

Säkularisierung und Religion

Die mir gestellte Aufgabe lautet, in 15 bis maximal 20 Minuten religionspolitische Strategien für „die Gesellschaft von morgen“ zu skizzieren. Speziell gefragt ist nach Strategien, die (a) fortschreitende Prozesse von Säkularisierung, Entkirchlichung und „Sinnverlust“ konterkarieren und „gesellschaftlichen Zusammenhang sichern“ helfen sowie (b) „den interreligiösen Spannungen entgegenwirken und die Integration von Muslimen in ein säkulares Umfeld erleichtern“. Die im CAP Verantwortlichen haben in ihrem „Briefing“ für diese Konferenz zudem betont, es handele sich hier, bei (a) und (b), „um zwei Spannungsfelder, die nicht als analytisch getrennt angesehen werden dürfen, sondern auf ihre Ursache-Wirkungsbeziehung hin untersucht werden sollen“. Ich gestehe, dass mir diese Formulierung nicht klar geworden ist. Wer Sinnverlust durch neuen religionsproduzierten Sinn überwinden will, braucht leistungsstarke religiöse Akteure. Dann kann man aber nicht ausschließen, Spannungen zwischen konkurrierenden Religionsgemeinschaften, religionspolitische Rechtskonflikte und ethischen Normenkampf zu verschärfen.

Meine strategischen Vorschläge zu den Fragen des CAP möchte ich in fünf Schritten entfalten. Eine Vorbemerkung ist mir wichtig: In Sachen Religion und Religionspolitik gibt es keinen neutralen Ort des Sehens und Denkens. Jeder Religionsanalytiker ist immer schon durch eine spezifische religiöse oder aber religionsdistanzierte (etwa: kirchenkritische oder bewusst atheistische) Sozialisation geprägt, die seine Sicht religiöser Deutungskulturen zumindest implizit mitbestimmt. Selbst wer sich, etwa durch gebotene Max Weber-Lektüre, um trennscharfe analytische Begriffe und methodenstrenge „Werturteilsfreiheit“ bemüht, bleibt in seiner Religionsdiagnose doch an „cognitive maps“ und implizite normative Axiome einer bestimmten Kultur gebunden, die in aller Regel auch durch deren religiöse Überlieferungen (im Falle des modernen okzidentalen Rationalismus etwa: durch Transformationen des jüdischen Monotheismus und christlicher Persönlichkeitsideale) beeinflusst sind. Ein Religionsanalytiker sollte sich deshalb reflexiv zur eigenen religionskulturellen Herkunftsgeschichte verhalten. Meine individuelle Sicht auf Religion und Christentum ist stark geprägt durch die Traditionen des deutschen liberalen Kulturprotestantismus. Als ein Repräsentant der ersten Generation geborener

Bundesdeutscher, die mit diesem Staat aufgewachsen und älter geworden ist und auf die Stärkung der liberalen Demokratie setzt, schätze ich Toleranz mehr als Fanatismus, und individuelle Freiheit mehr als autoritäre Vergemeinschaftung. In Sachen Religion heißt liberal zu sein vor allem, selbstkritische Skepsis zu pflegen, Wissensarroganz zu vermeiden und Grenzen politisch-sozialer Steuerung zu betonen.

Nun zu meinen fünf strategischen Vorschlägen.

1. Wir müssen die religionsdiagnostischen Selbstbeobachtungskompetenzen der deutschen Gesellschaft stärken.

Religionspolitische Strategien zur Pazifizierung von Religionskonflikten und insoweit auch zur Förderung von gesellschaftlicher Integration hängen stark von halbwegs realistischen Prognosen über kommende Entwicklungen der „religiösen Felder“ (P. Bourdieu) beziehungsweise Religionsmärkte ab. Klug handelnde Akteure werden jedenfalls nur dann intervenieren, wenn sie über solide, methodisch kontrollierte Wahrnehmungen jener religiösen wie sozialen Entwicklungen verfügen, die sie zu beeinflussen, positiv zu ändern versuchen. Für Gläubige, Fromme hat ihr religiöser Glaube mit unbedingter Evidenz, letzter Gewissheit zu tun. Religiöse Mentalitäten repräsentieren in aller Regel ein dichtes Gewebe aus tief bindenden Emotionen, Tabuschränken (heilig – sündhaft etc.), kognitiven Weltanschauungsstrukturen und rituellen Praktiken. Lassen sich religiöse Mentalitäten, seien sie weich oder hart, überhaupt durch konventionelle sozialinterventionistische Strategien oder mit den üblichen pädagogischen Mitteln modifizieren?

