

Glaube und Wahrheit im Judentum, Christentum und Islam

27.–29. September 2017

I. The Concept of Faith in Judaism, Christianity, and Islam

1. Glaube im Judentum

(Prof. Dr. Susanne Talabardon, Otto-Friedrich-Universität Bamberg)

Zu Beginn sollten wir mit Martin Buber festhalten, dass es zwei verschiedenen Vorstellungen von Glauben gibt: die jüdische *Emuna*, sprich Glaube im Sinne von Vertrauen und die griechisch-christliche *Pistis*, also Glaube im Sinne von etwas als wahr anerkennen. Bei dieser Zweiteilung handelt es sich zwar um eine erhebliche Vereinfachung, jedoch kann sie als Ausgangspunkt für die weitere Analyse und Diskussion dienen. So zeigt diese Unterscheidung beispielsweise einen fundamentalen Unterschied zwischen Judentum und Christentum auf, insbesondere hinsichtlich der Funktion des Glaubens: Anders als Juden, gehören Christen ihrer Religion primär aufgrund ihres Glaubens an.

Dieser Unterschied an Bedeutung kann man dadurch verdeutlichen, dass die Hebräische Bibel die wichtigste Wortwurzel für *Glauben* (*'aman*) nur 51-mal als Verb im engeren Sinne von *vertrauen* oder *glauben* und weitere 49 Male als Substantiv verwendet, verglichen mit 243 Belegen für das griechische Verb *pisteuein* im Neuen Testament. Wenn das Wort *Gaube* in der hebräischen Bibel auftaucht, ist es häufig mit Vertrauen, Vertrauenswürdigkeit, Solidarität, Furcht (im Sinne von Gottesfurcht) und ähnlichen Vorstellungen verknüpft.

In frührabbinischen Texten findet sich weder ein systematisch ausgearbeitetes Glaubensbekenntnis noch ein Katechismus oder irgendeine systematisierte Dogmatik, die einen bestimmten Glauben verbindlich vorschreibt. Obwohl es Lehrsätze gibt, die als essenziell für das Judentum als Religion gelten, unterscheiden sich diese je nach Quelle, ohne ein stimmiges Gesamtbild abzugeben. Im Mittelalter wird Glaube zu einer allgemein anerkannten philosophischen Kategorie, die Glaube und Wahrheit konzeptionell verknüpft, was sich so in der Bibel nicht findet. Nichtsdestotrotz liegt der jüdische Glaube an Gott für Texte wie etwa das *Sefer ha-Kuzari* von Jehuda ha-Levi nicht in einer abstrakten spekulativen Wahrheit begründet, sondern in der historischen Beziehung des Volkes Israel mit seinem Gott sowie in deren Austausch miteinander.

Aus der auf den Vortrag folgenden Diskussion ergab sich, dass der theoretische Glaube des Einzelnen im Judentum irrelevant für die Entwicklung der Gemeinde war. Die Thora allein ist das Zentrum und die einzige feste Größe der jüdischen Tradition. Allerdings können Fragen hinsichtlich ihrer Deutung nicht letztgültig beantwortet werden. Vielmehr lebt die jüdische Tradition von der andauernden Diskussion über die Frage, wie die Gebote der Thora an die jeweiligen Umstände angepasst werden können. Sogar die Bedeutung des höchst individuell wirkenden Glaubens des Stammvaters Abraham, der ihn dazu veranlasste, seine Heimat zu verlassen, liegt weniger in dessen Vorbildcharakter für individuellen Glauben als darin, dass jener eine neue Gemeinschaft und Tradition begründete.

