

Religion und Gesellschaft unter den Bedingungen der Globalisierung

Friedrich Wilhelm Graf

„Das ‚Rein-Religiöse‘ existiert nur für den Theoretiker und für wenige innerlich tief empfindende Seelen. Auf dem Markt des Lebens gibt es kein Interesse, das nicht durch Verkoppelung mit der Religion geschützt und gestärkt würde und wenig Religionshass, der nicht in der Religion eigentlich andere von ihr wirklich oder angeblich geschützte Dinge hasste“ (Troeltsch 1913, 534). Was Ernst Troeltsch 1913 in seinen Reflexionen über „die chaotische Zerspaltenheit des modernen Religionswesens“ mit apodiktischer Verve formulierte, gilt bis heute, ja gewinnt am Beginn des 21. Jahrhunderts, mehr als ein Menschenalter nach seiner Niederschrift, noch einmal ganz neue, unmittelbare Evidenz. Denn viele Götter sind zurückgekehrt auf die vordersten Konfliktbühnen eines medial vernetzten Welttheaters, das allzu lange – expertengestützt – der aufklärungsstolzen Illusion verfallen war, das Thema Religion von seinen Spielplänen verbannen zu können. Krisenszenarien der „großen“ Politik im Zeichen von Terror und Völkermord, die nicht länger gremienklug zu vertagenden Selbstverständigungsdebatten europäischer Besitzstandswahrer, aber auch die immer neu aufflackern den Alltagsscharmützel um Kopftuch und Kreuz in Klassenzimmern und Kindergärten haben zumindest eines bewirkt: Der von den Propheten gesellschaftlicher Modernisierung seit dem 18. Jahrhundert gern und laut prognostizierte „Tod Gottes“ und die Thesen vom Verschwinden „des Göttlichen“ aus einer „entzauberten“ Welt sind nun selbst unter vielfach dramatischen Begleitumständen als Theorie-Chimären entzaubert worden.

Lineare Erklärungskonzepte werden, wie sich immer deutlicher zeigt, den komplexen, oft gegenläufigen Religionsgeschichten der Moderne nicht gerecht; die großen Meganarrative – wie etwa „Säkularisierung“ haben ihre Suggestionskraft eingebüßt. Auch unter „religiös unmusikalischen“ Zeitdiagnostikern beginnt sich neue Nachdenklichkeit im Umgang mit der irreduziblen Eigenmacht des Religiösen einzustellen. Wer miterlebte, wie im öffentlichen Sterben eines Papstes archaisch anmutende Riten, medial massiv unterstützt, auratische Strahlkraft zurückgewannen, oder in den Abendnachrichten Zeuge wurde, wie dänische Karikaturen Gewaltausbrüche in Pakistan befeuern halfen, der sollte jedenfalls eine Lektion gelernt haben: Religion bleibt auch in den Wissensgesellschaften des 21. Jahrhunderts eine ebenso ambivalente wie vitale Potenz kultureller Vergesellschaftung, eine nur um den Preis hart bestrafte Realitätsverlustes zu ignorierende Ressource individueller Identitätsbildung wie kollektiver Sinnstiftung.

Die Rückkehr der Religion in den öffentlichen Raum, besser gesagt – denn sie war nie fort – die neue Wahrnehmbarkeit des Religiösen in den vielfältig segmentierten Öffentlichkeitsräumen moderner Gesellschaften wird im Folgenden auf zwei Problemdimensionen hin untersucht: Zunächst ist nach angemessenen Deutungsmodellen zu fragen, die allererst eine prägnante Verhältnisbestimmung von Religion und Gesellschaft unter den Bedingungen der Globalisierung ermöglichen können; in einem zweiten Schritt gilt es dann, über Strategien für einen friedensdienlichen Umgang mit der Götterpräsenz im fragilen Rahmenwerk demokratisch verfasster Gemeinwesen nachzudenken.

