruieren, müssen aus poststrukturalistischer Perspektive zwei Vorgänge thematisiert werden: Zum einen gilt es, den jeweiligen Gegenstand in seiner Kontingenz und inhaltlichen Fluidität aufgrund seines permanenten Wandels über den geschichtlichen Verlauf des Diskurses sichtbar zu machen (also etwa: Wann taucht das Konzept einer allgemeinen religiösen Wahrheit zum ersten Mal auf? Wie hat sich das Konzept seither verändert? War es immer da, oder zwischenzeitlich vielleicht verschwunden, bevor es irgendwann wiederentdeckt wurde? Welche alternativen Konzepte von Wahrheit lassen sich finden?). Zum anderen muss erklärt werden, wie es kommt, dass bestimmte Konzepte oder Narrative im Diskurs einen solchen Status gewinnen konnten, dass sie den Anschein einer feststehenden, quasi-natürlichen Repräsentation der äußeren Wirklichkeit erwecken.

Die Geschichte der Vorstellung religiöser Wahrheit im oben skizzierten Sinne ist sicherlich zu komplex, als dass sie bislang in Gänze vorliegen würde – geschweige denn, dass sie im Rahmen dieses Beitrags adäquat dargestellt werden könnte. Einige grobe Anmerkungen müssen daher genügen. Das genealogische Vorgehen poststrukturalistischer Geschichtsschreibung nimmt in unserem Fall seinen Ausgangspunkt bei zwei Aspekten, die das heutige Verständnis von religiöser Wahrheit auszeichnen, um seiner Genese in die Vergangenheit nachzuspüren. Das ist zum einen die Annahme einer zeitlosen Realität hinter dem Historischen, im Sinne einer allgemein verbreiteten Vorstellung von Wahrheit und zum anderen die Kategorie der Religion, die selbige als legitime Verkörperung dieser Wahrheit versteht.

Den ersten Aspekt hat der oben erwähnte Helmut Fischer in seinem Buch *Die eine Wahrheit?* bereits anschaulich historisiert. Demnach handelt es sich bei Wahrheit um ein Konzept, das zunächst in der griechischen Philosophie der Antike im Sinne einer eigenständigen Entität auftaucht, die abstrakt und aus sich heraus jenseits der individuellen Erscheinungen der dinglichen Welt existiert. Im frühen Christentum als dem Erben der griechischen Philosophie fand vor allem die neuplatonische Richtung Eingang in die Konzeptionierung fundamentaler Theologoumena.²⁴ So trägt etwa das Konzept der Transzendenz neuplatonische Züge, ebenso auch bestimmte Vorstellungen von Trinität, Zweinaturenlehre, Engels- oder Abendmahlslehre. Die philosophische Idee des Weltgeists, wie sie im Idealismus vertreten wurde, bündelte diese Entwicklung nicht nur, sondern verband sie auch mit der These, dass sich das Göttliche in den ver-

²⁴ Fischer, *Die eine Wahrheit?* (s. Anm. 1), 12–21.

schiedenen Religionen der Welt (wenn auch in hierarchisch abgestufter Form) manifestierte.²⁵ Zeitgleich propagierte der romantische Theologe Friedrich Schleiermacher (1768–1834) seine Vorstellung eines religiösen Gefühls, das den einzelnen Gläubigen in subjektiven Bezug zum (allem Weltlichen enthobenen) Unendlichen, Absoluten setzte²⁶ – eine Figur, die im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts ebenfalls weltweit rezipiert wurde. So sprachen nicht nur in Europa Gelehrte wie Troeltsch davon, dass sich die universale Wahrheit prinzipiell in allen großen religiösen Traditionen verkörpert finde, wenngleich er dem Christentum dabei zunächst einen gewissen Vorrang einräumte;²⁷ denn schon um die Mitte des 19. Jahrhunderts hatte der europäische Kolonialismus ein weltweites Verkehrs- und Kommunikationsnetzwerk etabliert, welches zur Folge hatte, dass sich der Diskurs um Religion allmählich aus den Studierzimmern europäischer Wissenschaftler hin zu einem globalen Phänomen entwickelte, an dem nun auch Intellektuelle aus aller Welt Anteil hatten. Lange vor Gandhi hatten beispielsweise Vertreter des sogenannten Neo-Hinduismus bereits die Idee davon entwickelt, dass allen historischen Religionen die Vorstellung einer universalen Wahrheit zugrunde liege, etwa der von Unitarismus und Deismus geprägte Rammohan Roy (1772–1833) oder der bengalische Mönch und Freund Max Müllers Vivekananda (1863–1902).²⁸