2. Glaube im Christentum

(Prof. em. Dr. Walter Sparn, FAU Erlangen-Nürnberg)

In der christlichen Theologie herrscht allgemeine Einigkeit darüber, dass das christliche Glaubensverständnis auf den Glauben Abrahams und das in den Psalmen formulierte Vertrauen auf Gott zurückzuführen ist. Das heißt, dass sich das christliche Verständnis von Glauben auf jüdische Quellen gründet. Es handelt sich somit um eine Vorstellung, die man als gemeinsamen Nenner im Hinblick auf das Gespräch mit den anderen monotheistischen Religionen bezeichnen könnte. Allerdings ist auch die christliche Vorstellung von Glauben in sich recht verschiedenartig und kann entsprechend unterschiedlich interpretiert werden. Das Wort *Glaube* war immer schon ein polyvalenter Begriff. Im Laufe der Zeit durchlief es, wie das gesamte religiöse Vokabular des Christentums, zahlreiche Bedeutungsverschiebungen und -wandlungen, da man die göttliche Heilsbotschaft stets den jeweiligen Lebensumständen anpassen musste. Folglich ist das jeweilige Verständnis von Glauben eng mit dem religiösen Leben des einzelnen Gläubigen sowie den sich daraus ergebenden Wechselbeziehungen verwoben und kann weder allgemeinverbindlich noch metaphysisch definiert werden. Vielmehr verbindet die Phänomenologie des Glaubens die Religion mit der Anthropologie, indem sie von drei allgemeinen Dimensionen des Glaubens ausgeht, nämlich der intellektuellen, der moralischen und der emotionalen. Das Glaubensverständnis der verschiedenen christlichen Konfessionen unterscheidet sich in der Verhältnisbestimmung dieser drei Dimensionen zueinander, sowie in deren Gewichtung untereinander.

Insbesondere der Protestantismus betont die Zentralität des Glaubens für die Erlösung. Dies findet Ausdruck in dem bekannten Grundsatz *sola fide* (*allein durch den Glauben*), der zwi-

schen Glauben und Taten bzw. zwischen göttlichem und menschlichem Handeln klar unterscheidet. Außerdem führt er zu einer beständigen Doppelabhängigkeit von Gottes Gnade einerseits und dem Vertrauen in den individuellen Glauben andererseits. Überdies betont der Protestantismus die befreienden und pluralisierenden Aspekte des Glaubens, das heißt er konzeptualisiert den Glauben als losgelöst von formalen Gesetzen.

Das Glaubensbekenntnis von Nicäa – in der Diskussion als die am weitesten verbreitete Formulierung des christlichen Glaubens bezeichnet – wurde in der Präsentation selbst nicht erwähnt, da der individuelle Glaube stärker in eher persönlichen Formen des Gebets zum Ausdruck kommt wie etwa dem Sündenbekenntnis. Im Protestantismus ist die Liturgie weniger bedeutend für Bekundungen des Glaubens als in anderen christlichen Traditionen.

3. Glaube im Islam

(Prof. Ovamir Anjum, Ph.D., University of Toledo, USA)

Der Koran differenziert sehr deutlich zwischen innerem Glauben und äußerem Handeln, was zahlreiche Verse belegen. Die Diskussion über das Verhältnis zwischen Glauben und Taten wurde durch ebenjene Verse entfacht und markierte den Beginn der Ausarbeitung und Klärung des islamischen Glaubensbegriffs. Abu Hanifa beispielsweise definierte Glauben (*īmān*) als innere Bestätigung (*taṣdīq*) des Monotheismus und der Prophetie Muhammads, die zwar durch gute Taten ergänzt werden kann, aber unabhängig davon in sich selbst existiert. Das heißt, der Glaube variiert weder in Quantität noch in Intensität. Er ist entweder vorhanden oder nicht.

Dem gegenüber steht die gängige Ansicht der sunnitischen Traditionalisten (*ahl as-sunna*), wonach Glaube sowohl zu- als auch abnehmen kann und Menschen über unterschiedlich große Mengen an Glauben verfügen. Anders als Abu Hanifa verstanden sie, wie im Koran erwähnt, das konkrete Handeln als Teil des Glaubens, der entsprechend der Anzahl von guten oder schlechten Taten in seiner Wertigkeit zu- oder abnimmt. Das hieße allerdings auch, dass niemand in der Lage sein könnte, vollkommenen Glauben zu erlangen, da es eine unendlich große Anzahl von möglichen Taten gebe. Eben aus diesem Grund definierte Abu Hanifa den Glauben als eine unverrückbare Größe, der der religiösen Praxis vorrausgeht und nicht Teil dieser ist. Einmal erworben kann er genauso wie Alltagswissen nicht wieder verloren gehen. Dies führte wiederum zu einer äußerst umfassenden Definition der Gemeinschaft der Gläubigen, eventuell als Gegenposition zum exzessiven Gebrauch des *takfīr* (Exkommunikation)

durch Gruppen, wie die Charidschiten. Jeder, der an Gott und die Propheten glaubt ist Teil von ihr.

