

“Kommunikatiewe vryheid” in Wolfgang Huber se teologie: ’n kritiese interaksie met moderniteit

ABSTRACT

“Communicative freedom” in Wolfgang Huber’s theology: A critical engagement with modernity

In this article it is shown that the concept “communicative freedom”, developed by the German theologian Wolfgang Huber, provides important resources for the church to contribute to the discourse on freedom in so-called modern societies. Huber articulates the German Reformation’s rediscovery of Christian freedom in such a way as to engage modernity critically.

OPSOMMING

In hierdie artikel word gewys dat die Duitse teoloog Wolfgang Huber se werk oor vryheid belangrike hulpbronne bied om tot die diskoers oor vryheid in sogenaamde moderne samelewings – soos ook Suid-Afrika – by te dra. Huber artikeleer die Duitse Reformasie se herontdekking van Christelike vryheid op so ’n manier dat dit beide die sentrale elemente van moderniteit bevestig, asook tot die hernuwing van sogenaamde moderne samelewings bydra.

1. INLEIDING

Vryheid is ’n sentrale tema vir die Duitse teoloog Wolfgang Huber se teologiese projek.¹ Vir hom is vryheid dié “Protestantse beginsel” en van besondere relevansie vir moderne samelewings (Huber 1990b:59). Huber beskou “moderne samelewings” – in ooreenstemming met invloedryke kontinentaal-Europese sosiale wetenskaplikes – as samelewings wat georganiseer word deur ’n konstitusionele demokrasie ten einde onder andere pluralisme en die sekulariteit van die politieke

¹ Wolfgang Huber is een van die wêreld se voorste kontemporêre teoloë, en sy belangrike rol in die ekumeniese beweging, Protestantse Kerk in Duitsland (EKD) en uitnemendheid in die akademie is bewys hiervan. Huber is ’n hoogs-gerespekteerde publieke figuur in Duitsland, biskop van die EKD in Berlyn-Brandenburg en ook voorsitter van die EKD se raad, en tans ook ere-professor by die Humboldt Universiteit in Berlyn. Huber publiseer gereeld, en oor ’n wye reeks temas. Sy belangrikste publikasies is onder andere *Kirche und Öffentlichkeit* (1973), *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt* (1977, met Heinz Eduard Tödt as mede-skrywer), *Kirche* (1979), *Der Streit um die Wahrheit und die Fähigkeit zum Frieden. Vier Kapitel ökumenische Theologie* (1980), *Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer theologischen Erklärung* (1983), *Protestantismus und Protest* (1987), *Konflikt und Konsens: Studien zur Ethik der Verantwortung* (1990), *Die tägliche Gewalt: gegen den Ausverkauf der Menschenwürde* (1993), *Gerechtigkeit und Recht* (1996), *Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche* (1999) en meer onlangs die opstelle *Das Ende der Person? Zur Spannung zwischen Ethik und Gentechnologie* (2001), *Rechtfertigung und Recht. Über die christlichen Wurzeln der europäischen Rechtskultur* (2001) en die meer populêre *Der christliche Glaube* (2008). Bo en behalwe sy verantwoordelikhede as biskop, akademikus en publieke figuur lewer Huber dan ook nog jaarliks ’n verstormende hoeveelheid preke en toesprake.

sfeer te beskerm en bevorder, oftewel as die sistemiese uitdrukking van moderniteit.² Alhoewel op verskillende stadia van – veral sosio-ekonomiese en politieke – ontwikkeling, impliseer dit dus dat lande en gebiede wat funksioneer binne die raamwerk van ’n sekulêre konstitusionele demokrasie wat ten doel het om pluralisme te bevorder, die fundamentele gelykheid en vryheid van alle persone te respekteer en die ruimte skep vir ’n vorm van kapitalisme (en hibriede daarvan), breedweg as moderne samelewings beskryf kan word. Binne hierdie konteks ontwikkel Huber die konsep “kommunikatiewe vryheid”.

In hierdie artikel sal die plek en potensiële betekenis van kommunikatiewe vryheid in Huber se werk ondersoek word. Die ondersoek sal uit twee bewegings bestaan. In die eerste analitiese beweging sal die plek en rol van kommunikatiewe vryheid in Huber se werk ondersoek word. In die tweede interpretatiewe beweging word die konstruktiewe potensiaal daarvan as ’n kritiese interaksie met moderniteit voorgestel.

2. KOMMUNIKATIEWE VRYHEID IN HUBER SE WERK

Huber is daarvan oortuig dat vryheid dié sentrale tema van die Protestantse teologie vorm (bv. 1993a:71).³ Eerder as om ’n “nuwe” vryheidsbegrip te ontwikkel, plaas Huber hom egter ondubbelsinnig in kontinuïteit met die Reformasie se herontdekking van die Christelike vryheid.⁴ Deur voort te gaan om getroue getuies te wees van die vryheid wat God genadig aan die mensdom

2 In hierdie opsig dien die sosioloog Ulrich Beck se tipering van moderniteit as verteenwoordigende beskrywing van moderne samelewings en die huidige ontwikkeling daarvan. Beck (2001:22) tref ’n onderskeid tussen klassieke of “eerste” moderniteit en “tweede” moderniteit wat daaruit aan die ontwikkel is. Eerste moderniteit word gekenmerk deur drie sistemiese eienskappe asook deur drie voorveronderstellings wat prosesse en optredes rig (Prozeß- und Handlungs selbstverständlichkeiten) (Beck et al 2001:20-21), naamlik die belang van nasiestate, programmatiese individualisasie (elke persoon se vryheid en gelykheid vorm die basis van die samelewing se strukturering en kan slegs deur sosiale pligte en die verdeling van arbeid beperk word) en deur die sistemiese belang van arbeid en verbruik (’n sogenaamde Erwerbsgesellschaft). Dit word verder gekenmerk deur die uitbuiting van die natuur (die natuur word verstaan as ’n hulpmiddel wat onuitputbaar en ekstern tot die sosiale werklikheid bestaan), ’n wetenskaplik-bepaalde konsep van rasionaliteit en funksionele differensiasie as basis vir die organisasie van die samelewing. In sy meer onlangse werk meen Beck verder dat die klassieke vorm van moderniteit deur veral vyf samelewingsprosesse uitgedaag word en dat ’n “tweede” moderniteit aan die ontwikkel is (Beck et al 2001:22–24). Hy is van mening dat moderniteit nie in die proses is om vervang te word nie, maar dat sekere makroprosesse die hernude kontekstualisering van moderniteit vereis. Hierdie prosesse is globalisasie, verdere individualisasieprosesse, die gender revolusie, die sogenaamde “derde” revolusie oftewel die veranderinge in die struktuur van indiensneming en laastens die politieke dinamika wat deur die ekologiese krisis veroorsaak word. Laastens kan daar ook daarop gelet word dat ’n beduidende onderskeid te tref is tussen moderniteit en modernisme in bogenoemde sin en die verstaan van modernisme in die (veral populêre) pre-modernisme, modernisme, post-modernisme-debatte. Met moderne samelewings word hier bedoel samelewings waarin moderniteit se radikale sosiale veranderinge – soos aangevuur deur die Renaissance, Verligting en Reformasie – neerslag gevind het in samelewingstrukture en -instellings soos demokraties-verkose regerings, ’n sterk mate van funksionele differensiasie, die geografiese afbakening van die staat, ’n (soms hibriede) vorm van kapitalisme as ekonomiese sisteem, die belang van pluralisme en die bevordering van die sekularisasie van veral die regstelsel.

