

# IDWRG

Innsbrucker Diskussionspapiere zu  
Weltordnung, Religion und Gewalt

Nummer 34 (2009)

*Überlegungen zur Auswirkung der „Rückkehr der Religion“  
auf die politische Philosophie:  
Ontologie, Epistemologie, Methodologie*

von

**Kristina Stöckl**

(Università degli studi di Roma Tor Vergata)

## 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](mailto:wolfgang.palaver@uibk.ac.at)

**Redaktion:** Andreas Exenberger, Fakultät für Volkswirtschaft und Statistik, Universitäts-  
straße 15, A-6020 Innsbruck, [andreas.exenberger@uibk.ac.at](mailto:andreas.exenberger@uibk.ac.at)

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

## *Überlegungen zur Auswirkung der „Rückkehr der Religion“ auf die politische Philosophie: Ontologie, Epistemologie, Methodologie*

**Kristina Stöckl\***

Die hier dargestellten Überlegungen verdanken ich in vieler Hinsicht dem wissenschaftlichen Umfeld der Forschungsplattform Weltordnung – Religion – Gewalt an der Universität Innsbruck, deren Aktivitäten ich über zwei Jahre mitgestalten konnte. Die Plattform ist ein Beispiel für sich als postsäkular begreifende Forschung, sowohl in ihrem wissenschaftlichen Selbstverständnis wie auch in ihrem interdisziplinären Aufbau.

### **Einleitung**

Innerhalb der gegenwärtigen sozialwissenschaftlichen und philosophischen Diskussion ist die „Rückkehr der Religion“ zu einem viel diskutierten Schlagwort geworden. Das Verhältnis von Religion und Politik steht erneut zur Debatte, ebenso das säkulare Selbstverständnis der politischen Wissen-

---

\* Kristina Stoeckl (Kontakt: [kristina.stoeckl@uniroma2.it](mailto:kristina.stoeckl@uniroma2.it)) ist seit 2009 Marie Curie Post-Doctoral Fellow am Institut für Philosophische Forschung an der Universität Rom II „Tor Vergata“. Ihre Forschungsschwerpunkte sind politische Philosophie und Religion sowie Modernitätstheorien mit besonderem Augenmerk auf das Orthodoxe Christentum und Russland. Dazu ist 2008 (Frankfurt/M., bei Peter Lang) die Monographie *Community after Totalitarianism. The Russian Orthodox Intellectual Tradition and the Philosophical Discourse of Political Modernity* als Band 4 der Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums erschienen. Zwischen 2007 und 2009 war sie wissenschaftliche Koordinatorin der Forschungsplattform „Weltordnung – Religion – Gewalt“ an der Universität Innsbruck. Der vorliegende Text ist daher auch als eine Art Resümee unter diese Tätigkeit zu verstehen.

schaft. Als *postsäkular* bezeichnet in diesem Zusammenhang Habermas eine Gesellschaft, die ihre eigenen säkularistischen Vorurteile reflektiert (Habermas 2008). Umgelegt auf die sozialwissenschaftlichen und philosophischen Debatten über Religion könnte man als *postsäkulare* Wissenschaft eine solche politische Wissenschaft und Philosophie bezeichnen, die ihrerseits ihre säkularistischen Vorurteile reflektiert. In diesem Beitrag argumentiere ich, dass eine solche postsäkulare politische Wissenschaft und Philosophie bereits Realität ist und werde einige systematische Überlegungen zu ihrer Theorie und Praxis anstellen. Ich gehe dabei von der Beobachtung aus, dass die „Rückkehr der Religion“ das säkulare Selbstverständnis der modernen politischen Wissenschaft in Frage stellt (Teil 1). Im zweiten Teil dieses Artikels konzentriere ich mich dann auf den Fachbereich der politischen Philosophie und frage nach den Auswirkungen der „Rückkehr der Religion“ auf die Ontologie, Epistemologie und Methodologie des Fachs. Meine These lautet, dass in der politischen Philosophie die Auseinandersetzung mit Religion in allen diesen drei Bereichen mit einem *practice turn* einhergeht; und zwar im Sinne einer kritischen Prüfung bestehender Anschauungen und Theorien vor dem Hintergrund empirischer Beschäftigung mit der politischen und lebensweltlichen Praxis.

Der im ersten Teil des Artikels verwendete Begriff „politische Wissenschaft“ wurde bewusst gewählt, um auf die Tatsache hinzuweisen, dass Religion nicht nur in der politischen Philosophie zum Thema wird, sondern in der Politikwissenschaft allgemein. Zwar kann man mit Lefort (1988) eine Trennlinie zwischen politischer Philosophie und Politikwissenschaft ziehen und in der Erforschung konstituierender Ordnungsprinzipien einer Gesellschaft den Gegenstand ersterer und in der Beschreibung konkreten politischen Handelns das Thema letzterer sehen (vgl. Hildebrandt 2005, 14), doch erscheint gerade diese strikte Trennung für die Beschreibung einer postsäkularen politischen Wissenschaft wenig geeignet. Macht doch die politische Philosophie in der Beschäftigung mit der Religion einen *practice turn* durch, der sie inhaltlich und methodisch näher an die empirische Politikwissenschaft heranrückt und damit Leforts polemische Unterscheidung ein Stück weit überwindet. Diese begriffliche Klärung soll dem Anschein zu starker Generalisierung zuvorkommen, der aufgrund des Begriffs „politische Wissenschaft“ als Überbegriff für Politikwissenschaft und politische Philosophie entstehen könnte.

