



Lob des Relativismus

VLADIMÍR JUHÁS

Katedra systematickej teológie, Teologická fakulta Košice
Katolícka univerzita v Ružomberku
ORCID: 0000-0002-0395-370X

Pochwała relatywizmu

STRESZCZENIE

Artykuł przedstawia termin „relatywność” jak kategorię języka teologicznego. Chrześcijaństwo jest drogą, a nie celem. Być chrześcijaninem znaczy być pielgrzymem, relywizować siebie na drodze do Absolutu. Mimo budzących się wątpliwości artykuł przedstawia termin „relatywność” jako coś pozytywnego. Biblijne postacie Abrahama i Pawła uczą, że Bóg domaga się odważnego porzucenia własnych zabezpieczeń po to, aby stać się ludźmi wolnymi. Autor pokreśla, że chrześcijaństwo, Kościół i teologia powinny uczyć się postawy samo-relatywizacji.

Słowa kluczowe: relatywność, relacja, chrześcijaństwo, Kościół, teologia, kontrast

* * *

Der Titel des vorgelegten Textes erinnert offensichtlich an das berühmte Werk von Erasmus *Lob der Torheit*. Das Werk dieses großen humanistischen Denkers war im Jahre 1508¹ seinem Freund Tomas Morus gewidmet. Es weckte großes Interesse und vor allem die Frage: Was ist an der Torheit so bemerkenswert, dass man sie loben sollte? Analogisch fordert es uns in unserem Fall heraus: Warum Lob des Relativismus? Und dann noch

¹ Das griechische Wort *móros* (verrückt) wurde im Kreis der nahen Morus Freunde als Witz benutzt, um seine Person zu bezeichnen. Der französische Humanist Germain de Brie hat seinen Namen sogar auf diese Weise grafisch umgeschrieben: Mørus. Vgl. Erasmo da Rotterdam, *Elogio della Follia* (Milano: Fabbri Editori, 2001 /*Moriae encomium*, Basel 1511/), 54. Johan Huizinga, *Erasmus* (Basel: Benno Schwabe – Co, 1951), 78-79.

im Zusammenhang mit dem Christentum? Ist diese Kategorie überhaupt in einem theologischen Wortschatz enthalten? In der christlichen Tradition, die ihre absoluten Wahrheiten immer in der metaphysischen Überschneidung gesucht hat, ist der Relativismus in vielen offiziellen Theologien doch ein negativer Begriff. Folglich kann der „christliche Relativismus“ den Eindruck eines Oxymorons erwecken. Wie also kann man das Konzept des Relativismus in der christlichen Denkkumgebung verstehen?

Obwohl wir gewohnt sind, jeden „-ismus“ als negativ zu klassifizieren, werde ich in diesem Text den Begriff *Relativismus* im positiven Sinne und den Begriff *Relativität* als Synonym verwenden.

1. Relativismus und Christentum

In den letzten Jahrzehnten prallen die Vielfalt der Kulturen und das postmoderne Denken mit den traditionellen absoluten Kategorien, insbesondere mit der des Christentums, aufeinander. Ein Europäer lehnt heutzutage ab, zur „übernatürlichen Ordnung“ zu gehören, weigert sich, Werte oder Autorität als absolut anzusehen. Das Kriterium für jede Entscheidung ist nicht mehr ein traditionell verifiziertes Prinzip, sondern ein kurzzeitiges Gefühl. Die ethische Wahrheit ist eine situationsbezogene Interpretation. Der Geist unserer Zeit ist nach Kundera ausschließlich auf das Aktuelle gerichtet, das die Vergangenheit von unserem Horizont ausschließt und die Zeit nur auf einen gegenwärtigen Augenblick reduziert². Im postmodernen Denken gibt es keine transzendente Grundlage³. Es ist das Ende der ideologischen Sicherheit eines Christen⁴, aber auch der europäischen Menschen als solcher, das Ende der Existenzsicherung überhaupt. Die Gesellschaft lehnt alle objektivierenden Prinzipien ab, die sie konditionieren könnten. Bereits im frühen 20. Jahrhundert, als die europäische Urbanität einen Wunsch nach Emanzipation erlebt⁵, malt Pablo Picasso in Avignon sein erstes abstraktes Gemälde *Les Femmes d'Alger* (1907), das ein Symbol der Ungültigkeit objektiver Form darstellt. Nicht mehr ein ontologisches *Sein*, sondern ein ewiges *Werden* ist eine Phänomenologie der gelebten Praxis.

Diese Gedankenverschiebung konfrontierte die katholische Kirche weitgehend. Sie reagierte, indem sie sich besonders scharf und apologetisch

² Vgl. Milan Kundera, *L'arte del romanzo* (Milano: Adelphi, 2005¹¹), 36.

³ Vgl. Salman Rushdie, *Encyklopedie postmodernizmu* (Brno: Barrister-Principal, 2005), 255.

⁴ Vgl. Elmar Salmann, *Zwischenzeit. Postmoderne Gedanken zum Christensein heute* (Warendorf: Schnell, 2004), 97.

⁵ Dazu Stephan Zweig, *Die Welt von Gestern* (Frankfurt am Main: S. Fischer, 2006/Stockholm 1944/), 151-245.

tisch gegen solche Gedanken stellte⁶. In vielen Fällen hörte sie deshalb auf, eine Inspiration für die Welt zu sein, und wurde eher zu einem strengen Korrektor, der sich weigert, an realen sozialen Transformationen teilzunehmen, und diese dazu noch meistens negativ bewertet. Mit Angst blockierte die Kirche dadurch auch legitime und notwendige Veränderungen⁷. Einige Theologen sehen die Person Papst Benedikts XVI. als Symbol gerade für eine solche kirchliche Haltung⁸. Zu bekanntesten Kritikern dieses Papstes – noch während der Zeit seines Pontifikats – gehörte der zeitgenössische italienische Philosoph Gianni Vattimo, der sich mit seinem *antimetaphysischen Ethos* eindeutig gegen alles gestellt hat, was mit Ratzinger oder Metaphysik zu tun hatte⁹.