Wenn nun aber, wie aus diesen recht rudimentären Ausführungen hervorgeht, religiöse Wahrheit nicht ›schon immer‹ auf die uns bekannte Weise verstanden wurde, sondern erst im Rahmen konkreter historischer Konstellationen und Kontexte aufkam, dann stellt sich die Frage, woher die so allgemein verbreitete Auffassung herrührt, dass die Idee einer universalen Wahrheit die ›natürliche‹ Grundlage jedweder Religion (auch und vor allem der eigenen) sei. Wie kommt es also, dass eine offensichtlich historisch *gewordene* Kategorie in ihrer Existenz und Form heute weitgehend unhinterfragt ist, sodass der Eindruck entsteht, sie ›existiere einfach‹?

²⁵ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I/II (Werke in zwanzig Bänden 16/17), Frankfurt a. M. 1969.

²⁶ Vgl. Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. 1799 | 1806 | 1821, Studienausgabe, hrsg. von Nikolaus Peter/Frank Bestebreurtje/Anna Büsching, Zürich 2012.

²⁷ Vgl. Ernst Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Tübingen/Leipzig 1902.

²⁸ Vgl. Andreas Nehring, Zwischen Monismus und Monotheismus. Hinduismus und indische Aneignungen des Religionsbegriffes. Ein poststrukturalistischer Versuch, in: Christoph Schwöbel (Hrsg.), Gott – Götter – Götzen. XIV. Europäischer Kongress für Theologie (11.–15. September 2011 in Zürich), Leipzig 2013, 792–821.

Um dieses Paradoxon zu erklären, entwickelte die poststrukturalistische Theoretikerin Judith Butler das Modell der Sedimentierung. Damit ist gemeint, dass die scheinbare Allgemeingültigkeit und Normativität bestimmter diskursiver Denkfiguren (in ihrem Falle: Geschlecht) dadurch gegeben ist, dass diese Denkfiguren ab einem bestimmten Zeitpunkt der Diskursgeschichte so verbreitet waren, dass sie lediglich in Form einer bloßen Wiederholung des Ausdrucks (im Sinne eines einfachen Verweises: Wahrheit – *Wahrheit* – WAHRHEIT) artikuliert werden. Diese Re-Iteration erfolgt rein *formal*, was mit zunehmender Häufigkeit dieser Praxis verschleiert, dass diese Denkfigur eine Geschichte hat, welche aber (dadurch, dass sie nicht Teil der Wiederholung ist) allmählich in Vergessenheit geraten ist.²⁹

Im Bezug auf konkrete dogmatische ›Wahrheiten‹ im Kontext des griechisch geprägten Christentums lässt sich vielleicht die Geschichte der allgemeinen Konzilien als eine solche Sedimentierung anfänglich umstrittener Konzeptionalisierungen von Wahrheit lesen, in deren Verlauf komplexe Gefüge aus theologischen Denkschulen und kirchlichen oder politischen Machtstrukturen bestimmten Lesarten der göttlichen Wahrheit zur Durchsetzung verhalfen, bis diese schließlich, etwa im Zuge ihrer Dogmatisierung oder Ritualisierung, quasi-natürlichen Status erlangten.