## 1. Die „Rückkehr der Religion“ und das Selbstverständnis politischer Wissenschaft

Während des letzten Viertels des 20. Jahrhunderts und zu Beginn des 21. Jahrhunderts erweist sich Religion als bedeutender Faktor in der Politik; einerseits als Quelle politischer Mobilisierung, andererseits in der Form von Auseinandersetzungen über die richtige Ausgestaltung der Beziehung von Religion und Politik (Willems/Minkenbergh 2002, 9, Jelen/Wilcox 2002, 1). Das Phänomen der „Rückkehr der Religion“ in die Politik machen Willems und Minkenbergh in einer ausführlichen Bestandsaufnahme an folgenden Entwicklungen fest: die Formierung fundamentalistischer und konservativer religiöser Bewegungen sowohl in modernen westlichen, als auch in Schwellen- und Entwicklungsländern; der Anstieg religiös motivierter gewaltsamer Konflikte; das verstärkte öffentliche Engagement von religiösen Akteuren; die Ausbreitung von „neuen“ Religionsgemeinschaften, die zur Pluralisierung und Heterogenisierung von religiösen Landschaften führt (Willems/Minkenbergh 2002, 9-17). Religiöser Fundamentalismus wird nicht erst mit den islamistisch motivierten Terroranschlägen vom 11. September 2001 zum Konfliktstoff, bereits zuvor liefern Ereignisse wie die iranische Revolution oder christlich-orthodoxer Nationalismus Material für die These eines „Kampfes der Kulturen“ (Huntington 1993, Riesebrodt 2000). In Europa rücken religiös motivierte gewaltsame Konflikte mit dem Zerfall des kommunistischen Ostblocks und insbesondere mit den Bürgerkriegen im ehemaligen Jugoslawien ins Zentrum der Aufmerksamkeit (Perica 2002). Daneben werden religiöse Akteure in Osteuropa zu Triebkräften für politischen Wandel, z.B. in der ehemaligen DDR und in Polen (Ramet 1998), und entsprechen somit in ihrer Funktion den von Casanova beschriebenen „public religions“ (Casanova 1994). Die Pluralisierung der religiösen Landschaft Europas wiederum ist mit Immigration verbunden und hier in erster Linie mit dem Islam; so hat z.B. Casanova die Wahrnehmung einer „Rückkehr der Religion“ ursächlich mit Immigration und Islam in Verbindung gebracht (Casanova 2006b) und zahlreiche Studien widmen sich dem Verhältnis von Islam und westlichem Politikverständnis (Cesari/McLoughlin 2005, Klausen 2005). Vor dem Hintergrund der aufgezählten Entwicklungen erscheint es daher durchaus vertretbar, von einer „Rückkehr der Religion“ in die Politik und in die politische Wissenschaft zu sprechen.

Die Religion kehrt allerdings nicht nur in Form einer Politisierung des Religiösen oder als Thematisierung religionspolitischer Institutionalisierungen in die Politik zurück, sondern auch die Politik selbst verändert sich: Willems und Minkenberg stellen eine Politisierung von gesellschaftlichen Fragen fest, z.B. in der Medizin und Bioethik, bei deren Diskussion Religion eine nicht unwesentliche Stimme zukommt (Willems/Minkenberg 2002, 16). Diese Beobachtung steht im Widerspruch zur vielbeachteten These von Inglehart und Norris, die besagt, dass die Säkularisierung einer Gesellschaft in dem Grad zunimmt, in dem deren Mitglieder an existenzieller Sicherheit gewinnen. Dies erkläre, warum insbesondere die Eliten in industrialisierten Gesellschaften weitgehend ohne Religion auskämen (Inglehart/Norris 2004, 4-5). Sowohl Minkenberg und Willems, wie auch die Religionssoziologin Hervieu-Léger weisen im Gegenzug darauf hin, dass Modernisierung und Technologisierung ein großes Maß an Unsicherheit mit sich bringen und Sinn- und Wert-Fragen aufwerfen, auf die Menschen unter anderem in der Religion Antworten suchen können (Hervieu-Léger 2000, 73).

Vor dem Hintergrund dieser Bestandsaufnahme erscheint es durchaus gerechtfertigt, der Rede von der Rückkehr der Religion die Anführungszeichen zu nehmen und fortan mit der Präsenz religiöser Themen in der Politik zu rechnen. Was aber heißt das konkret für die politische Wissenschaft?

Politische Wissenschaft ist *moderne* Wissenschaft. Die „Moderne“ ist die Grundvoraussetzung dafür, dass sich Sozial- und Politikwissenschaften überhaupt entwickeln können, gleichzeitig ist es Aufgabe dieser Wissenschaften, die „Moderne“ als eine historische und soziale Formation zu analysieren und zu deuten. Im ersten Sinn ist „Moderne“ eine epistemologische Konstellation, im zweiten Sinn eine historische und empirisch beschreibbare Realität. Zusammen genommen bedeutet es, dass die Sozial- und Politikwissenschaften ein Phänomen beschreiben, dessen Bestandteil sie sind (Wagner 2001, 3-4). Diese Konstellation erklärt, warum die Sozial- und Politikwissenschaften der Religion zuallererst negativ begegnen können: „Das Religiöse erfüllt innerhalb dieser Modernisierungserzählung eine doppelte Funktion. Einerseits bildet es den Punkt, von dem aus sich die moderne Gesellschaft entwickelt, indem sie sich von ihm abkehrt, sich seiner Kontrolle entzieht; zum anderen taucht das Religiöse aber auch in der Gesellschaft, als deren Funktionssystem, wieder auf. Dieses Funktionssystem hat dabei eine paradoxe und gespensti-

sche Struktur: die Struktur eines falschen Bewusstseins oder eines Anachronismus.“ (Hetzl 2008, 349) Moderne Sozial- und Politikwissenschaften anerkennen Religion in ihrer sozialintegrativen Funktion, aber der behauptete Transzendenzbezug praktizierter Religion erscheint dem aufgeklärten Wissenschaftler als falsches Bewusstsein (siehe auch Habermas 2008).

Dieses säkularistische Selbstverständnis der Sozial- und Politikwissenschaften wird durch die Rückkehr der Religion in Frage gestellt. Minkenberg und Willems sind der Ansicht, dass die Politikwissenschaft „auf die Vitalität und die Politisierung der Religion selbst sowie auf die Diskussionen über die Regulierung des Verhältnisses von Religion und Politik, Staat und religiösen Gemeinschaften [...] insgesamt eher schlecht vorbereitet [ist]“ (Willems/Minkenberg 2002, 18), war doch für lange Zeit der einzig „überlebende“ Wissenschaftszweig, der sich überhaupt noch mit Religion und Politik beschäftigte, das Staatskirchenrecht (Willems/Minkenberg 2002, 20). Bader geht sogar so weit zu behaupten, dass sich angesichts der Rückkehr der Religion in der Gegenwart die gleichen Gräben auftun, wie zwischen aufklärerischen Gegnern und konservativen Anhängern der Religion im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert (Bader 2007, 19). Solche dramatischen Beschreibungen sind dank der Arbeiten eben jener Autoren, die sie kontrastierend an den Beginn ihrer Ausführungen setzen, und angesichts der generellen Zunahme von Forschung im Bereich Politik und Religion womöglich bereits überholt. In den Sozial- und Politikwissenschaften ist eine Revision des oben beschriebenen Selbstverständnisses in Gang gekommen.

