

Relativismus ohne Beliebigkeit?

Philosophisch-theologische Überlegungen zu einer kirchlichen Standortbestimmung

von Patrick Becker

Die Globalisierung ist ein weltweit feststellbares Phänomen, dem sich keine Gesellschaft entziehen kann und das daher in allen Gesellschaften einen Veränderungsdruck aufbaut. Während die einen Gesellschaftsschichten eher aktiv gestaltend auftreten, sind andere eher passiv erdulend. Beide Seiten können Profiteure oder Verlierer der Entwicklung sein. Auf beiden Seiten kann die Globalisierung eher als Chance oder als ängstigende Bedrohung gesehen werden. Daher können weltweit in allen Kulturen und Gesellschaften eher abwehrende oder positiv verstärkende Verhaltensmuster festgestellt werden. Die auf kultureller Ebene entscheidende Herausforderung der Globalisierung, so die Grundannahme dieses Beitrags, besteht im Umgang mit der zunehmenden Pluralität. Migration, Reisen, Warenströme und technischer Fortschritt führen zu einem zunehmenden Wissen über und Kontakt mit anderen Kulturen, der zuvor feststehende Konzepte individueller Lebensführung, gesellschaftlicher Organisation und kultureller Identität relativiert und zur Disposition stellt.

Der folgende Beitrag geht von der Hypothese aus, dass die aktuell emotional und heftig geführte Debatte um Progression oder Regression in der katholischen Kirche eng mit diesem durch die Globalisierung evozierten Veränderungsdruck zusammenhängt. Dies werde ich im ersten Schritt des Beitrags über eine exemplarische Analyse zweier aktueller theologischer Debatten plausibilisieren. Ich werde dabei verallgemeinerbare Argumentationsmuster herausarbeiten, die auf der Basis einer plural-globalisierten Gesellschaft entstehen. Im zweiten Schritt werde ich diese Argumentationsmuster philosophisch reflektieren und die Position näher bestimmen, die die heutige gesellschaftliche Situation positiv aufnimmt. Im dritten Schritt werde ich zeigen, dass diese philosophische Position eine starke theologische Basis besitzt und daher von christlicher Seite positiv rezipiert werden kann. Daher steht am Ende mein Fazit, dass eine Theologie, die sich offen und optimistisch zu der gesellschaftlichen Situation verhalten möchte, ein positives Verständnis von Pluralität

besitzen kann und sollte. Dieses Verständnis sehe ich in einem relativistischen Wahrheitsverständnis gebündelt.

1. Zur theologischen Debatte um Pluralität

Als Ort theologischer Debatten in der deutschsprachigen katholischen Theologie ist die Herder Korrespondenz etabliert. Hier werden Kontroversen ausgetragen, wobei die Redaktion bemüht ist, wichtige Vertreterinnen und Vertreter verschiedener, auch gegensätzlicher Positionen zu Wort kommen zu lassen. Die Herder Korrespondenz bietet sich daher für die Analyse theologischer Debatten an. Ich greife dazu exemplarisch auf zwei Kontroversen zurück, die 2018 ausgetragen wurden, nämlich um das „Mission Manifest“ und um „Amoris laetitia“. Bei beiden stehen zentrale und drängende Fragen im Hintergrund, die das Verhältnis der katholischen Kirche zur heutigen Gesellschaft betreffen und daher auch emotional aufgeladen und in den Beiträgen der Herder Korrespondenz entsprechend engagiert angegangen wurden.

Das „Mission Manifest“ ist ein auflagenstarkes Buch, bei dem sich eine Reihe von Autoren unter dem Aufruf zusammengefunden haben, innerhalb der katholischen Kirche die Mission in den Vordergrund zu stellen.¹ Als Ziel gibt der Untertitel des Sammelbandes das „Comeback der Kirche“ an, die in Deutschland und Europa wieder breite Gesellschaftsschichten ansprechen müsse. In seiner Kritik in Ausgabe 9/2018 der Herder Korrespondenz stimmt Aaron Langenfeld der Problembeschreibung zu, die als Herausforderung für die katholische Kirche insbesondere die Diffusion und Erosion des Glaubenslebens in Deutschland und Europa, die zunehmende Pluralisierung und Individualisierung der Gesellschaft sowie einen daraus folgenden ethischen und religiösen Relativismus nennt.² Es liegt also eine Übereinstimmung in der Beschreibung der Ausgangslage und auch im missionarischen Interesse an einer positiven kirchlichen Zukunft vor. Letzteres wird in der Art der Kritik deutlich, die Langenfeld in seinem Beitrag formuliert.

¹ Johannes Hartl/Karl Wallner/Bernhard Meuser (Hg.), *Mission Manifest. Die Thesen für das Comeback der Kirche*, Freiburg 2018.

² Aaron Langenfeld, *Von der „Lust auf volle Netze“*, in: Herder Korrespondenz 72 (2018, Heft 9), 43–45, 43.

