

Gérard Siegwalt

Christliche Theologie und die säkulare und multireligiöse Gesellschaft: eine gegenseitige Herausforderung

I. Einleitung: Der Durchgangskarakter der Toleranz

Das Wort „Toleranz“ ist eine erste Antwort auf eine Herausforderung, wie sie mit der weithin säkularen und multireligiösen Gesellschaft gegeben ist. Die Herausforderung liegt darin, dass in der so gekennzeichneten Gesellschaft verschiedene Interessen im Spiel sind, die nicht leicht miteinander zu verbinden sind und die den Zusammenhalt der Gesellschaft gefährden. Das in diesem Zusammenhang sich aufdrängende Wort „Toleranz“ ist ein Ruf nach gegenseitigem „Sich-Ertragen“. Es ist das minimale Erfordernis einer friedlichen Koexistenz, also eines Nebeneinanders, das eine bewusste Absage an das Gegeneinander, aber zugleich auch die Einsicht in die offenbare Ohnmacht zur Herstellung eines wirklichen Beieinanders und dann auch Füreinanders ist. Der Ruf nach Toleranz beruht immer auf der Resignation angesichts einer potentiell explosiven gesellschaftlichen Lage. Er ist der Versuch, diese Lage gesellschaftlich lebbar zu machen, also die in ihr angelegten destruktiven Kräfte zu entschärfen, ja zu überwinden mittels des Projektes eines allgemeinen Wohles.

Da dieses notgedrungen die verschiedenen im Raum stehenden Einzelinteressen übersteigt, bedeutet der Rekurs auf das Gemeinwohl einmal die Bereitschaft zur kritischen Selbstbeschränkung, also zur Selbstkritik im Sinn der Unterscheidung zwischen dem eigentlich Wesentlichen der eigenen Position und dem nur Relativen, sodann ein Zusammenfinden des jeweils Wesentlichen in dem alle Einzelinteressen übersteigenden Gemeinwohl. Dadurch aber

findet der zunächst resignative Charakter der Toleranz eine Dynamik in sich, die die bewusst konservative, ja pr servative Haltung der Resignation einmünden lässt in eine nach vorwärts gerichtete, erobernde Haltung einer zu schaffenden neuen Wirklichkeit. Die zunächst reaktive Toleranz wird sich zu einer aktiven Toleranz entwickeln müssen, wo es nicht nur um gegenseitiges Sich-Ertragen, sondern um das von allen Betroffenen mitgetragene Projekt des Wohles aller geht. Nur ein solches Projekt gibt der Toleranz ihren eigentlichen Sinn, ihre eigentliche Ausrichtung. Toleranz hat letztlich immer nur eine untergeordnete, man könnte auch sagen:  berleitende und also transitive Bedeutung. Sie kann nie letztes Ziel sein, sonst begnügt man sich mit dem resignativen Aspekt der Toleranz – und derselbe kann doch nur einen Zwischenzustand anvisieren. Toleranz kann immer nur ein Mittel – man kann auch sagen: eine Phase – auf einem Weg sein.

Es mag hilfreich sein, das an einem ganz eng gefassten Beispiel zu verdeutlichen: Das Beispiel ist das der Ehe und der Familie. Schon hier hat das Wort „Toleranz“ seinen Platz. Toleranz ist da eine Antwort auf eine Situation der Verhärtung, wie sie sich durch gegenseitiges Sich-nicht-Verstehen herausbilden kann. „Ertraget einander“ ist da die erste Wegweisung. In manchen F llen ist die Lage so, dass friedliche Koexistenz schon ein wünschenswertes Ziel und, wenn es erreicht ist, ein annehmbarer Zustand ist. In anderen F llen wird der Durchgangscharakter der Toleranz oder des sich gegenseitigen Ertragens erkennbar. Toleranz erscheint dann als eine Stufe hin zu einem neuen, wahrhaftigen Hören aufeinander und damit zum Dialog, zum Miteinanderreden. Dadurch wird die verhärtete Situation aufgebrochen und ein Einsehen mit den anderen und Selbstkritik an sich selbst ermöglicht. Aber dieser Schritt von der Toleranz, des mehr oder weniger passiven Sich-Ertragens hin zum Dialog und also zu neuer Begegnung miteinander beinhaltet die Einsicht in das Fehlverhalten, das zur Verhärtung geführt hat, also die Bitte um Vergebung, jedenfalls implizit und immer wieder auch explizit. Nur dadurch wird der Weg gebahnt, um über das Nicht-mehr-Gegeneinander und das dadurch ermöglichte Miteinander zu einem lebendigen Füreinander zu kommen.