Bezüglich des normativen Status' der biblischen Texte kann sicherlich der Prozess ihrer Kanonisierung sowie die daran anschließende Rezeptionsgeschichte im Sinne einer Sedimentierung der universalen Geltungskraft der biblischen Überlieferung interpretiert werden.³⁰

Im Bezug auf die weltweit verbreitete, allgemeine Vorstellung von religiöser Wahrheit im Sinne dieser aus dem Christentum, aber etwa auch aus bestimmten Strömungen des Islam, bekannten neuplatonischen Kategorie der einen, universalen Wahrheit, ist gewiss die Epoche des Kolonialismus zu nennen. Denn der dadurch etablierte globale Diskurs über Religion und religiöse Wahrheit fand selbstredend im Allgemeinen nicht ›auf Augenhöhe‹ statt, sondern war durch eine Dominanz europäischer Akteure geprägt, weshalb zahllose Kategorien dieser Epoche (Kultur, Nation, Religion oder Wahrheit) zumindest auf genealogisch-formeller Ebene in älteren europäischen Debatten zu verorten sind. Diese erfuhren, nun als Bestandteil weltweiter Debatten, zwar inhaltlich häufig eine deutliche Verschiebung, erlangten aber auf formaler Ebene (im Sinne der oben genannten Re-Iteration) dennoch eine recht allgemeine Verbreitung, was

²⁹ Vgl. Judith Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt a. M. 1997, 55–57.

³⁰ Vgl. Yan Suarsana, *Die Sagbarkeit Gottes. Poststrukturalistische Theorie, historisch-kritische Methode und die Theologie der Religionen*, in: *ZMiss* 2.3 (2015), 224–260, hier 230–245.

ihre allmähliche Sedimentierung bedingte.³¹ Daraus würde sich ergeben, dass das Konzept der religiösen Wahrheit inhaltlich zwar aus verschiedenen Kontexten hergeleitet werden kann, seinen allgemeinen Status im Sinne einer faktischen ›Realität des Religiösen‹ jedoch erst im Verlauf des globalen Religionsdiskurses des 19. Jahrhunderts gewonnen hat. Indem die poststrukturalistische Analyse nun die Sedimentierungen scheinbar allgemeingültiger Figuren des Diskurses transparent macht, versucht sie, nicht nur die inhaltliche Fluidität dieser scheinbar unsere Realität strukturierenden Größen sichtbar zu machen; vielmehr ist sie bestrebt, zu verdeutlichen, dass auch der Status dieser Entitäten als vermeintlich ›authentische‹ Repräsentationen dieser Realität keineswegs notwendig ist (etwa, weil dadurch die Realität am adäquatesten verkörpert würde), sondern vielmehr das prinzipiell zufällige Ergebnis kontingenter historischer Prozesse. Religiöse Wahrheit existiert als Konzept also nicht deshalb, weil alle Religionen dieses Konzept für sich beanspruchen; vielmehr ist religiöse Wahrheit in einer bestimmten historischen Konstellation zu einer allgemeinen, quasi-natürlichen Repräsentation einer äußerlichen Wirklichkeit sedimentiert. Und weil diese Sedimentierung letztendlich im Rahmen des globalen, kolonialen Religionsdiskurses des 19. Jahrhunderts erfolgt ist, geriet religiöse Wahrheit ebenfalls zum zentralen Bestandteil des sich in diesem Prozess parallel formierenden Religionsbegriffs – ein Umstand, der erklärt, warum die Beobachtung zweifellos zutreffend ist, dass *heutige* Religionen in der Regel einen allgemeinen Wahrheitsbegriff propagieren.