Andere Theologen sehen die Denkposition von Ratzinger als völlig legitim und notwendig für das heutige Europa¹⁰. Auch sie bekennen, dass einige von seinen Äußerungen sehr vehement sind. Dennoch vertreten sie seine Vision von der Gesellschaft. Der emeritierte Papst sprach offen über die „Diktatur des Relativismus“¹¹ in der westlichen Welt und hatte offensichtlich Gründe dafür. Er kritisierte moderne politische Positionen, die dazu tendierten, vom Naturrecht ausgenommen zu sein und im Namen der Mehrheit ein Gesetz als legitim anzuerkennen und verbindlich zu beschließen. Gerade solche Verabsolutierung der menschlichen Relativität hat der emeritierte Papst als Verlust der rationalen Einsicht und Unterdrückung der Menschenrechte wahrgenommen. Seiner Meinung nach übt dabei die demokratische Mehrheit einen nicht unerheblichen Druck auf die Gesellschaft

⁶ Bis zum 15.-16. Jahrhundert bestimmte die katholische Kirche in Europa die Denkrichtung der damaligen Gesellschaft. Die Reformation und der aufkommende Humanismus drückten die Kirche zum ersten Mal in der Geschichte in eine defensive Position, die ihr vorher nie eigen war.

⁷ Vgl. Tomáš Petráček, *Adaptace, rezistence, rezignace: Církev, společnost a změna v novověkých dějinách* (Ostrava: Moravapress, 2013), 73. Dieses Buch bietet einen sehr guten Überblick von den Reaktionen der katholischen Kirche auf wichtige Paradigmenwechsel in der Geschichte.

⁸ In seinen *Memoiren* stellt sein ehemaliger akademischer Kollege Hans Küng (mit für ihn typisch überwältigenden Kritik) die Änderungen von theologischen Haltungen Joseph Ratzingers vor. Noch 1968 war Ratzinger angeblich ein „junger und gewalttätiger“ Theologe, der sich gegen den unveränderlichen *status quo* der Kirche oder die absolute Macht des Papstes und die übertriebene marianische Frömmigkeit der Katholiken stellte, weil gerade das ein Hindernis in den ökumenischen Bemühungen war. In den letzten Jahren befindet sich Ratzinger doch auf der anderen Seite des Meinungsspektrums. Vgl. Hans Küng, *Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen* (München: Piper, 2002), 600-601.

⁹ Vgl. Gianni Vattimo, *Addio alla verità* (Roma: Meltemi, 2009).

¹⁰ Zu diesen Theologen gehört besonders der emeritierte Theologe und Dominikaner Georges M. Cottier.

¹¹ Vgl. Georges Martin Cottier, „Il relativismo nel pensiero di Joseph Ratzinger“, w *Oltre il fondamentalismo e il relativismo*, red. Giuseppe Marco Salvati (Roma: Paoline, 2007), 15. In der Enzyklika *Caritas in Veritate* verwendet der Papst mehrmals den Begriff *Relativismus* (relativieren) (nr 2, 6, 26, 61).

aus. Demokratie kann ohne Werte nicht funktionieren und nicht neutral bleiben. Nach dem emeritierten Papst „befreit“ sich Europa von den übernatürlichen (absoluten) Werten und objektiviert paradoxerweise „demokratisch“ seine subjektiven Ansichten, (die in einigen Fällen der mehrheitlichen Meinung dort entsprechen).¹²

An dieser Stelle können wir natürlich der Haltung von Papst Benedikt zustimmen. Es ist jedoch notwendig hinzuzufügen, dass wir als Christen nicht der Welt gegenüber stehen. Gerade das Christentum ist nämlich, sowohl in positiven als auch in negativen Tatsachen, für die Säkularisierung verantwortlich. Atheismus in seinem modernen Verständnis ist eine Erfindung des Christentums und kommt von seinen Eingeweiden¹³. Nur derjenige, der einmal Gott bekannt hat, hat ein Bedürfnis, ihn zu verleugnen.

2. Das Christentum als Selbst-Relativierung

Die Begriffe wie Pluralismus, Säkularismus und Relativismus sind christliche Kategorien, obwohl sie in der modernen Gesellschaft ihre eigene Interpretation gefunden haben und autonom verstanden werden. In diesem Sinne tritt das Christentum nicht in eine Konfrontation mit einer anderen Welt ein, sondern mit sich selbst. Ich werde daher versuchen, das Konzept der Relativität (relativ) als wesentlichen Begriff im Vokabular der christlichen Anthropologie und Eschatologie darzustellen.

Das Judentum und das Christentum wissen schon seit ihren Anfängen – in der archetypischen Geschichte Abrahams – dass sie in Gottes Absolutheit „fallen“ und dabei ihre eigenen Sicherheiten aufgeben. Gott verheißt Abraham das *Sein* für die zukünftigen Generationen und paradoxerweise schaut er genau zu dieser Zeit in das *Nicht-Sein* seiner Ohnmacht und Sarahs Unfruchtbarkeit. Trotzdem glaubt er an diese Absurdität (Gen 15,6). Und das ist noch nicht alles. Der Patriarch muss aufstehen und von seinem Zuhause wegziehen: alle familiären, ethnischen und kulturellen Bindungen verlassen. Abrahams Selbst-relativierung soll vollständig bis zum Ende der totalen Selbstentleerung vollendet werden. Denn nur eine solche Selbstaufgabe öffnet ihn für die neue Zukunft, die ihm angeboten wird. Abraham besitzt *nichts* von sich selbst, um *alles* von Gott annehmen zu können. Er verzichtet auf das Partikuläre und gibt die Priorität dem Universellen¹⁴. Und gerade diese *Selbst-Relativierung* ist ein Zeichen des christlichen Seins (des

¹² Vgl. Georges Martin Cottier, „Il relativismo nel pensiero di Joseph Ratzinger“, 16-19.

¹³ Vgl. René Girard, *Origine della cultura e fine della storia* (Milano: Raffaello Cortina, 2003), 200-201.

¹⁴ Vgl. Miroslav Volf, *Odmítnout nebo obejmout? Totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi* (Praha: Vyšehrad, 2005), 48-49. Dazu Søren Kierkegaard, *Bázeň a chvění* (Bratislava: Kalligram, 2005), 19-28.

eschatologischen Seins). Man muss auf den Ruf Gottes antworten, indem man die eigenen menschlichen Möglichkeiten relativiert, nicht mehr auf eigene Sicherheiten angewiesen ist und seinen Weg als Fremder, Pilger und Gast geht. Gott zu gehören (und nicht sich selbst) ist das charakteristischste Zeichen der christlichen Identität¹⁵.

