

# Wertekonflikte in der postsäkularen Gesellschaft



Kristina Stoeckl<sup>1</sup>

Soll Sterbehilfe erlaubt sein? Darf für den Schwangerschaftsabbruch geworben werden? Darf der Gesetzgeber in Fragen der Eheschließung zwischen verschieden- und gleichgeschlechtlichen Paaren einen Unterschied machen? Sollen der Stammzellenforschung und den medizinischen Möglichkeiten der Genmanipulation Grenzen gesetzt werden? Diese Fragen fordern denen, die eine Antwort geben möchten, Werturteile ab. Es geht bei solchen Fragen um den Stellenwert individueller Selbstbestimmung und Pflichten gegenüber anderen, um Entscheidungen, die das eigene Leben und das anderer betreffen, um Gleichbehandlung, Nicht-Diskriminierung, gesellschaftliche Normen und Recht. Wir gehen gemeinhin davon aus, dass eine Gesellschaft, um friedlich zusammenzuleben, sich bei einem Großteil dieser und ähnlicher Fragen mehr oder weniger einig sein sollte; dass die geltenden Gesetze von den meisten derer, die an sie gebunden sind, auch respektiert werden sollten. In der Tat ist das in der Regel auch der Fall, denn Gesetze werden (hierzulande) von demokratisch gewählten Parlamenten verfügt.

Es war Jürgen Habermas, der 2001 in seiner Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises der Frankfurter Buchmesse den Begriff der „postsäkularen Gesellschaft“ prägte. Er meinte damit den Zustand unserer modernen, demokratischen, von weltanschaulichem Pluralismus gekennzeichneten Gesellschaften, in denen säkulare und religiöse Begründungen grundsätzlich einmal gleichberechtigt nebeneinanderstehen sollten. Die

<sup>1</sup> Dr. Kristina Stoeckl ist Professorin am Institut für Soziologie der Universität Innsbruck. Sie ist Leiterin des Forschungsprojekts „Postsecular Conflicts“ und hat zahlreiche Veröffentlichungen zum Verhältnis der Russisch-Orthodoxen Kirche zu Politik, Moderne und Menschenrechten verfasst.

Grenzen zwischen säkularen und religiösen Gründen, schreibt Habermas, seien fließend, und die Festlegung der umstrittenen Grenze dessen, was als rechtens angesehen wird, solle als eine kooperative Aufgabe verstanden werden, die von beiden Seiten fordere, die Perspektive der jeweils anderen einzunehmen.<sup>2</sup> Der Anspruch, den Habermas an den öffentlichen Dialog zwischen Gläubigen und Nicht-Gläubigen, zwischen Kirchen und staatlichen Institutionen, zwischen Theologen und Philosophen stellt, ist sehr hoch. Aber gleichzeitig ist er auch nicht völlig abwegig, wie das Beispiel der Gentechnik, auf das Habermas in seiner Rede verweist, zeigt. Bei Kontroversen über Genmanipulation, stellt Habermas fest, kann der religiöse Verweis auf die „Geschöpflichkeit“ des Menschen eine „rettende Formulierung“ sein. „Eine Säkularisierung, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Modus der Übersetzung“, schreibt Habermas.

Nun stellt sich allerdings die Frage, ob Habermas nicht zu optimistisch an die postsäkulare Gesellschaft herangeht. In der Tat sind existenziell relevante Fragen auf der politischen Agenda immer wieder Anlass dafür, dass Bürger, gläubige wie ungläubige, mit ihren „weltanschaulich imprägnierten Überzeugungen“ (diese Formulierung ist von Habermas) aufeinanderprallen. Wichtig ist auch hinzuzufügen, dass die Konfliktlinien oft nicht entlang der religiös-säkularen Grenze verlaufen, sondern bisweilen durch religiöse Gemeinschaften hindurch. Auch innerhalb ein und derselben kirchlichen Tradition gibt es unterschiedliche Ansichten bei strittigen Wertefragen und vor allem gibt es unterschiedliche Auffassungen darüber, wie die religiöse Stimme sich im öffentlichen Raum Gehör verschaffen soll: als Dialogangebot oder mit Fundamentalopposition. Wie sollen gläubige und nicht-gläubige Menschen, wie sollen Kirchen nach innen mit diesen Dissonanzen umgehen, ohne dass „das soziale Band des politischen Gemeinwesens“ zerreißt? Die Antwort, die Habermas (indirekt) gibt, ist denkbar knapp: der Staat neutralisiert die Dissonanzen. An anderer Stelle in seinem Text spricht er vom „Staatsbürgerpublikum“, das sich in einem öffentlichen Meinungsstreit aneinander abarbeitet. Mit anderen Worten: das, was die postsäkulare, pluralistische Gesellschaft zusammenhält, ist die Tatsache, dass sie bereits zusammengehört – als eine Gemeinschaft von Staatsbürgern.