Übertragen wir das an diesem Beispiel Erkannte auf die Gesellschaft, dann steht das Wort „Toleranz“ und der jeweils mit diesem Wort gemeinte Ruf nach Toleranz in Beziehung zu einer dreifachen Bereitschaft: sich ertragen, miteinander reden (und das heißt zunächst: aufeinander hören) und sich vergeben.

Der Grund der praktizierten Toleranz und der dank derselben möglich werdenden gesellschaftlichen Kohäsion, die mehr ist als gegenseitige Toleranz, nämlich das gemeinsame Ausgerichtetsein auf das Gemeinwohl, ist die Vergebung als Notwendigkeit und als Fähigkeit. Durch die Erkenntnis der Notwendigkeit oder der Aufgabe der Vergebung ist die Fähigkeit zu ihr noch nicht gegeben. Diese Fähigkeit, diese Gabe übersteigt immer wieder das menschlich Machbare. Sie ist, theologisch gesagt, „Gnade“: von außen hereinbrechende oder aus der Tiefe hervorbrechende, uns „zu-fallende“ und überwältigende neue Möglichkeit des Zusammenlebens. Hier kommt ganz bewusst die Theologie ins Spiel, also der Gottesbezug. Damit ist gesagt, dass Toleranz und das mit ihr Ermöglichte oder Bezweckte einen zuletzt theologischen Möglichkeitsgrund hat.

Dies bis jetzt Gesagte wirft ein erstes Licht auf das im Titel angegebene Thema. Es geht um den Aufweis der Tatsache, dass die säkulare und multireligiöse Gesellschaft eine Herausforderung für alle Betroffenen ist.

II. **Die säkulare und multireligiöse Gesellschaft als Herausforderung**

Zuerst eine Vorbemerkung: Die Rede von der säkularen und multireligiösen Gesellschaft bezieht sich im Besonderen auf die Länder Europas. Es geht nicht darum, die innerhalb Europas bestehenden verschiedenen Akzentuierungen der säkularen und multireligiösen Gesellschaft statistisch zu erheben. Für Frankreich ist zweifellos, von ganz wenigen eigentlich nicht ins Gewicht fallenden Ausnahmen abgesehen, die Rede von der säkularen und multireligiösen Gesellschaft zutreffend. Für Deutschland wäre es eventuell richtiger, von einer gewiss multi-religiösen, aber nicht schon säkularen Gesell-

schaft zu reden: Der Säkularisationsprozess ist hier noch im Gang und nicht ganz so weit vorangeschritten wie in Frankreich. Aber das Eingehen auf solche – leichten – Unterschiede ist nicht nötig, um das Faktum der säkularen und multireligiösen Gesellschaft als allgemein gültig erscheinen zu lassen.

Der Ausgangspunkt: die Gesellschaft

Wir reden hier noch nicht von der christlichen Theologie und der Herausforderung, die sie für die säkulare und multireligiöse Gesellschaft darstellt. Wir reden noch von der säkularen und multireligiösen Gesellschaft allein. Aber noch ehe wir auf diese eingehen, muss dieser Ausgangspunkt kurz in seiner Bedeutung erläutert werden. Er besagt, dass die Theologie etwas Besonderes ist, nicht das Allgemeine. Das Allgemeine ist die säkulare und multireligiöse Gesellschaft. Die Theologie ist eine besondere Sicht dieser allgemeinen Wirklichkeit; sie kommt nicht davor, sondern danach. Denken wir an die Beziehung zwischen der allgemeinen Menschheitsgeschichte, wie sie nach biblischem Verständnis nach dem mythisch-archetypisch verstandenen Adam im legendären prä-historisch verstandenen Noah begründet ist, einerseits, und der besonderen Heilsgeschichte, wie sie von Abraham ausgeht, andererseits: Für diese Beziehung gilt die Priorität des Allgemeinen, also Noachidischen, vor dem Besonderen, Abrahamitischen. Der Däne Grundvig (Zeitgenosse von Sören Kierkegaard) hat das treffend ausgedrückt: „Erst Mensch, dann Christ“ (oder Jude und Moslem etc.). Nun ist gewiss die allgemeine Menschheitsgeschichte, theologisch gesprochen, auch in Gott begründet, was bedeutet, dass wir, wenn wir mit ihr und somit dem Allgemeinen beginnen, die Theologie nicht ausklammern und gar verleugnen, sondern recht eigentlich theologisch richtig handeln.

Die damit angesprochene Thematik wurde theologiegeschichtlich verhandelt unter den Stichworten: „allgemeine Offenbarung – besondere Offenbarung“ oder „natürliche Religion – offenbarte Religion“. Mancherlei Verwirrungen und Irrungen sind mit diesen Stichworten gerade auch in der Theologie des 20. Jahrhunderts verbunden: Man denke an Karl Barth, der die partikulare christliche

Theologie absolut – in einem exklusivistischen Sinn – setzt und damit die universale Menschheitsgeschichte nicht voraus-, sondern nach-setzt und so die biblisch gegebene Folge nicht nur de facto umkehrte sondern auch theologisch entwertete.

