

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 111 (2021)
Heft: 3-4

Artikel: Die zeitgenössische Antipathie gegenüber Religion : über die Herausforderung durch Säkularismus und religiöse Vielfalt
Autor: Pratt, Douglas
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1074513>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 06.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die zeitgenössische Antipathie gegenüber Religion

Über die Herausforderung durch Säkularismus und religiöse Vielfalt

Douglas Pratt

Europa und andere westliche Gesellschaften stehen heute vor zwei Herausforderungen, auf die ich in diesem Beitrag näher eingehe: Säkularismus und religiöse Vielfalt stellen die christliche Identität und das christliche Selbstverständnis vor eine enorme Aufgabe. Andere Religionen sind hier (natürlich) in ähnlicher Weise herausgefordert.¹

Als erstes beleuchte ich den Begriff des Säkularismus, oder was es eigentlich bedeutet, säkular zu sein. Anschliessend bespreche ich einige Modelle zum Verhältnis von Religion und säkularem Staat. Welchen Einfluss haben religiöse Vielfalt und die «Säkularisierung» als sozialer Prozess? Diese Frage soll in einem dritten Schritt erörtert werden. Zum Abschluss reflektiere ich das Phänomen der zeitgenössischen säkularen Antipathie gegenüber Religion – den Kern heutiger Säkularismusideologie, die eine bemerkenswerte Herausforderung für das Christentum und weitere Religionen darstellt.

1. Säkularismus: «säkular sein»

Säkularismus kann als eine bestimmte Weltsicht verstanden werden.² Der Begriff «säkular» wird (heute) häufig als Kontrast zum Begriff «religiös» verstanden: In diesem Verständnis bilden die beiden Begriffe zwei absolut unterschiedliche Sphären menschlicher Existenz. Die ursprüngliche Verwendung der Begriffe sah jedoch keine derart klare quasi-räumliche oder sozio-politische Trennung vor. Bei der Unterscheidung zwischen säkular

¹ Vgl. DOUGLAS PRATT, Faith in a Secular Age. Religion as Minority Phenomenon, in: SIRD 26 (2016) 190–202. – Für die Übersetzung dieses Beitrags ins Deutsche danke ich Katherina Völker (Frankfurt a. M.), für ihre Unterstützung dabei Stefanie Arnold (Bern).

² JONATHAN CHAPLIN, Secularism: three concepts, three challenges. Unveröffentlichte Vorlesungsnotizen, 19. August 2013, St Margaret's College, University of Otago. Ich verdanke Chaplin die Hauptaspekte dieses Abschnitts.

und religiös handelte es sich vielmehr um einen zeitlichen und eschatologischen Gegensatz. Das *saeculum* beschrieb die jetzige Zeit, die unterschieden wurde von der kommenden Zeit: Im christlichen Verständnis also die Endzeit, die ultimativ auf die Jetzt-Zeit menschlicher Existenz folgen würde. Mit anderen Worten: Ursprünglich bezog sich säkular auf die erschaffene Welt, die unter Gott und somit entlang göttlicher Normen operierte. Dabei ist die erschaffene Welt eine gefallene und auf göttliche Gnade angewiesene. Sie ist eine Welt auf dem Weg zur Erlösung, wobei Spuren der Erlösung schon in der Jetzt-Zeit enthalten sind, vor allem in Gestalt der Vermittlung durch die Kirche. Von dieser Warte aus meinte die neutestamentliche Aussage «Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist» nie eine verhärtete Front zweier absoluter Gegensätze. Es ging eher um die Unterscheidung innerhalb einer ganzheitlichen Weltanschauung: Auch des Kaisers Wirkkreis wird von Gottes Autorität beschirmt, die Hingabe an den Kaiser bestätigte demnach auch den Willen und die Intention Gottes.

Der anfänglich eschatologische Sinn, der den Begriff «säkular» theologischer einbettete, wurde im Laufe der Zeit immer weiter abgeschwächt. Als säkular verstand man nun die von Religion unabhängig gedachte Wirksphäre. Diese sozio-politische Abspaltung dominierte die moderne Abgrenzung zwischen Weltlichem und Religiösem und ebnete den Weg zu dem, was heute als moderne säkulare Weltsicht gilt: die Ideologie des Säkularismus. Die epistemologische Trennung fokussierte früh auf den Kontrast von Religion und Wissenschaft als zwei parallele, jedoch (im Wesentlichen) inkompatible Wissensquellen. Hier fand eine Verschiebung im Verständnis von säkular statt als Bereich, der der vollendenden Gnade der Erlösung bedarf, hin zur Idee, ihn (primär) als Bereich natürlicher Erkenntnis zu definieren, der ohne eine Intervention von Offenbarung zugänglich ist. Die logische Folge war, dass Religion intrinsisch als wissenschaftlich unzulänglich und im gleichen Atemzug auch als sozial schädlich betrachtet wurde. Im Gegensatz dazu könne verlässliches «echtes», d.h. objektives Wissen allein durch Vernunft, Erfahrung und Wissenschaft generiert werden. Dadurch wiederum wurden Prozesse der Aufklärung wie Emanzipation und Autonomie in Gang gesetzt.

