

Johann Figl Neuzeit und Christentum

Zum Dialog
zwischen religiös
indifferenten und
gläubigen
Menschen

Im folgenden werden einige philosophische Überlegungen zu dem ungeklärten Verhältnis von Neuzeit und Christentum geboten. Die Neuzeit ist nach Figl bestimmt durch den Schlüsselbegriff „Freiheit“, die durch die „Emanzipation“ erreicht und durch die „Autonomie“ geschützt werden soll. Der positive Wert dieses Strebens nach Freiheit bedeutet für gläubige Menschen eine Chance zur Klärung des eigenen Standpunktes. Der Indifferentismus hingegen, insbesondere auch in der Form der religiösen Gleichgültigkeit, ist jedoch in seinen theoretischen Vorurteilen und praktischen Konsequenzen kritisch zu durchleuchten, ebenso jene Art des Selbstdurchsetzens, die auf einem egozentrischen „Willen zur Macht“ beruht. Der Dialog kann dazu beitragen, die Kehrseiten der Geschichte der Neuzeit wie des Christentums besser zu erkennen und gemeinsam auf ein vertieftes Menschenverständnis hinzuwirken.

1. Zum Dialog mit der Neuzeit

Wenn hier von „Neuzeit“ gesprochen wird, so meinen wir jene Periode der Universalgeschichte, „die noch nicht abgelaufen ist“¹, die also unsere Gegenwart miteinschließt. Es ist von uns selbst die Rede, wenn vom neuzeitlichen Menschen und seinen Fragen gehandelt wird. Es geht um Strukturmerkmale des neuzeitlichen Menschen, um wesentliche Kennzeichen der Gegenwart.

In den folgenden Überlegungen soll dabei nur ein Merkmal näher herausgestellt werden, nämlich das Motiv der *Freiheit*, und zwar insoweit es sich in einer ganz bestimmten Weise, nämlich in der weltanschaulichen *Indifferenz*, artikuliert. Das Ziel ist aber nicht bloß die Analyse des indifferent-ungläubigen Standpunktes, sondern die Vorbereitung eines Gesprächs zwischen dem dezidiert neuzeitlich-anthropozentrischen Standpunkt und der gläubigen Einstellung der Christen. Ausgangspunkt der Auseinandersetzung zwischen diesen beiden einander entgegengesetzten Positionen darf nicht das apologetische oder gar polemische Argumentieren sein, sondern muß der bewußte Versuch sein, den anderen in seinem eigensten Anliegen zu verstehen. Eine Grundregel solcher Verstehensbemühungen ist es, die Antworten des Gesprächspartners in ihren positiven Aspekten, in ihrer „Stärke“ zu würdigen. Freilich kann man diesem Postulat nicht durch ein Interpretationsmodell im Sinne säkularisierungstheologischer Deutung des neuzeitlichen nachchristlichen Menschen gerecht werden, das ja die nichtchristliche Position gerade nicht von deren Selbstverständnis her inter-

¹ St. Skalweit, *Der Beginn der Neuzeit. Epochengrenze und Epochenbegriff*, Darmstadt 1982, 1.

pretiert, sondern ausdrücklich in die (unbeabsichtigte) Wirkungsgeschichte des eigenen, christlichen Glaubens einfügt; vielmehr ist angestrebt, vom Selbstverständnis des Anderen ausgehend, die Eigenheit und Eigentümlichkeit, ja auch die Größe seines Standpunktes zu verstehen, wobei gewiß nicht die in der Tiefe auftretenden Widersprüche, ja Aporien, übersehen werden sollen, sondern dadurch möglicherweise erst klar sichtbar werden könnten.

