

Luzern, 23. September 2026

Ökumene in neuen Koordinaten?

Postkonfessionelle Perspektiven in einer
nachchristlichen Gesellschaft

Prof. Dr. Jan Loffeld

Otto-Karrer-Vorlesung vom 23. September 2026 in Luzern

Redemanuskript: Es gilt das gesprochene Wort!

Sehr geehrte Frau Präsidentin, sehr geehrte Frau Dekanin, verehrte Repräsentantinnen und Repräsentanten des kirchlichen und öffentlichen Lebens sowie der ehemaligen Otto-Karrer-Karrer Gesellschaft, verehrte Kolleginnen und Kollegen, meine Damen und Herren, sehr herzlich danke ich Ihnen für die ehrenvolle Einladung zu dieser Vorlesung. Ich stehe hier auf großen Schultern. Dies gilt nicht nur im Hinblick auf die bisher eingeladenen Rednerinnen und Redner. Die Vorbereitung zu dieser Vorlesung gab mir auch die Gelegenheit, mich nochmals eingehender mit dem Leben und Werk Otto Karrers zu befassen. Ich muss sagen, er ist bis heute eine sehr eindrucksvolle Gestalt der ökumenischen Bewegung und Theologie des 20. Jahrhunderts, die Grundlagen geschaffen hat, an der auch heutige Überlegungen zur Ökumene nicht vorbeikommen. Es ist deshalb ein wichtiges Anliegen, die Erinnerung an ihn und sein Schaffen zu erhalten. All das lässt mich noch dankbarer sein, heute in diesem Sinne zu Ihnen sprechen zu dürfen. Vielleicht gelingt es ja, auf der Linie des durch Otto Karrer und andere Grundgelegten, einige wenige Linien für die Ökumene des 21. Jahrhundert weiterzuziehen.

1 Einführung: Eine neue Ökumene in der (nicht) gestellten Gottesfrage

Der Anlass der Einladung ist ein kleines Büchlein, dass ich – vielleicht ein wenig wissenschaftlich oder pastoraltheologisch naiv – im Sommer 2023 geschrieben habe und das dann im Frühjahr 2024 erschienen ist. Der Titel, den Sie vielleicht kennen: „Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt“.¹ Die *Intention* des Buches war es, als Pastoraltheologe, vor allem aber als Seelsorger, etwas für die pastorale Praxis zu schreiben. Die *Intuition* war, dass unsere pastoral-anthropologischen Vorannahmen aus der Tradition und insbesondere aus dem 20. Jahrhundert kommend, nicht stimmen. Ob sie generell nicht stimmen oder angesichts der veränderten Kontexte des 21. Jahrhundert, kann man pastoraltheologisch dabei offenlassen. Fakt ist: Die Empirie stellt bei immer mehr Menschen - in Westeuropa und sogar weit darüber hinaus - eine Unberührtheit und zugleich ein Desinteresse an religiösen bzw. theologischen Fragen und Problemzusammenhängen fest. Dabei ist erst einmal zweitrangig, ob diese

¹ J. Löffeld, Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt. Das Christentum vor der religiösen Indifferenz, Freiburg/Brsg. 2024.

Menschen generell für etwas Höheres offen sind. Als entscheidend zeigt sich hier: Auch wenn alle Menschen für dieses sie generell Übersteigende offen sind bzw. wären, sie nutzen oder brauchen diese Offenheit immer weniger, um ihr Leben in Freud und Leid zu deuten.

Mir war tatsächlich die Tragweite der Kränkung nicht bewusst, die dieser Befund darstellt. Vielleicht kann man es so sagen: Nach den metaphysischen Kränkungen der Moderne,² an denen sich die Theologie bisher abgearbeitet hat, stehen wir im 21. Jahrhundert vor Kränkungen unserer theologischen Anthropologie.³ Der Mensch ist offenbar doch anders, vielfältiger oder komplexer, als bisher vorausgesetzt. Eine Invarianzanthropologie,⁴ die dem Menschen unbedingte Eigenschaften zuschreiben möchte, lässt sich theologisch immer schwerer aufrechterhalten. Dies gilt auch für die Gottesfrage.

Im katholischen Bereich ist dies vermutlich deshalb eine enorme Kränkung, weil wir uns ja mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil als besonders innovativ betrachteten: Immer war – bis in die großen letztbegründenden Diskurse – der Mensch als Mangelwesen betrachtet worden. Mit dem Konzil und den es flankierenden theologischen Entwürfen – wird ein gnadentheologisches Stockwerkdenken überwunden. Ebenso eine Sündenfixierung: Der Mangel des Menschen war nicht mehr in erster Linie die ihn heiligmachende Gnade – wenngleich diese natürlich auch weiterhin zentral blieb – sondern eine Frage.⁵ Die Frage nach Gott, ohne deren Beantwortung der Mensch als unvollständig gedacht wurde.

Dies führte in der Folgezeit unter anderem dazu, dass man jedes menschliche Bedürfnis gewissermaßen theologisierte:⁶ Überall war die Sehnsucht nach Gott im Spiel, ob der Mensch sich dessen bewusst ist, oder nicht. Jede humanitäre Handlung war letztlich eine christliche, ein implizites Evangelium. Der bekannteste Entwurf auf dieser Linie stammt von Karl Rahner mit seinem „anonymen Christentum“.