Die ansonsten gerechtfertigte Kritik am *ancien régime* fand nun fälschlicherweise Anwendung auf Religion an sich. Die daraus resultierende Ablehnung von religiöser Metaphysik und vom Dogma, beides notwendige Bestandteile einer geisteswissenschaftlichen Emanzipation, führte zur Abwertung religiöser Werte und Perspektiven. Doch leisten viele religiöse

Werte und Perspektiven auch einen positiven Beitrag zur Gesellschaft, in dem Religion nun mal ein Faktum ist. Es entwickelte sich die Idee, dass der Rückzug von Religion aus dem öffentlichen Raum allein das «Säkulare» zurücklasse: eine menschliche Existenz in *Abwesenheit von Religion*. Diese wird grösstenteils als ein neutraler Wirkraum verstanden, an dem alle Menschen unter gleichen Bedingungen teilhaben können. Diese Idee impliziert jedoch eine negative Wahrnehmung von Religion, nämlich das Motiv einer angenommenen oder erwarteten «Abwesenheit» von Religion, die sogar manchmal in den aktiven Versuch übergeht, Religion völlig zum Verschwinden zu bringen. Letzterer gründet in der Interpretation von Religion als Gefahr für die menschliche Vernunft und Moralität.³

2. «Säkularer Staat» und institutionelle Verbindungen zu Religion

Der Ethiker Jonathan Chaplin (Cambridge) hat dankenswerterweise vier Versionen der Beziehung zwischen religiösen Institutionen und säkularem Staat herausgearbeitet. Diese beschreiben die unterschiedlichen ideologischen und strukturellen Inhalte von Säkularismus.⁴ Erstens der *militante Säkularismus*: Dieser vertritt die Position, dass der Staat offiziell zur Wahrung einer säkularen Weltsicht verpflichtet ist. Diese Weltsicht propagiert er durch staatliche Erlasse, die im Extremfall sogar die komplette Verdrängung von Religion vorsehen können. Diese Entwicklung lässt sich am Beispiel des Sowjetkommunismus nachvollziehen.

Zweitens der *exklusivistische Säkularismus*: Dieser schützt die religiöse Freiheit auf privater Ebene, ist zugleich jedoch bestrebt, auf öffentlicher Ebene den Einfluss von Religion und Glauben auf öffentliche Debatten, öffentliche Regelwerke und öffentliche Institutionen auszuklammern.

³ Dies wurde in jüngster Zeit deutlich im Skandal des sexuellen Missbrauchs und den damit verbundenen rechtlichen Untersuchungen, vor allem (jedoch nicht ausschliesslich) im Hinblick auf die römisch-katholische Kirche.

⁴ *Secularism* hat im Englischen eine umfassendere Bedeutung als das deutsche Wort Säkularismus. *Secularism* bezeichnet einerseits – wie Säkularismus im Deutschen – eine Weltanschauung oder Ideologie. Darüber hinaus wird der Begriff aber auch verwendet, um den Zustand der Trennung von Religion und Staat zu beschreiben, der im Deutschen in der Regel mit dem Begriff «Säkularität» wiedergegeben wird. Für eine eingehendere Diskussion der Verwendung des Begriffes im Englischen und Deutschen vgl.: STEFANIE ARNOLD, Was ist eigentlich Säkularismus? Versuch einer Systematisierung des ökumenischen Diskurses, in: *Teologia* 80 (2019) 4, 10–25.

Im Gegensatz dazu steht – drittens – der *gerichtsbarer Säkularismus*: Er ist das Ergebnis der Ausdifferenzierung von Staat und religiösen Institutionen, die die Grundlage der *twin tolerations* in der Moderne bildet. *Twin tolerations* bedeutet, dass einerseits der Staat die bestehende religiöse Vielfalt toleriert und dass andererseits die unterschiedlichen Religionen einander tolerieren. In dieser Form des Säkular-Seins verhält sich einerseits der Staat religionsneutral: Er toleriert alle Religionen und behandelt sie gleichwertig, es gibt keinerlei Präferenzen oder Privilegien für einzelne Religionsgemeinschaften. Der gerichtsbare Säkularismus ermöglicht eine Fülle von verschiedenen konstruktiven Beziehungen zwischen religiösen Organisationen und Staat.⁵ Von Religionen oder religiösen Gemeinschaften wird andererseits im gerichtsbaren Säkularismus erwartet, dass sie sich gegenseitig tolerieren oder dass sie wenigstens keinerlei staatliche oder politische Einmischung praktizieren, um im Eigeninteresse unlauteren Nutzen für sich selbst zu erwirken.

Viertens beschreibt der *sich rechtfertigende Säkularismus*, wie der Staat seine eigene Gesetzgebung oder seine strategischen Entscheidungen *offiziell* ohne Rückgriff auf religiöse Bezugnahmen formuliert, ohne jedoch andere Institutionen davon abzuhalten, sich auf religiöse Ideen zu beziehen. Der Staat garantiert hier sowohl eine grosse private als auch eine öffentliche religiöse Freiheit und befürwortet eine aktive religiöse Betätigung, ohne jedoch offiziell eine bestimmte Religion zu fördern.⁶ Es sei hier festgestellt, dass weder der gerichtsbare noch der sich rechtfertigende Säkularismus einen exklusiven oder streng ideologischen Säkularismus als notwendig voraussetzen, im Gegensatz zu den militanten oder exklusiven Säkularismusformen.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Säkularismus mag Religion zwar abwerten, aber die Prognose eines Rückgangs von Religion, die auf einem bestimmten Verständnis des Säkularisierungsprozesses basierte, war schlicht eine Fehleinschätzung. Und sie bleibt es auch angesichts der Ergebnisse vieler aktueller Erhebungen, die einen formalen Rückgang der

⁵ Vgl. DOUGLAS PRATT, Secular Government and Interfaith Dialogue. A Regional Asia-Pacific Initiative, in: SIRD 20 (2010) 42–57.