Die zahllosen Fehlprognosen, die Sozialwissenschaftler, akademische Religionsexperten, Theologen und auch Kirchenvertreter gerade in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts immer wieder formuliert haben (klassisches Beispiel: die vorschnelle, dogmatische Gleichsetzung von sozialer Modernisierung und politischer Demokratisierung mit Religionsschwund und Säkularisierung), legen in Sachen religionsdiagnostischer Zukunftsschau selbstkritische Bescheidenheit und Skepsis nahe. Schon über die

hochkomplexen, vielfältig fragmentierten Religionslandschaften der heutigen Bundesrepublik wissen wir nur irritierend wenig (Beispiele: extrem hohe religionskulturelle und moralische Vielfalt in den traditionellen religiösen Großorganisationen, den Kirchen; neue wertkonservativ antiliberalen Formen des Christentums; religiöse „bricolage“-Prozesse). Doch wie lässt sich verlässliches Wissen über wahrscheinliche Trends und erwartbare Entwicklungen gewinnen, wenn wir die gegenwärtige religiöse Topographie der deutschen Gesellschaft nur vage und oberflächlich kennen?

Die deutsche Gesellschaft ist deutlich religionsblinder als andere europäische Gesellschaften (und erst recht die USA); sie hat nur vergleichsweise geringe religionsdiagnostische Selbstbeobachtungskompetenzen ausgebildet. Wir brauchen zu weitsichtiger Standortpolitik bessere empirische Kenntnisse der Funktionsmechanismen des deutschen Religionsmarktes beziehungsweise der reich differenzierten europäischen Religionsmärkte, das heißt „religious economics“, und präzisere Analysen modernitätsspezifischen religiösen Wandels. Wir benötigen vergleichende Studien zum religionsbezogenen Verfassungsrecht beziehungsweise staatlichen Religionsrecht, in der überkommenen deutschen Rechtssprache: zum Staatskirchenrecht. Hier lauten entscheidende Fragen: Verstärkt staatliches Recht Religionskonflikte, etwa durch langfristig dysfunktionale Privilegierung bestimmter religiöser Akteure? Behindert es durch Überreglementierung, Kartellstrukturen und mangelnde Pluralitätsoffenheit den Zugang neuer Akteure zum Religionsmarkt und trägt so zur Exklusion und Diskriminierung von Minderheiten bei?

Ein weiterer wichtiger Forschungsgegenstand sei exemplarisch benannt: Die modernen europäischen Religionsgeschichten seit dem 18. Jahrhundert sind von vielen aggressiv ausgetragenen „Kulturkämpfen“ und harten weltanschaulichen Auseinandersetzungen durchzogen, von immer neuen Modernisierungskonflikten zwischen Traditionalisten und Fortschrittsbegeisterten, Wertkonservativen und Liberalen, Protestanten und Katholiken, Juden und Antisemiten – sehr harten, grundsätzlichen Konflikten nicht nur zwischen den verschiedenen Religionsgemeinschaften (etwa zwischen Katholiken und Protestanten), sondern auch innerhalb der einzelnen Konfessionen. Die ökumenische Konsenseuphorie der alten Bundesrepublik, die von den beiden großen Kirchen immer wieder beschworene „ökumenische Verständigung“, ist historisch gesehen eher ein Ausnahmefall, in einer kurzen

Traumperiode von viel „Sozialpartnerschaft“, hoher gesellschaftlicher Kohäsion und ideenpolitisch leichter (weil durch die Abgrenzung vom Nationalsozialismus und den Gegensatz zur kommunistischen Welt gestifteter) Verständigungsbereitschaft. In der Berliner Republik sehen wir uns nun mit vielen neuen harten Moral- und Weltbildkonflikten konfrontiert, teils infolge religiösen Wandels (zum Beispiel Einwanderung von Muslimen), teils wegen der neuen wissenschaftsgestützten Handlungschancen (Streit um Biopolitik etc.), teils aufgrund der pluralistischen Individualisierung der Lebensentwürfe. Aber wir wissen erst sehr wenig über die konkrete Genese, Dynamik und mögliche Pazifizierung solcher Religionsstreitigkeiten und religiös verschärfter Moralkonflikte.

2. Wir müssen die konfliktreiche Vielfalt religiöser Mentalitäten als Normalität einer offenen demokratischen Gesellschaft akzeptieren lernen.