Langenfeld würdigt auf der einen Seite eine Reihe von Vorwürfen und Vorschlägen an die Kirche, die etwa verkrustete Strukturen oder lustlose Pastoral betreffen, sieht in diesen aber weder die zentrale Pointe des Bandes noch eine besondere Innovativität. Auf der anderen Seite formuliert er „ein Unbehagen, das sich zu einer theologisch begründeten Skepsis auswachsen kann“³. Ihn stört in den Problembeschreibungen, dass diese bewusst Ängste vor dem Zerfall Europas und vor dem Islam nutzen. Er kritisiert an der Methodik, dass Bibelstellen ohne historisch-kritisches Bewusstsein für die Untermauerung eigener Überzeugungen benutzt würden. Für theologisch zu kurz gedacht scheint ihm, den Glauben alleine als persönliche Entscheidung zu bestimmen. Irritiert zeigt er sich von der Überzeugung, dass Christus der einzige Weg zum Heil sei. Langenfeld analysiert schließlich die Stoßrichtung des Bandes so, dass es im Kern gar nicht um die persönliche Glaubensentscheidung der und des Einzelnen gehe, sondern um die „Differenz von kirchlichem ‚Innen‘ und ‚Außen‘“⁴, die von einem engen Begriff des Innens geprägt sei. Er hält dem Manifest also vor, klare Grenzen zu ziehen, Eindeutigkeiten herzustellen und so eine Verengung zu erzeugen. Dagegen stellt er die „Grundsignatur des Katholischen, innere Pluralität zu würdigen“⁵.

Die Antwort des Mitherausgebers Johannes Hartl in der folgenden Ausgabe 10/2018 der Herder Korrespondenz argumentiert auch direkt gegen dieses zusammenfassende Urteil, indem er die Differenzen im Verständnis von ‚Mission‘, ‚Wahrheit‘ und ‚Entscheidung‘ festmacht. Seine Kritik an Langenfeld bündelt er in der Frage, ob dessen Position nicht „der konsequente Verzicht auf den eigenen Wahrheitsanspruch“⁶ zugrunde liege. Er sieht es als dem Christentum wesensinhärent an, dass die Freiheit des Individuums durch einen verbindlichen Anspruch der eigenen Botschaft begrenzt werde. Auch den Überlegenheitsanspruch des christlichen Heilsweges hält er für unhintergebar. Insofern müsse auch die menschliche Autonomie zurückstehen und in der christlichen Missionierung, die Bekehrung und damit die Abkehr von der Sünde einen zentralen Stellenwert erhalten.

³ Langenfeld, Lust (s. Anm. 2), 44.

⁴ Langenfeld, Lust (s. Anm. 2), 45.

Langenfeld, Lust (s. Anm. 2), 45.

⁶ Johannes Hartl, Wir wollen missionieren!, in: Herder Korrespondenz 72 (2018, Heft 10), 50–51, 51.

Eine zweite Debatte, die in der Herder Korrespondenz deutlich breiteren Raum erhalten hat, ist die um das nachsynodale Schreiben „Amoris laetitia“ von Papst Franziskus aus dem Jahr 2016. In einem Beitrag in Ausgabe 4/2018 unternimmt Helmut Hoving eine Metaanalyse, in der er sich zugleich selbst positioniert. Auf der Gegenseite sieht er Magnus Striet, der zuvor mehrere Beiträge zu dem Thema in der Herder Korrespondenz publiziert hat. Striets Position bringt er auf den Nenner, dass sie die Autonomie des Individuums als Ausgangspunkt habe und daher dessen Freiheit zum Maßstab nehme. Sie betone daher den Wert des Individuums, von Geschichte und von Pluralität insgesamt. Hoving macht sich in dem Beitrag dagegen für die „Gewissheit [...], dass Gott existiert“⁷, und für eine „der Freiheit vorgegebene[n] Wahrheit“⁸ stark.

Alle drei Artikel gehen ernsthaft und engagiert mit der eigenen und jeweils kritisierten Position um und besitzen eine hohe Analysestärke, die die Pointen der Debatte aufzeigt. Es wurde deutlich, dass es im Kern um den Umgang mit Überzeugungen, um die Bewertung von Pluralität und um das Wahrheitsverständnis geht. Alle drei Aspekte gehen Hand in Hand. Je nachdem, ob ich die Pluralität positiv oder negativ annehme, verfolge ich ein passendes Wahrheitskonzept, das auf Eindeutigkeiten oder Vieldeutigkeiten rekurriert. Entsprechend erwarte ich klare Bekenntnisse im Glauben oder gehe von vielschichtig gewonnenen Weltbildern aus. Daraus folgen unterschiedliche Bewertungen und Füllungen von Begriffen wie ‚Freiheit‘, ‚Autonomie‘ oder von Geschichte insgesamt. Meine Kernthese lautet, dass hierzu eine zentrale Entscheidung in dem eigenen Wahrheitsverständnis vorrangig ist, die zumeist implizit schon im Vorhinein getroffen ist und für die Unversöhnlichkeit der Positionen sorgt. An anderer Stelle führe ich aus, dass sich diese Gegenüberstellung von grundsätzlichen Wahrheitsverständnissen in der gesamten europäischen Kultur-, Philosophie- und Christentumsgeschichte zeigt und daher kein neues Phänomen darstellt.⁹ Sie bricht aber, und das ist nun ein zentraler Punkt für diesen Beitrag, in der heutigen Zeit mit besonderer Vehemenz hervor, weil die Gesellschaft seit Beginn der Neuzeit eine ein-

⁷ Helmut Hoving, Freiheit im Raum der Offenbarung denken, in: Herder Korrespondenz 72 (2018, Heft 4), 47–50, 48.