⁶ Vgl. JONATHAN CHAPLIN, Law, Religion and Public Reasoning, in: Oxford Journal of Law and Religion 1 (2012) 319–337; ANDREW BRADSTOCK, Using God-Talk in a Secular Society. Time for a New Conversation on Public Issues?, in: International Journal of Public Theology 6 (2012) 137–158. Vgl. JONATHAN CHAPLIN, Talking God. The Legitimacy of Religious Public Reasoning, London (Theos) 2008.

Teilnahme an oder der Identifikation mit institutioneller Religion zeigen.⁷ Es ist feststellbar, dass sich soziologische Muster von Zugehörigkeit und Teilnahme wandeln, denn diese Veränderungen wohnen nun mal allen sozialen Vorgängen inne. Das bedeutet jedoch nicht, dass der Rückgang von Religion an sich unausweichlich ist. Es gibt nachweislich viele Anzeichen dafür, dass sich religiöse Identitäten und Gemeinschaften diversifizieren. Es ist «Religion», die sich verändert. Daher haben auch wir unser Verständnis von «Religion» zu verändern – zu erweitern und neu zu denken – und unser Verständnis von Säkularismus und Säkular-Sein zu überdenken.

3. Religiöse Vielfalt

Trotz der Tendenzen hin zu homogenen Identitäten: Unterschiede, Verschiedenheit und Vielfalt – in jeglicher Sphäre menschlichen Lebens – waren schon immer etwas durch und durch Menschliches. Religion ist hier keine Ausnahme. Heute hat die Diversität die Überhand, fast in allem. Doch ist diese Diversität vor allem in bestimmten religiösen Kreisen höchst umstritten. Zwar fördern die meisten, vielleicht sogar alle religiösen Traditionen Einheit, oder sie streben wenigstens interne Uniformität und Kohärenz an – sozusagen als *conditio sine qua non*. Die gelebte Realität religiöser Menschen war allerdings allorts von Diversität geprägt, sie fand im Kontext von und in Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Perspektiven, Erfahrungen, Verständnissen, Interpretationen und sich gegenseitig widersprechenden Forderungen nach religiöser Loyalität und Identität statt. Der ökumenische Theologe Wesley Ariarajah (*1941) beobachtete eine weltweit feststellbare Zunahme der Suche nach religiöser Identität und religiösem Sinn. Dies bringt Verheissungsvolles und Problematisches mit sich:

While on the one hand there is a genuine search for deeper, more profound and liberating meaning for religion and a quest for an appropriate spirituality for our times, there has also been, on the other hand, resurgence of fundamentalism and fanaticism which destroy the very spirit and goal of religious life.⁸

⁷ Vgl. DOUGLAS PRATT, Secular New Zealand and Religious Diversity. From Cultural Evolution to Societal Affirmation, in: Social Inclusion 4 (2016) 52–64.

⁸ WESLEY ARIARAJAH, Introductory Remarks (unveröffentlicht), WCC Interreligious dialogue consultation, Dezember 1984, S. 3, WCC Archives, File Box 4612.056/1.

Ariarajah wies insbesondere auf die Herausforderung des religiösen Pluralismus hin und stellte die Frage, ob Christinnen und Christen «eine theologische Erklärung der Präsenz anderer Glaubensrichtungen darlegen müssen».⁹

Kenneth Cracknell hat einmal die Frage der religiösen Pluralität oder Vielfalt etwas überspitzt auf den Punkt gebracht: Wenn es nur einen Gott gibt, wie kann es sein, dass es so viele Religionen gibt?¹⁰ Wie sollen Christen sich zu Menschen anderer Religionen verhalten? Und wie zu deren Glaubensrichtungen? Die Literatur, die sich mit religiöser Pluralität befasst, ist beachtlich. Der christliche Diskurs konzentriert sich dabei auf die drei paradigmatischen Optionen von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus.¹¹ Der *Exklusivismus* beschreibt die vorherrschende christliche Position, die jahrhundertlang – zumindest bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts – gegenüber jeder anderen Religion oder Weltanschauung eingenommen wurde.¹² Obwohl er heute an Bedeutung verloren hat, bleibt diese Position lebendig und eine irritierende Angelegenheit.¹³ In Bezug auf religiöse Pluralität ist heute der *Inklusivismus* das vorherrschende christliche Paradigma, obwohl das Paradigma des Pluralismus trotz vieler kontroverser Debatten Aussicht auf eine fruchtbarere und angebrachtere Theologie der religiösen Vielfalt bietet.¹⁴ *Pluralismus* beschreibt im Allgemeinen eine Haltung, die die Tatsache der Vielfalt begrüsst und ihr eine positive Interpretation mit selbstreflexivem Impuls verleiht. Auch Inklusivismus ist eine Antwort auf Pluralität. Sie besteht darin, alle anderen Religionen in gewisser Weise innerhalb oder unter dem Dach einer vorherrschenden oder «überlegenen» Religion zusammenzufassen. Der Exklusivismus wiederum ist jene Antwort auf Pluralität, die wie das Wort

⁹ WESLEY ARIARAJAH, Introduction (unveröffentlicht), WCC Consultation on «Implications of Interfaith Dialogue for Theological Education Today», Kuala Lumpur, Juni 1985, S. 3, WCC Archives, File Box 4612.056/3.

¹⁰ KENNETH CRACKNELL, *Considering Dialogue: Theological Themes in Interfaith Relations, 1970–1980*, London (British Council of Churches) 1981.