Aus der hier beschriebenen Position Abu Hanifas folgt, dass jeder, der sich selbst als Muslim versteht, im Grunde allen anderen Muslimen gleichrangig ist. Das wirft wiederum die Frage auf, inwieweit diese Grundüberzeugung damit in Einklang gebracht werden kann, dass es in Sachen Engagement für den Glauben offensichtlich eine große Bandbreite gibt. Abu Hanifa veranschaulicht mit folgender Analogie: Zwei Schwimmer können sich in Geschick und Selbstvertrauen stark unterscheiden. Sie können sich eigentlich in allem, was das Schwimmen angeht, unterscheiden, sogar in dem Wissen, dass sie überhaupt schwimmen können. Sie sind jedoch insofern gleich, als dass sie beide im Zweifelsfall schwimmen können. Da laut Abu Hanifa dasselbe für den Glauben eines Menschen gelte, sahen sich die Traditionalisten dazu genötigt, zwischen *islām* (formale, grundlegende Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Gläubigen) und *īmān* (tatsächliches Engagement, bestehend nicht nur aus Glauben, sondern auch Antrieb und Handeln) zu unterscheiden. Im weiteren Verlauf dieser Debatte, kamen weitere Einzelheiten und Feinheiten hinzu, wie zum Beispiel die Kategorie des Handlungsantriebs oder die Vorstellung von unterschiedlichen Glaubensaspekten. Grundsätzlich besteht die Problematik dieser Debatte in den jeweiligen Extrempositionen, die sich unversöhnlich gegenüberstehen: Legt man die Latte zu hoch an, sind letztlich nur sehr wenige Leute wahrhaft gläubig, was wiederum ein gewisses Elitendenken befördert. Fasst man die Definition von Glauben zu weit, wird letzterer beinahe bedeutungslos.

Die Diskussion konzentrierte sich auf das im Vortrag nur angeschnittene Verhältnis zwischen Glauben und Wissen. Der Koran betont, dass zwischen wahrem Wissen und Glauben stets ein Zusammenhang besteht. Ansonsten handelt es sich nicht um Wissen. Entsprechend führt echtes Nachdenken dem Koran zufolge notwendigerweise zum Glauben.

4. Abschlussdiskussion (28. September 2017)

Der entscheidende Unterschied zwischen dem Judentum und den zwei anderen monotheistischen Religionen ist, dass das Judentum keine universalistische und individualistische Religion ist: Gott interagiert und dem Volk Israel als Ganzem. Das Verhältnis des Einzelnen zu Gott ist dem gegenüber sekundär. Obwohl auch im Katholizismus die Kirche in ihrer Gesamtheit wich-

tiger ist als das Individuum, geht es trotzdem um die Erlösung des Einzelmenschen. Im Judentum hingegen geht es um die Gemeinschaft, die errettet wird oder nicht. Da das Judentum keinen universellen Anspruch erhebt, ist es unwahrscheinlich, dass das Judentum in einer pluralistischen Gesellschaft mit anderen Gemeinschaften zusammenstößt. Es legt keinerlei missionarischen Eifer an den Tag, sondern erkennt an, dass andere Gemeinschaften andere Religionen haben.

Glaube ist im Judentum inhärent dialogisch und Teil der kollektiven Gotteserfahrung. Die Patriarchen Abraham und Jakob verkörpern zwei unterschiedlichen Glaubensparadigmen: der des einen ist leidenschaftlich und kompromisslos, während der des anderen rational und pragmatisch ist. Beide haben ihre Stärken und Schwächen. Da das Judentum keine einheitliche Glaubenslehre kennt, sondern über eine ganze Bandbreite von verschiedenen Glaubensvorstellungen verfügt, ist es nicht möglich, *den einen* jüdischen Glaubensbegriff zu definieren.