Es ist gut und einsichtig, von der gegenseitigen Korrelation (Zu-Ordnung) von allgemeiner Menschheitsgeschichte, die wir heute als säkulare und multireligiöse Gesellschaft kennzeichnen zum einen und von der besonderen jüdisch-christlichen Theologie zum anderen zu sprechen. Ich rede von gegenseitiger Korrelation, denn dies erlaubt, den Ausgangspunkt ebenso im Allgemeinen wie im Partikularen zu nehmen, wenn denn nur die wesentliche Beziehung des einen zum anderen dabei immer im Blick ist.

Unser Ausgangspunkt beim Allgemeinen, also bei der säkularen und multireligiösen Gesellschaft, findet seine Begründung einzig und allein in der empirischen Feststellung der heutigen kulturellen Dominanz dieses Allgemeinen. Wir wissen, wie ganz anders die Lage im Mittelalter war: Da war die Theologie die Königin der Wissenschaften und der Philosophie. Dann begann die Geschichte der Moderne. Von der Renaissance an über die Reformation bis hin zur Aufklärung führte sie zur Trennung – besser: zur Unterscheidung – zwischen der autonom verstandenen menschlichen Vernunft, die in allen Bereichen der Gesellschaft und der Kultur gilt, und dem Glaubensangebot (oder Anspruch). In dieser neuen Epoche erkennen wir, dass die eigentliche Aufgabe der Theologie nicht eine herrschende, sondern allein eine dienende sein kann: Die Theologie steht im Dienst der säkularen und multi-religiösen Gesellschaft und ihrer Kohäsion und somit auch des Gemeinwohls. Dies ist gewiss nicht die letzte Zielrichtung der Theologie, die im Dienste des kommenden Gottesreiches steht, aber dieses letzte Ziel impliziert das vorläufige Ziel des Gemeinwohls.

Das Selbstverständnis der Säkularität von Gesellschaft und Kultur ist, wie schon erwähnt, das ihrer Autonomie, also ihrer Selbstgenügsamkeit. Der Säkularismus als Ideologie der säkularen Gesellschaft und Kultur bedeutet die Absage an die traditionelle, von Augustin kommende und von Luther aufgenommene Zweireiche Lehre, also an die gegenseitige Korrelation von weltlichem

und geistlichem Reich, sagen wir für uns heute zeitgemäß: von Staat und Religion. In seiner, in der heutigen so genannten „westlichen“ Welt dominierenden, liberalen und in diesem Sinn demokratischen Ausformung (die selbst eine Absage an die Diktatur des Säkularismus ist) ist der Säkularismus nun gewiss keine Leugnung der verschiedenen kulturellen Instanzen innerhalb der Gesellschaft – dazu gehören auch die Religionen. Säkularismus (besser: Säkularität) und Pluralismus (besser: Pluralität) gehen Hand in Hand. Anders gesagt: Die säkulare Gesellschaft ist der Zusammenschluss aller in ihr bestehenden – auch der religiösen – Instanzen unter dem Vorzeichen ihrer Anerkennung der Autonomie der säkularen Gesellschaft und damit ihres Zusammenwirkens zugunsten der Kohäsion der Gesellschaft. Die säkulare Gesellschaft versteht ihre Aufgabe in der Regulation der verschiedenen in ihr vertretenen Instanzen, zu denen die Religionen gehören, und diese Regulation erfordert eine Norm, die die Fähigkeit besitzt, all diese verschiedenen Instanzen in Beziehung zueinander zu setzen: Diese Norm ist die des Gemeinwohls, das keine fixierte, statische, sondern eine evolutive, dynamische Größe ist. Die Herausforderung der säkularen Gesellschaft ist die beständige Nötigung, einmal ihrer Säkularität und somit Autonomie gerecht zu werden, dann diese angesichts der Vielfalt der in ihr existierenden Instanzen als plural zu verstehen. Dieser doppelten Herausforderung kann die säkulare Gesellschaft aber nur gerecht werden durch die Beantwortung einer dritten Frage, nämlich der nach der Definition des Gemeinwohls.

