
Religionspolitisch relevante Theoriedebatten in Deutschland – eine vorläufige Skizze

Oliver Hidalgo

1 Einführung

Versucht man gegenwärtig, das komplexe Feld der Religionspolitik theoretisch zu erschließen, fällt zuallererst auf, dass die einschlägige Debatte in der Hauptsache *implizit* ausgetragen wird. Die gerade in Deutschland mittlerweile populäre Rede von der „Rückkehr“ der Religionen (Riesebrodt 2001) bzw. der „Götter“ (Graf 2004; Beck 2008, Kap. II) hatte ja in erster Linie vor Augen, dass aus religiösen Gewissheiten und Offenbarungsansprüchen nicht selten Intoleranz, Mord und Terror erwachsen.¹ Die seither zu verzeichnende Zunahme der außertheologischen Beschäftigung mit religiösen Phänomenen erfolgt insofern bevorzugt unter der *sicherheitspolitischen* Erwägung, auf die Herausforderung religiös motivierter Gewalt – insbesondere in Form des islamistischen Fundamentalismus und Djihadismus – reagieren zu müssen: durch Sammlung und Auswertung von relevanten Informationen zum radikalisierenden Potential konkreter Glaubensrichtungen, durch ‚Zivilisierung‘ der Religionen,² gezielte Einflussnahme auf die Vermittlung von Glaubensinhal-

-
- 1 Auf dem internationalen Parkett hat in dieser Hinsicht – neben den atheistischen Pamphleten von Richard Dawkins (2006) oder Christopher Hitchens (2008) – v. a. Mark Lillas Buch *The Stillborn God* (2007) große Beachtung gefunden. Der reanimierte Gottesglaube, der ein lange brach liegendes Gewaltarsenal zurück auf die weltpolitische Bühne bringt, verlangt nach Lilla, sich die Grundlagen des säkularen Rechtsstaates neu zu vergegenwärtigen und die Religion nach Maßgabe der Errungenschaften der Aufklärung konsequent aus der Politik zu verbannen. Vor den immensen Gefahren der Religion warnte zuvor auch Gilles Kepels Studie über die *Rache Gottes* (1994), wonach die militanten Kräfte in den monotheistischen Religionen eindeutig auf dem Vormarsch seien. Aus der kaum noch überschaubaren Literatur zum Thema Religion und Gewalt siehe weiterhin Juergensmeyer 2004, Murphy 2011 sowie Juergensmeyer et al. 2013.

- 2 Diesen Begriff übernehme ich von Schieder 2007.

ten (insbesondere im Kontext der Imamausbildung), Garantie und Begrenzung der Glaubensfreiheit inklusive der Überprüfung der Verfassungskompatibilität bestimmter religiöser Praktiken, die verbesserte Integration religiöser Verbände in die kollektiven Entscheidungsprozesse der Demokratie, die Unterstützung von interreligiösen Dialogen, das Bereitstellen von Mediationsangeboten et cetera. Angesichts dieser Ausgangsbasis wäre ‚Religionspolitik‘ heute vor allem als strategisches Defensivkonzept zu verstehen, mit dessen Hilfe die negativen Auswirkungen übersteigerter Glaubensüberzeugungen einzudämmen sind.

Im Schatten der medial präsenten Ambivalenz bzw. der möglichen Gewaltaffinität von Religionen ist indes auch die Frage nach den vorhandenen Ressourcen, die religiös-ethische Ideale für den demokratischen Rechtsstaat entfalten können (Stichworte: Sozialkapital,³ vorpolitische Grundlagen der Demokratie,⁴ Grenzen demokratischer Verfügungsgewalt⁵), auf die Agenda von Wissenschaft und Politik zurückgekehrt. Die eigentlich akademisch anmutende Debatte über die allgemeine Rolle und Funktion der Religion(en) im öffentlichen Raum der modernen Demokratie ist deswegen zumindest auf den zweiten Blick auch in religionspolitischer Hinsicht von einiger Brisanz, lassen sich aus den divergierenden Positionen doch offenbar ebenso unterschiedliche Umgangsformen mit der öffentlichen Präsenz religiöser Symbole, Werte oder Akteure ableiten.

Der aktuelle Stand der Kontroverse wird von einigen neueren Publikationen abgebildet, die die zentralen Streitpunkte markieren, sich dabei aber unterdessen verstärkt differenzierender Argumentationsmuster bedienen. Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang zunächst der von Ulrich Willems und seinen Kollegen vom Münsteraner Exzellenzcluster „Politik und Religion“ verantwortete Band zu „Moderne und Religion“ (Willems et al. 2013). Die dort versammelten Beiträge⁶ rücken gleichermaßen von einer einseitigen Kongruenzannahme zwischen Modernität und Säkularisierung ab wie sie ein bleibendes Spannungsverhältnis zwischen Religion und Moderne konturieren. In ebenfalls ausgewogener Weise handelt ein von Karl Gabriel, Christel Gärtner und Detlef Pollack (2012) herausgegebener, vor allem historisch angelegter Band die „umstrittene Säkularisierung“ ab, indem

3 Siehe dazu insbesondere Roßteutscher 2009 und Trautmüller 2012.

4 Für die einschlägige Debatte in Deutschland siehe bereits Münkler 1996 sowie Kühnlein 2013.

5 Zu dieser Konzeption siehe den in Abschnitt 3.1 behandelten Ansatz von Hermann Lübke.

6 In dieser umfangreichen Edition kommen neben den Herausgebern und internationalen Experten wie Charles Taylor, Steve Bruce, Dipesh Chakrabraty oder Shmuel N. Eisenstadt auch Autoren wie Wolfgang Knöbl, Hartmut Rosa, Albrecht Koschorke und Christof Dipper zu Wort.

der (in Deutschland und Europa nach wie vor feststellbare) historisch-kontingente Bedeutungsverlust von Religion und Kirche von einer zu deterministisch oder auch normativ gedachten politischen Irrelevanz der Religion bzw. einer zu einseitig veranschlagten funktionalen Differenzierung von Politik und Religion in der säkularen Gesellschaft abstrahiert wird.⁷ Immer noch lesenswert und keinesfalls überholt ist zudem das von Michael Minkenberg und Ulrich Willems edierte PVS-Sonderheft „Politik und Religion“ (2003), das die Vielschichtigkeit der Entwicklungs- und Verbindungslinien im Verhältnis von Religion und Politik einfängt⁸ und die alte These vom Niedergang der Religionen deutlich relativiert. Ganz der „neuen Aufmerksamkeit“ der Religion in der politischen Philosophie der Gegenwart (Luhmann, Derrida, Vattimo, Rorty, Walzer, Habermas), die im Vergleich mit klassischen Ansätzen (Kant, Hegel, Schleiermacher, Dewey) analysiert werden, ist schließlich die Habilitationsschrift von Michael Reder (2013) gewidmet, die auf solch elaborierter Basis der gesellschaftlichen Funktion der Religion in der modernen säkularen Demokratie innovative Facetten abgewinnt.

Genau betrachtet, spiegeln die genannten, betont differenzierten Ansätze zum Thema Religion und Politik in der Moderne eine Art ‚Königsweg‘ wieder, auf den sich sowohl führende Exponenten der (klassischen) Modernisierungstheorie (vgl. Eisenstadt 2000 und 2013) wie bekennende Kritiker der Säkularisierungsthese (vgl. Joas 2007 und 2012a) oder Anhänger einer individualisierten Art der Religion (vgl. Beck 2008, S. 58ff.) offenbar zu einigen vermögen. Die Rede ist von der „Vielfalt“ bzw. den „multiplen“ Formen der Moderne, die sowohl säkularen⁹ wie religiösen Lebensformen ihren Platz einräumt¹⁰ und eine substantielle Bedeutung der Religion

7 Für diese Grundeinschätzung siehe bevorzugt die drei abschließenden programmatischen Theoriebeiträge von Detlef Pollack, Volkhard Krech und Hans Joas.

8 Dabei stehen institutionelle Regulierungen von Religion, die Organisation religiöser Parteien und Akteure, politisch-religiöse Konfliktkonstellationen sowie der allgemeine religiöse Einfluss auf konkrete Policyfelder (Soziales, Familie, Bio-Medizin) und gesamtgesellschaftliche Transformationen in Osteuropa, Afrika, Asien und Lateinamerika im Zentrum der Betrachtung.

9 Zur Rehabilitierung der Säkularisierungsthese auf Basis ihrer multiplen Ausprägungen siehe v. a. Martin 2005. Die begriffsgeschichtliche bzw. „ideenpolitische“ Entwicklung der Säkularisierung von einem ursprünglich juristischen, wertneutralen Konzept zur Parole soziokultureller Emanzipation sowie zum Synonym für das politische Programm der Moderne hatte einst Hermann Lübbe in seiner erstmals 1965 erschienenen Studie nachgezeichnet (Lübbe 2003).

10 Ergänzend ist ebenso auf den „mehrfachen Pluralismus“ zu verweisen, der die europäische Religionsgeschichte im Ganzen auszeichnet (Kippenberg et al. 2009). Neben der evidenten konfessionellen Ausdifferenzierung des Christentums und seiner Begegnung mit anderen Religionen (wie v. a. Islam und Judentum) mitsamt dem resultierenden

für die Demokratie feststellt, ohne im Gegenzug den massiven religiösen Wandel im Vergleich zur prämodernen Gesellschaft zu unterschätzen. Darüber hinaus macht die (an Taylors Ausführungen in *A Secular Age* erinnernde) Vorstellung des Glaubens als „Option“ (Joas 2012b) die Runde, was neuerlich die Parallelität von religiösen und säkularen Denk- und Handlungsmustern, Weltanschauungen und Glaubensüberzeugungen als Alleinstellungsmerkmal der Moderne unterstreicht.

Der eigentliche (Theorien-)Streit scheint sich dadurch weitgehend verflüchtigt zu haben. Im konziliannten ‚sowohl als auch‘ des Religiösen und Säkularen finden Befürworter und Kritiker der Säkularisierungsthese heute ein Reservoir vor, um die jeweils eigene Perspektive auf die Beziehung zwischen Religion und Politik konsistent zu legitimieren. Umso schwieriger wird es freilich, angesichts der drängenden religionspolitischen Herausforderungen der Gegenwart, die aus der zunehmenden Pluralität der Konfessionen, der gestiegenen gesellschaftlichen Bedeutung des Islam und der damit verbundenen Konfliktpotentiale resultieren, noch eine klare, *handlungsleitende* Position zu beziehen. Im unlösbaren Nebeneinander der konträren Auffassungen, wie viel Religion der demokratische Rechtsstaat und die Zivilgesellschaft benötigen oder vertragen, wirkt eine gewisse Taten- und Orientierungslosigkeit in punkto religionspolitische Ausrichtung des Gemeinwesens vorprogrammiert. Oder etwa nicht?

Eine tiefenscharfe Analyse der im Hinblick auf ein demokratiekompatibles Verhältnis von Politik und Religion ausgetauschten Argumente bringt tatsächlich zahlreiche Uneindeutigkeiten, Spannungsmomente und Widersprüche ans Licht. Eben dies fördert jedoch weit eher die Paradoxien und Aporien der Demokratie selbst zu Tage, als dass die Koexistenz gegensätzlicher Positionen im (letztlich unentscheidbaren) demokratischen Wettstreit als Manko aufzufassen wäre.¹¹ Die *demokratiethoretische* Vertiefung der Problematik zwischen Religion und Politik muss an dieser Stelle aber ohnehin unterbleiben. Was lediglich geleistet werden kann und soll, ist ein Überblick über die Wechselbeziehungen zwischen dem in der Theorie so populären, in unterschiedlichen Bereichen und Facetten diskutierten Religionsthema und konkreten religionspolitischen Aspekten sowie über die hieraus festzulegenden religionspolitischen *Aufgabengebiete* in der Praxis des demokratischen

Konfliktpotential umfasst jener Pluralismus auch die religiös-kulturelle Identitätsstiftung qua Abgrenzung von anderen Glaubensrichtungen bzw. die Inkorporierung originär außereuropäischer Kulturmarken (Hellenismus, Hebraismus), die „Interaktion“ zwischen religiösen und nicht-religiösen Kultursystemen (insbesondere im Rahmen von naturwissenschaftlichen und verfassungsrechtlichen Diskursen), die Etablierung säkularer Kulte und politischer Religionen sowie nicht zuletzt die Mannigfaltigkeit der religiösen Repräsentations- und Kommunikationsformen.

11 Für ein solches Verständnis der Demokratie siehe Hidalgo 2014.

Rechtsstaates. Das heißt, es werden hier nochmals einige zentrale Theoriedebatten zum Verhältnis von Religion und Politik in der modernen Gesellschaft rekapituliert und auf ihre Relevanz für das Feld der Religionspolitik überprüft. Hiervon betroffen ist zunächst die allgemeine Frage nach Rolle und Funktion der Religion im Gemeinwesen unter den von der Säkularisierung geschaffenen Bedingungen, die im Folgenden unter besonderer Gewichtung der Ansätze von Luhmann und Habermas abgehandelt wird (2). In einigen kursorischen Erläuterungen soll sodann Licht auf mehrere speziellere Diskurse geworfen werden, die für das hier behandelte Thema *Religionspolitik* von Belang erscheinen, als da wären erstens das umstrittene Konzept der ‚Zivilreligion‘ (3.1), zweitens die Integration der Muslime in den demokratischen Rechtsstaat (3.2) sowie drittens die (schon erwähnte) Diskussion über die zweischneidige Wirkung der Religionen als Agenten des Frieden und/oder der Gewalt (3.3). Die genannten Theoriedebatten lassen sich zwar jeweils nur in ihren Grundzügen darstellen ohne Anspruch auf notwendige Differenzierungen oder Vollständigkeit. Sie werden aber immerhin derart aufbereitet, dass sich ihre religionspolitischen Implikationen in wichtigen Ansätzen erhellen. Perspektivisch wären diese Ansätze in eine (eigene) theoretische Konturierung der aktuellen religionspolitischen Herausforderungen zu überführen; das gegenwärtige Stadium der Analyse konzentriert sich indes wohlbewusst auf die umrissene Propädeutik.

2 Die Religion im säkularen Staat – die Thesen von Luhmann und Habermas als Kristallisationspunkte einer schwierigen Debatte

Welche gegenteiligen Effekte in der komplexen Beziehung zwischen Religion und Moderne anzunehmen sind, hat vor einigen Jahren Detlef Pollack (2007) zusammengefasst, ohne sein grundlegendes Festhalten an der Säkularisierungsthese (deren empirischen Nachweis er reklamiert) in Frage zu stellen (vgl. Pollack 2003 und 2009). So sei es *erstens* plausibel, dass der Fortschritt des technischen und naturwissenschaftlichen Wissens mitsamt der dadurch erhöhten Sozial- und Naturkontrolle einerseits zu einem abnehmenden Bedarf an religiösen Weltdeutungen führt, andererseits aber gerade eine neue Konjunktur von Sinnfragen bzw. eine neue Offenheit für spirituelle Angebote und letzte Wahrheiten begründet (Pollack 2007, S. 16, 21). Die gleiche Ambivalenz ließe sich *zweitens* aus der funktionalen Differenzierung der Religion ableiten, die sowohl einen Rückzug aus anderen sozialen Bereichen als auch die Garantie ihrer autonomen Existenz nach sich ziehen könnte. Sogar der soziale Prozess der Individualisierung als einer der sichtbarsten Merkmale

der modernen Gesellschaft wäre *drittens* mit gegensätzlichen Folgen assoziierbar, nämlich mit einer parallelen Schwächung *und* Stärkung der religiösen Bindung des Einzelnen, indem die Emanzipation von religiösen Institutionen Risiken und Chancen für die Stabilität von Glaubensüberzeugungen berge.¹² Schließlich sei *viertens* die verstärkte Pluralisierung von Werten und Identitäten in der Moderne ebenso angetan, den Gültigkeitsanspruch einzelner Konfessionen zu untergraben, wie sie – gemäß dem auf Adam Smith zurückgehenden *Marktmodell* der Religionen¹³ – diese umgekehrt zur Bereitstellung von attraktiven Leistungen für alte und neue Mitglieder herausfordert (Pollack 2007, S. 17-20).