Zu (2): Bezüglich des zweiten Merkmals des zeitgenössischen Diskurses über religiöse Wahrheit (die Praxis der identitätsstiftenden Abgrenzung unter Verweis auf religiöse Wahrheit) bietet sich ein anderer Zugang an. Ich möchte hier das Modell des Politikwissenschaftlers und Populismus-Theoretikers Ernesto Laclau (1935–2014) aufnehmen, um die etwa in der oben erwähnten EKD-Schrift nachzuweisende Abgrenzungspraxis zu konzeptionalisieren. Laclau stellt zunächst – auf einer allgemein theoretischen Ebene – die Frage, wie in einem sprachlichen Diskurs, der ja prinzipiell fluide ist, Bedeutung im Sinne eines ›festen‹, allgemein anerkannten Verständnisses eines bestimmten Ausdrucks denkbar ist. Als Politikwissenschaftler interessiert er sich deshalb dafür, weil nach seinem Verständnis die Fixierung von Bedeutung die Voraussetzung für die Normativität bestimmter diskursiver Konzepte bildet, die ihrerseits die Voraussetzung für die Bildung politischer Identitäten darstellen. Konkret gesprochen: Wie lässt sich erklären, dass zu einem bestimmten Zeitpunkt beispielsweise das Konzept *Volk* eine solche Stabilität im politischen Dis-

³¹ Vgl. Suarsana, Postkoloniale Theorie und Religionsgeschichte (s. Anm. 23), 195–201.

kurs gewinnt, dass sich eine Vielzahl an Akteuren mit dessen Hilfe als eine Gruppe identifiziert? Ähnlich wie Butler entwickelte Laclau die These, dass die Fixierung eines Konzepts wie *Volk* ein *formaler* Prozess ist – und keineswegs über inhaltliche Aspekte abläuft (würde man fragen, was verschiedene Menschen inhaltlich unter Volk verstehen, wären die Antworten vermutlich recht divers). Den Kern seiner Theorie bildet daher die Figur eines *formalen Antagonismus*, der die Fixierung der Bedeutung/Identität eines Konzepts dadurch bedingt, dass er dieses Konzept von etwas abgrenzt, was zunächst ausschließlich dadurch charakterisiert ist, dass es dieses Konzept *nicht* verkörpert. Dieser diskursive Ausschluss eines ›Anderen‹, das vom ›Eigenen‹ radikal verschieden ist, wird anschließend durch die Bildung von Äquivalenzketten gestützt, die die inhaltlich fluiden Identitäten des Diskurses auf einer formalen Ebene gleichsetzen und somit eine Kategorie wie *Volk* als Identität (zumindest temporär) stabilisieren oder fixieren.³² Beispiele aus politischen Diskursen finden sich zuhauf und sind auch unmittelbar eingängig: ›deutsch‹ ist stabil durch den Antagonismus zu Ausländer/Migrant; Aufklärung wird stabilisiert durch die Abgrenzung zu Religion – und Wahrheit ist als Kategorie stabil und identitätsstiftend in Abgrenzung zu Unwahrheit.

Ich möchte diese Theorie nun abschließend auf die Argumentation der bereits zitierten EKD-Schrift *Klarheit und gute Nachbarschaft* anwenden. Hier dient *Wahrheit* (wie bereits zuvor dokumentiert) gleich zu Beginn unmissverständlich der Konstitution der eigenen Gruppenidentität: Dem Bereich von »Gottes Wahrheit«³³ zugeschrieben werden dabei »Evangelische Christen«³⁴ bzw. die »evangelische[...] Kirche«³⁵. Demgegenüber werden Muslime als »von dieser Wahrheit nicht berührt«³⁶ bezeichnet, was bereits einen ersten Hinweis auf die politische, identitätskonstituierende Verwendung des Wahrheitsbegriffs darstellt, indem der Ausdruck dazu genutzt wird, einen Antagonismus zwischen ›uns‹ und ›denen‹ zu begründen. Im Anschluss an die formale Fixierung der Differenz durch die Bildung eines Antagonismus erfolgt, wie bereits oben umrissen, nun eine ausführlichere Gegenüberstellung theologischer Positionen, die die beiden Bereiche (*Wahrheit* und *Nicht-Wahrheit*) inhaltlich charakterisieren sollen (Trinitätslehre, Christusbekenntnis, christli-

³² Vgl. Ernesto Laclau, Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun?, in: *Mesotes – Zeitschrift für Ost-West-Dialog* 2 (1994), 157–165; Ders., *On Populist Reason*, London/New York 2007.