⁸ Hoving, Freiheit (s. Anm. 7), 48.

⁹ Patrick Becker, Jenseits von Fundamentalismus und Beliebigkeit. Zu einem christlichen Wahrheitsverständnis in der (post-)modernen Gesellschaft, Freiburg 2017.

deutige Tendenz zu zunehmender Pluralität kennt, die nun in der (Post-)Moderne wesentliches Strukturprinzip geworden ist.

Das soll im Folgenden durch die soziologischen Beschreibungen von Armin Nassehi verdeutlicht werden. Die zentrale Erkenntnis seiner gesellschaftlichen Analysen besteht gerade darin, dass Pluralität vorliege, die sich in einer Parallelität von verschiedenen Gegenwarten ausdifferenziert habe: Alles geschehe demnach „in je konkreten Gegenwarten mit je neuen Anschlusslogiken und -möglichkeiten“¹⁰. Dies erzeuge eine Komplexität, die vom Individuum beherrscht werden müsse und daher herausfordernd sei.

Kommunikation stelle in dieser Situation keine Eindeutigkeit her, sondern entkopple Perspektiven. Nassehi erklärt, dass „derselbe Sachverhalt beziehungsweise dasselbe Problem in den je unterschiedlichen Kontexten [...] je Unterschiedliches bedeutet“¹¹. Mit dieser Form von Inkommensurabilität habe die moderne Gesellschaft gleichwohl umzugehen gelernt und sich daher „an die Pluralisierung von Gegenwarten gewöhnt“¹². Es sei selbstverständlich geworden, dass die Gesellschaft aus unterschiedlichen Perspektiven bestehe und selbst aus unterschiedlichen Perspektiven je anders erscheine.

Nassehi plädiert daher dafür, den Fokus zu verschieben „weg von der ontologisierenden Beschreibung dessen, was der Fall ist, und hin zu dem, was sich ereignet, was geschieht und was darin erst jene Ordnungen generiert, die nur dann stabil aussehen, wenn man den Aspekt der Zeitlichkeit und des Werdens unterschätzt“¹³. Damit nimmt er eine eindeutige Positionierung in der zuvor aufgemachten Gegenüberstellung im Wahrheits- und Geschichtsverständnis vor.

Entscheidend für den Gang meiner Argumentation in diesem Beitrag ist, dass die Virulenz der Wahrheitsfrage durch die gesellschaftliche Mehrheitssituation entsteht. Wer diese Analysebrille nutzt, wird eine innere Logik der dargestellten Debatten um das „Mission Manifest“ und „Amoris laetitia“ sehen. Die katholische Kirche sieht sich in der (Post-)Moderne einer pluralen Situation gegenüber, in der die vormodern tragenden Konzepte nicht mehr zu verfangen scheinen. Während Langenfeld und Striet

¹⁰ Armin Nassehi, *Gesellschaft der Gegenwarten. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft II*, Berlin 2011, 14.

¹¹ Nassehi, *Gesellschaft* (s. Anm. 10), 14

¹² Nassehi, *Gesellschaft* (s. Anm. 10), 17.

¹³ Nassehi, *Gesellschaft* (s. Anm. 10), 19.

hier Pate standen für das Plädoyer, neue Konzepte zu verfolgen, die mit der modernen Gesellschaft kompatibel sind, argumentierten Hartl und Hoping prototypisch für die Konfrontation der modernen Gesellschaft mit den traditionellen Konzepten. Dieser Schluss wird noch deutlicher, wenn im folgenden Schritt auf die philosophische Ebene des zugrundeliegenden Wahrheitskonzeptes fokussiert wird.

2. Der philosophische Diskurs

Die Gegenüberstellung eines vormodernen Wahrheitskonzeptes mit einer plural geprägten modernen Variante wurde innerhalb der Philosophie der letzten hundert Jahre mehrfach unternommen, ein wirkmächtiges Beispiel stellt Richard Rortys „Spiegel der Natur“¹⁴ dar. Das Grundanliegen besteht dabei vor allem in einer normativen Abgrenzung. Wahrheit wird von Rorty nicht mehr als ein mit der Vernunft fassbares Gut verstanden, sondern als ein unerreichbares Ideal, dem wir uns innerhalb der Welt nur annähern können, ohne ein eindeutiges Urteil zu fällen. Wahrheit gebe es demnach nur im Plural, weil innerhalb des menschlichen Erkenntnisprozesses ein archimedischer Punkt nicht existiert, von dem aus wir letztgültig beurteilen könnten, welche Aussage näher an der ‚wirklichen‘ Wahrheit liegt. Rorty will mit dieser Position Pluralität wertschätzen und Machtansprüche unter Berufung auf die eine Wahrheit unterbinden. Damit fügt er sich in die postmoderne gesellschaftliche Situation ein.