Es macht das eigentliche Wesen jedweder Religion aus, dass sie mit der sie bestimmenden und wie auch immer in jedem einzelnen Fall verstandenen Transzendenz auf das Ganze bezogen ist. Der Absolutheitsanspruch gehört zum Wesen jeder Religion wie auch ihre Ganzheitsbezogenheit. Mit diesen beiden eng miteinander verbundenen Kennzeichen wohnt jeder Religion eine Spannung inne, die sie nach innen wie auch nach außen sehr prekär oder unsicher, jedenfalls unstabil macht. Der Spannung zwischen Säkularität und Pluralität auf der Ebene der Gesellschaft und der damit für die Gesellschaft gegebenen Instabilität entspricht auf der Ebene der Religion die Spannung zwischen ihrer, wegen ihrer Bezogenheit auf

die Transzendenz gegebenen, Absolutheit und ihrer, wegen ihrer Bezogenheit auf das Ganze der Wirklichkeit gegebenen, Relativität. Die Religion bewegt sich wegen dieser Spannung beständig zwischen zwei Extremen. Die eine ist der Absolutismus: Er ist die Absolutsetzung des Pols der Transzendenz. Er ist eine Perversion der Absolutheit. Für den Absolutismus gilt nur die Transzendenz; er ist ein theokratisches (bei den Monotheismen) Verständnis der Religion, das das der Wirklichkeit selber eingegebene eigene Gesetz – die Autonomie dieser Wirklichkeit – verdrängt und leugnet und ihr ein Gesetz von außen überstülpt.

Das andere Extrem ist der Relativismus. Hier tritt der Ganzheitsbezug der Religion so sehr in den Vordergrund, dass der Pol der Transzendenz in seiner Absolutheit aufgeweicht und eigentlich verraten wird. Der religiöse Relativismus ist ein gesellschaftlicher und kultureller Konformismus mit religiöser Verbrämung. Er ist für Gesellschaft und Kultur salzlos, so wie der religiöse Absolutismus gesellschaftlich und kulturell tyrannisch oder imperialistisch ist. Für die Frage des Gemeinwohls hat der Absolutismus als Antwort nur die Leugnung der Berechtigung dieser Frage zu geben. Der religiöse Absolutismus ist also für das Gemeinwohl kontraproduktiv, während die Antwort des religiösen Relativismus nur in der Ohnmacht zu einer eigentlichen sinnvollen Antwort besteht – der religiöse Relativismus ist also für das Gemeinwohl unproduktiv.

Die Herausforderung der einzelnen Religionen besteht in der Absage an jedes dieser beiden Extreme, im Durchstehen der Spannung zwischen Absolutheit und ganzheitlichem Wirklichkeitsbezug und somit in der Erkenntnis ihres Gefordertseins zu einem spezifischen und tragfähigen Beitrag zum Gemeinwohl – und dies angesichts der Säkularität der Gesellschaft und ihrer insbesondere auch religiösen Pluralität. Zugleich sind die einzelnen Religionen innerhalb der säkularen Gesellschaft nicht nur der säkularen Gesellschaft selber, sondern auch einander gegenseitig zugeordnet.

Die besondere – und beschränkte, wenn auch wesentliche – Aufgabe dieser Überlegungen ist zu zeigen, welchen Beitrag die christliche Theologie zum Zusammenleben in der gegenwärtigen Gesellschaft beisteuern kann.

III. **Die Anforderung an die christliche Theologie einmal durch die säkulare und dann durch die multireligiöse Gesellschaft**

Die Blickrichtung ist eine doppelte: Einmal besteht die Anforderung an die christliche Theologie darin, dass sie der säkularen und multireligiösen Gesellschaft zu entsprechen hat (gewiss kritisch unterscheidend), dann aber auch darin, dass sie auf die säkulare und multireligiöse Gesellschaft offensiv, also aktiv zuzugehen berufen ist. Im Rahmen dieses Beitrags können wir dieser doppelten Blickrichtung nur sehr grundsätzlich gerecht werden.

Es geht hier zunächst um zwei Vorfragen, noch ehe wir uns der Frage zuwenden können, worin die Anforderung an die christliche Theologie eigentlich besteht und wie sie sich dieser Anforderung stellt.

1. *Ist die christliche Theologie überhaupt betroffen?*

Die erste Vorfrage ist, ob die christliche Theologie überhaupt berufen ist, zur gestellten Frage einen Beitrag zu leisten. Die Frage hat ihre Begründung darin, dass es ein Verständnis von christlicher Theologie gibt, das ihren Bezug einmal auf die Gesellschaft allgemein und dann auf die anderen – die nicht-christlichen – Religionen ablehnt. Dies hängt an dem schon stigmatisierten Absolutismus. Im Blick auf die Gesellschaft, der er eine gewisse Eigenständigkeit nicht aberkennen kann, ist dualistisch. Dieser Dualismus kann alle Formen annehmen zwischen einem geistig schon aufgeklärten, also kritischen Spiritualismus einerseits und einem unkritischen, idolatrischen Fanatismus andererseits. Besondere Ausprägungen davon sind Fundamentalismus als Absolutsetzung des Buchstabens der Religion und Integritismus als Bezug auf eine besondere historische und als ideal angesehene Verwirklichung der Religion.