Aus Sicht des Christentums ist es irreführend von Glauben *haben* oder Glauben *besitzen* zu sprechen, da Glaube nicht zeitunabhängig ist, sondern nur in der Beziehung zu jemanden gelebt werden kann. Ebenso irreführend ist die Vorstellung von *dem einen* Glauben. Vielmehr bedarf es eines historischen Glaubensverständnisses, das die Wandelbarkeit des Begriffes im Laufe der Zeit berücksichtigt. Der stets im Wandel begriffene Glaube ist dabei wichtiger als jegliches absolute Wissen. Obgleich fundiertes Nachdenken eigentlich zum Glauben führen sollte, geschieht dies in Wirklichkeit nicht, da der Mensch stets mit gewissen Mängeln behaftet ist. Vollkommener, philosophisch verfasster Glaube ist somit in dieser Welt nicht möglich, weswegen es der göttlichen Gnade bedarf, um Philosophie in Glauben zu verwandeln.

In Sachen des Glaubens besteht kein Konflikt zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft, da das gläubige Individuum stets in eine Gemeinschaft eingebettet ist. Der Glaube ist überdies eng mit Fragen der individuellen Freiheit verknüpft. Er bedingt eine radikale Abhängigkeit von Gott, aber auch eine ebenso radikale Unabhängigkeit von allem anderen. Glaube kann recht unterschiedlich begriffen werden; man kann ihn als eine Angewohnheit, einen Zustand, eine propositionale Einstellung oder auch als ein System von Lehrsätzen verstehen. Strittig ist, in welcher Beziehung all diese verschiedenen Aspekte zueinanderstehen und welcher von ihnen der wichtigste ist.

II. The Concept of Truth in Judaism, Christianity, and Islam

1. Der Wahrheitsbegriff im Judentum

(Sen. Prof. Dr. Stefan Schreiner, Eberhard-Karls-Universität Tübingen)

In der hebräischen Bibel findet sich das Wort für Wahrheit (*emeth*) in zahlreichen unterschiedlichen Kontexten und in Verbindung mit so verschiedenen Begriffen wie Glaube, Integrität, Gnade oder Treue. Seine jeweiligen Übersetzungen in der Septuaginta bezeugen diese Bedeutungsvielfalt. Die Übersetzer wählten nicht nur die nahliegende Übertragung des Wortes, also *alētheia* (*Wahrheit*), sondern auch andere wie etwa *dikaiosynē* (*Gerechtigkeit*). Der griechische Begriff *alētheia* impliziert Offenbarung bzw. Enthüllung, wohingegen das hebräische Wort *emeth* im Zusammenhang mit Beständigkeit oder Zuverlässigkeit steht. Steven Schwarzschild schlussfolgert daraus, dass *emeth* weniger einen theoretischen Sachverhalt bezeichnet, sondern primär die ethische Vorstellung von Wahrhaftigkeit transportiert. Die griechisch-philosophische Vorstellung von Wahrheit als Wirklichkeit fand erst später Eingang ins Hebräische und Arabische.

Exodus 34 erwähnt Wahrheit als die siebte von den dreizehn Eigenschaften Gottes. Diese Platzierung genau in der Mitte der Attribute gibt dem Begriff Wahrheit besonderes Gewicht. In der rabbinischen Literatur dient das Wort Wahrheit manchmal sogar als Synonym für den Namen Gottes, analog zur muslimischen Tradition, in der *al-ḥaqq* („Wahrheit“) einer der 99 Namen Gottes ist. Außerdem behandelt die rabbinische Literatur *emeth* bisweilen als Akronym mit verschiedenen Deutungen der einzelnen Buchstaben. Besonders häufig findet sich die Auslegung, dass die drei Buchstaben des Wortes für den Anfang, die Mitte und den Abschluss des Alphabets stehen.

