

Glaube ohne Wahrheit?

Theologie und Kirche
vor den Anfragen
des Relativismus

MICHAEL SEEWALD (Hg.)



HERDER

Glaube ohne Wahrheit?

THEOLOGIE KONTROVERS »

Glaube ohne Wahrheit?

Theologie und Kirche vor den Anfragen des Relativismus

Herausgegeben von Michael Seewald



FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2018
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Umschlagkonzeption: Finken und Bumiller, Stuttgart
Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Satz: dtp studio eckart | Jörg Eckart
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

ISBN Print 978-3-451-37947-5
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-84947-3

Inhalt

Hinführung

Theologie und Kirche vor den Anfragen des
Relativismus.
Begriffliche Differenzierungen, sachliche
Herausforderungen und thematische Perspektiven 11
Michael Seewald

Philosophische Perspektiven

Geltung und Sein.
Philosophiegeschichtliche Überlegungen in
theologischer Absicht 37
Florian Baab

Der Anspruch des christlichen Glaubens auf
objektive Wahrheit 56
Benedikt Paul Göcke

Lehramtliche Problemanalysen

Der lehramtliche Anti-Relativismuskurs 77
Daniel Bugiel

Die Relativismuskritik von Papst Benedikt XVI. 98
Bernd Irlenborn

Die Suche nach Verbindlichkeiten

Unfehlbar? Über die Suche nach existenziell
verlässlichen Wahrheiten 119
Hans-Joachim Höhn

Keine Fakten, nur Interpretationen.
Ist theologische Hermeneutik relativistisch? 138
Jürgen Werbick

Wahrheit und Zeit

Verflüssigung der Zeit – Verflüssigung der Wahrheit?
Relationale Theologie des Ereignisses in digitaler
Gegenwart 159
Michael Schüßler

Wahrheit und Geschichtlichkeit – geschichtliche
Wahrheit? 178
Johannes Elberskirch

Ethische Herausforderungen

Von Wahrheit und Gerechtigkeit.
Eine Skizze über ihre Adäquanz 199
Anne Käfer

Partizipation und Freiheit.
Zur theologischen Kritik am moralischen
Relativismus 216
Christoph Hübenal

Glaube im Dialog

Einheit im Notwendigen – Gebührende Freiheit –
In allem: die Liebe.
Qualifizierungen der Wahrheitserkenntnis in
ökumenischer Perspektive 237
Dorothea Sattler

Wahrheit mit und ohne Heil.
Zur Relativismusproblematik im interreligiösen
Gespräch 260
Michael Seewald

Personenregister 279
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 285
Nachwort und Dank 287

Hinführung

Theologie und Kirche vor den Anfragen des Relativismus

Begriffliche Differenzierungen, sachliche Herausforderungen und thematische Perspektiven

Michael Seewald

I.

„Wahr ist, was dem Menschen frommt. In ihm ist die Natur zusammengefaßt, in aller Natur ist nur er geschaffen und alle Natur nur für ihn. Er ist das Maß der Dinge und sein Heil das Kriterium der Wahrheit. Eine theoretische Erkenntnis, die des praktischen Bezuges auf die Heilsidee des Menschen entbehrt, ist dermaßen uninteressant, daß jeder Wahrheitswert ihr abzusprechen und ihre Nichtzulassung geboten ist.“¹

Leo Naphta, ein Jesuit mit Esprit, aber auch mit einer „feuchten Stelle“ an der Lunge, die ihn – womöglich mit seinen des Modernismus verdächtigen „Kombinationen“ – davon abhält, „Pater zu werden“², äußert diese eigenwillige These in Thomas Manns Roman *Der Zauberberg*. Naphta vertritt damit eine soteriologische Abwandlung des vorsokratischen *homo-mensura*-Satzes. Dass der Mensch das Maß aller Dinge sei, „der seienden, dass sie sind, der nicht seienden, dass sie nicht sind“³, hatte bereits Protagoras behauptet und ist damit für manche der „Ahnherr des Wahrheitsrelativismus“⁴ geworden, obwohl der Begriff des Relativismus vermutlich ein Kind des 19. Jahrhunderts ist und sich zum ersten Mal wohl 1838 bei Wilhelm Traugott Krug

