

Glaube ohne Wahrheit?

THEOLOGIE KONTROVERS »«

Glaube ohne Wahrheit?

Theologie und Kirche vor den Anfragen des Relativismus

Herausgegeben von Michael Seewald

HERDER 

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 978-3-451-37947-5

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
Daniel Bugiel 77
- 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 Hübenenthal

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 menschengewordenen 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.“⁴⁷ *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 irrelevantes 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 volentibus 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 Antirelativismuskurses 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.