Die rabbinische Vorstellung, dass man die Wahrheit tun kann, bezeichnet nicht nur das Handeln in Übereinstimmung mit der Wahrheit oder ein authentisches Handeln, sondern das Handeln im Einklang mit den Geboten der Tora. Da diese als Inbegriff der Wahrheit gilt, ist ihre Erfüllung gleichbedeutend mit dem Tun der Wahrheit. Religiöse Wahrheit erhebt nicht den Anspruch identisch mit Tatsachen zu sein, die man logisch beweisen kann. Vielmehr liegt ihr Wert darin, dem menschlichem Leben Sinn zu geben. Das bedeutet, dass interreligiöser Dialog keine Debatte über Glaubenslehren sein kann. Er kann sich lediglich auf die praktische Konsequenz beziehen, die sich aus den verschiedenen Glaubensüberzeugungen ergeben.

2. Der Wahrheitsbegriff im Christentum

(Prof. Dr. Dr. Thomas Schärfl-Trendel, Universität Regensburg)

Wahrheit scheint zuvorderst eine Eigenschaft von Sätzen oder Aussagen zu bezeichnen. Das steht jedoch der den monotheistischen Religionen gemeinsamen Vorstellung entgegen, dass Gott (oder nach christlicher Lehre Jesus Christus) die ultimative Wahrheit ist. Das bedeutet, dass es für das Verständnis der christlichen Wahrheitsvorstellung unerlässlich ist, den Wahrheitsbegriff so zu bestimmen, dass er auf ein personales Wesen angewandt werden kann.

Obwohl Anselm von Canterbury sich in seinen Ausführungen über den Wahrheitsbegriff auf normative Aspekte konzentriert, also Wahrheit nicht nur im Sinne der Richtigkeit einer Aussage, sondern auch als das rechte Denken und Handeln definiert, scheint man im Christentum unter Wahrheit meist die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit zu verstehen. Überdies legt die historische Praxis der christlichen Theologie den Schluss nahe, dass es sich bei innerer Kohärenz und Konsens um funktionale Kriterien für Wahrheit handelt. Philosophisch entspricht die Übereinstimmungstheorie der allgemein akzeptierten intuitiven Definition von Wahrheit. Dennoch belässt sie etwa die Fragen nach den Eigenschaften von Wahrheit oder nach der Bestimmung der Übereinstimmung mit den Tatsachen oder der Wirklichkeit allgemein unbeantwortet. Auch läuft die in der Praxis brauchbare Kohärenztheorie Gefahr, ein Zirkelschluss zu sein. Die Wahrheit einer Aussage ist nach dieser Theorie nämlich dadurch definiert, dass sie mit einem Geflecht von anderen wahren Aussagen konform geht, die aber alle im Hinblick auf das Feststellen der Wahrheit voneinander abhängen. Dieser Umstand wiederum führt zu der Frage, ob eine externe, empirisch nachweisbare Wirklichkeit existiert, auf die sich wahre Aussagen beziehen können. Diese Diskussion wirft wiederum die Frage auf, wie man die Wirklichkeit des konzeptuellen Rahmens, auf den man sich in einer rational geführten Diskussion hinsichtlich der Wahrheit von Aussagen bezieht, überhaupt verbürgen kann.

Um die Vorstellung zu verstehen, dass Gott der Inbegriff der Wahrheit ist, muss man Gott als den ultimativen Schöpfer von Wahrheit begreifen. Jedoch scheint diese Vorstellung auf ein tiefgreifendes Erkennen hinzuweisen, möglicherweise darauf, dass das Erkennen Gottes als die reine Wahrheit, nur wahr sein kann, wenn alles (Aussage, Gedanke, ...) beteiligt ist. Zudem kann in diesem Erkennen eine ethische Dimension gesehen werden, denn, wenn Gott die ultimative Wahrheit ist, dann ist, laut Augustinus, diese Wahrheit auch das Ziel, auf das sich das Seelenleben des Menschen ausrichten sollte. Dies kann auch als Wahrheitskriterium religiöser

Überzeugungen herangezogen werden, die danach bemessen werden können, inwiefern sie der Kultivierung dieses Seelenlebens dienlich sind.