An diesem Punkt der Ausführung mache ich einen argumentativen Schritt, der von Habermas weg und zur Debatte zum Zentrum dieses Themenhefts – „Die neue ökumenische Unübersichtlichkeit“ – hinführt. Welcher Zusammenhang besteht zwischen ökumenischen Debatten und postsäkularen Wertekonflikten?

<sup>2</sup> Jürgen Habermas: *Glauben und Wissen*, Frankfurt a. M. 2001.

Halten wir zuerst einmal fest, worum es bei der neuen ökumenischen Unübersichtlichkeit geht. Die Ökumene als Bewegung zur Zusammenarbeit und Förderung der Einheit der christlichen Kirchen steht heute von zwei Seiten in der Kritik, einmal seitens anti-ökumenischer, fundamentalistischer Strömungen und zweitens seitens konservativer Kreise. Erstere sind grundsätzlich gegen das Projekt der Ökumene, weil sie die eigene kirchliche Tradition für die einzig richtige halten; letztere sind gegen aktuelle Formen des kirchlichen Austauschs, weil sie die heutigen Institutionen und Dialogformen der Ökumene als zu progressiv und liberal ablehnen. In der Debatte um die neue ökumenische Unübersichtlichkeit geht es vor allem um letztere.

In einem durchaus kontroversen Austausch unter dem Stichwort „Ökumene 2.0 – zwischen Ökumene und Anti-Ökumene“, der 2018 in der Zeitschrift „Religion und Gesellschaft in Ost und West“ veröffentlicht wurde,<sup>3</sup> stellte der russische Theologe Andrey Shishkov die These auf, dass es neben der „klassischen“ Ökumene, die zwischen kirchlichen Institutionen und Würdenträgern und in Foren wie dem Ökumenischen Rat der Kirchen stattfindet, noch eine weitere Form der Ökumene gäbe, bei der moralkonservative Akteure über Konfessionsgrenzen hinweg Allianzen zur Verteidigung von „christlichen Werten“ gegen die Zumutungen der säkularen Moderne schmieden.<sup>4</sup> Shishkov identifizierte den Ursprung dieser Allianzen, vor allem aber ihrer Bezeichnung als „ökumenisch“, in den USA: der *ecumenism of the trenches* („Ökumene der Schützengräben“) ist ein Kind der amerikanischen *culture wars* der 1980er Jahre. In den Vereinigten Staaten bezeichnet der Begriff *culture wars* Konflikte zwischen progressiven und konservativen Positionen, mitunter innerhalb ein und derselben Konfession.<sup>5</sup> Die amerikanische religiöse Rechte, zu der evangelikale und Pfingstkirchen, protestantische Kirchen und katholische Gruppierungen genauso gehören wie Mormonen, hat sich immer schon als konfessionsübergreifend verstanden und dafür auch die Selbstbezeichnung „ecumenical“ verwendet. Dabei war das Bindeglied zwischen den religiösen Partnern aber weniger das Ziel christlicher Einheit, als vielmehr ein gemeinsamer Feind: die modernisierte, säkulare Gesellschaft mit ihren pluralistischen Werten.

Shishkovs Verwendung des Begriffs „Ökumene“ für ein Phänomen, das auch als rein strategische und politische Allianzen gesehen werden kann,

<sup>3</sup> Ökumene 2.0 – Zwischen Ökumene und Anti-Ökumene; in: Religion & Gesellschaft in Ost und West, 10 (2018).

<sup>4</sup> Andrey Shishkov: Wege zu einem neuen ökumenischen Paradigma; in: Religion und Gesellschaft in Ost und West 10 (2018), 7–10.