Vorab bleibt jedoch daran zu erinnern, dass nicht allein religiöse Deutungssysteme, sondern auch (religions-)wissenschaftliche Gegenwartsanalysen stets nur in ihrer kulturellen Bedingtheit zu verstehen sind. 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 Sozialisation geprägt, die seine Sicht zumindest implizit mitbestimmt. Selbst wer sich, etwa an Max Weber orientiert, um trennscharfe analytische Begriffe und methodenstrenge „Werturteilsfreiheit“ bemüht, bleibt in seiner Religionsdiagnose doch gebunden an „cognitive maps“ und implizite normative Axiome einer bestimmten Kultur, die in aller Regel auch durch deren religiöse Überlieferungen – im Falle des modernen okzidentalen Rationalismus: durch Transformationen des jüdischen Monotheismus und christlicher Persönlichkeitsideale – beeinflusst sind. Ein Religionsdeuter 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 und die vom Geburtsjahrgang bestimmte Rolle als ein Repräsentant der ersten Generation geborener Bundesdeut-

scher, die mit diesem Staat aufgewachsen und älter geworden sind und nach wie vor auf die Stärkung der liberalen Demokratie setzen. Individuelle Freiheit schätze ich daher mehr als autoritäre Vergemeinschaftung, und toleranten, menschenfreundlichen Ausprägungen von Religion begegne ich mit größerem Verständnis als den dogmatisch harten, moralisch rigiden, tendenziell repressiven religiösen Lebenswelten. Auch diese Perspektive muss sich jedoch ihrer Begrenztheit bewusst bleiben, und die strukturelle Intoleranz der sie konstituierenden Leitannahme ist nicht zu übersehen: Intellektuelle, die so gern tolerant und liberal sein wollen, neigen dazu, Menschen, die es mit ihrem Glauben wirklich ernst meinen, als „Fundamentalisten“ zu klassifizieren. Aber in solch einer Etikettierung äußert sich vor allem die eigene Unfähigkeit, der Allmacht religiösen Glaubens im Leben vieler Menschen gerecht zu werden. Im Schlussteil seiner „Protestantischen Ethik“ hatte Max Weber 1905 betont, „dass der moderne Mensch im Ganzen selbst beim besten Willen nicht im Stande zu sein pflegt, sich die Bedeutung, welche religiöse Bewusstseinsinhalte auf die Lebensführung, die Kultur und die Volkscharaktere gehabt haben, so groß vorzustellen, wie sie tatsächlich gewesen ist“ (Weber 1973, 190). Damit benennt er nicht nur eine bis heute gültige quantitative Grenze historischer Forschung, sondern auch ein qualitatives Problem für jeden Kulturanalytiker. Können wir einem frommen Menschen „ins Herz blicken“? Erschließt sich dem Beobachter, was Glaubensgewissheit für einen Gläubigen bedeutet? Trotz allen Bemühens um neue Deutungsperspektiven, gebietet es allein schon die intellektuelle Redlichkeit, hier eine gewisse Ratlosigkeit einzugestehen. Doch nicht nur die Schwierigkeit, mit dem unabweisbaren „insider-outsider“-Problem behutsam und erkenntnisstimulierend umzugehen, auch die zahllosen Fehlprognosen, die akademische Religionsexperten, Sozialwissenschaftler wie Theologen, zumal in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts immer wieder formuliert haben, legen dem Gegenwartsdiagnostiker in Religionsdingen selbstkritische Bescheidenheit nahe.