¹¹ Vgl. ALAN RACE, *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*, London (SCM Press) 21993.

¹² Vgl. DOUGLAS PRATT, *The Dance of Dialogue. Ecumenical Interreligious Engagement*, in: ER 51 (1999) 274–287.

¹³ Vgl. DOUGLAS PRATT, *Exclusivism and Exclusivity. A Contemporary Theological Challenge*, in: *Pacifica* 20 (2007) 291–306.

¹⁴ Vgl. DOUGLAS PRATT, *Contextual Paradigms for Interfaith Relations*, in: *CuDia* (2003) Nr. 43, 3–9; DERS., *Pluralism, Postmodernism and Interreligious Dialogue*, in: *Sophia* 46 (2007) 243–259.

schon sagt, nur eine Religion als richtig, wahr oder gültig betrachtet, während alle anderen notwendigerweise «ausgeschlossen» werden.

Pluralismus und Pluralität werden oft als Synonyme betrachtet, obwohl sie es streng genommen nicht sind. Die synonyme Verwendung der beiden Begriffe mag auf die allgemeine Idee der Vielheit verweisen, sie kann jedoch auch verwirrend sein. Wenn es um Religion geht, werden die Ausdrücke oft zusammengedacht und als Elemente desselben Grundthemas behandelt: Des Umgangs mit dem «anderen» – der Auseinandersetzung mit dem, was «nicht wir» ist. Es gibt eine Reihe von Möglichkeiten, über Pluralismus als Ideologie nachzudenken: Was bedeutet er für die Religionen? Und inwiefern liefert er eine praktische Antwort auf die Vielfalt? Die Tatsache der religiösen Pluralität und der religiöse Pluralismus als interpretative, ja ideologische Antwort darauf sind seit Langem ein Thema und werden in der christlichen Kirche bis heute lebhaft diskutiert. Das Thema ist in den letzten Jahren in den Mittelpunkt gerückt, sowohl was die Praxis und Theorie des interreligiösen Engagements betrifft, als auch in Hinblick auf die Zunahme religiöser und politisch-religiöser (rechter) Extremismen. Der kritische Punkt beim religiösen Extremismus ist, dass er in der negativen Wahrnehmung und Reaktion religiöser Pluralität wurzelt.

Das Standard-Definitionsparadigma des Pluralismus kennt zwei Varianten, nämlich den Pluralismus der gemeinsamen Basis (*common ground*) und den des gemeinsamen Ziels (*common goal*). Diese beiden dominieren tendenziell jede Diskussion über religiösen Pluralismus. Sie bilden die am häufigsten diskutierten Standardpositionen zum Pluralismus und die Grundlage, auf der religiöser Pluralismus als ideologische Antwort auf die Pluralität am häufigsten kritisiert wird. Der Common-Ground-Pluralismus betrachtet religiöse Unterschiede oder die Vielfalt von Religionen als kontextualisierte variable Ausdrücke einer einzigen universellen Quelle. Die Grundidee ist klar: Es gibt eine gemeinsame Basis religiöser Realität, aus der die verschiedenen Religionen der Welt hervorgehen. Common-Goal-Pluralismus besagt, dass religiöse Unterschiede die Vielfalt der Heilswege widerspiegeln, die zum universellen Ziel führen oder hinleiten. Aus dieser Sicht ist die Schlüsselidee, dass es ein transformatives Ziel gibt, das der Endpunkt aller Religionen ist, auch wenn dieses unterschiedlich ausgedrückt werden kann (in Übereinstimmung mit der narrativen Tradition, die jeder Religion einzigartig innewohnt) und anders erreicht wird (in Einklang mit dem einzigartigen transformativen oder erlösenden Narrativ einer jeden Religion).

Es gibt jedoch ein weiteres Paradigma, ebenfalls mit zwei Varianten, über das man nachdenken sollte. Ich nenne es das interpendente Paradigma des Pluralismus, das von wechselseitigen Abhängigkeiten ausgeht. Seine beiden Varianten sind komplementär ganzheitlich und dynamisch parallel. Der *komplementär ganzheitliche Pluralismus* vertritt die Auffassung, dass religiöse Unterschiede als komplementär partikuläre Ausdrücke wahrgenommen werden können, die zusammen das universelle «Ganze» bilden. Die Pluralität der Religionen ist weniger eine Frage nicht konkurrierender Varianten, die auf einer gemeinsamen Grundlage oder einem gemeinsamen Ziel beruhen, sondern vielmehr die Frage einer gegenseitigen Komplementarität verschiedener Bestandteile, die zusammen ein komplexes Ganzes bilden. Die Weltreligionen zusammen bilden die Gesamtheit dessen, was Religion als solche ist. In ähnlicher Weise vertritt der *dynamisch parallele Pluralismus* die Auffassung, dass religiöse Unterschiede eine Parallelität religiöser Phänomene widerspiegeln. Die Affirmation des Pluralismus bestätigt somit die Authentizität von Phänomenen, ohne sich über deren Gültigkeit oder Richtigkeit zu äussern. Die Analyse der vorliegenden Daten – also derjenigen Phänomene, die zusammen eine bestimmte Religion ausmachen – spricht für die Existenz dynamischer Parallelen und nicht für eine grundsätzliche Gleichheit. Religiöse Pluralität kann dann als dynamische Parallele religiöser Intuition und Reaktion interpretiert werden. Dies ergibt einen Punkt von Gemeinsamkeit, der doch die Integrität der Unterschiede bewahrt. Religionen sind keine Varianten derselben Sache, aber sie können parallele Prozesse variabel ausdrücken. Zum Beispiel enthalten alle grossen Religionen eine narrative Darstellung eines inhärenten, nicht zufriedenstellenden Zustands der menschlichen Existenz, wie auch immer dieser in den spezifischen Erzählungen dargestellt wird. In allen Fällen erfordert dieser unvollkommene Zustand eine gewisse transformative Handlung, um diesen zu überwinden und so das Erlangen eines endgültigen Erfolgs oder Schicksals zu ermöglichen. Die Heilsgeschichten, die dies ausdrücken, variieren ebenso wie die Doktrinen und Lehren. Aber die Dynamik, die in den unterschiedlichen Erzählungen enthalten ist, bündelt sich in parallelen Ähnlichkeiten.

