

IDWRG

Innsbrucker Diskussionspapiere zu
Weltordnung, Religion und Gewalt

Nummer 24 (2008)

*Wiederkehr des Verdrängten?
Die ‚Krise‘ der Säkularisierungsthese im Spiegel
gegenwärtiger Debatten über das Phänomen ‚Religion‘ in
Europa*

von

Marie-Luisa Frick und Andreas Oberprantacher
(Universität Innsbruck)

Innsbrucker Diskussionspapiere zu Weltordnung, Religion und Gewalt

Die IDWRG (*Innsbrucker Diskussionspapiere zu Weltordnung, Religion und Gewalt*) verstehen sich als unregelmäßige Reihe zur Veröffentlichung von wissenschaftlichen Arbeiten, die im Umfeld der **Forschungsplattform „Weltordnung – Religion – Gewalt“** an der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck entstanden sind.

Diese Reihe soll dabei helfen, aktuelle Fragen in diesem Spannungsfeld auf wissenschaftlichem Niveau zu diskutieren. Wie die gesamte Plattform möchte sie unterschiedliche Forschungsansätze im Blick auf große gesellschaftliche Probleme der Gegenwart zueinander in Beziehung bringen, und das sowohl ergänzend als auch konfrontativ.

Themen und Methode sind daher grundsätzlich offen und frei. Beiträge aus dem Themenfeld in verschiedenen Stadien der Erarbeitung und Reaktionen auf Arbeiten sind jederzeit in der Leitung der Plattform oder der Redaktion der Reihe willkommen. Nur so kann dem Wesen einer Reihe von „Diskussionspapieren“ auch entsprochen werden.

Die in den Arbeiten geäußerten Meinungen geben freilich jeweils die der Verfasser/innen wieder, und dürfen nicht als Meinung der Redaktion oder als Position der Plattform missdeutet werden.

Leiter der Forschungsplattform: Wolfgang Palaver, Katholisch-Theologische Fakultät,
Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck, wolfgang.palaver@uibk.ac.at

Redaktion: Andreas Exenberger, Fakultät für Volkswirtschaft und Statistik,
Universitätsstraße 15, A-6020 Innsbruck, andreas.exenberger@uibk.ac.at

Homepage: <http://www.uibk.ac.at/plattform-wrg/idwrg>

*Wiederkehr des Verdrängten? Die ‚Krise‘ der
Säkularisierungsthese im Spiegel gegenwärtiger
Debatten über das Phänomen ‚Religion‘ in Europa*

Marie-Luisa Frick und Andreas Oberprantacher*

*Religious faith will be of the same significance
to the 21st century as political ideology was to
the 20th century. (Tony Blair)*

Ob es nun die Frage ist, ob im europäischen Verfassungs- bzw. Reformvertrag an das jüdisch-christliche Erbe erinnert werden soll, oder die deutsch-österreichische Leitkultur-Debatte, oder etwa die Diskussion um die Haltung Polens im Rahmen der Initiative für ein weltweites Moratorium der Todesstrafe¹ – öffentlichkeitswirksam geführte Debatten in den Medien erwecken den Eindruck, als würden sich europäische Länder in einem Spannungsfeld befinden, das sich vom unbedingten Säkularitätsgebot zur eschatologisch motivierten Vorstellung einer Wiederkehr der Religionen bzw. des Religiösen erstreckt.

Wurden in den Sozialwissenschaften für längere Zeit hinweg die Vereinigten Staaten Amerikas aufgrund der starken Präsenz von Glaubensinhalten in den öffentlichen Diskussionen als Sonderfall der europäischen Aufklärung bezeichnet, soll sich nunmehr das Blatt gewendet haben: Europa wird als Aus-

* Marie-Luisa Frick und Andreas Oberprantacher sind wissenschaftliche Mitarbeiter/innen am Institut für Philosophie der Universität Innsbruck. Frick arbeitet vor allem im Feld der Rechts- und Staatsphilosophie und der Ethik, Oberprantacher im Feld der Sozialphilosophie und der Friedens- und Konfliktforschung.

¹ Ende September 2007 hat die polnische Regierung im Ministerkomitee des Europarats gegen die Initiative *Europäischer Tag gegen die Todesstrafe* gestimmt mit der Begründung, man möge auch die Abtreibung sowie die Sterbehilfe verurteilen.

nahme bezeichnet,² während Amerika und Japan³ wiederholt als Beispiele dafür zitiert werden, dass Öffentlichkeit in technologisch avancierten Ländern durchaus von religiösen Erwartungen geprägt sein kann. Und mithin stellt sich die Frage, welche Bedeutung dem Prozess der Säkularisierung bzw. der These, dass dieser stattgefunden habe, in den gegenwärtigen Debatten überhaupt noch zukommen kann?

Die erstaunliche Dynamik in der Auslegung der Säkularisierungsthese lässt sich einigermaßen gut ermessen, wenn man folgende zwei Zitate gegenüberstellt, die wenig mehr als zwanzig Jahre auseinander liegen. Das erste Zitat stammt aus der Feder des kanadischen Anthropologen Anthony Francis Clarke Wallace, der 1966 in seinem Lehrbuch *Religion: an Anthropological View* noch ohne einen Hauch von Zweifel behauptete: “The evolutionary future of religion is extinction. [...] The question of whether such a denouncement will be good or bad for humanity is irrelevant to the prediction; the process is inevitable.”⁴ Knappe zwanzig Jahre später, im Jahr 1987, kommen die amerikanischen Soziologen Rodney Stark und William Sims Bainbridge in Anlehnung an einen Beitrag von Daniel Bell, der bereits 1971 in *Social Research* erschienen ist, jedoch zum völlig entgegengesetzten Schluss, behaupten sie doch in ihrem Werk *A Theory of Religion*: “one striking consequence of secularization is a flowering of religion, not its demise. Secularization produces an era of religious revival and experimentation [...]”⁵

² Siehe: Berger, Peter L. “Secularization and De-secularization.” Religions in the Modern World. Ed. Linda Woodhead et. al. Routledge: Oxon, 2002. P. 294; Lehmann, Hartmut. “Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion?” Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion. Hrsg. Hartmut Lehmann. Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung 5. Göttingen: Wallstein, 2004. S. 16-23.

³ David C. Lewis weist im Falle von Japan auf folgendes Paradoxon hin: “rather than declining in an urban industrial context, it is clear that in Japan religious rites have not only survived but may have even increased in both number and variety through factors such as fires and other disasters in the industrial context.” Lewis, David C. “Religious Rites in a Japanese Factory.” Japanese Journal of Religious Studies 13.4 (1986). P. 274.

⁴ Wallace, Anthony F. C. Religion: an Anthropological View. New York: Random House, 1966. P. 265.

⁵ Stark, Rodney and William Sims Bainbridge. A Theory of Religion. New York: Lang, 1987. P. 304.

Vor dem Hintergrund dieser zwei denkbar extremen Positionen – *extinction* oder *flowering* – nehmen wir uns in diesem Beitrag zunächst vor, konsekutiv eine Rekonstruktion und Kritik der Säkularisierungsthese zu leisten mit Blick auf die Frage, ob sie ein kontingenter Ausdruck der europäischen Geschichte der Sozialwissenschaften sei. Im Anschluss daran soll eine kritische Auseinandersetzung erfolgen mit der in den Medien ebenso wie im Bereich der Religions- und Sozialwissenschaft vertretenen Ansicht, dass sich eine Wende zur Religion bzw. zum Religiösen abzeichne, die u.a. auf die Migration von Musliminnen und Muslimen nach Europa zurückzuführen sei. Im letzten Teil wollen wir auf einige weniger beachtete Motivzusammenhänge hinweisen, um schließlich eine Reflexion aus der Perspektive unserer jeweiligen Forschungsschwerpunkte anbieten zu können.

Wechselseitige Verschränkungen: *saecularisatio* – *séculariser* – *Säkularisation*

Einige etymologische Anmerkungen mögen behilflich sein, die Entwicklung der sozialwissenschaftlichen These eines allgemeinen und umfassenden Säkularisierungsprozesses vor dem Hintergrund jener Prozesse zu verstehen, die die Politische Moderne charakterisieren.

Zunächst sei daran erinnert, dass sich der historisch-politische Rechtsbegriff Säkularisation auf den lateinischen Ausdruck *saeculum* zurückführen lässt, der seit der Spätantike als juristischer *terminus technicus* – *saecularis* – in Gebrauch war und eine Trennung weltlicher und geistlicher Ansprüche bzw. Ordnungsvorstellungen markierte.⁶ Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts wurde allgemein davon ausgegangen, dass der Begriff Säkularisation in seiner neuzeitlich-modernen Bedeutung unmittelbar auf die Verhandlungen zum Westfälischen Frieden im Anschluss an den 30-jährigen Krieg zurückgehe.⁷

⁶ Conze, Werner. „Säkularisation, Säkularisierung.“ Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Hrsg. Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck. Bd. 5. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984. S. 791.

⁷ Siehe: Strätz, Hans-Wolfgang. „Säkularisation, II. Der kanonistische und staatskirchenrechtliche Begriff.“ Geschichtliche Grundbegriffe. Op. cit. S. 792; Schröder, Richard. „Sä-

Als Beleg wurde angeführt, dass der französische Gesandte Henry d'Orléans während der Verhandlungen über Kirchengut am 8. Mai 1646 die Formel *séculariser* verwendet haben soll, um den Übergang von katholischen Gütern in protestantischen Besitz zu charakterisieren.⁸ Neueren Etymologien zufolge muss die Verwendung des Substantivs allerdings um fast ein Jahrhundert vordatiert werden: Es war bereits 1559 in Verwendung, das Verb 1586.⁹

Im Unterschied zur Verwendungsweise, die vom französischen Gesandten nahegelegt wurde, bezog sich der zur damaligen Zeit im kirchenrechtlichen Kontext bekannte(re) Ausdruck *saecularisatio* nicht auf Kirchengut, sondern auf den Übergang von Mitgliedern des in Gemeinschaft lebenden Klerus der Bischofskirchen zu den individuell lebenden Domkapitularen. Der Ausdruck *saecularisatio* wurde also auf kircheninterne Dynamiken angewandt – die Ausgliederung von Kirchengut wurde im Unterschied dazu als *profanatio sacrae rei* bezeichnet.¹⁰ Der Formel *séculariser* von Henry d'Orléans war allerdings solch ein rhetorischer Erfolg beschieden, dass man den Bedeutungshorizont des Wortes vom eigentlichen Kirchenrecht ab dem 17. Jahrhundert sukzessive auf das Verhältnis von Staats- und Kirchenrecht ausdehnte, um auf diese Weise den staatlichen Umgang mit Kirchengütern im Allgemeinen zu regeln – die *Confessio Augustana* mag als Beispiel für diesen historisch wie geistesgeschichtlich relevanten Prozess dienen.

Für das Verständnis der weiteren Entwicklungslinien ist es wichtig, zwei Bedeutungsebenen hervorzuheben, die trotz unterschiedlicher inhaltlicher Bestimmung wechselseitig verschränkt bleiben:

- a. Erstens sollte berücksichtigt werden, dass der Begriff Säkularisation im Anschluss an den zuvor skizzierten semantischen Transformationsprozess verwendet wurde, um den ‚Wunsch‘ nach einer Trennung von zwei Machtsphären und Zeitformen zu signalisieren. Diese hatte weitreichende juristische, politische, aber auch soziale Implikationen und ent-

kularisierung: Ursprung und Entwicklung eines umstrittenen Begriffs.“ Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These. Hrsg. Christina von Braun, Wilhelm Gräßl und Johannes Zachhuber. Berlin: LIT Verlag, 2007. S. 62-63.

⁸ Ibid.

⁹ Siehe: Strätz, Hans-Wolfgang. Op. cit. S. 794-795.

¹⁰ Schröder, Richard. Op. cit. S. 63.

behrte nicht einer gewissen Polemik: Von Säkularisation (*séculariser*, *saecularisatio*) war in der späteren Neuzeit meist dann die Rede, wenn eine möglichst klare Trennung zwischen dem welttranszendenten Anspruch und Glaubensgehalt der (christlichen) Religion, die sich am *eschaton*, am kommenden Zeitalter orientiert, einerseits und den weltimmanenten Interessen staatlicher Gewalt, die sich zunehmend auf profane Gründungsmythen stützte, andererseits signalisiert und der Übergang von Besitztümern geregelt werden sollte – wo beginnt der Geltungsbereich religiöser Lehren, wo endet er? Was soll, was muss die weltliche Macht regeln, was darf sie nicht, was kann sie nicht?

- b. Eine zweite Bedeutungsebene, die ebenfalls in Erinnerung gerufen werden sollte, um die Entfaltung der sozialwissenschaftlichen Säkularisierungsthese zu verstehen, betrifft nicht die politisch-kirchenrechtliche Dimension des Ausdrucks Säkularisation, sondern dessen entwicklungsgeschichtlichen Gehalt. Es ist im wesentlichen Hegels geschichtsphilosophisches Verdienst, dass die Hinwendung zur *Welt* nicht mehr ausschließlich als a-historisches normatives Ideal des Rechtsstaates gedacht wurde, sondern als geschichtlicher Prozess, als Figur der Weltgeschichte mit deskriptivem Potential. Hegels Gedanken zufolge handelt es sich bei dem Prozess der *Weltlichkeit*¹¹ um einen Prozess, der das (abstrakt-metaphysische) Prinzip der Freiheit von seinen theologischen Ursprüngen löst und zum staatstragenden Prinzip erklärt. Die Idee des Übergangs – eine transzendente Idee verwirklicht sich als historische Form – spielt auch in diesem Fall eine entscheidende Rolle, wenn auch unter veränderten Vorzeichen.¹²

¹¹ Siehe Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Mit einem Vorwort von Eduard Gans und Karl Hegel. 4 Auflage. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe. Bd. 11. Stuttgart: frommann-holzboog, 1961. Vierter Theil. S. 437-569.

