

Spätmodern, übergängig und postsäkular – Zeitsignaturen der Volkskirche zu Beginn des 21. Jahrhunderts

Christian Mulia

Bereits im Zusammenhang mit seiner Dissertation über Ernst Troeltsch wirbt Kristian Fechtner für eine *Kirche in kritischer Zeitgenossenschaft*. Sie nimmt lebenswelt- wie gesellschaftsbezogen wahr, was an der Zeit ist, ohne sich an den Zeitgeist anzupassen.¹ Indem die Beiträge dieser Festschrift in den Diskurs um die *Postsäkularität* eingebettet werden, wird ein Zeitindex geltend gemacht, den Fechtner in seinen Veröffentlichungen aufnimmt, ohne ihn ins Zentrum zu rücken.² Seines Erachtens zeichnen sich die gegenwärtige Volkskirche bzw. das volkshkirchliche Christentum vielmehr als *spätmodern*³ oder *übergängig*⁴ aus.

Im Folgenden soll ausgelotet werden, inwiefern sich neue kirchentheoretische Perspektiven aus der Charakterisierung der heutigen gesellschaftlich-kulturellen Verfassung als postsäkular ergeben. Ausgehend vom *politisch-zivilgesellschaftlichen* Verständnis des Postsäkularen bei Jürgen Habermas und dessen *religionssoziologischer* Aufnahme und Kritik geht es uns darum, diesen Begriff *praktisch-theologisch* zu profilieren (3.). Um den heuristischen Ertrag eines solchen Reflexionsgangs ermessen zu können, werden zunächst der Index der Spätzeit (1.) und die Metapher der Schwelle (2.) beleuchtet.

1 Vgl. Fechtner, Kristian: Den Zeitgenossen Kirche sein. Plädoyer für eine offene Volkskirche, in: DtPfrBl 96 (1996), 235–238; ders.: Volkskirche im neuzeitlichen Christentum. Die Bedeutung Ernst Troeltschs für eine künftige praktisch-theologische Theorie der Kirche (Troeltsch-Studien 8), Gütersloh 1995, 200–210.

2 Vgl. Fechtner, Kristian: Christentum und moderne Gesellschaft, in: ders. u. a.: Praktische Theologie. Ein Lehrbuch (ThW 15), Stuttgart 2017, 29–37, 35f.; Fechtner, Kristian / Klie, Thomas: Riskante Liturgien. Zum Charakter und zur Bedeutung von Gottesdiensten in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, in: dies. (Hg.): Riskante Liturgien – Gottesdienste in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, Stuttgart 2011, 7–19, 14f.; Fechtner, Kristian: Späte Zeit der Volkskirche. Praktisch-theologische Erkundungen (PThe 101), Stuttgart 2010, 8.

3 Vgl. Fechtner, Kristian: Einleitung, in: ders., Späte Zeit, 7–10.

4 Vgl. Fechtner, Kristian: Kirche und Gesellschaft: Volkskirche im Übergang, in: ders., Späte Zeit, 35–47.

1. *Spätzeit: Ambivalenz- und Differenzbewusstsein der Spätmoderne*

Von praktisch-theologischer Seite hat Henning Luther als einer der ersten Fachvertreter*innen den Leitbegriff der Spätmoderne aufgenommen. Er verfolgt „einen in höchstem Maße spätmodernetauglichen praktisch-theologischen Grundansatz“⁵, der in subjektorientierter Perspektive u. a. auf die Momente des Fragmentarischen und Differenten abhebt.

Die „Spät“-Signatur aufgreifend, markiert Kristian Fechtner die „fortschreitende Pluralisierung“, „unhintergehbare Individualisierung“ sowie „unverzichtbare Gemeinschaftsbildung“ als wesentliche Entwicklungslinien von „Christentum und Religion in der Spätmoderne“.⁶ „[D]ie Teilhabe an christlicher Religion und Kirche“ erfolge im Wesentlichen „nach dem Muster eines Auswahl-Christentums.“⁷

In seinem Kommentar zur Veröffentlichung „Praktische Theologie in der Spätmoderne“, einer Textdokumentation katholischer Nachwuchswissenschaftler*innen, zeichnet Fechtner anderthalb Jahrzehnte später Konturen und Lesarten der Spätmoderne nach. Hierbei stellt er zwei semantische Reihen gegenüber:

„Die erste Reihe beschreibt die Gegenwart und die Gegenwartserfahrungen als in sich widersprüchlich und konflikthaft: Spannungen – Ambiguität – Ambivalenzen – Dilemma – Paradox – Widerstreit. Spätmodern leben heißt, in Widersprüchen leben und ihnen standhalten (nicht: sie auflösen können). Wo sich Praktische Theologie auf sie einlässt, wird sie differenzsensibel.

