

⇒ Hermann-Josef Große Kracht

## Karl Gabriel/Christel Gärtner/Detlef Pollack (Hg.): Umstrittene Säkularisierung



Gesellschaften brauchen Erzählungen. Und große Gesellschaften brauchen große Erzählungen; schon allein, um sich selbst und ihren Mitgliedern ein Bild davon zu machen, woher sie kommen, wer sie eigentlich sind und wie es mit ihnen weitergehen wird. Vor allem aber brauchen sie solche Geschichten, um zu klären, wie sie sein wollen und warum sie im Vergleich zu früheren und anderen Gesellschaften wenigstens einigermaßen stolz auf sich sein können. Und auch wer davon überzeugt ist, dass komplexe Gegenwartsgesellschaften allemal ›subjektlos‹ prozedieren und vom Willen und Bewusstsein ihrer Mitglieder weithin abgekoppelt sind, wird kaum bestreiten, dass ein erheblicher Teil der öffentlichen Diskurse genau um diese normative Selbstverständigung der Gesellschaft über sich selbst kreist.

Die wohl wichtigste Großerzählung der westeuropäischen Moderne ist die Geschichte ihrer Entstehung aus einer erfolgreichen Emanzipation. Sie erzählt, wie das moderne Europa aus der politisch-religiösen Einheitskultur der Vormoderne in einem mühsamen, viele Jahrhunderte beanspruchenden Prozess ›nachreligiöser‹ Identitätsbildung hervorgegangen ist, um sich im säkularen Staat der Neuzeit zu vollenden. Dieser Prozess habe bereits – so lautet die *storyline* – im Investiturstreit des Hochmittelalters mit der Differenzierung von *regnum* und *sacerdotium* eingesetzt, bevor er dann in der Pazifizierung der frühneuzeitlichen Religionskriege zur Entdeckung des den streitenden Konfessionen übergeordneten absolutistischen Fürstenstaates geführt habe. Aber erst mit der Menschen- und Bürgerrechtserklärung der französischen Revolution und der staatsrechtlichen Trennung von Religion und Politik habe die Moderne dann schließlich ihre eigentliche Identität gefunden. Damit sei ein für die Freiheitsgeschichte der europäischen Moderne konstitutiver Durchbruch gelungen, ohne den weder das moderne Menschenrechtsethos noch der freiheitlich-demokratische Verfassungsstaat der Gegenwart das Licht der Welt hätten erblicken können. Beide nämlich beruhen auf einem religiös neutralisierten Staat, der sich nicht länger einer religionsgebundenen ›Tugend- und Wahrheitsordnung‹, sondern einzig einer menschenrechtlichen ›Friedens- und Freiheitsordnung‹ (Ernst-Wolfgang Böckenförde) verpflichtet weiß.

Für das Verhältnis von Religion und Politik könne es deshalb nur die Lösung eines sich streng säkular verstehenden Staates und entsprechend ›entstaatlichter‹, d.h. auf das Interesse am direkten Durchgriff auf staatliche Verwaltung, Gesetzgebung und Rechtsprechung verzichtender Religionsgemeinschaften in seiner Mitte

---

**Karl Gabriel/Christel Gärtner/Detlef Pollack (Hg.):** Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, Berlin: Berlin University Press 2012; 625 S., ISBN 978-3-86280-032-2, EUR 34,90

---

geben. Die in Europa ansässigen oder in Europa einwandernden Religionsgemeinschaften seien deshalb deutlich auf diesen Entwicklungsweg zu verpflichten. Von daher wird diese Großerzählung gerade im interreligiösen Dialog immer wieder – zumeist im Modus der werbenden Einladung, mitunter aber auch im Gestus pädagogischer Zwangsaufklärung, stets aber mit stolzem Selbstbewusstsein – bemüht und hat dabei längst eine geradezu zivilreligiöse Dignität erlangt. Etliche Lehrbücher und Curricula in unseren Schulen und Hochschulen sind von diesem *master narrative* geprägt. Und nicht zu Unrecht wird in diesem Zusammenhang immer wieder ein Text aus der Feder des damals 34jährigen, frisch habilitierten Staatsrechtlers Ernst-Wolfgang Böckenförde genannt, den dieser Mitte der 1960er Jahre verfasst hatte und der mittlerweile zahlreiche Neudrucke erfuhr: *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*.<sup>1</sup>

Allerdings steht dieses *master narrative* gegenwärtig massiv unter Beschuss. Nicht nur, dass das mitunter schadenfreudig aufgeladene Interesse am intellektuellen *provincialising Europe* (Dipesh Chakrabati) zu einem Lieblingssport akademischer Nachwuchswissenschaftler Nordamerikas und Westeuropas zu werden scheint. Auch die hoch im Kurs stehende Rede von den *multiple modernities* (Shmuel N. Eisenstadt), die sich durch eine hohe Aufmerksamkeit für nichtwestliche Gegenwartskulturen auszeichnet, verbindet sich mitunter mit einem leichtfertigen Relativierungs- bzw. Verabschiedungsgestus gegenüber den zentralen normativen Errungenschaften der europäischen Freiheitsgeschichte. Zudem sind klassische Selbstverständigungstopoi der 1970er und 1980er Jahre wie etwa ›Errungenschaft‹ und ›Emanzipation‹ in den letzten Jahren arg aus der Mode geraten. Wer in den aktuellen Diskursen über Religion und Politik prominent mitreden will, neigt deshalb dazu, derartige Kategorien konsequent zu vermeiden. Demgegenüber erfreut sich das Phänomen der Religion in den letzten Jahren einer überraschend breiten Aufmerksamkeit und Sympathie, die viele Politikwissenschaftler, Theologen und Soziologen dazu veranlasst, oft begeistert von deren Renaissance zu reden und den Prozess der Säkularisierung im Namen eines kommenden ›postsäkularen‹ Zeitalters grundsätzlich infrage zu stellen.<sup>2</sup>

(1) Erstveröffentlichung in: Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag, Stuttgart: Kohlhammer 1967, 75-94. Der Text geht zurück auf einen Vortrag, den Böckenförde im Oktober 1964 auf Einladung Forsthoffs auf dessen Ferienseminar im fränkischen Ebrach gehalten hatte. Im Folgenden zit. n. Böckenförde 1976.

(2) In einem Interview mit dem Zürcher Tagesanzeiger vom März 2011 spricht der Lausanner Religionssoziologe Jörg Stolz in diesem Zusammenhang allerdings von »einer verzerrten Wahrnehmung«: »Beschäftigt man sich ständig mit Religion, dann liegt es auf der Hand, dass man die Religion überall wahrnimmt.« »Auf der Ebene der faktisch gelebten Religiosität in den westlichen Industrieländern gibt es keine Rückkehr der Religion. Die alternative Spiritualität ist marginal. Wir sehen eine rasante Säkularisierung, einen rasanten Niedergang der Wichtigkeit von Religion im Leben der Menschen.« (www.tagesanzeiger.ch; Zugriff am 21.12.2012)

⇒ Eine Großerzählung wird auf den Prüfstand gestellt

Im Rahmen der Debatten um Religion und Moderne im allgemeinen und das *master narrative* vom Siegeszug der Säkularisierung im besonderen kommt dem Münsteraner Exzellenzcluster ›Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne‹ nun das Verdienst zu, dieses Säkularisierungsnarrativ akribisch auf den historisch-soziologischen Prüfstand gestellt zu haben.<sup>3</sup> Mit dem im Frühjahr 2012 erschienenen und von *Karl Gabriel*, *Christel Gärtner* und *Detlef Pollack* herausgegebenen Band ›Umstrittene Säkularisierung‹ dürfte nun – zumindest für den deutschsprachigen Raum – der bis heute gründlichste Prüfbericht zu diesem Themenfeld vorliegen. Nicht nur in seiner Anlage, sondern auch in der Durchführung besticht der Band durch den hohen Intensitätsgrad und das beeindruckende Differenzierungsniveau seiner oft in vorbildlicher Weise aufeinander eingehenden Beiträge, in denen sich genaue Beobachtung, theoretische Durchdringung und produktive Kraft in eindrucksvoller Weise vereinen. Wer im Streit um die sogenannte ›Säkularisierungsthese‹ in Zukunft sachkundig mitreden will, wird an den Analysen und Beobachtungen, den Reflexionen und Theorieansätzen dieses Bandes nicht vorbeikommen. Nicht nur, aber auch wegen seiner vielen exzellenten Einzelbeiträge stellt dieses Buch eine großartige Herausgeberleistung dar, die man in vergleichbarer Form nur selten findet.