Minkenberg und Willems fassen diese Revision folgendermaßen zusammen: grundlegende Konzepte wie die Säkularisierungsthese und klassische Empfehlungen wie die Trennung von Staat und Kirche werden in Frage gestellt; Teilgebiete der Politikwissenschaft prüfen ihre Theorien, Begriffe und Wissensbestände; vergleichende Perspektiven gewinnen an wissenschaftlicher Bedeutung (Willems/Minkenberg 2002, 18). Mit dieser Zusammenfassung verweisen die beiden Autoren auf die drei Ebenen wissenschaftlicher Erkenntnis – Ontologie („grundlegende Konzepte“), Epistemologie („Theorien, Begriffe und Wissensbestände“) und Methodologie („vergleichende Perspektive“). Auf allen drei Ebenen löst die Rückkehr der Religion Debatten aus, im Zuge derer die säkularistische Definition der politischen Wissenschaft in Richtung einer postsäkularen Definition verschoben wird.

## 2. Ein *practice turn* für das postsäkulare Selbstverständnis der politischen Philosophie?

Jedes wissenschaftliche Fach verfügt über eine Ontologie, eine Epistemologie und eine Methodologie. Mit „Ontologie“ bezeichnen wir ein Bündel von Annahmen über die Möglichkeitsbedingungen von Dingen und Vorgängen in der Welt; das Adjektiv „ontologisch“ beschreibt die Art und Weise, wie wir die Welt verstehen und die in ihr befindlichen Dinge wahrnehmen und einordnen, z.B. Personen, Institutionen, Normen (Scott/Marshall 2009b). „Epistemologie“ wiederum bezeichnet die Art und Weise, wie wir die in der Welt vorgefundenen Dinge in einen gesicherten Wissensstand überführen können; wie wir wissen, was wir wissen. „Epistemologische“ Fragen drehen sich um wissenschaftliche Theorien, Begriffe und Konzepte und um die Wissensbestände in einem Fach (Scott/Marshall 2009a). Die „Methodologie“ beschäftigt sich mit der Frage, mit welchen Verfahren, Methoden und Instrumenten Wissensbestände am besten erfasst, beschrieben und verifiziert bzw. falsifiziert werden können. Ontologie, Epistemologie und Methodologie definieren, zusammen genommen, das wissenschaftliche Selbstverständnis eines Faches.

Im Folgenden werde ich meiner These nachgehen, dass der Wandel von einem säkularistischen hin zu einem postsäkularen Selbstverständnis mit einem *practice turn* in allen drei Bereichen einhergeht. Vorausgeschickt werden soll, dass der Begriff *practice turn* vor allem im epistemologischen Bereich explizit benannt und beschrieben wird. Es ist daher auch dieser Bereich, von dem die folgenden Überlegungen ihren Ausgang genommen haben. Da Epistemologie von den beiden anderen Dimensionen wissenschaftlicher Erkenntnis aber nicht zu trennen ist, ist eine Suche nach Elementen des *practice turn* in der Ontologie und Methodologie der politischen Philosophie angebracht.

### 2.1. Ontologie

Der ontologische *practice turn* in der politischen Philosophie lässt sich an zwei Debatten festmachen: der sprachphilosophischen Kritik des Rationalismus und der macht- und diskurstheoretischen Einordnung des Universalismus. Die Gründe für diesen *practice turn* liegen nicht in der Rückkehr der



Religion, sondern in der philosophischen und wissenschaftstheoretischen Entwicklung des Fachs im 20. Jahrhundert. Allerdings wird durch die aktuelle Auseinandersetzung mit Religion besonders deutlich, welche Konsequenzen diese philosophischen und wissenschaftstheoretischen Entwicklungen für das Selbstverständnis des Fachs haben.

Rationalismus und Universalismus sind ontologische Kategorien der modernen politischen Philosophie. Sie entsprechen den Modernisierungserregenschaften Selbstbewusstsein, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung im folgenden Zitat von Habermas: „Das Selbstbewusstsein verdankt sich dem Zuwachs an Reflexivität im Zustand einer Dauerrevision verflüssigter Traditionen; die Selbstbestimmung verdankt sich der Durchsetzung des egalitär individualistischen Universalismus in Recht und Moral und die Selbstverwirklichung dem Zwang zu Individuierung und Selbststeuerung unter Bedingungen einer hochabstrakten Ich-Identität. Dieses Selbstverständnis der Moderne ist auch ein Ergebnis der Säkularisierung, also der Ablösung von den Zwängen politisch machthabender Religionen.“ (Habermas 2005a, 247) Dieses rationalistische, universalistische und individualistische Selbstverständnis wird im Verlauf des 20. Jahrhunderts und zuletzt durch die Rückkehr der Religion in Frage gestellt.

Das *rationale* Selbstverständnis gerät durch die wissenschaftstheoretische Herausforderung des *linguistic turn* ins Wanken. Diese Herausforderung besteht darin, dass von Seiten der Sprachphilosophie die Möglichkeit von sprachunabhängiger Welterkenntnis in Abrede gestellt wird. Wir verstehen die Welt immer mittels der Sprache, die wir zur Verfügung haben. Ein kontextunabhängiger, für alle Menschen identischer Zugang zur Wirklichkeit ist nicht möglich (siehe dazu *linguistic turn* in Ferrara 2008, 5-6). Diese Einsicht verunsichert das *universalistische* Selbstverständnis moderner Philosophie und Wissenschaft. Wenn Prozesse der Wissensgenerierung, -aneignung und -vermittlung in sprachliche Muster eingebettet sind, können sie nicht mehr als universal gültig betrachtet werden. Sie gelten dann als „große Erzählungen“, die sich selbst legitimieren. Jede Kritik an ihnen hat daher immer auch mit Einspruch gegen vorherrschende Machtverhältnissen zu tun (Lyotard 1984).