Die zweite semantische Reihe nimmt das Moment der Differenz auf und wendet es normativ zu einer Ethik des und der Marginalisierten: In den Blick genommen und zu seinem Recht kommen soll, was ausgeschlossen und ausgegrenzt, verunsichert und unverfügbar, fragmentiert und unfertig ist. Die praktisch-theologischen Lesarten der Spätmoderne haben einen Zug zum Einzelnen, das und der abweicht vom ‚starken‘ Subjekt der Moderne. [...]

Spätmoderne erkennt man [...] an ihren Widersprüchen. Sie durchziehen die individuellen Lebensgeschichten ebenso wie die gesellschaftliche Wirklichkeit.“⁸

5 Bauer, Christian: Henning Luther, in: Gärtner, Stefan / Kläden, Tobias / Spielberg, Bernhard (Hg.): *Praktische Theologie in der Spätmoderne. Herausforderungen und Entdeckungen* (SThPS 89), Würzburg 2014, 197–226, 199; vgl. Fechtner, Kristian / Mulia, Christian (Hg.): *Henning Luther – Praktische Theologie der Spätmoderne* (PThe 125), Stuttgart 2011.

Im Rahmen seiner kurzen Erwägungen zum spätmodernen Predigen konstatiert Luther, dass „das Stichwort ‚Spätmoderne‘ die Zugehörigkeit zur Moderne (signalisiert), dessen Projekt *nicht* von einem Post-Stadium aus verabschiedet wird.“ (Luther, Henning: *Frech achtet die Liebe das Kleine*, erw. Neuausgabe, Stuttgart 2008, 12–16, 12)

6 Fechtner, Kristian: *Herausforderungen und Perspektiven einer zeitgenössischen Kirche*, in: ders., *Späte Zeit*, 22–34, 29.

7 A. a. O., 28.

8 Fechtner, Kristian: *Praktisch-theologische Lesarten der Spätmoderne. Ein Nachgang*, in: Gärtner / Kläden / Spielberg, *Praktische Theologie*, 325–329, 326f. Als Signaturen der Spät-

Fechtner konzediert, dass „eine konzeptionell konsistente spätmoderne Praktische Theologie“ noch nicht zu erkennen sei. Sie konturiere „womöglich eher eine besondere *Sichtweise* auf gegenwärtige Wirklichkeit, ein sich praktisch-theologisch artikulierendes *Lebensgefühl* und eine *religionssensible Zeitgenossenschaft*.“⁹

2. Schwelle: Riskante Übergänge und religionsproduktive Passagen

Kirchentheoretisch plausibel erscheint es, infolge der abnehmenden „institutionelle[n] Reichweite und Prägekraft des kirchlichen Christentums“ von einer „Volkskirche im Übergang“ zu sprechen.¹⁰ Die Metaphern der Schwelle, der Passage und des Übergangs, die komplementäre Aspekte bezeichnen¹¹, sind in mehrfacher Hinsicht aufschlussreich. Bereits Henning Luther hat – im Anschluss an Arnold van Genneps Modell der Rites de passage und dessen ritualtheoretische Weiterführung durch Victor Turner – die religionsproduktive Kraft von alltagsweltlichen wie lebensgeschichtlichen Übergangssituationen pointiert:

Hier „kann Religion nun in doppelter Hinsicht wirksam werden. Sie kann die Funktion ritueller Stabilisierung und Steuerung übernehmen, die darauf abzielt, die Momente der Diskontinuität, der Unterbrechung möglichst gering oder unwirksam zu halten. [...] Religion kann sich aber auch gerade im Zwischenbereich ansiedeln, die Diskontinuität stärken, die Unterbrechung ausgestalten und der durch den Schwebezustand provozierten Reflexivität Form und Inhalt geben.“¹²