findet, der unter „dem Systeme des reinen oder durchgängigen Relativismus“ die Vorstellung fasst, „daß alles, was wir wahrnehmen und denken (selbst die Idee der Vernunft, Wahrheit, Sittlichkeit, Religion usw.) nur etwas Relatives oder Verhältnismäßiges sei, folglich keinen wesentlichen Bestand und keine allgemeine Gültigkeit habe.“⁵ Naphtas Einlassung legt die Vermutung nahe, dass die christliche Glaubenslehre eine komplexe Beziehung zur Relativität und Absolutheit ihrer Wahrheitsansprüche unterhält. Denn mit ihrem Bekenntnis zum dreifaltigen Gott als dem Schöpfer und Erlöser der Welt beansprucht sie einerseits darzulegen, was an und für sich – und nicht bloß relativ zu den Vorstellungswelten der Christen – der Fall sei: Der dreifaltige Gott habe die Welt und *alles* in ihr erschaffen; er wolle sie auch und *alles* an ihr erlösen (was immer das genau heißen mag). Der Erkenntnisgrund, auf dem diese, einen universalen Wahrheitsanspruch anmeldende Aussage erhoben wird, könnte andererseits jedoch partikularer kaum sein: Gott, wie ihn die Kirche bekennt, hat sich nämlich unüberbietbar in der zeitlichen und lokalen Bestimmtheit – und damit in der singulären Begrenztheit – eines einzigen menschlichen Lebens geoffenbart: in Jesus von Nazareth, dem „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15). Das christliche Bekenntnis oszilliert damit zwischen Metaphysik und Geschichte, zwischen universellem Geltungsanspruch und partikularem Erkenntniszusammenhang. Es beansprucht Ewiges, zeitlos Gültiges, vernünftig Darstellbares und Wahres darüber auszusagen, wer Gott an und für sich ist, und beansprucht zugleich, diese Kenntnis nur durch den gläubigen Blick auf Jesus Christus, der als Mensch unwiederbringlich in der Vergangenheit lebte, erkennen zu können, da Jesus die Wahrheit über Gott in seiner Person zum Ausdruck gebracht habe.⁶

Dass auf der Grundlage partikularer Erkenntniszusammenhänge universale Wahrheitsansprüche erhoben werden, ist nicht ungewöhnlich – im Gegenteil: Jeder Erkenntnisgewinn, der nicht a priori zustande kommt, basiert auf Erfahrungen, die räumlich und zeitlich indiziert sind. Handelt es sich jedoch um Beobachtungen, aus denen Schlussfolgerungen gezogen werden, die den zeitlichen und lokalen Zusammenhang ihrer Entdeckung überschreiten und beanspruchen offenzulegen, was an und für sich der Fall ist, wird in der Regel versucht, die partikularen Erkenntnisbedingungen zu reproduzieren, um die verallgemeinernden Schlussfolgerungen auf ihr *fundamentum in re* zu prüfen. Ein Experiment etwa kann wiederholt oder anders angeordnet werden und seine Auswertung sowie die aus ihr gezogenen Konklusionen lassen sich auf diese Weise plausibilisieren oder widerlegen. Mit dem partikularen Erkenntnisgrund des christlichen Glaubens ist das nicht der Fall. Die Menschwerdung Gottes lässt sich dem Selbstverständnis des kirchlichen Bekenntnisses nach weder reproduzieren noch repetieren, weshalb die aus ihr gezogenen Schlussfolgerungen – ja die Deutung des Lebens Jesu als Menschwerdung Gottes überhaupt – niemals im Modus des *Wissens*, also in Gestalt einer Erkenntnis, von der sich gewiss sagen lässt, dass sie auch wahr ist, sondern nur im Modus des *Glaubens* angenommen werden kann. Die Unwiederholbarkeit des ihm zugrunde liegenden, zeitlich vergangenen Erkenntniszusammenhangs bringt das Bekenntnis zu Jesus Christus in eine epistemisch prekäre Lage. Denn „die Anerkennung Jesu Christi als des menschgewordenen Sohnes Gottes, kann nur im Glauben erfolgen, nicht aber im Wissen, nach dem die Philosophie strebt, weil dieses Wissen stets auf Allgemeines und auf Prinzipien geht, nicht aber auf einzelne historische Fakten.“⁷ *De singularibus non est scientia*, von den Einzeldingen gibt es kein Wis-

sen, so ein „scholastisches Adagium“⁸. Wenn aber der universale Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens, der behauptet, dass da ein Gott sei, der in den drei Personen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes subsistiere, epistemisch auf derart prekären Füßen steht – wie ist dann mit diesem Wahrheitsanspruch umzugehen?

Zwei Positionen erscheinen gängig: Entweder dieser Glaube wird als wahr angenommen und damit *geglaubt*, oder er wird als falsch zurückgewiesen und damit *nicht geglaubt*. Eine dritte Möglichkeit könnte darin bestehen, diesen Glauben zwar anzunehmen, aber nicht mit dem Anspruch, dass er an und für sich wahr sei, womit er – sofern Glauben und Erkennen auf Wahrheit zielen – auch keinen verbindlichen Anspruch an die Wahrheitssuche anderer Menschen darstellen würde. Oder man könnte diesen Glauben zwar ablehnen, aber nicht mit dem Anspruch, dass er an und für sich falsch wäre, sondern nur unzutreffend mit Blick auf ein bestimmtes Bezugssystem. Diese Spielarten der dritten Möglichkeit wären das, was man relativistisch nennt.

II.