Vor diesem theoretischen Hintergrund erscheint das moderne und säkulare Selbstverständnis der politischen Wissenschaft als eine „große Erzählung“

und der Säkularismus als Form politischer Autorität (Hurd 2008, 1). Hurd, die die Autoritätsmuster im Säkularismus-Diskurs untersucht hat, unterscheidet zwischen Laizismus und jüdisch-christlichem Säkularismus und stellt fest, dass beide Spielarten ein- und desselben dezidiert westlichen Religions- und Politikverständnisses sind. Beide „konstruieren“ den Säkularismus auf der Basis westlicher ontologischer Kategorien und blenden andere mögliche „Ontologien politischer und religiöser Ordnung“ aus (Hurd 2008, 12). Ein vergleichbare Analyse finden wir in Connollys *Why I am not a secularist* (1999). Connolly kritisiert darin die weit verbreitete Haltung in den Sozial- und Politikwissenschaften, im Säkularismus das einzig richtige Bewusstsein sehen zu wollen. Er beschreibt Säkularismus als eine Weltanschauung neben anderen und schlägt vor, die Existenz anderer religiöser und metaphysischer Vorstellungen von politischer und sozialer Ordnung (er spricht auch von „fundamental perspectives“) anzuerkennen (Connolly 1999, 6). Säkularismus stellt sich aus dieser Perspektive als eine paradoxe Ideologie dar, die mit den in einem demokratischen System geltenden Regeln von Fairness und Gleichheit nicht vereinbar ist (Bader 2007, 93). Auf diese Unvereinbarkeit spielt Baders *Secularism or Democracy?* mit dem Fragezeichen im Titel an; dieselbe Unvereinbarkeit ist das Thema von Habermas' Überlegungen zur „postsäkularen Gesellschaft“, auch diese als Frage formuliert: „Verbieten nicht dieselben normativen Erwartungen, die wir an eine inklusive Bürgergesellschaft richten, eine säkularistische Abwertung der Religion [...]?“ (Habermas 2008, 13)

Autoren wie Connolly, Bader und Habermas vertreten ein postsäkulares Selbstverständnis der politischen Philosophie und Wissenschaft, weil sie das Paradigma des Säkularismus als „Weltunterstellung“ (Habermas 2005b, 35) ablehnen. Sie geben die Idee der Trennung von Religion und Politik zwar nicht auf, aber verschieben deren Konzeptualisierung auf eine andere Erkenntnisebene, jene der Epistemologie. Ihr Vorgehen ist „postmetaphysisch“, weil sie auf Aussagen über die Verfassung des Seienden im Ganzen weitgehend verzichten: „Erfahrungen und Urteile sind nun mit einer realitätsbewältigenden Praxis rückgekoppelt. Sie stehen über das problemlösende, am Erfolg kontrollierte Handeln in Kontakt mit einer überraschenden Realität, die sich unserem Zugriff widersetzt oder eben ‚mitspielt‘. Ontologisch betrachtet, tritt an die Stelle eines transzendentalen Idealismus, der das Ganze der erfahrbaren Gegenstände als eine Welt ‚für uns‘, eben als erscheinende

Welt konzipiert, ein interner Realismus.“ (Habermas 2005b, 35) Diese Berufung auf „Realität“ und auf „internen Realismus“ macht den ontologischen *practice turn* aus. Damit wird von Aussagen „über die Welt an sich“ Abstand genommen und das Augenmerk stattdessen auf kontingente Zustände und konkrete Praktiken gelenkt.

## 2.2. Epistemologie

„It is important to demonstrate the huge gap between ideal models of strict separation and the actual muddle we live in.“ (Bader 2007, 35) Damit ist die Kernaussage des epistemologischen *practice turn* bereits auf den Punkt gebracht: nicht „ideal models“ liefern uns Wissen über das Verhältnis von Religion und Politik, sondern der Blick auf das, was um uns herum stattfindet. Die postsäkulare Epistemologie politischer Philosophie besteht darin, dass das Verhältnis von Religion und Politik auf der Basis einer Auseinandersetzung mit konkreten Praktiken theoretisiert wird. Der Begriff *practice turn* selbst entspricht dabei weitgehend dem, was Bader als „*institutional and attitudinal turn in political philosophy, political theory and the social sciences*“ beschreibt: „[...] institutions and contexts are more worthy of attention in analysis than they were assumed to be [...]“ (Bader 2007, 21).

Aus politisch philosophischer Perspektive stellt sich der *practice turn* als Ausweg aus einer festgefahrenen normativen Diskussion dar, bei der von der einen Seite die mögliche Feststellung von rationalen und allgemeingültigen Regeln menschlichen Zusammenlebens behauptet wird, während von der anderen Seite die Existenz solcher Regeln sprach- und kulturphilosophisch in Abrede gestellt wird. Der *practice turn* soll der unfruchtbaren Debatte auf ontologischer Ebene zwischen dem Liberalismus und dem Multikulturalismus ein Ende setzen (Bader 2007, 21) beziehungsweise die Pattstellung zwischen modernem Universalismus und dem mit dem *linguistic turn* einhergehenden Pluralismus aufheben (Ferrara 2008, 18).

Die Annahme, dass es universal gültige Normen für ein gerechtes Zusammenleben gibt, wurde durch den *linguistic turn* erschüttert: Gerechtigkeit, so die Kritik, ist ein historisch, kulturell und individuell kontingenter Begriff. Diese Haltung führt zum Beispiel dazu, dass Menschenrechte als ein Produkt der westlichen säkularen Moderne angesehen werden können und ihr universaler Anspruch aus der Perspektive partikularer kultureller oder religiöser

Selbstverständnisse in Frage gestellt werden kann (siehe Bielefeldt 2000). Gleichzeitig funktionieren Gesellschaften jedoch zweifellos nach Regeln der Gerechtigkeit, die in ihrem Wirkkreis Geltung beanspruchen und so die Einheit einer sozialen Welt garantieren. Die Frage, die sich die postmetaphysische politische Philosophie stellt, ist, wie Regeln der Gerechtigkeit begründet werden können, ohne sie als Prinzipien einfach zu postulieren und ohne ihre Festlegung partikularen und möglicherweise miteinander unvereinbaren Kontexten zu überlassen.

Dies ist das Anliegen von Rawls' Konzept der „Gerechtigkeit als Fairness“ und von Habermas' Begriff der „kommunikativen Vernunft“. Beiden geht es darum, Gerechtigkeit auf eine nicht-transzendental-universalistische und nicht-relativistische Art und Weise zu begründen; beide finden die Lösung in der Beschreibung der Konsensfindung als Handlung und Prozess: bei Rawls als ein Einigungsprozess zwischen abstrahierten Verhandlungspositionen (Rawls 1971); bei Habermas in einem idealisierten, umfassenden Kommunikationsprozess (Habermas 1981). Es wäre allerdings vorschnell, diese Hinwendung zum Prozeduralismus für sich genommen bereits als epistemologischen *practice turn* zu interpretieren. Dazu bedarf es eines weiteren Interpretationsschritts, den ich an dieser Stelle mittels der Auseinandersetzung mit Rawls und Habermas in Ferrara (1999) durchführe.

