

gibt Heinz von Foersters Rede von der Nicht-Trivialität der Welt Auskunft von dieser Vorstellung. Religiös lässt sich das beschriebene Relativierungsverfahren vor allem an Narrativen vom Anfang und vom Ende der Welt ablesen: Von einem Schöpfungsakt, den niemand beobachten konnte, und einem Jenseits, aus dem niemand zurückkam. Beide Narrative konfrontieren mit der erkenntnistheoretischen Frage, wie man angesichts der vorgenommenen Qualifizierungen (als letztlich unbeobachtbar) sicheres Wissen von ihnen erlangen soll, und ordnen doch in umfassende Denksysteme ein. Religionen bleiben damit eben nicht beim Postulat der Kontingenz stehen, sondern präsentieren Sinnentwürfe, die – zumindest potentiell – Anlass zu Hoffnung und Motivation zu weiterem Handeln geben.⁸⁶ Die spezifisch religiöse Form der Relativierung hebt sich deshalb durchaus von anderen Formen ab. Anhand konkreter Operationen kann dies deutlicher gemacht und noch einmal stärker mit den Gedanken des radikalen Konstruktivismus verbunden werden.⁸⁷ Zuvor aber bedarf es eines Blicks auf die theologischen Affekte gegenüber dem philosophischen Konzept des Relativismus, das – wenig überraschend – die Relativierung als zentrales Kennzeichen aufweist.

5.1.1.2 Zur theologischen Diskussion des Relativismus

Das Relativieren von (Glaubens-)Wahrheiten geht im theologisch-kirchlichen Diskurs als Schreckgespenst durch. Spätestens seit Joseph Ratzingers Warnung vor der »Diktatur des Relativismus«⁸⁸ gibt es eine neue Furcht vor den Einschränkungen, mit denen Relativismen auch religiöse Systeme konfrontieren – gerade in der interreligiösen Konkurrenz.⁸⁹ Wenn im Zuge dieser Arbeit also vorgeschlagen wird, Religion selbst als Relativierungsmechanismus zu beschreiben und dies noch dazu in Anlehnung an ein Theoriesetting geschieht, das durchaus Ähnlichkeiten zu einem Wahrheitsrelativismus

86 Auch diesen Aspekt werde ich an späterer Stelle noch ausführlicher thematisieren. Vgl. Kap. 5.1.3.2.

87 Wobei bereits damit eine starke Verbindung von Theologie und radikalen Konstruktivismus herausgearbeitet wurde. Freilich findet sich dieser Gedanke aber auch in anderen Arbeiten zum Thema. So diagnostiziert bspw. Detjen »[e]ine strukturelle oder formale Parallele zwischen Konstruktivismus und Theologie« (Detjen, Geltungsbegründung S. 379), die er näherhin darin erkennt, dass beide die Begrenzung des Menschen thematisieren: »Auch Theologie-Treibende bekommen ihr ›Objekt‹ nie zu Gesicht.« Ebd. S. 380.

88 Vgl. Joseph Ratzinger, Predigt in der Heiligen Messe *Pro Eligendo Romano Pontifice*. In: Der Anfang. Papst Benedikt XVI. Joseph Ratzinger. Predigten und Ansprachen April/Mai 2005. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 168). Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. S. 12-16, hier: S. 14. [= Ratzinger, Predigt.]

89 So wird der Relativismus theologisch besonders im Kontext der Religionstheologie verhandelt, weil sich hier die Konturen der Verbindlichkeitsansprüche besonders abbilden. Vgl. exemplarisch Bernd Irlenborn, Relativismus. (Grundthemen Philosophie). Berlin/Boston 2016. S. 48-56 [= Irlenborn, Relativismus.]; Michael Seewald, Wahrheit mit und ohne Heil. Zur Relativismusproblematik im interreligiösen Gespräch. In: Glaube ohne Wahrheit? Theologie und Kirche vor den Anfragen des Relativismus. (Theologie kontrovers). Hg. v. Michael Seewald. Freiburg i.Br. 2018. S. 260-278; Joseph Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen. Freiburg i.Br. 32004. S. 95-99 [= Ratzinger, Glaube.]; Werner Huber, Das Denken Joseph Ratzingers. Paderborn 2017. S. 315-317. So wird der religionstheologische Pluralismus, wie er bspw. von John Hick oder Pery Schmidt-Leukel vertreten wird, gerne als Übertragung des Relativismus auf das Feld des Religiösen dargestellt (s.u.).

aufweist, dann resultiert daraus ein Begründungsbedarf, den ich in diesem Kapitel abdecken will.

A) Definition des Relativismus

Der Begriff *Relativismus* fungiert als komplexer Sammelbegriff philosophischer Positionen, die sich in erster Linie dadurch auszeichnen, dass sie Bedeutungen in Relationen setzen und deren Geltungsbereich damit präzisieren.⁹⁰ Verschiedene Relativismen stellen dabei ganz unterschiedliche Relationen her.⁹¹ Irlenborn unterscheidet zwischen neun relativistischen Varianten: einer alethischen, einer logischen, einer sprachlichen, einer epistemischen bzw. konzeptuellen, einer wissenschafts-theoretischen, einer vernunftkritischen, einer religiösen, einer moralischen und schließlich einer ästhetischen Variante.⁹² Deutlich wird dabei, dass der wahrheitstheoretische (alethische) Relativismus eine Art argumentativen Knotenpunkt relativistischen Denkens insgesamt bildet.⁹³ Irlenborn löst ihn in seine propositionalen Einzelbestandteile auf:

- (1) Überzeugungen behaupten das Wahrsein einer Proposition und stellen insofern einen Geltungsanspruch.
- (2) Überzeugungen sind nicht objektiv wahr, sondern immer nur wahr relativ zu einem bestimmten Parameter (Deutungskontext, Wahrheitsstandard, Urteilsmaßstab etc.).
- (3) Eine Überzeugung x kann gleichzeitig wahr sein relativ zu Parameter Z und falsch sein relativ zu Parameter S, wobei Z ungleich S ist.
- (4) Es gibt keinen nicht-relativen Maßstab für die Beurteilung der Angemessenheit eines Parameters.
- (5) Es gibt kein absolutes bzw. irrelatives Wahrsein von x.⁹⁴

Den in dieser Weise zergliederten Relativismus kennzeichnen zwei zentrale Eigenschaften, die sich aus dem Zitat ergeben und mit Beobachtungskategorien Irlenborns einhergehen.⁹⁵ Zum einen nämlich wird der alethische Relativismus hier normativ gezeichnet, insofern die Relativität von Wahrheit und Kontext (bzw. jeweiligem Parameter) ohne Ausnahme daherkommt. Zum anderen – und dies ist durchaus mit der Normativität verbunden – wird keine weitere Differenzierung zwischen verschiedenen

90 In der Darstellung des Relativismus werde ich mich überwiegend auf die einführende Studie von Bernd Irlenborn beziehen. Vgl. Irlenborn, Relativismus. Im Übrigen erhebt Irlenborn weder in seiner Studie noch in den thematisch mit ihr verbundenen Aufsätzen den »Anspruch, einen globalen Begriff des Relativismus bestimmen zu wollen, der tendenziell möglichst alle alle relativistischen Konzepte und Versionen umfassen soll«. Bernd Irlenborn, Relativismus: Philosophische Debatte und theologische Herausforderungen. In: Relativismus und christlicher Wahrheitsanspruch. Philosophische und theologische Perspektiven. Hg. v. Bernd Irlenborn/Michael Seewald. Freiburg/München 2020. S. 13-35, hier: S. 16. [= Irlenborn, Herausforderungen.]

91 Irlenborn spielt einige Möglichkeiten durch und bezieht sich dabei auf eine Sammlung möglicher Relationselemente der britischen Philosophin Susan Haack. Vgl. Irlenborn, Relativismus S. 8f.

92 Vgl. ebd. S. 12-16.

93 Vgl. ebd. S. 71.

94 Ebd. S. 71.

95 Zu den Beobachtungskategorien vgl. ebd. S. 8-12.

»Klasse[n] von Aussagen, etwa aus dem Bereich der Moral, Religion, Wissenschaft, Ästhetik etc.«⁹⁶ vorgenommen. Ein solcher Relativismus gilt folglich immer und objektiv. Gerade dies aber überführt Irlenborn in die zentrale Kritik am alethischen Relativismus:

Der Relativist begeht einen Selbstwiderspruch, indem er objektive Wahrheit voraussetzt, wenn er behauptet, es gebe keine objektive, sondern nur relative Wahrheit. Die relativistische These ›Wahrheit ist immer nur relativ zu x‹ gilt selbst entweder relativ oder nicht-relativ. Gilt sie relativ, wäre sie nur eine These unter vielen, gültig also nur abhängig von x, und müsste insofern nicht weiter beachtet werden. Gilt sie nicht-relativ, so würde der Relativist etwas behaupten, was er gleichzeitig bestreitet, eine objektive, nicht-relative Wahrheit.⁹⁷

Das Argument der Selbstwidersprüchlichkeit ist aus dem ersten Kapitel als Kritik am (radikalen) Konstruktivismus bereits bekannt.⁹⁸ Es weist darin auf eine Verbindung hin, die in der Einleitung dieses Unterkapitels schon angedeutet wurde: Auch der radikale Konstruktivismus könnte in Anbetracht der ausgewiesenen Definitionsmomente als Relativismus beschrieben werden. Deutlicher wird dies, wenn man auf die Argumente schaut, die Irlenborn als Begründungsmotive für relativistische Einstellungen ausweist. Als eines von drei zentralen Motiven nennt er die Akzeptanz des Skeptizismus. Dieser

gründet im Zweifel an der Möglichkeit sicherer und objektiver Erkenntnis. Ausgangspunkt dieses Zweifels ist die Einsicht, dass alles menschliche Wissen endlich und die Wahrheit letzter Aussagen über das menschliche Leben epistemisch unerreichbar und damit unbekannt ist. [...] Wenn es keinen ›Gottesstandpunkt‹ für die menschliche Erkenntnis geben kann, scheint ein sicheres Wissen darüber, welche der miteinander unvereinbaren Wahrheitsansprüche tatsächlich wahr und welche falsch sind, nicht möglich zu sein.⁹⁹

Auch wenn diese Darstellung des Skeptizismus nicht den radikalen Konstruktivismus im engeren Sinne beschreibt, lässt er sich der beschriebenen Position doch zuordnen.¹⁰⁰ Irlenborn verhandelt die Überlegungen des radikalen Konstruktivismus gewis-

96 Ebd. S. 10.

97 Bernd Irlenborn, Christlicher Glaube und Relativismus. In: Christ sein in einer Kirche der Zukunft. Hg. Michael Bollig. Würzburg 2012. S. 212-229, hier: S. 227. [= Irlenborn, Glaube.]