In seiner Habilitationsschrift hat Kristian Fechtner die Schwellen-Metapher rezipiert, mittels derer er die kulturelle und gottesdienstliche Praxis des Jahreswechsels nachzeichnet.¹³ Im Rahmen ihrer pastoraltheologischen Erwägungen fokussiert auch Ulrike Wagner-Rau auf das Motiv der Schwelle, um pfarramt-

moderne beschreiben die Autor*innen u. a. die Beschleunigung, Deinstitutionalisierung, Multiperspektivität, Paradoxalität und radikalisierte Kontingenzen.

9 A. a. O., 328 (beide Zitate).

10 Fechtner, Kirche und Gesellschaft, 35–47, 45.

11 Während die *Schwelle* den für einen Ort oder eine Situation charakteristischen Grenzbereich markiert (innen vs. außen, vorher vs. nachher), verweisen der *Übergang* bzw. die *Passage* als Durchgang – neben einem gleichfalls räumlichen (z. B. der Grenzübergang bzw. das Durchgangszimmer) oder zeitlichen Verständnis (z. B. der Übergang ins Erwachsenenalter bzw. das Durchgangsstadium) – überdies auf den Prozess des *Hinüber- und Durchgehens*, also auf das Erleben, Erleiden und Bewältigen dieser Grenzsituation seitens der betroffenen Person(en).

12 Luther, Henning: Schwellen und Passage. Alltägliche Transzendenzen, in: ders.: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 212–223, 220.

13 Fechtner, Kristian: Schwellenzeit. Erkundungen zur kulturellen und gottesdienstlichen Praxis des Jahreswechsels (PThK 5), Gütersloh 2001, 73–87. „Die Jahreswende als kalendari-

liche Herausforderungen „im Prozess kirchlichen Wandels“¹⁴ zu markieren. Seine erkenntnisbildende Kraft entfaltet das Bild der Schwelle hier in räumlicher Hinsicht. Was Wagner-Rau im Blick auf die Pfarrer*innen ausführt, vermag auch Konstellationen und Herausforderungen des spätvolklichkirchlichen Christentums zu erhellen:

Die Schwelle „verbindet – und sie unterscheidet Innen und Außen. An den Schwellen berühren sich unterschiedliche Dimensionen der Wirklichkeit. [...] Um die Schwelle herum beginnen Austauschprozesse: [...] Wechselseitige Bereicherung ist möglich, aber dass sie zustande kommt, erfordert auch Vermittlung und Übersetzung. [...] Von der Schwelle her kann man den Innenraum aus einer gewissen Distanz wahrnehmen. [...] Und schließlich ist der Schritt über die Schwelle eine unklare Übergangssituation, ein ‚Dazwischen‘, in dessen Offenheit man sich aussetzt und gefährdet ist, das aber auch ein unabsehbares Potenzial birgt.“¹⁵

Dass sich die Volkskirche in einer ‚unklaren Übergangssituation‘ mit notwendigen Abschieden, zu entbergenden Potenzialen und schlussendlich offenem Ausgang befindet, wird im vorliegenden Band als Diagnose aufgenommen und weitergedacht – sei es im Blick auf die Entwicklungsdynamik volklichkirchlicher Zugehörigkeit, die gewachsene Interkulturalität, die forcierte Säkularität oder die digitale Kommunikation.¹⁶

Nur am Rande sei erwähnt, dass sich mit der Metapher der Passage zwei etymologisch verwandte Begriffe in Verbindung bringen lassen, die gelebte Religion der Gegenwart erfassen: Zum einen stellte schon Henning Luther eine Verknüpfung mit dem *Passagier* her, dessen Leben sich als Reise und Grenzüberschreitung im Modus einer abschiedlich lebenden wie zukunfts-offenen ‚transzendierenden Existenz‘ (Martin Greiffenhagen) vollziehe.¹⁷ Zum anderen lassen sich mit Hilfe des aus dem Medizinbereich stammenden Terminus des *Passageren*, d. h. des vorübergehend auftretenden (Krankheits-)Symptoms, spätmoderne Formen einer ‚Gemeinde auf Zeit‘, ‚Kirche bei Gelegenheit‘ (Michael Nüchtern) bzw. ‚Kirche von Fall zu Fall‘ (Kristian Fechtner) – in Abgrenzung zu Leitvorstellungen einer auf Dauer, Nähe und Verbindlichkeit angelegten Kirchlichkeit – kennzeichnen.¹⁸

scher Übergang vom alten in das neue Jahr erscheint soziokulturell als eine *lebensweltliche Zeit des Übergangs*.“ (A. a. O., 74)

