



Radikaler Islam
versus
Radikaler Anti-Islam
2020 - 2024

hier:

**Erfahrungen und Kenntnisstand
der Präventionspraxis und des RISP**

gefördert vom BMBF im Rahmenprogramm
„Gesellschaft verstehen, Zukunft gestalten“,
Förderlinie „Gesellschaftliche Ursachen und Wirkungen
des radikalen Islams in Deutschland und Europa“



Mai 2021

Transferpartner:

Rhein-Ruhr-Institut für Sozialforschung und Politikberatung e.V.
an der Universität Duisburg-Essen (RISP), Heinrich-Lersch-Str. 15, 47057 Duisburg
- Forschungsgruppe Migration und interkulturelle Kommunikation (FG MIKOM) –
Web: www.risp-duisburg.de/de/forschungsgruppen/mikom/

Kontakt:

Peter Krumpholz, Leiter der Forschungsgruppe MIKOM
Telefon 02 03 2 80 99-13
eMail: peter.krumpholz@uni-due.de
Web: www.risp-duisburg.de/de/personen/profil/?show=Krumpholz

Radikaler Islam versus radikaler Anti-Islam

Gesellschaftliche Polarisierung und wahrgenommene Bedrohungen
als Triebfaktoren von Radikalisierungs- und Co-Radikalisierungsprozessen
bei Jugendlichen und Post-Adoleszenten

1

Peter Krumpholz

Erfahrungen und Kenntnisstand der Präventionspraxis und des RISP

zu gesellschaftlichen Wirkungen des politischen Islams
auf Polarisierungs-, Spaltungs- und Co-Radikalisierungsprozesse

I.

Präventionspraxis Teil 1

im Rahmen des Bundesprogramms *Demokratie leben*

Seite 2

II.

Erfahrungen und Kenntnisstand des RISP

im Rekurs auf die Politische Philosophie und Religionspolitologie

Seite 5

III.

Präventionspraxis Teil 2

Seite 38

IV.

Forschungsbedarf und Fragen an die Wissenschaften

Seite 40

Literatur

Seite 42

I. Präventionspraxis Teil 1 im Rahmen des Bundesprogramms *Demokratie leben*

Seit 2006 steht ein Großteil der Bildungsmaterialien, die im Rahmen des Bundesprogramms *Demokratie leben* und seiner Vorläufer entstanden sind und von einer Vielzahl staatlicher wie zivilgesellschaftlicher Träger erstellt wurden, in der Vielfalt.Mediathek (www.vielfalt-mediathek.de) online und zum Download oder Ausleihen zur Verfügung. Träger dieser öffentlich zugänglichen Mediathek ist das ebenfalls vom genannten Bundesprogramm eigens zu diesem Zweck geförderte Informations- und Dokumentationszentrum für Antirassismusarbeit (IDA) e. V. in Düsseldorf.

Deren formal abstrakte Systematik folgt der staatlichen Programmlogik. Mit dieser wird zunächst in Anlehnung an die Extremismusforschung a) inhaltlich typologisch zwischen **Rechtsextremismus, Linksextremismus** und **Islamismus / religiösem Extremismus** unterschieden. So wie dies beispielsweise auch Jesse und Mannewitz 2018 mit ihrem Handbuch Extremismusforschung tun, das sich an Wissenschaft wie Praxis wendet. Zudem orientieren sich die Programmleitlinien der staatlich geförderten Präventionspraxis b) an den in der Präventionsforschung gängigen Unterscheidungen präventiver Maßnahmen, bei denen mit „Blick auf den jeweiligen Interventionszeitpunkt ... zwischen **Primär-, Sekundär- und Tertiärprävention**“ und in Rücksicht auf den zunehmenden Gefährdungsgrad der jeweiligen Zielgruppe zwischen „**universeller, selektiver und indizierter Prävention**“ (Kemmesies 2020, S. 34-35 mit explizitem Blick auf die Präventionspraxis) differenziert wird.