¹² Feuerbach und Marx radikalisierten Hegels Thesen insofern, als sie diesem unterstellten, dass er sich von theologischen Annahmen nicht gänzlich befreit habe. Sie aber forderten eine konsequente Wende von der Theologie zur Anthropologie: Marx zufolge sollte es ein Anliegen philosophischer Kritik und politischer Aktion sein, „nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren.“ (Marx, Karl. „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung.“ Karl Marx / Friedrich Engels -

Vor dem Hintergrund dieser knappen Skizze einiger wichtiger etymologischer Eckpunkte und Entwicklungsmomente stellt sich nun die Frage, was dies für die Herausbildung der Säkularisierungsthese in den Sozialwissenschaften am Ausgang des 20. Jahrhunderts bedeutet haben könnte? Fest steht, dass der Gedanke eines umfassenden Säkularisierungsprozesses keinesfalls unvermittelt im Bereich der Sozialwissenschaften Gestalt annimmt, sondern auf eine komplexe Vorgeschichte zurückblicken kann, deren theologisch-rechtlicher wie auch politisch-historischer Kontext mitgedacht werden muss. Dies ist insofern wichtig in Erinnerung zu behalten, weil in der Säkularisierungsthese der normative Anspruch und das deskriptive Potential fließend ineinander übergehen und in gegenwärtigen Debatten selten auseinandergehalten werden (können).¹³

***Notwendige Säkularisierung* als Paradigma der Sozialwissenschaften**

In ihrer klassischen sozialwissenschaftlichen Gestalt wurde die Säkularisierungsthese zu Beginn des 20. Jahrhunderts von Wilhelm Dilthey, Max Weber Ernst Troeltsch, und – in beschränkterem Ausmaß – von Émile Durkheim aufgestellt und erörtert, um den langen und langwierigen, keinesfalls einheitlichen oder konfliktfreien Transformationsprozess zu verstehen, der sich zwischen dem späten Mittelalter und der Neuzeit bis herauf zur Politischen Moderne abgezeichnet hat. Als wichtigste Elemente dieses Transformationsprozesses sind

Werke. Hrsg. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Bd. 1. Berlin: Dietz Verlag, 1976. S. 379.). Konkret hat Marx daran gedacht, dass sich religiöse Lebensformen just in dem Moment aufheben würden, wo gesellschaftliche Widersprüche überwunden werden.

¹³ Das lässt sich auch daran erkennen, dass in gegenwärtigen Debatten das semantische Feld durch drei konkurrierende Ausdrücke strukturiert wird, die sich nahe stehen, aber auch abheben. Die Rede ist von den Ausdrücken: *Säkularisierung*, *Säkularismus* und *Säkularisation*. *Säkularisation* bezieht sich auf den rechtlich geregelten Übergang kirchlicher Güter in weltlichen Besitz bzw. auf die Enteignung kirchlicher Güter sowie auf das Prinzip einer Trennung von Staat und Kirche, *Säkularisierung* auf den geistesgeschichtlichen und sozialwissenschaftlichen Horizont der Trennung von Staat und Kirche, *Säkularismus* auf die ideologische Engführung der Hinwendung zur Welt.

mationsprozesses wird wiederholt und in unterschiedlichen Zusammenhängen auf die Reformation, die Herausbildung moderner Staatlichkeit, die kapitalistische Wirtschaftsordnung und die moderne Wissenschaft verwiesen.

Laut Weber, der wohl zu recht als der bekannteste und am stärksten rezipierte Vertreter der Säkularisierungsthese in ihrer klassisch sozialwissenschaftlichen Form bezeichnet werden kann, hat die westeuropäische Geschichte seit dem 17. Jahrhundert eine besondere Wendung genommen: Das Besondere dieser Geschichte besteht seiner Meinung nach darin, dass ein umfassender „Rationalisierungsprozess“¹⁴ stattgefunden hat, der weite Gebiete der Wissenschaften erfasste und für die sich herausbildende moderne Staatlichkeit und kapitalistisch verfasste Ökonomie charakteristisch war. Das für uns Entscheidende an Webers Ausführungen ist der Gedanke, dass dieser *Rationalisierungsprozess* – unter dem Vorzeichen des Calvinismus, Pietismus, Methodismus und Täuferturns – nicht allein auf den politisch-immanenten Bereich beschränkt blieb, sondern eine weitgehende „Entzauberung“¹⁵ religiöser Lebensformen bewirkt hat.

Wenn Weber von *Entzauberung* (bzw. von Rationalisierungsprozess) spricht, meint er allerdings nicht, dass diese sich als unmittelbare Folge der Reformation ereignet habe. Seinen Analysen zufolge lässt sich die für das Abendland spezifische Form des *Rationalismus* bis in die griechische Antike und, weiter noch, bis zu den Anfängen des alttestamentarischen Monotheismus zurückverfolgen. Weber schlägt in *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus* daher auch eine Lektüre des Säkularisierungsprozesses vor, die ihren Ausgang im Judentum erkennt: „Jener große religionsgeschichtliche Prozeß der Entzauberung der Welt, welcher mit der altjüdischen Prophetie einsetzte und, im Verein mit dem hellenischen wissenschaftlichen Denken, alle magischen Mittel der Heilssuche als Aberglaube und Frevel verwarf, fand hier seinen Abschluß. Der echte Puritaner verwarf ja sogar jede Spur von religiösen Zerimonien am Grabe und begrub die ihm Nahestehenden sang- und klanglos, um nur ja keinerlei »superstition«: kein Vertrau-

¹⁴ Weber, Max. „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus.“ Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Hrsg. Max Weber. Bd. 1. Tübingen: Mohr, 1988. S. 61. Als Prozess mache er, so Webers weitere Argumentation, „unzweifelhaft auch einen wichtigen Teil der »Lebensideale« der modernen bürgerlichen Gesellschaft“ aus. Ibid.

¹⁵ Op. cit. S. 94.

en auf Heilswirkungen magisch-sakramentaler Art, aufkommen zu lassen.“¹⁶ Der paradoxe Gehalt der weberschen Argumentationslinie wird daran erkennbar, dass der Prozess der Rationalisierung, der von den monotheistischen Religionen, speziell vom Judentum, eingeleitet wurde, sich sukzessive gegen die eigenen theologischen, insbesondere rituellen, Voraussetzungen kehrt. Ein Gedanke, der auch vom amerikanischen Religionssoziologe Peter L. Berger aufgegriffen wurde und in leicht abgewandelter Form bestätigt wird: „Unserer Meinung nach ist dies die große Ironie der Geschichte im Verhältnis von Religion und Säkularisierung, eine Ironie, die, bildlich gesprochen, bedeutet, daß in historischer Sicht das Christentum sich sein eigenes Grab geschaufelt hat.“¹⁷

Im Unterschied zu Weber hebt Durkheim hervor, dass der eigentliche Motor für den Rückgang religiöser Lebensformen der Prozess der sozialen Entbindung und Ausdifferenzierung sei, der unter dem Stichwort *Individualisierung* zusammengefasst werden kann und sich gegen die Religion als eine – wie es Durkheim definiert – „im wesentlichen kollektive Angelegenheit“¹⁸ richtet.¹⁹ Durkheim schließt zwar nicht aus, dass ein Tag kommen mag, „an dem unsere Gesellschaften aufs neue Stunden der schöpferischen Erregung kennen werden, in deren Verlauf neue Ideen auftauchen und neue Formen erscheinen werden, die eine Zeitlang als Führer der Menschheit dienen werden“,²⁰ aber er ist sich in seiner Schrift *Über soziale Arbeitsteilung. Studie*

¹⁶ Op. cit. S. 94f.

¹⁷ Berger, Peter L. *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*. Übersetzt von Monica Plessner. Conditio humana: Ergebnisse aus den Wissenschaften vom Menschen. Frankfurt a. M.: Fischer, 1973. S. 123. Johannes Zachhuber hält wiederum fest, dass das Christentum „Wegbereiter wie prominentes Opfer dieser Entwicklung“ sei (Zachhuber, Johannes. „Die Diskussion über Säkularisierung am Beginn des 21. Jahrhunderts.“ *Säkularisierung*. Op. cit. S. 15.).

¹⁸ Durkheim, Émile. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Übersetzt von Ludwig Schmidts. Dritte Auflage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1984. S. 75.

¹⁹ Weber stellte einen Zusammenhang zwischen innerweltlicher Askese und der „Vereinsamung des einzelnen Individuums“ fest, doch konzentrierte er sich in seinen Analysen hauptsächlich auf das Phänomen der Herausbildung eines Berufsethos vor dem Hintergrund eines allgemeinen Rationalisierungsprozesses (Weber, Max. Op. cit. S. 93.).

²⁰ Durkheim, Émile. *Die elementaren Formen...* Op. cit. S. 572.

*über die Organisation höherer Gesellschaften*²¹ im Klaren darüber, dass Religion in dem Moment, wo sie aufgrund kultureller, sozialer, wirtschaftlicher, etc. Entwicklungen ihre soziale, d.h. ihre bindende Funktion einbüßt, für die Gesellschaft an Relevanz verlieren wird (müssen).

Nimmt man die Werke von Weber und Durkheim zur Hand, aber auch jene von Dilthey oder Troeltsch, auf die wir hier nicht näher eingehen werden, wird man unweigerlich feststellen, dass darin, wenn überhaupt, höchstens am Rande von Säkularisierung bzw. von Verweltlichung die Rede ist. Dieser erstaunliche Umstand, der scheinbar im Widerspruch zur Annahme steht, dass die Säkularisierungsthese das eigentliche Paradigma der modernen Sozialwissenschaften sei, lässt sich nur dann plausibel erklären, wenn man mit dem spanischen Religionssoziologen José Casanova davon ausgeht, dass für die Soziologie am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jh. diese These so ‚selbstverständlich‘ gewesen sein muss, dass sie nicht nur unhinterfragt blieb, sondern auch nicht explizit ausformuliert werden musste. Sie begründete und war zugleich sozialwissenschaftliches Allgemeinwissen, wie Casanova, nicht ohne Ironie, ausführt: „Indeed, the consensus was such that not only did the theory remain uncontested, but apparently it was not even necessary to test it, since everybody took it for granted.”²²

Zur Weiterentwicklung der Säkularisierungsthese in der Nachkriegszeit, auf die hier in aller Kürze verwiesen werden soll, haben insbesondere Karl Löwith, Friedrich Gogarten und Hans Blumenberg beigetragen.

Wenngleich sich Löwith in die Tradition Diltheys stellt, indem er in seinem Werk *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* die neuzeitliche Geschichtsphilosophie als Fortführung der christlichen Heilsgeschichte auslegt und einer radikalen Kritik unterzieht, hebt er sich von diesem dadurch ab, dass er die moderne Weltgeschichtlichkeit als „illegitimes Kind“²³ des Christentums be-

²¹ Durkheim, Émile. *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*. 2. Auflage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988. S. 224f.

²² Vgl. Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994. P. 17.

²³ Löwith, Karl. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. 6. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer, 1953. S. 106.

zeichnet.²⁴ In seiner Schrift *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* hebt Gogarten mit Blick auf die protestantische Theologie den positiven Aspekt der Säkularisierung hervor, die er als „durch den christlichen Glauben hervorge-rufene Erscheinung“²⁵ bzw. als „legitime und notwendige Folge des christli-chen Glaubens“²⁶ bezeichnet. Aufgrund der antignostischen Tradition sei das Christentum seit Anbeginn auf eine Verweltlichung angelegt. Diese Verweltlichung solle man, so Gogarten weiters, positiv beurteilen, zumindest solange sie nicht mit einem nihilistischen Säkularismus verwechselt werde, der das Christentum und den christlichen Glaube ablehnt.²⁷ In seiner Kritik am (la-tent theologischen) Gebrauch der Säkularisierungskategorie, die in der Schrift *Säkularisierung und Selbstbehauptung* vorgetragen wird, wendet Blumenberg schließlich aus entgegen gesetzter Perspektive ein, dass die „Rhetorik der Verweltlichung“²⁸ Ausdruck eines Geschichtsverständnisses sei, das der Neuzeit ihre Legitimität abspreche, weil es nahe lege, diese als „Fortsetzung des Christentums mit anderen Mitteln“²⁹ zu denken. Im Unter-schied zu einem solchen Verständnis und aus reflektierter Distanz zum Werk von Löwith argumentiert Blumenberg, dass die spezifische Qualität neuzeit-licher Philosophie und sozialer Theorie nicht genug betont werden könne. Seinen Überzeugungen zufolge sollte die Neuzeit daher als grundlegender Wandel von sozialen, politischen und kulturellen Konstellationen erkannt werden, möglicherweise als „zweite Überwindung der Gnosis“³⁰ – jedenfalls

²⁴ Löwith fällt ein klares Urteil über das Verhältnis von christlicher Eschatologie und mo-derner Fortschrittsgläubigkeit, wenn er schreibt, dass „weltgeschichtliche Einrichtungen und Umwälzungen [...] an der letzten Realität der christlichen Hoffnung und Erwartung vorbei[gehen]. Kein irdischer Fortschritt kann sich jemals dem christlichen Ziel annä-hern, da dieses Ziel die Erlösung von Sünde und Tod ist, denen die Weltgeschichte un-terworfen bleibt.“ (Op. cit. S. 173.).