3 Sien veral ook *Folgen christlicher Freiheit* (1985:113–127), *Protestantismus und Protest* (1987:49–68), “Der Protestantismus und die Ambivalenz der Moderne” (1990b), “Ökumensiche Situation und protestantisches Prinzip. Eine Problemanzeige” (1992a), “Öffentliche Kirche in pluralen Öffentlichkeiten” (1994), “Christliche Freiheit in der freiheitlichen Gesellschaft” (1996b) and *Kirche in der Zeitenwende* (veral 1999:163–214).

4 Sien bv. Huber (1987:54): “Reformation ... heißt nichts anderes als die Wiederentdeckung der christlichen Freiheit. An die Reformation anzuknüpfen, heißt, Anschluss an diese gefährliche Entdeckung zu suchen.”

toevertrou, meen Huber kan die kerk georiënteer bly aan die essensie van die Christelike geloof en so ook bydra tot die welstand van die breër samelewing.⁵

Vir Huber vorm die manier waarop Paulus vryheid in Galasiërs uiteensit die basis vir Reformasie se herontdekking van Christelike vryheid (Huber 1985:117-119). Hiervolgens word vryheid deur God se genadige inisiatief onvervreembaar aan die persoon geskenk om in gemeenskap met ander te realiseer. Dit is hierdie vryheidsbegrip wat Huber meen deur die Reformasie herontdek is. Huber ontwikkel die term “kommunikatiewe vryheid” om te dui op die omvattende karakter van die Reformasie se herontdekking van vryheid. Hierdie konsep ontsluit onder andere die publieke en kritiese karakter van ’n Christelike vryheidsbegrip deurdat dit oormatig geïndividualiseerde en getotaliseerde konsepsies van vryheid rehabiliteer.⁶ Huber en sy vroeëre leermeester Heinz Eduard Tödt was die eerste teoloë wat van die begrip in ’n uitdruklik teologiese samehang gebruik gemaak het. Reeds in 1977 maak Huber en Tödt van die konsep gebruik in hul boek *Menschenrechte*, alhoewel ietwat terughoudend.⁷

Teenoor *geprivatiseerde* interpretasies van vryheid gebruik Huber kommunikatiewe vryheid om klem te lê op die oorspronklike akute politieke bewussyn en implikasies van die Reformasie se herontdekking van vryheid, soos onder ander gesien kan word in die protes in 1529 teen die keiser se onderdrukking van godsdiens (Huber 1990b:50). In terme van Luther se teologie meen Huber dat die Reformasie se vryheidsbegrip gekenmerk word – soos in veral Luther se teologie sigbaar is – deur die grondliggende konneksie tussen die vryheid wat in geloof deur God geskenk word, die vryheid van die individuele gewete en die verantwoordelike uitleef van vryheid in die kerk en samelewing (Huber 1992a:115).⁸

5 Sien bv. Huber (2007a): “Die christliche Theologie hat um das rechte Verständnis der Freiheit gerungen.

Sie hat in allen ihren Phasen, Ausgestaltungen, Richtungen und Verästelungen festgehalten, dass das christliche Freiheitsverständnis einen unaufgebahnen Beitrag zum Verständnis und zur Gestaltung der Freiheit leistet. Diese christliche Freiheit wird auch die alleinige und entscheidende Basis sein, die uns als Kirche der Freiheit evangelisch im 21. Jahrhundert sein lässt. Bei aller Ungewissheit über die Wege, die vor uns liegen, werden wir den nötigen Mentalitätswandel nur in der Freiheit finden, die Gott uns in Jesus Christus schenkt und die wir im Glauben für uns gelten lassen. Orientierung finden wir in der Freiheit durch Gott, zu uns selbst und für unsere Nächsten.“

6 Sodoende word die verband tussen die twee vryheidstradisies wat Isaiah Berlin tydens sy beroemde professorale intreerede aan die Universiteit van Oxford (wat in 1958 gepubliseer is as “Two concepts of liberty”) getipeer het as “negatiewe vryheid” en “positiewe vryheid” aangedui. Volgens hom is “negatiewe vryheid” gegrond in die liberale intellektuele tradisie, en kan dit verstaan word as die individue se vryheid van inmenging deur ander. “Positiewe vryheid” gee weer erkenning daaraan dat individuele vryheid altyd afhanklik is aan voorveronderstellings en institusionele vryhede wat buite die beheer van die individu is en vryheid is gevolglik ’n sosiale konsep. Sien Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1958) en *Political Ideas in the Romantic Age. Their Rise and Influence on Modern Thought* (Londen: Pimlico, 2006).

7 Die term self het Huber aanvanklik in die werk van die filosoof Michael Theunissen teëgekom. Theunissen het egter oorspronklik daarvan gebruikgemaak in die konteks van Hegel se filosofie, naamlik in sy boek *Sein und Schein: Die historische Funktion der Hegelschen Logik* (Frankfurt a.M., 1978). In sy studie oor Heinz Eduard Tödt beskryf Schuhmacher die konsep se aanvanklike betekenis as volg: “Dieser Begriff meint eine Öffnung des sich selbst loslassenden Ich auf den anderen hin und das Konstituiertwerden des Selbst vom anderen her” (2006:255). Alhoewel Theunissen ook klem lê op die rol van “die ander” in sy verstaan van vryheid, maak Huber egter min gebruik van die term se aanvanklike konteks. Alhoewel Huber in *Folgen christlicher Freiheit* Theunissen se *Sein und Schein: Die historische Funktion der Hegelschen Logik* (Frankfurt a.M., 1978) noem as die bron van die term kommunikatiewe vryheid, verwys Huber en Tödt in *Menschenrechte* na die Herderkorrespondenz 30 (1976), bl. 453 as die bron van kommunikatiewe vryheid.

8 “Die Diskussion über Freiheit als Grundimpuls und Prinzip des Protestantismus hat ihre Spitze ... also gerade darin, daß die zugesagte Freiheit des Glaubens, die wahrgenommene Freiheit des Gewissens sowie die verfaßte Gestalt der Freiheit in Kirche, Gesellschaft und Staat in einem unauflöselichen Zusammenhang

Teenoor *geïndividualiseerde* interpretasies van vryheid dien Huber se kommunikatiewe vryheid as kritiek teenoor 'n oormatige klem op die individuele dimensie van vryheid, aangesien hy meen dat so 'n vryheidsbegrip nie getrou bly aan die erfenis van die Reformasie en per implikasie die Bybel nie (Huber 1992a:115). Huber argumenteer dat reeds die Reformasie die Bybelse verbinding tussen individualiteit en sosialiteit bevestig en uitgebou het, en dat 'n teoloog soos Jürgen Moltmann se mening dat 'n soeke na die konneksie tussen sosialiteit en individualiteit 'n moderne fenomeen is, ongegrond is (Huber 1992a:115):

My hipotese is: die reformatoriese vryheidsbegrip word daardeur gekenmerk dat individualiteit en sosialiteit dieselfde oorsprong het. Die Reformasie verstaan vryheid as kommunikatiewe vryheid. As 'n mens die impulse van die Reformasie in ons tyd ernstig wil opneem, kan 'n mens vryheid en solidariteit nie langs mekaar stel, asof dit in geen verhouding met mekaar staan, of selfs dié twee konsepte teenoor mekaar stel nie. 'n Mens moet die twee konsepte veel eerder in hul onlosmaaklike verband met mekaar sien.⁹

Kommunikatiewe vryheid se reformistiese basis blyk veral duidelik uit die teologiese bewegings wat die grondslag van die konsep vorm (veral in 1996b; 1999:167–176). In *Kirche in der Zeitenwende* identifiseer Huber drie teologiese bewegings wat van grondliggende belang vir die konsep is, naamlik die belang van die Goddelike inisiatief (“Freiheit als Gabe”), die persoonlike karakter van vryheid (“perönliche Freiheit”) en die realiteit van sonde (“Endlichkeit und Schuld”) (Huber 1999:172vv).