Der programmatische Rekurs auf c) **(Des)Integrationstheorien, Theorien sozialer Deprivation, Vorurteils- und Rassismusforschung** und das multidimensionale Konzept der „**gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit**“ (Heitmeyer 2002-2011), sowie vor allem d) die erklärte **Offenheit gegenüber modellhaften Innovationen** und der **Vielfalt pädagogischer Ansätze und Methoden** einschließlich der ausdrücklich erwünschten Berücksichtigung von Konzepten der **interkulturellen Bildung und interreligiösen Begegnung** ermöglichen es zahlreichen Modellprojekten schon in der ersten Förderphase, wechselseitige Prozesse negativer Desintegration, Ausgrenzung und Diskriminierung in der Gesellschaft zu berücksichtigen. U.a. wurde diese mit den Ansätzen und Methoden **positiver Integrationsförderung, der aufsuchenden und akzeptierenden Sozialarbeit, Empowerment Ansätzen oder Strategien sozialer Anerkennung** pädagogisch bearbeitet.

Nicht allein zielgruppenspezifische, d.h. *selektive* oder *indizierte Extremismusprävention*, oder bloß zeitlich später erfolgende, gegen schon gewaltaffine oder gar gegen bereits gewalttätig gewordene Individuen oder Gruppen intervenierende *Sekundär- und Tertiärprävention*, und auch nicht nur möglichst früh beginnende, separat operierende *Primärprävention* gegen eine der drei oben genannten Formen von Extremismus wurden gefördert. Vielmehr konnten **Präventionsmaßnahmen** durch Maßnahmen der **Demokratieförderung** und **Vielfaltgestaltung** in der Gesellschaft politisch wie sozial kontextuiert und damit erheblich ausgeweitet werden. Diese ermöglichen eine weitaus früher und breiter einsetzende Bildungs- und Begegnungsarbeit, die teilnehmende Jugendliche und junge Erwachsene nicht vorschnell als potentielle Extremisten stigmatisiert und demzufolge auch eher abschreckt denn zur Teilnahme aktiviert. Dem entgegengesetzt können Maßnahmen der Demokratieförderung und gesellschaftliche Dialog- und Diskursarbeit einzelne Gruppen übergreifen, multidimensionale Identitätskonzepte auf Mikro-, Meso- und Makroebenen aufgreifen und dabei kollektive Vorurteile, Ressentiments und Vorbehalte zwischen wie gegen einzelne Gruppen unter ihnen unterlaufen und pädagogisch bearbeiten. Gegen seitige Co-Radikalisierung, d.h. „**gekoppelte Radikalisierungsphänomene**“ (PRIF Report 7/2018,

S. 6) zwischen Gruppen, kann so auf einer sehr frühen Ebene in der Gesellschaft bearbeitet werden und nicht erst als **reaktive Co-Radikalisierung** zwischen bereits radikalierten bzw. extremen Gruppen (PRIF Report 2018, S. 7 mit Bezug auf Pratt 2015 wird die zuletzt genannte Form der Co-Radikalisierung als Reactive Co-Radicalization bezeichnet).