14 Vgl. Wagner-Rau, Ulrike: Auf der Schwelle. Das Pfarramt im Prozess kirchlichen Wandels, Stuttgart 2012.

15 A. a. O., 119–136, 119.

16 Auch das Zukunftspapier der EKD hebt auf die Aspekte der Digitalisierung (5. Leitsatz) und Zugehörigkeit (7. Leitsatz) ab; vgl. Kirchenamt der EKD (Hg.): Kirche auf gutem Grund – Elf Leitsätze für eine aufgeschlossene Kirche. Bericht aus dem Z-Team, Hannover 2020, 5f. u. 7f.

17 Vgl. Luther, Henning: Das Leben als Reise. Ideen zu einer theologischen Revision des Bildungsbegriffs, in: Erk, Wolfgang (Hg.): Radius Almanach 1991/92, Stuttgart 1991, 63–77, 69–71; ders., Schwellen, 220.

18 Vgl. Bubmann, Peter u. a. (Hg.): Gemeinde auf Zeit. Gelebte Kirchlichkeit wahrnehmen (PThe 160), Stuttgart 2019, bes. 7–15.

Noch aus einem anderen, gewissermaßen fachgeschichtlichen Grund wäre es reizvoll gewesen, diese Veröffentlichung mit ‚Volkskirche im Übergang‘ zu betiteln. Denn in seiner ähnlich klingenden Programmschrift ‚*Institution im Übergang*‘ hat Wolf-Dieter Marsch vor genau einem halben Jahrhundert den Standort ‚der evangelischen Kirche in einer sich demokratisierenden Gesellschaft‘¹⁹ zu bestimmen versucht, wozu er die Chancen und Grenzen der damaligen Kirchenreform auslotete.²⁰ Angesichts gewandelter gesellschaftlicher Verhältnisse gehe es um eine Neujustierung der Kirche: Sie könne weder als ‚*dogmatische Macht*‘ ihren Wahrheitsanspruch in Form von „heteronomen Setzungen und Weisungen“ durchsetzen noch als eine ‚*sakrale Macht*‘ sich von der profanen Gesellschaft separieren, in die sie verflochten sei.²¹

Beachtenswert erscheint uns, dass Marsch damals schon Problemlagen und Lösungsstrategien beschreibt, die gegenwärtig wieder diskutiert werden: eine „Entkonfessionalisierung und Entdogmatisierung des kirchlichen Lehrens“²², die „Identitätskrise“²³ der Ortspfarrrer*innen im Zuge der Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Sphären, die Kooperation im „Team-Pfarramt“²⁴, die Erfordernis von „sehr viel ausgeprägtere[n] und gleichberechtigte[n] Rollen“²⁵ der ‚Laien‘, den „innerkirchliche[n] Pluralismus“²⁶, angesichts dessen es ein „entsprechendes Angebot unterschiedlicher Teilhabe sowie vielfältigen Kontakts und Engagements zu entwickeln“²⁷ gelte, sowie die – der Öffentlichkeit als Vorbild dienende – Moderation von innerkirchlichen Interessengegensätzen.²⁸

Im Vorblick auf das Habermas'sche Postsäkularismus-Verständnis ist zu beachten, dass Marsch auf die neue Sozialfunktion der Kirche als „ein ‚Wertspeicher‘ des öffentlichen Bewußtseins“²⁹ abhebt. Die christliche Glaubensgemeinschaft gewinne „erst in der bewußten Beteiligung am demokratischen Prozeß um die Wahrheit an Glaubwürdigkeit und Zukunft“.³⁰

19 Marsch, Wolf-Dieter: *Institution im Übergang*. Evangelische Kirche zwischen Tradition und Reform, Göttingen 1970, 215–229, 215 (im Orig. hervorgeh.).