Wer sich vor diesem Hintergrund gleichwohl um die Entwicklung und Erprobung von Interpretationsmodellen für die Religionsgeschichten der Gegenwart bemüht, wird nicht zuerst auf hochambitionierte „Supratheorien“ setzen, sondern geduldig versuchen, seine Wahrnehmungssensibilität zu schärfen. Denn selbst über die inzwischen äußerst differenzierten, zerklüfteten Religionslandschaften der Bundesrepublik und anderer europäischer Gesellschaften wissen wir nur beklemmend wenig – wenig über die fremden Glaubenslebenswelten der Migrant*innen mitten in unseren Städten, kaum mehr aber auch über die extrem hohe religionskulturelle Vielfalt in den traditionellen religiösen Großorganisationen, den Kirchen. Weitet sich der Beobachtungshorizont über die europäischen Grenzen hinaus, so geraten „religiöse Felder“ (P. Bourdieu) in den Blick, die von noch höherer Veränderungsdynamik geprägt sind: Der Siegeszug protestan-

tisch-charismatischer Bewegungen in vielen Gesellschaften Lateinamerikas ist hier zu nennen, die Umwälzungen auf dem Religionsmarkt Südafrikas, konfliktreiche religiöse Wandlungsprozesse in ostasiatischen Ländern. All diese weltweit sichtbaren Renaissance des Religiösen lassen sich jedoch kaum angemessen in Makro-Perspektiven analysieren. Klare Thesen und monokausale Erklärungsmuster werden in ihrer suggestiven Schlichtheit der hohen inneren Wandlungskraft und internen Modernisierungsdynamik religiöser Deutungskulturen kaum gerecht. Als erschließungsstärker erweisen sich dagegen empiriehaltige analytische Konzepte zur Erfassung der modernen Religionsgeschichte(n) wie sie seit einiger Zeit, zumal in den USA, bereits intensiv diskutiert werden.

Die vielfältigen religiösen Pluralisierungsschübe innerhalb wie außerhalb der überkommenen konfessionellen Milieus lassen sich beispielsweise in Begriffen der nordamerikanischen *Religious economics* erfassen. Als Gründungsdokument der Religionsökonomie gilt ein bereits 1963 publizierter Essay des heute in Boston lehrenden Religionssoziologen Peter L. Berger: „A Market Model for the Analysis of Ecumenicity“ (Berger 1963). Berger analysiert hier zwei zunächst widersprüchlich wirkende Entwicklungen auf den Religionsmärkten der USA. Einerseits ließen sich vielfältige Gesprächskontakte zwischen christlichen Kirchen, Denominationen und kleineren religiösen Gemeinschaften beobachten, Verhandlungen etwa über konkrete Zusammenarbeit im sozialdiakonischen Bereich, Vereinbarungen über Zweckbündnisse, auch Gespräche über Fusionen, nicht zuletzt die rhetorische Dauerbeschwörung des interreligiösen Dialogs und der ökumenischen Verständigung. Andererseits aber bemühten sich viele dieser Akteure energisch um neue konfessionelle Profilbildung, um klare Abgrenzung von anderen Kirchen und religiösen Gruppen durch Neubestimmung konfessionsspezifischer Identität. Zwischen den ökumenischen Aufbrüchen des 20. Jahrhunderts und der neuen Betonung des Konfessionellen bestehe indes, so Berger, kein Widerspruch. Gerade der intensivierte ökumenische Dialog zwingt die Beteiligten vielmehr dazu, ihre konfessionelle Identitätserfindung von neuem zu forcieren, da alle religiösen Organisationen und Institutionen inzwischen auf einem pluralen Religionsmarkt agieren. Anders als in manchen traditionellen Religionskulturen gibt es unter modernen Bedingungen de facto keine monopolistischen Anbieter mehr. In einer Marktsituation ist jeder religiöse Sinnproduzent nun dazu gezwungen, die besondere Leistungsfähigkeit seiner Heilsprodukte und Seelendienstleistungen möglichst deutlich herauszustellen.