In den Beiträgen dieses Bandes – er speist sich zwar nicht ausschließlich, aber doch überwiegend aus dem Theoriemilieu der gegenwärtig angesagten Verabschiedungen der klassischen Säkularisierungsthese – spielt die Auseinandersetzung mit dem Böckenförde-Text aus dem Jahr 1967 zurecht eine prominente Rolle. In der Tat hatte Böckenförde hier einen säkularisierungstheoretischen Bogen vom Investiturstreit des Hochmittelalters über die frühneuzeitlichen Religionskriege bis hin zur Französischen Revolution geschlagen, der durch die Dynamik einer »Emanzipation der weltlichen Ordnung von überkommenen religiösen Autoritäten und Bindungen« gekennzeichnet sei und »seine Vollendung« (Böckenförde 1976, 59) in der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte des Jahres 1789 gefunden habe. Denn seit diesem Zeitpunkt liege die Legitimität des Staates nicht mehr »in seiner geschichtlichen Herkunft oder göttlichen Stiftung, nicht im Dienst an der Wahrheit, sondern in der Bezo-genheit auf die freie selbstbestimmte Einzelpersönlichkeit, das Individuum« (ebd., 56). Und dieses erhalte nun erstmals explizit als »ein profanes, von einer notwendigen religiösen Bestimmung emanzipiertes Wesen« (ebd., 56) elementare Schutz- und Freiheitsrechte zugesprochen, die der Staat zu gewährleisten habe. Deshalb gilt für Böckenförde: »Es führt kein Weg über die Schwelle von 1789 zurück, ohne den Staat als die Ordnung der Freiheit zu zerstören« (ebd., 60). Und auch die diversen Bemühungen des 19. Jahrhunderts, »im Zeichen

(3) Kooperationstagung des Münsteraner Exzellenzclusters und der Sektion Religionssoziologie in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie vom 14.-16.05. 2011 an der Universität Münster unter dem Titel: ›Die Ausdifferenzierung von Religion und Politik. Soziologische Annahmen und historische Befunde‹.

der Restauration« weiterhin die Idee vom ›christlichen Staat‹ zu bemühen, hätten die nun »allgemein sichtbar werdende prinzipielle Säkularisation«, so Böckenförde, nicht »aufhalten oder gar rückgängig machen« können. Sie hätten das Christentum lediglich »zum Dekor für höchst weltliche Geschäfte« gemacht; »eingesetzt zur Stabilisierung von Machtlagen und zur Sanktion zeitbedingter politisch-sozialer Verhältnisse, um sie gegenüber einem verändernden Zugriff zu konservieren« (ebd., 57).

Allerdings findet das für Böckenförde so zentrale Emanzipationsmotiv, das Interesse an der Freiheit des Einzelnen wie des Staates gegenüber den Wahrheits- und Herrschaftsansprüchen der christlichen Religion, in diesem Band keinerlei Beachtung. Das Stichwort von der ›Emanzipation‹ wird von keinem der Tagungsbeiträge noch in irgendeiner Weise gegen religiöse Macht- und Herrschaftsansprüche in Stellung gebracht. Dabei hatte Böckenförde seinen berühmten Text nicht in der Absicht geschrieben herauszufinden, wie es denn eigentlich gewesen ist. Vielmehr ging es dem politisch engagierten Sozialdemokraten und Katholiken darum, seiner mit dem demokratischen Verfassungsstaat des Bonner Grundgesetzes noch erheblich fremdelnden Kirche<sup>4</sup> Brückenschläge zum ›säkularen Staat‹ anzubieten und den Katholiken tragfähige Perspektiven für ein politisches Engagement in der Verfassungsordnung der Bundesrepublik aufzuzeigen; ein Interesse, mit der er in den 1960er Jahren noch auf gehörige Widerstände traf.<sup>5</sup> Dagegen begegnen die Beiträge dieses Tagungsbandes den Religionen und ihren überkommenen Wahrheitsansprüchen in der Regel mit einer Haltung unschuldiger Neugier und großmütig-toleranten Artenschutzes. Und gerade diese Unterschiedlichkeit, ja Gegensätzlichkeit, in der der akademische Diskurs den Religionen damals und heute begegnet, dürfte schon ein wichtiges Indiz dafür sein, dass sich im letzten halben Jahrhundert im Verhältnis von Kirchen und Öffentlichkeit, von religiösen und profanen Wahrheitsansprüchen, von kirchlich-religiöser Bindungs- und Prägekraft zu religionsfrei-säkular konfigurierter Bildung und Erziehung fundamentale Umbrüche vollzogen haben. So wächst denn auch in den letzten Jahren das Bewusstsein dafür, dass die eigentliche Säkularisierung und Entkirchlichung der modernen westeuropäischen Gesellschaften massiv und lebensprägend erst seit den 1960er Jahren eingesetzt haben dürfte. Es ist insofern bedauerlich, dass die Herausgeber dieses Bandes den Umbrüchen den 1960er Jahren kein eigenes Kapitel mehr widmen konnten. Dies hätte bei

(4) Die katholischen Bischöfe hätten sich bereits unmittelbar nach der Verabschiedung des Grundgesetzes »aufs schwerste gekränkt« und »aufs bitterste enttäuscht« (313) gezeigt (Die deutschen Bischöfe. Erklärung nach Annahme des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland (23.05.1949), in: Baadte/Rauscher (Hg.) 1985, 311-316, 313). Aus ihrer Sicht hätte das Grundgesetz der »schon in der Natur gegebenen, ewig gültigen, durch Christus neu gefestigten und vollendeten Gottesordnung« (ebd., 311) eine feierliche öffentliche Anerkennung verschaffen müssen.

(5) Vgl. dazu jetzt das biografische Interview mit Dieter Gosewinkel (Böckenförde 2011, bes. 392-407), in dem Böckenförde betont, dass er seinen Säkularisationsaufsatz vor allem gegen die Idee des ›christlichen Staates‹ und die Vorbehalte gegenüber dem demokratischen Verfassungsstaat im damaligen katholischen Milieu geschrieben habe (vgl. 395). Der Text von 1967 endet nicht zufällig mit dem hoffnungsvollen Plädoyer, die Christen mögen den säkularen Staat der Moderne »in seiner Weltlichkeit nicht länger als etwas Fremdes, ihrem Glauben Feindliches erkennen, sondern als die Chance der Freiheit, die zu erhalten und zu realisieren auch ihre Aufgabe ist« (Böckenförde 1976, 61).

einem Umfang von jetzt schon über 600 Seiten jedoch jeden Rahmen gesprengt.

Allerdings behandelt der Band nicht alle ›drei Stufen‹ der Säkularisierungserzählung – den Investiturstreit, die Religionskriege und die Französische Revolution – in vergleichbarer Intensität. Vielmehr fokussiert er sich vor allem – durchaus überraschend – auf den Investiturstreit, dem auf knapp 150 Seiten vier Beiträge und ein Kommentar gewidmet werden. Das für die Trennung von Religion und Politik fraglos wichtigere Konfessionelle Zeitalter wird dagegen auf gut 100 Seiten nur mit zwei unmittelbar einschlägigen Texten und einem Kommentar bedacht<sup>6</sup>, während der eigentliche Höhepunkt dieser Geschichte, die ›Vollendung‹ des Säkularisierungsvorgangs in der Französischen Revolution, so gut wie keine Rolle spielt. Nach den ersten beiden thematisch präzise konturierten Abschnitten ›Der Investiturstreit (1056-1122)‹ und ›Das Konfessionelle Zeitalter (16./17. Jahrhundert)‹ steht der dritte, gut 120 Seiten umfassende Abschnitt nämlich unter dem verdächtig diffusen Titel: ›Aufklärung, Französische Revolution, Amerikanische Revolution: Der Ursprung der Menschenrechte und ihre Universalisierung nach 1945‹. Hier finden sich zwar ausführliche und anregende Beiträge zu der auch andernorts intensiv geführten Debatte um die Entstehungskontexte des modernen Menschenrechtsethos; zur Frage nach den Säkularisierungsdynamiken der europäischen Moderne findet man hier aber nur enttäuschend wenig.

Erst der vierte Abschnitt kommt unter der Überschrift: ›Das lange 19. Jahrhundert und die rechtliche Trennung von Kirche und Staat‹ mit vier Beiträgen und einem Kommentar auf knapp 130 Seiten wieder zum Thema des Bandes zurück. Gerahmt werden diese vier Hauptteile durch eine ausführliche – nicht nur problemeröffnende, sondern auch problembilanzierende – Einleitung der Herausgeber (›Einführung in das Thema‹, 9-37) und drei abschließende programmatische Theoriebeiträge von *Detlef Pollack*, *Volkhard Krech* und *Hans Joas*. In ihnen wird vor allem deutlich, dass dieser Band bestenfalls eine Zwischenetappe markieren kann – und dass der Streit um die Legitimität der modernisierungstheoretischen Rede von der Säkularisierung auch weiterhin nichts von seiner Brisanz und Heftigkeit verlieren dürfte. Die unterschiedlichen Protagonisten stehen sich jedenfalls nach wie vor unversöhnlich gegenüber.

### ⇒ Hochmittelalterliche Komplexitäten

Die ersten beiden Abschnitte plädieren vor allem dafür, das westeuropäische Säkularisierungsnarrativ zunächst einmal mit seinen immanenten Wahrnehmungsverengungen zu konfrontieren. Wenn man nämlich, wie es eine solche

(6) Der in diesen Teil des Bandes aufgenommene Text von *André Krischer* (252-279) gehört mit seiner Analyse kirchlicher Strafpredigten und der Entwicklung des Strafrechts im England des 18. Jahrhunderts nicht eigentlich zum Thema dieses Abschnitts. Der Beitrag zeichnet nach, dass es hier zu einer irreversiblen Autonomisierung des Rechts gekommen ist, auch wenn sich politische Herrscher noch im 19. Jahrhundert gerne weiterhin an den eigentlich längst entwerteten theologischen Deutungen orientierten, wenn dies ihren Interessen entsprach (vgl. 278f.). Er hätte allerdings besser in den dritten Teil des Bandes gepasst.