Einen Versuch, die Gegenüberstellung der Wahrheitskonzepte nicht argumentativ für eine Seite aufzuladen, sondern neutral aus einer Beobachterperspektive zu analysieren, unternimmt Simon Blackburn. Er legt damit ein Werkzeug vor, das zwar in der Polarität der Darstellung zweier kontrastierender Wahrheitskonzepte verkürzt, gleichwohl aber methodisch hilfreich ist – gerade auch im Umgang mit der dargestellten kirchlichen Debatte. Blackburn nennt die eine Seite Absolutismus: „Wenn wir Absolutisten sind“, erklärt er, „stehen wir auf Wahrheit. Wir lieben die schlichten, ungeschminkten objektiven Tatsachen, und wir wollen sie möglichst offen, durchsichtig und ungefiltert.“¹⁵ Auf der anderen Seite

¹⁴ Richard Rorty, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, übers. v. Michael Gebauer, Frankfurt 1987.

¹⁵ Simon Blackburn, *Wahrheit. Ein Wegweiser für Skeptiker*, übers. v. Andreas Hetzel, Darmstadt 2005, 12.

sieht er den Relativismus: „Die Relativisten [...] sehen nirgendwo etwas, das schlicht, ungeschminkt, objektiv, offen, durchsichtig oder ungefiltert ist. [...] Sie bestehen auf [...] den schieren Kontingenzen von Natur oder Kultur, Sprache oder Erfahrung.“¹⁶

Die Unterscheidung der beiden Wahrheitskonzepte findet ihre Stärke auch darin, dass mit ihr nach den Motiven und Vorbehalten gegen die jeweils andere Seite gefragt werden kann. „Der Absolutismus gibt uns Sicherheit und Selbstgewissheit; der Relativist sieht darin eine gefährlich gedankenlose Unbedarftheit und Selbstgefälligkeit“¹⁷, hält er fest. In diesem kurzen Satz liegt ein Schlüssel für das Verständnis der beiden Seiten, das sich in die Beschreibung der (post-)modernen Gesellschaft einfügt: Wer die komplexe Pluralität der (post-)modernen Gesellschaft positiv an- und aufnimmt, wird wie Richard Rorty zu relativistischen Wahrheitskonzepten tendieren. Wer sich in der heutigen Gesellschaft (Wissens-)Orte der Eindeutigkeit und Sicherheit wünscht, wird dazu auf absolutistische Argumentationsmuster zurückgreifen. Während die relativistische Denkweise Pluralität also als Vorzug ansieht, zwischen Optionen wählen und dazu aus subjektiver Position Stellung beziehen zu können, sucht die absolutistische Herangehensweise nach einem festen Bezugssystem, einer Verankerung und Beheimatung. „Alles ist relativ“ kann als Maxime der einen Seite gelten, während die andere auf der Einzigkeit der Wahrheit bestehen wird.

Alle anderen Motive, die ich eingangs in den theologischen Debatten benannt habe, können dieser Grundlogik zugeordnet werden. Auf relativistischer Seite wird höchste Wertschätzung für Geschichte und das autonome Individuum bestehen, während auf absolutistischer Seite die echte Überzeugung von einer Botschaft und ihrem Wahrheitsgehalt betont wird. Während Langenfeld im Herstellen von Eindeutigkeiten einen Vorwurf sieht, wird Hartl das gerade als Vorzug betrachten. Die Gegenüberstellung lässt sich also gerade nicht argumentativ lösen, da im Hintergrund Wertvorstellungen und Weltbilder stehen, die aus dem Umgang mit der modernen Gesellschaft stammen. Ich werde mich im Folgenden daher nicht an einer Auseinandersetzung über die beiden Positionen beteiligen, für die Debattenkultur scheint es mir als viel wichtiger, gegenseitiges Verständnis zu erzeugen.¹⁸ Wenn mein Ziel darin besteht, die re-

¹⁶ Blackburn, Wahrheit (s. Anm. 15), 12 f.

¹⁷ Blackburn, Wahrheit (s. Anm. 15), 14.

¹⁸ Dieses gegenseitige Verständnis ist zumindest mein Anliegen in Becker, Jenseits (s. Anm. 9).

lativistische Seite als ein für die christliche Theologie veritables Konzept zu präsentieren, geht es mir gerade nicht um eine Geringschätzung eines absolutistisch geprägten Wahrheitsverständnisses, dessen christliche Ausprägung sich schließlich über Jahrhunderte hinweg bewährt hat. Vielmehr werde ich mich ausschließlich auf der relativistischen Seite bewegen und zunächst auf philosophischer Ebene ihre Grundprinzipien benennen, wie sie in den letzten gut hundert Jahren ausformuliert wurden. Im letzten und dritten Schritt werde ich dann die christlich-theologische Anschlussfähigkeit aufzuzeigen versuchen.

Wer unter der Brille der Blackburn'schen Gegenüberstellung einen relativistischen Zweig in der europäischen Philosophie ausmachen möchte, wird bereits in der Antike etwa in der pyrrhonischen Skepsis fündig.¹⁹ Dieser relativistische Denkstrang hatte jedoch nur beschränkten Einfluss in der antiken Gesellschaft und wurde später im Mittelalter kaum noch rezipiert. Wirkmächtig wurde er wieder in der Moderne, hier kann insbesondere Friedrich Nietzsche als ein früher, heute stark rezipierter Vertreter dienen. Mit Nietzsche gewinnt eine metaphysikkritische Ausrichtung an Gewicht, die in Gegnerschaft zu religiösen Systemen seiner Zeit steht. Daher wird er mitunter als Nihilist gesehen, der mit der Metaphysik auch jede sinnstiftende oder normative Aussage ablehnt.²⁰ Zumindest derart starke Aussagen übersehen, dass Nietzsche sehr wohl ein positives Motiv vertritt: das der Freiheit. So ist es dann auch zum impliziten Motto der Postmoderne geworden, den Menschen aus Zwängen und von Gewalt zu befreien. Die Befreiung aus Zwängen geschieht, indem die Pluralität der Lebensentwürfe der einzelnen Menschen anerkannt wird, indem Verschiedenartigkeit gewürdigt wird, indem jede Form von Einpressen des Individuums in ein System abgelehnt wird.