Je vielfältiger, bunter und damit unübersichtlicher moderne Religionsmärkte zu werden drohen, je mehr alte christliche Anbieter durch das aggressive „God selling“ neuer religiöser Bewegungen und Sinnstifter unter Konkurrenzdruck geraten, desto entschiedener muss jeder einzelne Marktteilnehmer die überlegene Qualität seiner Angebote zur Schau stellen. Anders formuliert: Auch religiöse

Sinnunternehmer müssen ihre *corporate identity* pflegen und den eigenen Markennamen profilieren. Genau dazu dient unter den Bedingungen des modernen Pluralismus das neue Konfessions-Branding. Die modernitätstypische Dynamik religiöser Wandlungsprozesse zwingt gerade global agierende Religionsdienstleister zu immer neuem, immer präziserem Nachjustieren ihrer gegenwartsdiagnostischen Deutungsmodelle und zur permanenten Überprüfung jahrhundertlang erprobter Veränderungsseismographen.

Der Pluralisierung auf der Anbieterseite entspricht eine Individualisierung des religiösen Partizipationsverhaltens vieler Konsumenten: Individuen oder Gruppen entwerfen sich mit teils überlegt, teils bizarr wirkenden Bricolage-Techniken ein je eigenes religiöses Symbolsystem und greifen dafür auf den frei verfügbaren Motivfundus der Weltreligionen und Sekten zurück, häufig unter Einbeziehung popularisierter Gehalte wissenschaftlicher Weltbilder, ethnisch fundierter Identitätskonstrukte und nationalreligiöser Letztbegründungsmuster. Überkommene religiöse Symbole bieten unterschiedlichsten Akteuren eine bestechende Möglichkeit, gruppenspezifische kollektive Selbstdeutungen zu sakralisieren und widersetzen sich partikularistischen Lesarten keineswegs; im Gegenteil: Ganz heterogene politische Ordnungsentwürfe lassen sich mit ihnen ebenso verknüpfen wie milieukonforme Sozialutopien und die rhetorische Legitimation von Emanzipationsforderungen. „Gott“, in den monotheistischen Religionssystemen der Inbegriff unüberbietbarer Allgemeinheit, kann zum Nationalgott oder Gruppengott werden. Eine Religionskultur des „pluralen Monotheismus“ entsteht: Alle glauben an einen Gott, aber jeder an seinen eigenen.

Seit dem Erscheinen von Bergers Aufsatz vor gut vierzig Jahren hat sich, vor allen Dingen in den USA, eine neue akademische Disziplin, eben die *religious economics* entwickelt (vgl. Iannaccone 1998; Graf 2004). Deren profilierteste Vertreter, wie Robert L. Moore, Rodney Stark oder Laurence Iannaccone, entwerfen – empiriegestützt und hochreflektiert – religionsökonomische Deutungsmuster, mit denen viele neuere Entwicklungen relativ präzise modelltheoretisch zu erfassen sind. Klassische religionswissenschaftliche Theorieentwürfe hatten religiöse Organisationen und Institutionen häufig nur als passive Opfer diffuser gesellschaftlicher Megatrends wie Verwissenschaftlichung, Konsumismus, Hedonismus, Säkularisierung wahrgenommen. In den analytisch kühlen Sprachspielen der Religionsökonomie lässt sich jedoch zeigen, dass es entscheidend darauf ankommt, wie religiöse Akteure, etwa die Kirchen, auf neue Rahmenbedingungen und steigende Konsumentenautonomie reagieren. Sie tun dies höchst unterschiedlich. Das Spektrum ihrer Verhaltensmuster reicht von theologisch induzierter Wahrnehmungsresistenz und notorischer Selbstveränderungsverweigerung bis hin zu höchst problembewussten Welt- und Selbstdeutungen,

die sich häufig mit der Bereitschaft verbinden, Anpassungsflexibilität zu pflegen, *charity* für bisher Unbekanntes zu entwickeln und kundenorientiert zu handeln.