Ein weiteres pluralistisches Paradigma ergibt sich aus global-ethischen Bedenken und dem Bewusstsein um den Beitrag der Religionen zur Zukunft der Menschheit – zum Guten oder zum Schlechten. Gegenseitiges Verständnis, friedliches Zusammenleben und die Zusammenarbeit für das Gemeinwohl von Menschen unterschiedlicher Glaubensrichtungen sind keine neuen Ideen. Prägnant ausgedrückt: Kein Weltfrieden ohne Frie-

den zwischen den Religionen; kein Frieden zwischen den Religionen ohne Dialog zwischen den Religionen. Ziel ist es, interreligiöse Entspannung (*détente*) und dialogische Beziehungen zu fördern, die sich auf globale ethische Belange konzentrieren.¹⁵ Dabei wird die Bejahung der religiösen Vielfalt auf der Grundlage gemeinsamer ethischer Verantwortlichkeiten gefördert. Es ist auch ein Prozess, der sich positiv auf die Kontexte der Säkularisierung auswirkt.

4. Säkularisierung – ein Prozess des sozialen Wandels

Im Unterschied zum Säkularismus, der ein ideologisches Konstrukt darstellt, kann die Säkularisierung als ein Prozess des sozialen Wandels angesehen werden, der sehr oft auch als unvermeidlicher Begleiter der Modernisierung angesehen wird. Die Säkularisierung wird hierbei als ein objektiver und rationaler Prozess verstanden. Dieser Prozess kann auch durch das Bekenntnis zu einer säkularistischen Weltanschauung vorangetrieben werden – das heisst einer Weltanschauung, die danach strebt, die Religion aus dem öffentlichen Raum zu entfernen. Der Soziologe Jose Casanova unterscheidet sinnvollerweise drei Begriffsverständnisse von Säkularisierung.¹⁶

Erstens gibt es die Idee der *Säkularisierung als Rückgang des Religiösen*. Hier existieren verschiedene Arten dieses «Rückgangs», sowohl quantitativ als auch qualitativ. Casanova weist darauf hin, dass Rückgang sich auf die Verringerung der Anhängerzahl beziehen kann; oder auf eine deutliche Abnahme des Glaubens oder der Praxis oder beiderlei; oder auf einen Verlust des Zugehörigkeitsgefühls; oder auf die Wahrnehmung einer verminderten gemeinschaftsbildenden Kraft von Religion; oder sogar auf einen wachsenden Kontrast von «organisierter Religion» zu den Forderungen nach Spiritualität oder einer alternativen Form von spiritueller Identität.¹⁷

Zweitens spricht Casanova von *Säkularisierung als Privatisierung*, welche den Rückgang der sozialen Bedeutung von Religion beschreibt.

¹⁵ PAUL F. KNITTER, *One Earth Many Religions. Multifaith Dialogue & Global Responsibility*, Maryknoll (Orbis Books) 1995.

¹⁶ JOSE CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago (University of Chicago Press) 1994.

¹⁷ Für eine theologische Reflexion darüber siehe ROWAN WILLIAMS, *Faith in the Public Square*, London (Bloomsbury) 2012, 85–97 (Kap. 7: «The Spiritual and the Religious: Is the Territory Changing?»).

Hier ist Religion nicht mehr wesentliche Quelle normativer Orientierung in der Gesellschaft. Zwei Gründe für die Privatisierung, nämlich externe und interne, können identifiziert werden. Die auferlegte Privatisierung auf der einen Seite ist eine indirekte Folge von kulturellen und politischen Arrangements, die den religiösen Einfluss aufweichen. Die freiwillige Privatisierung auf der anderen Seite beschreibt die Erosion der engagierten kritischen Auseinandersetzung in und mit Religionen. Diese Erosion kann historischen oder zeitgenössischen Fehlritten geschuldet sein; oder dem Verlust der Überzeugung, dass der Glaube öffentlich ist; oder der Akzeptanz säkular-politischer Bewegungen u. a.

Drittens versteht man *Säkularisierung als Differenzierung*, d. h. eine Ausdifferenzierung der Zuständigkeiten zwischen religiösen Institutionen und anderen sozialen Einrichtungen. Dies ist ein Ausdruck der klassischen Trennung von Kirche und Staat, in der etwa Institutionen des gesellschaftlichen Sektors unabhängigen ethischen und nicht religiösen Normen unterliegen. Jede Gerichtsbarkeit hat ihre eigene Arbeitsweise und ihre Leitwerte, die sich grundlegend unterscheiden können; oder die eine eher kulturelle Unterscheidung von Gründen und Motiven widerspiegeln können, aber im Kern dieselben Ergebnisse oder sozialen Güter liefern. Für Casanova ist nur dieser dritte Sinn, der der Differenzierung, in der Moderne irreversibel: Der weltliche Bereich unterscheidet sich vom religiösen dadurch, dass er keine Bezugnahme auf das religiöse Narrativ und die Identität enthält im Gegensatz zum religiösen Bereich, wo dies notwendigerweise der Fall ist.