Volgens Huber word vryheid, in die *eerste* plek, deur God se genadige inisiatief gekonstitueer (Huber 1985:211). Hierdie onvervreembare dimensie van vryheid word deur Huber aan die hand van die heilsgeskiedenis geïllustreer. Skepping kan in hierdie opsig verstaan word as God se geskenk van vryheid (Huber 1999:171), Christus se lewe, dood en opstanding kan verstaan word as die herbevestiging van die onvervreembare karakter van vryheid te midde van menslike rigtingloosheid en verhoudingsloosheid (Huber 1999:172; 1996a:107), en die vertroue op God se uiteindelige voleinding verskaf die verwysingsraamwerk waarbinne die onvolkomenheid van vryheid as 'n oproep tot konstruktiewe aksie verstaan kan word (Huber 2008:232ff).

Huber beskou God se konstituering van vryheid *tweedens*, as die basis vir die persoonlike dimensie daarvan (Huber 1999:168–170; 1996b:104–106). Die Goddelike geskenk van vryheid is nie 'n substansie wat teen ander beskerm moet word nie, maar kan slegs in verhouding gerealiseer word (sien bv. Huber 2001a; 2007c). Huber beskryf vryheid daarom eerder as “beweging”, omdat dit persone beweeg van die behoefte aan beheer na diens. Huber gebruik die term *Gleichursprünglichkeit* om daarop te dui dat menslike individualiteit en sosialiteit 'n gedeelde bron het, naamlik God se geskenk van vryheid, of (per implikasie) waardigheid (1990b:57–65). Bonhoeffer se aanspraak dat die mensdom in Christus kan sien dat God “vir ons” (*pro nobis*) is, wys daarop dat God mense fundamenteel in verhouding skep (Huber 1996b:106).

Derdens meen Huber dat enige Christelike vryheidsbegrip uitdruklik in die konteks van sonde geartikuleer moet word (sien Huber 1996b:107–109; 1999:173–176). Huber beskou die realiteit van sonde egter nie as rede tot moedeloosheid nie, maar as 'n oproep tot hoopvolle aksie, aangesien dit die waarnemingsvermoë vir bronne van onvryheid verskerp. Hy wys dat 'n bewussyn van sonde aan die Christelike verstaan van vryheid 'n self-kritiese karakter gee (Huber 1987:54), wat sensitiwiteit vir die bronne en gevolge daarvan – persoonlik en sistemies

gesehen werden. Es ist demgegenüber schon historisch eine unzulässige Verkürzung, wenn das Prinzip des Protestantismus in einem individualistisch gefaßten Freiheitsbegriff gefunden wird.”

9 “Meine These heißt: Gerade das reformatorische Freiheitsverständnis ist durch die Gleichursprünglichkeit von Individualität und Sozialität gekennzeichnet. Die Reformation versteht Freiheit als kommunikative Freiheit. Will man die Impulse der Reformation in unserer Gegenwart aufnehmen, kann man Freiheit und Solidarität nicht beziehungslos nebeneinander stellen, oder gar gegeneinander ausspielen; man muß sie vielmehr in ihrem unlöslichen Zusammenhang sehen.”

– verskerp (Huber 1990c:35):'n Bewussyn van die kontekstualiteit van die realisering van vryheid lei dus tot die self- en sisteemkritiese oproep tot deurlopende aksie en herevaluasie.

Hierdie teologiese bewegings vorm die basis vir die manier waarop Huber Christelike vryheid as kommunikatiewe vryheid artikeleer. In die volgende twee afdelings sal kernagtig aangedui word hoe hy hierdie Christelike vryheidshulpbronne enersyds gebruik om moderniteit gekwalifiseer te bevestig en andersyds hoe dit tot die hernuwing van moderniteit bydra.

3. KOMMUNIKATIEWE VRYHEID AS KRITIESE BEVESTIGING VAN MODERNITEIT

In die vorige afdeling is gewys hoe Huber poog om met kommunikatiewe vryheid die Reformasie se herontdekking van vryheid te herartikeleer. Huber beskou vryheid egter nie net as 'n belangrike Christelike konsep nie, maar inderdaad ook as 'n sentrale konsep vir die modernistiese projek (Huber 2007b). Hy meen 'n "kritiese alliansie" met moderniteit is nodig (1990b:51), omdat moderne samelewings steeds kan bydra tot 'n meer menswaardige wêreld. Hy wys daarop dat die kerke wat gewortel is in die Reformasie onder andere die Verligtingsprojek nie bloot bekla of onderdruk het nie, maar ook in hul eie teologiese projekte geïnkorporeer het, aangesien impulse uit die Reformasie beduidend tot die Verligting bygedra het, en ook aangesien die Christelike geloof – en Gereformeerdeheid in die besonder – nooit kan wegdeins van die uitdaging om die eise van die tyd ernstig op te neem nie (Huber 2004a).¹⁰ Beide die kritiese bevestiging sowel as die hernuwing van moderniteit word in hierdie opsig deur kommunikatiewe vryheid geïmpliseer, en in hierdie afdeling word spesifiek aan die kritiese bevestiging van moderniteit aandag geskenk.

Huber se Kommunikatiewe vryheid bevestig moderniteit op twee vlakke, naamlik met betrekking tot die status wat in moderne samelewings aan die individuele persoon toegewys word en met betrekking tot sekere sistemiese oortuigings en instrumente waardeur sulke samelewings in stand gehou word.

Eerstens is moderne samelewings se (steeds ontwikkelende) menseregtekultuur en die gepaardgaande beskerming en waarborg van die individu se vryheid vir Huber analoog aan die sentrale rol van die individuele persoon in Christelike tradisie. Hy beskou die individu se onvervreembare vryheid as een van die mees invloedryke ontdekkings van die Reformasie, juis omdat die passiewe dimensie van God se geregtigheid herontdek is (Huber 2001b:18-33). Luther se ontdekking dat God sy geregtigheid nie slegs straffend uitoefen nie, maar veral in 'n passiewe sin deur sy genadige regverdigmaking van die sondaar (Huber 2001b:23-24) dien as uitdrukking van die sentrale rol van die individu vir Reformasie en het terselfdertyd as een van die belangrike bronne vir die ontwikkeling van 'n moderne menseregtekultuur gedien. Die Reformasie se klem op God se regverdigmaking van die sondaar – die persoon kan dus nie gedefinieer word deur vermoëns, dade of wandade nie – het gelei tot 'n hernude klem op die onvervreembaarheid van die waardigheid, oftewel vryheid, van elke persoon (Huber 1993a:155). Aan die hand van Kant se terminologie kan Huber dus sê dat 'n mens nooit bloot 'n "ding" (*Sache*) is nie, want daar is 'n fundamentele verskil tussen "waarde" (*Wert*) en "waardigheid" (*Würde*) (Huber 1990a:222-223).¹¹ So gee Huber ook uitdrukking aan die ooreenstemming tussen moderne samelewings se

10 "Die Reformationskirchen haben das Projekt der Aufklärung nicht nur beklagt oder verdrängt, sondern auch aufgenommen, ihm Einlass in ihr eigenes theologisches Denken gewährt und es vor Gott zu verantworten gesucht. Die großen Theologen der zweihundert Jahre, ... stehen [alle] für die Bereitschaft ... Glauben und Aufklärung vor Gott und dem Evangelium zusammen zu denken. Natürlich hat die evangelische Kirche bisweilen auch antiaufklärerisch und antimodernistisch agiert; aber aufs Ganze gilt es festzuhalten, dass der Glutkern der Reformation eine besondere Nähe zu dieser modernen Welt hat, die auch unsere Kirchen in besondere Herausforderungen und Aufgaben stellt."