Bedeutungsgewinne der Religion bzw. des Religiösen, wie sie seit der bahnbrechenden Studie von José Casanova (1994) über die *Deprivatization* der *public religions* bzw. der Kehrtwende des ehemaligen Säkularisierungsexponenten Peter L. Berger (1967 und 1999) auch in Deutschland häufig konstatiert werden (z. B. Riesebrodt 2001; Graf 2004; Knoblauch 2009), sind nach dieser Lesart nur die eine Seite der Medaille: Ihnen stehen massive Verluste gegenüber, die sie – laut Pollack – in der Summe nicht zu kompensieren vermögen.¹⁴ Auf der anderen Seite kommt heute kaum noch eine Studie herum, im Anschluss an Casanova und seine Epigonen eine substantielle Modifikation in der Bewertung der Säkularisierungsthese vorzunehmen, das heißt zwischen der Trennung/funktionalen Differenzierung der politischen und religiösen Sphäre, dem allgemeinen Bedeutungsverlust des Religiösen und der Privatisierung der Religion zu unterscheiden (vgl. Dobbelaere

12 Zur damit verbundenen These der Individualisierung, Subjektivierung und Privatisierung religiöser Überzeugungen in der Moderne, die einstmals von William James *Varieties of Religious Experience* (1902) oder Friedrich Schleiermachers *Über die Religion* (1799) lanciert wurde, siehe vor allem Luckmann 1991 und Beck 2008 sowie Hervieu-Léger 2004.

13 Dazu Iannaccone 1991; Chaves und Cann 1992; Stark und Finke 2000. Letztere gehen so weit, die Säkularisierungsthese durch das moderne Marktmodell der Religionen als widerlegt zu betrachten.

14 Dass dies insbesondere für Deutschland gilt, will die Studie von Pollack und Pickel (2008) zeigen, wonach der Zuwachs an nicht-kirchlicher Religiosität den kontinuierlichen Rückgang der institutionalisierten Religion mitnichten ausgleicht. Siehe auch Pickel und Müller 2009 und Pickel 2013, wonach weder in der Individualisierungsthese (Anm. 12) noch im Marktmodell der Religionen (Anm. 13) eine hinreichende Erklärung für den religiösen Wandel im Deutschland und Europa der Gegenwart liegt. An dieser Stelle wird bewusst verzichtet, die Frage aufzugreifen, inwieweit die Geltung der Säkularisierungsthese von vornherein auf den europäischen Erfahrungsraum beschränkt ist. In Deutschland wurde diese Position vor allem von Hartmut Lehmann (2004) stark gemacht, im Rahmen der internationalen Debatte hatte Grace Davie (2002) zuvor auf den „exceptional case“ Europa hingewiesen. Für eine Gegenmeinung siehe Bruce 2002 und 2011.

2002). Denn während das erste Level des Säkularen – wie Casanova selbst unterstrich – nicht nur einen empirisch konstanten strukturellen Trend in den modernen demokratischen Gesellschaften beinhaltet, ist der individuelle und kollektive Glaubensverlust lediglich in bestimmten Ländern ein nachweisbares Phänomen und kann insofern nicht wirklich zu den unvermeidlichen Charakteristika der Moderne gezählt werden. Ähnliches wäre über die (angeblich) zunehmende Verdrängung der Religion aus dem öffentlichen Sektor zu sagen.¹⁵ Im Gegenzug wird die (traditionelle oder zumindest reanimierte) politische Bedeutung der Religion und des Religiösen auch von Anhängern der Säkularisierungsthese kaum noch bestritten (z. B. Pollack 2003, S. 205-267).

Jener ‚Mainstream‘ unter den (deutschen) Sozialwissenschaftlern wurde von Niklas Luhmann bereits in der zweiten Hälfte der 1990er Jahre festgestellt. So würden die empirisch belegbaren Vorgänge der „Entkirchlichung“, der „De-Institutionalisierung“ der Religionen sowie des Rückgangs „des organisierten Zugriffs auf religiöses Verhalten“ heute mit keinem generellen Bedeutungsverlust der Religion mehr gleichgesetzt (Luhmann 2000, S. 280). Genauso wenig aber dürfe der Begriff der Säkularisierung, der infolge des ausgebliebenen Niedergangs der Religionen von vielen Wissenschaftlern als „unbrauchbar“ eingestuft werde (Luhmann 2000, S. 279), „ersatzlos“ gestrichen werden, insofern die „gravierende[n] Veränderungen“ im Verhältnis von Religion und Politik, die „um 1800 offen zutage“ traten, unbestreitbar seien (Luhmann 2000, S. 281). Diese Änderungen betrafen, wie Luhmann an anderer Stelle ausführt, vor allem den Rückzug der Religion aus Bereichen, „in denen sie früher eine Funktion erfüllt“ hat, also etwa die „Letztabsicherung der Geltung von Normen“, die „Begründung politischer Autorität, Deckung von kriegerischer Gewalttätigkeit, Eroberungszügen, Missionierungen“ sowie letztlich die gesamte soziale „Wissensbegründung“ (Luhmann 2000, S. 144). Jene Entwicklung sei jedoch nicht einfach mit einem „Funktionsverlust“ der Religion in der modernen Gesellschaft kongruent zu setzen, vielmehr müsse man „mit der Möglichkeit rechnen, dass unter der Bedingung eines Rückzugs aus vielen anderen Funktionsbereichen, eines Verzichts auf ‚social control‘ und Legitimierung politischer Macht, die Chancen

15 In der Zwischenzeit hat Casanova seine These von der Deprivatisierung der Religion erheblich verschärft, wie vor allem der auf einen englischen Vortrag zurückgehende, deutschsprachige Essay *Europas Angst vor der Religion* (Casanova 2009) belegt, der den Diskurs hierzulande seitdem nachhaltig prägt. Dort wird den Europäern vorgeworfen, in ihrer aus der historisch kontingenten Erfahrung der neuzeitlichen Religionskriege gespeisten Religionsphobie die Errungenschaften der Religion für die Demokratie sowie die prekären Wirkungen atheistischer Ideologien zu verkennen und die Säkularisierung zu einer Art Gründungsmythos des modernen Rechtsstaates erhoben zu haben.

für Religion steigen“ (Luhmann 2000, S. 145).¹⁶ Damit ist weniger die verstärkte Inklusion von Individuen in (traditionell) religiös bestimmte Sozialzusammenhänge gemeint (insofern sich das Disziplinierungspotential der Religionen der Moderne de facto reduziere), als vielmehr die allgemein akzeptierte Koexistenz von religiöser und religiös indifferenter Lebensführung¹⁷ und die damit einhergehende Vielfalt der religiösen Phänomene mit fließenden Übergängen zwischen Religion, Esoterik oder Spiritualität bzw. Sakralem und Religiösem.

Nach Luhmann ist der Begriff der Säkularisierung infolgedessen nicht etwa als Signum für eine tendenziell anti- oder areligiöse Gesellschaft zu verstehen, sondern als „eine Beschreibung der anderen Seite der gesellschaftlichen Form der Religion, [...] die Beschreibung ihrer innergesellschaftlichen Umwelt“, und dies eben durch die Religion selbst (Luhmann 2000, S. 282).¹⁸ Indem Religion und Säkularisierung dadurch als Begriffe untrennbar zusammengehören,¹⁹ ist nicht länger nach dem

-
- 16 In dieser Hinsicht sei auch an die bereits von Tocqueville geäußerte These erinnert, dass es weniger den modernen Konkurrenzbedingungen zuzuschreiben ist, wenn sich die Attraktivitäten der Religionen in der modernen Demokratie steigern (müssen), als dass vielmehr ein Legitimationsgewinn für die Religion daraus resultiert, wenn sie sich von der (fehleranfälligen) Machtpolitik des Staates fernhält und ganz auf ihre genuinen Aufgaben der Sinnorientierung und Wertevermittlung konzentriert. Dazu neuerlich Chaves und Cann 1992 (Anm. 13).
- 17 Damit antizipierte Luhmann in gewisser Weise das Argument Charles Taylors, dass – entgegen der Auffassung Peter L. Bergers (1967) – die ständige Präsenz säkularer Alternativen zur religiösen Lebensführung keineswegs zur Korrosion und Relativierung von Glaubensüberzeugungen führen muss, sondern letztere sogar stabilisieren kann (vgl. Taylor 2007, S. 833, Anm. 19).
- 18 Das heißt im Übrigen auch, dass zwar die Religion nach Luhmann ihre Umwelt als säkular beobachtet, ein System, das umgekehrt in der Umwelt des Religionssystems operiert, in seiner Selbstbeschreibung aber gerade *nicht* dadurch bestimmt wird, kein Teil des religiösen Systems zu sein. So würde ein Wissenschaftler in der modernen, funktional ausdifferenzierten Gesellschaft gar nicht erst auf die Idee kommen, zum Gelingen eines Experiments nicht beten zu dürfen, da dies performativ gegen die Bedingungen des Experiments (*ceteris paribus*, Erfassung aller relevanten Variablen etc.) verstoßen würde (Luhmann 2000, S. 283). Jene als säkular beobachtete ‚Umwelt‘ der Religion durch die Religion, die man unter den prämodernen Bedingungen des gesamtgesellschaftlichen Anspruchs der Religion offensichtlich von vornherein nicht konturieren könnte, ist analog auf eine „polykontextural beobachtbare Welt zugeschnitten [...], in der die Kontexturen der Beobachter nicht mehr vom Sein her oder von Gott her identisch (oder andernfalls: fehlerbehaftet) sind“ (Luhmann 2000, S. 284). Mit anderen Worten, die Säkularisierung hängt notwendig mit der funktionalen Differenzierung des neuzeitlichen Gesellschaftssystems zusammen.
- 19 Auf andere, jedoch vergleichbare Weise wurde der Nexus zwischen Religion und Säkularisierung bereits von Carl Schmitt und Hans Blumenberg thematisiert, indem sie der

Entweder/oder zu fragen, sondern nach der spezifischen Rolle der Religion in einer Gesellschaft, die *nicht nur* religiös ist.²⁰ Nach Luhmann lässt sich die diesbezügliche „Funktion“ der Religion mit Bezug auf Hegel als Hilfeleistung bei der individuellen und sozialen Kontingenzbewältigung beschreiben, „wenn man einzusehen hat, weshalb nicht alles so ist, wie man es gern haben möchte“ (Luhmann 2000, S. 122), ohne dass die Religion noch wie in der Prämoderne „eine notwendige Vermittlungsinstanz ist, die die Beziehung aller gesellschaftlichen Aktivitäten zu einem Gesamtsinn herstellt“ (Luhmann 2000, S. 125, Herv. i. O.).²¹ Aufgrund der wachsenden Ausdifferenzierung der religiösen Kommunikation und Organisationen (Luhmann 2000, Kap. 5 und 6) sei die Religion selbst nicht unbedingt als sozialer Integrationsfaktor aufzufassen, sondern (zumindest in ihren volksskirchlichen Formen) ihrerseits auf

Moderne unterstellen, mit säkularisierten theologischen Begriffen zu operieren (Schmitt 1996) bzw. die Adaption des Säkularisierungskonzepts gerade aus dem Grund verweigern, da sich die moderne Gesellschaft dadurch weiterhin anhand ihres Verhältnisses zur Religion definiere (Blumenberg 1996, S. 11-134). Siehe dazu auch den Briefwechsel zwischen beiden (Schmitz und Lepper 2007). Der totale Bedeutungsverlust von Religion und Säkularisierung in der Moderne, von dem Blumenberg seinerzeit ausging, ist heute freilich nicht mehr haltbar.

- 20 Hieraus erklärt sich womöglich auch, weshalb die gegensätzlichen Narrative der *Wiederkehr der Religionen* und der *fortschreitenden Säkularisierung* bislang parallel aufgetreten sind. Dazu auch Koschorke 2013. Die innerhalb der Sozialwissenschaften bislang dominierende Lesart dieses Phänomens, nämlich dass die (gerade weltpolitisch nachweisbare) empirische Parallelität zwischen Sakralem und Säkularem auf das globale Entwicklungs- und Wohlstandsgefälle zurückzuführen sei (Norris und Inglehart 2004), greift jedenfalls zu kurz. Zur These, dass sich das „säkulare Zeitalter“ – verstanden als Koexistenz und Toleranz von (brüchigen) religiösen und nicht-religiösen Einstellungen – seinerseits den gedanklichen Innovationen im Christentum verdankt, siehe Taylor 2007; zum Verdacht, dass die Parallelität von Religion und Säkularem eine Signatur des Demokratischen selbst sein könnte, siehe Hidalgo 2014, Kap. 3.3.
- 21 An dieser Stelle scheint nicht weniger als der Kern der klassischen Säkularisierungsthese von Emile Durkheim oder Max Weber durchzuschimmern, nämlich dass die zunehmende Ersetzung des *Heiligen* durch das *Profane* bzw. die *Entzauberung der Welt* die Religion zwar ihre ehemalige soziale und politische Herrschaftsrolle gekostet habe, da sie in einem ausdifferenzierten Gemeinwesen keine allgemein verbindliche Weltdeutung mehr bereitstellen könne, ein Verschwinden der Religion wie bei Auguste Comte oder auch nur ihre politische Irrelevanz wird davon allerdings nicht markiert. Analog betonte etwa Luckmann (1991, S. 49), dass es eigentlich bereits „Weber und Durkheim“ waren, die „entdeckten“, was er selbst „voraussetzt“, nämlich „dass das Problem der individuellen Daseinsführung in der modernen Gesellschaft ein ‚religiöses‘ Problem ist.“ Auch Graf (2004, S. 9) assoziiert die Wiedergeburt „alter religiöser Gedanken“ mit Weber.

den Integrationsgrad der Gesellschaft angewiesen (Luhmann 2000, S. 125),²² zumal sie „zu den erstrangigen Konfliktursachen“ zähle (vgl. Luhmann 2000, S. 121).