²⁵ Gogarten, Friedrich. *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*. Stuttgart: Friedrich Vorwerk Verlag, 1953. S. 102.

²⁶ Op. cit. S. 139.

²⁷ Vgl. Op. cit. S. 137-143.

²⁸ Blumenberg, Hans. *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von »Die Legitimität der Neuzeit« erster und zweiter Teil. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974. S. 119.

²⁹ Op. cit. S. 15.

³⁰ Op. cit. S. 144.

nicht einfach als simple Übersetzung von welttranszendenten Ansprüchen in weltimmanente Ansprüche.

Obgleich in den Werken der eben erwähnten Autoren, insbesondere in dem von Blumenberg, eine erste Distanz zur Vorstellung, dass der Säkularisierungsprozess universalhistorische Bedeutung habe, erkennbar wird, bildet sie doch – bis spät in das zwanzigste Jahrhundert hinein – das Paradigma der Sozialwissenschaften. Die Vorstellung einer notwendigen und unumkehrbaren Verweltlichung ist gewissermaßen die rhetorische Leitfigur der politischen Moderne, die sich vermittels des Begriffes Säkularisierung Rechenschaft über ihre eigene Geschichte abzulegen und wissenschaftlich zu behaupten versucht. Vor dem Hintergrund dieses Anspruches, der auf eine partikulare historische Erfahrung verweist, diese allerdings in ein universales Bekenntnis übersetzt, soll nun auf die wichtigsten Kritikpunkte an der Säkularisierungsthese eingegangen werden, die aus unterschiedlicher Perspektive von zeitgenössischen Sozialwissenschaftlern vorgetragen wurden.

Ein ‚Mansch‘ an Ideen: sechs kritische Einwände gegen die Säkularisierungsthese

Vorausgeschickt sei gleich zu Beginn, dass die Säkularisierungsthese in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts aus unterschiedlicher Perspektive wiederholt und zum Teil stark in Zweifel gezogen wurde. Die kritische Haltung gegenüber der Vorstellung eines allgemeinen und unaufhaltsamen Rationalisierungsprozesses hat im Bereich der Sozialwissenschaften mittlerweile so starke Resonanz gefunden, eine so hohe Konjunktur erreicht, dass die gegenwärtigen Debatten nicht für sich beanspruchen können, wesentlich Neues zu leisten.

Die am deutlichsten artikulierten Zweifel an der Säkularisierungsthese beziehen sich auf die deskriptive Leistungsfähigkeit einerseits und auf die darin implizit enthaltenen normativen Werturteile andererseits. In der Fachliteratur wird insbesondere darauf hingewiesen, dass in der Formulierung der Säkularisierungsthese historisch kontingente, an Westeuropa gebundene Entwicklungen zum Ausgang genommen worden seien, denen unmöglich globa-

le Relevanz zugestanden werden könne. Laut dem Religionssoziologen David Martin handelt es sich bei der Säkularisierungsthese im Grunde um nichts anderes als um einen “hotch-potch of ideas”.³¹ Darüber hinaus wird im Bereich der sozial- und rechtswissenschaftlichen Forschung die Ansicht geteilt, dass es selbst in Westeuropa divergente Entwicklungen und uneinheitliche Verständnisse der Trennung von Staat und Kirche gebe, sodass eine Globalthese grundsätzlich problematisch erscheinen muss.

Anhand von sechs Punkten, die gewissermaßen die Schwerpunkte der kritischen Einwände bilden, soll ein Überblick über die Kontroversen geboten werden, die das Feld der gegenwärtigen Sozialwissenschaften mitbestimmen:

- a. Die Säkularisierungsthese impliziert ein teleologisches Geschichtsverständnis und verallgemeinert auf unzulässige Weise historisch kontingente, insbesondere westeuropäische Entwicklungsprozesse. Obwohl es selten deutlich ausgesprochen wurde, scheint in den klassischen sozialwissenschaftlichen Werken indirekt davon ausgegangen zu werden, dass der Westen, als Ausdruck einer modernen und industrialisierten Lebensform, die gegenwärtig ‚höchste Stufe‘ menschlicher Entwicklung darstelle. Andere Länder werden folgen (müssen). In seiner Schrift *Public Religions in the Modern World* hinterfragt Casanova diesen unverblühten Eurozentrismus, unter anderem auch deshalb, weil er das selbstreflexive und kritische Potenzial der Sozialwissenschaft hemmt: “The assumption that the European developments are the modern norm is so unquestioned that, what from a global perspective is truly striking, namely, the dramatic decline of religion in Europe, does not seem to demand an explanation.”³²
- b. Die Säkularisierung ist eine Kategorie sozialwissenschaftlicher Selbstdeutung ohne Anspruch auf Objektivität. Berücksichtigt man den Umstand, dass die Sozialwissenschaften in ihrer historisch-konkreten Ausprägung selbst ein Produkt der Trennung von weltimmanenten Interessen und welttranszendenten Wahrheitsansprüchen sind, so sagt die Sä-

³¹ Martin, David. On Secularization: Towards a Revised General Theory. Foreword by Charles Taylor. Burlington: Ashgate, 2005. P. 19.

³² Casanova, José. Public Religions in the Modern World. Chicago: The University of Chicago Press, 1994. P. 28.

kularisierungsthese im Grunde mehr aus über jene wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Gruppierungen, die sie propagieren, als über die soziale Wirklichkeit, die sie zu verstehen versucht. Als Beispiel für diesen kritischen Einwand wäre hier etwa Peter L. Bergers Position anzuführen, der sich über das Selbstverständnis der modernen Wissenschaft(ler und -innen) folgendermaßen amüsiert: “The difficult-to-understand phenomenon is not Iranian mullahs, but American university professors [...]”.³³

- c. Von einer einheitlichen europäischen Säkularisierung kann nicht die Rede sein, auch nicht in verfassungsrechtlicher Hinsicht. Tatsächlich ist der Begriffshorizont, den die Säkularisierungsthese eröffnet bzw. auf den sie sich stützt, heterogen und lässt sich nicht von England auf Frankreich oder von Deutschland auf Italien übertragen. In diesem Zusammenhang schlägt u.a. Martin vor, man möge zur weiteren Präzisierung des Anspruches und Geltungsbereiches der Säkularisierungsthese eine Unterscheidung zwischen protestantischen und katholischen Ländern vornehmen. Während sich seiner Meinung nach Aufklärung und religiöser Glaube in protestantischen Ländern stärker überlappen konnten, gab es in katholischen Ländern teils harte Auseinandersetzungen.³⁴
- d. Im Verlauf des zwanzigsten Jahrhunderts haben sich Religionen nicht in private Vorstellungswelten zurückgezogen, sie sind öffentlich geworden. Folgt man der Argumentationslinie von Casanova, so beginnen religiöse Gemeinschaften ihre öffentlichen Interessen erst dann wahrzunehmen, wenn eine weitgehende Trennung von Staat und Religion vollzogen wurde. Solange sie aber politische Stützung durch den Staat erfahren, besteht keine Notwendigkeit, am ‚Wettbewerb der Heilsökonomien‘ teilzunehmen. Vor dem Hintergrund dieses Ansatzes lässt sich der Rückgang religiöser Autorität im sozialen Leben Europas dadurch erklären, dass es in der Vergangenheit einen relativ engen Zusammenhang von staatlicher Gewalt und kirchlicher Autorität gegeben hat, so-

³³ Berger, Peter L. “The Desecularization of the World: a Global Overview.” The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Ed. Peter L. Berger. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999. P. 2.

³⁴ Vgl. Martin, David. On Secularization. Op. cit. P. 58-74.

dass sich ein großer Teil der Menschen aus (politischer) Enttäuschung bzw. aufgrund des mangelnden ‚Angebots‘ schließlich in private Vorstellungswelten zurückgezogen hat.³⁵

- e. Im Rahmen der Säkularisierungsthese werden Religion und Kirche ungerechtfertigt gleichgesetzt. Eben hier setzt jene Kritik ein, die von Peter E. Glasner bereits 1977 vorgetragen wurde und die besagt, dass die Kirche als eine von vielen möglichen Formen religiösen Lebens zu begreifen sei, das sich wandeln und auch neue soziale bzw. rituelle Formen annehmen kann. Die Abnahme des Einflusses kirchlicher Autorität muss in diesem Zusammenhang kein notwendiges Indiz für Säkularisierung sein.³⁶
- f. Der Säkularisierungsthese liegt die unbegründete Annahme eines goldenen Zeitalters der Religiosität zugrunde. Wie u.a. von Martin Slatter hervorgehoben ist für eine Reihe von sozialwissenschaftlichen Theorien, die sich mit Religion und Religiosität beschäftigen, charakteristisch, von der Idee auszugehen, dass „a decline from some golden age of religion in the past“³⁷ stattgefunden habe. Dies ist insofern bedenklich, da weder ‚objektivierbare‘ Daten in ausreichendem Maße vorliegen, die man in vergleichenden Studien auswerten könnte – wenige für Europa, praktisch keine für andere religiöse Traditionen –, noch der ‚Wahrhaftigkeit‘ einer religiösen Glaubenseinstellung mit den Mitteln der modernen Sozialwissenschaften gerecht werden kann.

Berücksichtigt man diese sechs thematisch zusammengefassten Einwände, dürfte verständlich sein, dass die Krise der Säkularisierungsthese nicht allein für die Entwicklung der Sozialwissenschaften bedeutsam ist, sondern das gesamte europäische und moderne Selbstverständnis qua wissenschaftlich-reflektiertes Selbstverständnis herausfordert. Nach Casanova ist die Säkularisierungsthese „so intrinsically interwoven with all the theories of the modern world and with the self-understanding of modernity that one cannot

³⁵ In seinen Analysen bezieht sich Casanova vor allem auf das Verhältnis des Franco-Faschismus zur katholischen Kirche in Spanien. Siehe: Casanova, José. Op. cit. P. 75-91.

³⁶ Vgl. Glasner, Peter E. *The Sociology of Secularisation: a Critique of a Concept*. London: Routledge, 1977. P. 15-34.

³⁷ Slatter, Martin. *Key Ideas in Sociology*. Cheltenham: Nelson Thornes, 2003. P. 182.

simply discard the theory of secularization without putting into question the entire web, including much of the self-understanding of the social sciences.”³⁸ Die Krise der Säkularisierungstheorie ist also auch eine Krise der modernen Sozialwissenschaften, die oft unhinterfragt das Erbe der aufgeklärten Kritik am religiösen Leben angetreten ist, ohne dessen historische wie politische Vor-Bedingungen adäquat zu reflektieren.

Vor dem Hintergrund dieser Einwände sowie jener Debatten, die in den nachfolgenden Kapiteln behandelt werden, stellt sich nun die Frage, ob die These der Wiederkehr der Religionen bzw. des Religiösen gegenwärtigen Entwicklungen eher gerecht wird.

Glauben wollen oder glauben können? Versuch einer Darstellung und Deutung der These der Wiederkehr des Religiösen bzw. der Religionen

Die sozialwissenschaftliche Säkularisierungstheorie umfasst in ihrer deskriptiven Funktion zwei Dimensionen: eine kulturgeschichtliche, die einen kontinuierlichen Macht- und Bedeutungsverlust der Religion in den vergangenen dreihundert Jahren beschreibt sowie eine teleologische, die das kulturgesetzliche Verschwinden als Bestimmung aller Religionen festschreibt. Die These der Wiederkehr der Religion bzw. des Religiösen schließt an erstere an und stellt diesbezüglich gerade keine Gegenthese zum kulturgeschichtlichen Säkularisierungsparadigma dar, denn ‚wiederkehren‘ kann nur, was irgendwann einmal ‚verschwunden‘ war oder zu sein schien. In diesem Sinne ist die These der Wiederkehr keine eigenständige, sondern erhält ihren Sinn erst durch das Bezogensein auf die Säkularisierungstheorie. Zugleich aber fordert die These der Wiederkehr deren teleologische Dimension heraus, denn sie lässt das Verschwinden der Religion zumindest in einem linearen Geschichtsvollzug zunehmend unplausibel erscheinen.³⁹

³⁸ Vgl. Casanova, José. Op. cit. P. 18.

³⁹ Es ist jedoch auch möglich, als Anhänger oder Anhängerin der Säkularisierungstheorie in ihrer teleologischen Form in den gegenwärtigen Lebenszeichen der Religion ihr letztes

Die These der Wiederkehr der Religion bzw. des Religiösen stützt sich auf empirische Befunde, die auf globaler Ebene in den vergangenen dreißig und in Europa in den letzten zehn Jahren zu einer gesamtgesellschaftlichen Atmosphäre des ‚religion matters‘ geführt haben. Kein Feuilleton ohne ‚neueste‘ religionshistorische Erkenntnisse, ohne Aufrechnung christlicher und islamischer Gewaltgeschichte, ohne Analysen des Einflusses evangelikaler Kreise auf den US-Präsidenten und ohne Diskussion darüber, wie die Einwanderung aus islamischen Ländern Europas säkulares Gesicht verändern wird.