11 "Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden: was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstatet, das hat eine Würde."

klem op die gelyke menswaardigheid van alle mense en die sentrale rol van die persoon in veral die Reformatoriese erfenis.

Hierdie bevestiging van die sentraliteit van die individu in moderne samelewings dra wel 'n gekwalifiseerde karakter. Kommunikatiewe vryheid se verbinding tussen God se gawe van vryheid en die *Gleichursprünglichkeit* van individualiteit en sosialiteit impliseer dat waardigheid van die individu en verantwoordelikheid teenoor ander en die natuur nie van mekaar geskei kan word nie, maar mekaar impliseer. Vir Huber is Luther se beroemde “dubbele vryheidstese” 'n uitdrukking van die verbinding tussen vryheid en verantwoordelikheid, deurdat dit aandui dat Christelike vryheid beide absolute vryheid van alle magsentra asook onderdanigheid aan medemense beteken.¹² Huber lê gevolglik klem daarop dat Christelike realisering van vryheid ingebed is in 'n etiek van verantwoordelikheid (1990a:136-157). Kommunikatiewe vryheid sluit dus die moontlikheid van self-beperking in, en nie as 'n beperking van vryheid nie, maar juis as die uitdrukking daarvan (Huber 1990a:193-194; 1990a:204-207; 1990b:243-246; 1993b:70-81; 1999:210-215). Self-beperking verskil vir Huber van self-beheersing, aangesien dit gebaseer is op die besef dat vryheid slegs in verhouding tot ander gerealiseer kan word en dat self-beperking in diens van vryheid is (Huber 1999:214).

Tweedens bevestig kommunikatiewe vryheid in Huber se werk sekere sentrale sistemiese oortuigings en instrumente waardeur moderne samelewings in stand gehou word. In Huber se werk oor vryheid is veral sekularisasie, demokrasie en pluralisme in hierdie opsig van belang.

Die manier waarop Huber sekularisasie deur middel van kommunikatiewe vryheid bevestig, word gekenmerk deur die oorheersing van sy juridiese interpretasie van sekularisasie (Huber 1999:44-51). Alhoewel hy sekularisasie ook as die afnemende invloed van godsdiens verstaan, meen hy dit is belangrik om te onthou dat sekularisasie aanvanklik verwys het na die skeiding van wêreldse (politieke) en religieuse magsentra. So is die moontlikheid geskep vir die vrye saamleef van groepe en individue wat van mekaar verskil. Hy verstaan Grotius se bekende diktum dat die regstelsel moet funksioneer asof daar geen God is nie (*etsi deus non daretur*) as een van die eerste beskrywings van die essensie van sekularisasie. Hierdie juridiese dimensie van sekularisasie beteken dus dat die afnemende publieke invloed van sekere religieuse groepe en instellings nie sonder meer met sekularisasie gelykgestel kan word nie. Die sekularisering van die grondwet en sommige instellings wat die samelewing reguleer beteken allermins dat die betekenis van godsdiens vir groepe en individue binne die samelewing noodwendig afneem. Inteendeel, die sekulêre staat is afhanklik van individue en groepe om hul oortuigings die publieke sfeer binne te bring ten einde by te dra tot konstruktiewe dialoog en herposisionering binne die samelewing.

Daarom meen Huber dat kommunikatiewe vryheid as herartikulasie van bepaalde Christelike bronne 'n hoogs verantwoordelike en inderdaad sekulêre wyse is om tot die vryheidsdiskoers in moderne samelewings by te dra. Hy noem dit 'n bydrae wat tekenend is van “verligte sekularisasie” (Huber 2005b):

Die sekulariseringsproses het tot 'n verligte sekulariteit gelei, wat 'n mens vanuit die Christelike geloofsoortuiging aktief moet verteenwoordig en beskerm. Hierdie verligte sekulariteit – en spesifiek die kategoriale onderskeid tussen die staat en godsdiens – het sigself bewys as onvervangbare voorveronderstelling vir die respek vir alle persone se gelyke waardigheid en vir die beskerming van godsdiensvryheid. Die aktiewe beywering vir verligte sekulariteit is vandag teenoor Moslem-gespreksgenote net so noodwendig as teenoor verteenwoordigers van

¹² Huber maak baie gereeld van Luther se dubbel-tesis gebruik om die verband tussen vryheid en verantwoordelikheid te verduidelik, soos in die boek *Kirche in der Zeitenwende* (1999), en in tientalle belangrike lesings en artikels, soos “Christliche Freiheit in der freiheitlichen Gesellschaft” (1996b) en “Evangelisch im 21. Jahrhundert” (2007a).

politieke laïsimisme.¹³

Met betrekking tot die bevestiging van demokrasie is een van Huber se basiese voorveronderstellings dat demokrasie nie 'n "Christelike regeringsvorm" is nie, maar 'n wyse van politieke organisasie wat kritiese solidariteit vanuit Christelike geleedere verdien (Huber 2005c). Die historiese konneksie tussen moderne samelewings en Christendom lei verder daartoe dat sekere demokratiese idees analoog aan Christelike oortuigings is. Huber argumenteer derhalwe vir 'n konstruktiewe verhouding tussen Christendom en demokrasie (Huber 1987:74-79). Hy meen dat hierdie konstruktiewe verhouding georganiseer moet wees rondom demokrasie se bevestiging van die gelyke waardigheid en vryheid van alle persone en die Reformatoriese oortuiging dat God elke persoon begaaf met gelyke waardigheid en vryheid. Hierdie fundamentele vryheid gaan die mag van die demokratiese staat vooraf en bepaal dan ook die grense van die staat: waar ook al die demokratiese staat die fundamentele en gelyke regte en vryhede van alle persone nie eerbiedig nie, het hy die grense van sy mag oorskry en bied dit aan die kerk die verantwoordelikheid om in opstand daarteen te kom (Huber & Tödt, 1977:77). Huber (1987:74) meen daarom:

Demokrasie verdien die ondersteuning, spesifiek ook van Christene, juis omdat dit uitdruklik 'n tipe menswaardigheid erken wat nie afhanklik is van die mag van óf die staat óf die samelewing as sodanig nie. Dit is vir die Christelike geloof besonder belangrik dat die waarde van die menslike persoon nie deur die staat voortgebring of ontnem kan word nie. ... Daarom ook dat dit belangrik is om die grense van demokrasie te verstaan.¹⁴

Huber beskou pluralisme as 'n uitdaging waarop wêreldwyd op verskillende maniere gereageer word, maar wat deur die sekulariteit van die staat beskerm en in 'n definitiewe sin vereis word. Reeds in 1991, in 'n gesprek met die teoloog Friedrich Wilhelm Graf in die joernaal *Evangelische Kommentare* getiteld "Konfessorische Freiheit oder relativistische Offenheit. Ein theologisches Streitgespräch", stel Huber dat fundamentalisme een van die gevaarlikste reaksies op die pluralisme van moderne samelewings is (1991:671). In hierdie artikel beskryf hy fundamentalisme as die soeke na eenvoudige verbindings te midde van die realiteit van 'n pluraliteit van interpretasies. Huber beskou die versoeking van integrasionalisme (Huber 1991:671) – veral in die Europese konteks – as 'n verdere destruktywende reaksie, aangesien dit ten diepste terugverlang na 'n Christelike, monosentriese wêreld en die miskiening van die nodigheid van die partikulariteit van verskillende kulture impliseer. Huber beskou relativisme as 'n derde destruktywende reaksie tot die uitdaging van pluralisme in moderne samelewings (Huber 1991:671). Dit word soms die pluralistiese, of selfs postmoderne, reaksie genoem. Huber meen egter dat relativisme die nodigheid van gedeelde samelewingsdoelstellings nie toelaat nie en dit van standpunte verskil wat pluralisme ernstig opneem. 'n Werklik "pluralistiese" standpunt gee, aldus Huber erkenning daaraan dat geen samelewing kan funksioneer sonder 'n breë konsensus rakende die nodigheid en struktuur van samelewingskohesie nie.