Diese alttestamentliche Erfahrung Abrahams der Relativierung des eigenen, familiären, partikulären und kulturellen Rahmens setzt sich im Neuen Testament mit Paulus ‚Erfahrung (damals noch Saulus) fort. Das biblische Ereignis *Die Bekehrung des Paulus* aus der Apostelgeschichte (9,1ff) wurde vom italienischen Barockmaler Caravaggio¹⁶ in einem seiner Bilder¹⁷ aus dem Jahr 1601 brillant dargestellt. Der künftige Apostel der Völker liegt unter seinem Pferd und streckt seine leeren Hände zum Himmel aus. Bis dahin hatte er alles in seinen eigenen Händen. Von oben, vom Pferd schaute er auf die geschlagenen Menschen, die im Staub lagen. Jetzt hat sich seine Position geändert und alles hat sich verwandelt, alles ist umgekehrt: Er liegt im Staub, alles ist außerhalb seiner Hände (in denen er jetzt nichts mehr hat), alles ist außer Kontrolle geraten und Paulus erfährt alles aus einer völlig neuen und unbekanntenen Perspektive. Bis dahin hat er den komplexen Prozess der Verfolgung der Nachfolger Christi in Jerusalem und seiner Umgebung organisiert und geleitet. Er glaubte an seine eigenen Fähigkeiten, Stärken und an seine Logistik. In einem einzigen Moment muss er jedoch lernen, alles zu verlieren und erfährt die Begrenzungen der menschlichen Möglichkeiten. Wenn er ein Zeuge des wahren Gottes für alle Menschen werden soll, wenn er ein Apostel der universellen Religion sein soll, die kulturelle, ethnische, politische und geografische Grenzen überschreitet, muss er selbst alles relativieren, was eng mit einer einzigen Kultur, einer Ethnie, einer Politik und einem geographischen Raum verbunden ist.

Gottes Einheit fordert die Universalität Gottes, also muss Paulus auch die Tora neu anschauen, sozusagen *relativieren*, damit Abrahams Segen an alle Nationen weitergegeben werden kann. Die Religionszugehörigkeit durch körperliche Rituale wie z.B. die Beschneidung ersetzt den Glauben, dass alle Menschen den gleichen Zugang zu dem Gott Abrahams und Sarahs haben. Deshalb wiederholt Paulus sehr oft die Notwendigkeit, auf körperliche Merkmale der Zugehörigkeit wie z.B. die Beschneidung zu verzichten und betont die spirituelle Zugehörigkeit durch die Taufe im Geist,

¹⁵ Vgl. Miroslav Volf, *Odmítout nebo obejmout? Totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi*, 50.

¹⁶ *L'opera completa del Caravaggio*, Presentazione di Renato Guttuso, Apparati critici e filologici di Angela Ottino Della Chiesa (Milano: Rizzoli, 1967), TAV. XXXVII.

¹⁷ Das Original befindet sich in Rom, in der Kirche Santa Maria del Popolo.

die alle zur Einheit erhebt und jeden Menschen verherrlicht, weil er eben ein Mensch ist (Gal 3,26-28)¹⁸.

Die angebotenen biblischen Geschichten zeigen, dass das stärkste Zeichen eines Christen eben seine Fähigkeit zur Selbst-Relativierung ist, die nicht seine Identität leugnet, sondern im Gegenteil, seine ganze Identität darstellt. Diese Selbst-Relativierung führt jedoch nicht zur Selbstbeschränkung, sondern zur Fähigkeit, Gott absolut zu empfangen und ihm Raum zu geben, denn in Gottes Gegenwart ist alles relativiert¹⁹.

3. Gelebte Relativität

Das Mönchtum repräsentiert in der Geschichte der Kirche eine große und wichtige religiöse Bewegung und zugleich eine lebendige und belebende Kraft des Christentums. Eine der Ursachen seiner Entstehung war die steigende Bedeutung der Institution gegenüber dem Charisma. In seinen Anfängen wurde das Mönchtum sogar von der institutionellen Kirche isoliert. Erst in Chalkedon (451) wurde es offiziell anerkannt²⁰. Vielleicht gerade dank des theologischen Akzentes des Konzils (aufgrund des christologischen Dogmas von den zwei Naturen in Jesus Christus spricht das Konzil über das Gleichgewicht zwischen dem ontologischen und dem funktionellen Prinzip²¹ in Jesus Christus), waren auch die Konzilsväter für ein Gleichgewicht zwischen Charisma und institutioneller Macht in der Kirche. Mit einem Übergewicht des ontologischen Prinzips ist die Kirche als Institution zwar stark, aber nicht handelnd gewesen. Offensichtlich hat das Mönchtum diese Tatsache richtig und rechtzeitig wahrgenommen. Wegen seines kontemplativen Lebensstils gewann es einen großen Einfluss, so dass man von ihm, vor allem in schwierigen Zeiten der Kirche, Orientierung und wichtige Impulse erhoffte. So übernahmen die Mönche die Rolle, die im Urchristentum die Charismatiker hatten²². Der Sorge um Stabilität und Sicherheit durch die institutionellen Kirche stellte sich das Mönchtum mit seiner Fähigkeit zu improvisieren und zu relativieren gegenüber. Wo

¹⁸ Vgl. Miroslav Volf, *Odmítnout nebo obejmout? Totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi*, 54-58. Wegen der Dialektik *Körper – Geist* werfen einige Theologen Paulus den griechischen Dualismus vor. Wenn Paulus jedoch primär vom Geist spricht, dann vor allem aus dem oben genannten Grund, um die Universalität zu betonen, deren Symbol eben der Geist ist; ibidem, 57-58.

¹⁹ Vgl. Felix Wilfred, „Lob des christlichen Relativismus“, *Concilium*, nr 42 (2006): 79.

²⁰ Vgl. John Lynch, „Die Ausübung von Macht in der Kirche“, *Concilium*, nr 24 (1988): 180.