Heterogene Antworten

In der neueren Philosophie- und Theologiegeschichte und auch in der Gegenwart werden auf die Frage nach dem Verhältnis einer sich – auch gegenüber der Religion – autonom, wenn nicht gar ausdrücklich kritisch, verstehenden Neuzeit und dem Christentum äußerst heterogene Antworten gegeben, deren Vielfalt hier nur angedeutet werden kann. Die Möglichkeiten der theologischen Antworten reichen von der ablehnenden Haltung gegenüber neuzeitlichen Entwicklungen (wofür Aussagen des Ersten Vatikanums und dieses vorbereitende kirchliche Stellungnahmen symptomatisch sind) bis zu dem Versuch, das Autonomiestreben und die Verweltlichung insgesamt als eine, wenn auch unbeabsichtigte, Spätfolge des biblischen Glaubens und seiner säkularisierenden Wirkung zu interpretieren, wie es zunächst evangelische Theologen (vor allem D. Bonhoeffer und F. Gogarten) und seit den sechziger Jahren – mit anderer theologischer Motivation – auch katholische Theologen (z. B. J. B. Metz) anstrebten². Ebenso gegensätzlich sind die philosophischen Antworten auf dieses Problem, wie gerade die Diskussion um H. Blumenbergs Buch „Die Legitimität der Neuzeit“ erweist³.

In den folgenden Überlegungen soll der Frage nachgegangen werden, ob die aufgezeigten Grundmöglichkeiten (der alternativen Entgegensetzung einerseits und der nachträglichen „Christianisierung“ der Neuzeit andererseits) in erschöpfender Weise die verschiedenen Aspekte einer solchen komplexen Beziehung erfaßt haben. Dabei sollen primär einige philosophische Gedanken erörtert werden, die eventuell auch in theologischer Hinsicht

² Vgl. dazu J. Figl, *Atheismus als theologisches Problem. Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart*, Mainz 1977, bes. den 2. Teil, über die säkularisierungstheologischen Interpretationen, 82ff.; ders., Art. Säkularisierung, in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, hrsg. von P. Eicher (im Druck).

³ Die Erstauflage erschien Frankfurt/M. 1966; in der erweiterten und überarbeiteten Neuauflage des ersten und zweiten Teils dieses Werkes mit dem Titel „Säkularisierung und Selbstbehauptung“ (Frankfurt/M. 1974, 21983) setzt sich *Blumenberg* ausführlich mit den kritischen Einwänden gegen seine These auseinander, vgl. bes. 29ff.; siehe vor allem den Beitrag von W. Pannenberg, Die christliche Legitimität der Neuzeit. Gedanken zu einem Buch von Hans Blumenberg; in: *ders.*, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972, 114ff.

2. Charakteristika des neuzeitlichen Menschen- und Weltverständnisses

Der Schlüsselbegriff
„Freiheit“ ...

... und seine
Ausgestaltung im
„Indifferentismus“

fruchtbar sein sowie eine Wegweisung für das pastorale Gespräch mit den Ungläubigen heute abgeben könnten.

Was ist nun das Eigentümliche des neuzeitlichen Menschen, und wie prägt sich dieses im Verhältnis zur Religion aus? Es ist nicht einfach, auf diese Frage eine Antwort zu geben. Denn es gibt viele Charakteristika, die die Neuzeit und ihr Menschen- und Weltverständnis kennzeichnen. Einige davon sollen stichworthaft genannt werden, da an ihnen die hervorstechenden Merkmale des auch die Gegenwart prägenden Selbstverständnisses abgelesen werden können.

Unbestritten ist der Begriff der *Freiheit* ein Schlüsselbegriff zur Kennzeichnung des modernen Menschen⁴. In engem Konnex damit sind die Begriffe „Emanzipation“ und „Autonomie“ zu nennen, wodurch Freiheit erreicht bzw. garantiert werden soll. Alle diese Begriffe finden im Verhältnis zur Religion ihre spezifische Ausprägung: Es geht um die Befreiung von „religiösen Vorurteilen“ und „Vormeinungen“, von nicht hinterfragten Annahmen, die durch die Tradition vermittelt werden, schließlich um die Bewahrung menschlicher Autonomie gegenüber einer Fremdbestimmung, wie sie bei Annahme der Existenz Gottes anerkannt werden müßte. Diese Freiheit ist schließlich eine Freiheit von jeder weltanschaulichen Bindung, die ihre reinste Ausgestaltung im *Indifferentismus*⁵ hat, wenn man darunter die Anschauung versteht, daß die das Ganze des Daseins betreffenden und es umgreifenden Fragen keine Entscheidung zulassen, ja, daß die Annahme des Vorhandenseins solcher „letzter“ Fragen selbst schon die Folge einer dezisionistischen Haltung sei.