Erzählung nun einmal nahelegt, nach dem ursprünglichen *starting point*, dem eigentlichen Anfang sucht, steht man nicht nur in der Gefahr, alles Vorherige »getrost als vernachlässigenswert« (Tyrell 39-77, 48) zu betrachten. Man verfällt auch leicht der Vorstellung, soziale Differenzierungsprozesse ließen sich als pseudobiologische Entwicklungen beschreiben, so als müssten hier kontinuierlich fortschreitende Zellteilungsprozesse identifizierbar sein, in denen das Abendland gewissermaßen »aus seiner ersten Stufe kindhafter Integrität« (Friedrich Kempf, zit. nach Tyrell, 72f.) herauswachse, um über die Jahrhunderte zu seiner eigentlichen Vollendung zu gelangen.<sup>7</sup> Dabei dürfte schon das in die Erzähllogik einer solchen Anfangs- und Vollendungsgeschichte einprogrammierte – und gerade deshalb so beliebte – Bild von der ›politisch-religiösen Einheitskultur des Mittelalters‹ historisch kaum haltbar sein, worauf schon Max Weber hingewiesen hatte. Eine solche Einheitskultur habe es, wie *Hans Joas*, *Otto Gerhard Oexle*, *Matthias Pohlig* und *Hartmann Tyrell* gleichermaßen betonen, vermutlich »nie gegeben« (Oexle 176-187, 178). Insbesondere Oexle betont dabei mit Nachdruck, dass Prozesse und Phänomene von Ausdifferenzierung, etwa im Recht, nicht erst für die Verhältnisse der Neuzeit zu konstatieren seien, sondern schon als »fundamentale Kennzeichen des Mittelalters« gelten könnten, »und zwar von Anfang an« (186). Zudem seien grundlegende Sozialformen des Hochmittelalters wie die der Vasallität und der Schwurgemeinschaft (*coniuratio*) in ihrer Struktur dezidiert profan verfasst und von religiös-sakraler Legitimation unabhängig, so dass insgesamt eine »große Relevanz von nicht religiös begründeten Formen der Gruppenbildung in der Gesellschaft des Mittelalters« (187) zu konstatieren sei.

Auch von einer ›Trennung von Religion und Politik‹ könne für die vormodernen Gesellschaften – zumindest im Sinne unseres heutigen Trennungsverständnisses – keine Rede sein. »Beide Bereiche waren weder eins noch getrennt; sie waren komplexe kommunikative Handlungsfelder mit einem hohen und sich verändernden Maß an Verknüpfungen« (Pohlig 225-251, 248). Man könne deshalb weder dem Hochmittelalter noch dem konfessionellen Zeitalter gerecht werden, wenn man ihnen eine solche Trennungslogik einzuschreiben versuche. Zudem müsse man konstatieren, dass »der Forschung zur Vormoderne ein adäquates Beschreibungsvokabular« (236) für das Feld des Religiös-Politischen weitgehend fehle. Denn in der Tat sind die Begriffe des Staates, der Säkularisation und der Säkularität ebenso wie die der Gesellschaft und der Öffentlichkeit, der Religion und der Religiosität allesamt semantische Hervorbringungen der Moderne, die ihre formative Phase erst zwischen dem 16. und dem 20. Jahrhundert erlebt haben. Man wird sie deshalb, wenn überhaupt, nur mit großer Vorsicht für die Beschreibung vormoderner Gesellschaftsverhältnisse verwenden dürfen.

Gegen die Vorstellung vom Investiturstreit als ›erster Stufe der Säkularisierung‹ kommen auch aus der Mediävistik massive Vorbehalte. So verweist *Gerd*

(7) Insbesondere *Hans Joas* (603-622) warnt in diesem Zusammenhang vehement vor den »gefährlichen Prozessbegriffen« der Differenzierung, Rationalisierung und Modernisierung und verlangt, dass »das Phänomen der Differenzierungstheorie selbst historisch reflektiert und in Konkurrenz zu Alternativen gebracht werden« müsse (607).

*Althoff* (78-100) darauf, dass Vorstellungen einer ›Trennung von *regnum* und *sacerdotium*‹ in dieser Zeit noch keinerlei Rolle spielten. Vielmehr gebe es »gut bezeugte gegenteilige Intentionen und Ziele der kirchlichen wie der weltlichen Akteure« (83). Eine wie auch immer geartete »Kontinuitätslinie ... in den ›okzidentalischen Sonderweg‹ der Neuzeit« (100) sei nicht zu erkennen. Und auch die Frage, ob hier »ein selbständiger Bereich säkularer Politik« entstanden sei, »ohne dass dies intendiert gewesen wäre« (85), müsse man mit einem klaren Nein beantworten. Ähnlich betont auch *Wilfried Hartmann* (101-133), dass man die so genannte Papstrevolution nicht als »den Beginn der Säkularisierung, der Trennung von Kirche und ›Staat‹« (104) verstehen könne. Denn schließlich habe es »seit der Zeit um 1100 eine noch engere Verschränkung von religiösen und weltlichen Zuständigkeiten« gegeben als in den Jahrhunderten davor, »wenn auch nicht unter Führung des weltlichen Herrschers, sondern unter Führung des Papstes. Von einer Autonomie der weltlichen Sphäre kann nicht die Rede sein« (101f.).

⇒ Kaum Säkularität im Zeitalter der Konfessionen

Aber auch dem sogenannten Konfessionellen Zeitalter wird man, wie die Beiträge dieses Bandes einhellig betonen, keine modernen Trennungsverhältnisse von Religion und Politik zuschreiben können. So sei etwa, wie *Matthias Pohlig* bemerkt, bis heute »ungeklärt«, ob der Augsburger Friede tatsächlich »eine andere oder stärkere Trennung« von Religion und Politik markiere als jene, die schon »im Mittelalter bekannt ist« (239). Viel eher sei hier eine »in sich selbst widersprüchliche Fortschreibung heterogener Entwicklungstendenzen« (242) zu konstatieren. So sei es mit dem Siegeszug des Motivs der Staatsräson zwar durchaus zur Entstehung der »Grundlagen moderner, säkularer Politiktheorie« (242) gekommen; zugleich war das Konfessionelle Zeitalter aber auch eines gesteigerter politisch-religiöser Vereinheitlichung, da offensichtlich »in allen Konfessionen um 1600 ein Trend zur persönlichen Verfrömmigung der Herrscher« einsetzte (244f.). Von daher sei das geläufige Bild einer sich von religiösen Wahrheitsvorgaben selbstbewusst und souverän abkoppelnden Fürsteherrschaft durchaus fraglich. Denn es spreche nur wenig dafür, dass sich die Fürsten erst nachträglich im rational kalkulierten Interesse sakraler Legitimationsstrategien bedienten, an die sie selbst längst nicht mehr glaubten. Zudem sei festzuhalten, dass man auch über die Verhältnisse des Konfessionellen Zeitalters vieles schlicht nicht wisse. So sei etwa die gängige Überzeugung, dass der Dreißigjährige Krieg ein ›Umschlagen‹ von konfessionell aufgeladener Kriegspolitik in Sehnsucht nach profanem Frieden und einer Entpolitisierung der religiösen Wahrheitsfrage hervorgebracht habe, aus heutiger Sicht »zwar völlig plausibel, bisher aber unzureichend erforscht ...; wer eigentlich wann warum fand, dass Religion als Politik- und Kriegsgrund nicht mehr in Frage komme, ist eigentümlich unterbelichtet« (243).

Soviel aber dürfte feststehen: man kann die im 17. Jahrhundert entstehenden Territorialstaaten nicht im modernen Sinne als säkular betrachten. Viel eher müsse man sie, wie *Philip S. Gorski* (189-224) betont, als *confessional states* bezeichnen, »in which one religious identity was privileged, sectarian movements were usually outlawed, and church and state were tightly intertwined with one another« (200). Auch seien sie keineswegs so souverän und absolut gewesen, wie sie in den heute prominenten, damals aber eher randständigen Staatstheorien von Bodin und Hobbes entworfen wurden: »French monarchs generally ruled as much through negociation as command« (201). Und auch von einer allgemeinen Anerkennung des Prinzips religiöser Toleranz oder gar von »religious privatization as a general trend during this period« (207) könne keine Rede sein. Von daher sei zu resümieren: »there is little evidence of anything like an institutional ›separation of church and state‹ until at least the French revolution« (215).

Statt also im Blick auf vormoderne Gesellschaften in prozesshaften Fortschritts- oder Kontinuitätslinien zu denken, dürfte es – wie vor allem *Sita Steckel* (134-175) betont – sinnvoller sein, mit der Vorstellung von permanenten »Grenzarbeiten« (153) an den Feldern des Politisch-Religiösen zu operieren. Denn wenn man »die Veränderungen zwischen dem elften und dem 18. Jahrhundert Revue passieren lässt«, dann scheinen im Blick auf die behauptete Trennung von Religion und Politik »eher Zyklen der Desakralisierung und Resakralisierung bestimmter Lebensbereiche vorzuliegen« (174). Und diesen könne man am ehesten mit einem »Modell der wiederholten Neuverhandlung der Rolle von Religion« (174) gerecht werden. Zudem müsse man im Blick auf die Verhältnisse der Vormoderne berücksichtigen, dass hier Rationalität und Frömmigkeit, Sakralität und Profanität, geistliche und weltliche Herrschaft über viele Jahrhunderte in differenziert-dynamischen Relationen miteinander verbunden waren. Die Vorstellung, dass es mit dem Aufkommen von Philosophie, Recht und Wissenschaft auch zu einem Verlust an Religiosität und einer Zunahme an Säkularität gekommen sein müsse, sei jedenfalls wenig plausibel. Denn »auch rationalste mittelalterliche christliche Gelehrte pflegten etwa persönliche Frömmigkeit« (149), während Unglaube und Glaubenszweifel im Mittelalter »typischerweise in den ungelehrten Bevölkerungsschichten zu finden« (151) gewesen seien. Darüber hinaus seien obrigkeitliche Machtansprüche selbstverständlich immer auch mit Legitimationen und Symbolisierungen christlich-religiöser Herrschaft verwoben gewesen, und zwar bis weit in die europäische Moderne hinein. So konnten noch im 19. Jahrhundert nicht nur »religiösen Subjekten«, etwa frommen Laien, Priestern und Bischöfen, sondern auch den Königen wundertätige Kräfte zugesprochen wurden. Noch 1825 hat Karl X. als frisch geweihter französischer König in diesem Sinne seine Heilungskräfte gegen die Skrofeln, eine tuberkulöse Hautkrankheit, in Stellung gebracht. Danach hat jedoch »in Europa kein König mehr seine Hand auf die Wunden der Skrofelkranken gelegt. Der alte Glauben an das Königtum war untergegangen: ›In dieser Hinsicht hat Gregor VII. den Sieg davongetragen‹ (Marc Bloch) – aber erst 750 Jahre nach Canossa!« (Hartmann, 123).