Religiöse Deutungskulturen sind weder essentialistische Einheiten noch substantielle Gegebenheiten, die als mehr oder minder autark vorgestellt werden könnten. Sie „gibt“ es nur in permanenten Prozessen der aktualisierenden Auslegung überlieferter Mythen, Zeichen, Riten und Sinnwelten. Religiöse Symbolsprachen sind deshalb hochgradig interpretationsoffene, variationsreiche kulturelle Deutungssysteme. Höchst unterschiedliche Akteure können sich überkommene religiöse Symbole aneignen, um eine gruppenspezifische kollektive Identität zu formulieren beziehungsweise zu sakralisieren, und ein Zentralsymbol wie „der eine Gott“ kann sowohl universalistisch, als Garant der Würde eines jeden Menschen als eines Ebenbildes Gottes, wie partikularistisch, etwa zugunsten neonationalistischer Ethno-Religion, ausgelegt werden. Religiöse Deutungskulturen entwickeln sich jeweils im komplexen, historisch kontingenten Zusammenspiel von genuin religiösen Elementen und vielfältigen nicht-religiösen Faktoren (etwa: politischen Herrschaftsstrukturen, sozialen Interessen, ökonomischen Entwicklungen, Bildungsprozessen etc.). Die neuere religions- und kulturwissenschaftliche Forschung hat gezeigt, in welchem starkem Maße die Grenzen zwischen den Symbolwelten ganz unterschiedlicher Religionen durchlässig waren, das heißt beispielsweise jüdische Symbole durch Symbolosmose und Ideentransfer in christliche und muslimische Kontexte Eingang fanden und umgekehrt. Je hybrider die Grenzen zwischen unterschiedlichen Religionen mit Blick auf sinnhafte Symbole, theologische Ideen,

lebensbestimmende Kulte und moralische Normen sind, desto stärker wächst in aller Regel das Bedürfnis nach Markierung scharfer Grenzen und harter Exklusionspraxis. Sofern Berührung mit Anderem, Rezeption von Fremdem und Transaktion zu tendenzieller Entgrenzung führen und so die innere Konsistenz des überlieferten Symbolsystems bedrohen, bedarf es erneuerter Identitätskonstruktion durch Ausschluss und Abgrenzung.

In einer anderen, ökonomischen Theoriesprache formuliert: Je mehr Anbieter auf einem Religionsmarkt Sinn- oder Heilsgüter offerieren, desto stärker muss der einzelne Anbieter die „corporate identity“ seines spezifischen Produkts pflegen – erst recht dann, wenn alle Anbieter den Konsumenten weithin identische Güter wie Lebenssinn, Weltbildorientierung, Erlösungsgewissheit, Solidaritätsnetzwerke etc. anbieten. Mehr religiöse Verschiedenheit bedeutet also immer auch verstärkte religiöse Symbol- und theologische Ideenkonkurrenz, eine aus der Marktlogik freier Konkurrenz resultierende Verschärfung der Distinktionskämpfe. Es ist hier nicht der Ort, im Einzelnen Prognosen erwartbarer religiöser Entwicklungen im Deutschland der Zukunft zu skizzieren. Entscheidend ist nur: Prozesse der Vermischung, Annäherung, dialogischen Verständigung schließen Abgrenzungs- und Unterscheidungskämpfe nicht aus, sondern tragen, genau umgekehrt, gerade dazu bei, dass jeder einzelne Akteur, will er auf dem pluralen Markt überleben, seine „corporate identity“ stärken, sich also von den anderen immer auch hart abgrenzen muss – denn kollektive religiöse Identität gibt es, wie jede andere Gruppenidentität, immer nur in Prozessen von Exklusion (des Anderen, Fremden) und Inklusion (des als Eigenes Geltenden).

Die deutsche Gesellschaft wird deshalb trotz aller Ausgleichsbemühungen und Integrationspolitik mit mehr religiöser Verschiedenheit und damit verbundenen normativen Konflikten rechnen müssen. Man muss solche Konflikte als Normalität einer offenen demokratischen Gesellschaft akzeptieren lernen.

3. Wir müssen an die Grenzen der Religionsfreiheit erinnern, den Geltungsanspruch staatlichen Rechts stärken und die funktionale Leistungskraft des Rechtsgehorsams deutlich machen.