Ferrara liest die Arbeiten von Rawls und Habermas als eine schrittweise Entwicklung von einem konstruktivistischen zu einem kontextualen Ansatz. Bei beiden Autoren ist diese Entwicklung eine Konsequenz aus ihrer Beschäftigung mit der „Tatsache des Pluralismus“, d.h. unter anderem mit der Religion. Während Rawls und Habermas in ihrem Frühwerk noch darüber nachdenken, welche Regeln in einem idealisierten Zustand der diskursiven Gleichheit für das Zusammenleben festgelegt würden, und sie davon ausgehen, dass die erfolgreiche Feststellung solcher Regeln – vorausgesetzt alle Bedingungen der idealen Sprechsituation sind erfüllt – möglich ist, ist die Frage späterer Texte (insbesondere Rawls 1993, Habermas 1992b), wie zwischen pluralen weltanschaulichen Ausgangspositionen in einer Gesellschaft vermittelt werden kann: „Rawls hat seine *Theorie der Gerechtigkeit* zum *Politischen Liberalismus* weiter entwickelt, weil er zunehmend die Relevanz der ‚Tatsache des Pluralismus‘ erkannte. Ihm kommt das große Verdienst zu, über die politische Rolle der Religion frühzeitig nachgedacht zu haben. Aber

gerade diese Phänomene können einer angeblich ‚freistehenden‘ politischen Theorie die begrenzte Reichweite normativer Argumentation zu Bewusstsein bringen.“ (Habermas 2005c, 154)

Beide Autoren räumen angesichts der Tatsache des Pluralismus die Möglichkeit ein, dass Verständigung auch scheitern kann: anstatt des „overlapping consensus“ spricht Rawls dann von einem „modus vivendi“ und Habermas von einem „fairen Kompromiss“ (Ferrara 1999, 157-158). Sowohl Rawls‘ als auch Habermas‘ ursprüngliches Modell eines prozeduralen Universalismus steht in letzter Konsequenz also vor der Herausforderung, mit partikularen Standpunkten konfrontiert zu sein, die sich nicht unbedingt in ein Modell liberaler Kommunikation integrieren lassen. Damit verschiebt sich das Augenmerk der politischen Philosophie von der „freistehenden“ Konstruktion von Prinzipien auf den Prozess und den Kontext, in dem solche Prinzipien entstehen und verhandelt werden.

Einen dezidiert kontextualen Ansatz in der politischen Philosophie vertritt Bader. Er geht davon aus, dass unsere Interpretationen des Verhältnisses von Religion und Politik und unsere normativen Annahmen über die richtige oder falsche Ausgestaltung dieses Verhältnisses stark von herrschenden Institutionalisierungen der „religious governance“ beeinflusst sind, ohne dass wir uns dieses Umstands notwendigerweise bewusst sind. Im Vergleich der von Land zu Land verschiedenen Arrangements wird deutlich, dass es kein Modell gibt, das für alle Kontexte passend ist (Bader 2007, 92). Bader beharrt daher auf einer vergleichenden Analyse und Bewertung empirisch feststellbarer Institutionalisierungen von Staats-Kirchen-Verhältnissen, auf Basis derer es möglich sein sollte, theoretische und normative Schlussfolgerungen zu ziehen. Normativer Kern dieser Herangehensweise ist der Gedanke, dass etablierte Institutionen und Praktiken eine Form von „Weisheit“ beinhalten, die in den verfügbaren Theorien nicht zum Ausdruck kommt. Carens hat diese „contextual approach to political theory“ folgendermaßen auf den Punkt gebracht: „In a contextual approach to theory, one moves back and forth between practice and theory, connecting theoretical claims about justice, equality, freedom, and other moral categories to actual cases and practices where we have some intuitive views about the rightness or wrongness, goodness or badness of what is going on. The idea is to engage in an ongoing dialectic that involves mutual challenging of theory by practice and of practice by theory.“

(Carens 2004, 123) Die Idee lautet also, dass die Reflexion „guter Praxis“ zu einer „besseren Theorie“ führt, die wiederum, als kontexttranszendierende Theorie, die Hinwendung zu besseren Praktiken ermöglicht. Ein „dritter Weg“ ist dieses Unterfangen deshalb, weil über ein konkretes Problem wie die Trennung von Religion und Politik weder von abstrakten Prinzipien („abstract universalism“) her nachgedacht wird, noch die vorgefundenen Konstellationen einfach hingenommen werden („ethical particularism“) (Bader 2007, 21).

Die große normative Herausforderung für die postmetaphysische politische Philosophie liegt zweifellos darin, den Mittelweg zwischen Universalismus und Partikularismus einzuhalten. Bisher habe ich lediglich beschrieben, wie die politische Philosophie auf diesen Mittelweg kommt, indem sie sich vom Universalismus einerseits und vom Partikularismus andererseits abgrenzt. Es stellt sich aber auch die Frage, wie sie diesen Mittelweg einhält. Wie entscheiden wir über „gute“ und „schlechte“ Praxis? Ich kann in der aktuellen politisch philosophischen Debatte zwei unterschiedliche Strategien zum Umgang mit solchen Fragen ausmachen: die erste Strategie ist die einer „schwachen“ universalen Gültigkeit, die zweite eines agonistischen Pluralismus.