Huber meen dat kommunikatiewe vryheid Reformatoriese vryheidshulpbronne op so 'n

13 "[D]er Prozess der Säkularisierung [hat] zu einer aufgeklärten Säkularität geführt, die man heute auch aus Gründen des christlichen Glaubens aktiv vertreten und verfechten muss. Denn diese aufgeklärte Säkularität und die mit ihr verbundene kategoriale Unterscheidung zwischen Staat und Religion hat sich als unumgängliche Voraussetzung für die Achtung der gleichen Würde jedes Menschen wie für die Wahrung der Religionsfreiheit erwiesen. Ein aktives Eintreten für aufgeklärte Säkularität ist heute gegenüber muslimischen Gesprächspartnern genauso notwendig wie gegenüber den Verfechtern eines staatlichen Laizismus"

14 "Eine besondere Zustimmung der Christen verdient die Demokratie also deshalb, weil sie ausdrücklich eine Würde des Menschen anerkennt, die aller staatlichen und gesellschaftlichen Macht vorgeordnet ist. Daß die Würde der menschlichen Person nicht vom Staat hervorgebracht oder entzogen werden kann, ist dem christlichen Glauben besonders wichtig ... Deshalb aber beginnt das Verständnis der Demokratie mit der Einsicht in die Grenzen, die dem Staat gesetzt sind."

manier artikuleer dat die uitdaging van pluralisme konstruktief aangeneem kan word (Huber 1991:671). Eerstens meen Huber dat kommunikatiewe vryheid wys hoe die vryheid wat in geloof van God ontvang word, gewetensvryheid en die verantwoordelike gebruik van vryheid in die breër samelewing verbind is (Huber 1996b:108), en hoe respek vir ander se gelyke gewetensvryheid aanleiding gee tot 'n verantwoordelike setiek wat dialoog en die refleksiewe gebruik van etiese beginsels (Huber 1990a:165).¹⁵ Tweedens maak die *Gleichursprünglichkeit* van sosialiteit en individualiteit dit moontlik om die interaksie met pluralisme en in die besonder met persone met ander oortuigings nie te beskou as 'n beperking van vryheid nie, maar as die uitdrukking daarvan (Huber 1996b:106). In 'n pluralistiese samelewing is dialoog dus van groot belang vir die realisering van vryheid. Laastens dra kommunikatiewe vryheid se verbinding tussen vryheid en verantwoordelikheid ook by tot die konstruktiewe interaksie met moderne samelewings se pluralisme. Die vrye saam-bestaan van verskillende individue en groepe word daarom nie gedien deur die afdwing van een groep se etiese stelsel nie, maar is afhanklik van self-beperking en die bereidheid om kompromieë aan te gaan en saam te werk (Huber 1990a:193–194; 1990a:204–207; 1990b:243–246; 1993b:70–81; 1999:210–215).

4. KOMMUNIKATIEWE VRYHEID AS DIE BYDRAE TOT MODERNITEIT SE HERNUWING

Uit die voorafgaande is dit duidelik dat Huber dit as voortydig beskou om van moderniteit afskeid te neem (Huber 1990a:47), maar dat hy terselfdertyd meen dat die projek nie onkrities voortgevoer kan word nie (Huber 1990b:43–44). Vrae rakende die belangrikste uitdagings wat moderne samelewings in die gesig staar, moet geopper word sodat sulke samelewings kan bydra tot die verbetering van die mensdom se huidige situasie.¹⁶ In die lig van 'n irrasionele vooruitgangsgeloof (sien bv. Huber 1990b:39–43), dreigende ekologiese katastrofes (vgl. bv. Huber 1990a:208–235; 2008:50ff), ekstreme armoede, ongelukheid en sistemiese ongeregtigheid (vgl. bv. Huber 1980; 1987; 1990b) en hernude godsdienstig- en kultureel-gemotiveerde geweld (vgl. bv. Huber 2004b; 2005a; 2007b) stel Huber 'n omvattende vryheidsbegrip – kommunikatiewe vryheid – voor as instrument aan die hand waarvan moderniteit se hernuwing bedink kan word. Huber maak van kommunikatiewe vryheid gebruik om op veral drie terreine die hernuwing van moderniteit en moderne samelewings voor te stel, naamlik as bydrae tot die hernuwing van moderniteit se konsep van vooruitgang, om die spanning tussen geregtigheid en vryheid aan te spreek en as oproep tot dialoog.

In die *eerste plek* meen Huber dat die misleidende aard van moderne samelewings se klem op vooruitgang krities beskou moet word. Moderniteit word immers gekenmerk deur die tydelikheid, die konstante oorgang van oud na nuut, van sleg na beter.¹⁷ Die skynbare vooruitgang van die

15 In 1990c:108 beskryf Huber die nodigheid van die refleksiewe gebruik van beginsels in 'n verantwoordelike setiek as volg: “Die Pluralisierung ethischer Konzeptionen ... ruft nun aber einen weiteren Schritt in der Evolution ethischer Weltbilder hervor; den Übergang vom einfachen zum reflexiven Prinzipiengebrauch Der Respekt vor der Gewissensfreiheit des andern, die ihn zu einer eigenen, von der meinigen möglicherweise abweichenden ethischen Orientierung nötigt, ist der Entstehungsort der Verantwortungsethik.”

16 In Protestantismus und Protest se voorwoord Huber (1987:10) die nodigheid van Protestantisme se bydrae tot moderniteit se hernuwing as “[die] Entwicklung einer politischen Kultur ... für die der Protest nicht ein lästiges Übel, sondern eine wichtige Form der politischen Mitverantwortung darstellt”. Ook hier maak hy dit duidelik dat die doel van kritiek teenoor strukture in moderne samelewings nie is om dit heeltemal te vervang nie, maar te verander sodat dit ooreenstem met die gelyke waardigheid van alle mense.

17 Hier maak Huber gebruik van Charles Baudelaire se beroemde frase “La modernité, c’est le transitoire, le fugitif, le contingent” uit sy boek *Le Peintre de la vie moderne* which is published in Friedhelm Kemp et al. (eds.), *Charles Baudelaire: Sämtliche Werke / Briefe*, Vol. 5. (München, 1989, pp. 213–259).

mensdom is egter onlosmaaklik aan die mensdom se ondergang verbind. Tydens die *Deutscher Evangelischer Kirchentag* wat in 1989 in Berlyn plaasgevind het, druk Huber hierdie paradoks helder uit deur te stel dat nie slegs moderne tegnologiese en wetenskaplike ontwikkeling feitlik onbegrypbaar is nie, maar so ook die potensiele katastrofes wat daarmee gepaardgaan (Huber 1990a:211).