²¹ Das Neue am Symbol von Chalkedon besteht darin, dass nunmehr erlaubt wird, sowohl die Einheit als auch die Zweiheit in Christus zu sehen. Vgl. Ignacio Ortiz de Urbina, „Zum Symbol von Chalkedon, Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung“, w *Das Konzil von Chalkedon*, red. Aloys Grillmeier, Heinrich Bacht (Würzburg: Echterverlag, 1951), 401-402.

²² Vgl. John Lynch, „Die Ausübung von Macht in der Kirche“, 180.

also die Institution der Kirche fast immer auf ihre eigenen Sicherheitskräfte schaute, erschien im Mönchtum „gelebte Relativität“²³, die einerseits der Sicherheitsparanoia gegenüber eine entspannende Atmosphäre ins Christentum brachte, und andererseits zugleich eine spannende eschatologische Dimension innerhalb der Kirche wieder erneuerte. Für die Regel Benedikts ist das Kloster eine Art „gestaltgewordenes Zwischen“²⁴. Gerade das ist der eschatologische Raum des Schon-und-noch-nicht-Geschehenen, wo man gleichzeitig an das Schon-geschehene glaubt und auf das Noch-nicht-geschehene hofft. In dieser Dialektik bildet sich im Mönchtum zwischen Stabilität und Relativität, Tradition und Neuheit, Macht und Charisma die fruchtbare Spannung und das richtige Gleichgewicht von beiden Prinzipien.

4. Die Selbst-Relativierung als ein Lebensstil

Ein Christ und die Kirche leben in einer Zwischenzeit zwischen dem, was ist und dem, was kommen wird. Die Kirche lebt in einem Zwischenraum zwischen Sicherheitsnotwendigkeit und Relativitätsfähigkeit, zwischen ihrem Wesen und ihrer geschichtlichen Gestalt. Der schweizerische Theologe Hans Küng meint zu beobachten, dass in der Kirche das Ontologische gegenüber dem Geschichtlichen ständig überwertet wird. Das Wesen wird weniger geschichtlich betrachtet. Ausgehend davon kann man bei Küng ein Streben nach der Relativierung der Kirche an sich sowie innerhalb der Kirche stark erfahren²⁵, und zwar nach dem Grundsatz „in der Wahrheit zu bleiben“²⁶, aber nicht „die Wahrheit von Sätzen“²⁷ zu besitzen.

Trotz der Notwendigkeit der Selbstrelativierung der Kirche muss man fragen: Wenn es auf der einen Seite wahr ist, dass die Kirche, weil es ihr als Verheißung im Evangelium versprochen wurde, immer erhalten bleibt und nie definitiv abfällt (Mt 16,18), inwiefern kann sie sich auf der anderen Seite selbst relativieren, ohne dabei ihre Identität zu verlieren? Oder man kann dieselbe Frage stellen, mit der Küng eines seiner Bücher betitelt hat: „Was in der Kirche bleiben muss, damit sie gerade die Kirche bleibt“? Die Antwort Küngs ist wieder christozentrisch geprägt: Das, was bleiben muss, ist nicht eine Idee oder ein Prinzip, sondern einfach eine Person: Jesus Christus²⁸. Die Kirche soll in der Beziehung mit Jesus Christus sein. Und nur in

²³ Der Begriff stammt von Elmar Salmann, *Presenza di spirito* (Padova: Cittadella, 2000), 299; verwendet auch in Bernhard Eckerstorfer, „Symbol einer Gegenwart“, *ZKTh* 126, (2004): 283.

²⁴ Vgl. Elmar Salmann, *Zwischenzeit, Postmoderne Gedanken zum Christsein heute*, 92.

²⁵ Das Bestreben Küngs nach einer Relativierung in der Kirche entspricht eigentlich seinem Mut zur Ökumene, die nicht zuletzt auch ein Verzicht auf die Macht, also eine Selbstrelativierung bedeutet.

²⁶ Dazu Hans Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage* (Zürich: Benzinger, 1970), 151-157.

²⁷ Dazu, *ibidem*, 143-145.

²⁸ Vgl. Hans Küng, *Was in der Kirche bleiben muss* (Zürich: Benzinger, 1973), 25.

dieser *relatio*, in diesem sich „Relatio-nieren“ kann sie sich „relativieren“. Nur in dieser *relatio* ist die Kirche in der Wahrheit – in Jesus Christus, aber sie ist nicht im Besitz der Wahrheit. Nur in dieser *relatio* ist die Kirche wahr, und kann gleichzeitig nicht ideologisch werden.

Der heutige Mensch lebt mit seinem Bedürfnis nach Stabilität und lehnt jedes Provisorium ab²⁹. Und gerade in diesem „Nur-an-sich-glauben“ des Menschen, in dieser Sicherheitsparanoia fehlt ihm ein „Kontrast“³⁰, der ihn in seinem Fideismus überrascht und einen anderen Pol anbietet, damit er sich frei loslösen kann. Das erwartet man von der Kirche, die sich in *relatio* mit Christus einen „Schon-Noch nicht Lebensstil“ leisten kann. Einen Lebensstil, der anregt, die Zwischenzeit zu leben, bei dem man sich nicht selbst verabsolutieren muss, sondern sich überlassen, sich anvertrauen, sich anheimgeben, sich relativieren, ja sich „relationieren“ darf. Die Kirche darf nicht nur als eine Gruppe unter vielen, konkurrierend mit den anderen, buhlend um Kultur, Schule, Wirtschaft da sein³¹. Man erwartet von der Kirche mehr, als nur das Mit-glauben. Man erwartet von ihr, dass man zwischen dem, was ist, und dem was kommen wird, zwischen Stabilität und Relativität, zwischen Dogma und Eschatologie genauso mit-hoffen darf. Man muss dabei beides das Schon-Geschehene und das Noch-nicht-Geschehene ernst nehmen. Es geht dabei auf keinen Fall um einen „verdünnten“ Kompromiss, sondern um Einheit von zwei Polen, die sich gegenseitig ergänzen.

5. Theologie, Relativität und kreative Mehrdeutigkeit

Mehrdeutigkeit im Gegensatz zur Eindeutigkeit ist in der Theologie nicht automatisch ein negatives Phänomen. Sie kann vielmehr in einen kreativen Moment verwandelt werden. Gerade in der Theologie – in der man vor dem Absoluten steht und begrenzte menschliche Sprache verwendet – sollte man auf keinen Fall von einer Eindeutigkeit sprechen. Daher entziehen sich viele christliche Theologen den eindeutigen Definitionen und verwenden die Sprache von Symbolen und Metaphern.