„Metaphysikkritik“ als Grundzug postmoderner Philosophie leugnet also nicht automatisch die Existenz von metaphysischen Entitäten, sondern will im Dienste der Freiheit des Individuums kritisch mit metaphysischen Aussagen umgehen. Metaphysikkritische Stimmen erheben sich dann, wenn Menschen unter Rekurs auf eine höhere Autorität ihrer

¹⁹ Markus Gabriel, *Antike und moderne Skepsis zur Einführung*, Hamburg 2008.

²⁰ Vgl. Gianni Vattimo, *Das Ende der Moderne*, übers. v. Rafael Capurro, Stuttgart 1990, 182.

Eigenständigkeit beraubt werden. Es liegt also hier bereits der Grundzug postmoderner Gesellschaften vor, Pluralität wertzuschätzen.²¹

Auf den Gedanken der Pluralität als Gegenentwurf zum rigorosen Einheitsdenken der Metaphysik, das er ‚Uniformierung‘ nennt,²² rekurriert auch der Philosoph Wolfgang Iser, der die Diskussion um postmoderne Philosophie in Deutschland maßgeblich geprägt hat. Er hält ihn für den „Schlüsselbegriff der Postmoderne. Sämtliche als postmodern bekannt gewordene Topoi – Ende der Metaerzählungen, Dispersion des Subjekts, Dezentralisierung des Sinns, Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, Unsynthetisierbarkeit der vielfältigen Lebensformen und Rationalitätsmuster – werden im Licht der Pluralität verständlich“²³.

Iser betont, dass diese Pluralität gerade nicht Beliebigkeit meint. Die in den Feuilletons vorgenommene Gleichsetzung von Postmoderne mit Beliebigkeit hält Iser für den entscheidenden Grund, warum die Bezeichnung ‚postmodern‘ von fast allen Philosoph*innen gemieden wurde und insgesamt eher verschwunden ist. Pluralität lebt von der Wertschätzung der Differenz. Um Differenz erfahrbar zu machen, braucht es Kriterien, anhand derer Unterschiede festgemacht und auch bewertet werden. Der Unterschied zur Uniformierung liegt darin, dass uniformes Denken Abweichungen per se verurteilt und andere Modelle daran bewertet, inwieweit sie vom eigenen abweichen. Plurales Denken muss andere Modelle ebenso bewerten (für irgendeines muss man sich ja auch selbst entscheiden), muss sie jedoch nicht von vornherein für schlecht(er) erklären.

Ein zweites wichtiges Merkmal relativistischen Denkens stellt der ‚Antiesentialismus‘ dar, der als Folge oder zumindest als logische Erweiterung der Metaphysikkritik betrachtet werden kann. Darin kommt ein Misstrauen gegenüber transzendenten, ahistorischen und universellen Konzepten der Welterklärung zum Tragen. Es zeigte sich bereits auf der Ebene von Sprache und Begriffen. Aus metaphysikkritischer Sicht scheitert der Versuch, ‚die Wahrheit‘ von Phänomenen durch die (plato-

²¹ Klar findet sich dies bei den klassischen französischen Autoren wie etwa Jean-François Lyotard, der den Namen ‚Postmoderne‘ geprägt hatte, oder Michel Foucault. Vgl. Patrick Becker, Zu einem integrativen Verständnis. Wahrheit, Wissenschaft und Weisheit im (post-)modernen Diskurs, in: Ulrich Lüke/Hildegard Peters (Hg.), Wissenschaft, Wahrheit, Weisheit, Freiburg 2018, 110–137, 113–118.

²² Wolfgang Iser, Unsere postmoderne Moderne, Berlin ⁶2002, 54.

²³ Iser, Moderne (s. Anm. 22), XVII.

nische) Einsicht in deren ‚Wesen‘ bzw. ‚Natur‘ zu erfassen, bereits an der Begriffsbildung: Begriffe werden hier als Chiffre begriffen, als Platzhalter für ein ganzes Konglomerat an sprachlich-kulturellen Konventionen.

Unser Wissen über Phänomene entspringt also nicht einer tieferen Einsicht in ihr Wesen, sondern erschöpft sich in dem, was wir über sie mittels unsers Handelns und Umgangs mit ihnen sowie mittels unserer sprachlichen Verständigung über sie wissen. In dieser Perspektive werden von verschiedenen Autoren nach und nach die starken Begriffe der Tradition destruiert: u. a. ‚Logos‘, ‚ratio‘, ‚wahre Erkenntnis‘ und ‚Wahrheit‘. Auch der Begriff ‚Gott‘ wird hier mitunter miteinbezogen, allerdings scheint sich hier in den letzten Jahren wieder eine deutlich positivere Resonanz zu entwickeln.²⁴

Antiessentialisten sehen ihre Aufgabe darin, die Extension von Begriffen wieder sichtbar werden zu lassen und die ‚Grammatik‘ der zugrunde liegenden Sprache zu analysieren. Es geht ihnen nicht darum, die im traditionellen Vokabular gespeicherten Erfahrungen zu trivialisieren oder gar in die Beliebigkeit zu überführen. Sprache folgt immer Regeln. Sie funktioniert als Werkzeug nur dann, wenn sie an alltäglichen und intersubjektiv kommunizierbaren Erfahrungen rückgebunden wird.