Huber meen dat die oorspronklike – en volgens hom ook legitieme – betekenis van moderne samelewings se vooruitgangsbegrip veral weens die mensdom se toenemende tegnologiese vermoëns en die uitbreiding van wetenskaplike kennis vervaag het (Huber 1990b:38). Aanvanklik is vooruitgang verstaan as die mensdom se pogings om ’n self-opgelegde onmondigheid te oorkom deur rasionele en outonome aksies te gebruik om alle vlakke van die samelewing te laat ooreenstem met die mondigheid en waardigheid van alle persone. Hiervolgens het moderniteit se vooruitgangsbegrip ten diepste ’n kritiese karakter (Huber 1990a:200). Hierdie kritiese vooruitgangsbegrip is egter toenemend deur die geloof in vooruitgang vervang (Huber 1990a:195-207). Reeds in 1979 baseer Huber sy kritiek op die manier hoe vooruitgang in moderne samelewings verstaan word op die ongekwalifiseerde vertrou dat alle vorme van vooruitgang op ’n beter toekoms sal uitloop (Huber 1979:211-216). Die gevolg is dat diverse ontdekkings en gebeurtenisse soos “plofstof, die kompas, die drukkuns, ... die ontdekking van Amerika en die oortuiging dat die individu fundamenteel vry is” (Huber 1990a:199) geïnterpreteer word as bewys daarvan dat wat nuut is ook beter is en dat hierdie oorgang die direkte resultaat van menslike vermoëns is. Volgens Huber word moderniteit dus gekenmerk deur ’n vertrou in die toekoms, en spesifiek dat die toekoms beter as die hede sal wees (Huber 1990a:198).¹⁸

Ten einde hierdie dubbelkantigheid van vooruitgang te kan aanspreek, meen Huber dat die verbinding tussen vryheid en self-beperking as uitdrukking van die vryheid, waardigheid en rasionaliteit van relatief outonome individue herontdek moet word (Huber 1999:218-219). Soos reeds uit ons bespreking duidelik is, dien kommunikatiewe vryheid as ’n bydrae tot ’n meer omvattende vryheidsbegrip. Wanneer vryheid en verantwoordelikheid immers geskei word, lei dit tot ’n mate van lukraakheid (*Beliebigkeit*) en irrasionaliteit wat selfs lewe op aarde in gevaar kan stel (sien bv. Huber 2006). Kommunikatiewe vryheid spreek die veronderstelde onversoenbaarheid van vryheid en self-beperking aan deur te wys dat verantwoordelike optrede nie vryheid beperk nie, maar die uitdrukking daarvan is (vgl. Huber 1990b:57-65). Menswaardigheid word immers duidelik ook in die vermoë om ’n persoon se eie belange met respek vir dié van ander te verbind (Huber 1999:218-219).¹⁹

Huber beskou die aanspreek van die verhouding tussen geregtigheid en vryheid as ’n *tweede* bydrae tot die hernuwing van moderne samelewings. Wêreldwyd kenmerk ’n mate van ongeregtigheid moderne samelewings, aangesien ongelykheid en armoede, ten spyte van ongekende tegnologiese en wetenskaplike vooruitgang, steeds aan die orde van die dag is. “Absolute” geregtigheid – as die totalisering van gelykheid – en “absolute vryheid” – as die totalisering van individualiteit – word in hierdie opsig dan gereeld as onversoenbare begrippe verstaan (Huber 1999:190), en in daardie gevalle waar geregtigheid en vryheid wél verbind word,

18 Die oorspronklike Duits is selfs meer treffend: “Fortschrittsglaube ist Zukunftsgewißheit: die Gewißheit nämlich einer besseren Zukunft” (Huber, 1990a:198).

19 “Wer Selbstbestimmung – und das heißt: Freiheit – als Ziel und Sinn menschlichen Lebens anerkannt wissen will, der muß nicht nur sich selbst darum bemühen, sein eigenes Leben nach den Grundsätzen sittlicher Autonomie zu führen; er muß auch darauf verzichten, sich das Verfügungsrecht über fremdes Leben anzumaßen. Als universales Moralprinzip wird Selbstbestimmung nur dann anerkannt, wenn wir zur Selbstbegrenzung in der Lage sind. Humanität zeigt sich in der Fähigkeit, das Interesse am eigenen Leben und die Achtung vor fremdem Leben miteinander zu verbinden. Nichts anderes sagt der Grundsatz der jüdischen und christlichen Ethik, der die Liebe zum andern und die Liebe zum eigenen Leben auf eine Stufe stellt.”

word geregtigheid uitsluitlik in 'n juridiese sin verstaan en vryheid in terme van die bekende uitdrukking *Suum cuique* (Huber 1999:190, 1996a:157).

In sy magistrale *Gerechtigkeit und Recht* identifiseer Huber (1996a:149-198) die kern van hierdie onversoenbaarheid as die spanning tussen die egaliserende karakter van geregtigheid en die differensierende karakter van vryheid. Huber (1999:168-170; 1996b:104-106) stel voor dat hierdie spanning herbeskou moet word vanuit die rol van menswaardigheid in beide geregtigheds- en vryheidsbegrippe. Terwyl vryheid 'n kommunikatiewe karakter het, wys Huber (1996a:149-183) daarop dat geregtigheid 'n verbindende karakter het. Volgens Huber is beide vryheid en geregtigheid gebaseer op God se inisiatief en kan slegs relasioneel binne 'n konkrete sosiohistoriese konteks gerealiseer word (Huber 1999:168ff; 1996a:158ff; 1996b:104ff). Beide kommunikatiewe vryheid en konnektiewe geregtigheid het die onvervreembaarheid van menswaardigheid en die *Gleichursprünglichkeit* van individualiteit en sosialiteit as voorveronderstellings, maar beskou dit wel vanuit verskillende oogpunte. Waar 'n klem op vryheid die opmerkzaamheid vir die miskenning van elke persoon se waardigheid, gewetensvryheid en die verantwoordelike realisering daarvan verskerp (Huber 1987:56), verskerp geregtigheid die opmerkzaamheid vir die mensdom se fundamentele gelykheid (Huber 1996a:225-267) en vir situasies waar mense geïsoleer en uitgebuit word (Huber 1987:19; 1996a:161).

Huber meen dus dat 'n kommunikatiewe vryheidsbegrip daartoe bydra om te begryp dat die spanning tussen geregtigheid se egaliserende karakter en vryheid se differensierende karakter nie dui op onversoenbaarheid van die twee konsepte nie. Volgens hom moet dit as verskillende perspektiewe op dieselfde saak (die realisering van elkeen se menswaardigheid) beskou word. Dat die spanning nie opgelos word nie, beskou Huber binne 'n eskatologiese verwysingsraamwerk en meen dat die eskatologie die "sistematiese toegangspunt" daartoe bied (1996a:173). Geregtigheid en vryheid is volgens Huber "skatte in kleipotte" en kan niks meer as "gelykenisse" van volkome geregtigheid en vryheid wees nie (Huber 1996a:173).²⁰

Laastens ontwikkel Huber die toepassing van kommunikatiewe vryheid in moderne samelewings as die oproep tot dialoog. Hy meen dat kommunikatiewe vryheid dialoog wat gebaseer is op respek vir ander se gelyke gewetensvryheid tussen verskillende persone en groepe noodsaak ten einde tot 'n gedeelde interpretasie van die uitdagings wat gemeenskappe en samelewings in die gesig staar, te kom (Huber 1990a:151). Die kommunikatiewe karakter van Christelike vryheid vereis van persone en groepe om grense oor te steek, die refleksiewe gebruik van beginsels te waag om tot 'n basiese gedeelde verantwoordelikhedsbesef te kom (sien Huber 1991:672ff; 2005a; 2006).