Diese Freiheit besteht im wesentlichen darin, daß sie grundsätzlich alle Bindungen zu sistieren beabsichtigt und von dem Wunsch durchdrungen ist, in allen Belan-

⁴ Vgl. A. Edmaier, Dimensionen der Freiheit. Zur Kritik des modernen Bewußtseins, Kevelaer 1974.

⁵ Zur ersten Orientierung über die begriffsgeschichtliche Entwicklung der Begriffe „Indifferenz“ und „Indifferentismus“ vgl. R. Specht, Art. Indifferenz, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4, 282. Zu den theologischen Bedeutungen vgl. näherhin K. Algermissen, Art. Indifferentismus, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., Bd. 5, 651f. Im lehramtlichen Sprachgebrauch, vor allem in den Stellungnahmen Pius IX, ist mit diesem Begriff der Irrtum gemeint, daß man auch ohne Zugehörigkeit zur wahren Kirche das ewige Heil erlangen könne: vgl. insbes. Denzinger/Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, 2865 und 2917 (Syllabus); ferner 2730 s., 2785. Das Zweite Vatikanische Konzil und die daran anschließenden bzw. dessen Stellungnahme vorbereitenden Theologien haben bekanntlich eine neue Interpretation des Axioms „Extra Ecclesiam nulla salus“ gegeben, die auch für das christliche Gespräch mit dem religiösen Indifferentismus der Gegenwart wegweisend ist; vgl. bes. K. Rahner, Zur Lehre des II. Vatikanischen Konzils über den Atheismus, in: Concilium 3 (1967), 171ff. Näheres zum Problem der Heilsmöglichkeit der Ungläubigen in meinem in Anm. 2 angeführten Buch „Atheismus als theologisches Problem“, 155ff.

gen ohne letzte Verpflichtung bleiben zu können. Damit wendet sie sich sowohl gegen eigene als auch fremde Bindungen, sobald diese den Anspruch auf definitive Gültigkeit stellen.

Es gilt, diesen Freiheitsbegriff zuerst als solchen in seiner ganzen Radikalität ernst zu nehmen. Erst dann werden die vielleicht von ihm selbst nicht gewollten Implikationen sichtbar.

Menschsein
in ständiger
Beliebigkeit?

Hier allerdings stellt sich die Frage nach der Realisierbarkeit dieser Freiheit von allen weltanschaulichen Bindungen. Ist solche Entscheidungslosigkeit überhaupt anthropologisch möglich? Wäre menschliches Dasein in diesem Zustand der permanenten Beliebigkeit und bleibenden weltanschaulichen Disponibilität denkbar? Dies sind abstrakte Einwände, deren praktische Relevanz sich aber erweist, sobald man die logische Struktur solcher Indifferenz näher betrachtet. Denn aus ihr ergibt sich, daß auch dieser Haltung schon eine vorgängige Entscheidung zugrunde liegt, die alles andere denn indifferent ist. Die Entschiedenheit und Parteinahme zeigt sich in offenkundiger Weise im Verhältnis zur Religion: deren Wahrheitsanspruch wird durch einen solchen vermeintlichen „Antidezisionismus“ nicht nur elementar in Frage gestellt, sondern von vornherein abgelehnt. Durch solche Voreingenommenheit aber wird diese angeblich restlose „Offenheit“ selbst fragwürdig, denn im Hinblick auf religiöse Sinnangebote und deren Verbindlichkeit sind derartige Vorentscheidungen gefallen, daß sogar deren *mögliche* existentielle Relevanz ausgeklammert wird. Damit aber ist die Grenze dieser Grundhaltung angedeutet. Sie weist zurück auf Entscheidungen, die zwar frei getroffen worden sein können, aber die einer Vor-entscheidung gegenüber dem Angebot des religiösen Glaubens gleichkommen.