<sup>5</sup> James Davison Hunter: Culture Wars. The Struggle to Define America, New York 1991.

blieb nicht ohne Widerspruch. Regina Elsner fragte in ihrer Entgegnung, ob man denn Akteure, die bewusst ideologische Spannungen innerhalb anderer Kirchen aufgrund von wertkonservativen Themen provozierten oder zumindest in Kauf nähmen, als „ökumenisch“ bezeichnen solle. Sie verwies auf die Definition ökumenischer Zusammenarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen, welche das „Streben nach Gemeinschaft“ an die erste Stelle setzt. Der „Ethos der Ökumene“ beinhalte „Gemeinschaft als Inklusion, Versöhnung, Dialog, Verzeihen und Wertschätzung“ und stünde daher in klarem Widerspruch zu den konfrontativen, exkludierenden Haltungen und Strategien wertkonservativer christlicher Allianzen.<sup>6</sup> Jennifer Wasmuth bestritt, dass die „klassische Ökumene“ mit dem Stichwort „liberal“ zutreffend charakterisiert sei. So gehörten zum Netzwerk dieser klassischen Ökumene auch solche Kirchen, die in moralischer Hinsicht fraglos konservative Positionen vertreten. Sie wies darauf hin, dass die Foren und Institutionen der Ökumene immer schon Orte für Kontroversen zwischen liberalen und konservativen Haltungen gewesen seien und eine pauschale Charakterisierung dieser Prozesse als „liberal“ daher einseitig sei. Der ökumenische Dialog sei vielmehr selbst der Aushandlungsort für Fragen, welche Haltungen Christen in der modernen Welt einnehmen und teilen können. Un- bzw. anti-ökumenisch sei ein solcher Aushandlungsprozess dann, wenn theologische und ekklesiologische Aspekte völlig ausgeklammert blieben.<sup>7</sup>

Aus meiner Sicht als Religionssoziologin ist es nachvollziehbar, dass Theolog\*innen den Begriff der „Ökumene“ vor einer vorschnellen Kategorisierung in „klassisch“ und „neu“ oder „liberal“ und „konservativ“ in Schutz nehmen möchten, zumal eine solche Festlegung die Ziele der ökumenischen Bewegung zu unterwandern droht. Gleichzeitig ist jedoch Shishkovs grundsätzliche Beobachtung von wachsender Polarisierung im interkonfessionalen Zusammenspiel zutreffend. Die konservativen Werteanliegen nach dem Vorbild der amerikanischen christlichen Rechten breiten sich heute von den USA nach Europa und insbesondere nach Russland aus. Abtreibungsgegner, Verteidiger traditioneller Familienwerte und Kritiker der Genderbewegung organisieren sich seit Jahren transnational und konfessionsübergreifend, zum Beispiel in der Organisation „World Congress of Families“.

<sup>6</sup> *Regina Elsner*: Wie ökumenisch sind „konservative christliche Allianzen“?; in: *Religion und Gesellschaft in Ost und West* 10 (2018), 18–20.

<sup>7</sup> *Jennifer Wasmuth*: Ökumene 2.0 – Ein Neues Ökumenisches Paradigma?; in: *Religion und Gesellschaft in Ost und West* 10 (2018), 21–23.

Beim „World Congress of Families“<sup>8</sup> handelt es sich um eine 1997 gegründete Organisation, die ein traditionelles, heterosexuelles Familienmodell und konservative Geschlechterrollen fördert und sich gegen Abtreibung und die gleichgeschlechtliche Ehe ausspricht. Der Hauptsitz des von einem Amerikaner und einem Russen gegründeten „World Congress of Families“ befindet sich seit jeher in den Vereinigten Staaten. Die Organisation hat Partner in vielen verschiedenen Ländern, insbesondere in Europa und den Ländern der ehemaligen Sowjetunion, wo die Agenda sowohl eine politische wie auch religiöse Wirkung entfaltet, die über die bloße Förderung konservativer Familienwerte hinausgeht. Im „World Congress of Families“ arbeiten protestantische, katholische, orthodoxe, evangelikale und gelegentlich auch jüdische und muslimische Akteure zusammen. Die Unterstützung dieser Zusammenarbeit durch die jeweiligen kirchlichen Führungsstrukturen ist nicht einheitlich: das Moskauer Patriarchat unterstützt die Aktivitäten des „World Congress of Families“; der Vatikan hingegen hat sie verurteilt und nur einzelne katholische Priester treten in der Organisation auf. Der Gründer der Organisation, Allan Carlson, wiederum ist Protestant, zu den Mitgliedern gehören auch Mormonen.