98 Zur Erinnerung sei es hier in der Variante von Amelns noch einmal zitiert: »Der Konstruktivismus behauptet, es gebe keine Wahrheit. Dann kann er selbst auch nicht ›wahr‹ sein. Die konstruktivistische Erkenntnistheorie ist also selbstaufhebend.« Ameln, Konstruktivismus S. 193. Für eine philosophische Prüfung im Kontext des Relativismus vgl. Dorothee Schmitt, Bedenken bezüglich der Denkbarekeit des Relativismus. Selbstaufhebung und verwandte antirelativistische Argumente in der Diskussion. In: Relativismus und christlicher Wahrheitsanspruch. Philosophische und theologische Perspektiven. Hg. v. Bernd Irlenborn/Michael Seewald. Freiburg/München 2020. S. 36-54.

99 Irlenborn, Relativismus S. 17. Vgl. dazu auch ebd. S. 30.

100 Zieht man andere Relativismus-Definitionen heran, wird das Bild sogar noch eindeutiger. So schreibt etwa Herbert Schnädelbach: »Der R. [JM: Relativismus] ist immer wieder mit Positionen verwechselt worden, die irgendwelche Relativitätsthese vertreten, z.B. daß alles nur relativ auf anderes oder in Relation zu anderem existiert. Auch die Anwendung dieses Grundsatzes auf Geltungsfragen – ›Nichts ist wahr/verbindlich an sich, sondern nur relativ auf anderes‹ – ist noch

sermaßen mit und ordnet sie dem Relativismus implizit zu. Er tut dies nicht nur im Kontext des Skeptizismus, sondern auch in einer Beschreibung des Antirealismus:

Manche Formen des Antirealismus bestreiten, dass es eine denkunabhängige Wirklichkeit gibt, andere Formen gehen davon aus, dass es solche denkunabhängigen Gegenstände eines bestimmten Bereichs, etwa der makroskopischen Welt, zwar geben mag, wir jedoch über keinen epistemischen Zugang zu einer solchen Welt verfügten, mittels dessen etwa eine Übereinstimmung dieser denkunabhängigen Welt mit Aussagen über sie behauptet werden könnte. Die Annahme einer denkunabhängigen Welt ist für viele Antirealisten sinnlos, da bereits der Unterschied zwischen einer denkunabhängigen und einer denkabhängigen Welt immer nur ein Unterschied ist, der im Denken gemacht wird.¹⁰¹

Erneut ließe sich der radikale Konstruktivismus auch hier einfügen. Das nachgezeichnete Konzept entspricht weitreichend dem radikalkonstruktivistischen Einwurf, stellt aber eben nur einen (wenn auch entscheidenden) Aspekt seiner Argumentation dar. Der radikale Konstruktivismus stellt sicher eine skeptische und vielleicht sogar eine antirealistische Position dar¹⁰², er greift über diese Schemata aber hinaus, indem er sich für Zirkularitäten und Paradoxien interessiert und dieses Interesse auch auf seine eigene Form überspielt. Dennoch ist nach den bisherigen Anmerkungen klar, dass der radikale Konstruktivismus gemäß der Kriterien Irlenborns relativistische Züge trägt.¹⁰³ Er fügt sich näherhin in das Bild eines alethischen Relativismus und dürfte damit seinen

nicht das Spezifikum des R. Es besteht vielmehr darin, daß das, was ist und gilt, als abhängig von demjenigen behauptet wird, der es als seiend bzw. gültig erlebt oder beurteilt.« Herbert Schnädelbach, Relativismus. In: Handbuch wissenschaftstheoretischer Grundbegriffe Bd. 3. Hg. v. Josef Speck. Göttingen 1980. S. 556–560, hier: S. 556. [= Schnädelbach, Relativismus.] Der radikale Konstruktivismus fügt sich in diese Definition nahtlos ein, insofern gilt: »Aus dem Beobachtungspriori müsste schließlich eine Relativierung allen Wissens abgeleitet werden, da dieses stets subjektiv konstruiert wird.« Ingeborg Schüßler, Paradoxien einer konstruktivistischen Didaktik. Zur Problematik der Übertragung konstruktivistischer Erkenntnisse in didaktische Handlungsmodelle – theoretische und praktische Reflexionen. In: REPORT 28 Heft 1 (2005). S. 88–94, hier: S. 90.

Eine implizite Verquickung von radikalem Konstruktivismus und Relativismus lässt sich auch bei Peter Strasser beobachten, der den Relativismus maßgeblich auf die skeptische Frage nach den Möglichkeiten objektiver (ontologischer) Erkenntnis zurückführt. Vgl. Strasser, Wirklichkeitskonstruktion. Der radikale Konstruktivismus kommt dabei explizit nicht vor, wenn Strasser von *Konstruktivismus* spricht, geht es ihm offenkundig um eine andere Denkart. Vgl. u.a. ebd. S. 59f.; 82; 150.

Dass der radikale Konstruktivismus als relativistisch umschrieben werden könnte, wurde innerhalb des Diskurszusammenhangs übrigens früh festgestellt. Vgl. exemplarisch Schmidt, Paradigma S. 41. Gegen eine solche Verbindung kommt dabei gerade auch aus dem theologischen Bereich Widerspruch: Vgl. etwa Brieden, Paradoxien Kap. 1.1.3; Brenneke, Konstruktivist? S. 75; Klein, Wahrheit S. 415; 429f.

101 Irlenborn, Relativismus S. 73.

102 Mit der Antirealismus-Debatte und der Verortung der radikalkonstruktivistischen Option beschäftigt sich Kap. 5.1.1.7.

103 Radikale Konstruktivist*innen wie Ernst von Glasersfeld spielen durchaus mit dieser Zuschreibung. Vgl. bspw. Glasersfeld, Relativismus.

Stand in der theologischen Diskurslandschaft nicht erleichtern, denn: »Der christliche Wahrheitsanspruch ist von seinem Selbstverständnis her nicht-relativ. Dass Gott existiert und dass er sich in Jesus Christus selbst offenbart hat, gilt aus christlicher Sicht als objektiv.«¹⁰⁴ Mit Absicht zitiere ich für diese Aussage wiederum Irlenborn, weil sich daran zeigen lässt, dass sich die Abwehr und Kritik des Relativismus einem bestimmten theologisch-philosophischen Zugang verpflichtet. Es geht dabei weniger um Irlenborns analytisch-philosophische Methodik, die er in der Auseinandersetzung mit den verschiedenen relativistischen Ansätzen voraussetzt, sondern um die grundlegende Orientierung an einem realistischen Wahrheitsverständnis. Vor diesem Hintergrund gerät eine weitere Relativismus-Kritik in den Fokus, in der sich theologische Vorbehalte verdichten, aber keineswegs erschöpfen.

B) Die Relativismus-Kritik Joseph Ratzingers/Benedikt XVI.

Schon in der Einleitung dieses Unterkapitels wurde darauf hingewiesen, dass der Relativismus-Kritik Joseph Ratzingers/Benedikt XVI.¹⁰⁵ eine besondere Bedeutung in der theologischen Diskussion des Relativismus zukommt.¹⁰⁶ Sie steht im Kontext

104 Irlenborn, Glaube S. 222. Hinsichtlich des katholischen Lehramts lässt sich diese Einordnung mit Seewald noch einmal präzisieren. Dieses »erhebt [...] für seine Aussagen Anspruch auf objektive, absolute und exklusive Geltung. Diese drei Attribute bewegen sich auf verschiedenen Ebenen. Der Anspruch auf objektive Geltung bezieht sich auf die ontologischen Implikationen eines assertorischen Satzes, der Anspruch auf absolute Geltung auf die epistemologischen Implikationen eines assertorischen Satzes und der Anspruch auf exklusive Geltung auf die logischen Implikationen eines assertorischen Satzes.« Michael Seewald, Christliche Glaubensüberzeugungen im Kontext religiöser Pluralität. In: Relativismus und christlicher Wahrheitsanspruch. Philosophische und theologische Perspektiven. Hg. v. Bernd Irlenborn/Michael Seewald. Freiburg/München 2020. S. 212-236, hier: S. 224. [= Seewald, Pluralität.] Speziell die ontologischen Aspekte dieses Verständnisses konfliktieren dabei mit Überlegungen zur theologischen Konstruktivismus-Adaption, wie sie etwa von Wallich vorgestellt werden: »Innerhalb des entontologisierten Diskurses erfahren theologische Unterscheidungen eine neue Form von Relativierung.« Wallich, Autopoiesis S. 355.

105 Hinsichtlich der beiden möglichen Namen gehe ich zwar selbstverständlich von einer Identität aus und formuliere auch entsprechend, verwende aber jeweils den Namen, der zum Veröffentlichungsdatum des jeweiligen Textes angezeigt ist. Gerade in der Auseinandersetzung mit seinem Denken bedarf es überdies eines eigenen Kontingenzvermerks: Die schiere Masse akademischer, biographischer wie lehramtlicher Texte ist in diesem kurzen Abschnitt ebenso wenig aufzugreifen wie die ebenso weitreichenden Kommentierungen der Sekundärliteratur. Einen ersten Eindruck vermittelt Britta Mühl, Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI. – Bibliographie. In: Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI. Hg. v. Jan-Heiner Tück. Freiburg i.Br. 2013. S. 564-571.