Das breite Spektrum der staatlichen Förderung nicht nur staatlicher, sondern auch zivilgesellschaftlicher Akteure umfasste somit drei getrennte, aber inhaltlich mitunter bereits verzahnte Themenfelder (1. Demokratie fördern, 2. Vielfalt gestalten und 3. Extremismus vorbeugen), zu denen Modellprojekte im Bundesprogramm durchgeführt wurden und deren Materialien nunmehr aus der Mediathek heruntergeladen werden können. Mediathek wie Präventionspraxis folgen damit einer demokratisch qua Bundestagsbeschluss verabschiedeten Programmsystematik, die mit den beiden Themenfeldern *Demokratieförderung* und *Vielfaltgestaltung* über die negative Präventionslogik einer künftigen Verhinderung unerwünschter Zustände weit hinausgehen, zu denen Extremismus- und Präventionsforschung leicht verführen. Demokratieförderung und Vielfaltgestaltung in der Gesellschaft ermöglichen Pädagogen eine positive Zielsetzung, die nicht notwendigerweise mit Radikalisierungs- und Extremismusprävention in Verbindung gebracht werden *muss*. Vor allem Vielfaltgestaltung *kann* schlicht als religiöse, kulturelle, politische, gesellschaftliche oder ökonomische Bildungs- und Begegnungsmaßnahme konzipiert und kommuniziert werden. Letzteres erleichtert den Zugang zu Zielgruppen ganz erheblich und *kann* damit Co-Radikalisierung und Extremismus vorbeugen ohne dies eigens zu thematisieren.

Außer Materialen, die universell eingesetzt werden können, sind auch solche für spezifische Zielgruppen und Handlungsfeldern aus allen Bereichen der Gesellschaft von der Wirtschaft über die Politik bis zur Religion entlang der gesamten Sozialisationskette von der Familienbildung über Kindergarten, Schule, Jugend-, Freizeit- und Kultureinrichtungen und Universität bis zur beruflichen, politischen und religiösen Jugend- und Erwachsenenbildung erstellt worden (siehe www.vielfalt-mediathek.de/suche, dort Zielgruppen und Schlagworte). Demokratieförderung und Vielfaltgestaltung können also - auch und vielleicht gerade dann, wenn Prävention nicht ihr primäres oder explizit genanntes Ziel ist - die Resilienz Jugendlicher und junger Erwachsener stärken gegenüber der Vielfalt individueller Ursachen von Radikalisierungs- und Extremisierungsprozessen wie gegenüber der Mannigfaltigkeit gesellschaftlicher Gründe von Demokratiedistanz, Populismusanfälligkeit und Pluralitätsermüdung. Diese können alle Dimensionen der Gesellschaft betreffen, dort jeweils ihren individuell wie gesellschaftlich bedingten Einsprungspunkt in Radikalisierungsspiralen haben und nicht nur, aber jeweils auch anders in ihren konkreten Kontexten auf Mikro-, Meso- wie Makroebenen bearbeitet werden. Bezüglich der Handlungsfelder fällt allerdings auf – das MAPEX Verbundprojekt erlaubt hier einen differenzierten Einblick in Präventionsprojekte gegen religiös begründeten Extremismus und islamistische Radikalisierung -, dass vor allem Schule (77 %), außerschulische Bildungsarbeit (29 %) sowie Kinder- und Jugendhilfe (21 %) das bevorzugte Handlungsfeld aller Projekte auf universeller Präventionsebene sind. Erst mit gehörigem Abstand folgen Beratung und Familienhilfe (13 %), Kirchen- und Moscheegemeinden (9 %), Vereine und Verbände (5 %), Vereinssport und Internet (je 3 %), Kindertagesstätten (2 %), Hochschulen, Theater und Unternehmen (je 1 %). Freunde, Cliques und Peers verschwinden in der allgemeinen Bevölkerung als Zielgruppe und tauchen als identifizierbares Handlungsfeld nicht auf (www.mapex.de/datenvisualisierung/). Jaschke räumt zwar ein, dass über das Zusammenspiel der verschiedenen Orte und deren Bedeutung für die Radikalisierung bislang wenig bekannt sei. Er verweist indes auf eine empirische Befragung durch Sicherheitsbehörden (vgl. BKA 2018) unter 572 nach Syrien/Irak ausgereisten Personen, von denen „nannten die meisten

Freunde (54 %), einschlägige, d. h. vom Salafismus beeinflusste Moscheen (48 %) und das Internet (44 %) als Gründe der eigenen Radikalisierung. Auf den hinteren Plätzen landeten Kontakte in der Schule (3 %) und Kontakte in Justizvollzugsanstalten (2 %).“ (Jaschke 2018, o.S.).