Obwohl diese Ausdifferenzierung der Zuständigkeiten religiöser und sozialer Institutionen historisch mit der Privatisierung der Religion einherging, sind die beiden Prozesse nicht unbedingt miteinander verbunden. Bedeutsamer ist vielleicht die theologische Frage, was heute die Schlüsselindikatoren der Säkularisierung in der Gesellschaft sind. Was als säkularisiert angesehen wird, hängt entscheidend von der vorherigen Annahme ab, was einen christlichen oder religiösen Weg zur Organisation der Gesellschaft ausmacht oder ausmachen würde. So ist für einige der Verlust des christlichen Glaubens ein Schlüsselindikator, während für andere zum Beispiel Veränderungen in der Bedeutung des Begriffs Familie oder Änderungen des individuellen Sexualverhaltens oder der geschlechtlichen Identität Schlüsselindikatoren für den Säkularisierungsprozess sind. Denn dieser Prozess führt zu radikalen und weitreichenden Veränderungen, die sogar die bisher als axiomatisch geltenden Normen, die von einer religiösen Weltanschauung gebilligt und untermauert wurden, ersetzen – und

manchmal sogar unterdrücken. Für andere wiederum ist die moderne kapitalistische Wirtschaft das beste Beispiel für die Säkularisierung der Gesellschaft. Wir könnten hier natürlich weitere Beispiele anführen. Der entscheidende Punkt ist, dass die Säkularisierung ein andauerndes und vielschichtiges Phänomen ist. Sie ist selbst ein Zeichen des Zeitalters, in dem wir leben, sozusagen unser Zeitgeist.

5. Säkularistische Antipathie gegenüber der Religion

Der Säkularisierungsprozess hat zur Entstehung des zeitgenössischen Säkularismus oder der säkularistischen Ideologie geführt, die durch eine ausgeprägte Antipathie gegenüber und sogar eine antagonistische Ablehnung von Religion gekennzeichnet ist. Diese Ideologie ist zweifellos ein Merkmal unserer Zeit und stellt eine besondere Herausforderung dar. Im Gegensatz zum ursprünglichen Ideal, wonach Säkular-Sein die Anerkennung und Bestätigung religiöser und politischer Vielfalt bedeutete, liegt der westliche Säkularismus heute irgendwo zwischen militanten und ausschliessenden Formen des Säkularismus. Ich entdecke unter anderem vier vorherrschende Faktoren. Dies sind: neuer Atheismus, alte Apathie, Ablehnung von Vielfalt und moralischer Verlust. Religion ist keine wichtige Quelle für die normative Orientierung in der Gesellschaft mehr. Ich werde hier absehen von einer Diskussion über den neuen Atheismus, und merke lediglich an, dass er aufgrund seiner Popularisierung dazu neigt, Religion unreflektiert abzulehnen, indem er sie als etwas Esoterisches und damit intellektuell Irrelevantes darstellt. Ich werde hier auch nicht auf die Frage der Ablehnung von Vielfalt eingehen; das habe ich an anderer Stelle getan.¹⁸ Stattdessen will ich die beiden Faktoren Apathie und den angenommenen moralischen Verlust näher betrachten.

Ein eindeutiger Grund für den zahlenmässigen Rückgang der Religionszugehörigkeit, insbesondere in den etablierten Kirchen des westlichen Christentums, ist der durchgängige Einfluss religiöser Apathie, der, obwohl er von vielen kulturellen Faktoren verursacht wird, auf zwei Schlüsselementen beruht: der Wahrnehmung, dass die christliche Erzählung zum Bereich der Fiktion gehört, daher ohne rationalen Wert oder Wertigkeit ist, und dem damit einhergehenden Verlust jeglichen Gefühls, zu dieser Erzählung zu gehören oder sich mit ihr selbst im weitesten kulturellen

¹⁸ Vgl. z. B. DOUGLAS PRATT, *Religion and Extremism. Rejecting Diversity*, London (Bloomsbury) 2017.

Sinn zu identifizieren. Auch andere Religionen, die in der jüngeren Geschichte in die westliche Sphäre getreten sind, stehen vor einer ähnlichen Herausforderung. Diese Religionsgemeinschaften verbindet, dass sie sich darüber Gedanken machen, wie die «Tradition», die die Eltern gepflegt haben, erfolgreich an ihre Kinder weitergegeben werden kann.¹⁹ Ein Grossteil der Ergebnisse aus der zuvor erwähnten Analyse des Rückgangs der Religiosität ist hier von Bedeutung. Während jede Religion und ihr Kontext einzigartig ist, ist die Dynamik ähnlich oder ausreichend vergleichbar, um das Christentum exemplarisch heranzuziehen.