Zu den Entwicklungen der jüngsten Vergangenheit, welche die These der Wiederkehr untermauern, zählen das weltweite Erstarken des Islams,⁴⁰ die ebenfalls weltweite Ausbreitung evangelikaler Freikirchen sowie der eng mit beiden Phänomenen verbundene Umstand, dass Religionen nicht mehr zu unterschätzende Faktoren internationaler Politik darstellen. Der deutsche Philosoph Otto Kallscheuer schreibt daher: „Das Ende des kalten Krieges hat in für viele unerwarteter Weise die Religionen wieder als Quelle von Identitäten und Loyalitäten ins Spiel der politischen Herrschaftsordnung und sogar der psychologischen Kriegsführung hineingeführt.“⁴¹ Für Peter L. Berger besteht ebenfalls kein Grund zur Annahme, dass das 21. Jahrhundert weniger religiös sein werde als die vorhergehenden, da Religionen auch in modernen säkular verfassten Gesellschaften, die die politische Sphäre dem Zugriff religiöser Absolutheitsansprüche entzogen haben, angepasst weiterbestehen und

‚Aufbäumen‘ zu sehen, bevor sie für immer verschwindet – hat doch immerhin der Verkünder des Todes Gottes, Friedrich Nietzsche, selbst nach der von ihm proklamierten Zäsur („Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!“) das Fortbestehen eines Schattenreiches verkündet: „Nachdem Buddha tot war, zeigt man noch jahrhundertlang seinen Schatten in einer Höhle – einen ungeheuren schauerlichen Schatten. Gott ist tot: aber so wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch jahrtausendlang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt. – Und wir – wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen!“ (Nietzsche, Friedrich. Die Fröhliche Wissenschaft. Frankfurt a. Main: Insel Taschenbuch, 2000. S. 125.).

⁴⁰ Nicht nur die Trennung der Islamischen Glaubensgemeinschaft (*Ummah*) in Sunniten und Schiiten erschwert das Erfassen ‚des Islams‘, sondern vor allem die aus der islamischen Vorstellung der unmittelbaren Mensch-Gottesbeziehung resultierende weitgehend fehlende Institutionalisierung.

⁴¹ Kallscheuer, Otto. „Zusammenprall der Zivilisationen oder Polytheismus der Werte?“ Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus. Frankfurt a. Main: Fischer, 1996. S. 18.

„unsichtbar“ erhalten bleiben.⁴² Samuel Huntington, der in seinen vielbeachteten Analysen nicht politische Ideologien, sondern religiös geprägte Kulturkreise als neue globalkonfliktträchtige Antagonismen beschreibt, verkündet: „Das 21. Jahrhundert beginnt als Zeitalter der Religion.“⁴³ Die Beispiele des Irans und aktuell jenes der Türkei zeigen unmissverständlich, wie säkulare politische Modelle unter Druck geraten können oder abgelöst werden. Peter Sloterdijk spricht in seinem neuen Buch *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen* von einem „neu-religiös aufgewühlten Jahrhundert“, in dem wir leben.⁴⁴

Der Islam mit geschätzten 1,3 Milliarden Anhängern⁴⁵ ist nach dem Christentum die zweitgrößte Weltreligion. Paradigmatisch für sein Erstarken ist die *Iranische Revolution* 1979, durch die das säkulare Regime des Schahs durch eine islamische Theokratie mit demokratischen Versatzstücken ersetzt wurde. Eine der wichtigsten gegenwärtigen Zäsuren stellt in diesem Zusammenhang der 11. September 2001 dar, der die globalpolitische Signifikanz des Islams und insbesondere des jihadistischen Terrorismus vollends ins Bewusstsein der Öffentlichkeit rückte. An diesem Tag, so Jürgen Habermas, sei die „Spannung zwischen säkularer Gesellschaft und Religion explodiert.“⁴⁶

Das Beispiel des Islams zeigt sehr deutlich, dass es sich bei der neuen religiösen Erweckung nicht um eine Facette klassischen Modernisierungsverlierertums handelt.⁴⁷ Die Rückbesinnung auf islamische Gesetzes-, Kunst- und Wissenstraditionen geht hauptsächlich von den Gebildeten in den islamischen Ländern aus, von denen nicht wenige in den USA oder Europa studiert haben und deren partielle oder totale Ablehnung des ‚Westens‘ daher nicht zwangsläufig aus Unkenntnis erwächst. Diese weltweit zu beobachtende Zurückweisung der Hegemonie des westlichen Modells samt seiner freien Wirt-

⁴² Berger, Peter L. „The Desecularization...“ Op. cit. P. 12.

⁴³ Huntington, Samuel P. „Gott ist wieder da.“ *Cicero* 8 (2005), online unter: http://www.cicero.de/97.php?ress_id=1&item=731 (Zugriff am 6.4.2008).

⁴⁴ Sloterdijk, Peter. *Gottes Eifer*. Frankfurt a. Main: Verlag der Weltreligionen, 2007. S. 215.

⁴⁵ Küng, Hans. *Der Islam*. München: Piper, 2006. S. 22.

⁴⁶ Habermas, Jürgen. „Glauben und Wissen.“ Dankesrede des Friedenspreisträgers, online unter: <http://www.glasnost.de/docs01/011014habermas.html> (Zugriff am 29.10.2007).

⁴⁷ Vgl. Berger, Peter L. „The Desecularization...“ Op. cit. P. 7f.

schafts- und Gesellschaftsordnung wird mit religiösen Feinbildern (*shirk*, *kufr*, *zina* ect.)⁴⁸ genährt und findet von Marokko bis Malaysia ihr Echo in der politischen Heilsparole „Der Islam ist die Lösung.“⁴⁹

Der Islam fasziniert aber auch im reichen Europa: Geschätzte 14.000 Konvertitinnen und Konvertiten leben in Deutschland, 90.000 in Frankreich.⁵⁰ Der Zuwachs an Menschen mit islamischem Glauben verdankt sich in Europa jedoch weniger der Konversionen, als vielmehr Zuwanderung und der vergleichsweise hohen Geburtenrate muslimischer Zuwanderer und Zuwanderinnen.⁵¹ Derzeit leben in Europa schätzungsweise 15 Millionen Muslime.⁵² Berechnungen zufolge könnte sich diese Zahl im Laufe dieses Jahrhunderts verdreifachen. Die so genannte ‚Neue Islamische Präsenz‘ in Europa zeigt sich nicht zuletzt in der aufgrund des Sponsorings durch Saudi-Arabien und die Türkei wachsenden Anzahl von islamischen Gebetsstätten und Gemeinversammlungsräumen.⁵³

⁴⁸ Der Westen wird dabei nicht nur in einem essentialistischen Sinne als Manifestation des Unglaubens (*kufr*) aufgefasst, insbesondere wird die angebliche Vergötterung der Demokratie, der Freiheit, des Individuums oder des materiellen Wohlstandes als Verletzung der alleinigen Souveränität des einen Gottes (*shirk*) und damit als größte Sünde im Islam kritisiert. Weiters wird die dem Westen zugeschriebene hedonistische Weltzugewandtheit im Zusammenhang mit ungehemmt gelebter Sexualität nicht selten unter die islamische Kategorie der streng bestraften Unzucht (*zina*) subsumiert.

⁴⁹ „Al-Islam huwa al-hall“, ursprünglich Motto der Muslimbruderschaft, ist inzwischen ein Slogan, „den man von den meisten Muslimen ohne Zögern hören würde, würde man sie nach Lösungen für die heutigen gesellschaftlichen Probleme fragen.“ (Elshahed, Elsayed. „Der Islam in Europa – Ein Beitrag zur Wahrnehmungsproblematik der Religions- und Meinungsfreiheit.“ Der Islam in Europa. Hrsg. Urs Altermatt et. al. Kohlhammer: Stuttgart, 2006. S. 310.).

⁵⁰ Lau, Jörg: „Christian heißt jetzt Abdul.“ Die Zeit 53 (22.12.2004).

⁵¹ Zwar hat sich die Geburtenrate der hier geborenen jungen Generation inzwischen fast an die durchschnittliche europäische angeglichen, jedoch wirkt der Kinderreichtum der Zuwanderer und Zuwanderinnen erster Generation bis heute fort. (Siehe Kepel, Gilles. „Der Islam in Europa zwischen Integration und Kommunitarismus.“ Der Islam in Europa. Op. cit. S. 31f.).

⁵² Tiesler, Nina Clara. Muslime in Europa. Religion und Identitätspolitik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen. Münster et. al: LIT-Verlag, 2006. S. 9.

⁵³ Laut Tiesler hat sich deren Zahl in Europa in zwischen 1971 und 1991 ver Hundertvierzigfacht. Op. cit., S. 86.

„Wir wollen hier leben“, betonen muslimische Mitbürgerinnen und -bürger bei Diskussionen um Integration und Assimilation, „aber nicht um den Preis, unseren Glauben aufzugeben.“⁵⁴ Der Islam ist für viele Migrantinnen und Migranten sowie für Menschen mit Migrationshintergrund ein entscheidender Bezugspunkt ihrer Identität, der umso mehr beschworen wird, je größer der Widerspruch zwischen der eigenen religiösen Herkunft und der europäischen Gesellschaft wahrgenommen wird. Die Annahme, der Islam werde sich, gebe man ihm nur genug Zeit, an der europäischen Säkularisierung quasi ‚infizieren‘, erscheint daher auch im Lichte einer von Diskriminierung und Zurückweisung gekennzeichneten sozialen Realität, als sehr unwahrscheinlich.

In ‚Konkurrenz‘ zum Islam erfolgreich missionarisch tätig sind evangelikale Freikirchen. Sie verzeichnen eine wachsende Zahl an Konvertiten in Afrika, Asien (speziell in China, Süd-Korea und den Philippinen) sowie in Lateinamerika, wo bereits um die Jahrtausendwende bis zu 50 Millionen Evangelikale lebten.⁵⁵ Der britische Religionssoziologe David Martin bezifferte vor neun Jahren die weltweite Anzahl evangelikaler Christen mit insgesamt 200 Millionen.⁵⁶ Diese Zahl könnte sich inzwischen verdoppelt haben.

In Europa versuchen evangelikale Missionsorganisationen, wie etwa die in Norwegen gegründete *Jesus Revolution Army*, vorrangig Kinder und Jugendliche mit Musikevents und über Peer-Missionsgruppen anzuwerben.⁵⁷ In den Vereinigten Staaten, der Heimat der meisten Freikirchen, sind sie seit Jahrzehnten aufgrund ihrer Verflechtungen mit der politischen Rechten ein entscheidender Wahlfaktor. Die grundsätzlich säkulare Ausrichtung des US-amerikanischen politischen Systems – die Verfassung verhindert, dass irgendeine Religion zur Staatsreligion, eine Kirche zur Staatskirche wird – und die meist aufgeklärt-religionskritische Haltung seiner ‚Gründerväter‘ stehen

⁵⁴ Exemplarisch für die Spannung Integration-Assimilation sind die Diskussionen im Rahmen der *Deutschen Islamkonferenz*, in denen die Diskrepanz zwischen der Erwartungshaltung der deutschen Regierung und der islamischen Ablehnung ihrer Bemühungen um eine Leitkultur offen zu Tage tritt.

⁵⁵ Berger, Peter L. „The Desecularization...“ Op. cit. P. 8.

⁵⁶ Martin, David: „The Evangelical Upsurge and its political implications.“ The Desecularization... Op. cit. S. 38.

⁵⁷ Siehe <http://www.jesusrevolution.com> (Zugriff am 5.4.2008).

in Kontrast zu einer die Öffentlichkeit imprägnierenden Religiosität der US-Amerikaner seit dem 19. Jahrhundert.

In Europa, dem Kontinent mit der bisher am weitest fortgeschrittenen Säkularisierung im Sinne eines weite Gesellschaftsteile umfassenden Desinteresses an institutionalisierter Religiosität, kontrastieren der Anstieg an Kirchenausritten, leere Kirchen und chronischer Priestermangel mit einem neuen christlichen Selbstbewusstsein, das sich gerade in Auseinandersetzung mit dem europäischen Prozess der Entchristianisierung und nicht zuletzt aufgrund der neuen islamischen Präsenz in Europa herausbildet. Die Wahl des deutschen Kardinals Joseph Ratzinger zum Papst Benedikt XVI hat diesen Prozess wohl weiter befördert.

Entrückte Massen bei Weltjugendtreffen, wachsende Touristenströme im Vatikan, der Trend zur Spiritualitätssuche auf wieder entdeckten Pilgerwegen, und die von immer mehr Politikern und Politikerinnen beschworene Rolle des Christentums als geistiges und kulturelles Fundament eines identitätsverworrenen Europas scheinen auf den ersten Blick die Annahme zu bestärken, dass Gott in die ‚Heimat‘ des Säkularisierungsprozesses zurückgekehrt ist.⁵⁸

Die These der Wiederkehr scheint in Anbetracht dieser Faktenlage keiner näheren Explikation zu bedürfen, sie scheint geradezu evident. „Es gibt kaum einen kulturellen oder gesellschaftlichen Bereich, in dem man nicht Zeichen für eine Wiederkehr des Religiösen beobachten kann“, meint etwa Wolfgang Huber, Ratsvorsitzender der *Evangelischen Kirche in Deutschland*.⁵⁹ Doch was bedeutet es zu sagen, dass Religion wiederkehre? So wie bei der These

⁵⁸ Wie weitreichend die politische Bedeutungsaufwertung des Religiösen inzwischen ist, lässt sich daran ermessen, dass der Präsident des laizistischen Vorzeigelandes schlechthin, Nicolas Sarkozy, bei seinem jüngsten Staatsbesuch in Saudi-Arabien im Jänner 2008 Gott als „Schutzwall gegen den maßlosen Ehrgeiz und den Wahnsinn der Menschen“ gepriesen und erklärt hat: „Es waren die Religionen, die uns als Erste die universellen Prinzipien der Moral beigebracht haben und die universelle Idee der Menschenwürde“ (Vgl. „Sarkozy vertraut auf die Kraft des Glaubens.“ *Tagesspiegel* (20.01.2008).).