Das Kennzeichen des im normativen Sinne alethischen, also auf Wahrheitsfragen bezogenen Relativismus, besteht in der These, dass eine Aussage stets nur relativ zu einem Referenzrahmen wahr oder falsch und damit ein und dieselbe Aussage in einem Referenzrahmen (etwa einer Sprache, einer Theorie, einer Gemeinschaft oder einer Kultur) wahr, und zugleich in einem anderen Referenzrahmen falsch sein kann. Zwei konträr oder kontradiktorisch zueinanderstehende Aussagen könnten damit zugleich wahr sein, wenn sie sich in unterschiedlichen Referenzrahmen bewegen. Ein übergeordneter „Standard“⁹, der in seiner Geltung

selbst nicht mehr auf einen partikularen Referenzrahmen beschränkt bliebe und damit objektiv prüfen könnte, ob ein innerhalb eines Referenzrahmens als wahr in Anspruch genommener Sachverhalt auch an und für sich der Fall ist oder nicht, steht einer relativistischen Auffassung zufolge nicht zur Verfügung. Susan Haack versucht in folgendem Schema zu klären, welche Parameter relativ zu welchen anderen Größen sein könnten:

„... IST RELATIV AUF ...“	
1. Bedeutung	a. Sprache
2. Referenz	b. Begriffsschema
3. Wahrheit	c. Theorie
4. Metaphysische Verpflichtungen	d. Wissenschaftliches Paradigma
5. Ontologie	e. Version, Darstellung, Beschreibung
6. Realität	f. Kultur
7. Epistemische Werte	g. Gemeinschaft
8. Moralische Werte	h. Individuum
9. Ästhetische Werte ¹⁰	

Etwas systematischer ließe sich mit Maria Baghramian ein Relativismus *kognitiver* Normen (etwa des Vernunftbegriffs oder der Logik), der das, was als begründbar oder als sicheres Wissen erscheint, nur in einem partikularen Rahmen gelten lässt, von einem Relativismus *moralischer* Normen unterscheiden, der davon ausgeht, dass es kein Sollen gibt, das universale Geltung beanspruchen könnte, weil Handlungen stets nur relativ zu einem bestimmten Referenzrahmen geboten oder verboten sind. Ein mit beiden Formen eng verwandter *kultureller* Relativismus nimmt an, dass Aussagen nur als wahr relativ auf eine bestimmte Kultur gelten können, und ein konzeptueller oder *ontologischer* Relativis-

mus geht davon aus, dass alles, was ist oder als seiend gedacht wird, sich begrifflichen Setzungen und Denkschemata verdankt.¹¹ Alle diese Spielarten lassen sich, sofern sie einen propositionalen Ausdruck finden, im alethischen Relativismus zusammenfassen.

Um den Skopus von im strengen Sinne relativistischen Positionen gegenüber anderen, sinnvollen und bisweilen notwendigen Kontextualisierungen zu unterscheiden, ist es wichtig, das Charakteristikum der im Relativismus behaupteten Relation, etwa zwischen einer Aussage und einem in ihr als wahr behaupteten Sachverhalt, präziser zu bestimmen.¹² Eine solche Relation kann deskriptiv oder normativ sein. Deskriptiv wäre etwa die These: Es gibt verschiedene Auffassungen zu der Frage, ob Folter in Extremsituationen erlaubt sein soll oder nicht. Dass dem so ist, es also tatsächlich viele Meinungen zu diesem Problem gibt, lässt sich schwerlich bestreiten. Im normativen Sinne relativistisch wäre hingegen die Aussage: Ob Folter berechtigt ist oder nicht, lässt sich immer nur mit Blick auf den kulturellen oder moralischen Rahmen entscheiden, in dem die Frage diskutiert wird. Nun könnte man sagen, moralische Fragen lassen sich stets nur relativ auf einen kulturellen Kontext verbindlich beantworten, gleichzeitig aber die Ansicht vertreten, dass die Naturwissenschaften in der Lage seien, objektive Erkenntnis zutage zu fördern, so dass irrelatives Wissen zumindest in manchen Bereichen als möglich erscheint. Es gilt also, einen lokalen und einen globalen Relativismus zu unterscheiden. Am bedeutsamsten ist die bereits eingeführte Differenzierung zwischen entstehungstheoretischen Relativierungen und einem geltungstheoretischen Relativismus. Der Hinweis darauf, dass – um im Beispiel zu bleiben – die Idee eines absoluten Folterverbotes sich ganz bestimmten, kulturellen und philosophischen Konstellationen verdankt, damit in seiner Genesis be-

dingt und in diesem Sinne relativ ist, stellt noch keine im normativen Sinne relativistische These dar, sondern eine deskriptive, entstehungstheoretische Einordnung. Relativistisch hingegen wäre die Aussage, dass aufgrund der Relativität der Genese einer Norm, diese Norm grundsätzlich keine irrelative Geltung beanspruchen könne, dass also Folter in manchen Kontexten moralisch zulässig, in anderen hingegen moralisch verboten ist.

III.