² Klassisch gelten Galileo Galilei, Darwin und Freud hier als Gewährsmänner.

³ Bis hin zu den gegenwärtigen disruptiven Prozessen, die die Entwicklung der Künstlichen Intelligenz bedeutet und wahrscheinlich bedeuten wird.

⁴ Diesen Begriff verdanke ich Thomas Schärtl, der ihn während des Studientages der Deutschen Bischofskonferenz „Die Sendung der Kirche in der säkularen Gesellschaft“ im Herbst 2025 geprägt hat.

⁵ Vgl. GS 19-22.

⁶ Vgl. etwa: K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Eine Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Brs., ²2004, 27, passim.

Den Nachweis einer „Theologisierung“ u.a. führt mein Doktorand Tobias Löffler in dessen Dissertation zum *desiderium naturale*.

Rahner sagt auf dieser Linie einmal, dass der Mensch eigentlich nicht nicht religiös sein könne.⁷ Die Aufgabe der Pastoral ist es dann, verschiedene Sehnsüchte und Bedürfnisse zu deuten und sie gewissermaßen zu exemplifizieren, sie explizit zu machen. Ähnlich wie Paulus auf dem Areopag: Er wollte seinen gelehrten Gesprächspartnern zeigen, wer derjenige sei, dem sie ihren „Altar für den unbekannten Gott“ geweiht hatten. Aber – wir wissen vermutlich alle, wie die Szene ausging – Paulus erleidet einen korrelativen bzw. katechetischen Schiffbruch. Die Deutung über ihre Stätten und Praktiken behalten sich die Griechen selbst vor. Heute würden wir sagen: Paulus war schlicht übergriffig. Dies ist und war auch meine Erfahrung in der Pastoral: Wenn wir die Erste Person Perspektive und damit die Autonomie des Subjekts wirklich ernstnehmen, muss die Deutung – egal welcher Praktiken, Sehnsüchte oder Lebensentwürfe auch immer – unbedingt vor jeglicher Reflexion bei eben jener Erste Person verbleiben.

Die Diskussion um diese Fragen ist derzeit noch in vollem Gange.⁸ Wahrscheinlich wird sie so emotional und heftig geführt, weil sie an der Zeit ist, denn sie betrifft nichts Geringeres als die Grundlage des Theologietreibens im 21. Jahrhundert. Auch dieses ist und wird, wie Sie vermutlich wissen, immer stärker aus seinen bisher als selbstverständlich geglaubten Zusammenhängen entbettet: in der Schweiz ebenso wie andernorts in Europa.

Vor diesem Hintergrund möchte ich Ihnen aber vor allem von einer anderen Einsicht während des Rezeptions- und Diskussionsprozesses der obigen Gedanken berichten: Ich möchte Ihnen erzählen von einer ökumenischen Entdeckung. Unvorhergesehen war die breite ökumenische Rezeption des Bändchens. Vortragseinladungen und Kommentierungen kamen aus allen Konfessionen gleichermaßen (auch von den Altkatholiken!). Um es auf einen Begriff zu bringen: *Es gibt offenbar eine bisher meines Erachtens so nicht gesehene Ökumene in der (nicht gestellten) Gottesfrage.* Denn die Phänomene scheinen sich zu ähneln: Evangelische Pfarrerrinnen und Pfarrer berichten etwa aus der Kasualpastoral von ähnlichen Erfahrungen, wie katholische Seelsorgerinnen und Seelsorger: Desinteresse an religiösen Fragen und Zusammenhängen, dem ein beinahe flächendeckender religiöser Analphabetismus

⁷ K. Rahner, Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation, in: Ders., Schriften zur Theologie, 637-666, 637f.

⁸ Vgl. J.-H. Tück, Wiederkehr der Säkularisierung? Der Streit um die religiöse Indifferenz, Freiburg/Brs. 2026.

zugrunde zu liegen scheint. Dieser erwies und erweist sich offenbar allen noch so gut gemeinten korrelativen Grundannahmen und Konzepten gegenüber als resistent. Auch das Ausweichen auf sogenannte sekundäre Religionsgewinne scheint von keinem langfristigen Erfolg gekrönt, wie es aktuelle Studien aus den USA nahelegen.⁹ Da tut es gut, sich nicht nur darüber auszutauschen, sondern gemeinsam nach Ursachen zu suchen. Die unterschiedlichen Kirchengestalten oder theologischen Feinfragen scheinen *nicht* in erster Linie der Grund für die Säkularisierung zu sein. Wir erleben zweifelsohne tiefe Institutionskrisen, wovon die einschneidendste die Taten, systemische Duldung mit Mitbedingung sexualisierter Gewalt ist. Zugleich zeigen sich andere Gründe als schon länger wirksam, die dann durch die Institutionenkrisen um ein vielfaches potenziert werden. Um es etwas plakativ zu sagen: Religion löst – ob evangelisch oder katholisch – kein wirklich lebensrelevantes Problem mehr. Die Gnadentheologie hat sich – gestatten sie den Ausdruck – völlig immanentisiert: Suchte etwa Martin Luther noch nach einem gnädigen Gott, sucht der Katholik des 20. Jahrhunderts nach einer gnädigen Kirche. Der Mensch unserer Tage sucht allerdings in erster Linie nach einem gnädigen Verhältnis zu sich selbst, seiner Identität, seinem Gewordensein, seinem Körper, seinen Peers. Gerade religiöse Suchbewegungen zeigen sich heute vielfach als Alternative hierzu: Dort wo man aussteigen will, aus dem Hamsterrad der Selbstvervollkommnung oder aus den Normierungen eines Übermenschen.