20 Vgl. hierzu ausführlich Mulia, Christian: *Kirche im Übergang – Regionalisierung, Demokratisierung und volkshkirchliche Pluralität*. Kybernetische Reformansätze in den 1960er- und 1970er-Jahren, in: Greifenstein, Johannes (Hg.): *Praxisrelevanz und Theoriefähigkeit. Transformationen der Praktischen Theologie um 1968 (PTHGG 27)*, Tübingen 2018, 27–58.

21 Marsch, *Institution*, 250–260, 251.

22 A. a. O., 242.

23 A. a. O., 232 (im Orig. hervorgeh.).

24 A. a. O., 262.

25 A. a. O., 263.

26 A. a. O., 144–147, 145.

27 A. a. O., 236 (im Orig. teilw. hervorgeh.).

28 Vgl. a. a. O., 256–259.

29 A. a. O., 223.

30 A. a. O., 222.

3. *Postsäkularität – sozialphilosophische, religionssoziologische und praktisch-theologische Sichtweisen*

In seiner Dankesrede anlässlich der Auszeichnung mit dem Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001 nahm der Sozialphilosoph Jürgen Habermas eine Verhältnisbestimmung zwischen Glauben und Wissen, säkularen und gläubigen Bürger*innen in der postsäkularen Gesellschaft vor. Die Verabschiedung der klassischen Säkularisierungstheorie durch den intellektuellen Vordenker der Bundesrepublik, der sich selbst im Weber'schen Sinne als ‚religiös unmusikalisch‘ einstuft, ist in Soziologie und Feuilleton, Theologie und Kirche diskutiert und kritisiert worden.³¹ Den Begriff ‚postsäkulär‘ umreißen Miriam Rose und Michael Wermke folgendermaßen:

Er „bezeichnet [...] im Anschluss an Jürgen Habermas pluralistisch-demokratische Gesellschaften, die mit einer bleibenden Bedeutung von Religion für Teile der Gesellschaft rechnen und die daher der Religion und ihren ambivalenten Potentialen eine wiedererwachte öffentliche, wissenschaftliche und kulturelle Aufmerksamkeit entgegenbringen. Postsäkulare Gesellschaften setzen die weltanschaulich-religiöse Neutralität des Staates voraus und sind geprägt vom Rückgang traditioneller religiöser Prägekräfte.“³²

3.1. Das Vernunftpotenzial religiöser Traditionen bei Jürgen Habermas

In dreifacher Hinsicht expliziert Habermas die öffentliche Relevanz von Religion: Erstens eröffnet er seine Friedenspreis-Rede mit Erwägungen zum Terroranschlag des 11. September 2001 und damit zum Phänomen des religiösen Extremismus und Fundamentalismus als Reaktion auf Erfahrungen beschleunigter Modernisierung.

Dies bildet zweitens die Kontrastfolie für seine demokratietheoretischen Ausführungen. Im Prinzip reaktualisiert Habermas das breit rezipierte Böckenförde-Theorem, wonach „[d]er freiheitliche, säkularisierte Staat [...] von Voraussetzungen (lebt), die er selbst nicht garantieren kann.“³³ Das soziale Band der

31 Die Bezeichnung ‚postsäkulare Gesellschaft‘ stammt ursprünglich vom Habermas-Schüler Klaus Eder, vgl. Renner, Tobias: Postsäkulare Gesellschaft und Religion. Zum Spätwerk von Jürgen Habermas (FThSt 183), Freiburg i. Br. 2017, 12 (Anm. 4).

32 Rose, Miriam / Wermke, Michael: Einleitung, in: dies. (Hg.): Religiöse Rede in postsäkularen Gesellschaften (StRB 7), Leipzig 2016, 7–18, 7.

33 Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung, in: ders.: Recht, Staat, Freiheit. Studien zu Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt a. M. 1991, 92–114, 112; vgl. Habermas, Jürgen: Vorpolitische

liberalen Gesellschaften, das Normbewusstsein und die Solidarität, drohe durch einen grassierenden „staatsbürgerliche[n] Privatismus“³⁴ zu zerreißen.