⁵⁹ Huber, Wolfgang. „Kirche der Reformation am Beginn des 21. Jahrhunderts – Eine Ortsbestimmung.“ Vortrag zum 450jährigen Reformationsjubiläums in Baden, 4.4.2006, online unter: http://www.ekd.de/vortraege/060404_huber_karlsruhe.html (Zugriff am 5.4.2008).

des Rückganges der Religion, des Religiösen muss auch bei der These ihrer Wiederkehr gefragt werden, was denn zurück kommt: der gesellschaftspolitische Einfluss von religiösen Einrichtungen, die Religiosität der Menschen oder lediglich ein allgemeines Interesse an den religiösen Grundlagen aktueller Konflikte?

Von einem wachsenden Einfluss religiöser Institutionen in Europa kann trotz ihrer ununterbrochenen Machtansprüche kaum gesprochen werden. Intensiver diplomatischer Anstrengungen und Massenmobilisierungen zum Trotz konnte etwa die Katholische Kirche nicht verhindern, dass im Entwurf der gescheiterten EU-Verfassung keine Nennung oder Anrufung Gottes in der Präambel enthalten war oder dass im katholischen Kernland Spanien seit 2005 gleichgeschlechtliche Ehen möglich sind. Der geringe Einfluss des Vatikans trat beispielhaft im Fall des durch Italien nominierten und am drohenden Veto des EU-Parlaments gescheiterten EU-Justizkommissars Rocco Buttiglione im Jahr 2004 zu Tage.⁶⁰

Anders verhält es sich die Situation hingegen in Nordamerika, wo der Einfluss evangelikaler Freikirchen auf die US-Innen- wie auch Außenpolitik signifikant zugenommen hat. Ein wachsender Einfluss religiöser Lehren und Lebenspraxis auf die Politik lässt sich, wie ebenfalls bereits erwähnt, vor allem seit den 1970er Jahren in einer Vielzahl islamischer Länder beobachten. Der Machtzugewinn des evangelikalen Protestantismus in den Vereinigten Staaten wie auch des Islams in Nordafrika, dem Nahen Osten und Süd-Ost-Asien hängt mit spezifischen Formen der Religiosität in diesen Ländern zusammen. Die Entwicklung der Hinwendung zur Religion lässt sich im Falle des Islams im Hinblick auf die Dekolonialisierung zwar wesentlich leichter erklären als im Falle Nordamerikas; es handelt sich jedoch keinesfalls um einen undemokratischen Machtgewinn der Religion, weder in der Islamischen Welt, wo Demokratisierung in der Regel zugleich Islamisierung bedeutet,⁶¹ noch in den USA.

⁶⁰ Siehe „Ich biete meinen Rückzug an.“ Süddeutsche Zeitung (30.10.2004).

⁶¹ Vgl. Dalrymple, William. „Democracy, not terror, is the engine of political Islam.“ The Guardian (21.9.2007) und Hottinger, Arnold. „Terrorismus unter islamischem Vorwand.“ Der Islam in Europa. Hrsg. Urs Altermatt et. al. Kohlhammer: Stuttgart, 2006. S. 15-22.

Während also in anderen Weltgegenden die Religiosität der Menschen tatsächlich zugenommen hat, ist diese Diagnose für Europa umstritten. Folgt man dem deutschen Philosophen Rüdiger Safranski, so ist es in Europa nicht der Glaube, der sich bemerkbar mache, sondern lediglich der „Wille zum Glauben“,⁶² der in einer Gesellschaft, die sich selbst ihrer religiösen Identität entledigte, gleichsam als Ausdruck einer sinnentleerten Verzweiflung übrig bleibe. Bezogen auf Europa und das Christentum ließe sich dieser Wille zum Glauben in die Maxime übersetzen: Wir sind zwar „religiös unmusikalisch“,⁶³ ohne die Stützen des Christentums aber wagen wir uns nicht aufs glatte Eis einer rein immanenten Moral.⁶⁴ Auch der Philosoph Herbert Schnädelbach kann in unserer Kultur die Religion nur noch an deren Rändern ausmachen: „Die Wiederkehr der Religion ist somit bestenfalls die Wiederkehr eines religiösen Bedürfnisses. Nicht die Religion kehrt zurück und ergreift die Menschen, sondern die Menschen greifen nach etwas, was sie für das Religiöse halten.“⁶⁵

Die Zunahme religiösen Einflusses auf die Politik in den USA und im Besonderen in der Islamischen Welt, hat also – etwas zeitlich versetzt, aber dafür umso stärker – zu einem gesteigerten Interesse an den Phänomenen der Wiederkehr des Religiösen geführt. Diese Thematik beschäftigt derzeit wie kaum eine andere Soziologen, Philosophen, Theologen und Religions- und Politikwissenschaftler. Das ist zum Großteil dem Umstand geschuldet, dass Religion von den Anhängern des Säkularisierungsparadigmas, ob ihrer bevor-

⁶² Safranski, Rüdiger. „Gott ist doch nicht tot.“ *Cicero* 5 (2005), online unter: http://www.cicero.de/97.php?item=754&ress_id=1 (Zugriff am 6.4.2008).

⁶³ Diese auf ihn selbst angewandte Beschreibung der Entfremdung des modernen Menschen von religiösen Weltdeutungen stammt von Jürgen Habermas (Habermas, Jürgen. „Glauben und Wissen.“ Dankesrede des Friedenspreisträgers, online unter: <http://www.glasnost.de/docs01/011014habermas.html> (Zugriff am 29.10.2007).

⁶⁴ Beispielhaft für dieses funktionalistische und zutiefst pragmatische Religionsverständnis, dem es nicht um Wahrheit der Religion und ihrer Inhalte, sondern allein um ihre gesellschaftliche Nützlichkeit geht, ist die Titelgeschichte der Tageszeitung *Die Presse* vom 21.3. dieses Jahres, in der Chefredakteur Michael Fleischhacker dazu auffordert, „mit dieser Kirche Ostern zu feiern“. Aber nicht, weil er die Geschichte von der leiblichen Auferstehung Jesu so überzeugend oder für seine Lebenspraxis so gehaltvoll erachtet, sondern um, wie er schreibt, „die identitätspolitische Rolle der Katholische Kirche für Europa zu würdigen.“ (Fleischhacker, Michael. „Die synthetische Kraft.“ *Die Presse* (31.3.2008).).

⁶⁵ Schnädelbach, Herbert. „Wiederkehr der Religion.“ *Die Zeit* 33 (11.8.2005).

stehenden Marginalisierung, auch akademisch bis vor drei Jahrzehnten nur geringe Aufmerksamkeit zu Teil wurde. Gleichsam als Kompensation der vorhergehenden Verkennung der Problematik erleben wir seit der Jahrtausendwende eine zunehmende Anzahl von Publikationen, TV-Diskussionsrunden, Symposien, Tagungen, und Konferenzen zum Wiederkehrtopos. Dahinter stehen nicht nur der „islamistische Schock“⁶⁶ und die drängende Frage nach den stabilisierenden Grundlagen unserer Kultur, sondern – gleichsam als Unterfutter des gegenwärtigen Diskurses – starke normative Annahmen und Motivzusammenhänge, die im Folgenden offengelegt und kritisch untersucht werden sollen.

Nervosität und Eifer: zum prekären Verhältnis von Sozialwissenschaften und religiösen Bewegungen

Die bisherigen Ausführungen bezogen sich auf den deskriptiven Gehalt der Wiederkehrthese, der jedoch auch normative Elemente innewohnen können – je nach weltanschaulichem Standort, von dem aus sie bestimmt wird: Während für die einen die Wiederkehr der Religion zugleich die Rückkehr zum gesollten Zustand der ‚Normalität‘ darstellt, befürchten diejenigen, die dem kulturgeschichtlichen Prozess der Verweltlichung positiv gegenüber stehen, dass in dieser Wiederkehr ein Rückschritt zu Unterdrückung und Gewalt miteinbegriffen sein könnte. Der tiefere Beweggrund der Problematisierung der religiösen Wiederkehr durch religionskritisch eingestellte Menschen ist die Furcht, dass mit jedem Machtzugewinn der Religionen deren notwendiger Machtmissbrauch einhergehe.

Es verwundert daher nicht, dass zugleich mit dem Aufleben der Religion auch eine neue Phase reger Religionskritik eingesetzt hat: *Neue Atheisten* wie der französische Philosoph Michel Onfray (*Wir brauchen keinen Gott*), der britische Evolutionsbiologe Richard Dawkins (*The God Delusion*), der britisch-amerikanische Literaturkritiker Christopher Hitchens (*God is not Great: How Religion Poisons Everything*) oder der deutsche Philosoph Michael Schmidt-Salomon (*Manifest des evolutionären Humanismus*) versu-

⁶⁶ Ibid.

chen gleichsam als ‚säkulare‘ Missionare der Wiederkehr der Religion ihre Warnungen, dass wir „auf ein »Zeitalter religiöser Gegenaufklärung« zusteuern könnten, in dem Gotteskrieger verschiedenster Couleur den Takt vorgeben“,⁶⁷ entgegenzuhalten.

Der ‚Schock‘, der von manchen Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen über die Permanenz des Religiösen zum Ausdruck gebracht wird, wäre aber nie so groß, hätten nicht die Fortschrittsoptimisten selbst das baldige Ende der Religion so unhinterfragt erwartet. Man kann an dieser Stelle durchaus von einer Form wissenschaftlicher Hysterie sprechen. Ein Großteil der intellektuellen Elite Europas muss mit Unbehagen erkennen, dass jenes ‚Gespenst‘, das sie in das Zeitalter der Vormoderne sperren wollte, nun vitaler als je zuvor sein ‚Unwesen‘ treibt. „Gott ist doch nicht tot“,⁶⁸ bringt Rüdiger Safranski diese Enttäuschung ironisch zum Ausdruck. Der Tod Gottes sei eine „Falschmeldung“ gewesen, man habe sich zu früh gefreut, konzediert Michel Onfray: „Denn Gott ist weder tot, noch im Begriff zu sterben [...]. Und zwar einfach deshalb, weil er nicht sterblich ist. Eine Fiktion stirbt nicht, eine Illusion vergeht nie und ein Kindermärchen lässt sich auch nie widerlegen.“⁶⁹ Erst mit dem letzten Menschen werde auch der letzte Gott verschwinden. In dieselbe Kerbe schlägt Christopher Hitchens: Religiöser Glaube sei „unausrottbar“, solange wir uns nicht, gleichsam post- oder transhumanistisch, zu höheren Wesen entwickeln und das Bedürfnis nach Kontingenzentlastung, das uns in die Arme der religiösen Heilsversprechen treibt, überwunden haben.⁷⁰

Der Abschied von der Säkularisierungsthese, der zufolge religiösen Weltbildern im Zuge von Wissenschaftlichkeit, Technologisierung und Wohlstand der Nährboden entzogen wird, fällt dementsprechend schmerzvoll aus. Die sich aus Fortschrittsoptimismus speisende Zurückhaltung vieler Religionskritiker ist einer erkennbaren Nervosität gewichen und z.T. in offene Aggression umgeschlagen. Die teleologisch formulierte Säkularisierungsthese wird

⁶⁷ Schmidt-Salomon, Michael. Manifest des evolutionären Humanismus. Aschaffenburg: Alibri, 2006. S. 82.

⁶⁸ Safranski, Rüdiger. Loc. cit.

⁶⁹ Onfray, Michel. Wir brauchen keinen Gott. München: Piper. 2007. S. 32f.

⁷⁰ Hitchens, Christopher. Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet. München: Karl Blessing Verlag, 2007. S. 24.

zum Teil aber auch als gegen die Religionsgegner selbst gerichtetes Narkotikum kritisiert. So schreibt Michel Onfray, Religion sei deshalb ein so gefährlicher Gegner, weil sie den Eindruck erwecke, überholt zu sein.⁷¹

Das Schlaglicht der Furcht vor einer Wiederkehr der Religion in Europa ist dabei vorrangig auf den Islam gerichtet: Aufgrund seiner Säkularisierungsresistenz,⁷² seiner Gottesrechtskonzeption, seiner Demokratiekritik⁷³ und seines Gesellschaftsbegriffs, der durch seine genaue Zielvorgabe – Bildung eines Kollektivs von Gottesdienern – gekennzeichnet ist⁷⁴ und in Verbindung mit der Beobachtung, dass seine Vertreter „die von freiheitlichen Verfassungsordnungen garantierten Spielräume zum Teil auch dazu nutzen, um normative Grundlagen des liberalen Modells freiheitssichernder Unterscheidung von Politik und Religion in Frage zu stellen.“⁷⁵ In ihm wird eine im Unterschied zum Christentum noch „ungezähmte“,⁷⁶ oder wie Safranski sich ausdrückt, „heiße“⁷⁷ Religion erkannt, die daher als vitaler und – übersetzt in religionskritische Kategorien – weitaus gefährlicher als das Christentum eingestuft wird – ein Christentum, das der Meinung vieler zufolge in Europa mehr ei-

⁷¹ Onfray, Michel. Op. cit. S. 74.