Man wird also – mit *Sita Steckel* – dem vormodernen Europa »auf den ersten Blick keine eindeutige Prädetermination zugunsten einer säkularen Moderne« zuschreiben können und wollen, auch wenn dies nicht bedeuten muss, »dass sich langfristige Prozesse der Säkularisierung nicht doch konstatieren lassen« (174). Auch *Barbara Stollberg-Rilinger* (280- 291) spricht – übrigens explizit im Anschluss an Niklas Luhmann – in diesem Zusammenhang von einem »gesamtgesellschaftliche(n) Umstellungsprozess«, der als solcher »evolutionär, d.h. eben nicht teleologisch, sondern offen, kontingent, ungeplant, unkoordiniert« verlief: »Man kann seinen zukünftigen Verlauf eben nicht extrapolieren, man kann nur retrospektiv erklären, wie es überhaupt dazu kommen konnte, dass eine so unwahrscheinliche, komplexe Gesellschaftsstruktur wie die ›moderne‹ entstanden ist.« (283)

⇒ Eine Warnung vor teleologischen Aufladungen

Welche Konsequenzen sind aus diesen Befunden zu ziehen? Zunächst dürfte klar sein, dass man den Jahrhunderten der Vormoderne nicht mit Vorstellungen von geschichtsinhärenten ›Ursprüngen‹, ›Aufstiegsbewegungen‹ und ›Fortschrittsdynamiken‹ begegnen kann, so als sei ab einem bestimmten Zeitpunkt bzw. Ereignis x eine historisch-strukturelle Entwicklungslogik hinter dem Rücken der Akteure in Gang gekommen, die früher oder später zur ›Vollendung‹ gelangen müsse. Vielmehr ist festzuhalten, dass der Weg in die westliche Moderne von spezifischen Akteurs- und Konfliktkonstellationen abhing und deshalb auch ganz anders hätten verlaufen können. Eine grundsätzliche Vorsicht gegenüber soziologischen Groß Erzählungen von Differenzierung und Säkularisierung ist also durchaus angebracht; zumindest dann, wenn diese in der Gefahr stehen, sich mit einer Art geschichts- und gesellschaftsimmanenter Teleologie aufzuladen, für die gesellschaftliche Modernisierungsprozesse gar nicht anders können, als das Strukturmuster der Trennung von Religion und Politik im Rahmen eines säkularen Staates westeuropäischer Art hervorzubringen, in dem die Universalgeschichte der Menschheit dann gleichsam ihren krönenden Abschluss findet.

Allerdings dürfte es gegenwärtig nur wenige Wissenschaftler geben, die ernsthaft an die ›Existenz eines die Geschichte determinierenden Telos‹ glauben und deshalb behaupten würden, dem 11. Jahrhundert seien die Religionskriege und die Französische Revolution bereits in die Wiege gelegt worden. Der Böckenförde-Aufsatz jedenfalls behauptet das nicht, auch wenn er einige Formulierungen enthält, die einem solchen säkularistischen Triumphalismus nicht deutlich genug entgegentreten. Er unterstellt weder eine ›eindeutige Prädetermination zugunsten einer säkularen Moderne‹, noch geht er davon aus, dass die Akteure des Investiturstreits schon von der neuzeitlichen Tren-

nungsidee inspiriert gewesen sein könnten.<sup>8</sup> Auch spricht er im Blick auf das Konfessionelle Zeitalter nicht von religious privatization as a general trend during this period. Er zeigt sich lediglich davon überzeugt, dass seit dem Hochmittelalter »die Träger der weltlichen Gewalt sich auf die Eigenständigkeit und Weltlichkeit der Politik besannen und den Vorsprung an Institutionalisierung, den die Kirche ihnen voraus hatte, durch die Ausbildung staatlicher Herrschaftsformen mehr und mehr aufholten« (Böckenförde 1976, 48); und dies wird auch von den Beiträgen dieses Bandes keineswegs bestritten.

So betont etwa *Wilfried Hartmann*, dass es »seit der gregorianischen Reform zweifellos auch eine klare Unterscheidung zwischen Kirche und Welt« (Hartmann 115) gegeben habe. Zudem habe sich mit dem Aufkommen explizit papstfreier Theorien der Legitimation weltlicher Herrschaft am Ende des Pontifikats Bonifaz VIII. (um 1235-1303) eine neuartige »Trennung der geistlichen und der weltlichen Sphäre« (131) entwickelt. Und auch Friedrich I. Barbarossa (um 1122-1190) und sein Umfeld »suchten nach einer neuen Begründung für das Kaisertum, die außerhalb der Kirche lag« (132f.) Auch *Otto Gerhard Oexle* betont in diesem Zusammenhang, dass sich die geistliche Gewalt im Rahmen der gregorianischen Reform »in ihren anstaltlichen Strukturen tiefgehend ›modernisierte« und damit »dem ›Staat‹ gewissermaßen den Weg wies«, so dass man – mit Harold J. Berman<sup>9</sup> – in der Tat sagen könne, »dass diese ›päpstliche Revolution‹ zum ›Ursprung der westlichen Rechtstradition‹ wurde« (177). Oexle bedient sich also der von den meisten Beiträgen dieses Bandes verabschiedeten, zumindest aber stark problematisierten Ursprungsmetapher weiterhin mit einer großen differenzierungstheoretischen Selbstverständlichkeit.

⇒ Vorsicht vor gängigen Religion/Moderne-Kontrastierungen

Wichtiger noch als die geschichtsmysmenkritische Warnung vor differenzierungstheoretischen Vorstellungen von Ursprung und Vollendung ist aber die begriffsbildungskritische Warnung vor spezifischen Wahrnehmungsverengun-

(8) Dies behauptet er explizit erst für den französischen Juristen Michel de L'Hopital, den Kanzler des Königs von Frankreich, der im Jahr 1562, »am Vorabend der Hugenottenkriege« – und damit »der Wirklichkeit der Zeit vorausseilend« – im Conseil des Königs erklärt hatte: »Nicht darauf komme es an, welches die wahre Religion sei, sondern wie man beisammen leben könne.« (Böckenförde 1976, 43f.; zit. nach Leopold von Ranke), Tatsächlich räumten L'Hopital und die von ihren Gegnern abfällig als *Politiques* bezeichnete Gruppe der Juristen am Hofe des Königs in ihren Schriften nun dem formalen Frieden und der äußeren Ruhe im Lande in politischer Hinsicht den Vorrang vor der religiösen Wahrheitsfrage ein. Von daher ist es bedauerlich, dass der Frage nach den tatsächlichen oder nur vermeintlichen Umbrüchen im Gefolge der *Politiques*, denen in der gängigen Säkularisierungserzählung eine essentielle Bedeutung zugeschrieben wird, in den Beiträgen dieses Bandes keine nähere historisch-systematische Aufmerksamkeit geschenkt wird.

(9) Für Harold J. Berman entwickelten sich aus den Kämpfen und Kompromissen des Investiturstreits, der als »die erste generationenübergreifende Bewegung programmatischen Charakters in der westlichen Geschichte« (Berman 1995, 180) gelten könne, »die ersten weltlichen Theorien des Staates und des weltlichen Rechts« (187). In diesem Sinne habe »die päpstliche Revolution .. den modernen Staat entstehen« lassen – »und dessen erstes Beispiel war paradoxerweise die Kirche selbst« (190). Vgl. kritisch zu Berman vor allem die Hinweise von *Sita Steckel*, die ihm vorwirft, »Entwicklungen eines ganzen Jahrhunderts unter Auslassung essentieller Zwischenschritte« zusammenzuraffen und so »den Eindruck einer plötzlichen Umwälzung« zu erzeugen (167).

gen in der Konzeption dessen, was jeweils als religiös und als modern gelten kann und soll. Lässt man die historischen Beiträge dieses Bandes Revue passieren, dann muss man sich nämlich von Theoretisierungsmustern verabschieden, die sich dem Mittelalter mit den modernetypischen Dichotomien von sakral/profan bzw. religiös/säkular nähern. Noch vorgängig zu der Frage, ob diese angeblichen Gegensatzpaare einer wenn nicht manifesten, so doch latent wirkenden Entwicklungsdynamik von ›hoher mittelalterlicher Religiosität‹ zu ›hoher neuzeitlicher Säkularität‹ unterliegen, neigt dieser konzeptuelle Zugriff bereits dazu, Religion und Moderne, Glaube und Vernunft, Frömmigkeit und Rationalität in ihrem eigentlichen Kern als konkurrierende Gebilde wahrzunehmen, die in einem wechselseitigen Ausschließungsverhältnis zueinander stehen; gewissermaßen wie in einem Nullsummenspiel, in dem nicht beide gleichermaßen wachsen und gedeihen bzw. schrumpfen und danieder gehen können, sondern nur eine auf Kosten der anderen zu reüssieren vermag. Für das Mittelalter scheint jedoch zu gelten, dass Gewinne an wissenschaftlicher Vernunft und Rationalität keineswegs mit Verlusten an Religion und Frömmigkeit einhergehen mussten, dass es hier – wenn man auf diese anachronistischen Begriffe schon nicht verzichten kann – »gleichzeitig mehr Säkularität und mehr Religiosität« (Steckel, 175) geben konnte; ein Prozess, der als solcher, wie viele Beiträge dieses Bandes übereinstimmend betonen, der Logik der soziologischen Differenzierungstheorie in keiner Weise widerspricht.