Das Ziel der Zusammenarbeit im „World Congress of Families“ ist eine politische Einflussnahme, und nicht – wie das bei der ökumenischen Zusammenarbeit der Fall ist – ein besseres gegenseitiges Verständnis oder ein theologischer Klärungs- und Lernprozess. Um ein konkretes Beispiel zu geben: In meiner soziologischen Forschung über die Vernetzung russisch-orthodoxer und westlicher katholischer und protestantischer Abtreibungsgegner im Rahmen des „World Congress of Families“ stellte sich heraus, dass theologische Fragen – zum Beispiel die nach dem Beginn des Lebens – überhaupt keine Rolle spielten. Stattdessen ging es um Strategien, wie Abtreibungen möglichst effektiv rechtlich eingeschränkt werden könnten; im weitesten Sinn ging es also um Strategien politischer Lobby-Arbeit.

Das Stichwort der Lobby-Arbeit verweist denn auch auf das zweite Modell von „Wertemobilisierung“, das neben der konservativen christlichen Ökumene das Phänomen transnationaler Werteallianzen erklären kann: internationale Menschenrechts-NGOs (Nicht-Regierungs-Organisationen). Im Bereich der Gender-Rechte haben Organisationen, die sich für Gleichberechtigung und Nicht-Diskriminierung aufgrund von Geschlecht und sexu-

<sup>8</sup> Alle Ausführungen zu dieser Organisation entnehme ich meinem Aufsatz: *Kristina Stoeckl: Konservative Netzwerke über Konfessionsgrenzen hinweg. Die „Konservative Ökumene“ des World Congress of Families*; in: *Sonja A. Strube u. a. (Hg.): Anti-Genderismus in Europa. Allianzen von Rechtspopulismus und religiösem Fundamentalismus. Mobilisierung – Vernetzung – Transformation*, Bielefeld 2020, 218–228.

eller Orientierung einsetzen, seit Beginn der 1990er Jahre weltweit große Erfolge gefeiert. Eine einstmals als radikal geltende Idee – die Ehe für gleichgeschlechtliche Partner – war vor 1989 in keinem Land der Welt rechtlich verankert. Heute hingegen ist es homosexuellen Menschen in über drei Dutzend Ländern der Welt möglich, eine gültige Ehe zu schließen. Wie war dieser rasche Wandel möglich? In liberalen Demokratien liegt die Gesetzgebung in der Hand von demokratisch gewählten Parlamenten und von Verfassungsgerichtshöfen, die darüber wachen, dass nationale Gesetze internationale Menschenrechtsstandards einhalten. Nur das Zusammenspiel zwischen diesen beiden Kräften (nationale Gesetzgebung und internationale Menschenrechtsnormen) kann die raschen Änderungen in Bezug auf die „Ehe für alle“ erklären: diese Änderungen sind einerseits die Frucht von einem gesellschaftlichen Wandel hin zu größerer Toleranz und Weltoffenheit in Gender-Fragen, andererseits sind sie das Ergebnis einer zunehmenden „Vergerichtlichung“ von politischen Entscheidungsprozessen, die dazu führt, dass supranationale Menschenrechtsstandards der Nicht-Diskriminierung die schwerfällige und unter Umständen gendeskaptische Stimmung in einem Land überholen können.

Mit dem wachsenden Erfolg der LGBTQ-Bewegung wuchs aber auch der Widerstand dagegen. Dieser Widerstand kommt in erster Linie von Seiten konservativer religiöser Akteure, die in Gender-Gleichberechtigung einen Verstoß gegen „die natürliche Ordnung“ und „traditionelle Werte“ sehen. Ihre Kritik richtet sich einerseits gegen die LGBTQ-Bewegung selbst, die als eine „Lobby“ dargestellt wird. Andererseits richtet sich der Widerstand aber auch gegen den weltanschaulich neutralen und liberalen demokratischen Staat an sich, der durch das Zusammenspiel von nationaler Gesetzgebung und supranationaler Menschenrechtsordnung rasche Gesetzesänderungen in gesellschaftspolitisch sensiblen Bereichen überhaupt oft erst möglich macht. „Schuldig“ sind aus der Sicht vieler Gegner von LGBTQ-Erregenschaften daher nicht nur gesellschaftlicher Wandel und die „Gender-Lobby“, sondern auch die EU, der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte oder die UNO. Es ist nun eine interessante Tatsache, dass die Gegner von Gender-Rechten sich zunehmend auf die gleiche Art und Weise zu organisieren beginnen, wie sie dies der von ihnen kritisierten „Gender-Lobby“ vorwerfen, und zwar transnational, über Kultur-, Länder- und Konfessionsgrenzen hinweg, und mit dem Ziel, internationale Organisationen und politische Akteure in nationalen Kontexten in ihrem Sinne zu beeinflussen. Die bereits genannte Organisation „World Congress of Families“ steht beispielhaft für eine solche transnationale Mobilisierung gegen Gender-Rechte. Die Tatsache, dass die Organisation zunehmend von rechten populistischen Parteien unterstützt wird, die zugleich einen strikten