Wenn relativistische Konzepte also keine Beliebigkeit implizieren, dann können sie auch mit der Wahrheitsfrage verknüpft werden. Ein hilfreiches Beispiel dafür stellt das Werk Hilary Putnams dar. Der US-amerikanische Philosoph hält an der metaphysikkritischen sowie antiessentialistischen Grundtendenz fest und vertritt dennoch das Konzept einer objektiven Wahrheit.

Der interne Realismus, den Putnam in den 1970er Jahren entwickelt hat²⁵, versucht, einen Mittelweg zwischen – in Putnams Worten – dem klassischen Realismus und dem klassischen Antirealismus einzuschlagen. Den klassischen Realismus charakterisiert Putnam mit den vier Merk-

²⁴ Eindrucksvolle Beispiele dafür stellen Jürgen Habermas und Gianni Vattimo dar: *Gianni Vattimo*, *Glauben – Philosophieren*, übers. v. Christiane Schultz, Stuttgart 1997; *Jürgen Habermas*, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 2005. Aus dieser Beobachtung heraus wurde sogar schon ein „theological turn postmoderner Philosophie“ (so Doris Akrap in *Jungle World* vom 27. April 2005, abrufbar unter <http://jungle-world.com/artikel/2005/17/15125.html>) ausgerufen, der sich auch an anderen Philosophen wie Alain Badiou, Slavoj Žižek und Giorgio Agamben festmachen lässt.

²⁵ Wesentliche Motive finden sich in: *Hilary Putnam*, *Die Bedeutung von Bedeutung*, übers. v. Wolfgang Spohn, Frankfurt 1979.

malen Korrespondenz (Wahrheit ist die Übereinstimmung von Satz und Tatsache), Unabhängigkeit (Wahrheit ist unabhängig von unseren Möglichkeiten, sie herauszufinden), Bivalenz (ein Satz ist entweder wahr oder falsch) und Einzigkeit (es existiert nur eine Wahrheit).²⁶ Als klassischen Antirealismus bezeichnet Putnam den Kulturrelativismus, nach dem Wahrheit alleine als Konvention innerhalb einer Gruppe festgelegt wird und daher keinerlei objektiven Anspruch beinhaltet. Beide Positionen besitzen für uns intuitive Anziehungskraft, da wir einerseits oft genug die Erfahrung machen, dass sich dem Menschen verschiedene Wahrheiten darstellen, zwischen denen er keine Entscheidung treffen kann, wir andererseits aber grundsätzlich daran festhalten wollen, dass letztlich – und unter eindeutig definierten Prämissen – nur eine Version objektive Gültigkeit erfüllt.

Dieser Spagat zwischen subjektiver Darstellung und objektivem Anspruch findet nach Putnam bereits auf begrifflicher Ebene statt. So besitzen Begriffe einerseits keine absolute Bedeutung, sondern werden in verschiedenen Systemen verschieden benutzt. Begriffe sind deshalb relativ, da sie immer in einem System von Annahmen und Voraussetzungen stehen. Wenn wir uns für ein Begriffssystem entschieden haben, gelten hier andererseits aber sehr wohl klare Regeln. Innerhalb dieses Systems erheben wir dann einen objektiven Wahrheitsanspruch, der intersubjektiv überprüfbar ist.

Putnam will nun beide Seiten – die Relativität all unserer Begriffe und Sätze und den Objektivitätsanspruch des Wahrheitsbegriffs – dadurch vereinen, dass er dann von Wahrheit spricht, wenn ein Satz unter erkenntnistheoretisch idealen Bedingungen rational akzeptiert wird. Die Forderung nach idealen Umständen will die objektive Seite aufnehmen: Es gibt eine unabhängige Wahrheit, die wir unter idealen Umständen erfassen können. Mit der rationalen Akzeptanz benennt Putnam die subjektive Komponente: Was wir akzeptieren, hängt von vielen äußeren Faktoren ab, ist aber letztlich unsere Entscheidung.

Wahrheit und Rationalität sind bei Putnam miteinander verwoben. Was als rational gelten kann, wird durch unsere Kultur und insbesondere unsere Werte festgelegt. Damit behauptet Putnam, dass zwischen Tatsachen und Werten eine enge Beziehung besteht. Allerdings sind Werte und damit die Rationalität nicht beliebig. Es gibt allgemeine Wertvorstellungen und auch allgemeine Übereinstimmung bezüglich Rationalität, die

²⁶ Hilary Putnam, *Repräsentation und Realität*, Frankfurt 1991, 188.