Versteht man das soziologische Konzept der funktionalen Differenzierung von Religion und Politik vor diesem Hintergrund so, als müsste sich hier früher oder später, sofern keine pathologischen Fehlformen und Verzögerungen auftreten, eine schieflich-friedliche Trennung von nun rein politischer Politik und rein religiöser, d.h. unpolitischer und nur als solcher zu sich selbst gelangender Religion ergeben, dann ist eine solche Säkularisierungs- bzw. Differenzierungsvorstellung in der Tat aufzugeben. Die Vorstellung vom ›rein Religiösen‹ ist ja keineswegs eine den historisch überlieferten Religionen irgendwie angemessene Kategorie; und schon gar nicht macht ›rein Religiöses‹ deren ›eigentliche‹ Identität aus, die durch bedauerliche Vermengungen mit ›nichtreligiösen‹ Elementen von Politik und Recht, Kultur und Moral in den noch undifferenzierten Gesellschaften früherer Zeiten verschüttet war. *Hans Joas* betont in diesem Zusammenhang zurecht – und damit dürfte er der religiösen Selbstwahrnehmung zahlreicher Juden, Christen und Muslime aus dem Herzen sprechen: »Die Vorstellung von der Religion als Kultursphäre, gleichrangig mit allen anderen, oder als ein Funktionssystem, in Analogie zu all den anderen, ist selbst säkularistisch. Religion hat Spezifika, aber diese liegen nicht in einer kulturellen Spezialisierung aufs Religiöse. Gläubige und ihre sozialen Organisationen müssen Ansprüche erheben auf die Gestaltung aller Kultursphären und Funktionssysteme, wenn sie ihren Glauben ernst nehmen.« (622) Von daher müsse man anerkennen, dass sich »das Pathos universalistischer Religion und übrigens auch universalistischen säkularen Denkens« (622) schlechterdings nicht einpassen lasse in das normativ hoch aufgeladene, nach den bisherigen historisch-empirischen Erfahrungen aber wenig plausible Ideal

einer solcherart ausdifferenzierten Moderne. Diesem Ideal einer wechselseitig aneinander desinteressierten Indifferenz-Differenzierung ist deshalb die Vorstellung einer wechselseitig aufeinander einwirkenden Interferenz-Differenzierung gegenüberstellen; und nur diese entspricht dem gängigen Konzept der soziologischen Differenzierungstheorie, wie die Beiträge dieses Bandes mehrfach in Erinnerung rufen. Auch *Franz-Xaver Kaufmann* notiert in diesem Zusammenhang: »Das Verhältnis ausdifferenzierter gesellschaftlicher Teilsysteme ist ja typischerweise nicht dasjenige einer Trennung, sondern einer fortgesetzten Auseinandersetzung um Grenzen und Grenzüberschreitungen« (543). Und dass diese differenzierungstheoretisch keineswegs zu einer Erosion oder gar zur Auflösung der Religion führen müssen, versteht sich dabei von selbst.<sup>10</sup> Einem säkularistisch überzogenen *master narrative* der Moderne dagegen gelten Säkularität und Modernität per se als religionsavers, Religion dagegen per se als antimodern – mit der Folge, dass man dann schnell dazu neigt, alle modernitätsaversen Phänomene als ›irgendwie religiös‹ wahrzunehmen. Zugleich neigt man dann dazu, die entdifferenzierenden, freiheitsgefährdenden, nicht selten gewalttätig-totalitären Tendenzen der säkularen Moderne, die unter den nachreligiösen Bedingungen des 20. Jahrhunderts wesentlich menschenverachtender zugeschlagen haben als die ob ihrer vermeintlichen ›Gefährlichkeit‹ gefürchteten historischen Religionen des Katholizismus und des Islam jemals zuvor, als vorübergehende Fehlentwicklung zu verharmlosen. Am Ende könnte dann die Frage, ob man hier womöglich eine dauerhaft drohende ›schwarze Seite‹ der Moderne zu konstatieren hat, gar nicht mehr ernsthaft in den Fokus der Aufmerksamkeit geraten.<sup>11</sup> Der historisch schlicht unzutreffende, normativ aber erheblich aufgeladene und in vielen Theoriemilieus des liberalen Bürgertums nach wie vor sehr beliebte Antagonismus von per se verdächtiger Religion und per se unverdächtiger Moderne dürfte die größte und wirkmächtigste Fehlwahrnehmung darstellen, die vom westeuropäischen Modernisierungsnarrativ tradiert und immer wieder neu in die Herzen und Köpfe der ›Söhne und Töchter der Moderne‹ (Jürgen Habermas) gesenkt wird. Dass sie in vielen Beiträgen dieses Bandes deutlich problematisiert wird, ist deshalb nur zu begrüßen.

(10) *Barbara Stollberg-Rilinger*, 286, erinnert zurecht an Niklas Luhmann, der in diesem Zusammenhang notiert hatte: »Säkularisierung heißt also nicht: Funktions- oder Bedeutungsverlust der Religion, vielleicht aber deren vorübergehende (?) Schlechtanpassung an die Bedingungen der modernen Gesellschaft.« (Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt 2000, 301).

(11) Dies scheint mir die entscheidende Pointe in José Casanovas Texten zu ›Europas Angst vor der Religion‹ zu sein (Casanova 2009). Die Vorstellung nämlich, dass es tolerante, friedliche, gar demokratisch strukturierte ›religiöse Modernen‹ geben könnte, ist der politisch-moralischen Standardausstattung des durchschnittlichen Westeuropäers ebenso fremd wie die Vorstellung, dass es auf Dauer gestellte ›säkular-moderne‹ Gewaltstaaten geben könnte. Ob und ggf. wie sich aus der Idee möglicher ›religiöser Modernen‹ auch für die hochsäkularisierten Gesellschaften Westeuropas produktives normatives Kapital für die Frage nach der Verhältnisbestimmung von Religion und Politik schlagen lässt, ist jedoch kaum abzusehen.

⇒ Differenzierungen, aber keine Dekonstruktion der secularization story

So aufklärend die Beiträge der ersten beiden Abschnitte dieses Bandes auch sind: die westeuropäische Säkularisierungsgeschichte ist damit historisch keineswegs entwertet oder gar widerlegt. Sie erfährt allerdings erhebliche Differenzierungen, so dass diese Geschichte nun deutlich vorsichtiger zu erzählen ist. Dass man dem Investiturstreit und gar dem Konfessionellen Zeitalter aber keinerlei Bedeutung für die Formierung des säkularen Staates zugestehen könne, geht aus den Beiträgen dieses Bandes nicht hervor. Sie geben auch wenig Anlass zu der gegenwärtig beliebten Übung, das westeuropäische Säkularisierungsnarrativ gänzlich zu dekonstruieren. Genau dies fordert allerdings, mit erheblicher Vehemenz, *Philip S. Gorski* mit seiner These, »that secularization theory itself is a foundation myth, an attempt to provide the contingent emergence of a secular Europe with a historical depth and gravity it may in fact not have« (224). Seine Vermutung, dass die *story of secularization* erst im Zeitalter von Aufklärung und Revolution begann, dürfte zwar viel Zustimmung finden, ebenso wie der Hinweis, dass für viele Historiker »the real turning point towards modern secularity did not really come until the 1960s« (223), so dass die Ursachen und Quellgründe der Säkularisierung »not distant but proximate, not structural but contingent« (224) seien. Wenn Gorski dem Konfessionellen Zeitalter aber jegliche Relevanz für die Herausbildung des säkularen Staates abspricht, hat er sein historisches Blatt deutlich überreizt. Denn man wird schlicht nicht bestreiten können, dass im 17. Jahrhundert ein wenn auch nicht toleranter, so doch den Religionen vor- und übergeordneter Staat entstand. Und ebenso wenig wird man bestreiten können, dass das – wenn auch kurzlebige – Edikt von Nantes »erstmal den Versuch« machte, »zwei Religionen in einem Staate zuzulassen«, womit »die alte Beziehung von Religion und Politik ... an ihr Ende gekommen« war (Böckenförde 1976, 52).<sup>12</sup> Gorskis radikaler Antisäkularismus geht dagegen so weit, dass er auch Böckenförde in die Kategorie der »pious secularists« einordnet, die sehnsüchtig auf den Einbruch des »Kingdom of the Secular« warten und überall im Geschichtsverlauf die Vorzeichen seines unmittelbar bevorstehenden Einbruchs erkennen, »a bit like the Kingdom of God is for the premillenarian dispensationalists: always at hand, but just out of reach, always imminent, but never present, though each act in the historical drama necessarily brings it just a little closer« (217). Dieser polemische Ausfall wird der Person und den Intentionen Böckenfördes freilich in keiner Weise gerecht, noch dient er irgend der Aufklärung des Sachverhalts, es sei denn, der einzig angemessene Umgang mit der Geschichte und ihren *master narratives* wäre der eines *pious postmodernism*, der sich wohligh in dem Bewusstsein einrichtet, dass in Geschichte und Gesellschaft eh alles kontingent und gleichgültig ist. Mit einer deutlichen

(12) Auch Gorski betont, »that the Edict of Nantes implemented a religio-political division of France« (217), auch wenn er Wert darauf legt, dass man dies nicht im Sinne der klassischen ›Trennung von Kirche und Staat‹ verstehen könne; vgl. dazu auch Stollberg-Rilinger, 281f.