Reeds in 1993 (1993a:170-171) stel Huber dat dialoog van kardinale belang is om vryheid verantwoordelik kan realiseer:

Menslike mag is nie meer tot 'n klein area beperk nie, maar oefen 'n invloed op die hele aarde uit. Daarmee saam brei die reikwydte van menslike verantwoordelikhede egter ook uit. 'n Verantwoordelikhedsetiek wat sigself vrae rakende die intensiteit en omvang van menslike mag stel, noem ek 'n "planetariese etiek". ... Hierdie tema kan egter nie meer in geslote plaaslike, kulturele of godsdienstige groeperinge bepaal word nie. Dit vereis veel eerder dialoog oor regionale, kulturele en godsdienstige grense heen.²¹

20 "Die Prozeß der Geschichte läßt sich charakterisieren als die Suche nach vorläufigen, unvollständigen und verbesserungsfähigen Formen der Gerechtigkeit, als Suche also nach Gleichnissen der vollkommenen Gerechtigkeit, die als solche immer noch aussteht. Geschichtliches Handeln, das sich an der Verwirklichung solcher Gleichnisse orientiert, ist immer darauf aus, die Spannung zwischen Freiheit und Gleichheit zu vermindern; keine historische Epoche, keine Kultur, kein politisches Programm kann für sich in Anspruch nehmen, dafür eine endgültige Lösung gefunden und verwirklicht zu haben."

21 "Menschliche Macht ist nicht mehr auf einen engen Umkreis beschränkt, sondern betrifft die Erde im Ganzen. Entsprechend wächst die Reichweite menschlicher Verantwortung. ... Eine Verantwortungsethik,

In daardie stadium was dit natuurlik vir Huber haas onmoontlik om te kon voorsien hoe relevant dialoog en die rol van die verskille van die deelnemers sou raak. In die lig van toenemende globale integrasie en 'n gevolglike toename in spanning en geweld tussen groepe is die hernuwing van "eerste moderniteit" dwingend belangrik. In sy toespraak "Religionsfreiheit und offene Gesellschaft – ein Prüfstein aktueller Dialoge in Europa" (2004b) wat Huber in 2004 in Brussel gelewer het, artikuleer Huber die behoefte aan dialoog in 'n veranderende wêreld:

Die afgelope jare se ontstellende religieus-gemotiveerde geweld werp 'n donker skadu oor pogings van mense en godsdienste om in vrede saam te leef. Beide groot wêreldgodsdienste (Christendom en Islam) moet werk om geweld met oortuiging teen te staan en alles moontlik te doen om by te dra tot die stabilisering van ons samelewing se vrede. Dit sluit dialoog tussen godsdienste en met die politiek oor die inhoud en grense van die tipe godsdienstryheid wat nodig is in die oop geselskap waarbinne ons wil lewe.²²

Op 'n eerste vlak dien kommunikatiewe vryheid soos in hierdie artikel uiteengesit as *rede* waarom Christene gewillig en in staat is om in dialoog te tree. Op 'n tweede vlak dien kommunikatiewe vryheid as 'n *bydrae* wat gemaak kan word tot die menswaardige saambestaan van verskillende groepe en persone. Eerder as om te vlug na simplistiese interpretasies van die werklikheid of rigtinglose relativisme (sien Huber & Graf, 1991) stel Huber (1993a:113) voor dat dit moontlik is om die gelyke vryheid van verskillende persone en groepe op so 'n manier met mekaar te verbind dat kontemporêre uitdagings aangespreek sou kon word:

In a world that has coalesced into one world, whoever offers an escape into simple solutions does not serve new orientation but rather endangers freedom. ... Those who want to avoid that must start to search for a form of coexistence that not only is in agreement with the freedom of every individual but that also helps to unfold their freedom.

Huber gebruik die konsep kommunikatiewe vryheid om hierdie "form of coexistence" te ontwikkel, en maak gebruik van 'n aantal verskillende konsepte om hieraan uitdrukking te gee, naamlik basiese vereistes wat nodig is vir die konstruktiewe saamleef (*Minimalbedingungen*), areas wat met mekaar oorvleuel (*Überschneidungsbereiche*), die oopheid vir verskillende motiverings (*Begründungsoffenheit*) en die posisie van "relatiewe universalisme" (*relative Universalismus*).

Eerstens noem Huber die moontlikheid vir sekere *Minimalbedingungen* – basiese standpunte waaroor eenstemmigheid bereik sou kon word – as voorveronderstelling. Hy meen dat daar areas in verskillende etiese tradisies is wat met mekaar oorvleuel (*Überschneidungsbereiche*) (Huber 1993a:180). Vir Huber (1993a:171) is dit egter belangrik dat dit nie 'n harmoniëring van verskille impliseer nie, maar dat die *Überschneidungsbereiche* alleenlik gevind kan word wanneer dit gefasiliteer word deur die soeke na 'n gedeelde waarneming van die uitdagings wat in die gesig gestaar word.

Dit impliseer vir Huber, *tweedens*, dat die bronne wat verskillende interpretasietradisies voed,

die sich der Intensität und Extensität menschlichen Machtgebrauchs in der Gegenwart wirklich stellt, nenne ich 'planetarische Ethik'. ... Dieses Thema aber kann nicht mehr in regional, kulturell oder religiös geschlossenen Zirkeln geklärt werden; vielmehr erfordert es dialogische Verständigungen über die Grenzen von Regionen, Kulturen und Religionen hinweg."

22 "Die erschütternden religiös motivierten Gewaltakte der letzten Jahre werfen düstere Schatten auf das friedliche Miteinander von Menschen und Religionen. ... Beide großen Weltreligionen [d.h. Christentum und Islam] müssen daran arbeiten, der Gewalt entschlossen entgegen zu treten und alles zu tun, was in ihrer Macht steht, um einen Beitrag zur Stabilisierung des inneren Friedens in der Gesellschaft zu leisten. Dies schließt den Dialog unter ihnen und den Diskurs mit der Politik darüber ein, was Inhalt und Grenzen der Religionsfreiheit in der offenen Gesellschaft sind, in der wir leben und leben wollen."

gerespekteer moet word deurdat die etiese *Überschneidungsbereiche* en gedeelde waarneming van uitdagings 'n basiese *Begründungsoffenheit*, oftewel die oopheid vir verskillende motiverings, moet vertoon (Huber 1993a:172–174; 1994b:38–42). Die oopheid vir verskillende motiverings beteken dat die verskille tussen groepe gerespekteer word, terwyl dit terselfdertyd beteken dat die standpunte waarop uiteindelik besluit word met oortuiging deur die verskillende groepe onderskryf moet word.

Hierdie *Begründungsoffenheit* van die *Minimalbedingungen* skep, *derdens*, die moontlikheid vir Huber se posisie van “relatiewe universalisme”. In sy boek *Die tägliche Gewalt* (1993a:181ff) en in die bundel *Verantwortlich Leben in der Weltgemeinschaft. Zur Auseinandersetzung um das “Projekt Weltethos* (Huber 1994b:30-46) ontwikkel Huber hierdie posisie. Hierdie posisie neem die moontlikheid en nodigheid van gedeelde etiese oortuigings as beginpunt vir 'n vorm van korporatiewe verantwoordelikheid wat behoud van lewe op aarde sou kon dien. Terselfdertyd word hierdeur erken dat dié beginsels op hul beste “voorlopig” en “relatief” kan wees (Huber 1993a:181; 1994b:43). Hy beskryf die posisie as volg, en som daarmee ook die manier waarop kommunikatiewe vryheid as dialoog toegepas kan word, op (Huber 1993a:181):

Slegs deur middel van die besonderheid van verskillende kulture en godsdienste, en nie deur dit te probeer vermy nie, kan konsensus oor die elemente wat nodig is vir 'n planetariese etos bereik word. Die posisie van relatiewe universalisme veronderstel nie dat daar iets soos 'n direkte en kontekstlose insig in 'n etos bestaan wat alle mense sou kon verbind nie. ... 'n Planetariese etos sal nie as 'n abstrakte konsep ontwerp kan word nie. Dit sal alleenlik gestalte kan aanneem wanneer dit lewendig is in dié samelewings en groeperinge waarbinne mense hul morele oortuigings ontwikkel en verder aangee.²³

SLOTSOM

Uit hierdie oorsig van Wolfgang Huber se begrip “kommunikatiewe vryheid” en die rol daarvan in sy teologie blyk dit dus dat hy die Reformasie se herontdekking van Christelike vryheid interpreteer as 'n bydrae tot die vryheidsdiskoerse in sogenaamde moderne samelewings. Vir Gereformeerde teologie in Suid-Afrika bied hierdie “vertaling” van die Reformatoriese erfenis beide hulpbronne en ook uitdagings om konstruktief op 'n oortuigde wyse by te dra tot die Suid-Afrikaanse diskoers oor vryheid.