Für die erste Strategie steht Ferraras Konzept des „oriented reflective judgment“, ausgearbeitet im Anschluss an seine oben zitierte Interpretation von Rawls und Habermas (1999, 178-230) und in seinem Werk *The Force of the Example* (2008). Ferrara versteht dieses Konzept als eine Fortführung und Ausformulierung eines in den Werken von Rawls und Habermas angelegten „judgment model of justice“. Im obigen Zitat von Carens wird festgehalten, dass Menschen über eine „intuitive Einsicht“ verfügen, was als richtig und was als falsch anzusehen ist. „Intuitive Einsicht“ ist allerdings ein schwer zu operationalisierendes Konzept. Wie kann „Intuition“ verstanden werden? Ferrara schlägt vor, Urteile über „gute“ und „schlechte“ Praxis als eingebettet in einen breiteren Konsens darüber zu sehen, was „gutes Leben“ ausmacht. Träger dieses Konsenses ist dabei nicht, oder nicht notwendig, die ganze Menschheit an sich, sondern möglicherweise bloß eine bestimmte Gruppe, zum Beispiel „we Western moderns of the beginning of the twenty-first century“ (Ferrara 1999, 229). Ferrara räumt also ein, dass es unterschiedliche Ansichten darüber geben kann, was „gutes Leben“ ausmacht. Er stellt al-

lerdings in Abrede, dass diese Ansichten in letzter Konsequenz völlig unvereinbar sein können, solange der Horizont eines erfüllten oder *authentischen* Lebens nicht aus den Augen verloren wird: „[A judgement] may legitimately claim universality by appealing to a layer of intuitions that we have reason to consider accessible from a plurality of perspectives insofar as these intuitions are linked with the universal human experience, along with mortality and embodiment, of the flourishing or stagnating of one’s own life. It is the task of a philosophical theory of *sensus communis* to reconstruct these intuitions as completely as possible.“ (Ferrara 2008, 34) Laut Ferrara kann die postmetaphysische politische Philosophie einen Mittelweg zwischen abstraktem Universalismus und radikalem Partikularismus gehen, indem sie normative Urteile aus der lebensweltlichen Praxis rekonstruiert.

Bader verfolgt eine andere Strategie, um einen normativen Mittelweg zwischen Universalismus und Partikularismus einzuhalten. Er postuliert einen Maßstab der „minimal morality“, den er unter Berufung auf Debatten in liberaler politischer Theorie definiert (Bader 2007, 72-75). Im Umgang mit Pluralismus sollte, so die Grundaussage, neben Lösungsvorschlägen mit hohem moralischen Anspruch die realistischere Minimalforderung nach „gritting teeth tolerance“ und „agonistic respect“ gelten (Bader 2007, 78). Um dem Vorwurf zu entgehen, „minimal morality“ könnte nur eine andere Form von Universalismus sein, koppelt er die Feststellung von Regeln der „minimal morality“ an eine „agonistische demokratische Praxis“ (Bader 2007, 179). Aus der Perspektive dieser zweiten Strategie ist politischer Konsens „frei- oder selbsttragend“, und nicht etwa in einem vor-politischen Begriff des „guten Lebens“ verankert, wie bei Ferrara. Diese Haltung rechnet damit, wie Willem’s anmerkt, dass Politiken mit einem „Ablaufdatum“ versehen werden und verhandelbar bleiben, und sie setzt voraus, dass unter TeilnehmerInnen am politischen Prozess die Bereitschaft besteht, Spannungen auszuhalten (Willem’s 2002, 109).

So unterschiedlich diese beiden Strategien auch sind, sie nehmen doch beide einen empirischen Bezug zu demokratischer Praxis und Lebenswelt für sich in Anspruch. Diese Beobachtung stützt meine Überlegung, dass in der post-säkularen politischen Philosophie ein epistemologischer *practice turn* stattfindet. Dieser *practice turn* äußert sich in der Verknüpfung von Theorie und

Praxis und in der Verankerung normativer Urteile in der lebensweltlichen oder demokratischen Praxis.

### 2.3. Methodologie

Der ontologische *practice turn* in der politischen Philosophie ersetzt das säkularistische Selbstverständnis in der politischen Philosophie durch eine postsäkulare Haltung. Der epistemologische *practice turn* macht deutlich, dass die politische Philosophie auf die Rückkehr der Religion mit einem kontext-verbundenen theoretischen und normativen Ansatz reagiert. Bleibt die Frage, was die methodologischen Auswirkungen dieser Veränderungen sind.

Die wichtigste Auswirkung ist natürlich die, dass die empirische und historische Kontextualisierung in der Theoriebildung stärker wird. Damit verbunden ist ein methodischer Rückgriff auf Fallstudien und die Auseinandersetzung mit einem breiten politikwissenschaftlichen, religionswissenschaftlichen und möglicherweise theologischen Literaturapparat. Postsäkulare politische Wissenschaft ist auf interdisziplinäre Arbeit angewiesen. Die empirische Politikwissenschaft hat das Instrumentarium zur Erforschung von Religionspolitik, Institutionen, Politisierung von Religion etc. Die Religionssoziologie, Theologie und Anthropologie können wichtige Erkenntnisse über Glaubenspraxis liefern und damit eine Aussage darüber ermöglichen, ob seitens religiöser Gruppen die von Habermas eingeforderte „dogmatische Verarbeitung kognitiver Herausforderungen der Moderne ‚gelingen‘ ist [...]“ (2005c, 134, siehe z.B. Asad 2003). Der in 2.1. beschriebene ontologische Bewusstseinswandel bestimmt darüber hinaus die Position des/der politischen PhilosophIn zur Theologie. Die Theologie ist dadurch gekennzeichnet, dass sie auf eine rituelle Praxis verweist, die den Freiheitsgrad der religiösen Kommunikation im Vergleich zur profanen Alltagskommunikation einschränkt (Habermas 1992a, 137). Der Wissenschaftler verhält sich zu dieser rituellen Praxis und zu den mit ihr einhergehenden Kommunikationsbeschränkungen als Beobachter. Allerdings kann er in die Rolle eines „virtuellen Teilnehmers am religiösen Diskurs“ wechseln. Dies habe, so Habermas, „den methodischen Sinn eines hermeneutischen Zwischenschritts“ (Habermas 1992a, 128) und bedeutet für den/die PhilosophIn, dass, insofern auch der/die religiöse GesprächspartnerIn zu einem hermeneutischen Zwischenschritt fähig und bereit ist, ein Gespräch über normative Fragen geführt werden kann. Als Beispiel dafür könnte Habermas' Dialog mit dem damali-



gen Kardinal Ratzinger angeführt werden (Habermas/Ratzinger 2004), dessen Voraussetzung darin bestand, dass sich die beiden Gesprächspartner eben nicht gegenseitig eines "falschen Bewusstseins" verdächtigten.