Blickt man auf die gegenwärtige Situation, so fällt eine elementare Paradoxie ins Auge. Einerseits führt die Globalisierung des Kapitalismus in Verbindung mit den neuen expansiven Informationstechnologien zu einer nie gekannten ökonomisch-technischen Homogenisierung der Welt. Je mehr die disparaten Sozialkollektive allerdings virtuell und medienforciert zu einer „Weltgesellschaft“ zusammenwachsen, desto deutlicher treten andererseits auch die hohe kulturelle Diversität und die Unterschiedlichkeit der religiösen Überlieferungen in das öffentliche Bewusstsein. Diese von Massenphänomenen wie Migrationsbewegungen und Ferntourismus verstärkte neue Nahpräsenz des einst exotisch Fernen, konkret: die nicht mehr zu ignorierende Alltagsgegenwart konkurrierender religiöser Deutungskulturen scheint nun bei vielen Gläubigen noch einmal die Attraktivität autoritär fordernder, stark bindender Religionen zu steigern. Denn diese harten Religionen erlauben es, scharfe Grenzen von Innen und Außen zu markieren. Sie fördern Stile der Lebensführung, die durch ein Binnenethos geprägt sind, das alle universalistischen Vorstellungen moralischer Verbindlichkeiten prinzipiell negiert.

Insofern sind mehr oder minder gewaltsam ausgetragene Konflikte zwischen den in disziplinierungsstrengen religiösen Gemeinschaften heilsgewiss verbundenen Frommen und ihrer „Umwelt“ in der Eigenlogik harter Religion angelegt: Die kompromisslos definierten, unermüdlich eingeschärften und überwachten Grenzen sind gerade im Konflikt immer neu zu dramatisieren. Auf soziale Differenzierung, ethischen Pluralismus und postmoderne Buntheit selbstbestimmter individualistischer Lebensstile reagieren Gruppen der Gesellschaft mit dem Rückzug in homogene, isolationsentschlossene Gemeinschaften und autoritäre „Fundamentalismen“. Je unübersichtlicher sich die soziale Welt gestaltet, desto bereitwilliger akzeptieren viele Menschen schlichte Gewissheitsangebote oder finden als Migranten in als feindlich empfundener Mehrheitskultur zurück zu radikalen Ausprägungen ihrer Herkunftsreligion. Solche „Fundamentalismen“ haben seit den 1970er Jahren in allen westlichen Gesellschaften massiv an Einfluss gewonnen und stellen inzwischen auch eine gewichtige ethische Herausforderung für die großen Volkskirchen dar, die ihrerseits Pluralisierungsprozessen mit ungewissem Ausgang unterworfen sind. Besonders deutlich sind diese Transformationsmuster seit dreißig Jahren auf den Religionsmärkten der USA zu erkennen: Die „main line churches“ verlieren selbst in ihrer traditionellen Klientel, dem weißen Mittelstand, an Attraktivität. Die Unbedingheitsparolen der Christian

Right dagegen finden immer neue Nachbeter. So wenig alle Götter gleich sind, so wenig sind auch die Normen idealer Gottesverehrung der Frommen identisch.