Nach diesem ersten, grundlegenden Teil möchte ich Ihnen gerne sagen, wie ich weiter vorgehe. In einem zweiten Teil würde ich Ihnen gerne empirische Daten vorstellen, die zumindest für die Schweiz und Deutschland zeigen, dass interkonfessionelle Unterschiede im Blick auf Praktiken und Einstellungen der eigenen Kirchenmitglieder immer weniger bestehen. Dies ebnet gewissermaßen den Weg in eine neue, postkonfessionelle Phase. Es geht nicht mehr so sehr um evangelisch oder katholisch oder um katholisch gegen evangelisch, sondern überhaupt um die Frage: Glaubst du etwas und wenn ja, an was oder wen?

⁹ Vgl. etwa: Ch. Smith, *Why Religion Went Obsolete. The Demise of Traditional Faith in America*, Oxford University Press 2025; R. T. Cragun/J. M. Smith, *Goodbye Religion. The Causes and Consequences of Secularisation*, New York University Press 2024.

In einem nächsten Schritt möchte ich auf dieser Linie einen Ansatz zur Postkonfessionalität der Leipziger Kulturosoziologin Monika Wohlrab-Sahr vorstellen. Von hier her möchte ich schließlich in einem letzten Schritt erste Konsequenzen zu ziehen, was es bedeuten könnte, heute eine postkonfessionelle „Ökumene in der Gottesfrage“ zu leben bzw. bestenfalls sie zu gestalten.

2 Die Empirie: Der Glaube macht den Unterschied, konfessionelle Differenzen sind kaum mehr messbar

In diesem Schritt möchte ich Ihnen zwei internationale empirische Studien vorstellen, die für unsere Frage aussagekräftig sein können.¹⁰ Einmal die Studie „Religion und Spiritualität in der Schweiz von 2024“, die Sie wahrscheinlich bereits kennen und zum anderen die 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der Evangelischen Kirche in Deutschland von 2023, an der sich erstmals auch die Deutsche Bischofskonferenz beteiligt hat. Gerade letztere war aufgrund dieser Zusammenarbeit ein ökumenisches Ereignis.

Beginnen wir mit der ersten. Zunächst lässt sich auch für die Schweiz ein Trend zur Säkularisierung in dem Sinne feststellen, dass der Glaube an einen personalen Gott bzw. an eine höhere Macht abnimmt:

„Der Anteil Personen, die angeben, an Gott oder an eine höhere Macht zu glauben, hat sich im Zuge der Säkularisierung deutlich verringert. Die Bevölkerung glaubt anteilmässig weniger an einen einzigen Gott als noch vor zehn Jahren (38 % gegenüber 46 %). Auch der Anteil der Personen, die eher an eine höhere Macht glauben, geht leicht zurück, während der Anteil der atheistischen und agnostischen Personen zunimmt. 2014 gaben 17 % der Bevölkerung an, nicht zu wissen, ob es einen oder mehrere Götter gibt, und auch nicht zu glauben, dass man dies wissen kann; heute liegt dieser Anteil bei 20 %. Der Anteil der Personen, die weder an einen oder mehrere Götter noch an eine höhere Macht glauben, hat sich von 12 % auf 19 % erhöht.“¹¹

¹⁰ Für einen aktuellen Einblick in die Daten der Katholischen Kirche in der Schweiz die Kirchenstatistik des SPI. Vgl. Kirchen zwischen Erosion und Gestaltwandel - Kirchenstatistik (22.09.2026).

¹¹ Religion und Spiritualität in der Schweiz, Ergebnisse und Erhebungen zur Sprache, Religion und Kultur 2024. Vgl. <https://www.bfs.admin.ch/bfs/rm/home.gnpdetail.2025-0553.html> (16.09.2026), 11.