³³ Rat der EKD (Hrsg.), *Klarheit und gute Nachbarschaft* (s. Anm. 8), 15.

³⁴ Rat der EKD (Hrsg.), *Klarheit und gute Nachbarschaft* (s. Anm. 8), 15.

³⁵ Rat der EKD (Hrsg.), *Klarheit und gute Nachbarschaft* (s. Anm. 8), 15.

³⁶ Rat der EKD (Hrsg.), *Klarheit und gute Nachbarschaft* (s. Anm. 8), 16.

che Heilslehre)³⁷ – ein Umstand, der bei ungenauem Hinsehen die These eines rein formalen Prozesses zunächst entkräften könnte. Auf den zweiten Blick ist die formale Abfolge der Argumentation indes sprechend und deckt sich weitgehend mit den Annahmen Laclaus. Denn wie bereits angemerkt, orientiert sich die konzeptuelle Füllung des Wahrheitsbegriffs anhand der bereits *a priori* konstituierten Differenz der beiden Gruppen, die erst sekundär, in einem zweiten Argumentationsschritt, durch die Heranziehung ausschließlich solcher theologischer Positionen illustriert wird, die diese Differenz in besonderem Maße zu verkörpern scheinen. Durch diese Praxis werden die verschiedenen angeführten »eigenen« theologischen Positionen auf eine Ebene gestellt und stützen damit (im Sinne der Laclau'schen Äquivalenzkette) die zuvor gesetzte Differenz. Mit diesem Verständnis verkörpert die EKD-Schrift in prototypischer Form den zweiten Aspekt des religiösen Wahrheitsdiskurses, indem hier die eigene Identität in Abgrenzung zur »anderen« (muslimischen) gefestigt wird, und zwar über die prominente Bezugnahme auf das Konzept der religiösen Wahrheit.

3 Schlussfolgerungen und Ausblick

Welche Folgerungen ergeben sich nun aus der Dekonstruktion des quasi-natürlichen Status' religiöser Wahrheit, den diese in verschiedenen Diskursen erlangt hat? Und wie könnten diese für eine weiterführende Reflexion des Wahrheitsbegriffs fruchtbar gemacht werden? Ich möchte abschließend zunächst die grundlegenden Implikationen der Dekonstruktion zusammenstellen, um anschließend noch kurz Möglichkeiten ausleuchten, die sich hieraus im Bezug auf das theologische Arbeiten ergeben. Aus der poststrukturalistischen Analyse des religiösen Wahrheitsdiskurses ergeben sich m. E. also folgende Punkte:

- (1) Religiöse Wahrheit ist in ihrer Beschaffenheit weder zeitlos noch der historischen Welt enthoben. Vielmehr kann durch die historisierende Dekonstruktion gezeigt werden, dass Wahrheit eine Geschichte hat und also nicht immer existiert haben muss bzw. nicht für immer existieren wird. Sie erscheint so als das Produkt von historischen Diskursen, die sie verhandeln; sie ist also nicht *hinter* der Geschichte oder der dinglichen Welt angesiedelt, sondern *selbst Teil* derselben.
- (2) Religiöse Wahrheit ist in ihrem Status und ihrer konkreten Ausformung niemals notwendig und unhintergebar, etwa weil sie aufgrund ihrer puren Existenz evident oder als adäquate Repräsentanz der äu-

³⁷ Rat der EKD (Hrsg.), Klarheit und gute Nachbarschaft (s. Anm. 8), 18f.

beren Wirklichkeit irgendwie besonders geeignet wäre. Wie ja der Foucault'sche Diskursbegriff impliziert, ist Wahrheit – wie alle Entitäten historischer Aushandlungsprozesse – prinzipiell kontingent und ohne ›natürlichen‹ Bezug zur außerdiskursiven Welt, weil diese sich als solche ja erst im Diskurs konstituiert.