Als Schlussfolgerung für eine adäquate Religionspolitik ergäbe sich unter den von Luhmann gesetzten Vorzeichen offensichtlich eine Ausrichtung, die die Bedingungen des formalen demokratischen Umgangs mit Problemen aus dem Bereich der Religion bzw. zwischen Religionsgemeinschaften konsolidiert. Dazu gehören etwa die Integration der gläubigen Individuen in den demokratischen Rechtsstaat qua garantierter Religionsfreiheit und (eher zurückhaltender) Festlegung verfassungsrechtlicher Grenzen für religiöse Praktiken sowie Vertrauen in die Konfliktaustragungsmodi der Demokratie. Eine gezielte politisch-programmatische Einflussnahme auf Glaubensinhalte oder Religionspraktiken (gegebenenfalls durch Bevorzugung oder Benachteiligung konkreter Gruppierungen *innerhalb* einer Religionsgemeinschaft) würde hingegen nicht nur die wechselseitige Autonomie von Religion und Politik oder gar die weltanschauliche Neutralität des Staates stören,²³ sondern könnte auch den Erwartungshorizont an Religionspolitik überfordern.

Sieht man sich dazu zentrale Rechtsfragen im Hinblick auf die Rolle der Religion im öffentlichen Raum der Demokratie an (die sich in den letzten Jahrzehnten hierzulande wie in ganz Europa bevorzugt um religiöse Symbole drehen), zeigt sich, dass die einschlägigen Urteile des Bundesverfassungsgerichts exakt jenen Respekt vor demokratischen Lösungen und den relativ weiten Spielräumen der Religion verraten,²⁴ wie sie sich aus dem Luhmannschen Ansatz plausibel ergeben. Sowohl im „Kruzifixurteil“ von 1995 (BVerfGE 93,1) als auch in der „Kopftuchentscheidung“ von 2003 (BVerfGE 108, 282) betonten die Verfassungsrichter das Gebot praktischer Konkordanz bzw. die Zuständigkeit des betroffenen demokratischen Landesgesetzgebers, mit denen die Umfänge und Grenzen der weltanschaulichen Neutralität bzw. des Erziehungsauftrages (Art. 7 Abs. 1) des Staates auf der einen und der individuellen Glaubensfreiheit (Art. 4 GG) bzw. dem elterlichen Erziehungsrecht (Art. 6 Abs. 2 GG) auf der anderen Seite zum Ausgleich zu bringen seien²⁵ – ein Ausgleich, der de facto jeweils eher zugunsten der Ansprüche der betroffenen Re-

22 Diesbezüglich verweist Luhmann (2000, S. 125, Anm. 17) auf die Habilitationsschrift *Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen und der politisch alternativen Gruppen* (1993) von Detlef Pollack.

23 Hier mag man an Alfred Stepan (2001) Begriff der *twin tolerations* denken.

24 Ausführlich Hidalgo 2013, S. 182-185.

25 Art. 7 Abs. 3 des im Anschluss an das Kruzifixurteil geänderten Bayerischen Erziehungs- und Unterrichtsgesetzes rechtfertigt entsprechend das Kreuz in den Klassenräumen mit der „geschichtlichen und kulturellen Prägung Bayerns“ (Satz 1) sowie dem Bezug auf christlich-abendländische Werte (Satz 2), wobei im Falle eines als „atypisch“ anzunehmenden Konflikts mit der Glaubensfreiheit eines „Widersprechenden“ eine

ligionsgemeinschaften ausfiel. Als weiteres Beispiel für diese Art der Rechtspraxis wäre die Debatte über das „Beschneidungsurteil“ des Landgerichts Köln zu nennen, als zunächst der Rechtsstaat der Religion am Gebot der körperlichen Unversehrtheit ihre Grenzen aufzuzeigen trachtete, bevor sich anhand des anschließenden Insistierens von Juden und Muslimen auf ihr religiöses Selbstbestimmungsrecht das ‚demokratische‘ Gewicht offenbarte, dass diese beiden Religionsgemeinschaften im Deutschland der Gegenwart besitzen.²⁶ Im Ergebnis beschloss der Bundestag im Dezember 2012 mit den Stimmen der Regierung und eines nicht geringen Teils der Opposition einen Gesetzesentwurf, der die Beschneidung von jüdischen und muslimischen Jungen in Deutschland unter der Voraussetzung gestattet, dass der Eingriff „nach den Regeln ärztlichen Kunst“ erfolgt (ohne dass dieser zwingend von einem Arzt durchgeführt werden müsste). Medizinische Argumente waren in der Debatte zuvor zwar des Öfteren zur Sprache gekommen, traten in Summe jedoch hinter das Argument zurück, dass das identitätsstiftende Ritual der Beschneidung ein integraler Bestandteil der jüdischen und muslimischen Religion sei.²⁷

An diesen und anderen Fällen wird das paradoxe Problem des säkularen, um weltanschauliche Neutralität bemühten²⁸ Rechtsstaates deutlich, sich zum einen selbst der Möglichkeit zu begeben, ‚traditionelle‘ Religionspolitik zu betreiben (das heißt sie in letzter Konsequenz gezielt für eigene Legitimationszwecke einzusetzen und dazu Bündnisse mit Religionsgemeinschaften zu Lasten anderer zu schmieden), um zum anderen immerhin die Grenzen der Pluralität und Autonomie der Religionen qua Gesetz und Rechtsprechung zu definieren sowie nichtsdestoweniger zur Behebung eigener Defizite das politische Integrations- und Einigungspotential der

Lösung nach den Prinzipien der „gütlichen Einigung“, des „gerechten Ausgleichs“ und der Berücksichtigung des Mehrheitswillens zu suchen sei (Satz 3 und 4).

- 26 Dass der sittliche Stellenwert, welcher der Religion gesamtgesellschaftlich zugeschrieben wird, die Rechtsprechung nachhaltig beeinflusst, hat sich häufig bestätigt, vielleicht am einprägsamsten im Zusammenhang mit der Kriminalisierung der Homosexualität durch den später abgeschafften § 175 StGB. So berief sich das Bundesverfassungsgericht noch 1957 darauf, „dass die öffentlichen Religionsgesellschaften, insbesondere die beiden großen christlichen Konfessionen, [...] die gleichgeschlechtliche Unzucht als unsittlich verurteilen“ (BVerfGE 6, 389).
- 27 Für ein generelles unter Strafe Stellen religiöser Beschneidungen von Jungen hätte es bislang weltweit keinen Präzedenzfall gegeben.
- 28 Inwieweit bereits die in Art. 1 GG garantierte Menschenwürde, die letztlich nur *in foro interno* gewährleistete individuelle Glaubensfreiheit des Art. 4 GG oder auch die in Art. 18 GG festgelegte Verwirkungsmöglichkeit von Grundrechten zum Schutz der freiheitlich-demokratischen Grundordnung die weltanschauliche Neutralität von vornherein zum „Mythos“ macht (Hillgruber 2007, S. 47), kann hier nicht diskutiert werden.

Glaubensüberzeugungen zu bemühen (Polke 2009). Die in der Praxis nachgerade feststellbaren Kompromissformeln, die die zugrunde liegenden Rechtskonflikte eher notdürftig kaschieren denn lösen, erwiesen sich bislang jedenfalls als von großem Respekt und Rücksichtnahme gegenüber der Autonomie der Religionsgemeinschaften getragen.

Mit dem Begriff der Säkularisierung wird also wie gesehen die politische Bedeutung der Religion in den modernen Gesellschaften nicht notwendig negiert, wohl aber beschreibt erstere einen Prozess, der sich nicht zuletzt an den *gewandelten* Optionen und Restriktionen der Religionspolitik entscheidet. Die Religion ist folglich auch oder gerade in der sich säkularisierenden Demokratie ein Gegenstand öffentlich-rechtlicher Politik (was den weltanschaulich neutralen Staat etwa in die Lage verstetzt, Glaubensgemeinschaften einen besonderen Status zuzugestehen); sie stößt jedoch zugleich auf den Autonomieanspruch, auf den die Religionsgemeinschaften ihrerseits vehement pochen. Will die Religion bzw. wollen die Religionsgemeinschaften darüber hinaus die politische Willensbildung der Gesellschaft nach Maßgabe konkreter Glaubensüberzeugungen beeinflussen, haben sie sich dazu der gängigen Transmissionsriemen der Demokratie im Hinblick auf die Machteinweisung und -ausübung (z. B. Teilnahme am öffentlichen Diskurs, Interessensvertretung im pluralistischen Staatswesen durch formelle bzw. informelle Beziehungen und Kontakte,²⁹ Gründung religiös ausgerichteter Parteien und Verbände etc.) zu bedienen.

Eine weitergehende (Wechsel-)Wirkung zwischen Politik und Religion ist auf Basis Luhmannscher Prämissen (die zwar die „strukturellen Kopplungen“ zwischen der Politik auf der einen und dem Recht sowie der Wirtschaft, der Wissenschaft oder den Massenmedien auf der anderen Seite ins Visier nehmen, die Religion diesbezüglich aber aussparen, siehe Luhmann 2002, S. 382-395) kaum zu erfassen. Zu wenige Berührungspunkte existieren in seiner Theorie zwischen dem exklusiv Erwartungen sichernden System des Rechts (Luhmann 1995) und der in der Moderne brüchig werdenden Moral bzw. den allein von der (Regierungs-)Macht evozierten kollektiv bindenden Entscheidungen (Luhmann 2002, S. 18-68) und der religiös vermittelten Sinnstiftung. Indes gerät die von ihm selbst veranschlagte positivistisch-formalistische Legitimation durch Verfahren (vgl. Luhmann 1983) ihrerseits in Verdacht, ein Geltungsdefizit des positiven Rechts in der Demokratie heraufzubeschwören, das durch „Sittlichkeit ausgefüllt“ bzw. durch Religion abgestützt werden müsste (Habermas 2005a, S. 109). Nach Jürgen Habermas ist

29 Für das Beispiel der katholischen Kirche in Deutschland, die sich in der Vertretung ihrer Anliegen bei Bund und Ländern den Funktionsbedingungen der modernen demokratischen Gesellschaft sukzessive angepasst hat, siehe Ganslmeier 2010.

in der säkularen Demokratie deswegen eine Vorstellung der Rechts- und Verfassungsordnung angebracht, die ihre Legitimität aus rationaler prozeduralistischer Begründung schöpft. Daran anknüpfend sei das berühmte Böckenförde-Diktum, wonach der freiheitliche, säkularisierte Staat von normativen Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann, eben *nicht* dahingehend zu interpretieren, als bedürfe die „kognitive Absicherung“ von Recht und Verfassung einer „haltenden Macht“, sprich: einer „Fundierung in den vopolitisch-sittlichen Überzeugungen religiöser oder nationaler Gemeinschaften“ oder einer sonst wie gearteten „kollektiv verbindliche[n], ethischen] Überlieferung“ (Habermas 2005a, S. 106, 109, 116). An der weltanschaulichen Neutralität und säkularen Kraft des Staates sowie der Legitimität von nicht-religiösen, demokratisch erzeugten Rechtsverfahren prinzipiell festhaltend, gesteht Habermas der Religion allerdings zu, auf der anspruchsvollen „motivationalen“ Ebene der Bürger als den „Autoren des Rechts“ das pluralistische Gemeinwesen normativ zu stabilisieren (Habermas 2005a, S. 107, 109f.). Die ausgemachten Defizite der (kommunikativen) Vernunft liegen demnach nicht in der Theorie, sondern – nach alter kantischer Manier – in der Praxis, in welcher ohne die Unterstützung der Rechtsnormen durch Religion, Ethik und Kultur die Ausbildung von Solidarität, Sozialkapital und Normbewusstsein unter den Bürgern zumindest unsicher bleibt (Habermas 2005a, S. 116). Mit dem (auch) an dieser Stelle verwendeten Etikett der „postsäkularen“ Gesellschaft intendiert Habermas, über die bloße Tatsache, dass sich die Religionen sogar in säkularer Umgebung behaupten, hinauszugehen und ihren „funktionalen Beitrag“ für die Reproduktion erwünschter Motive und Einstellungen in der Bevölkerung zu würdigen (Habermas 2005a, S. 113, 116f.). In gleicher Absicht stellt er ein Miteinander zwischen der Religion und der Idee des *Verfassungspatriotismus* in Aussicht, insofern der moralische Gehalt von Grundrechten, der in den Gesinnungen der Bürger Fuß zu fassen vermag, keinen rein kognitiv-rationalen Vorgang bezeichne (Habermas 2005a, S. 111).

Habermas' Stellungnahme zu den *Vopolitischen Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates*, die Teil einer Aufsehen erregenden Diskussion mit Joseph Ratzinger in der Katholischen Akademie in München kurz vor dessen Wahl zum Papst war, räumt nicht nur die Grenzen des säkularen Rechtsstaates, sondern implizit auch die seiner eigenen Diskursethik ein.³⁰ Sie setzt zugleich eine Perspektive auf die Rolle der

30 Dass Habermas' Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates moralische Prinzipien und konkret vor allem die Menschenwürde implizit in deutlich stärkerer Form voraussetzt, als es die in *Faktizität und Geltung* (1992) propagierte „Gleichursprünglichkeit“ von individueller und kollektiv-demokratischer Autonomie, Menschenrechte und Volkssouveränität suggeriert, ist zentraler Gegenstand der Studie von Brune 2010. Die Schwierigkeiten zeigen sich hier insbesondere am Problem des Embryonenschutzes, insofern auf Basis Habermasscher Prämissen die Inklusion nicht

Religion in der demokratischen Gesellschaft fort, die zunächst in der Friedenspreisrede von 2001 die Dialektik der Säkularisierung (etwa in Form der Gentechnik) mitsamt ihren religiös-fundamentalistischen Gegenreaktionen entfaltete und die schon damals für ein konstruktives Miteinander zwischen Glauben und Vernunft warb (Habermas 2003). Die Aufsatzsammlung *Zwischen Naturalismus und Religion* (2005), in der auch das oben genannte Referat abgedruckt ist, zeigt sich nunmehr insgesamt von der Aufforderung an die demokratische Öffentlichkeit geprägt, die Religion als Ressource der Sinn- und Identitätsstiftung anzuerkennen (Habermas 2005a, S. 113f.). Zum einen steckt dahinter die Auffassung, dass die im liberalen Staat garantierte Religionsfreiheit den Bürgern ebenso das Recht gibt, „ihre politischen Stellungnahmen [nicht] unabhängig von ihren religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen [zu] begründen“ (Habermas 2005b, S. 133).³¹ Zum anderen lässt sich für Habermas diese (unumgängliche) öffentlich-politische Rolle der Religion für eine moralische Qualifizierung des demokratischen Rechtsstaates nutzen, wie etwa sein Beitrag auf einer Podiumsdiskussion an der Hochschule für Philosophie München verrät (Habermas 2008). An verschiedener Stelle hatte er zuvor angeregt, Argumente, die auf religiösen Wahrheitsansprüchen basieren, in den politischen Diskurs und Willensbildungsprozess der Demokratie einzuspeisen, indem sie zuvor in eine allgemein zugängliche Sprache übersetzt werden (Habermas 2003; 2005a, S. 118; 2007, S. 1444f.). Zweck dieses eher widersprüchlichen Unterfangens soll es offensichtlich sein, religiös motivierten Positionen zwar einen allgemeinen und eigenständigen Verbindlichkeitscharakter abzusprechen, sie jedoch immerhin als wichtige Horizonsweiterung des politischen Diskurses heranzuziehen. Das Fortbestehen der Religionsgemeinschaften im säkularen Umfeld ist insofern als Bereicherung der liberalen politischen Kultur zu deuten.