Die Glaubensgemeinschaften bzw. die Gläubigen hätten sich auf drei Rahmenbedingungen der postsäkularen Gesellschaft einzustellen, die es reflexiv einzuholen gilt:

„Das religiöse Bewusstsein muss erstens die kognitiv dissonante Begegnung mit anderen Konfessionen und anderen Religionen verarbeiten. Es muss sich zweitens auf die Autorität von Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben. Schließlich muss es sich auf die Prämissen des Verfassungsstaates einlassen, die sich aus einer profanen Moral begründen.“³⁵

Der Kerngedanke von Habermas besteht nun darin, dass die in den Glaubensüberlieferungen enthaltenen religiösen Gehalte „in einen säkularen Sprach- und Begründungszusammenhang“³⁶ zu übersetzen seien, insofern als ihnen Einsichten über die Würde und Verletzlichkeit der Person sowie ein humanes (Zusammen-)Leben³⁷ inhärent sind:

„[I]n heiligen Schriften und religiösen Überlieferungen (sind) Intuitionen von Verfehlung und Erlösung, vom rettenden Ausgang aus einem als heillos erfahrenen Leben artikuliert, über Jahrtausende hinweg subtil ausbuchstabiert und hermeneutisch wachgehalten worden“³⁸, hält Habermas im Gespräch mit Joseph Ratzinger fest. Die Religionsgemeinschaften, so fährt er fort, würden „hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge“³⁹ in ihrem Gemeindeleben bewahren.

Abgesehen von den Gesichtspunkten des religiösen Fundamentalismus und der sozialen Kohäsion fokussiert Habermas drittens auf anthropologisch-ethische Fragen im Zusammenhang mit „Möglichkeiten pränataler Eingriffe in die genetische Ausstattung eines Menschen“⁴⁰. Die Theologumena der Geschöpflichkeit und Gottebenbildlichkeit würden Einsichten zur Selbstentzogenheit und Unver-

Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: ders. / Ratzinger, Joseph: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, überarbeitete Neuausgabe, Freiburg i. Br. 2018 (2005), 15–37, 16f.; Renner, Postsäkulare Gesellschaft, 137–143.

34 Habermas, Vropolitische Grundlagen, 27.

35 Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a. M. 2018, 14.

36 Knapp, Markus: Glauben und Wissen bei Jürgen Habermas. Religion in einer „postsäkularen“ Gesellschaft, in: StZ 133 (2008), 270–280, 276.

37 Vgl. Habermas, Jürgen: Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger, in: ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2009, 119–154, 137.

38 Habermas, Vropolitische Grundlagen, 31.

39 Ebd.

40 Knapp, Glauben, 271.

sehrtheit der Person bewahren, angesichts derer – die Selbstbestimmung verletzende – Eingriffe in die Chromosomensätze problematisch seien.⁴¹

3.2. Religionssoziologische Differenzierungsansätze zum (Post-)Säkularismus

An dieser Stelle können nicht die vielfältigen und kontroversen (religions-)soziologischen Positionen zum klassischen Säkularisierungsmodell referiert werden. Für die weiteren praktisch-theologischen Erwägungen greifen wir Monika Wohlrab-Sahrs Einschätzung auf, dass der Terminus ‚Postsäkularität‘ nicht auf eine faktisch „wachsend[e] oder wiederkehrend[e] religiös[e] Bindung, Beteiligung und Überzeugung“ hinweist, sondern „vielmehr eine Veränderung der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung, eine Irritation des Selbstverständnisses (indiziert).“⁴²

Grob gesprochen finden die Habermas’schen Ausführungen dergestalt Aufnahme, dass der eurozentrische Blick auf die Säkularisierungsdynamiken hinterfragt, der Begriff des (Post-)Säkularen präzisiert und differenziertere Verhältnisbestimmungen zwischen Modernisierung, Religion und Gesellschaft vorgenommen werden.