⁷² Nicht einmal in der ‚laizistischen‘ Türkei wurde eine strikte Trennung von Staat und Islam vollzogen, vielmehr wurde der Islam staatlicher Verwaltung unterstellt und als sunnitisch ausgerichteter Staatsislam der Religionserziehung zugrunde gelegt. Vgl. Böckenförde, Wolfgang. Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2006. S. 15.

⁷³ Das von Muslimen geäußerte Unbehagen mit einer sich in der Herrschaft der Mehrheit ausdrückenden unbedingten Autonomie des Subjekts ist dabei übrigens deckungsgleich mit der Kritik Papst Benedikts XVI am relativistischen Kern der Demokratie, durch die sich der Mensch der Hybris und Ketzerei („Mehrheit als Gottheit“) schuldig mache. Vgl. bes. Ramadan, Tariq. Der Islam und der Westen. Köln: MSV, 2000. S. 134 und Ratzinger, Joseph. Wahrheit, Werte, Macht. Basel: Herder, 1993. S. 80 sowie Ratzinger, Joseph. Werte in Zeichen des Umbruchs. Basel: Herder, 2005. S. 57f.

⁷⁴ Vgl. Edipoğlu, Kerim. „Islamisierung der Soziologie oder Soziologisierung des Islams,“ online unter: http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=978922379&dok_var=d1&dok_ext=pdf&filename=978922379.pdf, S. 92. (Zugriff am 6.4.2008).

⁷⁵ Graf, Friedrich Wilhelm. Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur. München: C. H. Beck, 2007. S. 54.

⁷⁶ Schmidt-Salomon, Michael. Op. cit. S. 79.

⁷⁷ Safranski, Rüdiger. Loc. cit.

ner „folkloristischen Religionsattrappe“⁷⁸ gleiche als einem ernstzunehmenden Kontrahenten.

Das extreme Pendant zu dieser Position bilden jene, die sich von einer Wiederkehr der Religion vom Rand der Gesellschaft in ihre Mitte das Ende des ihrer Ansicht nach ‚missglückten Experiments‘ Säkularisierung versprechen.⁷⁹ Die allgemeine Atmosphäre einer religiösen Wiederkunft gibt ihren Forderungen nach einer Rückbesinnung auf die religiösen Quellen gesellschaftlicher Kohäsion Auftrieb. Den Befürwortern einer Desäkularisierung dient das Phänomen des globalen Bedeutungszuwachses der Religion als Beweis, dass der Mensch, unabhängig vom Grad der Modernisierung, der Kontingenzbewältigung in Form von Religion bedürfe. Dabei verweisen sie auf angeblich verfehlte anthropologische Grundannahmen des Säkularismus: Eine rein säkulare Ausrichtung des eigenen Lebens und der Gesellschaft insgesamt sei mit dem grundsätzlich religiösen Wesen des Menschen nicht vereinbar und müsse zwangsläufig scheitern. So schreibt Tariq Ramadan, bekanntester und umstrittenster Vertreter eines sogenannten Euro-Islams, die *conditio humana* sei eine monotheistisch-religiöse. Alles sich dem widersetzen- oder davon abweichende sei gleichsam eine „Krankheit“.⁸⁰ Vor dem Hintergrund dieser Argumentation stellt das säkularisierte Europa notwendigerweise einen unglücklichen Sonderweg in der Menschheitsgeschichte dar, der korrigiert werden müsse. Die Selbstbefreiung der Aufklärung, so der Vorwurf, habe ihre Verheißungen nicht erfüllt und Enttäuschungen produziert, die unabwendbar zu einer neuen Vitalität der Religion führen müssten.⁸¹

In Europa versucht sich in der gegenwärtigen Phase der Neuorientierung – bedingt durch das Verschwinden der Nationalitätsgrenzen im Zuge der europäischen Einigung sowie der Begegnung mit einem selbstbewussten Islam – das Christentum in seiner identitätsstiftenden Funktion verstärkt zu profilie-

⁷⁸ Schmidt-Salomon, Michael. Op. cit. S. 78.

⁷⁹ Vgl. Weimer, Wolfram. Credo. Warum die Rückkehr der Religion gut ist. München: dva, 2006.

⁸⁰ Ramadan, Tariq. „Da’wa in the West,“, online unter: http://www.tariqramdan.com/imprimer.php?id_article=72 (Zugriff am 9.11.2007).

⁸¹ Vgl. Ratzinger, Joseph. Werte... Op. cit. Seite. 36ff.

ren.⁸² Dieses ist damit nicht allein – auch von muslimischer Seite ist immer wieder hören, der Islam sei die Antwort der Stunde auf Europas Sinnvakuum und ‚Dekadenz‘. So stellt etwa Ramadan an seine Glaubensgeschwister die Forderung: “Bearing witness is what we have to do and especially in the West, where many oft the people living in a secular society have forgotten the meaning of faith and religious practice, and hardly think or speak about God.”⁸³

Auch Papst Benedikt XVI fordert eindringlich eine öffentliche religiöse Moral, die das Projekt Europa dringend benötige, um zu gelingen. Das Christentum habe in Europa „seine am meisten geschichtswirksame kulturelle und intellektuelle Ausprägung gefunden“⁸⁴ und sei daher Europas ureigenes ideelles Fundament. Allerdings, so der Papst, habe sich seit der Aufklärung in Europa eine „Kultur entwickelt, die in einer bisher nirgendwo in der Menschheit gekannten Weise Gott aus dem öffentlichen Bewusstsein verbannt“⁸⁵ habe. Die negativen Folgen seien sichtbar in der „Erschütterung des moralischen Bewusstseins“⁸⁶ der Europäer und Europäerinnen. Der Einsatz des Papstes für einen Gottesbezug in der geplanten und letztlich gescheiterten europäischen Verfassung hat deshalb nicht nur symbolischen Wert. Nur Gott

⁸² Das Ausschauhalten nach Anzeichen einer Renaissance des Christlichen Glaubens kann mitunter groteske Züge annehmen. So wertet Wolfgang Huber, Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland, folgende Phänomene als „Signale für eine Wiederkehr der Religion in der Sphäre der Kultur und der gelebten Frömmigkeit“: „Bücher mit religiösen Themen erreichen Spitzenplätze auf Bestsellerlisten und werden mit Preisen ausgezeichnet. Die Neue Deutsche Welle in der Musik, so sagen mir Kundige, wendet sich den Themen von Glauben und Vertrauen, von Halt und Sinn zu. Ein rein populär ausgerichteter privater Fernsehkanal wie VOX thematisiert die Frage, wie man in Würde und Anstand mit Tod und Abschied umgeht.“ (Huber, Wolfgang. „Glauben in der Welt – Die Säkularisierung und die Zukunft der Kirchen.“ Vortrag anlässlich der 215. Tagung der Johanniter-Arbeitsgemeinschaft für Gegenwartsfragen der Baden-Württembergischen Kommende des Johanniterordens, Maulbronn, 22.10.2005, online unter: http://www.ekd.de/vortraege/huber/051022_huber_maulbronn.html (Zugriff am 6.4.2008).

⁸³ Ramdan, Tariq. “Da’wa in the West.” Op. cit.

⁸⁴ Pera, Marcello und Joseph Ratzinger. Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur. Augsburg: Sankt Ulrich Verlag, 2005. S. 65ff.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Op. cit., S. 66

– in den Verfassungen, in den Herzen und Köpfen der Menschen – garantiere sowohl die Idee als auch die praktische Achtung der Menschenwürde.⁸⁷

Bischof Wolfgang Huber deutet die These der Wiederkehr als indirekten Auftrag an die christliche Religion, den Menschen in ihrer angeblichen Überforderung durch ein völlig selbstbestimmtes Leben wieder die Richtung vorzugeben. Er schreibt, es entstehe ein neues Gespür dafür, dass ein „komplett diesseitiges, rein wirtschaftstaumeliges und radikal konsumorientiertes Leben zu banal, zu äußerlich, zu oberflächlich ist.“⁸⁸ Mit der Wiederkehr der Religion rebelliere die Seele der Menschen gegen ihre kommerzielle Reduktion.⁸⁹ Wie rasch sich dieses scheinbar unverbindliche Angebot des Christentums zu praktischer Lebenshilfe als Machtanspruch zu erkennen gibt, veranschaulicht ein Interview mit dem deutschen Kardinal Walter Kasper in der Wochenzeitung *Die Zeit*: „Insofern ist Religion nicht einfach ein Teilbereich, sondern fragt nach dem Sinnzusammenhang des Ganzen: Was soll das alles, warum und wozu sind wir da, warum bemühen wir uns?“⁹⁰ Dieser philosophischen Offenheit folgt sogleich ein deutlicher Normierungsanspruch: „Damit kann und muss sie freilich auch Grenzmarkierungen aufstellen. Die moderne Gentechnologie, die moderne Medizin überhaupt, kann Großartiges leisten. Aber bestimmte Dinge darf man nicht tun, weil sie die Würde des Menschen tangieren.“⁹¹

Nicht nur für die Fundierung der Moral jenseits relativistischer Untiefen sei die christliche Religion notwendig, sondern auch für den Dialog der Zivilisationen. Gerade die Konfrontation mit fremden Kulturen und insbesondere mit dem Islam erfordere, so Kardinal Kasper, eine durch das Christentum gefestigte europäische Identität: „Aber wenn wir aufhören, Christen zu sein, und die aufhören, Muslime zu sein – was bleibt dann noch?“⁹² Dawkins, Onfray und Co. würden – gestützt auf ihren anthropologischen Optimismus

⁸⁷ Op. cit., S. 78.

⁸⁸ Huber, Wolfgang. Op. cit.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Kasper, Walter. „»Religion ist nie cool«. Gespräch zwischen Walter Kasper und Peter Sloterdijk.“ *Die Zeit* 7 (8.2.2007).

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid.

– antworten: Menschen, die sich nicht um ihres verschiedenen Aberglaubens willen bis aufs Blut bekämpfen.

Während die christlichen Eliten mitunter das Feindbild Islam beschwören, um den Zusammenhalt im Inneren zu stärken, lässt sich parallel dazu eine Allianz der zwei mitgliederstärksten monotheistischen Religionen gegen den säkularen ‚Irrweg‘ erkennen, auch wenn sie mitunter rivalisieren, in welche Richtung die Korrektur erfolgen soll. So argumentierte etwa der Papst für einen Gottesbezug in der EU-Verfassung, dass sich auch Muslime an einer Nicht-Nennung Gottes in der Präambel stören würden. Vor diesem Hintergrund ist sein Diktum, wonach der europäische Weg der Verweltlichung einen „radikalen Widerspruch nicht nur gegen das Christentum, sondern gegen die religiösen und moralischen Traditionen der Menschheit überhaupt“⁹³ darstelle, als Handreichung zum interreligiösen Dialog im Sinne einer ‚theologischen Verbrüderung‘ gegen Säkularismus als gemeinsamen Feind zu verstehen.

***Der Neue Geist des Kapitalismus* in seiner heilsökonomischen Dimension: kritische Schlussbemerkungen (Oberprantacher)**

Wir haben in unserem Beitrag aufzuzeigen versucht, dass das Selbstverständnis der Sozialwissenschaften, die Konzeption der Politischen Moderne und das ‚Projekt Europa‘ mit der These einer fortschreitenden Säkularisierung aufs Engste verschränkt sind. Berücksichtigt man den Umstand, dass diese These analytisch-deskriptive Funktionen, aber auch einen latenten normativen Gehalt hat, die sich nicht eindeutig voneinander trennen lassen, steht fest, dass jede Kritik am Säkularisierungsprozess weitreichende Konsequenzen für das wissenschaftliche Erkenntnisinteresse ebenso wie für soziale Handlungsstrategien hat – nicht zuletzt in Europa.

Welche Bedeutung kann also der Säkularisierungsthese angesichts einer medial proklamierten (und inszenierten) Wiederkehr der Religionen, des Religiösen in Europa überhaupt noch zukommen? Angesichts der vielfältigen

⁹³ Pera, Marcello und Joseph Ratzinger. Op. cit. S. 67.

und z.T. antiinstitutionellen Erscheinungsformen von Religiosität in hochtechnologischen Gesellschaften, einer relativ unverblümt instrumentellen Logik religiöser Argumentation und des von Land zu Land unterschiedlichen Umgangs staatlicher Gewalt mit religiösen Institutionen, ist eines jedenfalls sicher: Die Säkularisierungsthese muss ihren teleologisch-universalhistorischen Anspruch, ihre Hoffnung auf eine Finalität von Geschichte aufgeben. Mit Blick auf die Diskussionen, die sich in der neueren Fachliteratur abzeichnen und auf diesen Bedeutungsverlust Bezug nehmen, können folgende Positionen voneinander unterschieden werden:

1. Variante: Die Säkularisierungsthese entbehrt – wie es gegenwärtig scheint – jeder empirischen Grundlage; mehr noch, sie bildet den Fluchtpunkt eurozentristischer Wissenschaftsideale des 19. Jahrhunderts und muss deshalb unbedingt zurückgewiesen werden.

2. Variante: Die Säkularisierungsthese ist komplex; sie umfasst unterschiedliche Ansätze und Theoriebausteine, die – in modifizierter Form – für sozialwissenschaftliche Analysen im sog. postsäkularen Zeitalter⁹⁴ mit seiner Bandbreite „von Heilsangeboten der Psychoszene, von Feng Shui und Ayurveda, über Neo-Gnosis der Esoterik bis hin zur Adaption fernöstlicher Versenkungslehren“⁹⁵ fruchtbar gemacht werden können.