Die zweite methodologische Schlussfolgerung lautet, dass vergleichende Verfahren gegenüber Einzelstudien an Bedeutung gewinnen: zum einen der Vergleich verschiedener Institutionalisierungen und Konzeptualisierungen des Verhältnisses von Religion und Politik, zum anderen der Vergleich von Religionen oder von Stimmen innerhalb einer Religionsgemeinschaften. „Our images of secularism are often more fixed than our practices of it“ schreibt zum Beispiel Levey (2009) in der Einleitung zu einem Sammelband und bringt damit zum Ausdruck, dass der Vergleich von praktischen Arrangements eine größere Bandbreite an Konzepten zum Vorschein bringt, als dies bei einer Einzelstudie der Fall wäre. Vergleichende Perspektiven sind auch wesentlich für die Erfassung der „Vielstimmigkeit“ (Stepan 2001, 227) von religiösen Doktrinen: „Die verschiedenen Religionen treten uns nicht als monolithische Blöcke entgegen. Im Gegenteil zeichnen sie sich durch innere Pluralität verschiedener Strömungen aus, die durchaus im Widerspruch und in Konkurrenz zueinander stehen. Innerhalb jeder dieser Strömungen ist darüber hinaus mit verschiedenen Traditionsschichten zu rechnen, die die Ambivalenz und Komplexität der jeweiligen Religionen noch weiter erhöhen.“ (Hildebrandt 2005, 21) Diese Vielstimmigkeit innerhalb einer religiösen Tradition kann nur mittels vergleichender Analyse erfasst und beschrieben werden.

Daneben ist ein vergleichendes Verfahren aber auch zielführend, wenn es um die normative Einschätzung von Entwicklungen innerhalb einer Religion geht. Liedhegener hat, zum Beispiel, in Bezug auf das Zweite Vatikanische Konzil der katholischen Kirche darauf hingewiesen, dass die „von Sozialwissenschaftlern kaum gewürdigten innerkatholischen Veränderungen [...] darauf aufmerksam [machen], dass religiöse Überlieferungen und Traditionen selbst keine statischen philosophischen Gebäude sind, sondern Deutungskulturen, die sich zum Teil mit einer erstaunlichen Flexibilität an sich ändernde politische Rahmenbedingungen anzupassen wissen.“ (Liedhegener 2008, 184) Er schließt daraus, dass das Wissen um solche Entwicklungsmöglichkeiten für Debatten um die Demokratiefähigkeit von anderen religiösen Traditionen, insbesondere des Islam, von Nutzen sein kann. In eine ganz ähnliche

Richtung geht ein Aufsatz von Casanova, in dem die Modernisierungsbestrebungen der katholischen Kirche und des Islam verglichen werden (Casanova 2006a). Der Gedanke hinter solchen vergleichenden Studien ist, dass Modernisierungsprozesse in religiösen Gemeinschaften untereinander vergleichbar und gegen die Folie besser erforschter Entwicklungen, wie jener der katholischen Kirche, leichter erkenn- und interpretierbar sind.

## Schluss

Die Rückkehr der Religion löst innerhalb der sich als postsäkular verstehenden politischen Philosophie einen *practice turn* aus; und zwar im Sinne einer Absage an abstrakte Theorie und einer verstärkten empirischen Beschäftigung mit dem Verhältnis von Religion und Politik in normativer Absicht. In einer Auseinandersetzung mit aktuellen politisch philosophischen Debatten und Werken habe ich versucht, dieser These Substanz zu verleihen.

Was genau aber hat es mit dem *practice turn* in der politischen Philosophie auf sich? Ist es die Religion, die als empirisches Faktum in die Philosophie hineindrängt, wie die Aussage der Rückkehr der Religion nahelegt? Ist der *practice turn* eine Reaktion? Ja und nein. Ja, weil mit der Rückkehr der Religion eine öffentliche, weltanschauliche und gemeinschaftsbildende Dimension des religiösen Phänomens ersichtlich wird, die die politische Philosophie nicht ignorieren kann. Nein, weil der *practice turn* wissenschaftstheoretisch in der zeitgenössischen politischen Philosophie bereits angelegt ist und weil diese nachmetaphysische Philosophie sich, ganz unabhängig von der Rückkehr der Religion, dadurch auszeichnet, dass sie die Welt, „wie sie ist“, der „Welt als Ganzes“ vorzieht. Postsäkulare politische Philosophie reagiert nicht bloß mit einem *practice turn* auf die Rückkehr der Religion, der *practice turn* macht diese Rückkehr zum Teil auch erst möglich. Mein Anliegen war es, einige grundsätzliche Überlegungen zur Theorie und Praxis postsäkularer politischer Philosophie anzustellen und aufzuzeigen, welche Grundeinstellungen damit einhergehen, welche Fragestellungen sich daraus ergeben und was die methodologischen Implikationen sind.

## Literatur

Asad, Talal (2003). *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford.

Bader, Veit (2007). *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*, Amsterdam.

Bielefeldt, Heiner (2000). "Western" versus "Islamic" Human Rights Conceptions?: A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights. *Political Theory*, 28 (1), 90-121.

Carens, Joseph H. (2004). A contextual approach to political theory. *Ethical Theory and Moral Practice*, 7, 117-132.

Casanova, José (1994). *Public religions in the modern world*, Chicago.

Casanova, José (2006a). Aggiornamenti? Katholische und muslimische Politik im Vergleich. *Leviathan*, 34 (3), 305-320.

Casanova, José (2006b). Religion, European Secular Identities, and European Integration, in: Katzenstein, Peter J./Byrnes, Timothy A. (Hg.): *Religion in an Expanding Europe*. Cambridge, 65-92.

Cesari, Jocelyne /McLoughlin, Seán (Hg.) (2005). *European Muslims and the Secular State*, Aldershot.

Connolly, William E. (1999). *Why I am not a secularist*, Minneapolis.

Ferrara, Alessandro (1999). *Justice and Judgement. The Rise and the Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy*, London.

Ferrara, Alessandro (2008). *The force of the example: explorations in the paradigm of judgment*, New York.

Habermas, Jürgen (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main.

Habermas, Jürgen (1992a). Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, in: Habermas, Jürgen (Hg.): Texte und Kontexte. Frankfurt/M., 127-156.

Habermas, Jürgen (1992b). Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates, Frankfurt/M.

Habermas, Jürgen (2005a). Die Grenzen zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie, in: Habermas, Jürgen (Hg.): Zwischen Naturalismus und Religion. Frankfurt/M., 216-257.

Habermas, Jürgen (2005b). Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft, in: Habermas, Jürgen (Hg.): Zwischen Naturalismus und Religion. Frankfurt/M., 27-83.

Habermas, Jürgen (2005c). Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger, in: Habermas, Jürgen (Hg.): Zwischen Naturalismus und Religion. Frankfurt/M., 119-154.