Fragwürdige
„Offenheit“

Notwendigkeit ständiger
Entscheidungen –
insbesondere auch im
gesellschaftlichen
Zusammenleben

Die Aporetik permanenter Disponibilität aber zeigt sich nicht bloß im weltanschaulichen Bereich, sondern noch deutlicher werden ihre Grenzen im gesellschaftlichen Zusammenleben sichtbar. Wenn irgendwo, so bedarf es in diesem Bereich permanenter Entscheidungen in konkreten Fragen, so daß sich Freiheit wohl eher in diesen Prozessen der Entscheidung als in der Haltung der Unentschiedenheit zeigt. Freiheit ist somit – solange dieser Begriff in seinem Zusammenhang mit Entscheidungen gesehen wird – stets eine solche, die Stellung bezieht, sei es in der Verwirklichung einer einmal getroffenen Entscheidung (z. B. zum gemeinsamen Leben mit einem Ehegatten), sei es im Modus der Lösung alter oder des Eingehens

neuer Bindungen; niemals aber ist sie als Dauerzustand der Unentschiedenheit anthropologisch realisierbar. Von diesem im Gespräch mit der Neuzeit gewonnenen Begriff der Freiheit, aber in Abhebung von deren Indifferentismus, ergeben sich neue Perspektiven für das Selbstverständnis des Glaubens im Kontext der gegenwärtigen Lebenswelt sowie für das Gespräch mit den Ungläubigen. Dafür sollen nun einige philosophische Prämissen kurz genannt werden.

3. Die Antwort auf die Provokationen neuzeitlicher Kritik . . .

Aufgrund der geschichtlichen Verfaßtheit menschlichen Verstehens ist es wohl unbestreitbar, daß auch das christliche Glaubensverständnis vom Ablauf der historischen und so auch der neuzeitlichen geistigen Entwicklung betroffen ist, sei es im Modus der Abwehr oder der ausdrücklichen Rezeption moderner Bestrebungen in der Theologie. Es wird dadurch keine künstliche Verbindung zwischen Neuzeit und Christentum hergestellt, sondern ein faktisches Verhältnis reflektiert, das damit gegeben ist, daß der Glaubende als Mensch zutiefst an den vielfältigen, neuzeitlich bedingten geistigen und gesellschaftlichen Bestrebungen Anteil nimmt. Aus dieser individuellen Betroffenheit von den Tendenzen typisch neuzeitlichen Denkens und Wollens resultiert nicht selten das Erlebnis des Widerspruchs zwischen Glaube und moderner Lebenswelt, das bis zu dem Gefühl existentieller Orientierungslosigkeit führen kann, gerade hinsichtlich religiöser und weltanschaulicher Fragen. Das areligiöse, atheistische Potential der Philosophie seit dem 18. Jahrhundert ist ja in der Gegenwart nicht wirkungslos geworden; ebensowenig die durch Jahrhunderte vorgebrachten christentumskritischen Einwände. Die Ernsthaftigkeit dieser geschichtlich bedingten Betroffenheit zu leugnen wäre ebenso verfehlt wie vor ihr zu kapitulieren. Und einer Resignation käme auch das Ausweichen in den erwähnten Indifferentismus gleich. Gefordert ist vielmehr ein Prozeß der inneren Auseinandersetzung, bei dem sich der kritische Einwand als heilsam erweisen kann. Und zwar nicht nur oder primär dadurch, daß er unreife religiöse Vorstellungen läutert, sondern insbesondere deshalb, weil er den gläubigen Menschen zu einer ausdrücklichen Stellungnahme provoziert, also einen Bewußtwerdungsprozeß einzuleiten imstande ist, der in solcher Intensität ohne diese Herausforderung „von außen“ wohl nicht erfahren würde. In diesem Prozeß vermag der Glaubende seine eigene Position besser zu verstehen, er gewinnt Freiheit gegenüber anderen Interpretationsangeboten. Dadurch partizipiert er nicht nur an typisch neuzeitlichen Haltungen, wie Emanzipation gegenüber