Putnam als objektiven Anspruch qualifiziert. Wieder wird deutlich, dass Relativismus und Beliebigkeit nichts miteinander zu tun haben müssen. Auch wenn wir uns prinzipiell mit unserer subjektiven Perspektive begnügen müssen, ringen wir doch immer um intersubjektive Kriterien.

3. Relativismus als theologisches Konzept

Im April 2018 bezeichnete Reinhard Kardinal Marx im Rahmen des Festaktes zur Fertigstellung der Karl-Rahner-Gesamtausgabe eine „Theologie, die sich nicht der Zeit stellt, nicht nur dem Denken der Zeit, sondern auch dem Leben der Zeit, eine Theologie, die nicht im Horizont der Welt stattfindet“²⁷ als überflüssig. Eine solche Theologie „könnte nicht nachhaltig sein, könnte nicht anschlussfähig sein, könnte dem Menschen von heute nichts sagen“. Er fordert daher „eine neue Epoche der Theologie [...], die solche Elemente stärker aufgreift: den Horizont der Welt, das gesellschaftliche Leben, die Zeichen der Zeit“.

Darum soll es im Folgenden gehen: Wenn ich Pluralität als aktuelle Erscheinung der Zeit und relativistisches Denken als einen positiven Weg genannt habe, sich dieser zu stellen, stellt sich die Frage, inwieweit die Theologie diesen ebenso begehen kann. Dieser Weg unterscheidet sich zentral zu bisher vorrangig rezipierten und entwickelten Konzepten, wie ich anhand der Blackburn'schen Gegenüberstellung zu verdeutlichen versuchte, und kann daher aus kirchenpolitischer Sicht durchaus als neue Epoche verstanden werden. Deshalb sind die emotionalen Debatten, wie ich sie im ersten Schritt aufgezeigt habe, nachvollziehbar und wohl kaum vermeidbar. Weder kann und soll es nun gelingen, dieser Emotionalität entgegenzutreten, noch werde ich den Relativismus abschließend christlich adaptieren können. Ich werde auf ein paar wesentliche Grundgedanken hinweisen, die seine christliche Anschlussfähigkeit ermöglichen könnten.

Der Vorwurf gegen relativistische Konzepte lautet, dass Sie den Wahrheitsbezug bestreiten und mitunter die Existenz einer letzten Wahrheit verneinen. Ohne einen letzten Bezugspunkt, ohne eine immer gültige (d.h. die Zeit transzendierende) Wahrheit seien keine moralischen Ansprüche, keine Beschreibungen, ja überhaupt keine Aussagen möglich. Klaus Müller führt aus: „Nur wenn ich der Vernunft zutraue, Letztgülti-

²⁷ M. W. bisher unveröffentlichtes Manuskript.

ges denken zu können, kann ich auch mit Überzeugung bestimmte Deutungen vertreten und bestimmte ablehnen, weil nur im Horizont solcher Letztgültigkeit sinnvoll von etwas gesagt werden kann, daß es sinnvoll oder sinnlos sei. Gäbe es kein solches Kriterium, bin ich schutzlos allem ausgeliefert, was an Zeichen auf mich zukommt und gegen mich Autorität erhebt.“²⁸

Die philosophischen Ausführungen im zweiten Punkt sollten dagegen verdeutlichen, dass relativistische Positionen sehr wohl Wahrheitsaussagen treffen, ohne diese mit dem Anspruch auf Letztgültigkeit auszustatten. Anhand der Position Hilary Putnams versuchte ich darzustellen, dass man sehr wohl die innerweltliche Unvollkommenheit mit dem (als innerweltlich unerreichbaren) Ideal einer letzten Wahrheit kombinieren kann. Klaus von Stosch fragt sich entsprechend, „warum ein Kriterium erst dann akzeptabel sein soll, wenn es als prinzipiell unhintergebar ausgewiesen worden ist“, und woher die „von Müller und Verweyen inszenierte Gegenüberstellung einer unhintergebaren Letztbegründung auf der einen Seite und dem schutz- und kriterienlosen Ausgeliefertsein gegenüber jedem auf mich zukommenden Zeichen auf der anderen Seite“²⁹ komme.

Relativisten erhalten also eine Aufgabe, nämlich die Angabe von Kriterien, die ohne Letztbegründungsanspruch auskommen. Wer Kriterien im christlichen Kontext entwickeln will, wird dazu anregende Gedanken in der Bibel finden. Es fällt auf, dass die im europäischen Kontext vielleicht berühmteste Wahrheitsfrage, nämlich die des Pontius Pilatus an Jesus in der Johannespassion (Joh 18,38), eine Sinnspitze gegen klassische-metaphysische Entwürfe besitzt, das Richtige zu erkennen: Abgelehnt wird die (zumindest stupide) Befolgung des religiösen Gesetzes, da die Reinheitsvorschriften die anklagenden Juden von Jesus trennen und damit von der Offenbarung ausschließen. Auch das Einfügen in religiöse und staatliche Institutionen kann nicht als Hilfestellung dienen, sind es doch gerade diese, die Jesus aus machtpolitischen Gründen anklagen und verurteilen. Genauso geht es nicht um Fakten-

²⁸ Klaus Müller, *Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik*, in: Klaus Müller (Hg.): *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, 77–100, 95.

²⁹ Klaus von Stosch, *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein*, Regensburg 2001, 168.

wissen und um ein Lehrsystem. Der Dialog zwischen Jesus und Pilatus kreist nicht um einzelne inhaltliche Fragen, sondern fokussiert auf die Überzeugung als solche.