106 Das kann man nicht nur an der Vielzahl von Reaktionen ablesen, sondern auch an ihrer Heftigkeit. So spricht bspw. Hanns-Gregor Nissing von »ausgefeilten und z.T. brillanten Analysen zur geistigen und kulturellen Situation der Zeit« (Hanns-Gregor Nissing, »Was ist Wahrheit?« Joseph Ratzingers Einsprüche gegen den Relativismus. In: Was ist Wahrheit? Zur Kontroverse um die Diktatur des Relativismus. Hg. v. Hanns-Gregor Nissing. München 2011. S. 9-32, hier: S. 15), während Umberto Eco diesbezüglich in einem Interview anmerkt: »Seine Polemiken, sein Kampf gegen den so genannten Relativismus sind, wie ich finde, einfach nur sehr grob. Nicht mal ein Grundschullehrer würde es so formulieren wie er. Seine philosophische Ausbildung ist sehr schwach.« Joachim Frank/Martin Scholz, »Ratzinger ist kein großer Theologe«. Papst vor Deutschlandreise. In: fr.de, aktualisierte Fassung vom 23. Januar 2019. URL: <https://www.fr.de/panorama/ratzinger-kein-grosser-theologe-1>

einer Zeitdiagnose, die Ratzinger an verschiedenen Stellen vorgenommen hat. Am prominentesten wohl im Zuge der Predigt innerhalb der Messe *Pro Eligendo Romano Pontifice* im unmittelbaren Vorfeld des Konklaves 2005, das er als Papst Benedikt XVI. verließ. Ratzinger bezieht sich in seiner Predigt auf die vorherigen Lesungen (Jes 61,1-3a. 6a. 8b-9; Eph 4,11-16; Joh 15,9-17) und macht vor ihrem Hintergrund grundsätzliche zeitdiagnostische Beobachtungen:

Wie viele Glaubensmeinungen haben wir in diesen letzten Jahrzehnten kennen gelernt, wie viele ideologische Strömungen, wie viele Denkweisen ... Das kleine Boot des Denkens vieler Christen ist nicht selten von diesen Wogen zum Schwanken gebracht, von einem Extrem ins andere geworfen worden: vom Marxismus zum Liberalismus bis hin zum Libertinismus; vom Kollektivismus zum radikalen Individualismus; vom Atheismus zu einem vagen religiösen Mystizismus; vom Agnostizismus zum Synkretismus, und so weiter. Jeden Tag entstehen neue Sekten, und dabei tritt ein, was der hl. Paulus über den Betrug unter den Menschen und über die irreführende Verschlagenheit gesagt hat (vgl. Eph 4,14). 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. Es entsteht eine Diktatur des Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten lässt.¹⁰⁷

Ratzinger nimmt Bezug auf die verschiedensten Deutungskonzepte des 20. Jahrhunderts, die er als »Glaubensmeinungen« und »Sekten« kennzeichnet. Dabei geht es ihm ersterdings um die alltägliche Lebenspraxis und weniger um die Theoriedebatten im engeren Sinne.¹⁰⁸ Ihren Höhepunkt findet die Sammlung in der Rede vom Relativismus, die ambige Züge trägt. So scheinen zwei Lesarten möglich:

(1) In einer ersten Lesart steht der Relativismus einfach neben den anderen Weltanschauungen. Er reiht sich ein und markiert bloß eine weitere Ideologie, der nur in der Gegenwart des Predigttextes eine besondere Bedeutung zukommt.

1439546.html (abgerufen am: 17.06.2021). Für eine ähnlich scharfe Kommentierung vgl. außerdem Alan Posener, Benedikts Kreuzzug. Angriff des Vatikans auf die moderne Gesellschaft. Berlin 2009. S. 19-51.

In diesem Kapitel ist es nicht möglich, weitere theologische (oder auch philosophische) Kritiken am Relativismus zu behandeln. Die Kritik Ratzingers/Benedikt XVI. soll exemplarisch auch für andere kritische Einwürfe stehen. Sie eignet sich dazu, weil sie zum einen die theologischen Haupteinwände bündelt und zum anderen eine sehr lebendige Debatte zum theologischen Umgang mit dem Relativismus befördert hat. Einige weitere Debattenbeiträge werde ich in diese Diskussion einbinden.

107 Ratzinger, Predigt S. 14.

108 Damit steht er durchaus nicht alleine. Um nur eine weitere Stimme zu zitieren, weise ich auf den für religionsbezogene Apologien unverdächtigen Herbert Schnädelbach hin, der hinsichtlich eines zur alltäglichen Lebensform gewordenen Relativismus meint, dieser sei »wohl die ernsthaftere Gefahr für unsere wissenschaftliche und moralische Kultur als jede relativistische Philosophie, die immerhin noch argumentiert. Praktischer R. [JMH: Relativismus] macht unsere Kultur wehrlos gegenüber der argumentationslosen Barbarei.« Schnädelbach, Relativismus S. 560.

(2) In einer zweiten Lesart übergreift der Relativismus die anderen Positionen konzeptionell, insofern er ein Instrument darstellt, um die Wechselverhältnisse zwischen ihnen beschreiben zu können. Die Vielzahl der »Glaubensmeinungen« ginge in dieser Lesart förmlich im Relativismus als Meta-Problem auf.

Angesichts weiterer Aussagen Ratzingers zu diesem Thema spricht vieles für die Annahme, dass er den Relativismus als Problem von besonderer Relevanz auffasst.¹⁰⁹ Eine reine Meta-Position nimmt der Relativismus dabei aber nicht ein. Ratzinger fasst mit ihm mehr als nur eine Beschreibung für die Wechsellaune philosophischer Konzepte (»das sich »vom Windstoß irgendeiner Lehrmeinung Hin-und-hertreiben-Lassen«), insofern er ihm ein darüber hinausgehendes inhaltliches Profil zuschreibt: Er lasse »als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten«. Wie aber unterscheidet sich der Relativismus darin von dem ebenso genannten *radikalen Individualismus*?

Konturen gewinnt Ratzingers Relativismus-Kritik an anderer Stelle. In einem ebenfalls 2005 erschienenen Band verhandelt er den Relativismus hinsichtlich seines Verhältnisses zur Demokratie. Auch hier setzt er zeitdiagnostisch an:

Der moderne Begriff von Demokratie scheint mit dem Relativismus unauflöslich verbunden zu sein; der Relativismus aber erscheint als die eigentliche Garantie der Freiheit, gerade auch ihrer wesentlichen Mitte – der Religions- und Gewissensfreiheit.¹¹⁰

Insofern es in der Demokratie einer jeden Person freistünde, eine eigene Meinung zu vertreten, bedürfe es hier (scheinbar) einer relativierenden Perspektive, die die Gleichwertigkeit der verschiedenen Meinungen betone und sie erst durch Mehrheitsentscheide einer Differenzierung zuführe.¹¹¹ Diesem Verständnis hält Ratzinger nun entgegen, dass auch ein demokratischer Staat auf ein »für ihn unerlässliche[s] Maß an Erkenntnis und Wahrheit über das Gute von außerhalb seiner selbst«¹¹² angewiesen sei.¹¹³ Deutlich werde dies nicht zuletzt an der Irrtumsfähigkeit von Mehrheitsentscheidungen, wie der lange vorherrschenden gesellschaftlichen Akzeptanz der Sklaverei.¹¹⁴ Gerade solche Fälle belegen nach Ratzinger die Notwendigkeit eines sittlichen Maßstabs mit überzeitlichem und dezidiert nicht-relationalem Anspruch. Den Zugriff auf dieses Maß verortet

109 Diesbezüglich vgl. besonders folgende Aussage Ratzingers: »Dieser Relativismus, der heute als Grundgefühl des aufgeklärten Menschen bis weit in die Theologie hineinreicht, ist das tiefste Problem unserer Zeit.« Ratzinger, Glaube S. 60.

110 Joseph Ratzinger, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen. (HERDER spektrum 5592). Freiburg i.Br. 2005. S. 51. [= Ratzinger, Werte.]

111 Vgl. Ratzinger, Glaube S. 95.

112 Ratzinger, Werte S. 63.

113 Etwas abstrakter greift er die Thematik an anderer Stelle auf: »So lässt das Mehrheitsprinzip immer noch die Frage nach den ethischen Grundlagen des Rechts übrig, die Frage, ob es nicht das gibt, was nie Recht werden kann, also das, was immer in sich Unrecht bleibt, oder umgekehrt auch das, was seinem Wesen nach unverrückbar Recht ist, das jeder Mehrheitsentscheidung vorausgeht und von ihr respektiert werden muss.« Joseph Ratzinger, Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. In: Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort hg. v. Florian Schüller. Freiburg i.Br. 2005. S. 39–60, hier: S. 43. [= Ratzinger, Welt.]

114 Vgl. Ratzinger, Werte S. 57.

Ratzinger dabei im menschlichen Gewissen¹¹⁵, schränkt zugleich aber ein, dass unter diesem kein simples »Oberflächenbewusstsein« verstanden werden dürfe.¹¹⁶ So müsse sich der Mensch seinem Empfinden für die eigene Schuld öffnen:

Das Schuldgefühl, das eine falsche Gewissensruhe aufbricht und die Wortmeldung des Gewissens gegen meine selbstzufriedene Existenz genannt werden könnte, ist dem Menschen so nötig wie der körperliche Schmerz als Signal, das Störungen der normalen Lebensfunktion erkennen lässt. Wer nicht mehr fähig ist, Schuld zu sehen, ist seelisch krank [...].¹¹⁷

Ratzinger versteht diese Aussage mit einem intuitiven Beispiel: »Wer nicht mehr bemerkt, dass Töten Sünde ist, ist tiefer gefallen, als wer noch das Schändliche seines Tuns erkennt, weil er von der Wahrheit und von der Bekehrung weiter entfernt ist.«¹¹⁸ Die Schuld ist nach Ratzinger nicht an den relativen Maßstäben beliebiger Kulturen oder gar des Subjekts selbst, sondern am absoluten Anspruch der Wahrheit zu messen.¹¹⁹ Die Differenzierung zwischen dem, was das Gewissen berechtigt als schuldhaft oder schuldlos anzeigt, und dem, was es sich unberechtigt zurechtbiegt, führt zu Ratzingers Absage an die Alleinverantwortlichkeit des Subjekts. Es bedarf eben einer äußeren Korrektur:

Dieses Abstumpfen des Gewissens ist unsere große Gefahr. Es erniedrigt den Menschen. Deswegen ist die Erziehung, das Gewissen zu hören, sehr wesentlich. Es ist deshalb Aufgabe der Kirche, in jeder Zeit die ihr besonders eigenen Sünden zu erkennen und damit zu helfen, daß eine Gesellschaft in diesen wesentlichen Bereichen der Existenz nicht abstumpft und verfällt.¹²⁰

Die Kirche realisiert sich in diesem Sinne als kollektives Gewissen, das von ihren Erkenntnis- und Offenbarungsquellen her bezieht, was den Menschen als gut und schlecht, wahr und falsch zu gelten hat.¹²¹ Die Ideen des Relativismus stellen dem-

115 »Es gibt sozusagen einen Urappell, der im Menschen da ist, ein Urgefühl für das Gute und für das Böse.« Joseph Ratzinger, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*. Stuttgart/München 2005. S. 86. [= Ratzinger, Gott.]