Die Theologie soll Wahrheit mit Wahrwerden und Verstehen können mit Gehen³² unlösbar verknüpfen³³. Als Schlüssel dazu wählen viele die

²⁹ Nach Milan Kundera wird man zum Individuum erst, wenn man die Sicherheit der Wahrheit verliert. „Die Klugheit der Unsicherheit“ ist für den Schriftsteller das Schlüsselwort seines Denkens. Vgl. Milan Kundera, *L'arte del romanzo*, 20.

³⁰ Elmar Salmann, aus der Vorlesung am 29. November 2006, an der Universität Gregoriana in Rom.

³¹ Vgl. Hans Küng, *Die Kirche* (München: Piper, 1992³), 52.

³² Jesus Christus selbst stellt sich seinen Jüngern als der Weg dar (Joh 14, 6). Dazu vgl. Jürgen Werbick, *Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen* (Düsseldorf: Patmos, 1992), 61f.

³³ Vgl. Jürgen Werbick, *Den Glauben verantworten* (Freiburg: Herder, 2000), 419.

gerade schon oben erwähnte Sprache der „offenen Metapher“³⁴. Fast von Anfang an hat die Metapher in der christlichen Theologie eine zentrale Bedeutung. Diese Orientierung sollte die Theologie auch heute behalten. So wie sich die Philosophie, nach Ricoeur, von Symbolen und Metaphern her denken lassen muss³⁵, so besteht auch die Aufgabe der Fundamentaltheologie und Dogmatik darin, die anthropologisch-theologische Triftigkeit und Bedeutung der Metaphern in ihrem bildhaften Beziehungsreichtum und ihrer Vieldeutigkeit theologisch herauszuarbeiten und zu bestimmen³⁶. Die fundamentalistischen Positionen haben die metaphorischen Verweise immer wieder als «Missweisungen» betrachtet und versucht, sie durch begriffliche Arbeit zu korrigieren. Jedoch kann Theologie nur dann eine gute Gotteslehre werden, wenn sie die Verwendung von Begriffen nicht mit einem authentischen Gott-Verstehen verwechselt³⁷.

Die Metaphern von Gott erlauben also keine Theologie des genauen Bescheid Gebens. Das Bilderverbot verzichtet auf jedes *Ab-bilden* und Bescheid wissen über Gott. Theologie muss mehr ein ehrlicher Annäherungsversuch sein, sie stellt nicht fest, *wer* und *was* Gott ist, sondern fragt

³⁴ Diese Metapher, wörtlich übersetzt „Übertragung“, ist der griechische Name für die übertragene, bildliche Redeweise, für das „Bildwort“, wie wir es unterscheiden vom „Wortbild“. Metapher ist „die Übersetzung von einer Sprache in eine andere. Sie ist immer auch eine Übertragung von einem Sprachgeist in einen anderen, von einer Seh- und Denk- und Sprechweise in eine andere“; Gottlieb Söhngen, *Analogie und Metapher* (München: Herder, 1962), 60-61. Um die Metapher zu definieren, beruft sich P. Ricoeur auf die Definition der klassischen Rhetorik, die auf die *Poetik* von Aristoteles geht, in der die Metapher als Übertragung des gewöhnlichen Namens eines Dinges auf ein anderes Ding aufgrund ihrer Ähnlichkeit verstanden wird. Deswegen setzt eine Metapher einen guten Blick für Ähnlichkeiten voraus. Vgl. Paul Ricoeur, „Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie“, *ZThK* 84 (1987): 240-241. Dazu Eberhard Jüngel, „Metaphorische Wahrheit“, w P. Ricoeur, E. Jüngel, *Metapher* (München: Herder, 1974), 89.

³⁵ Schon eine der bedeutsamsten Persönlichkeiten der italienischen Renaissance, der Politiker und Denker Coluccio Salutati (gest. 1406), so wie ihn Ernesto Grassi darstellt, bestätigt, dass die *scientia* ihre Herkunft in der metaphorischen Aktivität hat. Sie besteht in der Entdeckung (*inventio*) der Ähnlichkeiten, die eine immer neue und unterschiedliche Bedeutung der Wesen identifizieren. Wer sich also nicht bemüht, die Ähnlichkeit der Dinge zu finden, den empfindet Salutati als noch keinen Gebildeten. Grassi selbst nennt die Metapher als Element der originären Sprache. Vgl. Ernesto Grassi, *La metafora inaudita* (Palermo: Aesthetica, 1990), 11-22.

³⁶ Vgl. Jürgen Werbick, *Den Glauben verantworten*, 422. Einen interessanten Versuch, die katholische Dogmatik nicht nur als Sammlung der technisch-theologischen Definitionen zu betrachten, kann man bei Alex Stock sehen. Der Kölner Theologe schöpft in seinem Theologietreiben von der Lyrik, Liturgie, Gebeten, Bildern, Hymnen und Homilien. Vgl. Alex Stock, *Poetische Dogmatik, I-IV* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1995-2005). Stock betont: „Lieder und Bilder, Liturgien und schöne Literatur boten sich als Quellen theologischer Erkenntnis an, neben der Schrift und den Dokumenten der magistralen Tradition, ernst zu nehmen als *fontes theologiae* und nicht nur als *ornamenta ecclesiae*“. Alex Stock, *Poetische Dogmatik, III* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1998), 9.

³⁷ Vgl. Jürgen Werbick, *Bilder sind Wege* (München: Kösel, 1992), 77-78.

ständig und immer wieder neu, *wie* Gott ist. Fertige theologische Formeln und verabsolutierende Begriffe verdecken nur, was zum Ausdruck gebracht werden will. Es ist deswegen für jede Theologie unangemessen, von Gott definierend und konstatierend zu sprechen³⁸. Auch der Satz *Gott ist Gott* sagt gar nichts, wenn nicht zugleich gesagt wird, *als* was Gott Gott ist. Diese Als-Prädikation vollzieht die theologische Metapher. Gott ist also ein sinnvolles Wort nur im Zusammenhang metaphorischer Rede. Alle nicht-metaphorischen Reden wären nicht einmal uneigentliche Reden von Gott. Unsere Sprache ist ja weltliche Sprache und erhält nur weltliche Wörter. Selbst das Wort „Gott“ gehört zu ihr. Die Rede über Gott sollte also *a priori* eine metaphorische Sprache sein³⁹.