Diese zehn Jahresschritte sind statistisch beachtlich und betten sich ein in vorherige Studien, die etwa Jörg Stolz von der Universität Lausanne und andere schon früher durchgeführt haben.¹² Entsprechend dieser Daten, haben wir – unbeschadet kleinerer Gegentrends – seit den 1950er Jahren in der Schweiz einen Trend hin zu säkularen Lebensformen, in denen der Glaube an Gott eine immer geringere bzw. früher oder später keinerlei Lebensführungsrelevanz mehr besitzt. Wir können hier internationale bzw. globale Daten des PEW-Instituts in Washington hinzunehmen, die dies jüngst noch als globale Entwicklung markiert haben: Etwas, das menschliche Leben Übersteigende, das wir theologisch oder religionswissenschaftlich mit Transzendenz verbinden, verblasst immer stärker.¹³ Dabei ist der Wert des Glaubens an Gott und eine höhere Macht entscheidend. Gerade der Glaube an einen personalen Gott besitzt statistisch die höchste „Säkularisierungsresistenz“, was sich leicht erklären lässt: Wenn Gott für mich eine Person ist, mit der ich täglich lebe, ringe, zu der ich im Gebet spreche, gebe ich diese Beziehung nicht so schnell auf, als wenn es sich – wie beim Glauben an eine höhere Macht – um eine höhere, unpersonale Macht oder Energie handelt, an die jemand glaubt. Letztere besitzt wenig „Beziehungspotential“ und kann daher im Alltag schneller auf die hinteren Relevanzränge rutschen.

Es gibt – und damit komme ich zu unserer Fragestellung zurück – allerdings Unterschiede zwischen den christlichen Konfessionen in der Schweiz, etwa bei Selbstbezeichnungen, ob man sich nun eher religiös oder spirituell oder als beides versteht. Wichtiger jedoch scheint mir für unsere Frage dann diese Feststellung der Studie: „Nur sehr wenige Personen ohne Religionszugehörigkeit bezeichnen sich als religiös.“¹⁴

Und weiter:

„Personen ohne Religionszugehörigkeit unterscheiden sich bei all diesen Glaubensfragen signifikant vom Rest der Bevölkerung. Für sie spielen esoterische und metaphysische Überzeugungen oder Verschwörungstheorien eine weniger grosse [sic!] Rolle, wobei der Anteil nie bei null liegt. So glaubt knapp ein Drittel eher oder sicher

¹² Vgl. J. Stolz et al., Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des Unglaubens, Zürich 2014.

¹³ Vgl. <https://www.pewresearch.org/short-reads/2025/09/02/how-religion-declines-around-the-world/> (21.09.2026)

¹⁴ Religion und Spiritualität in der Schweiz, 11.

an ein Leben nach dem Tod und daran, dass es Menschen mit heilenden oder hellseherischen Kräften gibt. Etwas mehr als ein Viertel geht davon aus, dass es eher oder sicher möglich ist, dass eine höhere Macht das Schicksal beeinflusst.¹⁵

Der große Unterschied besteht also nicht mehr zwischen katholisch und evangelisch bzw. reformiert. Der große Unterschied besteht darin, ob jemand sich selbst als religiös bezeichnet und in Verbundenheit mit einer Religionsgemeinschaft lebt, oder nicht.

Für einen weiteren *zoom* möchte ich nun die angekündigte 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung anführen, die sich ausgiebig mit der Frage nach Postkonfessionalität beschäftigt hat. Sie schaut nochmals genauer auf die unterschiedlichen, klassischen Konfessionsmarker. Ich selber durfte seitens der Deutschen Bischofskonferenz an dieser Studie mitarbeiten. Sie war bisher, nachdem bei der 6. Wiederauflage auch die Katholische Kirche in Deutschland beteiligt war, die größte religions- und kirchensoziologische Studie in der Geschichte der Bundesrepublik.

Auch in der Bundesrepublik ist – vergleichbar mit den Tendenzen, die wir oben für die Schweiz gesehen haben – mit von einem säkularisierenden Großtrend auszugehen. 19 % der Deutschen glauben noch an einen personalen Gott, wobei der Glaube an eine höhere Macht bei ca. 30 % liegt. Damit sind um die 50 % der Deutschen säkular, bekanntlich im Osten etwas mehr als im Westen, wenngleich der Westen sich dem Osten sichtbar annähert. Aus den Niederlanden, wo solche Werte in den 1990ern ebenfalls ähnlich gemessen wurden, ist bekannt, dass sich auch der Glaube an eine höhere Macht zu 75 % in der Folgegeneration säkularisiert.¹⁶ Er ist damit viel stärker als der personale Gottesglaube eine Vorstufe religiöser Indifferenz. Was uns im Beirat bei Sichtung des statistischen Rohmaterials allerdings signifikant auffiel, war die Tatsache, dass sich konfessionelle Unterschiede beinahe völlig ausgeschliffen hatten. Interessant war vor allem: Ging man traditionell davon aus, dass etwa Katholiken über eine höhere Kirchenbindung verfügen, ist dies nicht mehr der Fall. 28 % der Katholischen und 33 % der Evangelischen geben an, sich mit ihrer Kirche sehr oder ziemlich verbunden zu fühlen. Katholische fühlen sich aufgrund ihrer massiven Reformerwartungen sogar noch weniger mit ihrer Kirche als

¹⁵ Ebd., 12.