Mehr religiöse Verschiedenheit aber bedeutet in aller Regel auch mehr Konfliktpotential – nicht nur in Gemeinden, Kirchenversammlungen oder Synoden, sondern auch im Zusammenleben der Gesamtgesellschaft. Denn Religionen sind weder essentialistische Einheiten noch substantielle Gegebenheiten, die als mehr oder minder autark vorgestellt werden könnten. Vielmehr gibt es religiöse Deutungskulturen nur in permanenten Prozessen der aktualisierenden Auslegung überlieferter Symbol- oder Sinnwelten, die oftmals zugleich als Formen osmotischer Aneignung ursprünglich fremder Lehren, Zeichen und Praktiken zu deuten sind. Doch je durchlässiger sich Religionskulturen mit Blick auf sinnhafte Symbole, theologische Ideen und lebensbestimmende Kulte erweisen, desto stärker wächst in aller Regel das Bedürfnis nach Markierung neuer scharfer Grenzen und harter Exklusionspraxis. Sofern Rezeption von Fremdem und kulturübergreifende Transaktion zu tendenzieller Entgrenzung führen und so die innere Konsistenz des überlieferten Symbolsystems bedrohen, bedarf es erneuerter Identitätskonstruktion durch Ausschluss und Abgrenzung. Die so entstehende Mutationsdynamik religiöser Sprachwelten und Ordnungsmodelle wird immer auch mitbestimmt durch sozialkulturelle Prägekräfte: durch ein rechtlich geordnetes Institutionengefüge – z. B. den „Staat“ –, durch Ökonomie, Strukturen sozialer Ungleichheit (oder relativer Gleichheit), Verteilungskämpfe um diverse symbolische Kapitalien – wie Autorität oder Ehre – und nicht zuletzt durch Machtkonstellationen. Im historisch kontingenten Zusammenspiel von genuin religiösen Elementen und vielerlei nicht-religiösen Faktoren sind Religionen konstitutiv eingebunden in Kultur und Gesellschaft und weisen höchst variable Funktionsprofile auf, sei es etwa im Dienst von Herrschaftslegitimation und Autoritätskult, sei es als Ausdrucksmittel des leidenden Individuums, das Verletzlichkeit und sozialen Protest artikuliert.

Traditionelle Globaltheorien des Zusammenhangs von Religion und Gesellschaft, Religion und Kultur – Durkheims Deutung der Religion als des Integrationsbandes der Gesellschaft oder Paul Tillichs Rede von Religion als „Substanz der Kultur“ – tendieren dazu, die hohe historische Variantenvielfalt möglicher Vermittlungszusammenhänge zwischen Religion und nicht-religiösen kulturellen oder sozialen Kräften abzublenden. Nicht weniger problematisch erscheint allerdings auch die Verengung der aktuellen Diskussionslage auf die Gefährdungspotentiale des Religiösen im Gefolge von Samuel Huntingtons Vision des „clash of civilizations“. In Verbindung mit dem vage moralisierenden Gebrauch des Begriffs „Fundamentalismus“ werden die Warnungen vor der Wiederkehr

der Religionen in den öffentlichen (Bewusstseins-)Raum dann gern auf eine ganz bestimmte Religion, „den“ Islam, fokussiert. Gegen solch undifferenzierte Problemdiagnosen ist daran zu erinnern, dass die enge Verknüpfung von Religion und Gewalt ebensowenig spezifisch muslimisch ist wie die Vorstellung vom „Heiligen Krieg“ oder der Anspruch, gottgegebenes religiöses Recht müsse alle staatlich positiven Rechtsakte unmittelbar normieren. Der Heilige Krieg ist eine zentrale Vorstellung der Hebräischen Bibel, der „Fundamentalismus“-Begriff entstammt innerprotestantischen Richtungskämpfen des frühen 20. Jahrhunderts, und die Christentumsgeschichte wird bis in die Gegenwart hinein geprägt von oft gewaltsam ausgetragenen religiösen Konflikten. Analytisch ergiebiger dürfte es daher sein, der hohen Ambivalenz ausnahmslos aller religiösen Symbolsprachen Aufmerksamkeit zu widmen und nach Antworten auf die Frage zu suchen, wie religiös grundierte Wertkonflikte zu gewalttätigen politischen Konfrontationen mutieren.

Religion ist ein faszinierendes Medium der Weltdeutung und Weltgestaltung. Sie vermag Konkurrenten in Brüder zu verwandeln, Solidarität mit den Schwächeren zu stiften und immer neu zur Akkumulierung „sozialen Kapitals“ beizutragen. Sie kann aber auch aus Gegnern Todfeinde machen und selbst die Entfaltung der zerstörerischen Kräfte des Menschen als Gehorsam gegenüber Gottes Willen verklären; anders gesagt: Religion kann Menschen gleichermaßen zivilisieren wie barbarisieren. Latente Spannungen zwischen unterschiedlichen religiösen Lebenswelten aber verschärfen sich immer dann, wenn diese ambivalente Vieldeutigkeit nur noch einseitig ausgelegt wird und der Interpret unterstellt, dass die Gläubigen der einen religiösen Gemeinschaft die Toleranz gepachtet haben, während die Mitglieder einer anderen aufgrund spezifischer Traditionen nur Agenten religiösen Terrors sein können.