Anti-EU-Kurs verfolgen (am „World Congress of Families“ in Verona 2019 nahmen Vertreter der italienischen Lega und der deutschen AfD teil) mag als weiterer Hinweis gesehen werden, dass es weniger um eine christliche ökumenische Orientierung geht, sondern um pragmatische strategisch-politische Ziele.

Die Frage, ob konfessionsübergreifende transnationale Werteallianzen nun als Form von Ökumene oder als strategische Allianzen definiert werden, ist aus soziologischer und politisch-theoretischer Sicht zweitrangig. In jedem Fall wirft das Phänomen der transnationalen Wertemobilisierung nämlich einen Schatten auf die postsäkulare Gesellschaft, wie Habermas sie konzipiert hat. Die transnationale Wertemobilisierung macht einen Schritt über jenen diskursiven Raum des „Staatsbürgerpublikums“ hinaus, den Habermas für das Funktionieren der postsäkularen Gesellschaft voraussetzt. Habermas geht ja davon aus, dass diejenigen, die in Wertekonflikten uneins sind, sich trotzdem als Teil ein und derselben politischen Gemeinschaft fühlen. Diese Teilhabe wird brüchig und verzerrt, wenn die Protagonisten in der Auseinandersetzung nicht mehr mit ihren andersdenkenden Co-Staatsbürgern kommunizieren, sondern vorwiegend mit Ihresgleichen, die zwar dieselbe ideologische Einstellung haben, deren gesellschaftliche und politische Verortung aber anderswo liegt. Die ideologisch einseitige Kommunikation führt dazu, dass ein gemeinsamer Erfahrungshorizont zunehmend schwindet und keine Verständigung über reale Herausforderungen mehr stattfindet, sondern fiktive Probleme in die politische Auseinandersetzung projiziert werden. Fiktive Probleme führen zu Polarisierung und verhindern echte Problemlösungen.

Das folgende Beispiel soll diesen Gedanken greifbar machen: Russische Konservative greifen häufig auf sogenannte „Verderbtheitsgeschichten“ (engl. *depravity stories*) zurück.<sup>9</sup> Dies sind scheinbare Tatsachenberichte über die katastrophalen Auswirkungen der gesellschaftlichen Liberalisierung im Westen: wie homosexuelle Paare Jungen adoptieren und sie angeblich als Mädchen erziehen; wie Regierungen in einigen europäischen Ländern die Wörter „Mutter“ und „Vater“ durch „Eltern 1“ und „Eltern 2“ ersetzen; wie sexuelle Aufklärung Kinder korrumpiert und sie auf den Weg zügellosen Sexualverhaltens bringt, und so weiter. Diese Geschichten haben nichts spezifisch Russisches. Die meisten davon sind in konservativen Milieus in vielen verschiedenen Ländern und Sprachen im Umlauf, einige

<sup>9</sup> *Tova Hojdestrand*: Nationalism and Civicness in Contemporary Russia: Grassroots Mobilization in Defense of Traditional Family Values; in: *Katalin Fabian/Elzbieta Korolczuk* (eds.): *Rebellious Parents: Parental Movements in Russia and Central-Eastern Europe*, Lund 2017, 31–60, hier 36.