3. Variante: Die Säkularisierungsthese mag zwar historisch kontingent sein, sie ist aber auch ein vernünftiges und – auf rechtlicher Ebene – universalisierbares Prinzip, das als Grundlage des modernen Verfassungsstaates politisch wie wissenschaftlich verfochten werden muss.

Die Spannbreite der Reaktionsmöglichkeiten auf die Krise des wissenschaftlichen Anspruches der Säkularisierungsthese ist somit extrem und kann von heftiger Ablehnung dieser These über das Interesse an Präzisierung bis hin zu unverminderter Zustimmung reichen. Obwohl die zweite Variante, aufgrund der differenzierten Argumentation, die sie nahelegt, am meisten Zuspruch in der Fachliteratur findet und Plausibilität beanspruchen kann, ist

⁹⁴ Siehe: Habermas, Jürgen. Zwischen Naturalismus und Religion. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005. S. 116.

⁹⁵ Höhn, Hans-Joachim. Postsäkulare Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel. Paderborn: Schöningh, 2007. S. 25f.

auch sie, ebenso wie die erste und dritte Variante, durch eine problematische Ausgangnahme gekennzeichnet: Ob es nun der amerikanische Kommunitarist Alasdair MacIntyre ist, der in *After Virtue*⁹⁶ die abendländische Aufklärung kritisch nach ihrer Legitimität befragt und auf die Bedeutung religiös fundierter Werte verweist, oder Jürgen Habermas, der mit Joseph Ratzinger in *Dialektik der Säkularisierung*⁹⁷ eine Mittlerrolle einnehmend das Verhältnis von Religion und Säkularisierung als gegenseitig vermitteltes denkt, oder aber Richard Dawkins, der sich am Maßstab wissenschaftlicher Wahrheit orientierend explizit gegen die Ansprüche religiöser Gemeinschaft stellt⁹⁸ – Säkularisierung wird in diesen Werken fast ausschließlich in Hinblick auf die Legitimität der politischen Ansprüche von Religionsgemeinschaften erörtert oder am Phänomen religiöser Bedürfnisse von Menschen gemessen. Indem sie aber konstatierend voraussetzen, was sie als Phänomene sozialer Transformationsprozesse kritisch untersuchen könnten, bleiben diese Diskurse hinter dem Potential früherer Formulierungen der Säkularisierungsthese zurück.

Zum Abschluss soll daher – mit aller Vorsicht, die geboten ist – eine ‚Rückkehr zu den Anfängen‘ der Religionssoziologie vorgeschlagen werden – zurück zu Weber und Durkheim!

Wollten wir Webers Schrift *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus* als paradigmatisches Erklärungsmuster für den Prozess der Säkularisierung wirklich ernst nehmen, müssten wir uns jedenfalls die/der Frage stellen, wieso in den gegenwärtigen Analysen religiös motivierter Ansprüche höchst selten auf wirtschaftspolitische Transformationen Bezug genommen wird, die doch den Ausgang von Webers Untersuchung des Wandels religiöser Vorstellungen bilden? Ohne hier auch nur ansatzweise eine ausführliche Antwort geben zu können, sei auf den Verdacht verwiesen, dass die Krise sozialstaatlicher Strukturen, die Virtualität und Spektakularität gegenwärtiger Wirtschaftsformen sowie die teilweise Aufhebung der Trennung von Privatem und Öffentlichem im gegenwärtigen Netzwerkkapitalismus

⁹⁶ MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: a Study in Moral Theory*. 2nd edition. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984. P. 62-78.

⁹⁷ Habermas, Jürgen und Joseph Ratzinger. *Dialektik der Säkularisierung: über Vernunft und Religion*. 7. Auflage. Freiburg: Herder, 2005.

⁹⁸ Etwa in: Dawkins, Richard. *The God Delusion*. London: Bantam Press, 2006.

mit ein Grund für die verstärkte Artikulation religiöser Bedürfnisse bzw. politischer Ansprüche von Religionsgemeinschaften sein könnte.

Der slowenische Philosoph und Psychoanalytiker Slavoj Žižek zeigt sich jedenfalls überzeugt, dass es einen Zusammenhang gibt zwischen dem Geist des Kapitalismus, der in Anschluss an Boltanski und Chiapello in seiner Neuheit⁹⁹ zu begreifen ist, und dem (westlichen) Interesse an pop-buddhistischer Spiritualität, die seiner Meinung nach den ideologischen Unterbau für das Funktionieren des Aktienmarktes bietet.¹⁰⁰ In abgewandelter Form wäre nun zu fragen, welche Bedeutung, welche Interventionsmöglichkeiten den monotheistischen Religionen im Zusammenhang wirtschaftspolitischer Transformationsprozesse zukommt bzw. zukommen könnte?

Noch ein weiterer Verdacht soll zum Abschluss geäußert werden: Wenn wir Durkheims Argument, dass Religion u.a. „ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken“¹⁰¹ ist, zustimmen, dann könnte das gegenwärtige Interesse für religiöse Formen der ‚Vergemeinschaftung‘ auch damit zusammenhängen, dass das Modell nationalstaatlicher Souveränität in den letzten Jahrzehnten (in Europa) an Erklärungs- und Überzeugungskraft eingebüsst hat, während das Projekt einer gemeinsamen europäischen ‚Identität‘ oder ‚Zukunft‘ aufgrund einer mangelhaften Partizipations- und Integrationspolitik keine Alternativen eröffnet; am wenigsten Mitmenschen mit Migrationshintergrund, die nicht selten an den ‚Rand‘ der politischen Ordnung gedrängt werden.

⁹⁹ Siehe: Boltanski, Luc und Éve Chiapello. Der neue Geist des Kapitalismus. Aus dem Französischen von Michael Tillmann. Konstanz: UVK, 2003.

¹⁰⁰ Nicht ohne Sarkasmus führt Žižek in seinem Aufsatz *Die Zukunft des Politischen* dazu wie folgt aus: „Die meditative Gleichgültigkeit des westlichen Buddhismus ist buchstäblich die effizienteste Weise, an der kapitalistischen Dynamik teilzunehmen und zugleich den Anschein geistiger Gesundheit zu wahren. Wenn Max Weber heute leben würde, schriebe er wahrscheinlich einen zweiten ergänzenden Band zu seiner »protestantischen Ethik«, der den Titel »Die taoistische Ethik und der Geist des globalen Kapitalismus« tragen müsste.“ (Žižek, Slavoj. „Die Zukunft des Politischen.“ Die Gesellschaft im 21. Jahrhundert. Perspektiven auf Arbeit, Leben, Politik. Hrsg. Gerhard Gramm, Andreas Hetzel, Markus Lilienthal. Frankfurt a. M.: Campus, 2004. S. 59f. Siehe auch: Žižek, Slavoj. Die gnadenlosen Liebe. 3. Auflage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.).

¹⁰¹ Durkheim, Émile. Die elementaren Formen... Op. cit. S. 75.

Der Komplexität gegenwärtiger Herausforderungen angemessen scheinen jedenfalls Modelle und Ansätze, die sich nicht unmittelbar auf das Phänomen politischer oder religiöser Feindbilder stürzen, sondern auch jene zum Teil subtilen Transformationsprozesse berücksichtigen, die unser soziales Leben und unsere Wahrnehmungsmuster prägen, ohne direkt in Erscheinung zu treten.

Ausblick: Europa im Spannungsfeld von Säkularismus und Wiederkehr der Religion (Frick)

Europa ist zwar der am meisten säkularisierte Kontinent, aber auch hier wird die kulturgeschichtliche Bedeutung von Säkularisierung ambivalent bewertet. Nicht alle Teile der Gesellschaft erleben den Religionsverlust auf der individuellen und die Religionsmarginalisierung auf der sozialpolitischen Ebene als Segen. So gesehen ist der eigentliche Konflikt der Kulturen kein religiöser zwischen ‚christlichem Abendland‘ und ‚islamischer Welt‘, sondern der zwischen Proponenten eines theokratischen und Vertretern eines freiheitlich-säkularen Gesellschaftsmodells, für die – um mit Nietzsche zu sprechen – jede jenseitige Welt zur Fabel wurde und die daher darauf bestehen, in den Bereichen Gesetzgebung und Lebensführung ohne religiöse Transzendenzquellen auszukommen.¹⁰²

¹⁰² Dazu Papst Benedikt XVI: „Der eigentliche Gegensatz, der die Welt heute durchzieht, ist nicht der zwischen diesen verschiedenen religiösen Kulturen, sondern der zwischen der radikalen Emanzipation des Menschen von Gott, von den Wurzeln des Lebens einerseits und den großen religiösen Kulturen andererseits. Wenn es zu einem Zusammenstoß der Kulturen kommt, so wird er nicht der Zusammenstoß der großen Religionen sein, die immer schon im Ringen miteinander standen [...], aber letztlich auch einander bestehen ließen, sondern es wird der Zusammenstoß zwischen dieser radikalen Emanzipation des Menschen und der bisherigen Kulturen sein, die um Werte wussten und wissen, die aus dem Ewigen kommen und nicht zur Disposition unserer Wünsche stehen.“ (Marcello Pera und Joseph Ratzinger. Op. cit. S. 77.). Ebenso Michael Onfray: „Es geht nicht um Bush gegen Bin Laden, sondern um Moses, Jesus und Mohammed mit ihren biblischen Religionen gegen Holbach, Feuerbach und Nietzsche mit ihren gegen Mythen und Fiktionen gerichteten philosophischen Zerstörungsformeln.“ (Onfray, Michel. Op. cit. S. 67.).

Während Anhänger des Säkularismus aller Ernüchterung über die Wiederkehr der Religion zum Trotz die Hoffnung hegen, dass sich diese These im Zusammenspiel mit ihrer anti-religiösen Agitation zu einer selbstverhindernden Prophezeiung entwickeln könnte, erhoffen umgekehrt Befürworter einer Desäkularisierung innerhalb der christlichen Kirchen Europas, dass sich die von ihnen beschworene Renaissance des Glaubens, einer selbsterfüllenden Prophezeiung gleich, Bahn brechen werde. Die deskriptive These der Wiederkehr wird von ihnen dabei argumentativ genützt, um ihre Forderung nach mehr Macht zu stützen. Dabei ist diese Forderung jedoch grundsätzlich von der Wiederkehr- oder Forstbestandsthese der Religion zum einem insofern unabhängig, als sich jene, die sich ihrer bedienen, selbst freilich auch dann für die Vorherrschaft ihrer Religion Partei ergreifen würden, wenn diese tatsächlich nur mehr von einer kleinen Minderheit getragen würde und zum anderen nährt sich die These der Wiederkehr gerade nicht von Phänomenen innerhalb des europäischen Christentums. Von Scientology über buddhistische Lebenshilfe und jüdischer Mystik bis hin zum Islam scheint derzeit in Europa alles ‚wiederzukehren‘, nur nicht der christliche Glaube.¹⁰³

Die Versuche der christlichen Kirchen, vom Bedeutungsgewinn der Religion zu profitieren – ein Bedeutungsgewinn der sich nicht nur, aber zu einem großen Teil äußerst unerfreulichen Facetten religiösen Glaubens, nämlich denen des Fanatismus, verdankt – werden vor dem Hintergrund eines sich deutlich abzeichnenden Prozesses der Entchristianisierung Europas nachvollziehbar. Ob sie Früchte tragen, wird davon abhängen, wie sehr der Wille zum Glauben das Phänomen echter Frömmigkeit bereits abgelöst hat. Allein mit Argumenten der Notwendigkeit und Nützlichkeit der Religion lässt sich der europäische Säkularisierungsprozess jedoch nicht umkehren.

Ob die Konflikte um Säkularismus und religiösen Glaube den sozialen Frieden in Europas Zukunft gefährden werden, wird zu einen davon abhängen, ob die Religionen, namentlich Christentum und Islam, ihre Absolutheitsansprüche zu zivilisieren imstande sind. Das Aufeinanderprallen eben dieser

¹⁰³ Oder wie Harald Martenstein, Kolumnist der deutschen Wochenzeitung *Die Zeit*, es pointiert ausdrückt: „In Europa ist das Christentum nur mehr ein Serviceangebot an diejenigen, die noch ein paar spirituelle Bedürfnisse haben, die Yoga allein nicht stillen kann.“ (Martenstein, Harald. „Ihr Christen!“ *Die Zeit* 7 (8.2.2007).).

Ansprüche in religiös heterogenen Gesellschaften hat das säkulare Modell in der Vergangenheit ja erst nötig gemacht (und daran hat sich auch bis heute nichts geändert). Zum anderen wird es davon abhängen, inwieweit die säkular verfassten Länder den Religionen in ihren Gesellschaften Heimat in Form legitimer Partizipations- und Entfaltungsmöglichkeiten bieten, gleichsam als Ersatz dafür, dass ihnen der Zugriff auf den Staat entzogen bleibt.¹⁰⁴

Literaturverzeichnis

[Süddeutsche Zeitung]. „Ich biete meinen Rückzug an.“ Süddeutsche Zeitung (30.10.2004).

[Tagesspiegel]. „Sarkozy vertraut auf die Kraft des Glaubens.“ Tagesspiegel (20.01.2008).

Aslan, Ednan. „Gottes Erde ohne Gott. Säkularismus als eine Herausforderung für die Muslime.“ Die Gretchenfrage. »Nun sag', wie hast du's mit der Religion?« Hrsg. Konrad Paul Liessmann. Wien: Paul Zsolnay Verlag, 2008. S. 104-133.

Berger, Peter L. "Secularization and De-secularization." Religions in the Modern World. Ed. Linda Woodhead et. al. Routledge: Oxon, 2002. P. 291-298.