116 Vgl. Ratzinger, *Werte* S. 108.

117 Ebd. S. 105. An anderer Stelle schreibt er: »So ist im neuzeitlichen Gewissensbegriff das Gewissen die Kanonisierung des Relativismus, der Unmöglichkeit gemeinsamer sittlicher und religiöser Maßstäbe«. Ratzinger, *Glaube* S. 167.

118 Ratzinger, *Werte* S. 106.

119 Um im Beispiel zu bleiben: Tötung ist im 4. Jahrhundert v. Chr. genauso sündhaft wie im 21. Jahrhundert n. Chr.

120 Ratzinger, *Gott* S. 399.

121 Letztlich läuft auch das Gewissen auf die Wahrheit zu, die im Denken Ratzingers wiederum synonymisiert werden könnte: »Wahrheit ist [...] für Ratzinger nichts anderes als christliche Wahrheit, als Gott. Damit kann der Wahrheitsbegriff bei Ratzinger an die Stelle des Gottesbegriffs treten, besonders da, wo er sich nicht primär im innerkirchlichen Raum äußert, sondern den christlichen Glauben im nicht mehr nur christlichen Kontext der heutigen Gesellschaft und im Dialog der Religionen plausibilisieren möchte.« Ulrike Treusch, »Leidenschaft für die Wahrheit«. Wahrheitsbegriff und Augustinus-Rezeption bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. In: »Mitarbeiter der Wahrheit«. Christuszeugnis und Relativismuskritik bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. aus evan-

gegenüber eine Gefährdung dar, weil sie die Überzeitlichkeit des Guten und Bösen¹²² bezweifeln – für Ratzinger gilt dies wohl besonders hinsichtlich eines individualisierenden Relativismus. Ihm hält er entgegen:

Wir haben jedoch ein anderes Maß: den Sohn Gottes, den wahren Menschen. Er ist das Maß des wahren Humanismus. »Erwachsen« ist nicht ein Glaube, der den Wellen der Mode und der letzten Neuheit folgt; erwachsen und reif ist ein Glaube, der tief in der Freundschaft mit Christus verwurzelt ist. Diese Freundschaft macht uns offen gegenüber allem, was gut ist und uns das Kriterium an die Hand gibt, um zwischen wahr und falsch, zwischen Trug und Wahrheit zu unterscheiden.¹²³

Es führte an dieser Stelle zu tief in die Theologie Ratzingers, wollte man etwa den christologischen Spuren folgen, die in diesem Zitat angelegt sind.¹²⁴ Entscheidend sind hier Motivation und Begründung der Relativismus-Kritik. Erst vor diesem Hintergrund nämlich wird eine zweite Kritik verstehbar, die andernfalls allzu leicht fehlgedeutet werden könnte. Im Werk Joseph Ratzingers findet sich nämlich nicht nur die Warnung vor der *Diktatur des Relativismus*, sondern auch den deutlich weniger rezipierten Hinweis auf eine *Diktatur des Positivismus*.¹²⁵ Es gelte »einer Diktatur der positivistischen Vernunft zu widersprechen, die Gott aus dem Leben der Gemeinschaft und aus den öffentlichen Ordnungen ausschließt und dabei den Menschen seiner Maßstäbe beraubt.«¹²⁶ Besieht man diese Warnung vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen, so

gelischer Sicht. Hg. v. Christoph Raedel. Göttingen 2013. S. 90-115, hier: S. 93. [= Treusch, Wahrheitsbegriff.] Das überzeitliche Maß lässt sich demnach mit verschiedenen Begriffen (durchaus strategisch) substituieren. Gleiches gilt für die Beispiele, die Ratzinger zur Illustration des überzeitlichen Maßstabs heranzieht. So ist es wohl kein Zufall, dass er sich in einer grundlegenden Plausibilisierung dieses Maßstabs auf die bleibende ethische Disqualifikation der Tötung bezieht und nicht etwa auf andere Sünden, die in der Mehrheitsmeinung vieler westlicher Gesellschaften nicht mehr als sündhaft bzw. schuldhaft erlebt werden.

Die zentrale Stellung der Kirche wird auch dadurch gedeckt, dass sie mehr als die einzelnen Gläubigen – so Kurt Koch in Anlehnung an Ratzinger – »der erste Adressat und Empfänger der Offenbarung Gottes« ist. Kurt Koch, »Was ist Wahrheit?« – Dogma des Relativismus oder Frage auf Leben und Tod? Versuch einer Replik. In: »Mitarbeiter der Wahrheit«. Christuszeugnis und Relativismuskritik bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. aus evangelischer Sicht. Hg. v. Christoph Raedel. Göttingen 2013. S. 221-237, hier: S. 230.

122 Um es an dieser Stelle noch einmal zu betonen: Die Überzeitlichkeit dieser Wahrheitswerte bezieht sich dabei nicht nur auf das oben als Beispiel herangezogene Tötungsverbot, sondern eben auch auf andere nach römisch-katholischer Auffassung sündhafte Werte unabhängig davon, ob diese mit derzeitigen Mehrheitsauffassungen konfligieren oder nicht.

123 Ratzinger, Predigt S. 14.

124 Christologie und Ekklesiologie sind dabei selbstverständlich aufs Engste mit- und ineinander verschaltet: »Die verbindliche und gültige Wahrheit offenbart sich in der Geschichte und zwar in der Gestalt Jesu, der sich als Logos in die Geschichte hinein inkarnierte, und in der Gestalt des Glaubens der Kirche.« Treusch, Wahrheitsbegriff S. 100.

125 In der Diskussion bleibt dieser Aspekt – gerade im Vergleich zu Ratzingers Relativismus-Schelte – häufig außen vor. Unter anderen Gesichtspunkten thematisiert Hubert Wolf die Diktatur des Positivismus. Vgl. Hubert Wolf, Verdammtes Licht. Der Katholizismus und die Aufklärung. München 2019. S. 31f.

126 Benedikt XVI., Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang, 22. Dezember 2006. URL: www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/spee-

stellt sich eine bezeichnende argumentative Parallelität ein, die sich angesichts einiger weiterer Textstellen noch verschärft. Vor dem Deutschen Bundestag führt Benedikt XVI. 2011 aus: »Wo die positivistische Vernunft sich allein als die genügende Kultur ansieht und alle anderen kulturellen Realitäten in den Status der Subkultur verbannt, da verkleinert sie den Menschen, ja sie bedroht seine Menschlichkeit.«¹²⁷ An anderer Stelle konkretisiert er seine Einschätzung:

Diese Philosophien haben als ihren Grundzug, daß sie positivistisch und daher antimetaphysisch sind, so daß Gott in ihnen letztlich nicht vorkommen kann. Sie beruhen auf einer Selbstbegrenzung der Vernunft, die im technischen Bereich erfolgreich und angemessen ist, aber in ihrer Verallgemeinerung den Menschen amputiert.¹²⁸

Am Positivismus stört Ratzinger die Hybris der Vorstellung, alles aus sich selbst heraus (be-)gründen zu können. Wie im Fall des Relativismus, so bleibe auch hier nicht genügend Raum für die absolute Wahrheit des Christentums. Die philosophisch völlig disparaten Denklinien von Relativismus und Positivismus kritisiert Ratzinger somit für den gleichen Aspekt. Das funktioniert auch deshalb, weil er den Relativismus (implizit) auf eine spezifische Subform reduziert.¹²⁹ Aus der Melange beider Kritiken lässt sich ein für Ratzinger zentrales Anliegen deduzieren: die Machbarkeit.¹³⁰ Beide Strömungen kritisiert er schließlich dafür, dass sie den menschlichen Möglichkeiten allzu viel Gewicht einräumen.¹³¹ Das externe, überzeitliche Maß wird dabei durch die Selbstfokussierung des Menschen abgelöst – ob nun relativistisch oder positivistisch motiviert. Die potentiellen Konsequenzen eines solchen Machbarkeitsdenkens exemplifiziert Ratzinger u.a. anthropologisch:

ches/2006/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20061222_curia-romana.html (abgerufen am: 17.06.2021).

Wenngleich ohne die Attribuierung als Diktatur so hat Benedikt XVI. doch auch an anderer Stelle diese Zeitdiagnose bestätigt: »Dass wir nicht mehr deckungsgleich mit der modernen Kultur sind, die christliche Grundgestalt nicht mehr bestimmend, das ist offenkundig. Heute leben wir in einer positivistischen und agnostischen Kultur, die sich gegenüber dem Christentum zunehmend als intolerant zeigt.« Benedikt XVI., *Letzte Gespräche*. Mit Peter Seewald. München 2016. S. 261. [= Benedikt XVI., *Gespräche*.]

127 Benedikt XVI., Rede im Deutschen Bundestag, 22. September 2011. URL: <https://www.bundestag.de/parlament/geschichte/gastredner/benedict/rede-250244> (abgerufen am: 17.06.2021).

128 Joseph Ratzinger, *Europa in der Krise der Kulturen*. In: Marcello Pera/Joseph Ratzinger, *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur*. Augsburg 2005. S. 62–84, hier: S. 74. [= Ratzinger, *Krise*.] Interessanterweise attestiert er den Positivismus nicht nur Vertreter*innen säkularer Philosophie, sondern auch Strömungen exegetischer Theologie. Vgl. Benedikt XVI., *Gespräche* S. 104f.

129 Es geht ihm vorwiegend wohl um einen individualistisch interpretierten alethischen Relativismus.

130 Das verbindet sich mit einer übergreifenden Zeitdiagnose: »Wir leben ohne Zweifel in einem Geschichtsraum, wo die Versuchung, es ohne Gott schaffen zu wollen, sehr groß geworden ist. Unsere Technik- und Wohlstands-Kultur beruht auf der Überzeugung, daß im Grunde alles machbar ist. Natürlich verschließt sich, wenn wir so denken, das Leben dann in dem, was von uns gemacht und hergestellt und bewiesen werden kann. Die Gottesfrage tritt somit ab.« Ratzinger, *Gott* S. 24.