Ich schlage vor, dass es beim «Christ-Sein» weniger darum geht, bestimmte Überzeugungen zu vertreten, als sich mit einem christlichen Narrativ zu identifizieren oder ihm anzugehören. Und es gibt mehr als eine einzige christliche Erzählung. Anders ausgedrückt: Die christliche Erzählung ist in Wirklichkeit vielschichtig. Das ermöglicht eine legitime Vielfalt christlicher Identität – also jene Dimension der narrativen Zugehörigkeit oder des narrativen Innewohnens, wonach auf der einen Seite mehrere Christentümer (konfessioneller oder kirchlicher Vielfalt) existieren, und auf der anderen eine Vielfalt christlicher Kulturen, die oft mit nationaler oder ethnischer Vielfalt gleichgesetzt wird. Manche Länder betrachten sich, obwohl sie säkular sind, doch als christlich – zumindest in kultureller Hinsicht. Christliche Fest- und Feiertage, wie etwa Weihnachten, Ostern, Himmelfahrt, werden respektiert, wenn auch eher auf kulturelle als auf religiöse oder fromme Art und Weise. So kann die säkulare Kultur nichtsdestotrotz spezifische christliche Denominationen zulassen, ja sogar begrüßen, genauso wie andere Glaubensrichtungen. Aber in einem kulturellen Kontext, in dem Apathie gegenüber Religion implizit gefördert wird, d. h. in dem die Kultur religiöse Narrative nicht mehr unterstützt oder trägt, und mit intellektuellem Aufgeben wird die apathische Haltung gegenüber Religion zu einem alles durchdringenden Ausdruck religiöser Antipathie.

Heute wird diese Entwicklung durch den Verlust der moralischen Wirkkraft verstärkt, die das Christentum einst in seiner institutionellen Form als Kirche innehatte. Ich beziehe mich hier auf die zersetzende Wirkung, die die Aufdeckung von Missbrauchspraktiken von Geistlichen, Ordensleuten oder Ehrenamtlichen in verschiedenen religiösen Einrichtungen hat. Infolge der verschiedenen Missbrauchsskandale, die sehr oft

¹⁹ Vgl. JAMES L. HEFT (Hg.), *Passing on the Faith. Transforming Traditions for the Next Generation of Jews, Christians, and Muslims*, New York (Fordham University Press) 2006.

viel negative öffentliche Aufmerksamkeit, Gerichtsverfahren und sogar strafrechtliche Verurteilungen zur Folge hatten, wurde die Kirche praktisch zum Schweigen gebracht: Ihre Fähigkeit, sich kritisch zu ethischen und öffentlichen Fragen zu äussern, wurde stark untergraben. Die säkularistischen Religionskritiker zögern nicht, in diesem Zusammenhang ihre Ablehnung kundzutun: sowohl was das abnorme Verhalten von Individuen betrifft als auch gegenüber der Religion selbst, die durch diese Individuen repräsentiert wird. Kurz gesagt, in unserer Zeit ist es nicht leicht, offen christlich zu leben. Auch für Juden und Muslime ist es nicht besonders angenehm.²⁰

6. Fazit

Der Diskurs über das Säkular-Sein hat sich in vielerlei Hinsicht gewandelt: von einem Klima der Akzeptanz von Religion an sich, die verbunden war mit Toleranz gegenüber religiöser Vielfalt, hin zu einem Klima, das von der Idee von «Nichtreligion» oder sogar «Unreligion» dominiert wird. Zwar können in einer modernen säkularen Gesellschaft viele verschiedene religiöse Identitäten und sogar viele unterschiedliche Verständnisse einer einzelnen Religion nebeneinander bestehen. Aber in vielen Gesellschaften wurde die Toleranz oder sogar die Akzeptanz der religiösen Vielfalt, die ja in der ursprünglichen Bedeutung von säkular (d. h. eine Teilung der Sphären, nicht die Beseitigung einer der beiden von ihnen) impliziert ist, durch eine neue Ideologie des Säkularismus untergraben, die Antipathie und sogar Feindseligkeit gegenüber Religion als solcher zum Ausdruck bringt. Selbst in Gesellschaften, in denen nach einschlägigen Statistiken die Mehrheit der Bevölkerung immer noch eine religiöse Identität besitzt und in denen die kulturellen Überreste einer einst von Religion geprägten Gemeinschaft erhalten bleiben, ist diese Spannung – entstanden durch ein umstrittenes Verständnis von Säkular-Sein – spürbar. Denn wäre die Akzeptanz religiöser Vielfalt immer noch das Markenzeichen von Säkular-Sein, würde die gelebte religiöse Vielfalt in westlichen Gesellschaften nicht negative Reaktionen und Probleme in einem solchen Ausmass verursachen, wie es heute der Fall ist.

²⁰ Vgl. OLIVIER ROY, *Secularism Confronts Islam*, New York (Columbia University Press) 2007.

Kurz gesagt, der Säkularismus betrachtet Religion im besten Fall als privates Engagement, das sozial irrelevant ist. Es gibt jedoch einen paradoxen Gegensatz, der beachtet werden sollte: Der politische Einfluss fundamentalistischer und exklusivistischer Religionsformen nimmt zu – seien es die sogenannten christlichen Evangelikalen, die gewissen amerikanischen Präsidenten ins Ohr flüstern und die Reihen der Republikanischen Partei beeinflussen, oder die wahhabitischen sunnitischen Ulema, die mit der saudischen Dynastie Hand in Hand arbeiten, oder die jingoistische Hindutva-Bewegung, die die indische Politik dominiert, oder die ultraorthodoxen Juden, die anscheinend die Beratungen der israelischen Knesset dominieren. In all diesen Fällen – es gibt weitere – sind es die relativ extremen Formen und Ausdrucksformen einer Religion, die chauvinistisch mit zeitgenössischen rechten und faschistisch orientierten politischen Machthabern übereinstimmen und diese unterstützen. Das Problem sich gegenseitig bedingender religiöser und politischer Extremismen steht im Kontrast zur säkularistischen Forderung nach einem Triumph über Religion. Paradoxerweise ist es aber auch eine unvorhergesehene Konsequenz einer säkularen Entwicklung, welche die früher einflussreichen religiösen Institutionen marginalisierte. Wo Religion in den privaten Bereich verbannt wurde, gewann sie durch die freie Verbindung von Individuen über die Hintertür wieder politischen Einfluss. In den Vereinigten Staaten, in denen eine konstitutionelle Trennung von Kirche und Staat besteht, sind es eher religiöse Einzelpersonen und Organisationen als die <Kirche> oder offizielle kirchliche Körperschaften, die heute eng mit der politischen Führung verflochten sind.