Oft hat gerade Literatur dem Geheimnis und der Wirklichkeit (und sehr oft der geheimen Wirklichkeit) gegenüber einen respektvollen Zugang. In seinem kleinen Buch *La teologia è un romanzo* stellt E. Salmann das Phänomen des modernen Romans vor und spricht von der Weisheit der Unsicherheit, die gerade ein Roman in sich trägt. Ein Roman führt uns in ein offenes Spiel, in ein *in-contro* von verschiedenen und oft widerspruchsvollen Ideenwelten und Subjekten. Er entdeckt und vermeidet jede Einseitigkeit, weil es immer noch den anderen gibt. Keine von Perspektive kommt als etwas Absolutes vor. Ein Roman beschränkt sich also nicht auf eine Meinung und eine Aussage, sondern ist ein Beobachter der Beobachter. Ein Roman ist schon in sich anti-ideologisch. Er will nicht indoktrinieren, sondern baut eine offene Gestaltung auf⁴⁰.

6. Selbst-Verwandlung

In der „kulturellen Zirkulation“, also in der Begegnung mit anderen Weltanschauungen und Systemen, besteht der erste Schritt eines angemessenen Beziehungsmodells darin, dass man den anderen relativiert. Eine solche Relativierung bedingt natürlich auch ein Relativieren des Eigenen. In unserem Kontext handelt es sich um die *Selbstrelativierung* der eigenen geschichtlichen Gestalt⁴¹ der Kirche. Wir leben mit aller Selbstverständ-

³⁸ Vgl. Ibidem, 73-75.

³⁹ Vgl. Eberhard Jüngel, „Metaphorische Wahrheit“, 110-114. Dazu ders., *Gott als Geheimnis der Welt* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1977), 307-408; Jürgen Werbick, *Bilder sind Wege*, 279ff. Vgl. Elmar Salmann, *La teologia è un romanzo* (Milano: Paoline, 2000), 15-32.

⁴¹ Der Theologe F. Mußner macht in seiner kurzen Geschichte der Hermeneutik darauf aufmerksam, dass es nach W. Dilthey sehr wichtig sei, dass sich der Mensch als geschichtliches Wesen verstehe. Das historische Bewusstsein von der Endlichkeit und Relativität jeder geschichtlichen Erscheinung oder Gestalt empfindet der deutsche Philosoph als letzten Schritt zur Befreiung des Menschen. Vgl. Franz Mußner, *Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, t. I (Freiburg: Herder, 1970), 9. Zum Thema „Communio im Werden“ vgl. Georg Bätzing, *Kirche im Werden* (Trier: Paulinus, 1996), 162-164.

lichkeit in einer pluralistischen Gesellschaft, in welcher sich verschiedene Lebensstile und Überzeugungen in der Begegnung aneinander reiben. Das wechselseitige Anderssein wird dadurch zu einer umfassenden Erfahrungskategorie. In der gegenseitigen Kommunikation darf also die Kirche dem anderen gegenüber nicht nur *exklusiv* handeln, also so als ob sie die ganze Wirklichkeit ausschließlich durch ihre eigene Erfahrung und ihre eigene Theologie erfassen und erreichen könnte. Vielleicht kann das *inklusive* Denken, bei dem man mit der eigenen Meinung des Gesprächspartners rechnet, die Kirche näher zur objektiven Wahrheit bringen. Auf diese Weise kommt die Kirche zu weiteren Horizonten. Doch diese Erfahrung der „Horizontenerweiterung“ der beiden Auseinandersetzungspartner bringt anfänglich auch eine bestimmte Verunsicherung mit sich, die nur dann menschlich bestanden wird, wenn die gemeinsame *Grundsituation* des gegenseitigen Andersseins (Vielfalt) und der Notwendigkeit des Sich-Verändern-Lassens anerkannt wird. Es ist die primäre Bereitschaft, auf den anderen zu hören, sich von dem anderen „hineinziehen“⁴² und „ver-ändern“⁴³ zu lassen. Es ist die wahre Kommunikation, die das wechselseitige Anderssein nicht nur erträgt, sondern die auch zur schöpferischen Selbstveränderung befreit. Die Kirche sollte dementsprechend mit Andersgläubigen und Ungläubigen nicht mit einem Absolutheitsanspruch auftreten, sondern in der Beziehung zu dem anderen zunächst das Veränderbare und Relative ihrer eigenen Theologiesprache bejahen. Nur wenn die Kirche wirklich fähig ist und bereit, mit dem Anderssein des Anderen zu koexistieren, kann sie sich als Kirche mit den anderen verstehen⁴⁴.

Die Kultur der Moderne kann man also nicht nur unter ihren glaubensgefährdenden Aspekten wahrnehmen, sondern sie auch als eine Chance zur „Selbstkorrektur“ des Christentums verstehen⁴⁵. Die Kirche muss einen lernfähigen Dialog mit anderen weltanschaulichen Gruppierungen führen können⁴⁶. Die Moderne in Europa kommt ja dem Christentum nicht als ein fremdes Element entgegen, sondern sie ist gerade aus der christlich geprägten Kultur hervorgegangen. Deswegen steht die Moderne nicht nur als ein fremdes feindliches „Gegenüber“ da, sondern als ein Partner, mit dem die Kirche in Dialog zu gehen hat. Dazu sollte nicht mehr sanktionierend sein, sondern kommunizierend werden.

⁴² Vgl. Medard Kehl, *Hinführung zum christlichen Glauben* (Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1984), 21.

⁴³ „Die Einheit von Selbstbezug und Fremdbezug lässt sich nur so denken, dass der Fremdbezug als solcher selbst Selbstbezug wird“. Zum Verhältnis Subjekt-Andersheit vgl. Johannes Heinrichs, *Reflexion als soziale System* (Bonn: Bouvier, 1976), 38-49 (zit. 44).

⁴⁴ Vgl. Medard Kehl, „Kirche für die anderen“, *GuL*, nr 49 (1976): 423-424.

⁴⁵ Vgl. Medard Kehl, *Die Kirche* (Würzburg: J.H. Röhl, 2001⁴), 199-200.