131 Das ähnelt der Kritik des Konstruktivismus Friedrich August von Hayeks. Vgl. dazu Kap. 2.5.1.

Der Mensch ist nun imstande, Menschen zu machen, sie sozusagen im Reagenzglas zu produzieren. Der Mensch wird zum Produkt, und damit ändert sich das Verhältnis des Menschen zu sich selbst von Grund auf. Er ist nicht mehr Geschenk der Natur oder des Schöpfergottes; er ist sein eigenes Produkt. Der Mensch ist in die Brunnenstube der Macht hinuntergestiegen, an die Quellorte seiner eigenen Existenz. Die Versuchung, nun erst den rechten Menschen zu konstruieren, die Versuchung, mit Menschen zu experimentieren, die Versuchung, Menschen als Müll anzusehen und zu beseitigen, ist kein Hirngespinnst fortschrittsfeindlicher Moralisten.¹³²

Ratzinger fürchtet hier die völlige Verschiebung der Aktiv-Passiv-Relationen und buchstabiert seine Sorge ethisch durch. Wo sich Menschen als reine Akteur*innen erfahren, so seine Überlegung, geben sie jeden Respekt für den Wert des Lebens auf und erheben sich zu zerstörerischen Herrscher*innen.¹³³ Historisch bezieht Ratzinger dieses Denken auf einen italienischen Philosophen zurück, der in dieser Arbeit bereits mehrfach vorkam: Giambattista Vico.

Der scholastischen Gleichung ›Verum est ens – das Sein ist die Wahrheit‹ – stellt er seine Formel entgegen: ›Verum quia factum‹. Das will sagen: Als wahr erkennbar ist für uns nur das, was wir selbst gemacht haben. Mir will scheinen, dass diese | Formel das eigentliche Ende der alten Metaphysik und den Anfang des spezifisch neuzeitlichen Geistes darstellt.¹³⁴

Ratzinger führt weiter aus:

Inmitten des Ozeans des Zweifels, der nach dem Zusammenbruch der alten Metaphysik am Beginn der Neuzeit die Menschheit bedroht, wird hier im Faktum das feste Land wieder entdeckt, auf dem der Mensch versuchen kann, sich eine neue Existenz zu erbauen. Die Herrschaft des Faktums beginnt, das heißt die radikale Zuwendung des Menschen zu seinem eigenen Werk als dem allein ihm Gewissen.¹³⁵

Das neuzeitliche Denken, das sich nach Ratzinger in Vicos Philosophie Bahn bricht, steht damit für eine »radikale Anthropozentrik«¹³⁶, die als Leitmotiv seine Doppelkritik der zwei Diktaturen verbindet. Aus dem Glauben, alles aus sich selbst heraus schaffen und wissen zu können, entwickle sich gleichsam eine »Umwertung aller Werte«¹³⁷.

¹³² Ratzinger, Welt S. 47.

¹³³ Gerade der Konnex von Machbarkeit und Zerstörung tritt dabei immer wieder hervor. Vgl. exemplarisch Ratzinger, Welt S. 40; Ratzinger, Gott S. 111f. Eine Textstelle sei hier gesondert zitiert, weil sie eine zusätzliche Ahnung von dem gibt, was Ratzinger dem radikalen Konstruktivismus wohl entgegenhalten würde: »Wenn das Tun nicht blind und damit zerstörerisch geraten soll, muß ihm die Frage nach dem Sein vorausgehen.« Joseph Ratzinger, Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen. Freiburg i.Br. 1991. S. 9. [= Ratzinger, Gemeinschaft.]

¹³⁴ Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. München 2000. 52f. [= Ratzinger, Einführung.]

¹³⁵ Ebd. S. 55.

¹³⁶ Ebd. S. 56.

¹³⁷ Ebd. S. 55. Implizit greift Ratzinger hier auf ein berühmtes Diktum Friedrich Nietzsches zurück. Vgl. u.a. Friedrich Nietzsche, Der Antichrist. Versuch einer Kritik des Christentums. Hamburg 62015. S. 135.

Ratzinger setzt demgegenüber auf den Empfangscharakter menschlicher Existenz: »Der Mensch kommt zutiefst nicht zu sich selbst durch das, was er tut, sondern durch das, was er empfängt.«¹³⁸ In dieser Denklinie kehrt er auch das Diktum Vicos um: Wo nämlich »der Mensch nur noch sein eigenes Werk erkennen kann, muss er doch zugleich lernen, sich selbst als ein bloß zufällig Gewordenes, auch nur als »Faktum«, hinzunehmen.«¹³⁹ Über die menschliche Kontingenz deutet sich hier der Versuch an, eine Abhängigkeit von Gott zu behaupten, die die Maßstäbe wieder in ein rechtes Verhältnis rücken soll. Nicht der Mensch mit seinen Möglichkeiten soll im Fokus stehen, sondern der ihn übersteigende, überzeitliche Wille Gottes.¹⁴⁰ Dabei ist es bezeichnend, dass Ratzinger seine Kritik gerade an Vico festmacht. Schon ohne diesen expliziten Rekurs auf den Philosophen, dessen erkenntnistheoretische Abhandlung Ernst von Glasersfeld als »das erste Manifest konstruktivistischen Denkens«¹⁴¹ bezeichnet hat, ähnelten Ratzingers Einwürfe den Vorbehalten, die dem radikalen Konstruktivismus theologischerseits entgegengebracht wurden (vgl. Kap. 4.1).¹⁴² Bündelt man diese Stimmen, so ergibt sich das Bild einer Theologie, die sich selbst vorwiegend in Passiv-Bezügen denkt¹⁴³ – darin aber sehr aktiv verfährt...

Ratzingers Verwendung des Begriffs liest sich gleichsam als Umschreibung dessen, was er als Relativismus versteht. Gegen eine Zuordnung Vicos zum Relativismus argumentiert Detjen, Geltungsbegründung S. 152.

- 138 Ratzinger, Einführung S. 251. Oder noch einmal anders nuanciert: »Der Weg des bloßen Könnens, der Weg der reinen Macht ist Nachahmung eines Götzen und nicht Vollzug der Gottesebenbildlichkeit.« Ratzinger, Werte S. 114.
- 139 Ratzinger, Einführung S. 56.
- 140 Dieses Muster lässt sich dann auf verschiedene theologische Einzelbereiche übertragen. Ekklesiologisch leitet Ratzinger daraus bspw. eine Absage an verschiedene Reforminitiativen ab: »Der Macher ist der Gegensatz des Staunenden (»Ammiratore«). Er verengt die Vernunft und verliert damit das Mysterium aus den Augen. Je mehr Selbstbeschlossenes und Selbstgemachtes es in der Kirche gibt, desto enger wird sie für uns alle. Das Große, das Befreiende an ihr ist nicht das Selbstgemachte, sondern das, was uns allen geschenkt ist und was nicht aus unserem Wollen und Erdenken kommt, sondern Vorausgehen, Zukommen, des Unausdenkbaren ist, das »größer ist als unser Herz« (vgl. 1 Joh 3,20). Die Reformatio, allezeit nötige, besteht nicht darin, daß wir uns »unser« Kirche immer neu zurechtmodellieren, sie selbst erfinden, sondern darin, daß wir immer wieder unsere eigenen Hilfskonstruktionen wegräumen zugunsten des reinen Lichts, das von oben kommt und das auch der Anbruch der reinen Freiheit ist.« Ratzinger, Gemeinschaft S. 131.
- 141 Glasersfeld, Geschichte S. 12.
- 142 Tatsächlich formuliert er auch eine explizite Absage an die Kybernetik, aus deren Programm heraus entscheidende Gedanken des radikalen Konstruktivismus abgeleitet wurden. Vgl. Ratzinger, Einführung S. 59.
Freilich ließen sich solche Ähnlichkeiten auch für Ratzingers Anknüpfungspunkte in der lehramtlichen Tradition behaupten, so bspw. hinsichtlich Johannes Paul II. Vgl. dazu Kucher, Katechismus S. 175.
- 143 Dieses Anliegen verdichtet sich in der Korrektur einer Formulierung: Nicht »Ich habe die Wahrheit, aber die Wahrheit hat uns, sie hat uns berührt.« Benedikt XVI., Gespräche S. 272. Hier stellt sich eine (zumindest) semantische Überschneidung zu de Lubac ein, der ebenfalls schreibt: »Wir haben sie nicht begriffen, wir haben sie nicht in uns gebildet, und so werden wir auch nie Herr über sie sein. Um ehrlich zu sein, nicht wir besitzen sie: sie besitzt uns.« Henri de Lubac, Le problème du développement du dogme. In : Henri de Lubac, La lumière du Christ II. Paris 1990. S. 38-70, hier: S. 55. Zitiert nach: Rudolf Voderholzer, Das Paradox als spezifisch theologische Denkform

C) Der performative Clou der Relativierung

Bezüglich Ratzingers Kritiken können nun weitere Facetten bedacht werden, die einen zentralen Schritt in der Frage nach dem Gefahrenpotential der Relativierung anbahnen. Schaut man nämlich auf die Methodik, mit der Ratzinger seine Ablehnung von Relativismus und auch Positivismus formuliert, fällt auf, wie er selbst Relativierungen heranzieht, um seine Standpunkte zu legitimieren. Die Beispiele, die ich hier anführe, bewegen sich allesamt in dem thematischen Rahmen, der bis dahin aufgespannt wurde. Ein erstes Beispiel:

Natürlich ist das Gewissen in seinem Funktionieren etwas Lebendiges. Es kann daher in einem Menschen verkümmern oder in ihm reifen. Daß das Gewissen auch von den sozialen Realitäten, die mich umgeben, in seiner konkreten Funktionsweise bestimmt wird, das kann man gar nicht leugnen. Im sozialen Umfeld liegen sowohl die Hilfen, damit es erwacht und sich bildet, aber auch die Gefährdungen, die es abstumpfen oder in eine falsche Richtung weisen – die sozusagen ein falsches Gewissen, sei es ein skrupulöses, sei es ein laxes, ausbilden können.¹⁴⁴

Was sich wie ein Zugeständnis liest, ist argumentativ überaus zentral. Benedikt XVI. relativiert hier die Autonomie des Gewissens, indem er die Bedeutung externer Bedingungsfaktoren betont. Das Gewissen steht relativ zu seinen Kontexten. Erst so kann er erklären, dass es einen externen und überzeitlichen Maßstab gibt, der aber (noch) nicht von allen in gleicher Weise erkannt wird. Wäre das menschliche Gewissen nämlich bei jeder Bedingungen, ließe sich nicht mehr erklären, warum es eine so ausgeprägte Pluralität von Wertvorstellungen gibt. Erst in der Relativierung des Gewissens schafft Ratzinger die Voraussetzungen, um die christliche Botschaft als Korrektiv einspielen zu können. An einem weiteren Textbeispiel lässt sich dies konkretisieren. Zu der auch von Staaten eingeforderten Orientierung an einem externen Maßstab schreibt er:

Dieses ›Außerhalb‹ könnte günstigstenfalls die reine Einsicht der Vernunft sein, die etwa von einer unabhängigen Philosophie zu pflegen und zu hüten wäre. Praktisch aber gibt es eine solche reine, von der Geschichte unabhängige Vernunftvidenz nicht. Metaphysische und moralische Vernunft wird nur in historischem Zusammenhang wirksam, hängt von ihm ab und überschreitet ihn zugleich.¹⁴⁵

nach Henri de Lubac. In: Wie lässt sich über Gott sprechen? Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins. Hg. v. Werner Schüßler. Darmstadt 2008. S. 217–233, hier: S. 222. [= Voderholzer, Paradox.]