Spitze gegen Gorski erinnert *Stollberg-Rilinger* in ihrem Kommentar denn auch an ein treffendes Bild von Niklas Luhmann, der einst notiert hatte: »Forscher, die man mit dem Auftrag, festzustellen, wie es wirklich war, ins Feld jagt, kommen nicht zurück; sie apportieren nicht, sie rapportieren nicht, sie bleiben stehen und schnuppern verzückt an den Details.« (Ideenevolution, Frankfurt 2008, 234; zit. n. Stollberg-Rilinger, 288)<sup>13</sup>

⇒ Zu wenig Licht auf die Umbrüche der Französischen Revolution

Der Logik der Tagung entsprechend wäre nun die von Böckenförde behauptete ›dritte Stufe der Säkularisation‹ auf den Prüfstand zu rufen. Wie bereits erwähnt, spielt die Französische Revolution in den fünf Beiträgen dieses Abschnitts aber keine systematische Rolle. Dabei gelten gerade die 1789er Umbrüche allenthalben – und wenn ich recht sehe: unbestritten – als der große Durchbruch zur politischen Moderne. Denn es spricht einiges dafür, dass gerade die Enthauptung des Monarchen in der Französischen Revolution in der symbolisch-imaginären Selbstwahrnehmung der Nation, die sich nun plötzlich und gewaltsam von ihren jahrhundertlang eingelebten religiös-transzendenten Legitimationsquellen abgeschnitten sah, eine politisch-moralische Fundamentalverunsicherung auslöste, ohne die das Projekt einer rein profanen Politik, einer auf sich allein gestellten Republik von Volkes und nicht länger von Gottes Gnaden kaum zustande gekommen wäre. Die nun restlos auf ihre eigene Profanität zurückgeworfene Republik, in der der bisher stets religiös-transzendent verankerte ›Ort der Macht‹ (Claude Lefort) dauerhaft leer bleibt, die sich also nicht länger ›von oben‹ legitimieren konnte, sondern ihre Moral- und Tugendbestände nun ›von unten‹, aus der moralischen Kraft eines reziproken Selbstbindungsversprechens freier und gleicher Staatsbürger und ihrer gemeinwohlorientierten Wertvorstellungen und Handlungsmotive zu beziehen hatte, könnte in der Tat den eigentlichen *starting point* der nachreligiösen Politik säkularer Staatlichkeit in den westeuropäischen Gesellschaften markieren (vgl. dazu u.a. Große Kracht 2012). Jedenfalls dominiert diese Profanisierungsperspektive auch den Böckenförde-Aufsatz von 1967; und nicht zufällig findet Leforts Motiv vom dauerhaft leer bleibenden ›Ort der Macht‹ in den Debatten der politischen Theorie und Philosophie der letzten Jahre erneut hohe Aufmerksamkeit.

(13) In diesem Sinne konstatiert auch Detlef Pollack (545-564), der in deutschen Sprachraum als einer der wichtigsten Verteidiger der Legitimität soziologischer Großbegriffe von Differenzierung, Modernisierung und Säkularisierung gilt, dass diese Konzepte zwar »handlungstheoretisch unterlegt und konfliktsoziologisch geschärft« (546) werden müssten. Dies ändere jedoch nichts daran, dass es »zwischen Modernisierung und Säkularisierung einen Wahrscheinlichkeitszusammenhang gibt« (556). Auch müsse eine historisch interessierte Soziologie an der Hoffnung festhalten, »in der Geschichte generalisierbare Kausalitäten, Gesetzmäßigkeiten und Zusammenhänge ausmachen zu können« (549). Schließlich gelte grundsätzlich: »Die prinzipielle Bestreitung von Entwicklungstendenzen und kausalen Zusammenhängen wird den interdependenten historischen Veränderungen, in denen sich durchaus Muster, Abhängigkeiten und Teillinearitäten finden lassen, so wenig gerecht wie die Behauptung eines die Geschichte determinierenden Telos. Und sie weist ebenso wie diese eine Neigung zum Dogmatismus auf. Wo man die Kontingenz des Historischen verabsolutiert, ... ist jede Wissenschaft obsolet, und die intendierte Aufklärung des Mythos degeneriert selbst zum Mythos.« (557)

Hier rächt sich, dass an dem Band keine Vertreter politischer Theorie und Ideengeschichte mitgewirkt haben. Ohnehin fällt auf, dass es vor lauter Beschäftigung mit den historisch-soziologischen De- und Rekonstruktionsbemühungen zu einem bedauerlichen *lack of normativity* gekommen ist, da für die das *secularization narrative* eigentlich antreibenden Fragen nach der Normativität der Trennung von Religion und Politik, der Legitimität und Unverzichtbarkeit eines streng religionsfrei konfigurierten staatlichen Verwaltungs- und Gesetzgebungsapparates in einer Republik der Freien und Gleichen, erstaunlich wenig Interesse aufgebracht wurde.

So wenig dieser Abschnitt das – die Zeitgenossen der Französischen Revolution zutiefst irritierende und (nicht nur) das Frankreich des 19. Jahrhunderts in langanhaltende Anomien stürzende – Thema der ›rein profanen Politik‹ zur Sprache bringt, so sehr betonten alle Beiträge mit unterschiedlichen Akzentuierungen die deutlichen Autonomisierungsprozesse von Recht, Staat und Politik, die seit dem 18. Jahrhundert allenthalben zu beobachten seien. So beschäftigt sich *Matthias Koenig* (293-312) mit den Entstehungs- und Durchsetzungsbedingungen des Rechts auf Religionsfreiheit, die er mit »Prozessen der Autonomisierung eines seinerseits zunehmend transnationalen juristischen Feldes« (311) verknüpft sieht. *Christian Müller* (378-407) rekonstruiert den Siegeszug der Menschenrechtsidee als einen sich in der internationalen Ordnung zwischen 1780 und 1950 vollziehenden Ausdifferenzierungs- und Autonomisierungsprozess, in dessen Rahmen sich »die Menschenrechte als universale und nicht mehr religiös diskutierte Kategorie« (407) etablierten, obwohl »die Völkerrechtsordnung und ihre politischen und akademischen Protagonisten .. bis in die 1950er Jahre religiös-christlich« (382) geprägt gewesen seien. Ähnlich zeichnet auch *Wolfgang Reinhard* (313-358) in einem umfangreichen Beitrag nach, wie sich die Menschenrechte seit dem 18. Jahrhundert autonomisiert hätten, nachdem sie »in ihren Anfängen undifferenziert politisch und religiös zugleich« gewesen seien, weil eben lange Zeit »Gerechtigkeit religiös verankert war, Naturrecht und göttliches Recht zusammengedacht wurden« (358). Und auch wenn gegenwärtig zurecht gefragt werde, ob wir nicht auf so etwas wie »eine gemeinsame Weltreligion der Menschenrechte« (358) zulaufen, dann wäre diese, so Reinhard, »wegen ihrer radikalen Diesseitigkeit nichts anderes als die Vollendung von Säkularisierung, für die selbst Transzendenz zu diesem Säkulum gehört, nachdem ihr der jenseitige Gott unwiderrufflich abhanden gekommen ist« (358).<sup>14</sup>

Der auf die Menschenrechtsfrage fokussierte dritte Abschnitt dieses Bandes gibt für das Säkularisierungsthema und die Frage der Trennung von Religion und Politik also nur wenig her. Wer überhaupt wann und in welchen Kontexten

(14) Neben diesen drei Beiträgen findet sich in diesem Abschnitt noch ein Aufsatz von *Daniel Bogner* (359-377), der sich mit der nicht eigentlich zum Thema des Bandes gehörenden Frage nach einem ›religiösen Ursprung der Menschenrechte‹ beschäftigt. Dazu merkt *Hans Joas* in seinem Kommentar zurecht an, dass es »nicht naheliegend« sei, »die Menschenrechte überhaupt im Kontext einer Geschichte der Säkularisierung zu behandeln, da es bei ihnen ja nicht um das Verhältnis religiösen und politischen Handelns geht, sondern um eine Selbstbindung der Staaten gegenüber dem religiösen und dem politischen Handeln der Staatsbürger insgesamt« (409; Herv. i.O.).

für die profane Legitimität einer rein säkularen Politik eingetreten ist, wer sich etwas derart Unerhörtes überhaupt vorzustellen vermochte und aufgrund welcher Akteurs- und Konfliktkonstellationen eine solche Säkularität dann auch politik- und geschichtsmächtig werden konnte, zu all diesen Fragen trägt der Band kaum etwas bei.