Schon im späten 18. Jahrhundert stritten die Gelehrten darüber, wie offene, pluralistische Gesellschaften, Gesellschaften der vielen verschiedenen Denkenden und Glaubenden, zu integrieren seien. Zwei klassische Antworten wurden formuliert: Die Liberalen, in der deutschen Tradition klassisch repräsentiert durch Kant, setzten auf formale Integration allein durch Recht und unterschieden strikt zwischen Legalität (staatliches Rechtssystem) und Moralität (die moralischen Überzeugungen der vielen Einzelnen). Um der Freiheit der Bürgerinnen und Bürger willen klagten die Liberalen allein äußeren Rechtsgehorsam ein, wollten aber das Innerliche des Menschen – sein Gewissen, seine moralischen Optionen, seinen Glauben – nicht politisch vergemeinschaften. Demgegenüber wollten Wertkonservative die innere Einheit und Kohäsion des Gemeinwesens durch einen ethischen Grundkonsens, durch gemeinsame, von allen zu teilende religiöse Überzeugungen oder „Grundwerte“ sichern: Der Staat müsse von seinen Bürgerinnen und Bürgern mehr als nur Rechtsgehorsam, nämlich auch eine innerliche, religiös fundierte, jedenfalls gesinnungsmäßige Zustimmung zu den die Rechtsordnung begründenden „Werten“ einfordern.

Hier können die Vorzüge wie Nachteile beider Integrationskonzepte nicht diskutiert werden. Betont sei jedoch: Unter den Bedingungen des modernen religiösen Pluralismus hat sich die Integration des Gemeinwesens über „Werte“ häufig als kontraproduktiv erwiesen. Versuche der Wertorientierung haben nicht selten zur Dramatisierung jener moralischen Optionen geführt, deren Gegensätzlichkeit man gerade überwinden wollte. Denn je mehr von einzelnen politischen Akteuren eine gemeinschaftliche Wertsubstanz eingeklagt wurde, desto stärker fühlten sich einzelne Gruppen moralisch diskriminiert und ausgegrenzt; erhoffte Integration über Werte hat zumeist nur normative Konflikte und religionspolitische Streitigkeiten zwischen dem Staat und einzelnen Religionsgemeinschaften verschärft. Allerdings ist auch das liberale Integrationsmodell, Integration allein über Recht, mit Blick auf Religion äußerst fragil: Denn immer wieder bestritten einzelne religiöse Akteure aus Glaubensgründen (etwa im Rekurs auf ein göttliches Recht oder überpositives Naturrecht) die Legitimität und Geltungskraft staatlichen Rechts, das sie für Unrecht erklärten – nicht nur in der Vergangenheit, etwa in den Kulturkämpfen des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts, sondern auch in der Gegenwart, nun etwa im Streit um die Abtreibung, die „Ehe“ zwischen gleichgeschlechtlichen Partnern, mögliche Sterbehilfe, die Asylpolitik etc. Eine aus „Gottes

Gesetz“ (lex Dei, lex revelata) abgeleitete religiöse Delegation positiven, das heißt staatlichen Rechts, lässt sich keineswegs erst in den Auseinandersetzungen zwischen modernem liberal-demokratischem Rechtsstaat und islamistischen, Scharia-treuen Gruppen beobachten, sondern durchzieht die Religionsgeschichten aller europäischen Gesellschaften seit dem 18. Jahrhundert.

Wenn die Hoffnung auf einen substanziellen Wertkonsens ob des religiösen wie moralischen Pluralismus zunehmend illusionär geworden ist, bleibt allein die Stärkung der Integration durch staatliches Recht. Das vorstaatliche Grundrecht auf Religionsfreiheit kann nicht vom Rechtsgehorsam dispensieren, und von jedem Bürger wie jeder Bürgerin ist die freiheitsdienliche Unterscheidung zwischen dem zu erwarten, was für alle gilt (eben das staatliche Recht), und dem, was er (beziehungsweise sie) nur für sich und die ihm (beziehungsweise ihr) im Glauben Verbundenen gelten lässt. Geboten sind funktionale Unterscheidungen zwischen staatlichem Recht und religiöser Privatmoral, das heißt Leistungen der Selbstbegrenzung des Religiösen. Religiöse Akteure, die solche freiheitsfördernden Distinktionen aus Glaubensgründen verweigern und sich vom Rechtsgehorsam dispensieren, werden zu Recht mit staatlichem Rechtszwang konfrontiert.

4. Wir sollten uns in den Kirchen auf die Pflege des christlichen Symbolkapitals konzentrieren, also die religiöse Leistungskraft steigern.