Wie in der Diskussion zusammenfassend dargestellt wurde, spielt demnach die Aussagenwahrheit aufgrund der Bedeutung des Dogmas in der christlichen Tradition eine gewichtige Rolle, die allerdings immer im Zusammenhang mit der ethischen oder spirituellen Dimension der Wahrheit steht. Jedoch ist die bisherige Diskussion äußerst epistemologisch, sodass die Anwendung der theoretischen oder konzeptuellen Werkzeuge auf das theologische Dogma eines eigenen Aufsatzes bedarf.

3. Der Wahrheitsbegriff im Islam

(Prof. Dr. Nader el-Beziri, Amerikanische Universität Beirut)

Bei dem in den islamischen Schriftquellen meistgebrauchten Begriff für „Wahrheit“ handelt es sich um *al-ḥaqq*, welches den Wörtern *an-nifāq* oder *al-bāṭil* gegenübersteht und eng mit dem Konzept von *waḥy* (Offenbarung) und damit mit der Vorstellung des Göttlichen verknüpft ist. Wahrheit ist somit im Wesentlichen das von Gott Offenbarte. Diese offenbarte Wahrheit bezweckt den Schutz der Gläubigen vor Zweifel, Unsicherheit und Irrtum, was der Grund dafür ist, dass die Schrift denjenigen, die die Wahrheit verschleiern oder leugnen, droht und sie verurteilt.

Al-ḥaqq ist zugleich ein Attribut bzw. Name Gottes. Die islamische Mystik konzentriert sich auf die Offenbarung der göttlichen Wahrheit nicht über die Schrift, sondern über unmittelbares Erleben. Eine andere Strömung innerhalb des Islams, bei der Wahrheit maßgeblich ist, ist die Philosophie. Ibn Sīna versteht unter Philosophie die Beschäftigung mit der Wahrheit (insbesondere hinsichtlich von Notwendigkeit, Eventualität und Unmöglichkeit).

Im Allgemeinen gelten Wahrheit und Unwahrheit als die Triebfedern für rechtes oder verbotenes Handeln. Gegenwärtig wird der öffentliche Diskurs jedoch mehr von Populismus und Machtdynamiken bestimmt als von der objektiven Suche nach Wahrheit, was Fragen über die zukünftige Rolle des Wahrheitsbegriffes aufwirft.

In der Diskussion wurde das Argument aufgeworfen, dass die relative Stagnation der islamischen Philosophie in den vergangenen Jahrhunderten durch den vorherrschenden Glauben an die buchstäbliche Wahrheit des Korans bedingt oder zumindest verstärkt wurde. So basiert

die Interpretation des Korans in einigen Denkschulen nach wie vor auf der ineffektiven ptolemäischen Kosmologie. Es wurde gemutmaß, dass die Anwendung moderner Hermeneutik der islamischen Gelehrsamkeit in dieser Hinsicht helfen könnte.

4. Abschlussdiskussion (29.09.2017)

Das jüdische Beharren auf die Anerkennung von nur einem Gott ist historisch gesehen mehr Monolatrie als Monotheismus im engeren Sinne, das heißt, man akzeptierte, dass andere Völker andere Götter hatten, deren Verehrung den Juden allerdings verboten war. Trotz der biblischen Identifikation Gottes mit der Wahrheit betrachtete man andere Götter zwar als nicht-anbetungswürdig, jedoch nicht notwendigerweise als inexistent oder an sich falsch.

Aufgrund von Zeitmangel verzichtete die Zusammenfassung des vergangenen Tages sowohl auf das Thema des internen Meinungspluralismus hinsichtlich des Wahrheitsbegriffes im Judentum als auch auf die Rolle von interreligiösen Debatten für dessen historische Entwicklung. Während das Judentum bekennt, dass es keinen Propheten geben könne wie Moses, wird dies gelegentlich so verstanden, dass dabei nur Propheten Volkes Israel gemeint seien, was bedeutet, dass andere Völker durchaus einen ihm ebenbürtigen Propheten haben könnten. Dies ebnet den Weg für das Gespräch mit den anderen monotheistischen Religionen, insbesondere wenn man davon ausgeht, dass das Christentum und der Islam den jüdischen Glauben auf der Welt bekanntgemacht haben, was als eine gewisse Art von aneignender Toleranz für diese zwei Religionen verstanden werden kann.