Berger, Peter L. "The Desecularization of the World: a Global Overview." The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Ed. Peter L. Berger. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999. P. 1-18.

Berger, Peter L. Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie. Übersetzt von Monica Plessner. Conditio humana: Ergebnisse aus den Wissenschaften vom Menschen. Frankfurt a. M.: Fischer, 1973.

Blumenberg, Hans. Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von »Die Legitimität der Neuzeit« erster und zweiter Teil. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974.

Böckenförde, Wolfgang. Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2006.

¹⁰⁴ Diese Offenheit den Religionen gegenüber hat dann ihre Grenzen erreicht, wenn durch sie die säkulare Staatsausrichtung selbst bedroht wäre. Zum Selbstverteidigungsrechts des säkularisierten Staates vgl. Böckenförde, Wolfgang. Op. cit. S. 37ff.

Boltanski, Luc und Ève Chiapello. Der neue Geist des Kapitalismus. Aus dem Französischen von Michael Tillmann. Konstanz: UVK, 2003.

Casanova, José. Public Religions in the Modern World. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

Conze, Werner. „Säkularisation, Säkularisierung.“ Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Hrsg. Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck. Bd. 5. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984. S. 790-791.

Dalrymple, William. „Democracy, not Terror, is the Engine of Political Islam.“ The Guardian (21.9.2007).

Dawkins, Richard. The God Delusion. London: Bantam Press, 2006.

Durkheim, Èmile. Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Übersetzt von Ludwig Schmidts. Dritte Auflage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1984.

Durkheim, Èmile. Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften. 2. Auflage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988.

Edipoğlu, Kerim. „Islamisierung der Soziologie oder Soziologisierung des Islams,“ online unter: http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=978922379&dok_var=d1&dok_ext=pdf&filename=978922379.pdf (Zugriff am 6.4.2008).

Elshahed, Elsayed: „Der Islam in Europa – Ein Beitrag zur Wahrnehmungsproblematik der Religions- und Meinungsfreiheit“. Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag. Hrsg. Ursa Altermatt, Mariano Delgado, Guido Vergauwen. Stuttgart: Kohlhammer, 2006. S.301-323

Glasner, Peter E. The Sociology of Secularisation: a Critique of a Concept. London: Routledge, 1977.

Gogarten, Friedrich. Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem. Stuttgart: Friedrich Vorwerk Verlag, 1953.

Graf, Friedrich Wilhelm. Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur. München: C. H. Beck, 2007.

Habermas, Jürgen und Joseph Ratzinger. Dialektik der Säkularisierung: über Vernunft und Religion. 7. Auflage. Freiburg: Herder, 2005.

Habermas, Jürgen. „Glauben und Wissen.“ Dankesrede des Friedenspreisträgers, online unter: <http://www.glasnost.de/docs01/011014habermas.html> (Zugriff am 29.10.2007).

Habermas, Jürgen. Zwischen Naturalismus und Religion. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Mit einem Vorwort von Eduard Gans und Karl Hegel. 4 Auflage. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe. Bd. 11. Stuttgart: frommann-holzboog, 1961. Vierter Theil.

Hitchens, Christopher. Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet. München: Karl Blessing Verlag, 2007.

Höhn, Hans-Joachim. Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel. Paderborn: Schöningh, 2007.

Hottinger, Arnold. „Terrorismus unter islamischem Vorwand.“ Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag. Hrsg. Urs Altermatt, Mariano Delgado und Guido Vergauwen. Kohlhammer: Stuttgart, 2006. S. 15-22

Huber, Wolfgang. „Glauben in der Welt - Die Säkularisierung und die Zukunft der Kirchen.“ Vortrag anlässlich der 215. Tagung der Johanniter-Arbeitsgemeinschaft für Gegenwartsfragen der Baden-Württembergischen Kommende des Johanniterordens, Maulbronn, 22.10.2005, online unter: http://www.ekd.de/vortraege/huber/051022_huber_maulbronn.html (Zugriff am 6.4.2008).

Huber, Wolfgang. „Kirche der Reformation am Beginn des 21. Jahrhunderts – Eine Ortsbestimmung.“ Vortrag zum 450jährigen Reformationsjubiläums in Baden, 4.4.2006, online unter: http://www.ekd.de/vortraege/060404_huber_karlsruhe.html (Zugriff am 5.4.2008).

Huntington, Samuel P. „Gott ist wieder da.“ Cicero 8 (2005), online unter: http://www.cicero.de/97.php?ress_id=1&item=731 (Zugriff am 6.4.2008).

Kallscheuer, Otto. „Zusammenprall der Zivilisationen oder Polytheismus der Werte?“ Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus. Hrsg. Otto Kallscheuer. Frankfurt a. Main: Fischer, 1996. S. 17-38

Kasper, Walter. „»Religion ist nie cool«. Gespräch zwischen Walter Kasper und Peter Sloterdijk.“ Die Zeit 7 (8.2.2007), online unter: <http://www.zeit.de/2007/07/Glaube-Interview> (Zugriff am 6.4.2008).

Kepel, Gilles. „Der Islam in Europa zwischen Integration und Kommunitarismus.“ Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag. Hrsg. Urs Altermatt, Mariano Delgado und Guido Vergauwen. Stuttgart: Kohlhammer, 2006. S. 23-39

Küng, Hans. Der Islam. München: Piper, 2006.

Lau, Jörg. „Christian heißt jetzt Abdul.“ Die Zeit 53 (22.12.2004), online unter: http://www.zeit.de/2004/53/Konvertiten_Islam (Zugriff am 6.4.2008).

Lehmann, Hartmut. „Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion?“ Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion. Hrsg. Hartmut Lehmann. Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung 5. Göttingen: Wallstein, 2004. S. 14-35.

Lewis, David C. „Religious Rites in a Japanese Factory.“ Japanese Journal of Religious Studies 13.4 (1986). P. 261-275.

MacIntyre, Alasdair. After Virtue: a Study in Moral Theory. 2nd edition. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.

Martenstein, Harald. „Ihr Christen!“ Die Zeit 7 (8.2.2007).

Martin, David. „The Evangelical Upsurge and its Political Implications.“ The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Ed. Peter L. Berger. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999. P. 37-50.

Martin, David. On Secularization: Towards a Revised General Theory. Foreword by Charles Taylor. Burlington: Ashgate, 2005.

Marx, Karl. „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung.“ Karl Marx / Friedrich Engels - Werke. Hrsg. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Bd. 1. Berlin: Dietz Verlag, 1976. S. 378-391.

Nietzsche, Friedrich. Die Fröhliche Wissenschaft. Frankfurt a. Main: Insel Taschenbuch, 2000.

Onfray, Michel. Wir brauchen keinen Gott. München: Piper, 2007.

Pera, Marcello und Joseph Ratzinger. Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur. Augsburg: Sankt Ulrich Verlag, 2005.

Ramadan, Tariq. „Da’wa in the West,“ online unter: http://www.tariqramdan.com/imprimer.php?id_article=72 (Zugriff am 9.11.2007).

Ramadan, Tariq. Der Islam und der Westen. Köln: MSV, 2000.

Ratzinger, Joseph. Wahrheit, Werte, Macht. Basel: Herder, 1993.

Ratzinger, Joseph. Werte in Zeichen des Umbruchs. Basel: Herder, 2005.

Safranski, Rüdiger. „Gott ist doch nicht tot.“ Cicero 5 (2005), online unter: http://www.cicero.de/97.php?item=754&ress_id=1 (Zugriff am 6.4.2008).

Schmidt-Salomon, Michael. Manifest des evolutionären Humanismus. Aschaffenburg: Alibri, 2006.

Schröder, Richard. „Säkularisierung: Ursprung und Entwicklung eines umstrittenen Begriffs.“ Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These. Hrsg. Christina von Braun, Wilhelm Gräb und Johannes Zachhuber. Berlin: LIT Verlag, 2007. S. 61-74.

Slatter, Martin. Key Ideas in Sociology. Cheltenham: Nelson Thornes, 2003.

Sloterdijk, Peter. Gottes Eifer. Frankfurt a. Main: Verlag der Weltreligionen, 2007.

Stark, Rodney und William Sims Bainbridge. A Theory of Religion. New York: Lang, 1987.

Strätz, Hans-Wolfgang. „Säkularisation, II. Der kanonistische und staatskirchenrechtliche Begriff.“ Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Hrsg. Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck. Bd. 5. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984. S. 792-809.

Tiesler, Nina Clara. Muslime in Europa. Religion und Identitätspolitiken unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen. Münster et. al: LIT-Verlag, 2006.

Wallace, Anthony F. C. Religion: an Anthropological View. New York: Random House, 1966.

Weber, Max. „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus.“ Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Hrsg. Max Weber. Bd. 1. Tübingen: Mohr, 1988.

Weimer, Wolfram. Credo. Warum die Rückkehr der Religion gut ist. München: dva, 2006.

Zachhuber, Johannes. „Die Diskussion über Säkularisierung am Beginn des 21. Jahrhunderts.“ Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These. Hrsg. Christina von Braun, Wilhelm Gräb und Johannes Zachhuber. Berlin: LIT Verlag, 2007. S.11-41

Žižek, Slavoj. „Die Zukunft des Politischen.“ Die Gesellschaft im 21. Jahrhundert. Perspektiven auf Arbeit, Leben, Politik. Hrsg. Gerhard Gramm, Andreas Hetzel, Markus Lienthal. Frankfurt a. M.: Campus, 2004.

Žižek, Slavoj. Die gnadenlosen Liebe. 3. Auflage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.

Bisher erschienene Nummern

2008

- 24 **M. Frick, A. Oberprantacher** (Innsbruck): *Wiederkehr des Verdrängten? Die ‚Krise‘ der Säkularisierungsthese im Spiegel gegenwärtiger Debatten über das Phänomen ‚Religion‘ in Europa*
- 23 **A. Ferrara** (Rom): *The Separation of Religion and Politics in a Post-Secular Society*
- 22 **M. Hetzel** (Frankfurt/M.), **A. Hetzel** (Darmstadt): *Paulus und die Moderne. Anmerkungen zum Verhältnis von Universalismus und Gewalt*
- 21 **J. Ranieri** (Seton Hall): *Disturbing Revelation: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Bible*

2007

- 20 **P. Steinmair-Pösel** (Innsbruck): *Das Versöhnungspotential der jüdisch-christlichen Tradition*
- 19 **E. Fiechter-Alber** (Innsbruck): *Initiation in und Durchbrechung von Opfer- und Feindgeschichten. Ein Bericht aus Palästina*
- 18 **AutorInnen aus der Forschungsplattform WRG** (Innsbruck): *Nachlese zu Ivan Illichs „In den Flüssen nördlich der Zukunft“*
- 17 **B. Frischmuth** (Altaussee): *Kann der Glaube Berge versetzen, und wenn ja, wie hoch dürfen sie sein? Gedanken zum gegenwärtigen Erscheinungsbild des Islam*
- 16 **B. Gebrewold** (Innsbruck): *The Civilizing Process of Globalization and Integration*
- 15 **R. Lohlker** (Wien): *Islam und Gewalt*
- 14 **W. Guggenberger** (Innsbruck): *Flucht aus der Freiheit. Ein kritischer Blick auf Ökonomik und Strukturenethik aus der Perspektive christlicher Gesellschaftslehre*

2006

- 13 **S. Hartmann** (Innsbruck): *Historische Betrachtung des Kongo im globalen Handel – Eine Geschichte kompromissloser Gier*
- 12 **W. Dietrich** (Innsbruck): *Energetische und moralische Friedensbegriffe als paradigmatische Leitprinzipien der Friedensforschung*
- 11 **M. Delgado** (Fribourg): *Theologie und Volkssouveränität Oder vom Nutzen der Theologie für die Politik*
- 10 **H. Hinterhuber** (Innsbruck): *Besessenheit und Exorzismus: Gedanken zu einem psychiatrisch (und theologisch) obsoleten Thema*
- 09 **R. Schwager, R. A. Siebenrock** (Innsbruck): *Das Böse / Der Teufel. Theologische Orientierungen*
- 08 **W. Guggenberger, W. Palaver, W. Sandler, P. Steinmair-Pösel** (Innsbruck): *Ursprünge der Gewalt: Eine kritische Auseinandersetzung mit der Theorie matriarchaler Gesellschaft aus Sicht der mimetischen Theorie*
- 07 **C. von Werlhof** (Innsbruck): *Das Patriarchat als Negation des Matriarchats: zur Perspektive eines Wahns*
- 06 **R. Rebitsch** (Innsbruck): *Glaube und Krieg. Gedanken zur Antriebsmotivation zum Krieg bei den Hussiten und in der New Model Army*

2005

- 05 **A. Assmann** (Hildesheim): *Gewalt und das kulturelle Unbewußte: eine Archäologie des Abendmahls.*
- 04 **J.-P. Dupuy** (Paris, Stanford): *The Ethics of Technology before the Apocalypse.*
- 03 **A. Exenberger** (Innsbruck): *Welthungerordnung? Eine Topologie des Hungers im Zeitalter der Globalisierung.*
- 02 **J. Becker** (Solingen, Marburg): *Die Informationsrevolution frisst ihre eigenen Kinder: Internationale Medienpolitik zwischen Terror, Militarisierung und totaler Entgrenzung.*
- 01 **R. Schwager** (Innsbruck): Jean-Pierre Dupuy als möglicher Referenzautor für das interfakultäre Forschungsprojekt „Weltordnung-Religion-Gewalt“.