Der Dualismus ist in jedem Fall eine Abwertung der gegebenen Wirklichkeit und somit auch der Gesellschaft. Im Blick auf die anderen Religionen ist der Absolutismus der christlichen Religion eine Abwertung der nicht-christlichen Religionen als Formen der *falsa*

religio: die *vera religio* ist dann allein die christliche. Auch hier gibt es allerlei Abstufungen zwischen einem fundamentalistischen oder integristischen und einem mehr relativen christlichen Absolutismus, auch zwischen einem realem sozusagen handgreiflichen, fanatischen, und einem geistigen und spirituellen, sich also auf der Ebene der Bezeugung und der Argumentation bewegenden Absolutismus. Letzteres trifft zweifellos für Karl Barth zu, der in den nicht-christlichen Religionen menschliche Versuche der Selbstrechtfertigung sieht und diesen die wahre christliche Gnadenreligion (wo sie denn dies in Wahrheit ist und nicht durch Gesetzesreligion pervertiert wird) entgegensetzt. Doch durch die sich im multireligiösen Sinn entwickelnde Gesellschaft ist eine solche Abwertung der anderen Religionen schon gesellschaftlich nicht mehr tragbar. Sie war es auch nie für manche Theologen, Philosophen, Ethnologen, Religionswissenschaftler, Mystiker, ganz einfachen Christen aller Kirchen – und dies seit eh und je. Denken wir an die Apologeten des 2. Jahrhunderts, die in der griechischen Philosophie eine *praeparatio evangelii* und das *semen verae religionis* zu erkennen meinten, weiter an so viele Zeugen durch die Jahrhunderte hindurch bis hin zum II. Vatikanischen Konzil mit seiner offiziellen kirchlichen Anerkenntnis der „Werte“ der nicht-christlichen Religionen. Die Frage, ob die christliche Theologie überhaupt von der säkularen und multi-religiösen Gesellschaft betroffen ist, hängt letztendlich an der Frage des wahren Verständnisses des Absolutheitsanspruches der christlichen Religion. Denn Absolutheit und Absolutismus ist nicht dasselbe. Ist dieser Grenzen setzend, so ist jene Brücken bauend. Die Absolutheit ist nicht eigentlich die der Religion, sondern die Christi oder Gottes, der „in Christus allen Dingen ihr Haupt gibt“ oder, genau übersetzt, „alle Dinge rekapituliert“ (Eph 1,10). Der Absolutismus ist eine Perversion der Religion. Nach ihrer Wahrheit ist die Religion Zeichen und Werkzeug des Absolutheitsanspruches Gottes und somit seiner – im Glauben – wirkenden rekapitulativen Kraft gegenüber allem Wirklichen, auch dem gesellschaftlichen und multi-religiösen.

2. *Warum ist die christliche Theologie betroffen?*

Damit kommen wir zur zweiten Vorfrage, warum die christliche Theologie berufen – und befähigt – ist, sich zur Wirklichkeit der säkularen und multireligiösen Gesellschaft zu äußern. Sie ist es, weil sie nicht dualistisch, sondern monotheistisch ist – der Monotheismus verstanden nicht als eine politische Zwangsideologie sondern als das Bekenntnis der Zusammenfassung – oder Rekapitulation – der vielerlei die Gesellschaft ausmachenden Interessen im Sinn der Überwindung ihrer Gegensätzlichkeit und der Anerkennung ihrer gegenseitigen Komplementarität¹. Der so verstandene Monotheismus als Glaube an den einen Gott als Schöpfer und Neuschöpfer der Wirklichkeit ist also ein geistliches Angebot zur freien Ausübung der persönlichen und kollektiven Verantwortung im Bewusstsein der in diesem Angebot gegebenen Ermächtigung zur Unterscheidung der Geister. Es geht bei dieser um die Frage²: „Welche kreativen Potenzialitäten, ja Realitäten setzt das monotheistische Glaubensbekenntnis in uns frei, von welchen dämonischen, also zerstörerischen Potentialitäten, ja Realitäten macht es uns frei?“ Man kann die Frage auch so formulieren: „Was erbaut, was zerstört die menschliche Person in ihrer Berufung zur Integrität und also zu ihrer Ganzheit,

1 Das vom Lateinischen kommende Wort *Rekapitulation* ist die Übersetzung des griechischen Wortes *anakephalaiōsis* (*kephalē* griechisch = *caput* lateinisch = Haupt). In der Verbalform steht es Epheser 1,10: der Ratschluss Gottes ist „alle Dinge zu rekapitulieren (Luther: zusammenzufassen) in Christus“, d. h. wörtlich: „allen Dingen ihr Haupt zu geben in Christus“. Es war Irenäus von Lyon, der am Ende des 2. Jahrhunderts diesen Gedanken, dass Christus der Rekapitulator von allem ist, entfaltet hat. Wir geben dieser – systematischen – Aussage hier die entscheidende Bedeutung, dass der christliche Monotheismus sich, im Sinne schon vom *Shema Israel* (Deut. 6,4: Höre Israel: Der Herr unsere Götter der eine Herr), als ein rekapitulativer versteht: Christus – oder der Dreieine Gott – ist das Haupt auch der Götter, entthront sie also als Gott, bestätigt sie als Mächte und führt sie zu ihrer Erfüllung in Ihm. Vgl. hierzu die Ausführungen im in folgender Fußnote angegebenen Beitrag.