Auffallend ist, wie wenig die lehramtliche und theologische Auseinandersetzung mit dem Relativismus die bereits seit dem 19. Jahrhundert geführten, philosophischen Diskussionen über dieses Thema zur Kenntnis nimmt. Der binnenkirchliche und der philosophische Relativismuskurs scheinen weitgehend ohne explizite Berührungspunkte oder wechselseitige, über Schlagworte hinausreichende Kenntnisnahmen ausgekommen zu sein. Für diesen Umstand könnte es, zumindest von theologischer Seite aus, Gründe geben. Mit seiner 1939 getroffenen Aussage, dem „dogmatischen Modernismus“ wohne in seinen moralischen, rechtlichen und sozialen Folgen ein „Relativismus“¹³ inne, ordnet Pius XII. die Beschäftigung des Lehramtes mit dem Relativismus in den Kontext des kirchlichen Antimodernismus ein. Damit wird sie Teil eines äußerst diffusen Unterfangens. Denn die Häresie des Modernismus – eine „genuin römische Erfindung“, weil das, „was an der Kurie als Modernismus herumgeisterte, niemand ernsthaft vertreten hat“¹⁴ – wurde im frühen 20. Jahrhundert zu einer Sammelbezeichnung für all das, was dem Lehramt an der Moderne missfiel, weshalb – so Claus Arnold – das theologiegeschichtliche „Novum“ des Antimodernismus darin bestand, dass nun „vom Lehramt selbst eine neue Ge-

samthäresie, der Modernismus eben, erst decouvriert und in ihrem strukturellen Zusammenhang¹⁵ dargelegt wurde. Könnte es sein, dass der „dogmatische ‚Relativismus‘“ (DH 3883), den Pius XII. in *Humani Generis* anprangerte, ebenso eine Phantomhäresie ist, wie es der Modernismus war, und ließe sich so erklären, warum der Relativismus zu einem theologischen Schreckgespenst geworden ist, dessen Konturen oft unklar bleiben? Pius XII. hatte jedenfalls ein sehr weites Verständnis dessen, was er als relativistisch brandmarkte. Auch die so genannte *nouvelle théologie*, deren Anliegen später durch das Zweite Vaticanum aufgegriffen wurden und dieses Konzil prägten wie kaum eine andere theologische Strömung, fiel darunter. Pius XII. attackierte die „*theologia nova*“, die nach seinem Urteil die geschichtliche Bedingtheit, und damit womöglich die sachliche und sprachliche Kontingenz kirchlicher Lehren zu sehr in den Vordergrund rückte.¹⁶ Wenn man sich einer solchen Theologie, die „im Einklang mit den stets sich entwickelnden Dingen entwickelt wird“ (*cum universis semper volventibus rebus, una volvatur*), anschliesse, „was“ – so fragt der Papst – „würde dann aus den niemals sich wandelnden katholischen Dogmen, was aus der Einheit und Stabilität des Glaubens?“¹⁷ Aufschlussreich für die Relativität des kirchlichen Relativismusbegriffs und damit auch für die Relativität des lehramtlichen Antirelivismusdiskurses ist, dass die hier Gebrandmarkten (man denke an Henri de Lubac, Jean Daniélou oder Yves Congar),¹⁸ die im Pontifikat Pius XII. allesamt Repressalien ausgesetzt waren, später zu Wegbereitern des Konzils und zu Kardinälen wurden, deren Weitsicht von derselben Kirche, die sie zuvor in die Nähe einer modernistisch-relativistischen Hybridhäresie gerückt hatte, gelobt wurde.

IV.

Der neuere Anstoß zur verstärkten lehramtlichen Beschäftigung mit dem Problem des Relativismus entstammt dem Werk Joseph Ratzingers. Dieser greift nicht explizit auf die antirelativistischen Positionen des Lehramtes vor Johannes Paul II. zurück. Möglicherweise erschien Ratzinger die von Pius XII. eröffnete Verbindung von Antirelativismus und Antimodernismus als problematisch, setze sich der junge Ratzinger doch in aller Deutlichkeit von antimodernistischen Frontstellungen ab. Die Offenbarungstheologie des Dekrets *Lamentabili sane exitu* (DH 3421), das gemeinsam mit der Enzyklika *Pascendi dominici gregis* die Magna Charta des Antimodernismus bildet, stehe, so Ratzinger in aller Deutlichkeit, „nicht nur einem sinnvollen Verständnis der geschichtlichen Entfaltung des Christlichen im Wege; sie widerspricht auch den Gegebenheiten des biblischen Zeugnisses“¹⁹. Aufgrund seiner Geschichtsvergessenheit stelle ein antimodernistisch konfigurierter Offenbarungsbegriff „eine ungenügende Reflexion des Zusammenhangs von Offenbarung und Geschichte dar.“²⁰ Da Ratzinger sich nicht als Kämpfer gegen den Modernismus sah (und man ihm unrecht tut, wenn man ihn – sei es vereinnahmend, sei es kritisch – dieser Richtung zuordnet), überrascht es wenig, dass er seine Auseinandersetzung mit dem Relativismus unter anderen Vorzeichen führt, als dies Pius XII. durch die Verbindung von Relativismus und Modernismus insinuiert hatte. In Ratzingers Werk taucht die Relativismusthematik prominent in den neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts auf, was sich erklärt, wenn man Ratzingers gleichsam geschichtsphilosophische Herleitung des Relativismus betrachtet:

„Der Marxismus war der bisher letzte Versuch gewesen, eine allgemein gültige Formel für die richtige Gestaltung geschichtlichen Handelns zu geben. Er glaubte, die Baugestalt der Weltgeschichte zu kennen und daher zeigen zu können, wie diese Geschichte endgültig auf den richtigen Weg gebracht werden könne. Daß er dies mit scheinbar streng wissenschaftlichen Methoden untermauerte und daher Glauben ganz durch Wissen ersetzte und Wissen zu Praxis machte, verlieh ihm seine ungeheure Faszination. Alle unerfüllten Verheißungen der Religionen schienen durch eine wissenschaftlich begründete politische Praxis einlösbar. Der Sturz dieser Hoffnung mußte eine ungeheure Ernüchterung mit sich bringen, die noch längst nicht verarbeitet ist. Ich halte es für durchaus denkbar, daß neue Formen des marxistischen Weltbildes auf uns zukommen werden. Fürs erste blieb Ratlosigkeit zurück. Das Versagen des einzigen Systems einer wissenschaftlich fundierten Lösung der menschlichen Probleme konnte nur den Nihilismus oder jedenfalls den totalen Relativismus ins Recht setzen.“²¹

Die von ihm wahrgenommene Dominanz des Relativismus betrachtet Ratzinger als ein Phänomen, das auf dem Zusammenbruch der sich am Marxismus orientierenden, politischen Systeme Osteuropas beruhe und zugleich von Ratzinger als marxistisch gekennzeichnete Theorieelemente in sich aufgenommen habe. Der Marxismus habe in Gestalt seiner Weltanschauungslehren, des Historischen und des Dialektischen Materialismus, beansprucht, die großen Fragen nach Sinn und Ziel der Geschichte, die das Christentum nur im Modus des Glaubens beantworte, im Modus des Wissens zu klären. Dem scheinbar defizitären epistemischen Status des Glaubens sei auf diese Weise der höchste Status menschlichen Erkennens – das Wissen – gegenübergestellt worden. Als sich durch die Umwälzungen der achtziger und neunziger Jahre gezeigt habe, dass diese Erkenntnis nur Schein sei, habe das totale Wissen, das der Marxismus beanspruche, eine Leere hinterlassen, die, so Ratzinger, „den totalen Relativismus ins Recht“ gesetzt habe. Der Relativismus ist dieser Deutung zufolge der Erbe des Marxismus, sofern ersterer die Lücke füllt, die letzterer

hinterlassen habe. Gleichzeitig hat der Erbe nach Ratzingers Überzeugung vom Erblasser aber auch etwas Fatales übernommen: den Primat der Praxis.

Der „Relativismus, der heute als Grundgefühl des aufgeklärten Menschen bis weit in die Theologie hineinreicht, ist das tiefste Problem unserer Zeit. Er ist auch der Grund dafür, daß nun Wahrheit durch Praxis ersetzt und damit die Achse der Religionen verschoben wird: Was wahr ist, wissen wir nicht, aber was wir machen müssen, wissen wir“²². Dem von ihm konstruierten Verfallsnarrativ zufolge sieht Ratzinger im Relativismus eine umfassende Bedrohung für die religiöse und die staatliche Ordnung. „Einen klaren Glauben nach dem Credo der Kirche zu haben, wird oft als Fundamentalismus abgestempelt, wohingegen der Relativismus, das sich ‚vom Windstoß irgendeiner Lehrmeinung Hin-und-hertreiben-Lassen‘, als die heutzutage einzige zeitgemäße Haltung erscheint.“²³ Eine solche Haltung stehe dem Glauben an den in Jesus von Nazareth menschengewordenen Gott entgegen. Denn für den Relativismus gelte: „Das Absolute bzw. den Absoluten selbst kann es in der Geschichte nicht geben, nur Modelle, nur Idealgestalten, die uns auf das ganz Andere ausrichten, das in der Geschichte eben als solches nicht zu fassen ist. Es ist klar, daß damit Kirche, Dogma, Sakramente gleichfalls ihre Unbedingtheit verlieren müssen.“²⁴ Aber auch politisch sieht Ratzinger im Relativismus eine große Gefahr. Die Frage, „[w]as ist dem Relativismus entzogen, warum und wie“, bilde

„das Zentrum im heutigen Disput, in unserem Ringen um die wahre Demokratie. Man kann etwas vereinfachend sagen, dass sich zwei Grundpositionen gegenüberstehen, die in verschiedenen Varianten auftreten und dabei auch zum Teil einander begegnen. Auf der einen Seite finden wir die radikal relativistische Position, die den Begriff des Guten (und damit erst recht den des Wahren) aus der Politik ganz ausscheiden will, weil freiheitsgefährdend. ‚Naturrecht‘ wird als metaphysikverdächtig abgelehnt, um den Relativismus konsequent durchzuhalten: Es gibt danach letztlich kein anderes Prinzip

des Politischen als die Entscheidung der Mehrheit, die im staatlichen Leben an die Stelle der Wahrheit trete. [...] Dieser Auffassung steht die andere These gegenüber, dass die Wahrheit nicht Produkt der Politik (der Mehrheit) ist, sondern ihr vorangeht und sie erleuchtet: Nicht die Praxis schafft Wahrheit, sondern die Wahrheit ermöglicht rechte Praxis.“²⁵