Inwieweit Habermas damit die eigentliche Stoßrichtung und (politische) Ambivalenz religiöser Absolutheitsansprüche erfasst oder ihnen durch die angestrebte Übersetzung in säkulare Diskurse nicht ungewollt ihren Nimbus nimmt, von der Zustimmung des Volkes/der Mehrheit *unabhängig* zu sein, sei dahingestellt; worin er sich religiösen Positionen und Überzeugungen in jedem Fall annähert, ist die Anerkennung ihrer *epistemischen* Relevanz im Rahmen seines eigenen prozeduralen Vernunftverständnisses und damit sein Respekt für die Religion als Faktor in

diskursfähiger menschlicher Wesen in den Kreis der moralisch Anspruchsberechtigten nicht überzeugend zu begründen ist. Die positive Hinwendung zur Religion fällt daher nicht zufällig mit den kritischen Positionierungen zur Gentechnik zusammen.

- 31 Eine Grenze ist diesbezüglich für Habermas erst bei Politikern erreicht, „die innerhalb der staatlichen Institutionen der Pflicht zur weltanschaulichen Neutralität unterliegen“, d. h. bei öffentlichen Mandatsträgern bzw. den Kandidaten für öffentliche Ämter (Habermas 2005b, S. 133f.).

deliberativen Aushandlungsprozessen. Und auch wenn jenes *Joint Venture* zwischen Religion und Diskursethik in gewisser Weise einer Quadratur des Kreises gleicht,³² zumindest in den „praktischen Konsequenzen“ des monierten komplementären „Lernprozesses“ zwischen „religiösen“ und „weltlichen“ Mentalitäten bzw. Argumentationsstrukturen (Habermas 2005a, S. 116f.) traf er bei seinem Diskussionspartner an der Katholischen Akademie auf „weitgehende Übereinstimmung“. Nur im konstruktiven Miteinander sowie in ihrer „notwendigen Korrelationalität“ könnten Vernunft und Religion sich gegenseitig reinigen und heilen sowie ihre jeweiligen „Pathologien“ vermeiden (Ratzinger 2005, S. 56f.).³³

Der Stellenwert, den Habermas' Spätwerk der Religion einräumt, bringt die Thesen Böckenfördes und das Ergänzungsbedürfnis des demokratischen Rechtsstaates zurück auf die Agenda der politischen Theorie. Eine spezifische Pointe ergibt sich daraus, dass Böckenförde um 1965 primär die Katholiken im Dunstkreis des *Aggiornamento* zur (endgültigen) Akzeptanz des säkularen Staates bewegen wollte, indem er dessen Angewiesensein auf „ethische Prägekräfte“ unterstrich, da eine gemeinwohlorientierte Politik ansonsten nicht auf freiheitlicher Basis zu erreichen wäre (Böckenförde 2009). Knapp 40 Jahre danach bemüht sich Habermas (2005a,

32 Diesbezüglich sei daran erinnert, dass der theoretische Universalismus sowie die daraus folgende moralisch-ethische Orientierung, die aus einer religiösen Überzeugung in evidenter Weise ableitbar ist, in der (politischen) Praxis gerade auf den religiösen Pluralismus als dem eigentlichen Signum des Glaubens in der Moderne trifft. Zu jenem (ebenso konstruktiv gewendeten) Spannungsfeld auch Graf 2004, S. 222ff. Umgekehrt bleibt mehr oder weniger offen, in welcher Art die zwischen Gläubigen und „religiös unmusikalischen Bürgern“ (Habermas 2005a, S. 118) ausgetauschten Argumente sich überhaupt wechselseitig befruchten können (oder auch nur in die jeweils andere Begründungskette übersetzbar sind), wenn sie sich doch offensichtlich in den Grundprämissen unterscheiden. Zu diesem Punkt Habermas 2005b. Insofern geht es in formaler Hinsicht in erster Linie darum, dass die weltanschauliche Neutralität des demokratischen Rechtsstaates keinen überzeugenden Grund dafür anzugeben vermag, die Gläubigen von der öffentlichen Debatte auszuschließen, und in materialer Hinsicht um die jeweilige Begrenzung und Selbstkritik, welche Glauben und Wissen infolge ihrer gegenseitigen Konfrontation erfahren. Dazu erneut Habermas 2005a, S. 118.

33 In seiner (im Vorfeld umstrittenen) Rede im Deutschen Bundestag am 22.9.2011 kommt Benedikt XVI. auf die Unzulänglichkeit einer allein qua menschlicher Vernunft und Übereinkunft begründeten Rechtsordnung zurück, ohne im Gegenzug einer christlichen Fundierung des Rechtsstaates das Wort zu reden. Er mahnt lediglich die bleibende Erinnerung an das „kulturelle Erbe“ Europas an, das von eben der Begegnung zwischen religiösem Glauben und philosophischer Vernunft geprägt sei und die Überzeugung des Schöpfergottes mit der Idee der Menschenrechte vereinigte. Zum Wortlaut der Rede, die auf ihre Weise das Böckenförde-Diktum variiert, siehe: <http://www.bundestag.de/kulturundgeschichte/geschichte/gastredner/benedict/rede.html> (14.09.2013).

S. 116) um „einen unverfänglichen Sinn“ des Böckenförde-Theorems, nachdem die fortgeschrittenen Säkularisierungs- und Positivismusprozesse die Kraft des Glaubens als moralisch-politische Ressource unterhöhlt haben und innerhalb der modernen säkularen Gesellschaft vor allem die destruktiven Kräfte der Religion im Zentrum der öffentlichen Aufmerksamkeit stehen. Im Fall des überzeugten Katholiken Böckenförde relativiert der historische Kontext demnach die Bedeutung der ethischen Kraft, die er der Religion zuschreibt, während sich der „religiös unmusikalische“ Habermas in einer geschichtlichen Situation wähnt, in der die (post-)säkulare Gesellschaft immer dringender auf (demokratiekompatible) Glaubensüberzeugungen angewiesen ist. Anders ausgedrückt: Will ersterer den Staat für die Religion als möglichst attraktiv präsentieren, pocht letzterer auf die Attraktivität der Religion für den Staat.

Religionspolitisch betrachtet korrespondiert jene Wendung in der theoretischen Argumentationslinie mit einer ebenso geänderten Grundausrichtung der einschlägigen Bemühungen: nicht mehr die Auflösung des Widerstandes bestimmter Religionsgruppen gegen säkulare Rechts- und Politikformen steht – zumindest was das Christentum angeht – im Fokus, sondern die zunehmende Ablehnung unter den Bürgern, der Religion noch eine politische Bedeutung zuzugestehen.³⁴ Eine *Religionspolitik*, die sich heute nicht allein als Agentin zur (sicherheitsaffinen) Eindämmung und Verdrängung der Religion aus dem öffentlichen Raum versteht, hat sich daher nicht zuletzt dem Abbau derartiger Vorbehalte zu widmen und die religiösen Potentiale zugunsten einer nachhaltigen Verantwortung für die Gemeinschaft, des respektvollen Umgangs mit der Natur sowie der Notwendigkeit, auch in der Demokratie unverfügbare Räume wie die Menschenwürde zu garantieren, ins soziale Bewusstsein zurückzurufen.

Eine solche Korrektur wird jedoch nicht nur von der Vielfalt religiöser Phänomene in der modernen Gesellschaft erschwert, die neben den vorhandenen Chancen auch unbestreitbare Risiken impliziert, sondern zugleich von dem Umstand, dass *außerhalb* des Christentums eine wachsende Gruppe existiert, die – zumindest einem populären Urteil folgend – wie vormals die Katholiken noch mehrheitlich von den Segnungen des säkularen demokratischen Rechtsstaates überzeugt werden muss: die Muslime. Rückschläge auf diesem Weg, die angesichts der komplexen Lerngeschichte zwischen dem Christentum auf der einen sowie Demokratie und

34 Obwohl ein kausaler Zusammenhang schwer zu belegen sein dürfte, haben die seit den 1990er Jahren massiv bekannt gewordenen sexuellen Missbrauchsfälle an Kindern und Jugendlichen in katholischen Einrichtungen oder der Finanzskandal um den Bau des neuen Bischofssitzes im Bistum Limburg allem Anschein nach viel dazu beigetragen, dass einer politisch-öffentlichen Rolle von Religion und Kirche heute mit immer größerer Skepsis begegnet wird.

Menschenrechten auf der anderen Seite vorprogrammiert scheinen, bergen dabei die Gefahr, dass sie mit einer allgemeinen Desavouierung von Glaubensüberzeugungen im Bereich der Politik einhergehen. An der Frage der Kompatibilität zwischen dem Islam und dem demokratischen Rechtsstaat könnte sich folglich die Frage nach Religion und Politik in der modernen Gesellschaft im Ganzen entscheiden.

3 Weitere theoretische Diskurse mit religionspolitischen Bezügen

3.1 Zivilreligion

Mit der Frage nach den vorpolitischen Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates eng verwoben sind theoretische Annäherungen an das Thema *Zivilreligion*. Auch in diesem Kontext war es Luhmann, der früh durch eine prägnante Positionierung auffiel, zunächst, da er als einer der ersten den Begriff „Zivilreligion“ aus der von Robert N. Bellah initiierten Debatte³⁵ innerhalb der amerikanischen Religionssoziologie im deutschen Sprachraum etablierte (Luhmann 1981),³⁶ und darüber hinaus, da er seine Rezeption sogleich mit der eigentümlichen Note verband, die „Grundwerte“³⁷ einer Gesellschaft als solche als *Zivilreligion* zu bezeichnen. Als Grund für seine Einordnung der (sozial erwünschten und geförderten) Wertorientierungen als religiöses oder quasireligiöses Phänomen führt Luhmann sowohl historische als auch theoretische Gründe an. Diese laufen darauf hinaus, dass in

35 Bellah war es v. a. um ein Erklärungsmuster gegangen, warum der Religion in der amerikanischen Gesellschaft trotz der strikten institutionellen Trennung von Staat und Kirchen entscheidende Bedeutung zukommt. Im Konzept der *civil religion* fasste er daraufhin einen einheitlichen, unhintergehbaren Wertekonsens zusammen, der die Erinnerung an die (religiösen) Überzeugungen der Gründerväter, die alttestamentarische Bundesidee und die symbolisch-normative Erhöhung der USA als Nachfolger Israels mithilfe von biblischen Archetypen („Exodus, das auserwählte Volk, das gelobte Land, das Neue Jerusalem, der Opfertod, die Wiedergeburt“, siehe Bellah 2004a, S. 38) bündelt und den es angesichts der politischen Verantwortungen der Gegenwart (damals etwa im Zuge des Ost-West-Konflikts und des Vietnamkrieges) zu revitalisieren gilt. Zur daraufhin in den USA einsetzenden Diskussion siehe Richey und Jones 1974.

36 Der Aufsatz erschien ursprünglich 1978 im *Archivio di Filosofia*.

37 Dazu zählt nach Luhmann „die Anerkennung der in der Verfassung kodifizierten Wertideen“ ebenso wie weniger formalisierte „Vorstellungen über Gerechtigkeit, Fairness, Durchsetzungswürdigkeit des Rechts, Gleichheit des Zugangs aller zu allen Funktionen“ (Luhmann 1981, S. 293).

der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft die einzelnen Teilsysteme (Politik, Wirtschaft, Recht etc.) jeweils in der Lage sein müssen, die Gesamtbevölkerung, das heißt Gläubige und Ungläubige, einzubeziehen. Letzteres stellt an sie die Anforderung, ein Arrangement mit der Religion zu finden (Luhmann 1982, S. 295). Der aus Rousseaus *Contrat social* entnommene Begriff der *religion civile*, der einst selbst der (antinomischen) Differenzierung von *homme* und *citoyen*, Religion und Politik folgte und diese allen Bemühungen zum Trotz nicht auflösen konnte, zeigt sich dabei nach Luhmann schlicht anpassungsfähiger an die von der Moderne geschaffenen Bedingungen. So sei die Zivilreligion deutlich besser geeignet als die konfessionell aufgesplitterte traditionelle Religion, nichtbeliebige Wertorientierungen zu generalisieren und so der gesamtgesellschaftlichen Integration Vorschub zu leisten (Luhmann 1981, S. 298-300). Als (zivile) Form der Religion aber will er jene moralische Grundlage des Gemeinwesens begreifen, da erstere – mit Blick auf die soziologischen Klassiker von Durkheim, Simmel bis zu Parsons – für den (symbolischen) Ausdruck sozialer Gebundenheit und Solidarität bzw. die „Konstitution von Handlung als Einheit“ als „unentbehrlich mitwirkender Faktor“ anzunehmen sei (Luhmann 1981, S.301).³⁸

Am Ende seines Beitrags schneidet Luhmann noch einige offene Problemkreise an, die auch für die heutige Diskussion über die Zivilreligion (sowie ihre religionspolitischen Implikationen) von erheblicher Relevanz sind: Ist ein solcher Wertekanon formulierbar? Oder entzieht er sich nicht gerade der politischen Steuerbarkeit und lässt sich somit zwar gesellschaftsspezifisch beschreiben, aber nicht vorgeben? Und wie ist das Verhältnis zwischen Zivilreligion und Religion(ssystem) zu denken, als konkordant oder konkurrierend? Tritt die Zivilreligion vielleicht sogar als Ersatz für die herkömmliche Religion auf? Und handelt es sich überhaupt um eine Form der Religion? (Luhmann 1981, S. 304ff.)³⁹ Zweifel sind hier nicht unangebracht, weist Luhmanns Reflexion doch darauf hin, dass die Zivilreligion nicht einfach als Religion neben anderen gelten könne, zu der man sich bekenne oder eben nicht; stattdessen präsentiert er sie als Grundlage für eine wertbasierte soziale Kommunikation schlechthin (Luhmann 1981, S. 303) und kann daher das

38 Luhmann geht an dieser Stelle so weit, die Annahme der Religion für die sozialwissenschaftliche Theorie als „unvermeidlich“ zu bezeichnen, „will sie nicht die Existenz von Gesellschaft leugnen“ (Luhmann 1981, S. 302). Inwieweit Luhmanns frühe Ausführungen zur Zivilreligion im Widerspruch zu seiner Behandlung der Religion im Rahmen der weiterentwickelten Systemtheorie (siehe Abschnitt 2) stehen, kann hier nicht erörtert werden.

39 Hinzu kommt das alte Problem Rousseaus, inwieweit Wahrheit und Nutzen der Religion sowie ihre vernunft- oder gefühlsmäßige Akzeptanz zusammengehen können (Luhmann 1981, S. 298).

Problem der Formulierbarkeit der Zivilreligion weder eindeutig mit Ja noch mit Nein beantworten.