2 Gerard Siegwalt: Die Herausforderung des Monotheismus, in: *Deutsches Pfarrerberblatt* 2012/10, S. 560 ff.

zu ihrer Erfüllung durch die Beziehung zu den anderen Menschen, zur Umwelt und zur Schöpfung und zutiefst zu Gott?“

3. *Worin besteht die Anforderung an die christliche Theologie?*

Nach diesen Vorklärungen können wir uns der eigentlichen Frage zuwenden: Worin besteht die Anforderung an die christliche Theologie einmal durch die säkulare und dann durch die multireligiöse Gesellschaft? Ihre Beantwortung erscheint nun ganz eindeutig: Sie besteht in der vorzunehmenden Unterscheidung der Geister und dies in korrelativer Weise. Was aber heißt das?

Beginnen wir wiederum bei der säkularen Gesellschaft und nun speziell ihrer Aufgabe, dem Gemeinwohl zu dienen, also die verschiedenen in der Gesellschaft vertretenen Interessen, Instanzen, auch die Religionen, auf das Gemeinwohl hinzuordnen. Dies erscheint als etwas – gesellschaftlich gesehen – Letztes, denn es steht über all dem Partikularen und in diesem Sinn – gesellschaftlich gesehen – Vorletzten. In dieser Hinsicht hat das Gemeinwohl religiösen Charakter, einmal durch seine – idealtypisch – alles gesellschaftlich Partikulare transzendierende gesellschaftliche Absolutheit und dann durch deren Bezogenheit auf die vielfältige gesellschaftliche Gesamtwirklichkeit. Man kann so gesehen von einer zivilen Religion reden. Schon biblisch wird die Gesellschaft und in ihr ihr Entscheidungsorgan, also der Staat, als eine von Gott gewollte Macht gekennzeichnet (so Paulus in Röm 13); man kann diese Aussage verbinden mit der – paulinischen – Unterscheidung von „Herrschaften und Mächten und Gewalten und Thronen“ und dieselben beziehen auf die die Gesellschaft ausmachenden Interessengruppen (Mächte), die in ihrer Vielfalt nach einer sie rekapitulierenden Machtinstanz verlangen. Der Staat besitzt aber diese Macht legitimerweise nur durch sein Ausgerichtetsein auf das Gemeinwohl. Hier nun ist das geistige Unterscheidungsvermögen der Gesellschaft gefordert. Man erkennt empirisch die Schwierigkeit dieser Anforderung, der sich die Gesellschaft in allen ihren Instanzen und in deren Zusammenspiel zu stellen hat. Historisch gesehen wissen wir um genügend Beispiele, bei denen die Einzelinteressen (des einzelnen Volkes oder einer be-

stimmten Interessengruppe innerhalb eines Volkes)  berwogen und das Gemeinwohl ihnen unterstellt war und wo das Miteinander durch Machtkämpfe gefährdet, ja zerstört wurde und wird. Da werden dann Einzelinteressen absolut gesetzt, d. h. verg tzt. Man kann da von Idolatrie sprechen, von einem in diesem Sinn der Gesellschaft drohenden und ihren Zusammenhalt gef hrenden praktischen ‚Polytheismus‘. Wie kann die Gesellschaft über diese ihr innewohnenden Dämonen obsiegen? Aufgrund wovon, von welcher diesen Dämonen überlegenen Macht? Und woher kann sie die Erkenntnis, den Willen, den Mut und die Kraft finden zur Unterscheidung der Geister, zur Trennung zwischen ihren dämonischen/destruktiven und ihren kreativen/konstruktiven Potentialitäten, also zur Rekapitulation der Geister, der M chte, unter den Geist und seiner schöpferischen Macht? Und wie ist dieser einigende Geist überhaupt zu erkennen? Damit brechen innerhalb der säkularen Gesellschaft letzte Fragen auf, die auf Transzendenz verweisen – gesellschaftliche Transzendenz, eine Transzendenz, die nicht der Gesellschaft von außen übergestülpt wird, sondern als die Dimension der Tiefe der Gesellschaft selbst erkannt wird. Hier, an dieser Stelle, also bei der Suche der Gesellschaft nach ihrem Gemeinwohl, ohne welches kein Zusammenhalt möglich ist, wird der Ruf nach Religion erkennbar, ebenso die Angewiesenheit der zivilen Religion auf eine das Gemeinwohl erst möglich machende Transzendenz, und zugleich die Schwierigkeit für die Gesellschaft, ja ihre Unzulänglichkeit, von sich aus dieser Transzendenz Raum zu geben. Hierzu ist die Gesellschaft auf den Beitrag aller in ihr pr sented Instanzen und vor allem der Religionen angewiesen.