Wo die erstgenannte, relativistische Position politisch dominiere, sei – so Ratzinger – ein „Zynismus unausweichlich“, durch den „das Recht mit Füßen getreten“ werde, weil letztlich nur „die Macht des Stärkeren“²⁶ zähle und Wahrheit bloß noch als gemachte und disponible, nicht mehr als empfangene und unverfügbare gedacht werden könne. Die „metaphysische und christliche These“, die dem „skeptischen Relativismus“ entgegen stehe, betrachte auch im politischen Bereich „das Christentum als Quelle von Erkenntnis“, wobei damit „nicht etwa das Christentum als Offenbarungsreligion, sondern als Sauerteig und als geschichtlich bewährte Lebensform gemeint ist“²⁷, die in Form einer „in historischer Glaubensgestalt gereiften Vernunft“ auch heute noch „der Vernunft jenes Grundgefüge an moralischer Einsicht darbietet, das entweder zu einer gewissen Evidenz führt oder wenigstens einen vernünftigen moralischen Glauben begründet, ohne den eine Gesellschaft nicht bestehen kann.“²⁸

Durch das Pontifikat Benedikts XVI. haben diese Überlegungen – sowohl was die Kritik am Relativismus als auch was die Alternativen angeht, die Joseph Ratzinger benennt – Eingang in das Lehramt der Kirche gefunden, das trotz seiner Tendenzen zum Selbstzitat und zur Autoreferenz kaum auf den schon Jahrzehnte währenden Antirelativismusdiskurs der Vorgängerpäpste zurückgreift, sondern sich weitgehend an Ratzingers geschichtlichen Herleitungen und seinen Problemdiagnosen orientiert. Das wohl jüngste Beispiel dafür bietet die Enzyklika *Lumen fidei*, die Papst Fran-

ziskus auf der Grundlage der Arbeiten seines Vorgängers fertigstellte. Das Lehrschreiben beklagt einen „Relativismus, in dem die Frage nach der universalen Wahrheit, die im Grunde auch die Frage nach Gott ist, nicht mehr interessiert“, und sieht sich in „der gegenwärtigen Kultur“ einer „Wahrheitskrise“²⁹ gegenübergestellt.

V.

Welche Herausforderungen stellen sich der Theologie angesichts dieser Diskurslage? Dafür, dass Joseph Ratzinger den Relativismus als „die herrschende Philosophie“³⁰ der Gegenwart betrachtet, kommt er mit erstaunlich wenigen Bezügen auf die zeitgenössische Philosophie aus. Wer die Vertreter und Agenten der vermeintlichen Großbedrohung, die der Relativismus darstelle, sein sollen, bleibt im Dunkeln. Ratzinger stützt sich in seiner Diagnose fast exklusiv auf das 1991 erschienene Werk des italienischen Philosophen Vittorio Possenti, *Le società liberali al bivio*, und setzt sich etwa mit dem Juristen Hans Kelsen, der in seiner 1920 veröffentlichten Schrift *Vom Wesen und Wert der Demokratie* die These vertreten hatte, der Relativismus sei „die Weltanschauung, die der demokratische Gedanke voraussetzt“³¹, oder mit dem Denken Richard Rortys, ausschließlich aus der Perspektive Possentis – und damit nur indirekt – auseinander.³² Dadurch bleibt das, was Ratzinger als Relativismus kritisiert, diffus. Es wird zu einem theologischen Schreckgespenst,³³ dessen Umrisse sich eigentlich in philosophischer Hinsicht recht präzise beschreiben ließen, weil es in der Philosophie einen lebhaften Streit um Relativismus und Antirelativismus gibt. Vernachlässigt ihn die Theologie, erliegt sie womöglich einem Zerrbild der Philosophie. Denn relativistischen Positionen stand immer auch antirelativistische Kritik gegenüber, die den Relativismus von der

Übernahme der Vorherrschaft abhielt. Bereits Platon ließ den *homo-mensura*-Satz des Protagoras nicht unwidersprochen stehen³⁴ und auch in den vergangenen Jahrzehnten, in denen konstruktivistische oder postmoderne Ansätze – von denen im Detail umstritten ist, ob und inwiefern genau sie relativistisch sind³⁵ – breitere Beachtung fanden, hat es ihnen gegenüber an Widerspruch innerhalb der Philosophie und der Theologie nie gefehlt.³⁶ In der Gegenwart werden relativistische Ansätze im Kontext eines sich theoretisch zunehmend verfeinernden Realismus (wobei Antirealismus nicht dasselbe wie Relativismus ist) einer immer profunderen Kritik unterzogen. Unter den neueren Entwürfen seien lediglich Paul Boghossians *Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus* oder Markus Gabriels Versuche zur Entwicklung einer realistischen Ontologie und Epistemologie genannt.³⁷