In einer (in mehrfacher Hinsicht als Replik auf Luhmann konzipierten) Abhandlung bezieht Hermann Lübke einige Jahre später⁴⁰ auf seine Weise zu den genannten Fragen Stellung. Gegen die weitgehende inhaltliche Offenheit und Flexibilität, aber auch die deskriptiv-analytisch gehaltene Einlassung Luhmanns hebt Lübke die präskriptive *Vorgabe* der Zivilreligion hervor⁴¹ und formuliert einen engen Nexus zur Legitimität des liberalen Staates, der in der öffentlichen Wahrnehmung meist unterschätzt werde (Lübke 2004a). Dazu grenzt er die Zivilreligion konzeptionell von Voegelins Begriff der *politischen Religion* ab und erkennt in ihr eben die normative Festlegung dessen, „was prinzipiell menschlicher Dispositionsfreiheit entzogen sein soll“. Die dadurch „in letzter Instanz religiös legitimiert[en]“ Institutionen und Repräsentanten des Staates binden die Bürger „unbeschadet gewährleisteter Freiheit der Religion“ und „unabhängig von ihren konfessionellen Zugehörigkeitsverhältnissen auch in ihrer religiösen Existenz an das Gemeinwesen“ und machen dieses „auch aus religiösen Gründen anerkennungsfähig“ (Lübke 2004a, S. 206). Dies sei nicht weniger als die Bedingung dafür, dass der Staat sich auf die – nach Böckenförde – Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann, rückbezieht und dadurch gehindert wird, in totalitäre Formen abzugleiten (Lübke 2004a, S. 207ff.).⁴²

40 Der nachstehend zitierte Beitrag wurde erstmals 1981 im *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* publiziert.

41 Gemeint ist ein konfessionsübergreifender Minimalkonsens über die „bekenntnisförmig ausformulierbaren Gehalte“ der Zivilreligion. Betroffen hiervon sei in erster Linie die Voraussetzung der Existenz Gottes als deklarativer oder auch präskriptiver Geltungsgrund der Rechtsordnung, wie er etwa aus der Präambel des Grundgesetzes und der „Erwähnung Gottes als Verantwortungsinstanz des deutschen Volkes“ hervorgehe (Lübke 2004a, S. 197f.). Neben ihrer Bedeutung für das (Verfassungs-)Recht sei die Zivilreligion aber auch kulturell präsent (Lübke 2004a, S. 198ff.), in den USA, wo sich der „Gebrauch des Konzeptes“ auf „das Insgesamt der ideellen Bestände“ erstrecke (Lübke 2004a, S. 205), natürlich deutlicher als in anderen Ländern.

42 In diesem Zusammenhang unterscheidet Lübke zwischen der in den liberalen Staat eingelassenen Zivilreligion und den quasirevolutionären Formen der neuen politischen (Befreiungs-)Theologie (Metz, Moltmann), insofern erstere die Frage nach dem Willen Gottes außerhalb politisch-rechtlicher Verbindlichkeit ansiedle und es somit vermeide, Politik als Verlängerung theologischer Wahrheitsansprüche und Religion ggf. als Ermächtigungsnorm zur Gewalt zu verstehen (Lübke 2004a, S. 209). Henning Ottmann (2004) schlägt nichtsdestoweniger vor, die (auch von Lübke angeregte) Herrschaftsdistanzierung und -relativierung besser als (spezifische) Form der Politischen Theologie denn als Zivilreligion zu beschreiben. Ebenfalls als Beitrag zur Politischen Theologie präsentiert sich m. E. der Versuch von Tine Stein, den demokratischen Verfassungsstaat

Offensichtlich lenkt Lübbe, obwohl er paradoxerweise die Unterschiede zu Rousseau⁴³ deutlicher hervorhebt als Luhmann (oder auch Bellah), die Diskussion somit wieder näher an ihren Ausgangspunkt – die Idee des *bürgerlichen Glaubensbekenntnisses* im *Contrat social* – heran. Wie beim Genfer Philosophen (und im Kontrast zu Luhmann) sind in Lübbes Zivilreligion die christliche Grundierung, die (versuchte) Versöhnung zwischen Wahrheit und politischer Funktion des Glaubens, die Flankierung der politischen Autonomie des Volkes durch die (heteronome) Existenz Gottes sowie die bereits angesprochene präskriptive Vorgabe und Formulierbarkeit der zivilreligiösen Materie (bei Lübbe gleichbedeutend mit den Grenzen demokratisch-repräsentativer Verfügungsgewalt) erkennbar. Gleichzeitig wird Lübbes Bemühen evident, die Aporien des Rousseauschen Ansatzes, dass das souveräne, vom ‚göttlichen‘ Gesetzgeber unterstützte Volk die Dogmen der *religion civile* selbst festlegt und der *Contrat social* die Konstituierung und Stabilisierung der politischen Ordnung mithilfe ihrer Sakralisierung erreicht (Herold 2013), zu vermeiden. Doch auch bei Lübbe fragt man sich zuletzt, wem es im liberalen demokratischen Rechtsstaat obliegt, die Vorschriften der Zivilreligion zu bestimmen, wenn die Gebiete der Religion und Politik im Ganzen getrennt bleiben sollen und der Wille Gottes auf dem Sektor des Rechtlichen und Politischen nicht allgemein verbindlich darstellbar ist, schon gar nicht im Hinblick auf nicht-religiöse Bürger. Die Annahme einer strukturellen Kopplung von Religion und Politik im Sinne der späteren Werke Luhmanns wäre in diesem Fall zwar möglich, würde aber wiederum den definierten Bereich der (im Dazwischen angesiedelten) Zivilreligion unweigerlich sprengen.

Schon diese beiden klassisch gewordenen Positionierungen schüren folglich den Verdacht, dass der Begriff der Zivilreligion einigermaßen amorph und vielen unterschiedlichen Interpretationsweisen zugänglich bleibt. In ihrem erstmals 1986 erschienenen Band zur *Religion des Bürgers* (der u. a. die erwähnten Aufsätze von Bellah, Luhmann und Lübbe wieder abdruckt und seinerzeit eine Bestandsaufnahme der Behandlung dieses Themas in der liberal-konservativen Staatsphilosophie in

als solchen als politisch-rechtliche Sequenz christlich-religiösen Denkens zu rekonstruieren (Stein 2007).

- 43 Diesbezüglich unterstreicht Lübbe vor allem die historische Distanz. Während sich Rousseaus bekenntnispflichtige *religion civile* (die vom allgemeinen Intoleranzverbot ausgenommen ist und sich abseits der Glaubensfreiheit in privaten Dingen befindet) noch keinesfalls auf dem Boden eines durch die Verfassung garantierten Grundrechts auf Religionsfreiheit bewegte (das ggf. auch eine atheistische Lebensweise subsumiert), setze die moderne/gegenwärtige Vorstellung der Zivilreligion ein solches Recht geradezu voraus (vgl. Lübbe 2004a, S. 196f.)

Deutschland insgesamt bezweckt)⁴⁴ nehmen die Herausgeber Heinz Kleger und Alois Müller daher weitere Differenzierungen vor, um die Konturen des Konzepts zu erhellen. Dazu unterscheiden sie die (v. a. von der neuen politischen Theologie diskreditierte) privatistische bürgerliche Religion, die politische Religion/ideologische Ersatzreligion sowie die Staatsreligion und die Kulturreligion auf der einen von der Religion des Bürgers bzw. der Zivilreligion auf der anderen Seite, wobei sie an den beiden letztgenannten Formen die Wahrung der Autonomie von Religion und Politik bzw. den normativen Grundkonsens als Liberalitätsgaranten betonen (Kleger und Müller 2004a, S. 7-15). Neben dieser Quintessenz ist es das besondere Anliegen des Bandes, die Heterogenität der Zivilreligionen in diversen Ländern zu beschreiben und in dieser Hinsicht die jeweiligen Spezifika (z. B. die Eidgenossenschaft in der Schweiz oder der synkretische Republikanismus-Kult in Frankreich, der laizistische und katholische Elemente amalgamiert) zu extrapolieren.

Für das Beispiel Deutschland findet sich bei Kleger und Müller allerdings kein eigenständiger Beitrag. Tatsächlich ist es hierzulande unverändert umstritten, ob der Begriff *Zivilreligion* das hiesige Verhältnis zwischen Religion und Politik adäquat umreißt oder nicht doch für andere Gesellschaften – bevorzugt die USA – reserviert bleiben müsste.⁴⁵ Religionspolitisch am interessantesten aber ist ohnehin eine andere Frage, nämlich „ob Demokratien eine Zivilreligion benötigen?“ (Vorländer 2012) Je nachdem, wie die Antwort ausfällt und zu welchem Konzept der Zivilreligion man neigt, ergibt sich hieraus ein möglicher Auftrag, zivilreligiöse Rituale zur sozialen Identitätsstiftung sowie zur politischen Legitimation zu etablieren sowie einer religiösen Rhetorik oder Symbolsprache bei geeigneten Anlässen (Trauergottesdiensten, politischen Feiertagen, den Auslandseinsätzen der Bundeswehr u. Ä.) Genüge zu leisten.

Die Notwendigkeit, Gemeinsinn oder sogar individuelle Opferbereitschaft über Transzendenzbezüge zu schaffen, scheint in Deutschland aufgrund der veränderten außen- und sicherheitspolitischen Situation nach 1989, die die Bundeswehr verstärkt zu Auslandseinsätzen gebracht hat, nachweislich gestiegen zu sein. Eine zielgerichtete Religionspolitik wird in dieser Hinsicht allerdings durch

44 Neben Luhmann und Lütke sind davon noch die Beiträge von Böckenförde (s. o.) sowie die These von Robert Spaemann und Peter Koslowski betroffen, der liberale Dualismus zwischen Staat und Gesellschaft sei an die christliche Religion gebunden. Siehe Kleger und Müller 2004b.

45 Für eine Applikation des Zivilreligionbegriffs auf Deutschland sprachen sich u. a. Wolfgang Vögele (der damit die „religiösen und theologischen Gehalte des politischen Diskurses“ etikettiert, Vögele 1994, S. 18) oder Michael Minkenberg (1997) aus. Letzterer untersuchte beispielhaft die Funktion der Religion im Kontext der Wiedervereinigung nach 1989, die besonders von den christlichen Parteien CDU/CSU forciert wurde.

den angesprochenen Umstand beeinträchtigt, dass das Verhältnis von Religion und Zivilreligion unklar ist. Verlaufen die Signaturen der zivilreligiös fundierten oder flankierten Werteüberzeugungen entlang der gesellschaftlichen Dominanz bestimmter Religionsgemeinschaften bzw. infolge eines Minimal-Konsenses unter konkurrierenden Glaubensrichtungen? Dann müssten letztere der Akteur oder der Adressat einschlägiger religionspolitischer Initiativen sein, um die politisch-zivilgesellschaftliche Sequenz der Religion sowie konkret einen konfessionsübergreifenden Kanon zu fördern. Oder ist die Zivilreligion als bereits säkulares Phänomen eher als Konvolut weltanschaulicher Überzeugungen ohne notwendigen religiösen Hintergrund zu denken, etwa im Sinne des Verfassungspatriotismus bei Habermas? Dann ginge es religionspolitisch darum, eine emotional-affektive Beziehung zu den politisch-rechtlichen Grundlagen des Gemeinwesens zu unterstützen und dazu die Religionen als eine Ressource unter mehreren auf komplementäre Weise in das Projekt zu integrieren, wobei nicht zuletzt die Verdeutlichung des Einklangs zwischen religiösen Überzeugungen und verfassungsrechtlichen Normen im Vordergrund stünde. In beiden Fällen wäre zudem von allen beteiligten Akteuren Sorge zu tragen, dass die institutionelle und strukturelle Unabhängigkeit von Staat und Kirche gewahrt bleibt.

Das schon bei Rousseau auftauchende Hauptproblem muss es bei beiden Varianten der Zivilreligion freilich bleiben, dass der (mögliche) Konnex zwischen einem religiösen Wahrheitsanspruch und seiner politischen Funktionalität zwar überzeugend zu beschreiben aber kaum zu verordnen ist (Bungert und Weiss 2010), ja dass paradoxerweise die zivilreligiöse Inszenierung von Werteüberzeugungen umso aufgesetzter und fadenscheiniger wirkt, je mehr das politische Ziel dahinter transparent wird. Mit Tocqueville wäre dann bestenfalls von einem Placeboeffekt bei (bestimmten Teilen) der Bevölkerung auszugehen.⁴⁶

Der unumstößliche Ankerpunkt für das Politische, den sich vor allem Lübke von den zivilreligiösen Normen versprach, muss in der Praxis aber auch deswegen erodieren, da die Zivilreligion als solche weit weniger Widerstandspotential gegenüber dem moralischen Wandel der Zeit generiert als dogmatische Offenbarungsreligionen. Dass sie sich den Entwicklungen auf der normativen Ebene der Gesellschaft anzupassen vermag, macht einen wesentlichen Aspekt ihrer Kompatibilität mit der (säkularen) Moderne aus.⁴⁷

46 Zur Darstellung dieser Thematik in der *Demokratie in Amerika* bzw. den Briefen Tocquevilles siehe Hidalgo 2006, S. 337-339.

47 Dies geht u. U. so weit, dass – gegen Bellah – die Existenz von Zivilreligionen sogar innerhalb einer bestimmten Gesellschaft im Plural anzunehmen ist (z. B. Hase 2001, S. 78). Der Wandel muss dabei keineswegs bloß die Korrosion traditioneller Glaubens-

Was aus konservativer Perspektive im Zweifelsfall zu bedauern ist, könnte damit zum wichtigsten Vorzug der Zivilreligion avancieren: nämlich *überhaupt* noch eine mögliche Kritikfolie für politische Entscheidungen sowie eine intersubjektive Grundlage für normative Orientierungen bereitzustellen. Die Anliegen einer (Zivil-)Religionspolitik würden sich dann folgerichtig weniger um die Einflussnahme auf konkrete Inhalte kümmern als vielmehr Aufklärung über Legitimität und Relevanz der Zivilreligion als solche betreiben sowie Vorbehalte gegenüber zivilreligiösen Inszenierungen, Symboliken und Rhetoriken abbauen helfen. In der aktuellen Situation, die unverändert vom Rückgang der institutionalisierten und sozial abgestützten Formen der Religion hin zu eher individualisierten, diffusen und tendenziell synkretistischen Ideen und Praktiken geprägt ist (Pollack 2007, S. 16-21) oder in der womöglich auch die Trennlinien zwischen herkömmlichen und neuartigen, spirituellen Formen des Glaubens verwischen (Knoblauch 1991; 2009; Hellemans 2010), könnte sich das Konzept der Zivilreligion damit als Königsweg erweisen, um die politische Bedeutung der zu beobachtenden Synopse aus religiösen, spirituellen und säkularen Weltanschauungen auf den Begriff zu bringen.

3.2 Islam und demokratischer Rechtsstaat

Eine der dringendsten religionspolitischen Fragen der Gegenwart, wenn nicht den Knotenpunkt der aktuellen Religionspolitik überhaupt stellt die Rolle des Islam bzw. der Muslime in der modernen demokratischen Gesellschaft dar. Eine adäquate Beurteilung der damit verbundenen Herausforderungen und Notwendigkeiten hängt hier wesentlich davon ab, welche theoretischen Antworten zuvor auf das Verhältnis von Demokratie, Religion und Säkularisierung im Allgemeinen sowie über die Kompatibilität des Islam mit der demokratischen Idee im Besonderen gegeben werden. Bezüglich der einschlägigen Debatte in Deutschland fällt zunächst die starke Prägung durch das Paradigma des *Clash of Civilizations* auf (vgl. Hafez 1997; Tibi 1998; Riesebrodt 2001),⁴⁸ die sich nach den Ereignissen des 11. Septem-

überzeugungen zugunsten von säkularen Wertbeständen beinhalten. Wie das Beispiel Israel zeigt, kann stattdessen eine ehemals dominante säkulare Prägung der Zivilreligion (der sozialistische Zionismus in der Gründungsphase nach dem II. Weltkrieg) durch die Renaissance orthodox-religiöser Überzeugungen im Rahmen des Nationalbewusstseins modifiziert, wenn nicht überwunden werden (vgl. Liebman und Don-Yehia 1983).