Damit wird zweierlei deutlich betreffs der Aufgabe der Gesellschaft, für das Gemeinwohl zu sorgen: Erstens stehen dieser Aufgabe viele Einzelinteressen im Wege. Sie erfordert also einen geistigen, ja wohl geistlichen Kampf um die Überwindung des idolatrischen Absolutheitsanspruchs dieser Einzelinteressen und ihre Hinordnung auf das sie übersteigende Gemeinwohl.

Zweitens ist für die Bewältigung dieser Aufgabe, also zur Durchsetzung des Gemeinwohls ein Rekurs auf eine Transzendenz nötig, die den Einzelinteressen ihre limitierte Berechtigung durchaus be-

läßt, sie aber auch im Sinn des Gemeinwohls zu übersteigen in der Lage ist.

Das Gesagte betrifft in unserem Zusammenhang die Herausforderung der säkularen Gesellschaft an die Religionen, hier zunächst an die christliche Theologie. Wie kann die christliche Theologie dieser Herausforderung entsprechen? Die Antwort ist eine zweifache: Erstens ist die von der christlichen Theologie bezeugte Transzendenz diejenige Gottes als des Schöpfers und steten Neuschöpfers (Erhalter und Erlöser) des Alls oder des Himmels und der Erde, also der Gesamtwirklichkeit im Blick auf deren Vollendung im neuen Himmel und der neuen Erde, und somit auch des Schöpfers und steten Neuschöpfers der menschlichen – auch gesellschaftlichen – Wirklichkeit im Blick auf deren Vollendung – man kann auch sagen: deren eschatologische *unificatio* im ewigen Gottesreich.

Zweitens ist die von der christlichen Theologie bezeugte, die Gesamtwirklichkeit betreffende Gotteswirklichkeit der menschlichen Erfahrung nicht abstrakt oder prinzipiell, also supranaturalistisch, vorgegeben, sondern erweist sich in der Durcharbeitung der Gesamtwirklichkeit, auch der gesellschaftlichen Wirklichkeit, dank der Unterscheidung der Geister. Das heißt: Die Transzendenz Gottes erweist sich als wirklich in ihrer zusammenfassenden oder rekapitulierenden Wirklichkeit oder Effektivität; sie ist im Menschen der Grund der Erkenntnis, des Willens, des Mutes und der Kraft. Die Rekapitulation, deren Subjekt der lebendige Gott ist und an der der Glaube aktiv Anteil hat, betrifft in unserem Zusammenhang die gesellschaftlichen Gegebenheiten, also die mancherlei Interessengruppen, die die Gesellschaft ausmachen.

Es gilt nun das Gesagte auf die multireligiöse Gesellschaft auszuweiten. Die Thematik ist hier eine doppelte: Erstens stellt sich die Frage, worin die Anforderung an die anderen, also nicht-christlichen Religionen durch die säkulare Gesellschaft besteht. Diese Frage, der wir zuvor im Blick auf die christliche Religion (Theologie) nachgegangen sind, kann eine jede Religion nur für sich selbst beantworten. Die diesbezügliche Anfrage der christlichen Religion an die anderen Religionen ist, wie sie sich der durch die christliche Theologie gegebenen Antwort gegenüber situieren.

Zweitens bleibt dann noch folgende Frage: Worin besteht die Anforderung an die christliche Theologie durch die anderen Religionen?

Man kann hier von dem Tatbestand ausgehen, dass die Pluralität der Religionen für jede einzelne Religion – und gewiss für das Christentum – eine Herausforderung ist, sofern diese Pluralität jede einzelne Religion zwingt, den Schritt von der Versuchung des Absolutismus der Religion hin zur Erkenntnis der Absolutheit der von ihr bezeugten Transzendenz zu vollziehen. Die Pluralität der Religionen ist direkt eine Mahnerin für jede einzelne Religion, sich nicht selbst zu verabsolutieren, sondern den Unterschied zu erkennen zwischen der Religion als sozusagen menschliches, gemeinschaftliches und kulturelles Gehäuse des Glaubens und der Transzendenz. Diese ist ja auf die Gesamtwirklichkeit bezogen – ich erinnere an die Zweipoligkeit der Religion ihrem Wesen nach. Nur aufgrund dieser Erkenntnis der Differenz zwischen dem Absolutismus der Religion und der Absolutheit der von der Religion bezeugten Transzendenz ist interreligiöse Begegnung überhaupt möglich, die mehr ist als das tolerante Nebeneinanderherleben der Religionen. Aber dieser M glichkeitsgrund ist auch der Grund für die – theologische – Notwendigkeit der interreligiösen Begegnung, so jedenfalls für die christliche Theologie.