Es bleibt daher auch in dieser Szene die Frage nach den Kriterien: Woran hätte Pontius Pilatus erkennen sollen, dass mit Jesus die Wahrheit vor ihm steht? Andere neutestamentliche Stellen adressieren diese Kriterienfrage direkt: „Wer bereit ist, den Willen Gottes zu tun, wird erkennen, ob diese Lehre von Gott stammt oder ob ich in meinem eigenen Namen spreche“ (Joh 7,17), heißt es bei Johannes. Bei Matthäus wird als Unterscheidung wahrer von falschen Propheten genannt: „An den Früchten sollt ihr sie erkennen.“ (Mt 7,16) Damit wird ein Kriterium ins Spiel gebracht, das zentral für relativistische Erkenntnistheorien ist: das pragmatische. Demnach erweise sich die Wahrheit eben nicht an dem Aufweis ihrer Letztgültigkeit, sondern daran, dass sie sich in der Praxis als lebensdienlich zeige.

Das korreliert mit der Kernbotschaft Jesu, wie sie im Matthäusevangelium zitiert wird. Dort antwortet Jesus auf die Frage nach dem höchsten Gebot mit der Liebe zu Gott und zur*zum Nächsten (Mt 22,37–40). Dieses Doppelgebot der Liebe kann wohl als ein Schlüssel für biblische Texte und als Grundlage christlichen Daseins angesehen werden. ‚Liebe‘ ist nur als Beziehung zu denken, gerade das stellt ihre Pointe da. Daraus folgert Jeff B. Pool eine relativistische Ontologie und positioniert sich explizit etwa gegen Augustinus, der das Ewige und Unveränderliche als anstrebenswert sehe: „The neoplatonic ontology that supplies the framework of Augustine’s hermeneutic of love generates a fundamental incompatibility with the dynamic biblical accounts about God, humanity, reality as a whole, and relationships between God and the creation,“³⁰ behauptet er. Mit diesem Zitat ist die eingangs dargestellte Debatte um relativistische und absolutistische Konzepte wieder eröffnet. An dieser Stelle soll es alleine zum Verweis darauf dienen, dass man aus dem biblischen Befund relativistische Positionen herauslesen kann.

Die ‚Liebe‘ als Kernkriterium für christliches Denken bietet nämlich genau die Spannung, die relativistische Erkenntnistheorien auszeichnet: Sie stellt einen Anspruch dar, der in vollendeter Form nur idealisiert oder transzendent zu denken ist und der zugleich als Maßstab für unser Handeln dient ohne innerweltlich greifbar zu sein. Sie ist daher inner-

³⁰ Jeff B. Pool, *Toward a Christian Hermeneutic of Love. Problem and Possibility*, in: *Perspectives in religious studies* 28 (2001), 257–283, 266.

weltlich weder beliebig noch eindeutig. Wenn Werner Jeanron eine „Hermeneutik der Liebe“ entwickelt, verbindet er damit einen inhaltlich hohen Anspruch mit den gelebten Realitäten in der Begegnung.³¹ Er hat die eine Wahrheit der vollendeten Liebe als Ziel, entwickelt diese Vorstellung innerhalb der gebrochenen Welt, für die das Ideal wiederum den Handlungsmaßstab bildet. Es ergibt sich ein relativistisches Abhängigkeitsgefüge von gelebter Praxis und idealisierter Wahrheit, das weder von Beliebigkeit noch von der Absolutsetzung einer Position bestimmt ist. ‚Wahrheit‘ wird so zu einem relationalen Beziehungsprozess mit einer Vision von Vollendung als Basis und Ziel.

Eine relativistische Erkenntnistheorie bringt ein Grundanliegen der christlichen Botschaft auf den Punkt: Sie führt zu einer Wertschätzung von Transzendenz, die eine innerweltlich nicht erreichbare Vollendung besitzt, und von Immanenz, die in ihrer Vielfalt auf verschiedenen Wegen diese Vollendung anstrebt, aber eben nicht ‚hat‘ oder gar mit ihr identisch ist. Richard Rorty würde ausführen, dass jede Institution oder Person, die mit einer absoluten Wahrheit argumentiert, letztlich Machtattitüden auslebt. Das mag so zwar überzogen sein. Positiv gewendet zeigt sich aber doch eine Stärke relativistischer Theologie: Sie betont sowohl den Wert des*der Einzelnen in seiner*ihrer Einzigkeit als auch seine*ihre Abhängigkeit von und Bezogenheit auf die Transzendenz. Religiöse Institutionen erhalten darin ihren Wert, dass sie dem Individuum in dieser Spannung einen Deutehorizont anbieten und ihm zur Seite stehen, indem sie die Breite der jeweiligen religiösen Kultur tradieren und zur Verfügung stellen. Dieses relationale Beziehungsgeflecht von Individuum, Tradition, Institution und Transzendenz philosophisch-theologisch auszubuchstabieren, scheint mir ein lohnenswertes Unterfangen, das einen Weg zu einer positiven Annahme der heutigen gesellschaftlichen Situation bereitet.

³¹ Werner G. Jeanron, *A Theology of Love*, London/New York 2010.