Auch in der Zukunft werden die großen Kirchen die wichtigsten religiösen Akteure der deutschen Gesellschaft bleiben, trotz ihres dramatischen Vertrauensverlusts in der deutschen Bevölkerung und der kontinuierlich anhaltenden Austrittsbewegung. Das Spektrum christlicher Frömmigkeitskulturen wird sich mit großer Wahrscheinlichkeit weiter differenzieren, mit vielen internen Konflikten in den großen Kirchen und wachsender Bedeutung von „Freikirchen“, „Sekten“, „Pfingstgemeinschaften“ und charismatischen Gruppen. Religionsprognosen sind, wie betont, methodisch höchst problematisch; aber eine ganze Reihe von Indikatoren legt die Vermutung nahe, dass auch in der Bundesrepublik die neuen postrational körperbetonten Formen des Christentums, die bunte Vielfalt der charismatischen und pfingstlerischen Christentümer an Gewicht gewinnen werden – allein

schon wegen der Immigration solcher Christen aus afrikanischen und lateinamerikanischen Gesellschaften nach Europa.

Wie alle anderen religiösen Gemeinschaften leben die christlichen Kirchen von einem spezifischen Symbolkapital (Heilige Schriften, Bekenntnisse, Ursprungsmythen, theologische Lehren, Zeit- beziehungsweise Feiertagsordnungen, Riten, kultische Zeichen und Gebärden etc.), das sie zu pflegen und tradieren haben. Religiöses Symbolkapital lässt sich als eine spezifische Kapitalsorte deuten. Es hilft Individuen wie kollektiven Akteuren (von kleinen sozialen Gruppen bis hin zur „großen“ Gemeinschaft von Volk und Nation) dabei, Selbstgewissheit zu gewinnen und eine starke Identität auszubilden, und es erschließt den Zugang zur gerade in modernen Gesellschaften knapp gewordenen, vielfach verschütteten lebensdienlichen Ressource Sinn. Kirchen sind religiöse Akteure, und unter den Bedingungen modernitätsspezifischer funktionaler Differenzierung bedeutet dies: Sie leisten der Gesellschaft gerade dann einen guten Dienst, wenn sie religiös effektiv agieren, sich also auf ihr – in ökonomischer Sprache formuliert – „Kerngeschäft“ konzentrieren. Die christlichen Kirchen sind den Menschen (und abgeleitet auch: der Gesellschaft) nichts anderes schuldig als die Verkündigung der befreienden Wahrheit des Evangeliums.

In der alten Bundesrepublik hatten die Kirchen vielfältige sekundäre Aufgaben übernommen, etwa als wichtige staatlich alimentierte zentrale Akteure im deutschen Sozialstaatskorporatismus. Möglicherweise haben sie darüber zentrale religiöse Aufgaben vernachlässigt. Viele Indikatoren legen jedenfalls die Vermutung nahe, dass die nachlassende Bindungskraft der Kirchen entscheidend durch ihre mangelnde Sensibilität in Fragen religiöser Kommunikation verursacht worden ist. Die entscheidende Aufgabe der Kirchen, unter pluralistischen Religionsbedingungen neues Vertrauen der Mehrheitsbevölkerung zu gewinnen, liegt dann in einer verstärkten Pflege ihrer religiösen Kernkompetenzen. Dies setzt jedoch harte, konfliktreiche theologische Klärungsprozesse und selbstkritische Auseinandersetzung mit internen Fehlentwicklungen voraus. Ob sie hier Selbstheilungskräfte aktivieren können, lässt sich nur sehr schwer abschätzen. Skeptisch stimmt, dass sie in ihren Funktionseliten de facto sehr viel stärker verfilzt und dadurch wahrnehmungsresistenter sind als andere gesellschaftliche Akteure, etwa die Gewerkschaften. Ein über zukünftige Chancen und Strategien der Kirchen entscheidendes Strukturproblem liegt zudem darin, dass sie derzeit