48 In das gleiche Raster passt auch der Band von Otto Kallscheuer, der – im Gefolge Huntingtons – nach dem Ende des Ost-West-Gegensatzes die traditionellen Gräben zwischen Orient und Okzident, Islam und Christentum neuerlich aufbrechen sah (Kallscheuer 1996). An dieser wie an anderer Stelle wirkungsmächtig erwiesen sich die Positionen

bers nochmals verstärkte.⁴⁹ Direkt oder zumindest indirekt erhärtet wurde der Eindruck, es mit einem globalem Kulturkampf zu tun zu haben, durch eine Reihe populärwissenschaftlicher Studien, die die Unterdrückung von Frauen in islamischen Parallelgesellschaften schilderten (z. B. Raddatz 2004; Kelek 2005; 2006) oder gar eine islamische Unterwanderung der westlichen Demokratien diagnostizierten (z. B. Ulfkotte 2003; 2008), auf die der deutsche Staat mit falscher Zurückhaltung und Toleranz reagiere (z. B. Broder 2006; Raddatz 2007; Sarrazin 2010). Auch weniger alarmistisch gehaltene Studien, die einen Entwicklungsrückstand der islamischen Welt anhand der dortigen Omnipräsenz des Sakralen in Politik und Gesellschaft ausmachten (Diner 2005), fügten sich in das Bild nahtlos ein.

Religionspolitisch im Vordergrund musste es unter diesen Vorzeichen stehen, den angeblich drohenden *Clash of Civilizations* im Äußeren wie im Inneren zu vermeiden, den islamistischen Terrorismus und Extremismus einzudämmen und die muslimischen Migranten stattdessen nachhaltig in die Gesellschaft zu integrieren.⁵⁰ Politische Projekte wie die 2006 eingerichtete Deutsche Islamkonferenz zur Förderung des Dialoges zwischen dem Staat und den in Deutschland lebenden Muslimen (Busch und Goltz 2011), die davon beeinflusste Diskussion über die Einführung und Gestaltung eines islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen (Ucar und Bergmann 2010), der Ruf nach einer formalisierten und institutionalisierten Imamausbildung (Ceylan 2010) oder auch die Anregung eines Aussteigerprogramms für Salafisten (Kellers 2012) sind unschwer in diesen Zusammenhang zu verorten. Der (vorhersehbare) Kritik, dass sich der Staat im Fall des Islam nicht als „Lenker der Religion“ aufspielen dürfe (Facijs 2012), versuchten die politisch Verantwortlichen dadurch zu begegnen, indem die genannten Initiativen in Kooperation und Koordination mit muslimischen Verbänden vorgenommen

von Bernard Lewis und Dan Diner, die ein Bild des Islam zeichnen, das letzteren weitgehend resistent gegen Säkularisierung und Volkssouveränität zeigt. Siehe Lewis 1996 und Diner 2005.

49 Zur Kritik an der nahezu mythischen Beschwörung des *Clash of Civilizations* in dieser Phase siehe Çağlar 2002. Für eine ausgewogene Darstellung der radikalen Kräfte im Islam jenseits des Stereotyps eines Kulturkampfes siehe z. B. Heine 2004.

50 Dass neben den skizzierten (in erster Linie sicherheitspolitischen) Erwägungen, die in den letzten Jahren für eine gestiegene Aufmerksamkeit für Integrationsfragen in Deutschland sorgten, auch der Paradigmenwechsel in der Selbstbeschreibung vom Gastarbeiter- zum Einwanderungsland von Bedeutung ist, braucht an dieser Stelle nicht vertieft zu werden.

wurden,⁵¹ und das obwohl deren Haltung zur Demokratie bisweilen fragwürdig war (Wöhler-Khalfallah 2009).⁵²

Flankiert, bis zu einem gewissen Grad aber auch alternativ legitimiert, wurde dieser gewandelte, mittlerweile betont konstruktive Umgang mit dem Islam bzw. mit den Muslimen in Deutschland durch neuere wissenschaftliche Publikationen, die die vorhandenen Sicherheitsrisiken zwar nicht ignorieren, jedoch zugleich vor Pauschalverurteilungen warnen und stattdessen verstärkt die Entwicklungspotentiale der islamischen Theologie und Politik unterstreichen. Herauszugreifen ist diesbezüglich zunächst die Aufsehen erregende Studie von Olivier Roy über den *islamischen Weg nach Westen*, die 2006 auch als Lizenzausgabe der Bundeszentrale für politische Bildung erschien.⁵³ Darin führt Roy die These aus, dass die Phänomene des islamischen Fundamentalismus und transnationalen islamistischen Terrorismus keine Indikatoren der Reformunfähigkeit des Islam bzw. des radikalen Widerstands gegen die politisch-kulturelle Hegemonie des Westens seien, sondern bereits eine Reaktion auf innerislamische Modernisierungs- und Säkularisierungsprozesse, die an kulturelle Entwurzelungsvorgänge im Christentum erinnern. Die beste Antwort auf die sicherheits- und gesellschaftspolitische Herausforderung des Islam sei es daher, letzterem „einen Platz einzuräumen als einer westlichen Religion unter anderen“ (Roy 2006, S. 13).⁵⁴ Das berühmt-berüchtigte Zitat des damaligen Bundespräsidenten Wulff, der zum 20. Jahrestag der Deutschen Einheit am 3. Oktober 2010 dem

51 Werner Schiffauer (2008) konstatierte diesbezüglich einen sich in Deutschland und Europa vollziehenden prinzipiellen Wandel der staatlichen Politik gegenüber den Muslimen bzw. muslimischen Verbänden weg von einer exkludierenden und hin zu einer inkludierenden und kooptierenden Strategie. Problem daran sei jedoch, dass die zugrunde liegenden sicherheits- und integrationspolitischen Ziele eher miteinander konkurrieren als sich ergänzen. Zum Spannungsfeld von Konflikt und Dialog im Umgang mit dem Islam in Deutschland siehe auch Zehetmair 2005.

52 Aufgrund laufender Ermittlungen gegen führende Mitglieder der *Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş* (IGMG), der größten Organisation innerhalb des *Islamrats für die Bundesrepublik Deutschland e. V.* (IRD), wurde die Mitgliedschaft des IRD bei der Deutschen Islamkonferenz mittlerweile allerdings suspendiert. Der *Zentralrat der Muslime in Deutschland* (ZMD) boykottiert die DIK hingegen von sich aus.

53 Die französische Originalausgabe erschien 2002 unter dem Titel *L'Islam mondialisé* (Paris: Seuil), der deutschsprachigen Edition des Pantheon Verlages (2006) lag allerdings die erweiterte englische Ausgabe *Globalized Islam. The Search for a New Ummah* (Hurst & Co Publishers, London 2004) zugrunde.

54 Vor dem Hintergrund dieser These deklarierte Roy (2007) auch den propagierten *Krieg gegen den Terror* als fatalen Irrtum des Westens, der den Islam fälschlich als ein homogenes Gebilde sowie Sunniten und Schiiten, Taliban und Hisbollah, Hamas und Al Qaida als Kräfte eines geschlossenen Feindes auffasse.

Islam attestierte, „inzwischen auch zu Deutschland [zu gehören]“, ⁵⁵ bewegt sich im Rahmen der gleichen Argumentationslogik. Auch Thomas Bauer (2011) sieht den Islam längst in der Moderne angekommen, verbindet diese Entwicklung aber gerade mit dem unheilvollen Eingang westlicher Universalansprüche, die – im Schatten des europäischen Kolonialismus – die Genese von radikalen Forderungen nach einer restlosen Durchdringung der Gesellschaft durch den Islam erst imprägnierte. Pluralität, Ambiguität und Diskussionskultur, welche die islamische Welt bis ins 19. Jahrhundert hinein auszeichneten und die Koexistenz konkurrierender Auslegungen des Korans ermöglichten, mündeten so in den aktuell destruktiven Gegensatz zwischen reformerischen und fundamentalistischen Strömungen. Dadurch verstelle sich zugleich der Blick auf die historische Affinität, welche die islamische Kultur zur (ebenso auf unlöslichen Widersprüchen basierenden) Demokratie besitzt. ⁵⁶ Das konstruktive Potential, das der Islam für Freiheit und Modernität inklusive Säkularität bereithält, wird überdies von Alexander Flores (2011) betont. Dass die säkulare „Zurückdrängung institutionell abgesicherter religiöser Hegemonie über die Gesellschaft“ (Flores 2011, S. 227, FN 17) heute nicht selten als Widerspruch zur islamischen Religion aufgefasst wird, führt Flores auf die Politisierung und Ideologisierung des Islam durch djihadistische Lehren vom Schlage Sayyid Qutbs oder Sayyid Abu'l Ala Maududi zurück (Flores 2011, S. 154ff.), die ihrerseits ohne den „Störenfried“ der europäischen Kolonialmächte (Flores 2011, S. 88-111) kaum denkbar gewesen wären. Seitdem stehen die Wege zur modernen Zivilisation wie zur moralischen Barbarei gleichermaßen offen.

Die in der deutschen Öffentlichkeit nach wie vor wenig bekannten Stimmen eines aufgeklärten Reformislam wurden bereits einige Jahre zuvor im Band von Amirpur und Ammann (2006) porträtiert. Sowohl die Vertreter liberaler Koranexegesen wie Muhmmad Schahrûr, Farid Esack, Nasr Hamid Abu Zaid oder Mehmet Paçaci, die eine Trennung von Politik und Religion sowie ein Arrangement von Muslimen mit Gläubigen anderer Glaubensrichtungen in Aussicht stellen, als auch Autoren wie Abdolkarim Soroush, Mohammed Shabestari oder Khaled Abou El Fadl, die eine Verbindung von Demokratie und Islam propagieren, die westlichen Maßstäben nicht zuwiderläuft, oder die iranische Frauenrechtlerin und Friedensnobelpreisträgerin Shirin Ebadi kommen dabei zu Wort. ⁵⁷ In ihrer jüngsten Publikation

55 Siehe <http://www.handelsblatt.com/politik/deutschland/wulff-rede-im-wortlaut-der-islam-gehoert-zu-deutschland-seite-all/3553232-all.html> (26.09.2013).

56 Zur Ausführung dieses Gedankens verweise ich erneut auf Hidalgo 2014 (siehe Anm. 11).

57 Zur Wahrnehmung und Reflexion solcher modernen Ansätze im Islam innerhalb der internationalen wissenschaftlichen Diskussion siehe zudem etwa Khan 2006; Kamrava 2006; Donohue und Esposito 2007; Hunter 2009 und Benzine 2012. Die Vielfalt und

plädiert Amirpur (2013) unter dem provokativen Titel „Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte“ selbst für eine Erneuerung des Islam, die die vorhin erwähnte Tradition der Pluralität in der islamischen Kultur aufgreift und fortsetzt. Abgesehen von der Resonanz auf innerislamische Reformbemühungen findet man in den letzten Jahren auch zunehmend Literatur, die die offene und latente Islamophobie in der deutschen Gesellschaft kritisch analysiert (z. B. Schneiders 2009; Bühl 2010; Bahners 2011; Benz 2011)⁵⁸ und damit ein Gegengewicht zu den nach 9/11 dominierenden populären Islamkritiken bildet. Dass die islamische Theologie ein grundsätzliches Hindernis auf dem Weg zu Demokratie und Moderne sei, wird mittlerweile eher selten behauptet.⁵⁹ Einen neuen Umgang mit dem Islam dokumentiert schließlich auch das 2007 installierte Forschungsprojekt *Corpus Coranicum* der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften unter der Leitung von Angelika Neuwirth, das eine kommentierte historisch-kritische Lesart des Korans bezweckt.⁶⁰

Jene skizzierte ‚Theoriedebatte‘ über den Islam (die trotz der populärwissenschaftlichen Prägung des öffentlichen Diskurses sehr wohl existiert) ist demzufolge in besonderem Maße eingebettet in den Rahmen religionspolitischer Unternehmungen. Wohl selten waren und sind theoretische Erwägungen so direkt mit praktischen Konsequenzen verbunden wie in der Frage nach der Demokratiefähigkeit des Islam bzw. welchen Islam es zu fördern gilt und welche Protagonisten für dieses Unterfangen geeignete Partner darstellen. Im besten Sinne vermag die Theorie hier zudem über die Analyse von Ist-Zuständen hinauszugehen und die gestalterischen Optionen für eine argumentativ fundierte Religionspolitik freizulegen. Der Pferdefuß solcher Projektionen ist gleichwohl nicht zu unterschätzen, wie die von Levent Tezcan (2012) geäußerte Kritik im Kontext der Deutschen Islamkonferenz belegt. Im politisch gewollten, aufgeklärten und demokratiekompatiblen „muslimischen Subjekt“, das Staat und Gesellschaft im Diskurs mit den Muslimen zu konstruieren bezwecken, steckt nach Tezcan eine Form der Foucaultschen Biopolitik, die – im Dienste des Sicherheitsdispositivs – eine Bevölkerungsgruppe (unzutreffend) anhand des Alleinstellungsmerkmals der Religionszugehörigkeit zu definieren und

Komplexität des innerislamischen Diskurses über Demokratie und Menschenrechte, die von vehementer Ablehnung, kritischer Aneignung und Reklamation jener Konzepte als Innovation des Islam reicht, siehe v. a. Krämer 1999 und 2011. Auch der erwähnte Band von Amirpur und Ammann spart umstrittene konservative Reformer des Islam wie Tariq Ramadan, Fethullah Gülen oder Yusuf al-Qaradawi keineswegs aus.

58 Verwiesen sei zusätzlich auf das von Farid Hafez gegründete *Jahrbuch für Islamophobie-forschung*. Für eine internationale Perspektive auf die Thematik Allen 2010.

59 Im deutschen Sprachraum stehen für diese Skepsis v. a. Nagel 1981; 2001 und Wick 2009.

60 Zum entsprechenden exegetischen Ansatz siehe auch Neuwirth 2010.

zu vereinheitlichen trachtet. Eine Integration des Islam finde dadurch gerade nicht statt, insofern nicht nur die (vielfältigen) Wertorientierungen der Population aus dem muslimischen Erfahrungsraum auf die Religion reduziert und einer Überprüfung unterzogen werden, sondern von den Muslimen zudem erwartet wird, sich an die deutsche Identität anzupassen. Tatsächlich scheinen Foucaults Begriffe der Gouvernementalität und Pastoralmacht, die Tezcan zur Illustration seiner These nutzt, die Situation der wohlwollenden Lenkung der Muslime recht nachvollziehbar zu beschreiben. Für alle gegenwärtige und künftige Religionspolitik gegenüber den Muslimen im demokratischen Rechtsstaat verlangt dies, sich die notwendigen Grenzen und Bruchstellen des Projekts jederzeit und unmissverständlich klar zu machen.