Beispielsweise ruft José Casanova seine bereits vor einem Vierteljahrhundert in „Public Religions in the Modern World“ (1994) unterschiedenen Bedeutungsebenen der Säkularisierung als „Ausdifferenzierung der säkularen Sphären (Staat, Wirtschaft, Wissenschaft) aus der Religion“, als „Niedergang religiöser Überzeugungen und Praktiken in modernen Gesellschaften“ sowie als „Privatisierung der Religion“ in Erinnerung.⁴³ Die religiöse Vitalität in den USA und anderen modernisierten Gesellschaften außerhalb Europas zeige, dass diese drei Säkularisierungsprozesse nicht notwendigerweise miteinander verknüpft seien.

Monika Wohlrab-Sahr beschreibt hinwiederum die *postkonfessionelle Entbettung* der Religion, in der das Postsäkulare in Erscheinung trete, als aktuelle kirchliche Herausforderung:

Hiernach seien „die religiösen Themen in der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit und im Raum der Medien in einer Weise präsent [...], die zunehmend weniger von den konfessionell verfassten Religionsgemeinschaften und ihren Theologen kontrolliert werden. Und die deren Interpretationskompetenz herausfordern.“⁴⁴

41 Vgl. Habermas, Glauben, 29–31; Knapp, Glauben, 278f.

42 Wohlrab-Sahr, Monika: Forcierte Säkularität und Postsäkularität oder: Das Postsäkulare ist das Postkonfessionelle, in: Rose / Wermke, Religiöse Rede, 37–54, 37f.

43 Casanova, José: Die Erschließung des Postsäkularen: Drei Bedeutungen von „säkular“ und deren mögliche Transzendenz, in: Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs (Normative Orders 7), Frankfurt a. M. 2015, 9–39, 18f. (im Orig. teilw. hervorgeh.).

44 Wohlrab-Sahr, Forcierte Säkularität, 42.

Die gebotenen Interpretations- und Verständigungsprozesse in der Medienöffentlichkeit könnten vornehmlich „postkonfessionell orientiert[e] theologisch[e] Intellektuell[e]“ anstoßen, die sich den religiösen „Gemeinschaften zuordnen, ohne doktrinär in deren Namen zu sprechen.“⁴⁵

Zu beachten ist hier noch ein weiterer Gesichtspunkt: Die von Wohlrab-Sahar untersuchte ‚forcierte Säkularität‘ in Ostdeutschland, die sich „von ihrem politischen Entstehungskontext abgelöst“ habe und „als Rationalität und Aufgeklärtheit“ nach der Wende „selbstbewusst weitergeführt“ werde⁴⁶, dokumentiert den Einfluss von politischen wie kulturellen Faktoren auf das spannungsvolle Verhältnis zwischen Religion und Moderne.

Hierzu passend stellt Karl Gabriel die Vorzüge „einer *reflexiven und offenen Theorie multipler Modernen und religiöser Modernisierung*“⁴⁷ gegenüber dem Säkularisierungsparadigma heraus. Nach dem von Shmuel Eisenstadt eingeführten Konzept begründen die historisch-kulturellen Erbschaften „pfadgebundene Entwicklungen“⁴⁸. In den multiplen Modernen würden demnach „konfliktiv[e] Beziehungen zwischen den Wertsphären“ zu verschiedenen „Mustern der Ausdifferenzierung von Religion, Politik, Wirtschaft, Wissenschaft mit unterschiedlichen Graden der Autonomisierung (führen).“⁴⁹

3.3. Theologische Rezeption bei Hans-Joachim Höhn und Georg Lämmlin

Von praktisch-theologischer Seite wäre nun der Frage nachzugehen, in welcher Weise Theologie und Kirche durch eine als postsäkular charakterisierte Religionskultur herausgefordert sind. Bevor wir unsere eigenen Überlegungen hierzu skizzieren (3.4.), lohnt sich der Blick auf zwei bereits vorliegende Entwürfe:

Im Zentrum der Erwägungen von Hans-Joachim Höhns „Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel“ (2007) steht die *Theorie religiöser Dispersion*. Sie beschreibt „die Brechung und Zerlegung religiöser Gehalte beim Auftreffen auf säkulare Felder, ihre Vermischung mit anderen Mustern der Weltdeutung und -gestaltung, ihre Überführung in andere Formen und Formate, die nicht restlos rückgängig gemacht werden können.“⁵⁰ Hiernach sei „die bleibende Bedeutung der Religion an den nicht-religiösen Aneignungen und Verwertun-

45 A. a. O., 40f.

46 A. a. O., 46.

47 Gabriel, Karl: Der lange Abschied von der Säkularisierungsthese – und was kommt danach?, in: Lutz-Bachmann, Postsäkularismus, 211–236, 231 (Hervorh. von C. M.).