- (3) Trotz ihres kontingenten Charakters ist religiöse Wahrheit nicht beliebig, weil sie das Ergebnis ganz konkreter, wenn auch ihrerseits kontingenter historischer Konstellationen ist. Diese Konstellationen können als komplexe Geflechte von Diskursen und Aushandlungsprozessen beschrieben werden, in denen auch und vor allem Fragen der Identitätsbildung, der politischen Abgrenzung und der strukturellen Erlangung von Deutungshoheit eine Rolle spielen.³⁸ Religiöse Wahrheit ist also niemals ›unschuldig‹ oder ›rein‹, sondern verkörpert stets auch Spuren dieser Konflikte und Debatten.

Wie können uns diese Ergebnisse nun neue Wege des Sprechens und Denkens im Bezug auf religiöse Wahrheit, etwa im Rahmen des interreligiösen Dialogs, ermöglichen? Zunächst ist festzuhalten, dass es nicht länger darum gehen kann, die Unumstößlichkeit und Absolutheit der eigenen Position unter Bezugnahme auf das Wahrheitskonzept zum Ausgangspunkt zu nehmen, von dem aus dann der Dialog mit einem von vornherein differnten Gegenüber in Angriff genommen wird. Wenn Wahrheit das Produkt konkreter Diskurse (und damit Teil dieser Welt) ist, ist sie verhandelbar, eben weil sie seit jeher in Aushandlungsprozessen steht. Das heißt aber nicht, dass Wahrheit nun einfach insofern *beliebig* wird, als dass nun alles in ihrem Namen behauptet werden könnte, weil ein Garant, der in der nicht-diskursiven, äußeren Welt angesiedelt wäre, nun nicht mehr zur Verfügung steht. Ganz im Gegenteil: Es ist m. E. die besondere Stärke der poststrukturalistischen Theorie, dass sie verständlich macht, wie Produkte des Diskurses, beispielsweise religiöse Wahrheit, dennoch verbindlichen, normativen Charakter erlangen können, obgleich sie weder durch metaphysische Voraussetzungen noch andere Notwendigkeiten gestützt werden. Denn die spezifischen historischen Ausprägungen des jeweiligen Diskurses bestimmen die Möglichkeiten und Grenzen des Sagbaren, das zwar dadurch in seiner inhaltlichen Ausprägung kontingent und zufällig, aber niemals beliebig im Sinne eines ›anything goes‹ ist.

Vor diesem Hintergrund stellt sich nun die Frage, wie die Vorstellung von religiöser Wahrheit, die ja zweifellos zum festen Bestandteil des

³⁸ Vgl. Sebastian Conrad/Shalini Randeria, Einleitung. Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt. In: Sebastian Conrad/Shalini Randeria/Regina Römhild (Hrsg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M. ²2013, 32–70.