Ebenso existiert der islamischen Heiligen Schrift zufolge lediglich eine gemeinsame Quelle der Offenbarung aller heiligen Bücher, obgleich die Offenbarungen mitunter als eine sich stetig zu höherer Form entwickelnde und im Koran kulminierende Offenbarungsreihe verstanden werden. Dieser Umstand würde den Koran bezüglich der von den anderen Schriften offenbarten Wahrheit gewissermaßen zum Goldstandard machen. Im Islam wird die sprachliche Schönheit des Korans als äußerlicher Beweis für dessen Wahrheitsgehalt aufgefasst, was im Kontrast zu früheren Traditionen, welche stattdessen Wunder oder Zeichen als Bestätigung ihrer Authentizität akzeptierten, ein Novum in der Religionsgeschichte darstellt.

In der christlichen Tradition ist die Frage der Normativität zentral für das Verständnis von Wahrheit: Quellen müssen normative Anforderungen erfüllen, um als Zeugnis dienen oder anerkannte Bedeutung erlangen zu können. Bezüglich dialogischer Gesichtspunkte der kon-

zeptuellen Entwicklung führte das Betreiben der christlichen Theologie auf Arabisch, der Sprache des Islams, zu Innovationen in der Ostkirche. Der Wahrheitsbegriff im Christentum steht in enger Verbindung mit der Trinitätsvorstellung, da Jesus Christus als Personifizierung der Wahrheit gesehen und der Heilige Geist mitunter als „Geist der Wahrheit“ verstanden wird.

III. Podiumsdiskussion: Der Glaube als Wahrheit – Sprengstoff für die Gesellschaft? (28.09.2017)

Prof. Dr. Tarek Badawia (FAU Erlangen-Nürnberg), Prof. em. Dr. Jens Kulenkampff (FAU Erlangen-Nürnberg), Sen.-Prof. Dr. Stefan Schreiner (FAU Erlangen-Nürnberg), Dr. Katja Thörner (FAU Erlangen-Nürnberg); Leitung: Prof. Dr. Georges Tamer (FAU Erlangen-Nürnberg)

Die Podiumsdiskussion beschäftigte sich mit der zentralen Frage, ob der als exklusive Wahrheit verstandene Glaube, destruktive Auswirkungen auf das friedliche Zusammenleben in einer Gesellschaft haben kann.

Aus Sicht des Judentums ist Glaube eine menschliche Antwort auf die Erfahrung der Transzendenz. Aussagen über Gott sind nur wahr, solange sie nicht vom sie aussprechenden Subjekt getrennt werden. Dies können nur Aussagen über „meinen“, „deinen“ oder „unseren“ Gott sein. Im Judentum hat der Glaube keinen exklusiven Anspruch auf absolute Wahrheit, der anderen Gruppen aufgezwungen werden könnte. Die Oktroyierung der eigenen Religion auf andere würde als Hybris betrachtet werden.

Die christliche Antwort auf die anfangs gestellte Frage hängt vom Glaubens- und Wahrheitsbegriff sowie der jeweiligen Gesellschaftsform ab. So kann zwischen *fides qua* (dem Glaubensakt) und *fides quae* (dem Glaubensinhalt) unterschieden werden, wobei man beide Begriffe nicht isoliert voneinander betrachten kann. Die Wahrheit von Aussagen hängt von ihrem Kontext ab und bei Aussagen in der ersten Person vom jeweiligen Sprecher. Da Glaubensaussagen dieser Kategorie angehören, können sie nicht verabsolutierte, zeitlos gültige Wahrheiten darstellen. Und obwohl sie nicht gänzlich subjektiv sind, erlauben sie eine vernünftige Diskussion. Während homogene Gesellschaften durch die Vorstellung eines gemeinsamen Glaubens als Wahrheit gestärkt werden können, sind pluralistische Gesellschaften auf einen diskursiven und nicht-absoluten Wahrheitsanspruch angewiesen, der ohne die Relativierung der aktiven Glaubensausübung eine kritische Diskussion der Glaubensinhalte erlauben sollte.