Wenngleich die Ursachen und Wirkungen des politischen Islams auf reziproke Polarisierungs-, Spaltungs- und Co-Radikalisierungsprozesse in der ersten Förderphase also noch nicht explizit thematisch wurden und vielleicht als solche den Beteiligten auch nicht einmal bewusst waren, so wurden diese doch, mehr oder weniger im- oder explizit, insbesondere durch Dialog- und Begegnungsprojekte mit Muslimen berücksichtigt. Dabei versteht es sich und wurde auch durchaus gesehen, dass nicht jeder Dialog, insbesondere wenn Einzelne zu Repräsentanten religiöser oder politischer Makrogruppen erhoben werden, zum Abbau von Vorurteilen beiträgt, sondern interreligiöse Begegnungen ganz im Gegenteil deren Ursache sein oder zumindest zu deren Verfestigung beisteuern können. So wiesen Klinkhammer u.a. (2011) mit ihrem evaluativ-maßnahmenübergreifend konzipierten Modellprojekt darauf hin, dass „Stereotype im Dialog ... oftmals nur reproduziert werden,“ wenn im interreligiösen Dialog „strukturelle Schieflagen“ oder „Ungleichheit im Bildungsstatus“ ausgeblendet werden, „Konvivenzfahrungen im Alltag“ fehlen oder „nur medial vermittelte und nicht aus persönlichem Erleben entsprungene Konflikte“ behandelt und interreligiöse Begegnungen überdies „vom Integrationsdiskurs überlagert“ werden. Man verspürt die Absicht und ist verstimmt, wenn Religion „vor allem im Hinblick auf ihre gesellschaftspolitische Kompatibilität, auf möglichen Nutzen oder Schaden behandelt [wird] und weniger im Hinblick auf beispielsweise ihre persönlich stabilisierende, sinnstiftende Komponente.“ (Klinkhammer u.a. 2011, S. 365367)

Es liegt auf der Hand, dass dies im noch größerem Maße für Präventions-, Radikalisierungs- oder Extremismusdiskurse gilt. Den metaphysisch personifizierten Bösen und möglicherweise sogar das kollektivierte Böse, kurzum: den Teufel, Häretiker- und Hexenverfolgung mögen wir in Deutschland zum Glück los sein, den Extremismusdiskurs, Radikalisierungsprozesse und Extremisten leider nicht. Der Gradwanderung zwischen verspäteter und verfrühter, gesellschaftlich aktuell erwünschter wie atavistisch unerwünschter Stigmatisierung entkommt leider auch nicht, wer Rechtsextremismus, Fremdenfeindlichkeit und soziale Ausgrenzung als Ursache des Islamismus und linker Militanz, aber umgekehrt die Wirkungen des politischen Islams und linker Militanz als deren Ursache nicht in Betracht zieht. Co-Radikalisierung kann durch gesellschaftliche Dramatisierung islamistischer Anschläge, anwachsende Islamophobie und antimuslimischen Rassismus erfolgen, aber auch umgekehrt - trotz unterschiedlicher Gewichtung und ohne Gleichsetzung der Phänomene - durch Verharmlosung spezifisch religiöser und Banalisierung theologisch-ideologischer Gründe. Es gilt daher auch, bei der Auswahl der Kooperationspartner, den Ansätzen und Methoden der Präventions-, Demokratieförderungs- und Vielfaltgestaltungspraxis zu beachten, ob z.B. religiöse, psychische, politische, gesellschaftliche, wirtschaftliche, pädagogische oder materialistisch-ökologische Ursachen und deren Wechselwirkungen überhaupt in typologisch angemessener Vielfalt wie empirischer Relevanz in Erwägung gezogen und einzelne von ihnen nicht mehr oder weniger über- oder unterschätzt werden. So scheint es in Gesellschaften mit säkularrem Vordergrund weitaus selbstverständlicher zu sein, psychische wie gesellschaftliche Ursachen, Übel und Güter bei der Entstehung des gewaltbereiten Salafismus als umgekehrt religiöse Beweggründe, Ziele und Zwecke linker Militanz überhaupt auch nur in Betracht zu ziehen (Ausnahme: Mangold 2017, S.39). Auch Präventionsforschung und Präventionspraxis sind nicht *a priori* davor gefeit, sozialdominanten Selbstdeutungen und in der Gesellschaft vorherrschenden Diskursen zu folgen und sachlicher Überprüfung vorzuziehen. Ob Protestbewegungen, die sich gegen soziale