Nichts spricht dafür, dass es den demokratisch verfassten Gesellschaften Europas und der USA mit all ihren integrationspolitischen Ausgleichsbemühungen gelingen könnte, diese Verschärfungslogik konkurrierender religiöser Akteure und die damit verbundenen normativen Konflikte dauerhaft außer Kraft zu setzen. Sie werden vielmehr lernen müssen, konstruktiv mit elementarem Dissens und bleibender Verschiedenheit umzugehen. Desto wichtiger wird es für sie sein, religionsdiagnostische Selbstbeobachtungskompetenz auszubilden. Hier hat zumal die deutsche Gesellschaft noch vergleichsweise hohen Nachholbedarf, ist sie doch immer noch wesentlich religionsblinder als viele ihrer Nachbarn und erst recht die USA. Nur wenn es gelingt, bessere Kenntnisse über die Funktionsmechanismen konkurrenzbestimmter Religionsmärkte zu gewinnen, wird es einer offenen Gesellschaft mündiger Bürgerinnen und Bürger dann glücken können, auch den Herausforderungen der vielen neuen „Fundamentalismen“ gelassen und reflektiert zu begegnen. Die überkommenen Ausgleichsformeln und

Pazifizierungsmodelle des liberal-parlamentarischen Rechtsstaates sind wenig geeignet, die Konfrontation mit gottesbegeisterten Absolutheitspredigern zu meistern und die Frage zu beantworten, wie auf Dauer mit religiösen Gruppierungen umzugehen sein wird, die eine freiheitsdienliche Differenzierung von Recht und Moral, Politik und Religion konsequent verweigern. Religiöse Deutungskulturen können ja in genau in dem Maße als human gelten, in dem sie Potentiale der Selbstbegrenzung entwickeln. Wo dies nicht gelingt und im Medium religiöser Symbolsprachen der Einzelne sich unmittelbar mit dem „Willen Gottes“ in eins setzt, also seine absolute Selbstermächtigung im Widerspruch zur konstitutiven Differenz von Gott und Mensch inszeniert, wird der – schon bei Schleiermacher entfalteten – funktionalen Unterscheidung von Rechtsstaat, Ökonomie, Wissenschaft und Religion die Grundlage entzogen. Genau mit solchen Formen religiöser Selbstverabsolutierung aber sind wir in der Gegenwart vielfältig konfrontiert. In der Auseinandersetzung mit ihnen versagen häufig die klassischen Instrumente der Kompromisskultur, weil für die Beteiligten letzte Gewissheiten und unbedingte Normativität auf dem Spiel stehen.

Gleichwohl müssen die Spannungen zwischen einem universalistisch gedachten Recht auf Religionsfreiheit einerseits und der positiven Rechtsordnung des Staates andererseits durch jeweils neu zu justierende gesellschaftliche Verhandlungsprozeduren bewältigt werden. Vergleichende Studien zum religionsbezogenen Verfassungsrecht sollten diese schwierige Balancebildung möglichst intensiv begleiten, um die Antwort auf entscheidende Fragen allererst zu ermöglichen: Verstärkt staatliches Recht Religionskonflikte, etwa durch langfristig dysfunktionale Privilegierung bestimmter religiöser Akteure? Behindert es durch Überreglementierung, Kartellstrukturen und mangelnde Pluralitätsoffenheit den Zugang anderer Anbieter zum Religionsmarkt und trägt so zur Exklusion von Minderheiten bei? In einer offenen Gesellschaft lässt sich die Vielfalt der Lebensformen und eben auch das zunehmend buntere Spektrum religiöser Glaubensüberzeugungen wie religionsfundierter moralischer Gewissheiten nicht mehr auf einen substantiellen Wertkonsens hin ausrichten oder durch irgendeine autoritative Instanz kontrollieren und normativ steuern. Umso wichtiger aber wird in einer pluralistischen Welt die Stärkung der Integration durch staatliches Recht. Glaubensgründe dispensieren religiöse Akteure nicht vom Rechtsgehorsam, und immer aufs neue einzuschärfen ist die freiheitsfördernde Unterscheidung zwischen dem, was für alle gilt, und dem, was der oder die einzelne nur für sich und die eigene Glaubensgemeinschaft gelten lässt.