. . . die Besinnung auf das Unverwechselbare des Glaubens

herkömmlichen Auffassungen (zu der die „Tradition“ des Atheismus und Indifferentismus zählt) und Autonomie in der eigenen Glaubensentscheidung, sondern er vermag das Eigentümliche der christlichen Überlieferung in neuem Lichte zu sehen und in ihrer Bedeutung vor dem Hintergrund der divergenten neuzeitlichen Bestrebungen zu würdigen. Diese ausdrückliche Auseinandersetzung führt ihn zur Besinnung auf das Eigene und Unverwechselbare des christlichen Glaubens; es tritt das der eigenen Zeit Unverfügbare deutlicher hervor; es wird das Wesentliche am Christentum klarer, jenes Elementare, das den Grenzen der Endlichkeit des einzelnen Menschen und der eigenen Generation bleibend entzogen ist. Und in diesem durch die Neuzeit und ihre Provokationen mitbewirkten Horizont wird ihm auch das Schlüsselwort eben dieser Epoche in einem neuen Sinn verstehbar: Freiheit, die sich nun aber nicht als selbstgeschaffene, sondern als verdankte versteht⁶.

4. Die Chancen eines Gesprächs mit dem religiös Indifferenten

Die zum Teil neuzeitlich vermittelte Neuakzentuierung christlicher Grundworte und -auffassungen, die sich sehr wesentlich vom ausschließlich neuzeitlichen Verständnis derselben Termini unterscheiden kann, hat nicht nur Auswirkungen auf das Selbstverständnis des Glaubens, sondern auch auf dessen Gespräch mit dem Nicht-Glaubenden und Indifferenten. Es ist eine doppelt gestaltete Möglichkeit, die sich hier auftut: Einerseits vermag der Glaubende aufgrund seiner das neuzeitliche Selbstverständnis relativierenden Gesamtsicht des Daseins dessen Begrenztheiten und Gefährdungen klarer zu sehen; andererseits kann er von seinem Glauben her einen unverwechselbaren und – wie sich zeigen wird – unverzichtbaren Beitrag im neuzeitlichen Diskurs über die Bestimmung des Menschseins leisten.

Ambivalenz neuzeitlicher Freiheit

Freiheit ohne Grenzen ist eine Utopie. Auch das Postulat einer permanenten Entscheidungsfreiheit in weltanschaulicher Hinsicht im Sinne einer bleibenden Unentschiedenheit ist, wie schon kurz aufgezeigt wurde, anthropologisch nicht lebbar. Gerade das vermeintliche „Freisein“ von religiösen und weltanschaulichen Entscheidungen erweist sich als eine sehr dezidierte Vorentscheidung gegenüber diesen Sinnangeboten! Die Begrenztheit eines solchen typisch neuzeitlichen liberalistischen Standpunktes wird aber dort am deutlichsten erkennbar, wo man den Schritt von der theoretischen Maxime zur praktischen Realisierung derselben macht. Wenn

⁶ Vgl. den weiterführenden Beitrag von G. Greshake, Freiheit oder Gnade? Zum Verhältnis zweier Programmworte menschlichen Selbstverständnisses, in: *ders.*, Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven, Freiburg – Basel – Wien 1983, 105–135.