BIBLIOGRAFIE

- Beck, U, Bonß, W & Kieserling, A (reds.) 2001. “Theorie reflexiver Modernisierung – Fragestellungen, Hypothesen, Forschungsprogramme”, in Beck, U & Bonß, W (reds.), *Die Modernisierung der Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, bl. 11-62.
- Berlin, I 1958. *Two concepts of liberty*. Oxford: Oxford Universiteit.
- Berlin, I 2006. *Political ideas in the Romantic Age. Their Rise and Influence on Modern Thought*. Londen: Pimlico.
- Huber, W & Tödt, H E 1977. *Menschenrechte: Perspektiven einer menschlichen Welt*. Stuttgart/Berlyn: Kreuz.
- Huber, W 1979. *Kirche*. Stuttgart/Berlyn: Kreuz.
- Huber, W 1980. *Die Streit um Wahrheit und die Fähigkeit zum Frieden. Vier Kapitel ökumenische Theologie*.

23 Nur durch die Besonderheiten von Kulturen und Religionen hindurch, nicht an ihnen vorbei, kann der Konsens über ... Elemente eines planetarischen Ethos entwickelt werden. Der relative Universalismus nimmt nicht an, daß es eine direkte, kontextunabhängige Einsicht in das alle Menschen verbindende Ethos gibt. ... Nicht auf dem Weg abstrakte Lehre wird sich ein planetarisches Ethos durchsetzen. Es wird nur Gestalt gewinnen, wenn es in den Gemeinschaften lebendig ist, in denen Menschen ihre moralischen Überzeugungen ausbilden und weitergeben.

München: Chr. Kaiser.

- Huber, W 1985. *Folgen christlicher Freiheit: Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer theologischen Erklärung*. 2de uitgawe. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Huber, W 1987. *Protestantismus und Protest*. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch.
- Huber, W 1990a. *Konflikt und Konsens. Studien zur Ethik der Verantwortung*. München: Chr. Kaiser.
- Huber, W 1990b. "Der Protestantismus und die Ambivalenz der Moderne", in J Moltmann (red.), *Religion der Freiheit. Protestantismus in der Moderne*, München: Kaiser, bl. 29-65.
- Huber, W & Graf, F. W. 1991. "Konfessorische Freiheit oder relativistische Offenheit? Ein theologisches Streitgespräch", in *Evangelische Kommentare* 24: 669-673.
- Huber, W 1992a. "Ökumensiche Situation und protestantisches Prinzip. Eine Problemanzeige", in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 89:98-120.
- Huber, W 1993a. *Die tägliche Gewalt: gegen den Ausverkauf der Menschenwürde*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Huber, W 1993b. Die Verbindlichkeit der Freiheit. Über das Verhältnis von Verbindlichkeit und Freiheit in der evangelischen Ethik. In *Zeitschrift für evangelische Ethik* 37:70-81.
- Huber, W. 1994. "Öffentliche Kirche in pluralen Öffentlichkeiten", in *Evangelische Theologie*, 54(2): 157-180.
- Huber, W 1996a. *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik*. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher.
- Huber, W 1996b. "Christliche Freiheit in der freiheitlichen Gesellschaft", in *Evangelische Theologie* 56 (2): 99-116.
- Huber, W 1999. *Kirche in der Zeitenwende: gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.
- Huber, W 2001a. *Gerecht aus Glauben – die Gegenwartsbedeutung des christlichen Menschenbilds*. [Aanlyn]. Besikbaar: http://www.ekd.de/vortraege/huber/vortraege_huber_010926.html. [15 Januarie 2007]
- Huber, W 2001b. *Rechtfertigung und Recht: Über die christlichen Wurzeln der europäischen Rechtskultur*. Baden-Baden: Nomos.
- Huber, W 2004a. *Protestantismus – Abgesang oder Zukunftsmodell?* [Aanlyn]. Besikbaar: http://www.ekd.de/vortraege/huber/040921_huber_muenster_protestantismus.html [15 Januarie 2007]
- Huber, W 2004b. *Religionsfreiheit und offene Gesellschaft – ein Prüfstein aktueller Dialoge in Europa*. [Aanlyn]. Besikbaar: http://www.ekd.de/vortraege/huber/041130_huber_religionsfreiheit.html [15 Januarie 2007]
- Huber, W 2005a. *Religionsfreiheit und Toleranz – Wie aktuell ist der Augsburger Religionsfriede?* [Aanlyn]. Besikbaar: http://www.ekd.de/vortraege/huber/050923_huber_religionsfriede.html [15 Januarie 2007]
- Huber, W 2005b. *Glauben in der Welt – Die Säkularisierung und Zukunft der Kirchen*. [Aanlyn]. Besikbaar: http://www.ekd.de/vortraege/huber/051022_huber_maulbronn.html [15 Januarie 2007]
- Huber, W 2005c. *Der Beruf zur Politik – Zwanzig Jahre Demokratiedenkschrift der EKD*. [Aanlyn]. Besikbaar: http://www.ekd.de/vortraege/huber/050630_huber_johannisempfang.html [15 Januarie 2007]
- Huber, W. 2006. *Mündigkeit und Macht – Dietrich Bonhoeffers Anspruch an Kirche und Gesellschaft heute, Vortrag in Dessau*. [Aanlyn]. Besikbaar: http://www.ekd.de/vortraege/huber/060307_huber_dessau.html [15 Januarie 2007]
- Huber, W 2007a. *Evangelisch im 21. Jahrhundert – Hauptvortrag beim Zukunftskongress in Wittenberg*. [Aanlyn]. Besikbaar: http://www.ekd.de/vortraege/huber/070125_huber_hauptvortrag_zukunftskongress.html [17 Julie 2007]
- Huber, W. 2007b. *Dialog der Religionen – Ansprache bei der Matthiae-Mahlzeit im Rathaus zu Hamburg*. [Aanlyn]. Besikbaar: http://www.ekd.de/vortraege/huber/070223_huber_hamburg.html [17 Julie 2007]
- Huber, W 2007c. *Dass der Mensch mehr ist als seine Taten. Das christliche Menschenbild im Licht der Rechtfertigungsbotschaft – Vortrag bei der Bundeskonferenz der Gefängnisessorge in Berlin*. [Aanlyn]. Besikbaar: http://www.ekd.de/vortraege/huber/070509_huber_Berlin.html [6 Desember 2007]
- Huber, W 2008. *Der christliche Glaube. Eine evangelische Orientierung*. Gütersloh: Gütersloher.
- Schuhmacher, W 2006. *Theologische Ethik als Verantwortungsethik. Leben und Werk Heinz Eduard Tödt's in ökumenischer Perspektive*. Gütersloh: Gütersloher.

TREFWOORDE

Vryheid
Wolfgang Huber
Kommunikatiewe vryheid
Moderniteit
Reformasie

KEY WORDS

Freedom
Wolfgang Huber
Communicative freedom
Modernity
Reformation

Dr Willem Fourie
Gladyslaan 47,
Mount Pleasant,
6070 Port Elizabeth,
Tel: 084 680 0911
E-pos: willemfourie@gmail.com