Diese Stärkung der Rechtstreue darf sich freilich nicht allein auf ein dichtmaschiges Paragraphennetz und sanktionenstarke Regelungsroutine verlassen: Ebenso wichtig wie der staatliche Rechtszwang im Hintergrund sind auf der

Vorderbühne des gesellschaftlichen Konflikttheaters selbstbewusst agierende Institutionen des religions- und moralpolitischen Dialogs. Mit wohlmeinender Konsensrhetorik oder gar ritueller Grundwertebeschwörung ist den Alltagserfahrungen elementarer religiöser Fremdheit und tiefgreifender normativer Konflikte nicht angemessen zu begegnen. Der ausstrahlungsstarken öffentlichen Artikulation legitimer Verschiedenheit könnte es dagegen zumindest gelingen, das streitfreudig-konstruktive Prinzip des „we agree to disagree“ zum Leitmotiv des friedlichen Zusammenlebens der vielen verschiedenen Glaubenden werden zu lassen. Auch unter den Bedingungen der Globalisierung besteht konsequente Liberalität offener Gesellschaften gerade darin, nicht die große Endharmonie zwischen allen Religionen, Weltanschauungen und moralischen Grundhaltungen zu beschwören oder irgendein „Weltethos“ zu konstruieren, sondern den vielen Abweichenden, den „dissenters“, ihr Grundrecht zu lassen, anders als die anderen zu sein. Wer individuelle Freiheit bewahren und nicht beschneiden will, muss Toleranz für die Vielfalt unterschiedlicher Gewissheiten, Denk- und Glaubensstile entwickeln können. Das heißt nicht, der Transformation des Gemeinwesens zum bloßen Kampfplatz rücksichtsloser Individualitätsfetischisten das Wort zu reden. Die pluralistischen Gesellschaften des 21. Jahrhunderts bedürfen starker Institutionen der Erinnerung und Erneuerung religiös-moralischer Traditionsbestände, die nicht zuletzt angesichts von Krisen und Katastrophen emotionale Stabilität, Gemeinsamkeit zu stiften vermögen. Gleichwohl gilt es, „auf dem Markt des Lebens“ Verschiedenheit auszuhalten und Kulturen des Streits zu entwickeln. Konflikt, nicht Harmonie ist der entscheidende Stoff der Freiheit – auch in Fragen der Religion.

Literatur

- Berger, P.L. 1963.** *A Market Model for the Analysis of Ecumenicity*, in: *Social Research* 30, 77-93.
- Graf, F.W. 2004.** Art. „*Religious Economics*“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 7 (4. Auflage), Tübingen, 414.
- Iannaccone, L.R. 1998.** *Introduction to the Economics of Religion*, in: *Journal of Economic Literature* 36, 1465-1495.
- Troeltsch, E. 1913.** *Religion*, in: *Ders., Das Jahr 1913. Ein Gesamtbild der Kulturentwicklung* (hrsg. von D. Sarason), Leipzig, 533-549.
- Weber, M. 1973.** *Die Protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus*, in: *Ders., Die protestantische Ethik. Eine Aufsatzsammlung* (hrsg. von J. Winckelmann), Hamburg, 27-277.