nämlich das neuzeitliche Subjekt als der Einzelne verstanden wird, „der durch herrischen Zugriff auf die Natur und die Mitmenschen, durch Besitz und durch Schaffen zur Vermehrung des Besitzes sich selbst erhält und durchsetzt – und darin die Garantie der Freiheit erblickt“, dann wird sich alsbald zeigen, daß „die beliebten Versuche, die Neuzeit direkt von hehren Worten wie ‚Aufklärung‘, ‚Vernunft‘, ‚Freiheitsgeschichte‘ oder ‚Säkularisierung‘ aus begreifen zu wollen, als unzureichend abzuweisen“ sind⁷. In der gesellschaftlichen und auch ökonomischen Wirklichkeit zeigt sich nämlich das neuzeitliche Prinzip der individuellen Selbsterhaltung und -durchsetzung von „noch schrecklicherer Ambivalenz (. . .) als in der Theorie“⁸. Was hier aus der Sicht der Theologie formuliert wird, ist mit anderer Motivation aus philosophischer Perspektive unter dem Stichwort „Dialektik der Aufklärung“ thematisiert worden⁹. Ja, man darf philosophisch wohl noch weiter fragen, und im Anschluß an M. Heideggers Bestimmung der neuzeitlichen Metaphysik als einer solchen des Willens, die letztlich das Wesen des Seins als Wille zur Macht begreift¹⁰, die Überlegung wagen, ob nicht die Dialektik der Aufklärung mit einer *Dialektik der Gewalt* einhergeht, wie sie in voller Radikalität – und in diesem Sinn die Prinzipien der Neuzeit freilegend und zugleich hinterfragend – F. Nietzsche diagnostiziert hat¹¹. Im Gespräch mit einem solchen epochalen Denksatz werden die Grundbegriffe neuzeitlichen Selbstverständnisses – wie Rationalität, Autonomie, Selbstbestimmung und vor allem Freiheit – in einem ernüchterten und über sich selbst aufgeklärten Sinn verstehbar. Die Anfrage von seiten des christlichen Glaubens erscheint dann nicht mehr als eine unbillige Kritik und unberechtigte Infragestellung der neuzeitlichen Werte, sondern als eine Perspektive, die der Realität gerechter wird als jene, die versucht, die Kehrseiten des Weges zur Freiheit und Aufklärung zu verleugnen. Es werden die nicht leugbaren inneren Widersprüche der Neuzeitgeschichte sichtbar. Diese ist – trotz aller beachtenswerten und vom Christen bejahbaren Erfolge – zugleich auch eine Unheilsgeschichte. Darum ist „das verdrängte und unabgegoldene Erbe von Neuzeit und Aufklärung mit seinem ‚Prinzip Frei-

⁷ D. Schellong, Karl Barth als Theologe der Neuzeit, in: K. G. Steck – D. Schellong, Karl Barth und die Neuzeit, München 1973, 53 und 54.

⁸ A. a. O., 54.

⁹ M. Horkheimer – Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Amsterdam 1968 (erstmalig 1944).

¹⁰ M. Heidegger, Nietzsche, Pfullingen 1961, Bd. 2, 452f.

¹¹ Vgl. J. F. J. Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie. Mit Berücksichtigung unveröffentlichter Manuskripte, Düsseldorf 1984, bes. 223ff. und 379ff.