Dies impliziert nun für die christliche Theologie eine doppelte Anforderung: Erstens: Sofern sie den von ihr bezeugten Gott als Schöpfer und Neusch pfer der Gesamtwirklichkeit nicht nur gesellschaftlich, sondern auch interreligiös verantworten will, ist der christlichen Theologie die Aufgabe gestellt, die nicht-christlichen Religionen kritisch in die Beziehung zu diesem Gott zu stellen, denn die Exklusivität Gottes, wie sie mit seinem Absolutheitsanspruch gegeben ist, ist hingeordnet auf seine Inklusivität, wie sie in seiner Bezogenheit auf die Gesamtwirklichkeit begründet ist.

Zweitens: Sofern dementsprechend der christlichen Theologie die rekapitulative Aufgabe der kritischen Unterscheidung der Geister auch interreligiös aufgetragen ist, gehört es zu ihrem Wesen, sich selbst der Kritik an der eigenen Religion zu unterziehen und unterziehen zu lassen, wie auch umgekehrt diese Kritik den anderen

Religionen zu ihrem eigenen Besten zugute kommen zu lassen. Die Religionen sind sich also gegeben als gegenseitige Hüter ihrer jeweiligen Wahrheit – dies nicht letztlich in gegenseitiger Abgrenzung voneinander, sondern in der Offenheit zu gegenseitiger Bereicherung.

4. *Wie stellt sich die christliche Theologie dieser gesellschaftlich säkularen und multi-religiösen Anforderung?*

Es bleibt dann die Frage: Wie stellt sich die christliche Theologie der genannten Anforderung? Aufgrund der wesentlichen Korrelation zwischen christlicher Theologie und der säkularen und multireligiösen Gesellschaft kann die Antwort nur lauten: durch den Dialog und dies auf Augenhöhe zwischen Partnern, die sich als solche gegenseitig gegeben sind. Fehlt der Dialog, dann fehlt auch die Partnerschaft, und umgekehrt. Es fehlt dann jeweils die bewusste eigene Identität und zugleich die damit gegebene bewusste jeweilige Aufgabe der Unterscheidung der Geister: In ihr sind die Partner aneinander gewiesen als gegenseitige „Gehilfen“ zur eigenen Identität und zum gemeinsamen Suchen nach dem Gemeinwohl.

Die Grundregel des Dialogs, ob es sich um die Säkularität der Gesellschaft oder um ihre religiöse Pluralität handelt, wird sein müssen: „Wir wagen es, uns gegenseitig in einem Geist der Solidarität oder der Brüderlichkeit die Wahrheit zu sagen“, und dies im Bewusstsein darum, dass wir im Dialog „etwas vom anderen für uns selbst erwarten dürfen“.³ Diese Grundregel ist letztlich in der in allen Religionen in irgendeiner Weise bezeugten *goldenen Regel* ausgedrückt „Handle am anderen wie du selber wünschst, vom anderen

3 Vgl. diesbezüglich die „Charte de la Fraternité d’Abraham“ (Strasbourg-Neudorf). Was darin für die Beziehungen zwischen den drei abrahamitischen Religionen gesagt ist, lässt sich ohne weiteres nicht nur auf andere Religionen, sondern auch auf die säkulare Gesellschaft übertragen. Der erste zitierte Satz ist in seiner Substanz der Regel der Evangelischen Michaelsbruderschaft entnommen, der zweite stammt von Mgr Claverie, dem 1996 ermordeten römisch-katholischen Bischof von Oran (Algerien).

behandelt zu werden.“⁴ Ein jeder Partner hat durch den Dialog für sein „Proprium“ nur zu gewinnen, so wie auch beide „Proprien“, das säkulare und das geistliche, in der letztlich einen Transzendenz sich zusammenfinden. Was mit dem Dialog auf dem Spiel steht ist dies: dass dadurch der gesellschaftliche Frieden und also die gesellschaftliche Kohäsion gefördert wird, weil durch den Dialog die einen wie die anderen immer mehr sich auf die Transzendenz selber hinordnen – „orientieren“ –, welche die Quelle der Erkenntnis, des Willens, des Mutes und der Kraft ist.

4 Siehe hierzu das Engagement von Hans Küng, wie es grundgelegt dargestellt ist in seinem Buch *Projekt Weltethos*. München/Zürich 1990.