Hier zeigt sich uns ein Paradox. Die säkularistische Abneigung gegen Religion geht heute einher mit dem Aufkommen ultrakonservativer und fundamentalistischer Religionsformen. Diese Religionsformen teilen gewisse Ziele mit säkularen Formen rechtsextremer Politik. Gemeinsam lösen die beiden Bewegungen so möglicherweise jenen Aufstieg extremistischer religiöser Ideologien aus, der einer säkularen Ablehnung von Religion eigentlich widerspricht. Die Annahme einer stetig fortschreitenden Säkularisierung, aus der sich der Säkularismus ableitet, wird inzwischen von vielen kritisiert. Aus sozialwissenschaftlicher Perspektive lassen sich sogar gegenläufige Bewegungen beobachten,²¹ die mit Begriffen wie Desä-

²¹ JONATHAN CHAPLIN/ROBERT JOUSTRA (Hg.), *God and Global Order. The Power of Religion in American Foreign Policy*, Waco (Baylor University Press) 2010.

kularisierung,²² religiösem Revival,²³ religiöser Verzauberung²⁴ oder religiöser Wiederauferstehung beschrieben werden. Es bleibt abzuwarten, wohin sich dies alles entwickelt.

Jonathan Sacks hat vor einigen Jahren festgestellt, dass «die grosse Verantwortung jetzt bei den Religionsgemeinschaften der Welt liegt. Entgegen allen Erwartungen haben sie sich im 21. Jahrhundert als Schlüsselkräfte eines globalen Zeitalters herauskristallisiert.»²⁵ Und er fährt fort:

Religion can be a source of discord. It can also be a form of conflict resolution. We are familiar with the former; the second is far too little tried. Yet it is here, if anywhere, that hope must lie if we are to create a human solidarity strong enough to bear the strains that lie ahead. The great faiths must now become an active force for peace and for the justice and compassion on which peace ultimately depends. That will require great courage, and perhaps something more than courage: a candid admission that, more than at any time in the past, we need to search – each faith in its own way – for a way of living with, and acknowledging the integrity of, those who are not of our faith.²⁶

Das ist die Herausforderung des Säkularismus, vor der wir heute stehen. Es ist die Herausforderung der religiösen Vielfalt, der sich die christliche Gemeinschaft weiterhin sowohl global als auch lokal gegenüber sieht. Es ist die Reaktion auf diese Vielfalt, die die Parameter für den Umgang mit Menschen anderen Glaubens festlegt. Wie wird die christliche Gemeinschaft an einzelnen Orten und als globale Einheit dabei abschneiden?

*George Douglas Pratt (*1949 Auckland NZ), Ph.D., DTheol. FRAS., FRHistS., studierte 1968–1973 Philosophie an der Universität von Auckland und 1974–1978 Theologie an der Universität von Otago (Neuseeland). 1984 promovierte er an der Universität St. Andrews (Schottland) in Systematischer Theologie und 2009 am Melbourne College of Divinity (Australien) in interreligiösen Studien. Er lehrte 1988–2018 «Religious Studies» an der Universität Waikato/NZ. Ausserdem ist er seit 2011 Adjunct Research Professor am*

²² PETER L. BERGER (Hg.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids (Eerdmans) 1999.

²³ SCOTT M. THOMAS, *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations. The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*, New York (Palgrave Macmillan) 2005.

²⁴ JAMES K. A. SMITH (Hg.), *After Modernity? Secularity, Globalization and the Re-enchantment of the World*, Waco (Baylor University Press) 2008.

²⁵ JONATHAN SACKS, *The Dignity of Difference. How to Avoid the Clash of Civilizations*, London (Continuum) 2002, 4.

²⁶ A. a. O., 4f.

Departement/Institut für Christkatholische Theologie an der Universität Bern mit einem besonderen Fokus auf Systematischer Theologie und Interreligiösen Studien sowie seit 2018 Honorarprofessor für «Theological and Religious Studies» an der Universität Auckland/NZ.

*Adresse: 62 Ortive Street, Cromwell, 9310, New Zealand
E-Mail: g.douglaspratt@gmail.com*

Summary

This paper explores the contemporary challenge of secularism and reactions to the presence of the diversity of religions in Europe and other western societies. Secularism and religious diversity raise profound issues for Christian identity and self-understanding. A discussion of secularism, or what “being secular” means, and some understandings of the relationship between religion and the secular state is followed by a discussion of the impact of religious diversity and the motif of “secularization” as a social process. The paper concludes with a reflection upon contemporary secular antipathy toward religion – the focus of today’s ideology of secularism that poses a distinct challenge to Christianity as well as to other religions.

Schlüsselwörter – Keywords

Säkularismus – Identitäten – Vielfalt – Säkularisierung – Antipathie