144 Ratzinger, Gott S. 86.

145 Ratzinger, Werte S. 63. Ganz ähnlich formuliert er auch an anderer Stelle: »Der Versuch einer streng autonomen Vernunft, die vom Glauben nichts wissen will, sich sozusagen selbst an den Haaren aus dem Sumpf der Ungewissheiten herausziehen zu wollen, wird letztlich kaum gelingen. Denn die menschliche Vernunft ist gar nicht autonom. Sie lebt immer in geschichtlichen Zusammenhängen.« Ratzinger, Glaube S. 110.

Der Konnex von Vernunft und Geschichtlichkeit, der sich hier andeutet, markiert einen Schwerpunkt im Denken Ratzingers, dessen weitere Verfolgung im Zuge dieser Arbeit leider nicht geleistet werden kann. Weiterführend vgl. hierzu diese frühe diesbezügliche Studie: Dorothee Kaes, Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit. Zur Hermeneutik Joseph Ratzingers. (Dissertationen Theologische Reihe Bd. 75). St. Ottilien 1997.

Auch in diesem Fall operiert Ratzinger mit Relativierungen. Eine reine Vernunft wird mit Rekurs auf seine historischen Bedingungsverhältnisse ausgeschlossen.¹⁴⁶ Die Relation spannt sich zwischen der Vernunft und ihren Kontexten auf. Auch hier ermöglicht die Einschränkung der menschlichen Fähigkeiten die Kontrastierung mit dem externen Maßstab einer übernatürlichen Wahrheit. Dieses Vorgehen verdichtet sich in der Kritik des Positivismus:

Denn wie forsch er sich auch immer als reiner Positivist gebärden mag, der die supranaturalen Versuchungen und Anfälligkeit längst hin|ter sich gelassen hat und jetzt nur noch im unmittelbar Gewissen lebt – die geheime Ungewissheit, ob der Positivismus wirklich das letzte Wort habe, wird ihn doch nie verlassen.¹⁴⁷

Der Positivismus wird mit seiner Unmöglichkeit konfrontiert, einen letzten Zweifel ausräumen zu können. Die Relation spannt sich auch hier zwischen den menschlichen Möglichkeiten, ihren Limitationen und der Wahrheit des großen Ganzen.

Die wenigen Textstellen lassen eine argumentative Strategie erkennen, die konstitutiv auf Relativierungen bezogen ist. Dahinter steckt ein spezifisches Interesse: Ratzinger relativiert die menschlichen Vermögen, um die überzeitliche Wahrheit des Christentums einspielen zu können. Er bestimmt Absolutheit als Vergleichswert, der über Relativierungen und Relationierungen gewonnen wird. Darin kommt Ratzinger einem lokalen Relativismus sehr nah, der einen Wahrheitskern vor den Relativierungen abschirmt, aber auf bestimmte (Außen-)Bereiche zugreift.¹⁴⁸ Darin aber zeichnet sich auch ein positivistischer Zug ab, weil Ratzinger trotz des Eingeständnisses einer letztendlichen Unzugänglichkeit Gottes¹⁴⁹ eine Sprechposition einnimmt, die von weitreichenden Gewissheiten geprägt ist.¹⁵⁰ Die daraus resultierende Spannung lässt sich zeitlich präzisieren: Ratzinger nimmt eine Enttemporalisierung vor (überzeitlicher

146 So schreibt er über positivistische Philosophien: »Trotz ihrer scheinbar totalen Vernünftigkeit sind sie nicht die Stimme der Vernunft selbst und durchaus auch ihrerseits kulturell gebunden, eben an die Situation des Westens von heute.« Ratzinger, *Krise* S. 74.

147 Ratzinger, *Einführung* S. 38f.

148 Wie stark Ratzinger auf die Relationierung zurückgreift, zeigt sich besonders deutlich in seiner Trinitätstheologie, die an dieser Stelle nicht umfassend dargestellt werden kann. Ein kurzer Blick auf seine Bestimmung des Vater-Sohn-Verhältnisses muss genügen: »Vater« ist ein reiner Beziehungsbegriff. Nur im Hin-sein zu dem anderen ist er der Vater, im In-sein seiner selbst ist er einfach Gott. Person ist die reine Relation der Bezogenheit, nichts sonst. Die Beziehung ist nicht etwas zur Person Hinzukommendes wie bei uns, nur als Beziehunglichkeit besteht sie überhaupt.« Ebd. S. 170.

149 So sieht er durchaus, dass »es zwischen Gott und Mensch eine unendliche Kluft gibt; weil der Mensch so beschaffen ist, dass seine Augen nur das zu sehen vermögen, was Gott nicht ist, und daher Gott der für den Menschen wesentlich | Unsichtbare, außerhalb seines Sehfeldes Liegende ist und immer sein wird.« Ebd. S. 43f.

Implizit destabilisiert er damit auch seine eigene Sprechposition, insofern er selbst als Mensch von den Einschränkungen betroffen bleibt, die er allgemein anthropologisch veranschlagt.

150 Entsprechend fragt auch Gianni Vattimo: »Wenn ich mich von meiner Sünde des Relativismus befreien wollte, wie es der Papst von mir fordert, was müsste ich tun? Was würde der Papst wollen? Zu denken, dass er allein Recht habe?« René Girard/Gianni Vattimo, *Christentum und Relativismus*. Hg. v. Pierpaolo Antonello. Übers. v. Christine Boesten-Stengel. Freiburg i. Br. 2008. S. 49. [= Girard/Vattimo, *Christentum*.]

Maßstab), bleibt dabei aber selbst zeitlich gebunden. Trotz seiner energischen Absagen changiert er damit zwischen relativistischen und positivistischen Momenten.¹⁵¹ Gerade für den relativistischen Einschlag ist dies ein aufschlussreicher Befund, der sich anhand einer weiteren theologischen Bearbeitung der Relativismusthematik noch einmal präziser zeichnen lässt.

In der Einleitung seiner 2017 erschienenen Habilitationsschrift gibt der Fundamentalthologe Patrick Becker das folgende Ziel aus:

Die erste Hypothese dieser Arbeit ist es, dass diese Polarisierung auf zwei gegenüberstellbaren Wahrheitsverständnissen basiert, die sich in den konkreten Themen, konkreten Situationen und ganzen Lebensentwürfen zeigt. Daher ist sie religiös aufgeladen. Zugleich glaube ich – das ist die zweite zentrale These dieser Arbeit –, dass beide Grundpositionen in der Wahrheitsfrage christlich anschlussfähig sind. Ich möchte mit dieser Arbeit also zeigen, dass es (1.) zwei zentrale Optionen in der Wahrheitsfrage gibt, dass diese (2.) in der europäischen Philosophiegeschichte beide ihren Ort haben, dass (3.) auch in der Geschichte des Christentums beide ergriffen wurden und sich als tragfähig erweisen konnten und dass (4.) aktuelle innerkirchliche Konflikte besser ver-

-
- 151 Ratzinger steht damit freilich nicht allein. Seine Relativismuskritik ist mit einer lehramtlichen Tradition verbunden, die ihren Anfang im 19. Jahrhundert nimmt. Vgl. Daniel Bugiel, *Der lehramtliche Anti-Relativismuskurs*. In: *Glaube ohne Wahrheit? Theologie und Kirche vor den Anfragen des Relativismus*. (Theologie kontrovers). Hg. v. Michael Seewald. Freiburg i.Br. 2018. S. 77-97; Thomas Marschler, *Anspruch auf Wahrheit. Das kirchliche Lehramt über »Relativismus«*. In: *Relativismus und christlicher Wahrheitsanspruch. Philosophische und theologische Perspektiven*. Hg. v. Bernd Irlenborn/Michael Seewald. Freiburg/München 2020. S. 158-192; Bernd Irlenborn, *Die Relativismuskritik von Papst Benedikt XVI.* In: *Glaube ohne Wahrheit? Theologie und Kirche vor den Anfragen des Relativismus*. (Theologie kontrovers). Hg. v. Michael Seewald. Freiburg i.Br. 2018. S. 98-115, hier: 103-105. Und auch nach Benedikt XVI. scheint diese spezifische Relativismus-Rezeption des römischen Lehramtes nicht abzubrechen. Mit Verweis auf Aussagen von Papst Franziskus stellt Irlenborn fest: »Mittlerweile erscheint der Relativismus als Grundübel für ganz verschiedene Phänomene, die als Verfallserscheinungen anführt werden«. Irlenborn, *Herausforderungen* S. 27. Hinsichtlich der lehramtlichen Perspektiven auf den Relativismus macht auch Seewald die Beobachtung, dass sich in den Auseinandersetzungen immer wieder Relativierungen durchschlagen: »Aufschlussreich für die Relativität des kirchlichen Relativismusbegriffs und damit auch für die Relativität des lehramtlichen Antirelativismusdiskurses ist, dass die hier Gebrandmarkten (man denke an Henri de Lubac, Jean Daniélou oder Yves Congar), 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.« Seewald, *Anfragen* S. 18. An späterer Stelle fragt er deshalb: »Ist hier also ein unausgesprochener kirchlicher Relativismus am Werk, der in Kauf genommen wird, um sich nicht selbst explizit korrigieren zu müssen?« Ebd. S. 29. Florian Bruckmann weist noch auf einen anderen Aspekt hin, der ebenfalls mit dem zweiten Vatikanum zusammenhängt: Nach dem Konzil befinde »sich das Lehramt in der doppelten Anfechtung, dass es einerseits die Totalopposition gegen modernes Subjektdenken aufgeben will und muss, ohne sich andererseits dadurch selber das Problem oder den Vorwurf der Beliebigkeit einzuhandeln«. Bruckmann, *Relativismus* S. 456. Einerseits formiere das zweite Vatikanum die Kirche in einer größeren Offenheit zur Welt als noch sein Vorgängerkonzil, andererseits adressierten Traditionalisten gerade dies als Relativismusvorwurf. Vgl. ebd. S. 456.