oder moralische Missstände auflehnen, sich damit zugleich - ihnen selbst wie der Öffentlichkeit weitgehend unbemerkt, da der bewussten Reflexion entzogen - gegen Leid und Schuld wenden, die aus der Vergänglichkeit, Fehlbarkeit, raum-zeitlichen Gebundenheit und sinnlich-leiblich bedingter Perspektivität des Menschen oder aus der menschlichen wie außermenschlichen Natur bzw. dem Verhältnis der Menschen zur Welt resultieren, das zwischen den zum Scheitern verurteilten Versuchen, den Naturzwang vollständig zu brechen oder sich mimetisch gänzlich der toten Natur anzugleichen, changieren kann (vgl. Horkheimer und Adorno 1969), kann nicht überprüft werden, wenn nicht zumindest gelegentlich zwischen metaphysischen, moralischen und physischen Übeln unterschieden wird (Leibniz 1710, S. 239). Das mehr oder weniger reflektierte Verständnis von Hingabe, Glaube, Liebe und Hoffnung sowie von Sünde, Tod, Erlösung von allen Übeln, Unsterblichkeit und Glück in den Religionen, Theologien und Philosophien wird von der aktuellen Präventionsforschung und -praxis über interreligiöse Dialoge und Maßnahmen der Islamismusprävention hinaus nicht hinreichend beachtet.

Um auch die Pluralität und Relationalität – auch und gerade bei gegenseitigen oder gemeinsam geteilten Feindbildern und Co-Radikalisierungsprozessen – des religiösen, theologischen und philosophischen Verständnisses von Bösem zumindest malumtypologisch erfassen und auch auf andere Präventionsbereiche anwenden zu können, ist - wie im Hinblick auf Güter, Ziele und Zwecke so auch im Hinblick auf Übel und Extremes, die einseitig oder vorschnell substanzialisiert, personalisiert, sozialisiert wie naturalisiert werden können - zwischen Gott, Mensch, Gesellschaft und Welt als deren potentielle Gründe, Ursachen und Zwecke bisweilen ebenso sorgfältig zu unterscheiden wie zwischen „*malum metaphysikum* (traditionell als ‚Endlichkeit bzw. Vergänglichkeit des Menschen‘ verstanden), *malum physicum* (die naturgegebenen Übel, die Naturkatastrophen, die natürlichen Gebrechen‘), *malum cosmicum* (eine zweite kosmische Macht gegen die Macht des Guten bzw. gegen die Macht einer Gottheit‘), *malum morale* (die ‚Schuld‘, das individuelle ‚böse Handeln‘, die ‚Laster‘ als böse Gewohnheiten, die ‚Bosheit‘ als Haltung oder Gesinnung sowie auch das ‚radikale Böse‘ im Sinne Kants als ‚intelligible Tat‘ bzw. als in einem bedingten Sinn ‚apriorischer‘ Hang zum moralischen Bösen), *malum sociale* (die überindividuellen, institutionellen ‚gesellschaftlichen‘ Übel), *malum theologicum* (die ‚Sünde‘ als unmittelbar gegen einen personal verstandenen Gott gerichtete Handlung oder Gesinnung) *malum protologicum* (die ‚Ur-sünde‘, das ‚Urböse‘ bzw. das ‚Urübel‘) oder *malum eschatologicum* (das ‚endgültige Unheil‘, die ‚endlose Hölle‘, die ‚ewige Verdammnis‘) usw.“ (Laube 2003, 11). Ob jenseits teleologischer Annahmen, sei es moderner Fortschritts- oder antimoderner Verfallsannahmen, die konkret inhaltlichen, aber empirisch nicht mehr überprüften Ideal- wie Malumtypologien traditioneller Theologien und Philosophien den abstrakt formalen, empirisch überprüften Typologien der (post)modernen Extremismus- und Radikalisierungsforschung in sowohl sachlicher wie empirischer Hinsicht aktuell angemessener sind oder nicht, stellt ein gewaltiges Desiderat der gegenwärtigen Präventionsforschung wie -praxis dar.