Der kirchliche Antirelativismusdiskurs hat der Sache nach etwas Bedeutendes erkannt: Ein normativer, globaler Relativismus wäre nicht nur das Ende des christlichen Glaubens, sondern auch das Ende aller Wissenschaft. Denn wo keine Wahrheitsansprüche mehr erhoben, mithin wahr nicht mehr von falsch, gute Handlungen nicht mehr von schlechten Handlungen unterschieden werden, kann es keinen Erkenntnisfortschritt und auch kein universales Ethos mehr geben. Alles wäre gleich richtig oder falsch, und alles wäre erlaubt. Die Achtung der Menschenrechte etwa ließe sich nicht mehr konsequent mit dem Anspruch absoluter und universaler Geltung vertreten, sondern würde zum Teil eines partikularen Ethos, dessen Moralitätskonstruktionen man folgen kann – oder auch nicht. Dass die Kirche gegen eine solche Haltung ihre Stimme erhebt, ist verständlich, sogar nötig. Sie sollte dabei aber nicht dem Trugschluss erliegen, als sei sie die einsame Ruferin in der Wüste. Die Theologie und das Lehramt täten gut daran, sich

in bestehende, relativismuskritische Debatten argumentativ einzuschalten anstatt kulturpessimistische Verfallsnarrative zu verbreiten.

VI.

Auch im politischen Bereich gilt es zu fragen, ob ein Staat, der die ihm vorausliegende Wahrheit des christlichen Glaubens nicht positiv als Wahrheit anerkennt, tatsächlich ein relativistisches Gebilde ist, wie Joseph Ratzinger es nahelegt.³⁸ Martin Rhonheimer gibt demgegenüber zu bedenken, dass gerade „die ideellen Grundlagen des modernen säkularen und demokratischen Verfassungsstaates“ nicht „auf normativer Beliebigkeit oder moralischer Orientierungslosigkeit“ gründen, sondern ihnen – ähnlich wie den modernen Wissenschaften – „ein klar definiertes Ethos, methodische Stringenz, Suche nach Wahrheit und Objektivität, apodiktisches Festhalten an Grundwerten, wie etwa den Menschenrechten, und für alle verbindliche Maßstäbe zugrunde“ liegen. „Hier gibt es auch klare – wenngleich, gemäß definierten Regeln, revidierbare – Unterscheidungen zwischen wahr und falsch, richtig und unrichtig, erlaubt und verboten. Sowohl die moderne Wissenschaft wie auch die politische und rechtliche Kultur des säkularen demokratischen Verfassungsstaates bilden einen Bereich, in dem nicht die subjektive Beliebigkeit und das Diktat der Moden Legitimität besitzen, sondern Werte und Maßstäbe, die als objektiv richtig, ja in ihrem Bereich geradezu als absolut und ‚kanonisch‘ betrachtet werden.“³⁹ Das beste Beispiel für die normative Bindung des säkularen Staates ist seine Säkularität selbst. Diese ist nicht mit Indifferenz zu verwechseln, sondern wurzelt normativ in dem Recht der Bürger auf Religionsfreiheit. Damit jeder frei ist, seine Religion oder eben keine Religion auszuüben, ist der Staat als Raum,

in dem alle leben und dessen Gesetze alle achten müssen, nicht religiös definiert und kann sich demnach auch keine ihm vorgelagerte, religiöse Wahrheit als *religiöse* Wahrheit zu eigen machen.⁴⁰ Der Verzicht auf die „Legitimationsressource ‚Religion‘“⁴¹ ist also selbst normativ begründet und kein Ausdruck von Relativismus. Natürlich haben Religionen mit ihrem dogmatischen Gefüge und ihren sittlichen Wertvorstellungen Gewichtiges in den politischen Diskurs einzubringen und insofern auch in einem säkularen Staat Interessantes zu sagen. Dieser kann sich religiöse Überzeugungen aber nicht als *religiöse* Überzeugungen zu eigen machen. „Nicht aufgrund ihrer Wahrheit werden [religiöse] Werte vom Staat als Bestandteil von Kultur und öffentlichem Leben anerkannt, sondern weil Religion als Wesensbestandteil menschlicher Existenz und freie Option des Bürgers“ gerade aufgrund der Säkularität des Staates geschützt ist; wesentlich für diese Säkularität ist es aber, „dass jegliche Anerkennung religiöser Praxis und öffentlicher religiöser Kultur nicht auf einem Urteil über die Wahrheit einer bestimmten Religion beruht“⁴², weil ansonsten der Staat als religiös determinierter selbst zum religiösen Akteur würde.