kaum noch intellektuelle Attraktionskraft zu entfalten vermögen und für leistungsorientierte, gestaltungsstarke jüngere Akademiker keine attraktiven Arbeitgeber sind; seit einigen Jahren lässt sich neben dem generellen Rückgang der Theologiestudierendenzahlen beobachten, dass gerade die guten jüngeren Theologen nach Abschluss ihres Studiums nicht in die Kirchen gehen, sondern Berufe außerhalb der Kirchen ergreifen. Auch hat sich das Sozialprofil von Pfarrern und Theologiestudierenden in den letzten dreißig Jahren dramatisch verengt; sie kommen mehrheitlich inzwischen aus nicht-akademischen Elternhäusern, sodass sie gern einen dezidiert antiakademischen, antiintellektuellen Habitus kultivieren. Ob religiöse Großorganisationen in einer stark wissenschaftsgeprägten Gesellschaft überkommene Religionsmarktanteile sichern oder gar ausbauen können, wenn ihr wichtigstes Personal, die für religiöse Kommunikation zuständigen Pfarrer, auf Kuschelgötter und sozialpädagogische Trivialmoral setzen, dürfte mindestens eine disputable Frage sein. Möglicherweise können sich die Kirchen den mit dem neuen Religionspluralismus gegebenen Herausforderungen gar nicht offensiv stellen, weil ihnen dazu theologisch kompetentes und missionarisch engagiertes Personal fehlt.

Mit großer Wahrscheinlichkeit werden die internen religiösen und moralpolitischen Richtungsstreitigkeiten in den Kirchen zunehmen; die Kirchen fördern gesellschaftliche Integration nicht zuletzt dadurch, dass sie nach innen hin, durch volksskirchliche Ausgleichs- und Kompromisspolitik, vermitteln und integrieren. Solche Integrationsversuche werden allerdings mit immer neuen Konflikten verbunden bleiben (zum Beispiel: permanenter Kirchenstreit in den europäischen Katholizismen), und auch nach außen hin werden die Kirchen im Maße ihrer Bindung an dezidiert wertkonservative Lesarten religiöser Überlieferungen eher polarisierend als integrierend wirken; auch hier lässt sich am deutschen Katholizismus studieren, wie er als zivilgesellschaftlicher Akteur zugleich integrierend, aber auch konfliktverschärfend wirkt.

5. Wir müssen Institutionen dialogischer Differenzartikulation bauen.

Das CAP fragt nach Strategien, um „interreligiösen Spannungen“ entgegenzuwirken. Doch ist die implizite Voraussetzung plausibel, dass Spannungen in und zwischen

Religionsgemeinschaften die Stabilität des demokratischen Gemeinwesens oder die pragmatische Verständigung über Regeln des friedlichen Zusammenlebens der vielen verschiedenen Glaubenden und Denkenden bedrohen? So wenig in einer modernen offenen Gesellschaft die Vielfalt der Lebensformen, moralischen Einstellungen und politischen Optionen von Staats wegen oder durch irgendeine autoritative Instanz („die Kirche“, „das Lehramt“ etc.) kontrolliert oder normativ gesteuert werden kann, so wenig lässt sich auch das zunehmend breitere, buntere Spektrum religiöser Glaubensüberzeugungen und religionsfundierter moralischer Gewissheiten begrenzen. Aber darin liegt kein Problem, weil religiöse Vielfalt auch religionsproduktiv wirken kann und mehr Verschiedenheit häufig mehr Dynamik, infolge von Anbieterkonkurrenz und dadurch erzwungener Angebotsoptimierung, zur Folge hat. Das bloße Faktum wachsender religiöser Pluralität ist mit Blick auf die CAP-Frage nach dem „gesellschaftlichen Zusammenhalt“ sehr viel weniger relevant als die Frage, welche rechtlichen und sonstigen institutionellen Mechanismen eine Gesellschaft entwickelt, um die friedliche Koexistenz der verschiedenen Glaubenden zu fördern.

Ich schlage dazu neben der Stärkung des Rechtsgehorsams auch Institutionen des permanenten religions- und moralpolitischen Dialogs der verschiedenen Glaubenden und moralisch Empfindenden vor, Institutionen, in denen alternative Weltansichten kommuniziert, gegensätzliche moralische Grundhaltungen artikuliert und die bleibende Heterogenität religiöser Glaubensüberzeugungen geltend gemacht werden können. Solche dialogorientierten Institutionen sollen nicht von vornherein auf Konsensförderung oder gar Grundwertebeschwörung hin angelegt sein, sondern, sehr viel produktiver, ein Forum der Artikulation legitimer Verschiedenheit darstellen. Im gelingenden Fall kommen die Teilnehmenden zur Einsicht „we agree to disagree“ und können sich gerade angesichts bleibender normativer Differenzen pragmatisch darüber verständigen, dass in einer Situation elementarer religiöser Fremdheit und unaufhebbarer normativer Konflikte das friedliche Zusammenleben nur gesichert werden kann, wenn man sich auf pragmatische, eben staatlich garantierte und durchgesetzte Regeln verständigt.