heit““ (J. B. Metz)¹², die Unterdrückung der Freiheitsgeschichte und die Unabgeholtenheit aufklärerischer Postulate gerade auch in der Profangeschichte feststellbar! Angesichts der tatsächlichen und möglichen Realisierungsformen des neuzeitlichen Selbstverständnisses, die manchmal im Gegensatz zu dem theoretisch Intendierten stehen, ergibt sich im Gespräch mit jenen Menschen, die ausschließlich auf die Werte eines rein immanent gewonnenen Menschenbildes vertrauen, die Frage, wie solche Gefährdungen, ja bisweilen Pervertierungen desselben, vermieden werden können. Die feststellbare Ambivalenz und sogar verhängnisvolle Dialektik im Prozeß der Verwirklichung der Postulate neuzeitlicher Humanität fordern zu einer entschiedenen Stellungnahme heraus, angesichts der die vermeintlich indifferente Haltung nicht nur fehl am Platz wäre, sondern einer Gleichgültigkeit gegenüber elementaren menschlichen Anliegen gleichkäme. Vielmehr ist angesichts des Mißlingens von zentralen Postulaten, wie die autonomer Selbstbestimmung und umfassender Freiheit, die Frage nach den Ursachen sowie nach den Möglichkeiten einer Vermeidung solcher Fehlentwicklungen zu stellen. Der weltanschauliche Diskurs ist dann nicht mehr über die Bedeutung und den Wert solcher Postulate an sich zu führen, die ja im wesentlichen allgemein unbestritten sind, sondern das Problem liegt in der Motivation zu einem Handeln, das dem neuzeitlichen Idealbild erfüllten Menschseins entsprechen könnte. Und im Gespräch um die Begründung dieser Nichtglaubende und Glaubende verbindenden Werte vermag der Christ einen unverwechselbaren Beitrag von seiner Glaubensüberzeugung her zu leisten, der indirekt auch einer Verwirklichung der humanen Inhalte neuzeitlichen Selbstverständnisses zugute kommt, ohne daß dies die primäre Absicht der Glaubensaussage wäre. Es ist der christliche Glaube an eine dem Menschen geschenkte, von ihm nicht selbst realisierbare Erlösung, der in die Aporien der neuzeitlichen Unheilsgeschichte – wie in die Verstrickungen jeder historischen Epoche – hineingesprochen wird und der innerweltlich nicht konzipierbare Perspektiven für die Überwindung destruktiver Entwicklungen eröffnet. Es wird ein Horizont der Freiheitserfahrung ermöglicht, der Freiheit weder in der Beliebigkeit der Unentschiedenheit noch im machtmäßigen Durchsetzen der Eigeninteressen des autonomen Individuums sieht, sondern als eine Möglichkeit, die sich selbst

¹² J. B. Metz, Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitsgeschichte, in: J. B. Metz – J. Moltmann – W. Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung. Aspekte einer neuen politischen Theologie, München/Mainz 1970, 59.

als geschenkt erfährt und diese Erfahrung im Modus des Schenkens, d. h. des Angebots an den Gesprächspartner, dem diese Erfahrung noch fehlt, weitergibt¹³. Es ist ein besonderer, spezifischer und in diesem Sinn ein ganz konkreter Beitrag im Kontext des neuzeitlichen Gesprächs über die Bestimmung menschlichen Daseins; aber diese, aus der geschichtlichen Überlieferung überkommene Kunde ist mit dem Anspruch einer universalen Bedeutung weiterzugeben, denn sie wäre verkürzt, wenn dieser allgemeine, jeden Menschen betreffende Anspruch relativiert würde. In dieser universalen Geltung wird sie in den Dialog der verschiedenen religiösen und areligiösen Positionen eingebracht, als Möglichkeit eines neuen Selbstverständnisses, das nicht in den Aporien neuzeitlicher Subjektivität und Machtbeherrschung verstrickt bleibt. Es ist ein Entwurf eines Menschseins, das nicht primär von der Durchsetzung der eigenen Machtansprüche her definiert wird, und so in der Lage ist, das Konzept des Egozentrismus, das Freiheit als Kehrseite der Macht versteht und das im Gang des neuzeitlichen Denkens herrschend geworden ist, zu relativieren, ja zu überwinden.

¹³ Vgl. den in Anm. 6 genannten Beitrag von G. Greshake. Zur Phänomenologie solcher ursprünglicher Erfahrung vgl. den grundlegenden Beitrag von A. K. Wucherer-Huldenfeld, Gotteserfahrung als ursprüngliche Erfahrung, in: *Diakonia* 7 (1976), 365ff., bes. 369f.