Ob das, was Religionsgemeinschaften als wahr und gut lehren, in die Form allgemeiner – und damit auch für nicht-religiöse Bürger verbindlicher – Gesetze gegossen wird, hängt erstens davon ab, ob diese Lehren mit der Verfassung des Gemeinwesens vereinbar sind, und zweitens, ob es gelingt, derart nachvollziehbare Gründe für ihre theoretische oder praktische Wahrheit zu benennen, dass sich eine Mehrheit hinter ihnen versammeln kann. Ratzinger hat völlig Recht, wenn ihn dabei ein Unbehagen beschleicht. Denn die Mehrheit kann sich, weil „sie verführbar und manipulierbar ist“, irren; sie kann sich sogar dramatisch irren „und ihre Irrtümer können sich nicht nur auf Peripheres beziehen, sondern auch grundlegende Güter in Frage stellen, so-

dass die Menschenwürde und die Menschenrechte nicht mehr gewährleistet sind⁴³. Diese Gefahr lässt sich nicht ausschließen, weshalb Menschenwürde und Menschenrechte immer fragile Güter bleiben. Was Ratzinger jedoch verschweigt, ist Folgendes: Auch die Kirche kann sich irren, und zwar nicht nur in politisch peripheren Dingen, sondern es können ihr – und sind ihr faktisch – kapitale Fehler unterlaufen. Denn was die Achtung der Menschenrechte sowie den Respekt vor der Freiheit und dem Gewissen des Einzelnen angeht, sieht die Bilanz der Kirche – einschließlich der Kirche der Gegenwart – nicht erfreulich aus. Sie unterscheidet sich allerdings vom säkularen Staat dadurch, dass ein solcher Staat unter Umständen (man denke an die Bundesrepublik Deutschland) eine selbstkritische Kultur im Umgang mit dem eigenen Versagen entwickelt hat, wohingegen eine solche Kultur in der Kirche fast völlig fehlt. Dass der säkulare, demokratische Rechtsstaat nicht *wegen* der Kirche, sondern *trotz* ihr und gegen ihren erbitterten Widerstand errichtet wurde, sollte denen, die heute meinen, dass dieser Staat – nachdem die Kirche ihn und die von ihm gewährten Rechte jahrhundertlang ablehnte⁴⁴ – plötzlich nicht mehr ohne sie, die ihm die Fackel voranträgt, bestehen könne, doch zu denken geben. Kurzum: Die Mehrheit kann sich irren, die Kirche aber leider auch.

VII.

Dieser letzte Punkt – der Mangel an einer Kultur des Umgangs mit der eigenen Fehlbarkeit – verdient der vertieften Betrachtung im Kontext der Auseinandersetzung mit den Anfragen des Relativismus. Ihre Ablehnung globaler, normativ-relativistischer Anschauungen dürfte die Kirche mit allen ernsthaft an Erkenntnis, Wissenschaft und Fortschritt interessierten Menschen, seien sie nun gläubig oder nicht,

gemeinsam haben. Ohne durch Argumente auszuweisende Wahrheitsansprüche kommt kein Gespräch zustande und kann kein wissenschaftlicher Fortschritt erzielt werden, der ja darauf beruht, dass Menschen beanspruchen, etwas *besser* verstanden zu haben und für ihre These *bessere* Argumente zu haben als andere zuvor.⁴⁵ Daraus ergibt sich aber, dass gerade jemand, dessen theoretische Vernunft fragt, was der Fall ist, oder dessen praktische Vernunft danach strebt zu erkunden, was der Fall sein soll, um seiner Bindung an die Wahrheit willen mit der Überbietbarkeit aller Erkenntnis durch *bessere* Einsicht rechnen muss. Der moderne „Wissensdiskurs“ geht – mit seiner antirelativistischen Ausrichtung und seiner Verpflichtung auf eine „Kultur, die auf Gründe und damit auf eine immer wieder neu anhebende Auseinandersetzung um das bessere Argument setzt“ – davon aus, dass „generell alles als ‚Wissen‘ in den öffentlichen Raum Gestellte sich seiner möglichen Fallibilität zu stellen hat“⁴⁶. Das gilt auch für die Kirche. Vermutlich wurde das, was zu einer bestimmten Zeit gelehrt wurde, aus zu dieser Zeit als stark anerkannten Argumenten gelehrt. Die Überzeugungskraft von Argumenten kann sich jedoch durch den Zuwachs von Wissen verändern. Davon ist auch die Glaubenslehre nicht ausgenommen. Ein theologiegeschichtlich noch recht junges Beispiel: Pius XII. hatte 1950 in *Humani Generis* – derselben Enzyklika, in der er auch einen „dogmatischen ‚Relativismus‘“ (DH 3883) verurteilte – gelehrt, dass die Evolutionstheorie für Katholiken nur dann akzeptabel sei, wenn am Monogenismus, also der Vorstellung, dass alle Menschen biologisch von einem Elternpaar abstammen, festgehalten werde (DH 3897). Diese biologische Annahme sei zwingend nötig, um die kirchliche Lehre vom *peccatum originale*, der von Adam begangenen und durch Zeugung an seine Nachkommen weitergegebenen Ursünde, zu bewahren. Gäbe es Menschen,