stehbar werden, wenn im Hintergrund die Wahrheitsfrage und dabei die Positionierung bei einer der beiden Optionen gesehen wird.¹⁵²

In der Darstellung der erwähnten Wahrheitsverständnisse folgt Becker der Unterscheidung Simon Blackburns zwischen *Absolutismus* und *Relativismus*, die er an sehr unterschiedlichem geistesgeschichtlichem Material illustriert. Während der Relativismus weitgehend dem entspricht, was in diesem Kapitel bereits herausgearbeitet wurde, steht der Absolutismus für eine gänzlich disparate Denkfigur. Hier kommt es vor allem auf eine starke Wahrheits- und Objektivitätsorientierung an, die Becker religiös wie folgt illustriert: »Wer als Christ die absolutistische Sichtweise stark macht, sieht in Jesus zuallererst die unverfälschte, unüberbietbare Wahrheit und wird in der Johannespassion entsprechend die Hoheitschristologie und den Entscheidungs dualismus betonen.«¹⁵³ Den Zusammenhang zum Johannes-Evangelium stellt Becker anknüpfend an vorherige Überlegungen zur Wahrheitsfrage in Joh 18,28-19,16a her. Absolutistische Denkfiguren verbinden sich oftmals mit realistischen Konzepten. Für die Zwecke dieser Untersuchung ist nun aber weniger die konkrete inhaltliche Diskussion der Arbeit Beckers bedeutsam, sondern vielmehr ein kritischer Blick auf ihre Methode. Im Fokus steht nämlich die Frage, ob das Programm einer quasi neutralen Bearbeitung der Differenzierung zwischen Absolutismus und Relativismus nicht seinerseits eine Positionierung auf einer der beiden Seiten erfordert und seine eigene Neutralität damit aufhebt. Dieses Problem hat Becker selbst im Blick: »Auch Blackburn entscheidet sich letztlich (wenn auch unausgesprochen) für eine der beiden Seiten und findet sich auf der von ihm ›relativistisch‹ getauften wieder.«¹⁵⁴ Und weiter Becker: »Ich glaube in der Tat, dass man sich für eine relativistische oder absolutistische Argumentations- und Denkweise entscheiden muss.«¹⁵⁵ Was Becker hier fasst, ist die Einsicht in die performative Dimension einer Behandlung von Erkenntnistheorie, die unmittelbar mit dem zusammenhängt, was ich als *axiomatische Inkompatibilität* beschrieben habe.¹⁵⁶ In der Auseinandersetzung machen sich die jeweiligen Theorien selbst zum Maßstab der jeweils anderen. Im konkreten Text liest sich das dann wie folgt: »Wer die Kontextabhängigkeit der Wahrheitsverständnisse sieht, wird das absolutistische Anliegen von Eindeutigkeit und Zeitunabhängigkeit als im letzten selbst zeit- und personengebunden verstehen und damit relativieren.«¹⁵⁷ Die reflexive Auseinandersetzung mit den zwei erkenntnistheoretischen Modellen macht demnach eine Positionierung erforderlich, die, wenn nicht explizit so doch implizit, am Modus der Auseinandersetzung ablesbar wird.¹⁵⁸

152 Patrick Becker, *Jenseits von Fundamentalismus und Beliebigkeit. Zu einem christlichen Wahrheitsverständnis in der (post-)modernen Gesellschaft*. Freiburg i.Br. 2017. S. 13. [= Becker, *Jenseits*.]

153 Ebd. S. 47.

154 Ebd. S. 48.

155 Ebd. S. 48.

156 Vgl. Kap. 2.5.1.

157 Becker, *Jenseits* S. 335.

158 Auf die Anschlussprobleme, die sich gerade in der wechselseitigen Bewertung ergeben, habe ich bereits hingewiesen. Vgl. Kap. 2.5. Im konkreten Zusammenhang der theologisch-philosophischen Relativismuskritik kann man die Auswirkungen besonders eindeutig an einer durch die Kritik Ratzingers/Benedikt XVI. motivierten Arbeit Josef Seiferts veranschaulichen. Ihm zufolge »ist das einzige Maß dieser Wahrheit das Sein selbst und bleibt die Wahrheit völlig unberührt da-

Dass gerade der Versuch, beide Optionen als berechnete Denkmöglichkeiten auszuweisen, relativierende Züge trägt, ist dabei auch Becker klar: »Die Beobachtungsform beinhaltet ein relativierendes Moment: Indem beide Wahrheitskonzepte in ihrer Eigenlogik nebeneinander dargestellt werden, werden sie geschichtlich eingeordnet und verortet.«¹⁵⁹ Darin stimmt Becker mit einer Überlegung Humberto R. Maturanas überein, die hier noch einmal angeführt werden soll:

Ob Sie nun den Erklärungsweg der absoluten Objektivität oder den der relativen Objektivität beschreiten, hängt [...] von Ihrer jeweiligen emotionalen Dynamik ab. Diesen emotionalen Zusammenhang werden Sie aber nicht sehen, wenn Sie den Weg der absoluten Objektivität beschreiten.¹⁶⁰

Freilich gestaltet sich Maturanas Ausgangsunterscheidung anders als diejenige Blackburns. Dennoch wird hier ein entscheidender Vorzug relativistischer bzw. relativierender Denkoptionen herausgestellt, der sich vor allem performativ erweist. Mit anderen Worten: Das berechnete Nebeneinander zweier Denkmöglichkeiten lässt sich nur relativistisch erklären, weil diese Dualität mit einem starken Wahrheitsbegriff direkt kollidiert.¹⁶¹ Relativist*innen können bspw. durch Rekurs auf die axiomatische Verwiesenheit jeweiliger Denkopoperationen durchaus erklären, wie es zu solch fundamental unterschiedlichen Auffassungen kommen kann, ohne dass die andere Position dabei gleich als falsch oder sogar pathologisch abgeurteilt werden müsste. Für den radikalen Konstruktivismus habe ich dies an früherer Stelle bereits argumentiert (Kap. 2.5.1). Aus der Einsicht in die Möglichkeit verschiedener (sich potentiell widersprechender) Ausgangsentscheidungen resultiert hier ein Bewusstsein für die Kontingenz des eigenen Denkens und eine Vorsicht in der Übertragung eigener Urteile auf andere. Absolutist*innen hingegen können (ganz auf der realistischen Linie) den Relativismus letztlich

von, ob irgendein oder viele Menschen diese Urteile für wahr halten oder nicht.« Josef Seifert, *Der Widersinn des Relativismus. Befreiung von seiner Diktatur*. Mainz 2016. S. 16. Auf dieser Grundlage nun formuliert Seifert eine überaus weitreichende Kritik relativistischer Theorien, zu denen er auch die Überlegungen Jürgen Habermas' und Hans-Georg Gadamer's zählt. Letztlich geht es ihm dabei um das bekannte Argument vom Selbstwiderspruch, das er aber noch einmal besonders pointiert: »der Relativismus widerspricht sich selbst und dieser Selbstwiderspruch gründet in nichts anderem als in einer notwendigen Falschheit und seinem Angriff auf das einsichtige Wesen der Wahrheit, die doch unlegbar ist und die jeder Mensch inklusive des Relativisten voraussetzt: daß nämlich die Wahrheit nie relativ sein kann, sondern absolut ist: Was falsch ist, ist an sich falsch und kann nie für irgendein Individuum, irgendein Zeitalter, oder für den Menschen überhaupt wahr sein; und was wahr ist, ist an sich wahr und kann weder für andere Menschen noch für Engel noch für Gott falsch sein.« Ebd. S. 45. Seifert setzt einen äußerst starken Wahrheitsbegriff als evident voraus und überträgt ihn auf andere Positionen, die er in der Folge scheinbar leicht destruieren kann. Eine Reflexion auf die Kontingenz seines eigenen Standpunktes oder die damit verbundenen Voraussetzungen seiner eigenen Position nimmt er in seine Argumentation nicht auf.

159 Becker, *Jenseits* S. 49.

160 Riegas/Vetter, *Gespräch* S. 78.

161 Dazu Detjen: »Wieso überhaupt Alternativerscheinungen als Krise betrachtet werden, hängt wohl mit dem Wunsch nach Einheitlichkeit, nach ›Wahrheit‹, nach kognitiver und emotionaler Sicherheit gegenüber dem Dilemma der Kontingenzbedrohung zusammen, einem Wunsch, von dem Menschen offensichtlich zutiefst beseelt sind.« Detjen, *Geltungsbegründung* S. 368.

nur als wahrheitswidrig abqualifizieren, weil sie stets unter den Gesichtspunkten der Wahrheitskategorie beobachten.¹⁶² Es kann in diesem Konzept nur eine Realisation der Wahrheit geben, woraus folgt, dass nach erfolgter Qualifizierung einer Position als *wahr* ihre Alternativen zugleich als *nicht-wahr* gelten müssen. Schaut man vor diesem Hintergrund noch einmal auf Beckers Arbeit, wird fraglich, wie er das Beisammensein von relativistischen und absolutistischen Elementen ausgestalten will. Für seinen eigenen Zugang beansprucht Becker schließlich eine »Meta-Metaebene [...], die ich als Beobachterperspektive verstanden wissen möchte.«¹⁶³ Ein solcher Anspruch aber müsste davon ausgehen, dass Gegenstand und Methode klar voneinander getrennt werden könnten. Dies wiederum ließe sich aber nur vor dem Hintergrund spezifischer theoretischer Voreinstellungen behaupten, mit denen man wieder mitten in die inhaltliche Auseinandersetzung abtauchte. Auch hier also spannt sich ein Zirkel auf, der den Beobachtungsstandpunkt unvermeidlich in die Positionierung treibt. Beckers Programm unterwandert sich damit performativ selbst und illustriert so einen zentralen Clou relativistischen Denkens.