3.3 Religion und Gewalt

Mit dem eingangs erwähnten Hintergrund der sozialwissenschaftlichen Renaissance der Religionsmaterie – die vermutete Affinität religiöser Wahrheitsansprüche zur ideologischen Rechtfertigung von Gewalt, die sich durch das Trauma des 11. September 2001 in der öffentlichen Wahrnehmung nochmals erheblich verstärkte – schließt sich der thematische Kreis der vorliegenden Skizze. Aus der schwer überschaubaren Fülle der hierfür relevanten Publikationen werden im Folgenden nur einige wenige aus dem deutschsprachigen Raum (bzw. dort bevorzugt diskutierte Werke) herausgegriffen, um einen knappen, gleichwohl tragfähigen Überblick über das Spektrum der Positionen respektive der ausgetauschten Argumente zu gewährleisten:

- a. *Die Monotheismusthese*: Auf die Ausführungen Jan Assmanns (2003; 2007) zur „mosaischen Unterscheidung“ zurückgehend, nimmt dieser Erklärungsansatz an, dass der Nexus zwischen der Religion auf der einen und Gewaltbereitschaft, Intoleranz und Ausgrenzung auf der anderen Seite in der monotheistischen Differenzierung von ‚wahren‘ und ‚falschen‘ Göttern und den damit verbundenen (politischen) Absolutheitsansprüchen besteht. Zur kritischen Diskussion dieser These siehe etwa Schieder 2008, Kippenberg 2008 und Grillmeyer et al. 2010.
- b. *Gemeinschaftsbildung durch Sakralopfer*: Nach René Girard (1983; 1987) vermag die Religion einerseits eine mimetische Spirale aus Rache und Gewalt zu durchbrechen und bedeutet insofern die archaische Grundlage politischer Gemeinschaft. Auf der anderen Seite inszeniert sie zur weiteren Steuerung und Verarbeitung der unvermeidlichen Gewaltaffinität menschlicher Kulturen spezielle Opferriten, in denen die zusammen ausgeführte Gewalttat zum Identitätsgaranten des Kolle-

tivs avanciert.⁶¹ Während Girard (1998) indes die christliche Friedensbotschaft und ihre Ablehnung der Sündenbocklogik aus jener notwendigen Verzahnung des Heiligen und der Gewalt ausscheren sieht, betonen andere Autoren, dass das gemeinschaftsstiftende Sakralopfer in allen abrahamitischen Religionen (Baudler 2005) oder auch im Buddhismus und Hinduismus (Vollmer 2010) stattfindet. Nach Riesebrodt (2007) stellt das in religiösen Ritualen ausgedrückte Heilsversprechen jenseits von Glaubensinhalten und daraus abgeleiteten Ethiken das verbindende Element aller monotheistischen und polytheistischen Religion dar und birgt dabei die Gefahr einer gewaltsamen Fortschreibung.

- c. *Gegensatz von Vernunft und Religion*: Bevorzugt in Anlehnung an die Momente des *mysterium tremendum* und *mysterium fascinans*, die nach Rudolf Otto (2004) allen Botschaften des Heiligen innewohnen und die sich einer rationalen Erfassung a priori entziehen, wird der Religion bisweilen auch unterstellt, dass ihr die Ausbildung dämonischer Formen der Gottesverehrung quasi inhärent seien. Für eine Deutung des religiösen Fundamentalismus als Konsequenz solcher Irrationalität siehe z. B. Wippermann 2013.
- d. *Ambivalenz von Krieg und Frieden*: Differenzierte Deutungen des Gewaltcharakters von Religionen betonen zumeist die Janusköpfigkeit, die sich im parallelen Gewalt- und Friedenspotenzial der Religionen sowie ihrer Fähigkeit zur Eskalation und Deeskalation offenbart. Für diese Lesart siehe z. B. Hildebrandt und Bocker 2005 und – in besonderer Berücksichtigung der Gewaltgeschichte des Christentums – Angenendt 2012. Jene Untermalung der ambivalenten Wirkungsweise religiöser Überzeugungen verlangt zugleich einen sorgfältigen Blick auf die jeweiligen Kontextvariablen.⁶²
- e. *Säkularisierung und Mangel an Religiosität*: In Erinnerung an Eric Voegelins berühmte Studie über die *politischen Religionen* von 1938 bzw. an das ‚gnostische‘ Zeitalter der (säkularen) Moderne, wonach der Verlust der traditionell differenzierten normativen Orientierungsleistungen der antiken Philosophie und des mittelalterlichen Christentum den Aufstieg totalitärer Ideologien begünstigten, finden sich schließlich auch Stellungnahmen, die die gewaltaffine Sakralisierung der Politik eher dem gestiegenen Bedarf an Ersatzreligion zurechnen, als dahinter einen genuinen Charakterzug der Religionen selbst zu

61 Zur Rezeption von Girards Theorie im deutschsprachigen Raum siehe Palaver 2003.

62 Als besonders gewaltfördernd kann diesbezüglich die Verbindung der Religion mit der Idee der Nation und des Nationalismus gelten, die sich im „Ausnahmestand des Krieges“ meist am deutlichsten zeigt (Langewiesche 2009, S. 542 ff.).

vermuten. Für diese Lesart siehe etwa Maier 2000 (und darin besonders den Aufsatz von Gentile) oder auch Casanova 2009.⁶³

Alle angeführten Ansätze implizieren evidente religionspolitische Erwägungen, wie dem jeweils veranschlagten Zusammenhang von Religion und Gewalt zu begegnen ist: durch Dekonstruktion von Feindbildern sowie die Vermeidung von ‚Identitätsfallen‘ (Amartya Sen), die Suche nach Verbindungslinien zwischen Glauben und Vernunft, Anerkennung und Förderung der (ebenfalls vorhandenen) konfliktentschärfenden Potentiale religiöser Botschaften sowie schließlich durch das Verständnis für die Tiefe des menschlichen Bedürfnisses nach Religion, das nicht zuletzt dann auf Abwege gerät, wenn es unterdrückt wird.

4 Fazit

Der Parforceritt durch die Theoriedebatten mit religionspolitischem Bezug, die in Deutschland (natürlich in Auseinandersetzung mit den internationalen Diskursen) in den letzten Jahren und Jahrzehnten stattfanden, ist damit nur vorläufig abgeschlossen. Viele weitere Aspekte wären zu erhellen und Differenzierungen vorzunehmen, weitere Autorinnen und Autoren vorzustellen und religionspolitische Anknüpfungspunkte an die Theorie zu überprüfen. Zahlreiche Untersuchungsfelder wie beispielsweise die Frage nach der Legitimität des öffentlich-rechtlichen Status der Kirchen in Deutschland mussten sogar ganz ausgespart werden. Immerhin eine Erkenntnis sollte sich entlang der ausgewählten Themen- und Fragestellungen aber bereits durchgesetzt haben: Dass die *Demokratietheorie*, die in Deutschland und Europa nach Rousseau oder Tocqueville lange ohne besonderen Bezug zur

63 Gerade die entgegengesetzte Logik bedient Ulrich Beck (2008), wenn er das Gewaltpotential der Religionen – ähnlich wie Assmann – an der Absolutheit von Offenbarungsansprüchen sowie der Teilung des religiösen Feldes in Richtig- und Falschgläubige festmacht, dabei aber die Hoffnung äußert, dass der „eigene“ Gott (vom autonomen Individuum im postmodernen Areal obsoletter Metaerzählungen passend zum eigenen Lebensentwurf erschaffen) einen Wandel begründet, in dem die Entschärfung politisch-religiöser Konfliktlinien gelingt. Die Individualisierung der Religionen, das Marktmodell, die weltanschauliche Neutralität des Verfassungsstaates, das Bemühen um interreligiösen Dialog, die Verabschiedung universaler Ansprüche, die Koexistenz konkurrierender Glaubensgewissheiten sowie die medialisierte Nähe der Weltöffentlichkeit werden auf diesem Weg als ineinandergreifende Schritte betrachtet (Beck 2008, Kap. V). Als Vorbild einer Orientierung am Frieden statt an der Wahrheit sowie als Ausblick auf eine positive „Zukunft“ der Religion wird dort Gandhi stilisiert (Beck 2008, Kap. VI).

Religionskomponente auskam (Haus 2003), heute auf eine Klärung des Verhältnisses zwischen Religion und Politik keinesfalls mehr verzichten kann und dass religionspolitische Programmatiken und Maßnahmen auf eben dieser Basis zu erfolgen haben.

Dass führende politische und sozialwissenschaftliche Theoretiker in Deutschland (allen voran Habermas und Luhmann, aber auch Luckmann, Joas oder Beck) sich allesamt mit Beiträgen zur (öffentlichen) Rolle der Religion in der modernen Demokratie zu Wort gemeldet haben, ist also alles andere als ein Zufall. Die Religion hat der Demokratie etwas zu bieten und umgekehrt, worauf sich die theoretische Reflexion schon allein deswegen konzentrieren sollte, weil ihr Verhältnis gegebenenfalls auch höchst prekäre Ausprägungen annehmen kann. Die eigentliche ‚politische‘ Aufgabe der Theorie stellt es entsprechend dar, Verständnis für die bestehenden Spannungs- und Ergänzungsmomente zwischen Religion und Demokratie zu wecken, um im Einzelfall Risiken und Chancen besser ausloten zu können. Eine Religionspolitik, die ohne Ansehung der komplexen theoretischen Debatten zu Fragen der Säkularisierung, der Zivilreligion, der demokratischen Ideen im Islam oder auch der Beziehung zwischen Religion und Gewalt erfolgt, bliebe hingegen nicht nur in der Formulierung ihrer Ziele beschränkt, sondern würde sich auch eines ihrer wichtigsten Mittel berauben.

Literatur

- Allen, Chris (2010): *Islamophobia*. London: Ashgate.
- Amirpur, Katajun (2013): *Den Islam neu denken. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte*. München: C. H. Beck.
- Amirpur, Katajun/ Ammann, Ludwig (Hrsg.) (2006): *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*. Freiburg u. a.: Herder.
- Angenendt, Arnold (2012): *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*. Göttingen: Aschendorff.
- Assmann, Jan (2003): *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München: Hanser.
- Assmann, Jan (2006): *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*. Wien: Picus.
- Bahners, Patrick (2011): *Die Panikmacher. Die deutsche Angst vor dem Islam. Eine Streitschrift*. München: C. H. Beck.
- Baudler, Georg (2005): *Gewalt in den Weltreligionen*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Bauer, Thomas (2011): *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Beck, Ulrich (2008): *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*. Frankfurt a. M.: Verlag der Weltreligionen im Insel-Verlag (Suhrkamp).

- Bellah, Robert N. (1967): Civil Religion in America. In: *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 96: S. 1-21 (wiederabgedruckt in Kleger/ Müller 2004a: 19-41).
- Benz, Wolfgang (2011): Antisemitismus und ‚Islamkritik‘. Bilanz und Perspektive. Berlin: Metropol.
- Benzine, Rachid (2012): Islam und Moderne. Die neuen Denker. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Berger, Peter L. (1967): *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City/NY: Doubleday.
- Berger, Peter L. (Hrsg.) (1999): *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center.
- Blumenberg, Hans (1996): *Die Legitimität der Neuzeit*, 4. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2007): Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. In: *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*. Münster: LIT: S. 213-230.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2009): „Freiheit ist ansteckend.“ Interview mit Christian Rath. In: *taz* 23.09.2009. <http://www.taz.de/1/archiv/print-archiv/printersorts/digi-artikel/?ressort=sw&dig=2009%2F09%2F23%2Fa0090&cHash=21e4e4c527>. Zugriffen: 15.09.2013.
- Broder, Henryk M. (2006): *Hurra, wir kapitulieren! Von der Lust am Einknicken*. Berlin: wjs.
- Bruce, Steve (2002): *God Is Dead. Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Bruce, Steve (2011): *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: University Press.
- Brune, Jens Peter (2010): *Moral und Recht. Zur Diskurstheorie des Rechts und der Demokratie von Jürgen Habermas*. Freiburg/ München: Alber.
- Bühl, Achim (2010): *Islamfeindlichkeit in Deutschland. Ursprünge, Akteure, Stereotypen*. Hamburg: VSA.
- Bungert, Heike/ Weiß, Jana (2010): Die Debatte um „Zivilreligion“ in transnationaler Perspektive. In: *Zeithistorische Forschungen* (Online Ausgabe) 7.3. <http://www.zeithistorische-forschungen.de/site/40209081/default.aspx> Zugriffen: 17.09.2013.
- Busch, Reinhard/ Goltz, Gabriel (2011): Die Deutsche Islam Konferenz. Ein Übergangsformat für die Kommunikation zwischen Staat und Muslimen in Deutschland. In: Meyer, Henrik/ Schubert, Klaus (Hrsg.): *Politik und Islam*. Wiesbaden: VS: S. 29-46.
- Çağlar, Gazi (2002): Der Mythos vom Krieg der Zivilisationen. Der Westen gegen den Rest der Welt. Eine Replik auf Samuel P. Huntingtons „Kampf der Kulturen“. Münster: Unrast.
- Casanova, José (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago/ London: University of Chicago Press.
- Casanova, José (2009): *Europas Angst vor der Religion*. Berlin: University Press.
- Ceylan, Rauf (2010): *Die Prediger des Islam. Imame – Wer sie sind und was sie wirklich wollen*. Bonn: bpb.
- Chaves, Mark/ Cann, David E. (1992): Regulation, Pluralism, and Religious Market Structure. In: *Rationality and Society* 4.3: S. 272-290.
- Davie, Grace (2002): *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. London: DLT.
- Dawkins, Richard (2006): *The God Delusion*. Boston: Houghton Mifflin.
- Diner, Dan (2005): *Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt*. München: Propyläen.

- Dobbelaere, Karel (2002): *Secularization. An Analysis at Three Levels*. Brüssel u. a.: P.I.E. – Peter Lang.
- Donohue, John/ Esposito, John (Hrsg.) (2007): *Islam in Transition. Muslim Perspectives*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Eisenstadt, Shmuel (2000): *Die Vielfalt der Moderne*. Weilerswist: Velbrück.
- Eisenstadt, Shmuel (2013): *Die neuen religiösen Konstellationen im Rahmen gegenwärtiger Globalisierung und kultureller Transformation*. In: Willems et al. (2013): S. 355-378.
- Facias, Gernot (2012): *Der Staat darf nicht zum Religionslenker werden*. In: *Die Welt* 6.8.2012. <http://www.welt.de/debatte/kommentare/article108484943/Der-Staat-darf-nicht-zum-Religions-Lenker-werden.html>. Zugriffen: 21.09.2013.
- Flores, Alexander (2011): *Zivilisation oder Barbarei? Der Islam im historischen Kontext*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Gabriel, Karl/ Gärtner, Christel/ Pollack, Detlef (Hrsg.) (2012): *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*. Berlin: University Press.
- Ganslmeier, Florian (2010): *Kirchliche Interessenvertretung im pluralistischen Staatswesen – Die ‚katholischen Büros‘ als Verbindungsstellen zwischen Staat und Kirche*. Essen: Wingen.
- Gentile, Emilio (2000): *Die Sakralisierung der Politik*. In: Maier (2000): S. 166-182.
- Girard, René (1983): *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhältnisses*. Freiburg: Herder.
- Girard, René (1987): *Das Heilige und die Gewalt*. Zürich: Benziger.
- Girard, René (1998): *Der Sündenbock*. Zürich: Benziger.
- Graf, Friedrich Wilhelm (2004): *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München: C. H. Beck.
- Grillmeyer, Siegfried/ Müller-Zähringer, Erik/ Rahner, Johanna (Hrsg.) (2010): *Eins im Eifer? Monismus, Monotheismus und Gewalt*. Würzburg: Echter.
- Habermas, Jürgen (2003): *Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001*. In: *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp: S. 249-262.
- Habermas, Jürgen (2005a): *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? In: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp: S. 106-118.
- Habermas, Jürgen (2005b): *Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger*. In: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp: S. 119-154.
- Habermas, Jürgen (2007): *Die öffentliche Stimme der Religion. Säkularer Staat und Glaubenspluralismus*. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 12: S. 1441-1446.
- Habermas, Jürgen (2008): *„Ein Bewusstsein von dem, was fehlt.“ Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, hrsg. von Michael Reder und Josef Schmidt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hafez, Kai (1997): *Der Islam und der Westen – Kampf der Zivilisationen?* In: ders. (Hrsg.): *Der Islam und der Westen*. Frankfurt a. M.: S. Fischer: S. 15-30.
- Hase, Thomas (2001): *Zivilreligion. Religionswissenschaftliche Überlegungen zu einem theoretischen Konzept am Beispiel USA*. Würzburg: Ergon.
- Haus, Michael (2003): *Ort und Funktion der Religion in der zeitgenössischen Demokratietheorie*. In: Minkenberg/ Willems (2003): S. 45-67.
- Heine, Peter (2004): *Terror im Namen Allahs. Extremistische Kräfte im Islam*. Freiburg: Herder.