⁴⁶ Vgl. Medard Kehl, „Kirchenerfahrungen“, *StZ*, nr 208 (1990): 442.

7. Schlusswort: Kirche als gelebter Kontrast

Selbstrelativierung, wie ich oben erwähnt habe, bedeutet keineswegs Nivellierung des Eigenen. Die Kirche darf in keinem gestaltlosen Relativismus enden, der etwa alle unterschiedlichen Meinungen auf das gemeinsame, nicht konkrete und nicht konkretisierte „Humanum“ reduziert, das genau wegen des Pauschalen, Allgemeinen und Beliebigen weder eine verändernde Wirkkraft, noch eine Legitimation hat. Sicher ist die Anerkennung des Andersseins der entscheidende erste Schritt. Aber genauso wichtig ist auch der nächste Schritt, der die eigene konkrete Gestalt (in all ihrer Veränderbarkeit) in den Dialog einbringt⁴⁷. „Toleranz und Entschiedenheit sind keine Gegensätze, weil jedes Gespräch von Gemeinsamkeit und Unterschiedenheit, von Allgemeinem *und* Konkretem lebt und – wenn es die Wirklichkeit beeinflussen, verändern will – eben *konkrete* Wege sucht“⁴⁸. Das Eigentümliche der Kirche, durch das sie sich vom Relativismus absetzt, liegt eben darin, dass sie sich nur in der Dialektik von unverfügbar Vorgegebenem und jeweils neuer Selbstdarstellung in neuen Erfahrungen und neuen Beziehungen vollzieht⁴⁹.

Was ist das *Eigene* der Kirche, das sie in der Auseinandersetzung mit der modernen Kultur der heutigen Gesellschaft anbieten kann? Auf der Ebene des „kommunikativen Sozialmilieus“ kann ein kritisch-prophetisches Potenzial des Glaubens klarer zur Geltung kommen. Dies geschieht allerdings nicht durch eine Gesellschaftskritik, sondern durch einen Lebensstil, der überrascht und ermutigt. Man kann das einen gelebten Kontrast nennen, der die gesellschaftliche Normalität gerade durch kontrastierende Lebensformen durchbricht. Er spricht dabei nicht von der Kirche als „Kontrastgesellschaft“⁵⁰, die z.B. in den ersten Jahrhunderten des Christentums gegenüber dem antiken Heidentum wirklich als Kontrast auftreten musste. Er meint nicht den Kontrast generell, sondern nur einzelne ganz bestimmte Bereiche. Wir sprechen von einem Lebensstil, durch den alles unter den „eschatologischen Vorbehalt“ gestellt wird, wobei die Kirche

⁴⁷ Vgl. Medard Kehl, „Kirche für die anderen“, 426.

⁴⁸ Ibidem, 426.

⁴⁹ Vgl. ibidem, 426.

⁵⁰ Den Begriff „Kontrastgesellschaft“ findet man bei G. Lohfink. Nach dem Theologen ist das Volk Gottes in der Bibel immer als Kontrastgesellschaft verstanden, aber es handelt sich tatsächlich um keinen biblischen Begriff. Die *Sache*, die der Begriff der Kontrastgesellschaft meint, füllt allerdings die ganze Bibel. Volk Gottes ist kein Staat Israel. Aber es ist genauso keine geistige Gemeinschaft von Frommen. Volk Gottes ist jenes Israel, das sich mit seiner ganzen Existenz von Gott berufen weiß. Volk Gottes ist jenes Israel, das sich nach dem Willen Gottes von allen anderen Völkern der Erde unterscheiden soll (Dtn 7,6-8). Vgl. Gerhard Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?* (Freiburg, Herder, 1984), 142-143.

nicht kulturflüchtig, wohl aber kulturellevierend wirkt⁵¹. Die Perspektive sieht Kehl darin, dass die Kirche den Mut und die Entschiedenheit für eine partikuläre, differenzierte, aber nach außen hin eindeutig erkennbare kirchliche Eigenkultur hat, die sicher nicht als eine „kämpfende Gegenkultur“ verstanden werden darf, in der der Hauptzugang zur Welt eben in einer Dämonisierung besteht, sondern sie muss sich als ein positives Korrektiv zur augenblicklichen Entwicklungsphase der europäischen Moderne präsentieren und eine lebens- und weltdeutende Perspektive aus der Mitte des christlichen Glaubens heraus (aus dem reichen Reservoir der kirchlichen Tradition an Symbolen, Liturgien, Erfahrungen) anbieten⁵². Die Christen sollten sich einen apostolischen Wesenszug zu Eigen machen, der in dem Wort der Apostelgeschichte zum Ausdruck kommt: „Wir können unmöglich schweigen über das, was wir gesehen und gehört haben“ (Apg 4,20). Weil die Kirche in der Kultur lebt, ein Teil von ihr ist und sogar von ihr profitiert, fällt ihr auch die Aufgabe zu, diese Kultur mitzugestalten.

Unter dem gelebten Kontrast versteht Kehl keinen unnötigen Kontrast, gibt es doch viele unkommunikative, klerikale und zentralistische Strukturen, die die Kirche in ein völlig unnötiges „Kontra-stehen“ zur modernen Welt bringen⁵³. Das Ergebnis ist dann leider genau entgegengesetzt: Die Kirche wird durch diese Haltung nur in ein kulturelles und religiöses Abseits getrieben⁵⁴. Es gibt einige Gruppen, die ein verschlossenes „Aquariumsleben“ führen und alles verachten, was außerhalb ihrer selbst steht.

Der gelebte Kontrast der Kirche soll einen Für- und keinen Gegencharakter haben. Es handelt sich nicht um einen Kontrast, der apoletisch sein will, der den anderen dualistisch kontrastiert und ausschließt, sondern, der etwas anbieten will; ein Kontrast, der die Situation des anderen nicht negiert, sondern wahr- und annimmt, zugleich aber aufhebt, weiter bringt und eben durch diese Annahme – wenn auch vielleicht durch eine ganz andere Antwort⁵⁵ – einen neuen Wert anbietet⁵⁶.

⁵¹ Vgl. Medard Kehl, *Die Kirche*, 204-206.

⁵² Vgl. Medard Kehl, „Kirche und Orden in der Kultur der Moderne“, *GuL*, nr 74 (2001): 187-188.