Aus Sicht von Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī, der im 11. Jahrhundert ein islamisches Verständnis von religiöser Vielfalt formulierte, existieren zwei wesentliche und allgemeingültige Wahrheiten: Die Existenz eines Schöpfergottes und die Begrenzung des menschlichen Lebens durch Geburt und Tod. Religiosität wird so zu einer anthropologischen Konstante. Sobald ein Mensch jedoch für sich einen absoluten Wahrheitsanspruch einfordert, mache er sich der Hybris schuldig. Der Koran verleiht nicht den Besitz einer theoretischen Wahrheit, stellt jedoch ethische Vorschriften zur Verfügung, deren Befolgung den Aufbau des Vertrauens in die Wahrheit ermöglicht. In diesem Sinne wird Wahrheit in menschlichem Handeln ausgedrückt. Dem Koran zufolge ermöglicht religiöse Vielfalt es den jeweiligen Gruppen, sich gegenseitig prüfen zu können.

Aus philosophischer Sicht unterscheiden sich religiöse Überzeugungen zunächst nicht fundamental von allen anderen, alltäglichen Überzeugungen. Alle befinden nämlich etwas für wahr. Es scheint hingegen einen Unterschied zwischen "glauben, dass..." und "glauben an" zu geben. Daher muss zwischen der Außenperspektive theoretischer Überlegungen und der Innenperspektive des Gläubigen differenziert werden, welche normalerweise die Konzeption des Glaubens als Vertrauen beinhaltet. Aus der Außenperspektive unterscheidet sich eine Religion von anderen Überzeugungen dadurch, dass ihr Inhalt, nämlich der Glaube an eine transzendente Wahrheit, empirisch nicht verifizierbar ist. Aus der Perspektive des Gläubigen sind transzendente Wahrheiten selbstverständliche Realitäten, solange der Glaube in einem sozialen Kontext weitergegeben und bekräftigt wird. So wird der Glaube zu einem wesentlichen Merkmal von Gruppenidentität. Dieser Umstand allein lässt den Glauben nicht zu einer destruktiven Kraft werden, ist jedoch ein Ansatzpunkt für potenzielle Konflikte und ermöglicht dessen Instrumentalisierung, was jedoch ebenso für andere Arten von Gruppenidentität gilt (u.a. ethnische oder kulturelle Gruppen).

Jemand, der/die in seinen/ihren Überzeugungen wahrlich sicher ist, fühlt sich durch andere mit abweichenden Glaubensüberzeugungen nicht bedroht, sodass missionarischer Eifer eher als eine Glaubensschwäche und weniger als Stärke interpretiert werden kann. Wohl kann dagegen argumentiert werden, dass jemand, der sich seines Glaubens wahrlich sicher ist, das Verlangen verspürt, ihn auch mit anderen teilen zu wollen. Dennoch wurde historisch gesehen die bloße öffentliche Glaubensausübung nicht mit „Mission“ gleichgesetzt. In jedem Fall führt die öffentliche Praxis unterschiedlicher Religionen zu Rivalität. Friedliche Koexistenz ist eine kulturelle Errungenschaft und muss mithilfe von Bildung weitergegeben werden.

Teil dieser sollte das Lehren eines sachgemäßen Umgangs mit den in religiösen Schriften vorkommenden Gewaltaufrufen beinhalten. Anstatt religiöse Texte wörtlich zu nehmen, sollten sie ernst genommen werden. Für den korrekten Umgang mit den leicht misszuverstehenden Grundlagen einer Religion ist ein gewisser Umfang an Wissen erforderlich, vergleichbar mit der Besorgung von Medikamenten aus einer Apotheke.

Während viele der destruktivsten Ideologien des 20. Jahrhunderts mit einem Verfall an Religiosität einhergingen, besteht hier nicht notwendigerweise ein kausaler Zusammenhang, wie auch Religionen kein Allheilmittel gegen den möglichen Missbrauch von Gruppenidentitäten darstellen. Von der Innenperspektive aus betrachtet, haben Religionen jedoch durchaus eine solche Funktion.