⇒ Das 19. Jahrhundert: kein Zeitalter der Säkularisierung

Im vierten Abschnitt findet der Band dann jedoch wieder zu seinem Thema zurück. Hier geht es vor allem um die Frage, ob sich das 19. Jahrhundert angemessen als ›Zeitalter der Säkularisierung‹ qualifizieren lasse, wie dies, so meint zumindest *Karl Gabriel* (417-438), bei den »in der Regel historisch wenig interessierten Soziologen« (417) noch immer der Fall sei. Schließlich sei unbestreitbar, dass in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vor allem die katholische Kirche einen überraschenden – und säkularisierungstheoretisch kaum erklärbaren – Aufschwung erlebt habe. Es spreche deshalb, so Gabriel, viel dafür, »dass das 19. Jahrhundert mit demselben Recht, mit dem es als Epoche der Entkirchlichung und Säkularisierung gekennzeichnet wird, auch als Zeitalter der Verkirchlichung gelten kann« (432).

Die Beiträge dieses Abschnitts sind sich einig, dass man es auch im 19. Jahrhundert nicht mit linearen Prozesslogiken von Säkularisierung und Entkirchlichung zu tun hat. Vielmehr seien auch hier ›Zyklen der Desakralisierung und Resakralisierung‹ auf die Tagesordnung von Kultur und Gesellschaft getreten; diesmal aber als massive weltanschauliche Hegemoniekämpfe um den Geltungsvorrang christlich-religiöser oder laizistisch-säkularer Weltwahrnehmung und Gesellschaftsgestaltung. Dadurch seien bisher nicht gekannte Antagonismen entstanden, etwa zwischen Religion und Wissenschaft, Katholizismus und Liberalismus, die gerade in ihrer oft militant aufgeladenen Gegensätzlichkeit öffentlichkeitswirksam wurden. So hätten im 19. Jahrhundert zum ersten Male große Bevölkerungsgruppen begonnen, sich dezidiert als säkular und religionsfrei zu verstehen, während insbesondere der sich nun ultramontan-antimodernistisch formierende Katholizismus mit unerwartetem Erfolg eine bisher nicht gekannte religiös-politische Milieubildung mit subgesellschaftlichen Charakter ausgeprägt habe; – zunächst als empörte Abwehrreaktion auf den neuen religionsaversen Laizismus in Kultur und Gesellschaft, dann aber auch als seinerseits provozierender Anlass zu weiterer Religionsverachtung: »In den europäischen Kulturkämpfen stoßen zwei ›universalistische Missionsprogramme‹ (Manuel Borutta) mit konträren Gesellschaftsentwürfen aufeinander«, in deren Folge, so Gabriel, »in harten Auseinandersetzungen national unterschiedliche Varianten eines Grenzregimes zwischen Religion und Politik ausgehandelt« worden seien (436).<sup>15</sup> Dass auch das westeuropäische Säkularisie-

(15) Auch *Hugh McLeod* (460-480) konstatiert in diesem Zusammenhang: »Rather than being seen as autonomous spheres, politics, the economy, science or the family should be seen as standing among the various battle-grounds on which the contests between rival forms of religion and between believers and the various secularizing forces were being fought out.«



rungsnarrativ mit seiner nicht nur empirisch, sondern eben auch normativ gemeinten Prognose vom Niedergang der Religion diesen Konfliktlagen entstammt, ist dabei nicht zu bestreiten. Die Vermutung allerdings, dass es allein schon deshalb desavouiert sein könnte, wäre wohl ein voreiliger Kurzschluss von Genese auf Geltung.

*Olaf Blaschke* (439-459) bringt vor diesem Hintergrund die »These eines dialektischen Säkularisierungs-Sakralisierungsprozesses« (443) ins Spiel, die er u.a. am Beispiel der laizistischen Schulgesetzgebung der französischen Republik in den Anfangsjahren des 20. Jahrhunderts verdeutlicht. Damals seien zwar über 10.000 katholische Elementarschulen geschlossen und z.T. in staatlicher Regie wiedereröffnet worden. Allerdings lasse sich dies, so Blaschke, nicht einfach als finaler Sieg des Säkularisierungsprozesses über das lange nachwirkende christliche Mittelalter verstehen. Vielmehr seien diese Schulen selbst zumeist »Einrichtungen des 19. Jahrhunderts« (451) gewesen, die überwiegend von Schulbruderschaften oder ähnlichen katholischen Initiativen gegründet worden seien, um den Umbrüchen der Revolution mit forcierten Bildungsmaßnahmen zur Rechristianisierung der Nation zu begegnen. Zudem weist Blaschke darauf hin, dass sich auch die laizistisch-säkularen Strömungen des 19. Jahrhunderts zunehmend mit religionsähnlichen Selbstverständnissen aufgeladen hätten. So seien die gemeinsamen Grundüberzeugungen des durchaus heterogenen Lagers der Antiklerikalen, Freidenker, Atheisten und Laizisten an der Wende zum 20. Jahrhundert »schon von Zeitgenossen wie Ferdinand Buisson als ›La foi laïque‹ bezeichnet« (455) worden. Und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts seien dann mächtige politische Bewegungen aufgekommen, die sich explizit als antichristlich bzw. heidnisch und zugleich »als neue Religion« (458) inszeniert hätten; ein weiteres Indiz dafür, dass Politik und Religion auch in dieser Zeit weit von einer schlichten ›Trennung‹ entfernt waren und neuartige und allemal intensive Verbindungen miteinander eingegangen seien.<sup>16</sup>

### ⇒ Das 20. Jahrhundert: ein Zeitalter massiver Entkirchlichung

Unbestreitbar sei jedoch, so Blaschke, dass es im 20. Jahrhundert zu massiven Entkirchlichungsprozessen gekommen sei. Gegenüber manchen Missverständnissen seiner vor knapp 15 Jahren im Anschluss an Franz Schnabel eingeführten Rede vom ›Zweiten konfessionellen Zeitalter‹ betont er deshalb, er habe

(471) Dabei sei es je nach den unterschiedlichen historischen Macht- und Akteurskonstellationen in den verschiedenen Ländern zu z.T. sehr unterschiedlichen Formierungen des politischen und kulturellen Verhältnisses von Religion und Politik und der »shifting boundaries« (479) zwischen ihnen gekommen.

(16) Hier macht sich freilich ein auch in diesem Band ständig wiederkehrendes Standardproblem der sozialwissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion bemerkbar, die Frage nämlich, inwiefern man das Phänomen der Religion auch in der Moderne noch vor allem oder gar ausschließlich auf die christlichen Konfessionen beziehen will. Fragt man nämlich nicht nach ›foi laïque‹ der französischen Republik oder ›politischer Religion‹ des Nationalsozialismus, sondern allein nach den Differenzierungsverhältnissen von ›verkirchlichtem Christentum‹ und ›entkirchlichter politischer Herrschaft‹, so wären hier wohl deutlich höhere Trennungsgrade zu konstatieren.

mit diesem Begriff nur der Vorstellung vom ›Jahrhundert der Säkularisierung‹ widersprechen wollen. Es sei ihm aber nicht darum gegangen, »die Säkularisierungsthese komplett zu widerlegen« (449). Vielmehr betont er im Blick auf die westeuropäischen Verhältnisse des 19. und 20. Jahrhunderts mit Nachdruck: »... am Ende gewann die Säkularisierung« (449). Und wie mittlerweile viele anderer Forscher auch verortet er dieses Ende nicht in den Kulturkämpfen um 1900, sondern erst in den 1960er Jahren, denn: »Um 1900 nannten sich lediglich 0,02 Prozent in Deutschland konfessionslos, und selbst in Frankreich waren nur 0,02 Prozent aus der Kirche ausgetreten.« (440f.).

In diesem Zusammenhang spricht auch der Beitrag von *Antonius Liedhegener* (481-531) von »der Säkularisierung als einem statistischen Massenphänomen«, das er mit »Datenreihen für den Zeitraum von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart« (481) belegen kann. Mit diesem Zahlenmaterial werde es, so Liedhegener, »erstmalig möglich, säkulare, mehr als 150 Jahre überspannende Trends und – wie zu zeigen sein wird – in geringerem Maße auch Konjunkturen der Kirchlichkeit und Kirchenbindung in Deutschland empirisch gesichert zu analysieren« (482). Demnach habe die katholische Kirche nach dem Ersten Weltkrieg einen Aufschwung der Zahl der Osterkommunikanten erlebt, bevor es unter dem Nationalsozialismus seit 1934 zu einem deutlichen Einbruch gekommen sei. Nach dem Zweiten Weltkrieg habe es dann »ein kurzes Revival der katholischen Kirchlichkeit« gegeben, das jedoch nicht mehr »die Werte der Hochzeit Anfang der frühen 1930er Jahre« erreichen konnte (511). Seitdem aber gehe die Zahl der Gottesdienstteilnehmer stetig zurück: »Der Entkirchlichungsprozess beschleunigt sich ein wenig in den turbulenten Jahren um 1968, weist aber insgesamt einen nahezu linearen, ungebremsten und in der Wirkung seiner Stetigkeit dramatischen Verfall der Kirchenbindung auf.« (512) Und auch wenn sich »in der jüngsten Zeit eine leichte Abschwächung in der Geschwindigkeit des Rückgangs ausmachen« (512) lasse, so sei die katholische Kirchlichkeit offensichtlich noch weit davon entfernt, einen zwar niedrigen, dafür aber stabilen Sockel erreicht zu haben, wie dies seit einigen Jahrzehnten für die Zahl der evangelischen Gottesdienstteilnehmer der Fall sei: »Der durchschnittliche Kirchenbesuch in der evangelischen Kirche beträgt bis heute nicht ganz fünf Prozent, Tendenz leicht sinkend.« (511) Für Liedhegener steht damit fest, dass sich auch im Katholizismus »mit einer Verzögerung von zwei bis drei Generationen« jener Entkirchlichungsprozess vollzog, der »für die evangelische Kirchlichkeit des 19. und frühen 20. Jahrhunderts bestimmend war« (512). Heute stellten jedenfalls weder die evangelischen noch die katholischen Kirchenmitglieder den größten Bevölkerungsanteil, »sondern die Gruppe der ›Sonstigen‹, und das heißt genauer jene, die keiner Religionsgemeinschaft (mehr) angehören« (523). Insofern könne man, so Liedhegener, dem 19. Jahrhundert zwar »den –rückblickend recht allmählichen – Beginn der Säkularisierung als Entkirchlichung breiter Bevölkerungskreise in Deutschland« attestieren; »der eigentliche Durchbruch zu einer weitgehend säkularisierten und

entkirchlichten Gesellschaft ist aber dem letzten Drittel des ausgehenden zwanzigsten Jahrhunderts vorbehalten geblieben« (524).<sup>17</sup>