⁵³ Vgl. Medard Kehl, *Wohin geht die Kirche?* (Freiburg: Herder, 1996), 17.

⁵⁴ Vgl. *Ibidem*, 67.

⁵⁵ Vgl. Medard Kehl, „Kirche für die anderen“, 427. Auch viele Dialoge, die Jesus mit den verschiedenen Menschen führte, zeigen sich als Streitgespräche. Jesus, der die oft so heillose Situation miterlebte, verkündete den freien Entschluss Gottes, der sogar auf den Widerspruch der Menschen trifft. Vgl. Joseph Ratzinger, *Das neue Volk Gottes* (Düsseldorf: Patmos, 1970²), 293.

⁵⁶ Hier möchte ich die Wiederverheirateten nennen, die bis heute (mindestens in der Kirchenpraxis meiner Heimat – Slowakei) keinen sicheren Platz in der Kirche finden können. Ihre Lebenssituation, die sich nun für ihre aktuelle Bedingungen nicht mehr ändern kann, darf nicht negiert werden. Auch wenn sie im kirchlichen Kontext formal eigentlich als „illegal“ verstanden wird, darf sie doch nicht als solche erniedrigt und an den Rand gedrängt werden.

Bibliographie:

- Bätzing Georg. *Kirche im Werden*. Trier: Paulinus, 1996.
- Cottier Georges Martin. „Il relativismo nel pensiero di Joseph Ratzinger“. W *Oltre il fondamentalismo e il relativismo*, redakcja Giuseppe Marco Salvati. Roma: Paoline, 2007.
- Eckerstorfer Bernhard. „Symbol einer Gegenwart“. *ZKTh*, nr 126 (2004).
- Erasmus da Rotterdam. *Elogio della Follia*. Milano: Fabbri Editori, 2001.
- Girard René. *Origine della cultura e fine della storia*. Milano: Raffaello Cortina, 2003.
- Grassi Ernesto. *La metafora inaudita*. Palermo: Aesthetica, 1990.
- Guttuso Renato. *L'opera completa del Caravaggio*, Apparati critici e filologici di Angela Ottino Della Chiesa. Milano: Rizzoli, 1967.
- Heinrichs Johannes. *Reflexion als soziale System*. Bonn: Bouvier, 1976.
- Huizinga Johan. *Erasmus*. Basel: Benno Schwabe – Co, 1951.
- Jüngel Eberhard. „Metaphorische Wahrheit“. W P. Ricoeur, E. Jüngel, *Metapher*. München: Herder, 1974.
- Jüngel Eberhard. *Gott als Geheimnis der Welt*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1977.
- Kehl Medard. „Kirche für die anderen“. *GuL*, nr 49 (1976).
- Kehl Medard. *Hinführung zum christlichen Glauben*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1984.
- Kehl Medard. „Kirchenerfahrungen“. *StZ*, nr 208 (1990).
- Kehl Medard. *Wohin geht die Kirche?* Freiburg: Herder, 1996.
- Kehl Medard. *Die Kirche*. Würzburg: J.H. Röhl, 2001⁴.
- Kehl Medard. „Kirche und Orden in der Kultur der Moderne“. *GuL*, nr 74 (2001).
- Kundera Milan. *L'arte del romanzo*. Wyd. 11. Milano: Adelphi, 2005.
- Küng Hans. *Unfehlbar? Eine Anfrage*. Zürich: Benzinger, 1970.
- Küng Hans. *Was in der Kirche bleiben muss*. Zürich: Benzinger, 1973.
- Küng Hans. *Die Kirche*. Wyd. 3. München: Piper, 1992.
- Küng Hans. *Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen*. München: Piper, 2002.
- Lohfink Gerhard. *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?* Freiburg: Herder, 1984.
- Lynch John. „Die Ausübung von Macht in der Kirche“. *Concilium*, nr 24 (1988).
- Mußner Franz. *Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*. T. I. Freiburg: Herder, 1970.
- Petráček Tomáš. *Adaptace, rezistence, rezignace: Církev, společnost a změna v novověkých dějinách*. Ostrava: Moravapress, 2013.
- Ratzinger Joseph. *Das neue Volk Gottes*. Wyd. 2. Düsseldorf: Patmos, 1970.
- Ricoeur Paul. „Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie“. *ZThK*, nr 84 (1987).
- Rushdie Salman. *Encyklopedie postmodernizmu*, Brno: Barrister – Principal, 2005.
- Salmann Elmar. *Presenza di spirito*. Padova: Cittadella, 2000.

- Salmann Elmar. *La teologia è un romanzo*. Milano: Paoline, 2000.
- Salmann Elmar. *Zwischenzeit. Postmoderne Gedanken zum Christensein heute*. Warendorf: Schnell, 2004.
- Söhngen Gottlieb. *Analogie und Metapher*. München: Herder, 1962.
- Stock Alex. *Poetische Dogmatik, III*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1998.
- Urbina Ignacio Ortiz de. „Zum Symbol von Chalkedon, Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung“. W *Das Konzil von Chalkedon*, redaktion Aloys Grillmeier, Heinrich Bacht. Würzburg: Echterverlag, 1951.
- Volf Miroslav. *Odmítnout nebo obejmout? Totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi*. Praha: Vyšehrad, 2005.
- Werbick Jürgen. *Bilder sind Wege*. München: Kösel, 1992.
- Werbick Jürgen. *Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen*. Düsseldorf: Patmos, 1992.
- Werbick Jürgen. *Den Glauben verantworten*. Freiburg: Herder, 2000.
- Wilfred Felix. „Lob des christlichen Relativismus“. *Concilium*, nr 42 (2006).
- Zweig Stephan. *Die Welt von Gestern*. Frankfurt am Main: S. Fischer, 2006.

The Praise of Relativism

SUMMARY

The article presents the term “relativity” as a category of theological language. Christianity is a way, not an objective. To be a Christian means being a pilgrim and revitalising yourself on the path to the Absolute. Despite the doubts arising, the article presents the term “relativity” as something positive. The Biblical figures of Abraham and Paul teach that God demands courageous abandonment of one’s own protections in order to become free. The author emphasises that Christianity, the Church and theology should learn the attitude of self-relativisation.

Keywords: relativity, relation, Christianity, the Church, theology, contrast