sogar schon sehr lange (man findet solche Geschichten bereits in dem konservativen Manifest „Listen, America!“ von Jerry Falwell aus dem Jahr 1981). Russisch-orthodoxe Aktivisten übernehmen diese Geschichten und machen sie zu einem Teil ihrer moralischen Einstellung gegenüber dem Westen. Das Argument lautet routinemäßig: „Man schaue nur, was im Westen passiert, der sich völlig der Gender-Ideologie und LGBTQ-Agenda ergeben hat, wir müssen unser Bestes geben, um dies in Russland zu verhindern ...“.<sup>10</sup> Dieser fiktive Moralismus hat konkrete Folgen. Seit Jahren wird in Russland kontrovers über häusliche Gewalt diskutiert. Dass Gewalt in den Familien ein reales Problem in der russischen Gesellschaft ist, bestreitet nicht einmal die Russische Orthodoxe Kirche, die in einigen Regionen sogar eigene Schutzzentren für Frauen und Kinder betreibt. Was die Kirchenobrigkeit und orthodoxe Aktivisten aber vehement bekämpfen, ist der Begriff für das Problem: häusliche Gewalt. Das Moskauer Patriarchat stemmte sich 2019 gegen einen Gesetzesentwurf zur Eindämmung häuslicher Gewalt, weil dieser Begriff Russland vom Westen aufgedrängt werde und ein „Einfallstor“ für gesetzliche Regelungen werden könnte, die Familien „zerstören“.<sup>11</sup> Das Land Bulgarien hat die Ratifizierung der Istanbul-Konvention des Europarats verweigert, weil sich diese Sichtweise in orthodoxen Milieus durchgesetzt hat.<sup>12</sup>

Man stelle sich nun vor, wie diese Diskussion aussehen könnte, wenn alle Beteiligten ohne begriffliche Scheuklappen dem Problem der Gewalt in Familien ihre Aufmerksamkeit schenken würden. Es würde immer noch Uneinigkeit darüber herrschen, ob die Lösung für das Problem nun eher in der moralischen Erziehung der Ehepartner oder in der Selbstbestimmung der Frauen zu finden sei. Aber zumindest wäre Einigkeit darüber gegeben, dass das „Staatsbürgerpublikum“ vor einer gemeinsamen Herausforderung steht. Stattdessen passiert das Gegenteil: transnationale Werteallianzen erzeugen durch Schlagworte wie „Gender-Ideologie“ Nähe zu Gleichgesinnten anderswo, schaffen damit aber gleichzeitig Distanz zu konkreten Herausforderungen und politisch Andersdenkenden. Wenn bestimmte

<sup>10</sup> Ich verdanke den Hinweis auf die Rolle solcher fiktiven Moralerzählungen meinem Kollegen Dmitry Uzmaner.

<sup>11</sup> *Meduza News Portal*: The Russian Orthodox Church Now Formally Opposes New Legislation against Domestic Violence, 04.12.2019; siehe: <https://meduza.io/en/news/2019/12/04/the-russian-orthodox-church-now-formally-opposes-new-legislation-against-domestic-violence> (aufgerufen am 08.01.2020).

<sup>12</sup> Bei der Istanbul-Konvention handelt es sich um ein Dokument des Europarats, engl. *Council of Europe Convention on Preventing and Combating Violence against Women and Domestic Violence*. In dem Dokument wird der Begriff „gender-based violence“ verwendet.

Debatten gar nicht mehr geführt werden, weil Begriffe ideologisch gebrandmarkt werden, droht in der Tat ein Zerschneiden des sozialen Bandes.

Kontroversen in moralpolitischen Fragen sind in einer demokratischen Gesellschaft unausweichlich. In einer pluralistischen Gesellschaft wird es immer unterschiedliche Anschauungen darüber geben, was ein „gutes Leben“ ausmacht. Politikbereiche, die an diese Fragen rühren, bleiben deshalb notwendig umstritten: Abtreibung, Stammzellenforschung, Euthanasie, Gleichstellungspolitik, Reproduktionsmedizin. Was diese Fragen so außerordentlich virulent und politisch schwierig macht, ist die Tatsache, dass die öffentliche Meinungsbildung bei solchen Fragen heute sowohl auf der Seite des progressiven, wie auch auf der Seite des konservativen Meinungsspektrums in einem transnationalen Kontext stattfindet, im Internet und im Rahmen einer transnational organisierten säkularen und religiösen Zivilgesellschaft. „Für“ oder „gegen“ LGBTQ-Rechte zu sein, ist inzwischen eine globale Währung des Liberalismus bzw. Anti-Liberalismus geworden. Diese Entwicklung steht in krassem Widerspruch zur wohl geordneten postsäkularen Gesellschaft, die Habermas in „Glauben und Wissen“ entworfen hat. Diese ist zwar weltanschaulich zersplittert, aber sie ist als eine politische Gemeinschaft erkennbar und vereint. Die transnationalen Wertekonflikte in der postsäkularen Gesellschaft sind im Gegensatz dazu unübersichtlicher und grenzenloser und daher anfälliger für Polarisierung und politische Instrumentalisierung.