¹⁶ Vgl. die Studien „God in Nederland“ von 1964-2024. Amsterdam University Press.

evangelische Christen. Ausgeschliffen haben sich auch konfessionsspezifische Merkmale oder die Motive für kirchliche Mitgliedschaft. Einig ist man sich in beiden Konfessionen, dass eines der wichtigen Motive für ihre Kirchenmitgliedschaft der Einsatz für Kranke, Arme und Bedürftige ist (50 % evangelisch; 43 % katholisch). Die KMU 6 spricht daher von einer „postkonfessionellen Konstellation“ und definiert diese wie folgt:

„Sieht man von einigen wenigen Praktiken mit traditionell spezifisch konfessioneller Prägung ab (z.B. Pilgerfahrten, Fasten, Kerze anzünden), dann sind heute die Unterschiede zwischen evangelischen und katholischen Kirchenmitgliedern weitgehend verschwunden, wenn der Blick auf das Ausmaß oder die Inhalte ihrer Religiosität gerichtet wird. Die 6. KMU konnte auch keine signifikanten Unterschiede zwischen Katholischen und Evangelischen bei allgemeinen Wertorientierungen oder sozio-demografischen Merkmalen identifizieren.“¹⁷

An dieser Stelle kommt nun eine Parallele zu den oben referierten Schweizer Daten ins Spiel. Die Unterscheidung verläuft empirisch nicht mehr zwischen den Konfessionen, sondern vielmehr zwischen konfessionell Gebundenen und Konfessionslosen, denn:

„die Konfessionslosen unterscheiden sich in vielfacher Hinsicht und sehr deutlich von den Kirchenmitgliedern durch eine geringere Religiosität [...] und eine dominant säkulare Orientierung. Diese säkulare Orientierung und Religionsdistanz nimmt unter den Konfessionslosen auch noch weiter zu, wenn sich Konfessionslosigkeit biographisch verfestigt: [...] Wer konfessionslos aufgewachsen ist, bleibt dies mit einer Wahrscheinlichkeit von 92 % auch im weiteren Leben.“¹⁸

In der Schweiz wie in Deutschland lassen sich somit – wie etwa auch in den Niederlanden – vergleichbare Konstellationen feststellen: Der große und signifikant weltanschauliche - und von daher lebenspraktische Unterschied - liegt nicht mehr zwischen den Konfessionen. Er besteht zwischen christlich oder nicht christlich, gottesgläubig oder gar nicht bzw. nie gewesen. Auffällig ist in allen internationalen Daten

¹⁷ Vgl. D. Pollack, E. Wunder, T. Kläden, Konturen einer postkonfessionellen Konstellation, in: KMU 6 Auswertungsband, Leipzig 2024, 142.

¹⁸ Vgl. ebd., 145.

zudem, dass die Rückbindung an eine Glaubensgemeinschaft sich als wesentlich für die Dauerhaftigkeit und Konsistenz der persönlichen Religiosität herausstellt.

Wir stehen damit offenbar in verschiedenen Ländern vor dem, was oben bereits „postkonfessionelle Konstellation“ genannt worden ist: Glaube und Konfessionszugehörigkeit an sich machen den Unterschied, weniger die Konfession, zu der man gehört.

3 Postkonfessionelle Entbettung: Ein Theorieangebot und eine gemeinsame Aufgabe

Bevor ich aus praktisch-theologischer Sicht postkonfessionelle Perspektiven entwickle, möchte ich Ihnen ein Theorieangebot aus der Kulturosoziologie vorstellen. Wie eingangs erwähnt, hat die Leipziger Kulturosoziologin Monika Wohlrab-Sahr sich hierzu bereits vor zehn Jahren Gedanken gemacht, also noch weit früher, als die oben ermittelten Gedanken es auch empirisch nahelegten, überhaupt von Postkonfessionalität zu sprechen. Wohlrab-Sahr nimmt ihren Ausgangspunkt von der Wortschöpfung des „Postsäkularen“ durch Jürgen Habermas. Sie stellt wohlthuend klar – was gerade in pastoralen und theologischen Kreisen oft missverstanden worden ist – dass Habermas hiermit nicht eine Zunahme religiöser Praxis und Überzeugungen behaupten bzw. beschreiben wollte. Vielmehr geht es Habermas um die Feststellung, dass u.a. mit den Ereignissen des 9.11.2001 die Selbstverständlichkeit einer sich als dominant wägnenden säkularen Position gebrochen ist. Mit dem Religiösen ist auch weiterhin, vor allem außerhalb der bisher kontrollierten Bahnen zu rechnen. Und dies auf hoch diverse Weise. Gemeint ist damit, dass die Domestizierungsversuche der Religion in der Moderne, mit denen man sie etwa der rationalen Reflektion unterwarf, aufgebrochen sind und man jenseits dessen Phänomene ortet, die man für überwunden hielt: diverse Fundamentalismen, verschiedenartige, nicht selten hybride Wiederaneignungsprozesse des Religiösen, hier vor allem der Gebrauch der Religion für nationalistische Interessen bzw. Narrative und vieles mehr. Es geht beim Stichwort des „Postsäkularen“ daher um einen Bewusstseinswandel im Sinne einer Neukonfiguration des Verhältnisses von Religion und säkularer Moderne im 21. Jahrhundert.