Nach alldem gewinnt der Relativismus ein anderes Profil und ließe sich durchaus affirmativer bestimmen, etwa im Gefolge Peter L. Bergers:

Relativismus kann einfach als die bereitwillige Annahme von Relativität definiert werden; das bedeutet, dass die Relativierung, die tatsächlich stattgefunden hat, als eine höhere Form von Wissen gefeiert wird. Man kann sich über nichts ganz sicher sein, denn es gibt keine absolute kognitive oder normative Wahrheit.¹⁶⁴

Relativierung wird demnach zu einer Operation, die Komplexität präziser bearbeiten kann und zugleich ganz im Bewusstsein der Kontingenz steht. Ähnlich sieht es Luhmann: »Man akzeptiert die Kontingenz aller Kriterien und aller möglichen Beobachterpositionen.«¹⁶⁵ Auch theologisch schimmert hier eine Möglichkeit durch, den Relativismus von seinem Image als Schreckgespenst zu befreien.¹⁶⁶

162 Das einfachste Instrument hierzu ist wohl die Behauptung, relativistische Positionen seien logisch nicht haltbar, weil sie (teilweise) das Nicht-Widerspruchsprinzip verletzen. Dass damit aber eine erhebliche Produktivität (Paradoxien) einhergehen kann, wird zumeist nicht berücksichtigt.

163 Becker, *Jenseits* S. 14.

164 Berger, *Altäre* S. 28.

165 Luhmann, *Massenmedien* S. 143.

166 Exemplarisch für eine zaghafte Öffnung vgl.: Seewald, *Pluralität* S. 230f.; 233f. Nach Seewald müsse »ein praktikabler Alltagsrelativismus nicht grundsätzlich diskreditiert | werden.« Ebd. S. 233f.

Ist das relativistische Denken damit nun aber einfach rehabilitiert?¹⁶⁷ Es bleibt ein Problemüberhang, der sich unmittelbar an die Frage der Verbindlichkeit anschließt. Mit Karl Rahner kann diese wiederkehrende Frage noch einmal anders akzentuiert werden:

Ein religiöser Relativismus, der im großen und ganzen alle Religionen für gleichberechtigt und das Wesen und das Unwesen der Religionen ziemlich gleichmäßig oder nur in unausweichlichen Variationen und Mischungen allüberall für gegeben hält, wäre im Grunde die Aufhebung des christlichen und katholischen Glaubens [...]. Der wirklich überzeugte Katholik steht also vor der Frage, wie sich der Glaube an die Absolutheit und Allgemeinverbindlichkeit seines katholischen Christentums und seiner Kirche ohne diesen religiösen Relativismus in Einklang bringen lasse mit der Tatsache, daß auch nach 2000 Jahren Christentum und Kirche der größere Teil der Menschheit weder christlich noch katholisch ist, wobei auch diesem größeren Teil der Menschen weder Intelligenz noch Treue zu ihrem Gewissen abgesprochen werden dürfen; hinzu kommt noch das Faktum, daß er doch von seinem eigenen katholischen Glauben her an einem wahren und wirksamen Heilswillen Gottes für alle Menschen festhalten muß und nicht der Meinung sein kann, Gott verweigere von sich aus dem Großteil der Menschen die Möglichkeit und die Gnade des Heiles, das doch nur in Jesus Christus gegeben ist und durch das Christentum und die eine Kirche allen Menschen vermittelt werden soll.¹⁶⁸

Rahner verbindet die Relativismus- und Verbindlichkeitsdebatte in dieser Weise mit der Religionstheologie und der Einsicht in die religiöse Pluralität der Welt.¹⁶⁹ Gerade nämlich im Kontakt zu der Vielfalt religiöser Angebote – so wurde es bereits zur Einleitung dieses Unterkapitels formuliert – schlägt sich die Frage durch, wie die einzelnen Religionen ihre Konturen behaupten können. Relativierungen stehen hier im Verdacht, Wegbereiter eines religionstheologischen Pluralismus zu sein.¹⁷⁰ Dass die Relativie-

167 Diese Überlegungen zeigen freilich nur eine Möglichkeit einer theologischen Neubewertung dieses Denkens an und bleiben an radikalkonstruktivistische Voraussetzungen gebunden. Um hier nur auf eine andere Möglichkeit hinzuweisen, vgl. Johannes Hartl, *Metaphorische Theologie. Grammatik, Pragmatik und Wahrheitsgehalt religiöser Sprache*. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik Bd. 51). Berlin 2008. S. 373–382. Hartl argumentiert metaphorologisch, kommt aber zu ähnlichen Ergebnissen: »[E]s gibt keine Art und Weise, die Welt aus keiner Perspektive zu sehen, es gibt keine Beschreibung ohne Beschreibung. Vielmehr sind unser ganzes Denken und Wahrnehmen von unserer Sprache, und diese wiederum von unseren Metaphern, abhängig. Selbstverständlich ist die Gültigkeit jedes Satzes abhängig von der ganzen Sprache.« Ebd. S. 379. Nach Irlenborn entspräche das einem sprachlichen Relativismus: »Ausgangspunkt dieser Form des Relativismus ist die These, dass sich die Bedeutung von Ausdrücken nur im Kontext der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Sprache verstehen lässt.« Irlenborn, *Relativismus* S. 13.

168 Karl Rahner, *Ekklesiologie*. In: *SzTh* Bd.VIII. Einsiedeln/Zürich/Köln. 1967. S. 329–444, hier: S. 336.

169 Die Religionstheologie nimmt ihren Ausgangspunkt dabei gerade bei der Frage, »wie die Vielfalt von Religionen theologisch bewertet werden soll.« Klaus von Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*. (Beiträge zur Komparativen Theologie Bd. 6). Paderborn 2012. S. 17. Durch die zusätzliche Einblendung relativierender (gleichsam potentiell radikalkonstruktivistischer) Erkenntniskepsis wird diese Ausgangsfrage freilich noch einmal verschärft.

170 Dabei geht auch Hick von einer realistischen Position aus, die sich in seiner Rede von dem Realen (*the real*) schlechthin durchschlägt. Thomas Schärfl meint (mit Verweis auf Roger Trigg) deshalb: »It is crystal clear that Hick's philosophy of religion sticks to metaphysical realism when it comes to

rungsoption aber einen spezifisch religiösen Mehrwert birgt, wird deutlicher, wenn das Verhältnis von Religiosität und Paradoxalität in den Blickpunkt rückt. Die Relevanz der Paradoxalität deutet sich in dem Rahner-Zitat dabei ebenfalls schon an, insofern auch hier ein Widerspruchproblem des Christlichen markiert wird: die Bindung des Heils an Christus sowie die Kirche einerseits und die soteriologische Universalisierung andererseits. Im folgenden Kapitel sind es gerade Strukturen dieser Art, die als Form theologischen Denkens diskutiert werden.

5.1.1.3 (Religiöse) Paradoxalität

Paradoxien sind verdächtig. Wo sie auftreten, werden logische Gewissheiten fragil. Die binäre Unterscheidung zwischen wahr und falsch kann das Paradox nicht einholen, weil es beides zugleich ist. Entsprechend viel steht auf dem Spiel, wenn es um Paradoxien geht, und entsprechend scharf wird die Rhetorik. In seinem Roman *Der Zauberberg* legt Thomas Mann dem humanistischen »Schwätzer«¹⁷¹ Ludovico Settembrini die folgende Aussage in den Mund: »Ich verachte die Paradoxe, ich hasse sie! [...] Das Paradoxon ist die Giftblüte des Quietismus, das Schillern des faulig gewordenen Geistes, die größte Liederlichkeit von allen!«¹⁷² So drastisch wie in diesem Zitat geht die Absage an Paradoxien wohl keinen Wissenschaftler*innen über die Lippen. Die Ablehnung, die das literarische Beispiel illustriert, lässt sich dennoch beobachten. Liest man vor ihrem Hintergrund aber noch einmal genauer im *Zauberberg* nach, gerät Settembrinis Aussage in Konflikte – etwa zum erzählerischen Ausgangspunkt: der Protagonist Hans Castorp reist als junger und vermeintlich gesunder Mann »auf Besuch für drei Wochen«¹⁷³ in ein Sanatorium in den Bergen, um seinen erkrankten Cousin zu sehen. Kaum angekommen, wird Castorp vom Gast zum Patienten.¹⁷⁴ Und dieses Muster zieht sich durch: Der Ort der Heilung wird vollständig zum Ort der Krankheit; als Erholungsstätte gedacht, wird das Sanatorium zu einer zeitlosen Warthalle für den Tod. Die Paradoxie wird damit trotz Settembrinis Absage zu einem künstlerischen Mittel des Textes.

Nach der Beschäftigung mit *dem* Relativismus kommt also eine weitere scheinbar gefährliche Größe ins Spiel. Dass aber auch in diesem Fall die Abwehrreflexe vorschnell übersteuern, soll dieses Unterkapitel zeigen. Dazu werden Paradoxien zunächst unter drei Gesichtspunkten beobachtet: (A) logisch, (B) radikalkonstruktivistisch und zuletzt (C) theologisch.¹⁷⁵ Anschließend werden die Linien zusammengezogen und in den Kontext eines Religiositätsverständnisses integriert, das die Relativierung als zentralen

the existence of the ultimate.« Thomas Schärfl, Constructing a Religious Worldview. Why Religious Antirealism is Still Interesting. In: European Journal for Philosophy of Religion 6 Heft 1 (2014). S. 133-160, hier: S. 143. [= Schärfl, Antirealism.]

171 Thomas Mann, *Der Zauberberg*. (Bibliothek des 20. Jahrhunderts). Stuttgart/Hamburg/München 1982. S. 624. [= Mann, *Zauberberg*.]

172 Ebd. S. 291.

173 Ebd. S. 23.

174 Diese Konstellation wertet auch Tom Wohlfarth als »[d]ie prägende Paradoxie« des Romans. Vgl. Tom Wohlfarth, *Die Freiheit bewahren*. In: nd, 31. März 2020. URL: <https://www.neues-deutschland.de/artikel/1134993.coronakrise-die-freiheit-bewahren.html> (abgerufen am: 17.06.2021).

175 Bei allen drei gewählten Zugängen wird es aufgrund der jeweils umfassenden Forschungsdiskurse erforderlich sein, Auswahlentscheidungen zu treffen, die idealiter Exemplarität erreichen.