- Hellemans, Staf (2010): Das Zeitalter der Weltreligionen. Religion in agrarischen Zivilisationen und in modernen Gesellschaften. Würzburg: Ergon.
- Herold, Maik (2013): Die Republik und das Heilige. In: Hidalgo, Oliver (Hrsg.): Der lange Schatten des *Contrat social*. Demokratie und Volkssouveränität bei Jean-Jacques Rousseau. Wiesbaden: Springer VS: S. 101-120.
- Hervieu-Léger, Danièle (2004): Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung. Würzburg: Ergon.
- Hidalgo, Oliver (2006): Unbehagliche Moderne. Tocqueville und die Frage der Religion in der Politik. Frankfurt/ New York: Campus.
- Hidalgo, Oliver (2013): Die „säkulare“ Demokratie. Theoretische Überlegungen mit einer speziellen Perspektive auf das Beispiel Deutschland. In: Pickel/ Hidalgo (2013): S. 165-191.
- Hidalgo, Oliver (2014): Die Antinomien der Demokratie. Frankfurt/ New York: Campus.
- Hildebrand, Mathias/ Bocker, Manfred (Hrsg.) (2005): Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen. Wiesbaden: VS.
- Hillgruber, Christian (2007): Staat und Religion. Überlegungen zur Säkularität, zur Neutralität und zum religiös-weltanschaulichen Fundament des modernen Staates. Paderborn u. a.: Schöningh.
- Hitchens, Christopher (2008): God Is not Great. How Religion Poisons Everything. London: Atlantic.
- Hunter, Shireen (Hrsg.) (2009): Reformist Voices of Islam. Mediating Islam and Modernity, Armonk/NY: Sharpe.
- Iannaccone, Laurence R. (1991): The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion. In: Rationality and Society 3: S. 156-177.
- Joas, Hans (2007): Führt Modernisierung zur Säkularisierung? In: Nollmann, Gerd/ Strasser, Hermann (Hrsg.): Woran glauben? Religion zwischen Kulturkampf und Sinnsuche. Essen: S. 37-45.
- Joas, Hans (Hrsg.) (2012a): Vielfalt der Moderne – Ansichten der Moderne. Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- Joas, Hans (2012b): Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums. Freiburg: Herder.
- Juergensmeyer, Mark (2004): Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence. Berkeley: University of California Press.
- Juergensmeyer, Mark/ Kitts, Margo/ Jerryson, Michael (Hrsg.) (2013): The Oxford Handbook of Religion and Violence. Oxford: University Press.
- Kallscheuer, Otto (Hrsg.) (1996): Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus. Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- Kamrava, Mehran (Hrsg.) (2006): The New Voices of Islam. Reforming Politics and Modernity – A Reader. London: Tauris.
- Kelek, Necla (2005): Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Kelek, Necla (2006): Die verlorenen Söhne. Plädoyer für die Befreiung des türkischen Mannes. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Kepel, Gilles (1994): Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch. München: Piper.
- Kellers, Rainer (2012): Verfassungsschutzbericht 2011: Bedrohung von zwei Seiten. In: WDR.de 28.6.2012. <http://www1.wdr.de/themen/politik/verfassungsschutzbericht101.html>. Zugegriffen: 20.02.2013.

- Khan, Muqtedar (Hrsg.) (2006): *Islamic Democratic Discourse. Theory, Debates and Philosophical Perspectives*. Lanham: Lexington Books.
- Kippenberg, Hans G. (2008): *Gewalt als Gottesdienst. Religionskrieg im Zeitalter der Globalisierung*. München: C.H. Beck.
- Kippenberg, Hans G./ Rüpke, Jörg/ von Stuckrad, Kocku (Hrsg.) (2009): *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, 2 Bde. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kleger, Heinz/ Müller, Alois (Hrsg.) (2004a): *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*. Münster: LIT.
- Kleger, Heinz/ Müller, Alois (2004b): *Mehrheitskonsens als Zivilreligion? Zur politischen Religionsphilosophie innerhalb liberal-konservativer Staatstheorie*. In: Kleger/ Müller (2004a): S. 221-262.
- Knoblauch, Hubert (1991): *Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse*. In: Luckmann (1991): S. 7-41.
- Knoblauch, Hubert (2009): *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt a. M./ New York: Campus.
- Koschorke, Albrecht (2013): *Säkularisierung und Wiederkehr der Religionen*. Zu zwei Narrativen der europäischen Moderne. In: Willems et al. (2013): S. 237-260.
- Krämer, Gudrun (1999): *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*. Baden-Baden: Nomos.
- Krämer, Gudrun (2011): *Demokratie und Islam. Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt*. Bonn: bpb.
- Kühnlein, Michael (Hrsg.) (2013): *Das Politische und das Vorpolitische. Über die Wertgrundlagen der Demokratie*. Baden-Baden: Nomos.
- Langewiesche, Dieter (2009): *Nation und Religion*. In: Kippenberg/ Rüpke/ von Stuckrad (2009): S. 525-553.
- Lehmann, Hartmut (2004): *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*. Göttingen: Wallstein.
- Lewis, Bernard (1996): *Kaiser und Kalifen. Christentum und Islam im Ringen um Macht und Vorherrschaft*. München: Europa-Verlag.
- Liebman, Charles S./ Don-Yehiya, Eliezer (1983): *Civil Religion in Israel. Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*. Berkeley: University of California Press.
- Lilla, Mark (2007): *The Stillborn God. Religion, Politics, and the Modern West*. New York: Vintage.
- Luckmann, Thomas (1991): *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lübbe, Hermann (1981): *Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität*. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*. Beiheft 15: S. 40-46 (wiederabgedruckt in Kleger/ Müller (2004a): S. 195-220).
- Lübbe, Hermann (2003): *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, 3. Aufl. Freiburg: Alber.
- Luhmann, Niklas (1981): *Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas*. In: *Soziologische Aufklärung* 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation. Opladen: S. 293-308 (wiederabgedruckt in Kleger/ Müller (2004a): S. 175-194).
- Luhmann, Niklas (1983): *Legitimation durch Verfahren*, 9. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1995): *Das Recht der Gesellschaft*, 5. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2000): *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2002): *Die Politik der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Maier, Hans (Hrsg.) (2000): *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen.* Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- Martin, David (2005): *On Secularization. Towards a Revised General Theory.* Burlington: Ashgate.
- Minkenberg, Michael (1997): Civil Religion and German Unification. In: *German Studies Review*, 20: S. 63-81.
- Minkenberg, Michael/ Willems, Ulrich (Hrsg.) (2003): *Politik und Religion.* PVS-Sonderheft 33. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Münkler, Herfried (Hrsg.) (1996): *Bürgerreligion und Bürgertugend. Debatten über die vorpolitischen Grundlagen politischer Ordnung.* Baden-Baden: Nomos.
- Murphy, Andrew R. (Hrsg.) (2011): *The Blackwell Companion to Religion and Violence.* Malden: Wiley
- Nagel, Tilman (1981): *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime*, 2 Bde. Zürich/München: Artemis.
- Nagel, Tilman (2001): *Die Heilsbotschaft des Korans und ihre Konsequenzen.* Westhofen: WVA.
- Neuwirth, Angelika (2010): *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang.* Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Norris Pippa/ Inglehart, Ronald (2004): *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide.* Cambridge: University Press.
- Ottmann, Henning (2004): Politische Theologie als Herrschaftskritik und Herrschaftsrelativierung. In: Walther, Manfred (Hrsg.): *Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes.* Baden-Baden: Nomos: S. 73-83.
- Otto, Rudolf (2004): *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 2. Aufl. München: C. H. Beck.
- Palaver, Wolfgang (2003): René Girards mimetische Theorie im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen. Münster: LIT.
- Pickel, Gert (2013): Die Situation der Religion in Deutschland – Rückkehr des Religiösen oder voranschreitende Säkularisierung. In: Pickel/ Hidalgo (2013): S. 65-101.
- Pickel, Gert/ Müller, Olaf (Hrsg.) (2009): *Church and Religion in Contemporary Europe. Results from Empirical and Comparative Research.* Wiesbaden: VS.
- Pickel, Gert/ Hidalgo, Oliver (Hrsg.) (2013): *Religion und Politik im vereinigten Deutschland. Was bleibt von der Rückkehr des Religiösen?* Wiesbaden: Springer VS.
- Polke, Christian (2009): *Öffentliche Religion in der Demokratie. Eine Untersuchung zur weltanschaulichen Neutralität des Staates.* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Pollack, Detlef (2003): *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland.* Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pollack, Detlef (2007): *Religion und Moderne. Versuch der Bestimmung ihres Verhältnisses.* Bochum: Stiftung Bibliothek des Ruhrgebiets.
- Pollack, Detlef (2009): *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa* Bd. 2. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pollack, Detlef/ Pickel, Gert (2008): Religious Individualization or Secularization? Testing Hypotheses of Religious Change – The Case of Eastern and Western Germany. In: *British Journal of Sociology* 58, 4: S. 603-632.
- Raddatz, Hans-Peter (2004): *Allahs Schleier – Die Frau im Kampf der Kulturen.* München: Herbig.

- Raddatz, Hans-Peter (2007): Allah und die Juden. Die islamische Renaissance des Antisemitismus. Berlin: wjs.
- Ratzinger, Joseph (2005): Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. In: Habermas, Jürgen/ Ratzinger, Joseph: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Freiburg u. a.: Herder: S. 39-60.
- Reder, Michael (2013): Religion in säkularer Gesellschaft. Über die neue Aufmerksamkeit für Religion in der politischen Philosophie. Würzburg: Alber.
- Richey, Russell E./ Jones, Donald G. (Hrsg.) (1974): American Civil Religion. New York u. a.: Harper.
- Riesebrodt, Martin (2001): Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der *Kampf der Kulturen*. München: C. H. Beck.
- Riesebrodt, Martin (2007): Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen. München: C. H. Beck.
- Roßteutscher, Sigrid (2009): Religion, Zivilgesellschaft, Demokratie. Eine international vergleichende Studie zur Natur religiöser Märkte und der demokratischen Rolle religiöser Zivilgesellschaften. Baden-Baden: Nomos
- Roy, Olivier (2006): Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung. Bonn: bpb.
- Roy, Olivier (2007): Der falsche Krieg. Islamisten, Terroristen und die Irrtümer des Westens. München: Siedler.
- Sarrazin, Thilo (2010): Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen. München: DVA.
- Schieder, Rolf (2007): Die Zivilisierung der Religionen als Ziel staatlicher Religionspolitik. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 2007, 6: S. 17-24.
- Schieder, Rolf (2008): Sind Religionen gefährlich? Berlin: University Press.
- Schiffauer, Werner (2008): Zur Konstruktion von Sicherheitspartnerschaften. In: Bommes, Michael/ Krüger-Potratz, Marianne (Hrsg.): Migrationsreport 2008. Fakten, Analysen, Perspektiven. Frankfurt a. M./New York: Campus: S. 205-237.
- Schmitt, Carl (1996): Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, 7. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitz, Alexander/ Lepper, Marcel (Hrsg.) (2007): Hans Blumenberg – Carl Schmitt. Briefwechsel und weitere Materialien. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schneiders, Thorsten G. (Hrsg.) (2009): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. Wiesbaden: VS.
- Stark, Rodney/ Finke, Roger (2000): Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion. Berkeley: University of California Press.
- Stein, Tine (2007): Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates. Frankfurt/New York: Campus.
- Stepan, Alfred (2001): The World's Religious Systems and Democracy. Crafting the Twin Tolerations. In: Stepan, Alfred (ed.): Arguing Comparative Politics. Oxford/New York: Oxford University Press: S. 213-254.
- Taylor, Charles (2007): A Secular Age. Cambridge: Belknap Press.
- Tezcan, Levent (2012): Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz. Konstanz: University Press.
- Tibi, Bassam (1998): Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus. München: Heyne.

- Traunmüller, Richard (2012): Religion und Sozialkapital. Ein doppelter Kulturvergleich. Wiesbaden: Springer VS.
- Ucar, Bülent/ Bergmann, Danja (Hrsg.) (2010): Islamischer Religionsunterricht in Deutschland. Fachdidaktische Konzeptionen: Ausgangslage, Erwartungen und Ziele. Osnabrück: Universitätsverlag
- Ulfkotte, Ulf (2003): Der Krieg in unseren Städten. Wie radikale Islamisten Deutschland unterwandern. Frankfurt a. M.: Eichborn.
- Ulfkotte, Ulf (2008): SOS Abendland. Die schleichende Islamisierung Europas. Rottenburg: Kopp.
- Vögele, Wolfgang (1994): Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland. Gütersloh: Kaiser.
- Vollmer, Thomas (2010): Das Heilige und das Opfer. Zur Soziologie religiöser Heilslehre, Gewalt(losigkeit) und Gemeinschaftsbildung. Wiesbaden: VS.
- Vorländer, Hans (2012): Brauchen Demokratien eine Zivilreligion? Über die prekären Grundlagen republikanischer Ordnung. In: *Studia Philosophica. Schriftenreihe der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft*: S. 119-138.
- Wick, Lukas (2009): Islam und Verfassungsstaat. Theologische Versöhnung mit der politischen Moderne? Würzburg: Ergon.
- Willems, Ulrich et al. (Hrsg.) (2013): Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung. Bielefeld: Transcript.
- Wippermann, Wolfgang (2013): Fundamentalismus. Radikale Strömungen in den Weltreligionen. Freiburg: Herder.
- Wöhler-Khalfallah, Khadija Katja (2009): Islamischer Fundamentalismus. Von der Urgemeinde bis zur Deutschen Islamkonferenz. Berlin: Hans Schiler.
- Zehetmair, Hans (Hrsg.) (2005): Der Islam. Im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog. Wiesbaden: VS.

Religionspolitik und Politik der Religionen in
Deutschland

Fallstudien und Vergleiche

Liedhegener, A.; Pickel, G. (Hrsg.)

2016, VI, 338 S. 17 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-658-11820-4