Habermas, Jürgen (2008). Die Dialektik der Säkularisierung. Blätter für deutsche und internationale Politik, 4, 33-46.

Habermas, Jürgen /Ratzinger, Joseph (2004). Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. zur debatte, 34 (1), 1-12.

Hervieu-Léger, Danièle (2000). Religion as a Chain of Memory, Cambridge.

Hetzl, Andreas (2008). Religion, oder: Eine postsäkulare Soziologie, in: Moebius, Stephan /Reckwitz, Andreas (Hg.): Poststrukturalistische Sozialwissenschaften. Frankfurt/M.

Hildebrandt, Mathias (2005). Einleitung: Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen, in: Hildebrandt, Mathias/Brocker, Manfred (Hg.): Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen. Wiesbaden, 9-38.

Huntington, Samuel (1993). The Clash of Civilizations. Foreign Affairs, 72 (3), 22-50.

- Hurd, Elizabeth Shakman (2008). *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton.
- Inglehart, Ronald /Norris, Pippa (2004). *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge.
- Jelen, Ted G. /Wilcox, Clyde (2002). *Religion and Politics in a Comparative Perspective: the one, the few, and the many*, Cambridge.
- Klausen, Jytte (2005). *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe*, Oxford.
- Lefort, Claude (1988). *The Permanence of the Theologico-Political?, Democracy and political theory*. Cambridge, UK, 213-225.
- Levey, Geoffrey Brahm (2009). *Secularism and religion in a multicultural age*, in: Levey, Geoffrey Brahm/Modood, Tariq (Hg.): *Secularism, Religion, and Multicultural Citizenship*. Cambridge, 1-24.
- Liedhegener, Antonius (2008). *Religion in der vergleichenden Politikwissenschaft: Begriffe - Konzepte - Forschungsfelder*, in: Hildebrandt, Mathias/ Brocker, Manfred (Hg.): *Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven*. Wiesbaden, 179-186.
- Lyotard, Jean-François (1984). *The postmodern condition*, Manchester.
- Perica, Vjekoslav (2002). *Balkan idols: religion and nationalism in Yugoslav states*, New York.
- Ramet, Sabrina P. (1998). *Nihil obstat: religion, politics, and social change in East-Central Europe and Russia*, Durham, NC.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge (MA).
- Rawls, John (1993). *Political Liberalism*, New York.
- Riesebrodt, M (2000). *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen‘*, München.
- Scott, John /Marshall, Gordon (2009a). *Epistemology*, in: *A Dictionary of Sociology*. Oxford.

Scott, John /Marshall, Gordon (2009b). Ontology, in: A Dictionary of Sociology. Oxford.

Stepan, Alfred (2001). The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the 'Twin Tolerations', in: Stepan, Alfred (Hg.): Arguing Comparative Politics. Oxford, 213-253.

Wagner, Peter (2001). Theorizing Modernity: Inescapability and Attainability in Social Theory, London et. al.

Willems, Ulrich (2002). Religion als Privatsache? Eine kritische Auseinandersetzung mit dem liberalen Prinzip einer strikten Trennung von Politik und Religion, in: Willems, Ulrich/Minkenber, Michael (Hg.): Politik und Religion. Wiesbaden, 88-112.

Willems, Ulrich /Minkenber, Michael (2002). Politik und Religion im Übergang - Tendenzen und Forschungsfragen am Beginn des 21. Jahrhunderts, in: Willems, Ulrich/Minkenber, Michael (Hg.): Politik und Religion. Wiesbaden, 9-12.

## Bisher erschienene Nummern

### 2009

- 34 K. Stöckl (Rom): *Überlegungen zur Auswirkung der „Rückkehr der Religion“ auf die politischer Philosophie*
- 33 K. Peter (Innsbruck): *Raymund Schwagers Dramatische Hermeneutik apokalyptischer Texte*
- 32 A. Smith (Innsbruck): *Rentier Wealth and Demographic Change in the Middle East and North Africa*
- 31 G. Fornari (Bergamo): *Figures of Antichrist. The Apocalypse and its Restraints in Contemporary Political Thought*
- 30 M. Weingardt (Heidelberg): *Kompetenz und Vertrauen. Beiträge religiöser Akteure in Friedensprozessen*
- 29 S. Zangerle (Innsbruck): *Wahrheit und Wahrhaftigkeit bei Nietzsche oder über die Eröffnung von Denk-Räumen*
- 28 P. Stöger (Innsbruck): *Martin Buber: Dialogisch-politische und dialogisch-pädagogische Überlegungen*

### 2008

- 26 A. Knapp, U. Pallua (Innsbruck): *Images of Africa(ns): Racism and Ethnocentricity in the British Abolition Debate: 1787-1834*
- 25 J. Casanova (Georgetown): *Eurocentric Secularism and the Challenge of Globalization*
- 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*
- 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?*
- 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*

### 2006

- 13 S. Hartmann (Innsbruck): *Historische Betrachtung des Kongo im globalen Handel*
- 12 W. Dietrich (Innsbruck): *Energetische und moralische Friedensbegriffe als paradigmatische Leitprinzipien der Friedensforschung*
- 11 M. Delgado (Fribourg): *Theologie und Volkssouveränität*
- 10 H. Hinterhuber (Innsbruck): *Besessenheit und Exorzismus*
- 09 R. Schwager, R. A. Siebenrock (Innsbruck): *Das Böse / Der Teufel*
- 08 W. Guggenberger, W. Palaver, W. Sandler, P. Steinmair-Pösel (Innsbruck): *Ursprünge der Gewalt*
- 07 C. von Werlhof (Innsbruck): *Das Patriarchat als Negation des Matriarchats*
- 06 R. Rebitsch (Innsbruck): *Glaube und Krieg*

### 2005

- 05 A. Assmann (Hildesheim): *Gewalt und das kulturelle Unbewußte*
- 04 J.-P. Dupuy (Paris, Stanford): *The Ethics of Technology before the Apocalypse*
- 03 A. Exenberger (Innsbruck): *Welthungerordnung?*
- 02 J. Becker (Solingen, Marburg): *Die Informationsrevolution frisst ihre eigenen Kinder*
- 01 R. Schwager (Innsbruck): *Jean-Pierre Dupuy als möglicher Referenzautor für das interfakultäre Forschungsprojekt „Weltordnung-Religion-Gewalt“*

Für mehr Informationen und Downloads siehe: <http://www.uibk.ac.at/plattform-wrg/idwrg>