Wohlrab-Sahr greift, um ihr Verständnis von Postkonfessionalität vor diesem Hintergrund zu beschreiben, zurück auf das Konzept des „Disembedding“ des britischen Soziologen Antony Giddens.¹⁹ Es meint eine Neuformation des Religiösen nach dessen Herauslösung aus angestammten soziokulturellen Bedingungen. Vor diesem Hintergrund entwirft Wohlrab-Sahr ihr Konzept einer „konfessionellen Entbettung“: „Mit konfessioneller Entbettung meine ich, dass die religiösen Themen in der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit und im Raum der Medien in einer Weise präsent sind, die zunehmend weniger von den konfessionell verfassten Religionsgemeinschaften und ihren Theologen [sic!] kontrolliert werden. Und die deren Interpretationskompetenz herausfordern.“²⁰

Wohlrab Sahr entwirft hier angesichts der Feststellung einer postsäkularen Konstellation eine neue Funktion der Religionsgemeinschaften, die sich als postkonfessionell verstehen. Auch wenn Religion in Form des persönlichen Bekenntnisses immer stärker zurückgeht, verschwindet sie dennoch nicht als kultursoziologisches Phänomen. Daher muss sich eine säkulare Gesellschaft einerseits gegenüber ihrem religiösen Erbe, das in Kirchengebäuden, Pilgerwegen und vielem anderen mehr repräsentiert bleibt, verhalten; zugleich fordern die erwähnten Fundamentalismen oder Wiederaneignungen des Religiösen die Interpretationsinstanz der Religionsgemeinschaften und ihrer Religionsgelehrten heraus. Hier jedoch offenbart sich ein wichtiger Unterschied zu früheren Konstellationen: In einer in diesem Sinne postsäkularen und postkonfessionellen gesellschaftlichen Situation zeigt sich Religion nicht mehr als Eigentum der Religionsgemeinschaften. Sie ist – um einen Begriff von oben aufzugreifen – entbettet. Neudeutsch gesagt: Sie ist open source gestellt: Jede und jeder kann sich im Sinne einer Bricolage-Religiosität oder -Spiritualität ihrer bedienen, niemand hat mehr das Recht dieses zu verbieten. Zugleich kann es eine spezifische Interpretationskompetenz erfordern, um zu verstehen, was dort – rein kultursoziologisch – geschieht. Lassen sie mich hierzu ein kleines Beispiel erzählen: Im schwedischen Nationalmuseum wurde eine Ausstellung mit christlicher Kunst

¹⁹ A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press 1990.

²⁰ M. Wohlrab-Sahr, *Forcierte Säkularität und Post-Säkularität oder: Das Postsäkulare ist das Postkonfessionelle*, in: M. Rose/M. Wermke (Hg.), *Religiöse Rede in postsäkularen Gesellschaften*, Leipzig 2016, 37-54, 46.

eröffnet. Die Kurator:innen merkten jedoch im Vorfeld, dass diese von zunehmend weniger Menschen in Schweden wirklich 'gelesen' werden konnte. Also bat man einen Jesuiten, der Pfarrer in Stockholm ist, um einen Eröffnungsvortrag.

Nach diesen ersten Strichen aus der Kulturosoziologie zu den Koordinaten einer postkonfessionellen ökumenischen Konstellation möchte ich nun praktisch-theologische Anmerkungen anschließen, worin die Besonderheiten, Chancen, aber auch Herausforderungen einer künftig immer deutlich sichtbaren postkonfessionellen Präsenz des Christentums inmitten einer säkularen und multireligiösen Mehrheitsgesellschaft liegen könnten.

4 Konturen des Postkonfessionellen: Chancen und Herausforderungen des Christentums in säkularen und multireligiösen Gesellschaften

Diesen letzten Punkt möchte ich eher mithilfe von Thesen entwickeln. Sie sind sicher unabgeschlossen, aber ich denke, das ist Ökumene immer: Es ginge immer noch anderes und mehr. Angesichts der obigen Erwägungen, halte ich allerdings aber die folgenden Punkte für wichtig:

1. Der Ausgangspunkt: Die Ökumene in der Gottesfrage

Bisher war deutlich geworden, dass alle christlichen Konfessionen das Schicksal der Säkularisierung teilen. In Deutschland sogar auch – entgegen dem Anschein – die Freikirchen. Zugleich werden nach außen wie durch eigene Kirchenmitglieder keine konfessionellen Unterschiede mehr für relevant gehalten, geschweige denn bekannt. Der Unterschied macht keinen Unterschied mehr. Was allerdings einen Unterschied macht, ist die Tatsache des religiös Seins: Die wesentliche Unterscheidung ist nicht jene nach Konfessionen, sondern jene nach dem Glauben. Welchen Unterschied macht es – wie ich es gern formuliere – einen Gott zu haben oder keinen Gott zu haben. Oder anders gesagt: Was bedeutet es heute mit Gott zu leben und was ohne ihn.