heutigen Religionsdiskurses gehört (und damit nicht einfach fallen gelassen werden kann), so ›verschoben‹ werden könnte, dass sie die zuletzt genannten drei Aspekte unterläuft, um die durch diese Punkte maßgeblich bedingte Fixierung vergleichbarer Debatten aufzuweichen. Ich möchte zu diesem Zweck auf ein Modell des poststrukturalistischen Denkers Gilles Deleuze (1925–1975) zurückgreifen. Dieser entwarf in seinem, zusammen mit dem Psychoanalytiker Félix Guattari (1930–1992) verfassten Buch *Tausend Plateaus* ein ontologisches Modell, das die von ihm diagnostizierte Zweiteilung der im weitesten Sinne neuplatonischen Ontologie überwinden sollte. Deleuze und Guattari sprechen dabei von dem ›einen Sein‹ oder einer Ontologie der Kohärenz. Diese unterscheidet demnach nicht zwischen rein geistigen Universalien und den partikular-spezifischen Entitäten der (historischen, materiellen) Welt. Das Sein ist vielmehr in Form eines Rhizom³⁹s zu denken, also als ein nach allen Seiten endloses Geflecht aus Verknüpfungen und Verästelungen, dessen Entitäten ausschließlich als *Singularitäten*, nicht aber als partikuläre Repräsentationen einer im ›Außen‹ angesiedelten Größe verstanden werden können. Das Sein formiert sich vielmehr in Form von Knoten (oder, wie Deleuze und Guattari es ausdrücken: Knollen), die durch das Rhizom in verschiedener Weise ausgebildet werden; diese Knoten sind jedoch prinzipiell kontingent und keineswegs notwendig – eben weil sie keine Repräsentationen eines ›höheren‹, allgemeinen Seins verkörpern.⁴⁰ Wie bereits angedeutet, wäre Wahrheit nun als ein solcher (sicherlich recht dicker) Knoten im endlosen Geflecht des einen Seins zweifellos existent und nicht weniger ›wirklich‹ als alles andere, was in diesem Diskurs als *real* ausgehandelt würde – eben weil es keine ›höhere‹ Ebene der Existenz gibt, die eine zeitlose Wahrheit von einer simplen, situationsbezogenen Aussage ontologisch unterscheidbar machen würde. Wahrheit wäre also sozusagen eine ›verbindliche Sache‹, und dies m. E. umso mehr, als sie eben nicht jener Setzungen bedarf, die als außerdiskursive, transzendente Wirklichkeiten zu ihrer Stützung lediglich behauptet werden könnten – denn die Realität der Wahrheit ist durch den Diskurs selbst bedingt.

Ich will an dieser Stelle zugeben, dass eine Theologie auf der Basis einer rhizomatischen Ontologie erst noch genauer konzeptioniert werden müsste.⁴¹ Und zweifellos ist dieser (vermutlich etwas radikalere) Ansatz nicht die einzige Möglichkeit, die Implikationen der poststrukturalis-

³⁹ Vgl. das abgebildete Rhizom im Aufsatz von Henning Hupe in diesem Band, S. 81.

⁴⁰ Vgl. Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Tausend Plateaus*, Berlin 1992, 11–42.

⁴¹ Einen ersten Ansatz liefert etwa Daniel Colucciello Barber, *Deleuze and the Naming of God. Post-Secularism and the Future of Immanence*, Edinburgh 2014, hier v. a. 178–211.

tischen Dekonstruktion aufzufangen. So eignen sich prinzipiell alle Formen un-eigentlicher Rede dazu, das klassische Modell der Repräsentanz und Fixierung außersprachlicher Realität zu überwinden: nicht etwa nur in Form von Literatur oder Poesie, sondern beispielsweise auch im paradoxen Sprechen der negativen Theologie, etwa in Gestalt des Dionysius Pseudo-Areopagita (6. Jh.). In diesem Sinne möchte ich schließen mit einem Ausspruch dieses sicherlich nicht als Poststrukturalist zu bezeichnenden Denkers:

»[Die Allursache] gehört weder dem Bereich des Nichtseienden noch dem des Seienden an. [...] Sie entzieht sich jeder Wesensbestimmung, Benennung und Erkenntnis. Sie ist weder mit Finsternis noch mit Licht gleichzusetzen, weder mit Irrtum noch mit Wahrheit. [...] Denn sie, die allvollendende, einzige Ursache aller Dinge, ist ebenso jeder Bejahung überlegen, wie keine Verneinung an sie heranreicht, sie, die jeder Begrenzung schlechthin enthoben ist und alles übersteigt.«⁴²

⁴² Zitiert nach: Adolf Martin Ritter/Bernhard Lohse/Volker Leppin (Hrsg.), Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Band II: Mittelalter, Neukirchen-Vluyn ⁵2001, 15.