Wo das Ende dieser Entkirchigungsprozesse liegt, ist dabei durchaus fraglich. Es spricht nämlich wenig dafür, von einem völligen Verlust christlich-kirchlich verfasster Religion oder gar institutionell freischwebender Individual-Religiosität in den westeuropäischen Gegenwartsgesellschaften auszugehen. Liedhegener vermutet jedenfalls eher einen niedrigen Sockel halbwegs stabil bleibender Gottesdienstteilnahme. Und *Volkhard Krech* (565-602) kann im Blick auf aktuelle Untersuchungsergebnisse konstatieren: »Die allgemeine Religiosität und die Akzeptanz von Glaubensaussagen bewegen sich etwa bei 50% der deutschen Bevölkerung. Diese Zahl bleibt für die Zeit der letzten zwanzig Jahre konstant« (573). Auch gebe es »eine im Verhältnis zur gesamten Buchproduktion überproportionale Konjunktur populärer religiöser Literatur jenseits organisierter Religion« (573). Man wird deshalb auch bei den massiven und offensichtlich nach wie vor ungebremsten Entkirchigungsprozessen, deren Ende nicht in Sicht ist, mit Krech festhalten können: »Religion bleibt zentraler Bestandteil der ›Faszinationsgeschichte‹ (Klaus Heinrich) der Moderne«; und zwar möglicherweise umso mehr, »je mehr ihr faktischer, orthopraktischer Vollzug (der selbst das Produkt der neuzeitlichen und modernen westlichen Religionsgeschichte zu sein scheint) verschwindet« (575).

⇒ Fazit: Kein Grund zu antisäkularistischem Übereifer

Was bedeutet dies alles nun für die Triftigkeit und Legitimität des oft so stolz und selbstbewusst vorgetragenen *master narrative* von der friedens- und freiheitsstiftenden Kraft des westeuropäischen Säkularisierungsprozesses? Und müssen wir uns von dieser Geschichte nun wirklich verabschieden? Vielleicht kann man dazu als Quintessenz dieses Buches drei zentrale Ergebnisse festhalten:

(1.) Die begrenzte Berechtigung der historischen Relativierung der Säkularisierungserzählung, die als solche aber keinen Grund darstellt, auf historisch rückblickende Rekonstruktionen zu verzichten, wenn man verstehen will, aus welchen Konfliktlagen und Spannungsverhältnissen sich die europäische Moderne entwickelt hat und inwiefern hier berechtigte und tragfähige Quellen auch zu ihrer normativen Selbstvergewisserung ausfindig gemacht werden können. Energisch zurückzuweisen sind lediglich diejenigen Varianten dieser Erzählung, die dem historisch kontingenten Säkularisierungsprozess Westeuropas eine universalgeschichtliche Teleologie zuschreiben, der zufolge es in

(17) Liedhegener verteidigt dabei ähnlich wie Pollack und deutlich stärker als die meisten Beiträge dieses Bandes die klassische modernisierungstheoretische Behauptung, dass massive Entkirchigungsprozesse wie Industrialisierung, Urbanisierung, Demokratisierung und Alphabetisierung zu den *major trends* moderner Gesellschaftsentwicklung gehören und »insgesamt als gerichtete Entwicklungen des gesellschaftlichen Wandels aufzufassen« seien, auch wenn diese natürlich unterschiedliche »Varianten von modernen Gesellschaften« (491) hervorbrächten.

modernen Gesellschaften grundsätzlich zu einer strikten Trennung der Politik von der Religion nach westlichen Vorbildern kommen müsse.

(2.) Der unterschätzte *impact* der gängigen Religion/Moderne-Antinomie in unseren normativen Selbstverständigungsdiskursen, denn wichtiger noch als der geschichtsmythenkritische Hinweis auf ideologische Aufladungen des *secularization narrative* dürfte der Hinweis auf die erheblichen Wahrnehmungsblockaden sein, in die man sich verfängt, wenn man der offensichtlich modernetypische Tendenz zur antagonistischen Kontrastierung von ›per se problematischer Religion‹ und ›per se lobenswerter Säkularität‹ ungeprüft folgt. Demgegenüber ist die Einübung einer distanzierten Sensibilität für die je eigenen Spezifika von ›Religion‹ und ›Moderne‹ notwendig, ohne den heute nicht selten anzutreffenden *bias against religion* nun einfach durch einen *bias against secularity* zu ersetzen.

(3.) Der Mangel an explizit ausgewiesener Normativität in der Debatte um die ›umstrittene Säkularisierung‹, in der es ja zentral um einen normativen Selbstverständigungsdiskurs westeuropäischer Gegenwartsdemokratien und nicht etwa um die Frage geht, was wir denn über frühere Jahrhunderte eigentlich zu wissen vermögen. Schließlich muss die Trennung von Religion und Politik, die strikte Religionsfreiheit staatlicher Verwaltung, Gesetzgebung und Rechtsprechung nicht erst selbst ein altherwürdiges historisches Herkommen nachweisen, um als legitim und notwendig, als wünschens- und verteidigungswert gelten zu können. Dass normative Geltung von historischer Genese abhängig sein könnte, ist jedenfalls eine Vorstellung, die in der politischen Moderne normativ nicht mehr zu überzeugen vermag; und das ist allemal gut so.

## ⇒ Literatur

Baadte, Günther/Rauscher, Anton (Hg.) (1985): Dokumente deutscher Bischöfe. Bd. 1: Hirtenschreiben und Ansprachen zu Gesellschaft und Staat 1945–1949, Würzburg: Echter.

Berman, Harold J. (1995): Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition (amerik. Original 1983), Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1976): Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders.: Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976, 42–64.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2011): Biographisches Interview mit Dieter Gosewinkel; in: ders.: Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht. Aufsätze von Ernst-Wolfgang Böckenförde, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 307–486.

Casanova, José (2009): Europas Angst vor der Religion, Berlin: Berlin University Press.

Große Kracht, Hermann-Josef (2012): Solide Solidarität. Diskursdemokratische Reflexionen zum Verhältnis von Religion und Republik im Zeitalter postmetaphysischer Politik, in: Gabriel, Karl/Spieß, Christian/Winkler, Katja (Hg.): Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven, Paderborn: Schöningh, 269–289.

---

---

## Zitationsvorschlag:

Große Kracht, Hermann-Josef (2012): Rezension Karl Gabriel/Christel Gärtner/Detlef Pollack (Hg.): Umstrittene Säkularisierung (Ethik und Gesellschaft 2/2012: Demokratie und Sozialethik). Download unter: [http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2-2012\\_Rez\\_Grosse-Kracht.pdf](http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2-2012_Rez_Grosse-Kracht.pdf) (Zugriff am [Datum]).

---

---



## ethikundgesellschaft

### ökumenische zeitschrift für sozialethik

#### 2/2012: Demokratie und Sozialethik

Gary S. Schaal, Claudia Ritzi  
Neoliberalismus und Postdemokratie: Bausteine einer kritischen Gesellschaftstheorie

Christian Polke  
Demokratie im Umbruch? Ein protestantischer Kommentar im Anschluss an H.R. Niebuhr

Daniel Bogner  
Das Politische neu denken. Braucht die christliche Sozialethik eine Theorie radikaler Demokratie?

Johanna Klatt  
Die Macht der Zivilgesellschaft und ihre ungleiche Verteilung

Andreas Lob-Hüdepohl  
Überflüssige Interessen? Politische Partizipation Benachteiligter als normativer Lackmestest für eine republikanisch verfasste Demokratie

Bernhard Bleyer, Bernhard Laux  
Anwälte der Öffentlichkeit. Über Zivilgesellschaft, Befähigungsarbeit und den Auftrag der Kirchen

Jeannette Behringer  
Bürgerschaftliches Engagement in der »Postdemokratie«. Bedingungen für ein demokratisches Potenzial

Christian Spieß  
Katholische Kirche und Menschenrechtsethos. Von der Ablehnung zur Anerkennung der Religionsfreiheit

Anne Brüninghaus/Günter Feuerstein  
Bioethik im Wunderland der Fiktion. Über die Rolle eines antizipierenden Diskurses am Beispiel des Psycho- und Neuroenhancement