2. Ökumenische Interpretationskompetenz

An dieser Stelle möchte ich gerne das Konzept von Monika Wohlrab-Sahr weiterdenken. Wenn die Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften einer Situation gegenüberstehen, in der ihr Gegenstand, nämlich die Religion open source verfügbar ist, müssen sie akzeptieren, dass dieses religiös-christliche Erbe nicht mehr ihr Eigentum ist. Sie sind aber die Expertinnen für diese Fragen. Wenn es also zu kulturellen Wiederentdeckungen oder Wiederaneignungen kommt, könnte ihre Kompetenz neu gefragt sein. Deutlich politisch einfordern müssen sie ihre Normierungskompetenz allerdings dort, wo es zu missbräuchlichen Aneignungen der christlichen Kulturtradition und zu einem tendenziösen oder sinnentstellten Gebrauch christlicher Inhalte kommt. Dies wäre bei national-politischen Inanspruchnahmen genauso der Fall wie bei ahistorischen bzw. dekontextualisierten Interpretationen biblischer Bilder oder theologischer Begriffe.

3. Gemeinsam religiöse Literalität fördern

Dieser nächste Punkt schließt an den obigen an. Religiosität an sich ist in postkonfessionellen Zeiten für die Mehrheit unserer Zeitgenossinnen und Zeitgenossen so etwas wie eine „alte Sprache“. Man kann sie allenfalls – bei Interesse oder aus Liebhabergründen – erlernen, ihre inneren Strukturen zu verstehen suchen, eine alltagspraktische Gebräuchlichkeit hat sie allerdings eingebüßt. Wenn aber nun jemand verstehen möchte, worum dem christlichen Glauben zu tun ist, braucht es eine Einführung in eine religiöse Kundigkeit. Hier geht es nicht in erster Linie um Interpretation – das wäre schon einen Schritt weiter, sondern um wirkliche Kenntnis und schlichtes Wissen. Dies stellt auch Katechese oder Religionsunterricht um, die bisher vielfach vom Funktionieren der klassischen Tradierungs- und Sozialisationsinstanzen des christlichen Glaubens ausgehen. Es geht um ein ganz basales Wissen, Glaubenskurse oder andere kreative Angebote, die schlichtweg erklären, was das Christentum ist und wieso es mehr sein möchte, als eine museale kulturelle Erinnerung.

4. Gemeinsam religionspolitisch agieren

Das Stichwort des Religionsunterrichts leitet zu diesem Punkt über. In Niedersachsen gibt es etwa seit kurzem einen gemeinsamen christlichen Religionsunterricht. Auch hier könnte wie in anderen Bereichen – etwa hochschulpolitisch, man denke an die *divinity schools* in den USA – die interkonfessionelle Zusammenarbeit gestärkt werden. Gemeinsames Ziel wäre dann nicht mehr, möglichst viel für die eigene Konfession zu erreichen, sondern für die Präsenz des Christentums in einer säkularen und multireligiösen Gesellschaft einzutreten. Vergleichbares gilt für ethische Fragestellungen, obwohl hier wahrscheinlich die Aushandlungen und Unterschiede zwischen den Konfessionen nochmals ein eigenes Feld markieren. Es geht hier – wie bei allen anderen Punkten – nicht um ein „rette sich, wer kann“, sondern um die Betonung des Gemeinsamen, das Unterschiede nicht einebnen, sie aber gerade bei Repräsentanzen innerhalb der Gesellschaft der Präsenz und Antreffbarkeit des Evangeliums unterordnet.

5. Die Unterschiede: Identitätsbewusst, aber nicht identitär abgrenzend

Eben wurden die Unterschiede erwähnt. Gerade bei jungen Leuten, die sich aus unterschiedlichen Gründen – etwa in den Niederlanden oder in Frankreich – neu für das Christentum interessieren, spielt die Frage nach dem Identisch-Sein einer Konfession mit der eigenen Tradition eine sehr große Rolle. Sie markieren hier eine Art Gegenposition zur Mehrheit: Was für die meisten nicht mehr so wichtig ist, darauf legen sie großen Wert. Etwa dass das dort, wo katholisch oder evangelisch draufsteht, auch katholisch bzw. evangelisch drin ist. Hier wird es – vielleicht auch eine ökumenische – Aufgabe sein, darauf zu achten, dass Identitätssuche nicht in eine identitäre Existenz mündet und in neue antiökumenische Abgrenzungen führt. Gerade hier sind solche Prozesse des Willkommenheißens von Neuinteressierten in hoher ökumenischer Sensibilität zu gestalten.