48 A. a. O., 227.

49 A. a. O., 227f.

50 Höhn, Hans-Joachim: Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn u. a. 2007, 33–56, 34.

gen religiöser Stoffe und Traditionen und ihre Präsenz in den nicht-religiösen Segmenten der Gesellschaft⁵¹ festzumachen.

Was Höhn in seinen Fallstudien zur religiösen Dispersion der Religion verfolgt, weist in die Richtung einer Praktischen Theologie als *religionstheologischer Kulturhermeneutik*. Wilhelm Gräß zufolge fungieren insbesondere die Massenmedien als Sinndeutungsanbieter, die die einstigen gesellschaftlichen Funktionen der Religion – nämlich Sinnstiftung, Lebensorientierung und Wertevermittlung – ererbt haben. Die praktisch-theologische Aufgabe bestehe in einer „Hermeneutik der Kultur und ihrer Medien im Blick auf ihren die Unbedingtheitsdimension ansprechenden Sinngehalt“⁵² bzw. einer „theologische[n] Interpretation der religiösen Sinndimension der (massen-)medial konstituierten Gegenwartskultur“⁵³. In zahlreichen Einzeluntersuchungen aus dem Umfeld des ‚Arbeitskreises Populäre Kultur und Religion‘ hat sich ein solcher medienkulturhermeneutischer Zugang niedergeschlagen.⁵⁴

In seiner Veröffentlichung „Protestantische Religionspraxis in der post-säkularen Gesellschaft. Studien zur Zukunft der Volkskirche“ (2013) präsentiert Georg Lämmlin „Studien zu einer Transformation religiöser, insbesondere protestantischer Kommunikationspraxis unter post-säkularen Bedingungen“⁵⁵. Sie sind entlang der vier Leitbegriffe ‚Mission‘, ‚Bildung‘, ‚Spiritualität‘ und ‚Engagement‘ gegliedert, die „nicht als isolierte Säulen oder Kanäle, sondern als Dimensionen in einem ganzheitlichen Kommunikationsgeschehen“⁵⁶ zu betrachten seien.

Die postsäkulare Gesellschaft sieht Lämmlin durch „die Emergenz von neuer und die Resistenz von traditioneller Religionspraxis“⁵⁷, eine Abnahme der „Bindungskräfte institutioneller Verankerung auch in der religiösen Kommunikation im Zuge der weiter fortschreitenden Individualisierung“⁵⁸ und „eine wachsende Ungleichzeitigkeit zwischen privater Religiosität und öffentlicher Religionsausübung“⁵⁹ bestimmt. Vor diesem Hintergrund komme der Praktischen Theologie die Aufgabe zu, „die kulturelle Praxis einer dichten Beschrei-

51 Ebd.

52 Gräß, Wilhelm: Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh 2002, 53–69, 68 (im Orig. teilw. hervorgeh.).

53 Ebd. (im Orig. hervorgeh.).

54 Der 1990 gegründete Arbeitskreis wurde 2017 in den Verein „pop.religion e. V. – Theologische Gesellschaft für POP-, Kultur- und Religionserforschung“ überführt. Religionshermeneutische Erwägungen zu Film und Fernsehen über Literatur und Musik bis hin zu Reisen und Sport finden sich bei Fechtner, Kristian u. a. (Hg.): Handbuch Religion und Populäre Kultur, Stuttgart 2005.

55 Lämmlin, Georg: Protestantische Religionspraxis in der post-säkularen Gesellschaft. Studien zur Zukunft der Volkskirche (Heidelberger Studien zur Praktischen Theologie 19), Berlin 2013, 7–11, 10.

56 A. a. O., 21–36, 34.

57 Klappentext.

58 A. a. O., 9.

59 A. a. O., 10.