6. Ökumene erweitern: „Immer eine:n Freund:in bei den Unreligiösen haben“

Die Frage nach dem Ökumenismus zwischen den Konfessionen bzw. Religionen ist eine typische und wichtige Frage des 20. Jahrhunderts. Sie findet daher katholischerseits auch breiten Widerhall in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils. Daher agiert die Kirche und die Theologie bis heute zumeist im Paradigma der „Religionspluralität“: Religion ist weiterhin präsent und relevant, die Herausforderung liegt in ihrer Konfessionalisierung und Pluralisierung. Was das Konzil ausspart bzw. nur am Rande andeutet, ist der Dialog mit den Unglaubenden, den Atheisten.²¹ Im 21. Jahrhundert sind es die Apatheisten, diejenigen, denen all diese Fragen gleichgültig sind. Der Erfurter emeritierte Philosoph Eberhard Tiefensee hat diese Gruppen bereits vor einigen Jahren in drei Kreise eingeteilt:²² Ökumene 1 als interchristliche, Ökumene 2 als interreligiöse und Ökumene 3 als Ökumene mit den Religionslosen. Ich halte diese Unterscheidung immer noch für sehr treffend. Für eine künftige Gestalt des Christentums wird vermutlich die dritte Ökumene sehr entscheidend, denn es ist die Ökumene mit der Mehrheit. Sie ist aber auch die schwerste, da gemeinsam geteilte Fragen, Werthorizonte oder Erfahrungswirklichkeiten fehlen. Daher wird wahrscheinlich das geteilte Leben vor humanistischem Hintergrund und der Einsatz für das Gemeinwohl – wie es auch Papst Leo in seiner letzten Enzyklika nicht müde wird zu betonen – eine wichtige Dimension dieser Ökumene sein. Auch hier könnten Kooperationen der Ökumene 1 und 3 womöglich fruchtbar sein.

7. Gemeinsam angesichts der Polykrisen unserer Zeit agieren

Oben war bereits angedeutet worden, dass es vielleicht in manchen ethischen Fragen schwierig werden könnte, mit einer Stimme zu sprechen. Dennoch möchte ich dafür werben, gerade angesichts der Ökumene in der Gottesfrage, eben diese zum Ausgangspunkt für gemeinsames Wirken inmitten der Polykrisen unserer Zeit zu machen. Was bedeutet es, an den Gott Jesu Christi zu glauben und wie imprägniert

²¹ Vgl. K. Lehmann, Die kirchliche Verkündigung angesichts des modernen Unglaubens, in: *Karl Rahner* et al., *Handbuch der Pastoraltheologie*, Bd. III, München 1971, 639–671, hier 648.

²² E. Tiefensee, Die Frage nach dem „homo areligiosus“ als interdisziplinäre Herausforderung, in: B. Kranemann u.a. (Hg.), *Mission - Konzepte und Praxis der Katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 2009 (EThSch 38), 155–185.

dies unsere Perspektive auf friedensethische Fragen, Schöpfungsbewahrung, Migration, Künstliche Intelligenz und vieles mehr? Welchen Unterschied macht die christliche Anthropologie mit ihrer Prämisse des Menschen als Gottes Ebenbild für unsere Positionen angesichts und inmitten dieser Krisen? Vielleicht stimulieren ja sogar jene sich überlappenden Krisen, dass es gerade in Europa ein starkes gemeinsames ökumenisches Zeugnis gibt, dass sich nicht mehr länger in konfessionelle Detailfragen und -kämpfe aufsplintern lässt.

Lassen Sie mich nach diesen, sicherlich nicht vollständigen Punkten, zurück an den Anfang meiner Ausführungen kommen. Für mich persönlich waren die letzten beiden Jahre tatsächlich so etwas wie eine ökumenische Entdeckung. Die Gottesfrage hat, gerade für diejenigen, denen nicht egal ist, dass sie anderen immer mehr egal wird, ein enorm verbindendes, ökumenisches Potential. Dies sollten wir nutzen. Es geht dann nicht um die Kirchen und ihren Selbstschutz, nicht um Bestandswahrung oder interkonfessionelle Besserwisserei, sondern um die Frage, wie das Evangelium heute noch – ob katholisch oder evangelisch imprägniert – eine Bedeutung haben und eine Lebenshilfe für Menschen im 21. Jahrhundert sein kann. Wenn es das nicht mehr ist oder neu wird, braucht es auch keine Kirchen mehr. Vielleicht sollte uns diese Wahrheit in beiden Kirchen neu ins Stammbuch geschrieben werden: Die Kirchen und damit auch jede Ökumene sind funktional dem Evangelium untergeordnet. Unsere Kirchen existieren nicht institutionalistisch um ihrer selbst willen, sondern dafür, dass dieses Evangelium Menschen berühren kann und für sie das ermöglicht, was wir mit den etwas antiquiert klingenden, aber gut biblischen Worten der „Rettung“ oder „Erlösung“ meinen. Vielleicht kann dieses große gemeinsame Fundament die Grundlage dafür sein – ganz im Sinne Otto Karrers – die anderen, verbliebenen Streit- und Kulturfragen zwischen den Konfessionen nochmals neu und mit veränderten Perspektiven anzuschauen.

Lassen Sie mich deshalb schließen mit einem Wort des Vorsitzenden der „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen“ in Deutschland, Christopher Easthill, das er anlässlich der Verabschiedung der „Magna Charta Oeumenica“ vergangene Woche in Berlin geäußert hat:

„Die Welt ist säkularer geworden, deshalb ist es noch wichtiger, dass unsere Stimme gehört wird. Und unsere Stimme kommt aus dem Evangelium.“²³
Mehr, aber auch nicht weniger, wollte auch ich Ihnen heute Abend sagen. Ich danke für Ihre geduldige Aufmerksamkeit!

²³ Vgl. <https://www.domradio.de/artikel/deutschlands-kirchen-unterzeichnen-aktualisierte-charta-oecumenica> (22.09.2026)