II. Erfahrungen und Kenntnisstand des RISP im Rekurs auf Politische Philosophie und Religionspolitologie

Das RISP hingegen hat bereits in der Vergangenheit im Rekurs auf die Politische Philosophie und Religionspolitologie (siehe Bärsch 1998 und Bärsch, Berghoff und Sonnenschmidt 2004) zahlreiche Präventionsmaßnahmen entwickelt, die sich u.a. mit der Aufklärung über und Widerlegung von Stereotypen (GOTTESMÖRDER, MENSCHENFEINDE) befassten, mit denen Juden als Kollektiv

übermenschlich-dämonische Macht zugeschrieben und insinuiert wird, dass sie für das UNGLÜCK DER MENSCHHEIT und alle ÜBEL DER WELT verantwortlich seien, also für physische, moralische wie metaphysische Übel. Kooperativ erprobt und implementiert wurden diese mit Bildungsträgern an Orten, in denen es öffentlich- und persönlichkeitswirksam zwischen heterogenen Gruppen (links/rechts, religiös/säkular, allochthon/autochthon) zu negativer Fremdbestimmung, wechselseitiger Polarisierung, Mehrfachdiskriminierung und Exklusion kommt (www.risp-duisburg.de/de/publikationen/?pub_id=310, S.43-45 und 105-107). Verknüpft wurden dabei Maßnahmen der Vielfaltgestaltung mit ergänzenden Angeboten der Demokratieförderung, Verfassungsbildung und Extremismusprävention gegen alle Formen kollektiver Diskriminierung von Juden als vermeintliches Unheil oder Übel der Welt und als angebliche Rassen-, Klassen-, Volks-, Menschen- oder Gottesfeinde.¹

Entwickelt, erprobt und verbreitet wurden die Präventionsmaßnahmen des RISP auf der Grundlage von eigens zu diesem Zwecke durchgeführten empirischen Befragungen von Jugendlichen und jungen Erwachsenen zu ihren säkularen wie religiösen Selbst- und Fremddeutungen sowie zu ihren persönlichen und gesellschaftlichen Wertorientierungen. Diese wurden zunächst unabhängig von Religionsangehörigkeit, Kulturzuordnung, Nationalität, Staatsbürgerschaft und politischer Präferenz erfasst, um politische Ko-Radikalisierungsprozesse, deren persönliche wie gesellschaftliche Einsprungspunkte und Richtungen unter wie zwischen ihnen unvoreingenommen zu erfassen. Für eine „differenzierende Betrachtung der Dimension des Religiösen und deren politische Implikationen“ – so Brettfeld/Wetzels (2007, S. 53) – ist eine „analytische Trennung von Religiosität und Gläubigkeit in ihren verschiedenen Formen einerseits sowie einer – möglicherweise auch religiös motivierten – politisch-extremistischen Ideologie andererseits“ erforderlich.

Jenseits der Frage, ob man für oder wider eine Religion oder gar *die* Religion ist, konnte im Rückgriff auf die platonisch-aristotelische Philosophie mit dem religionspolitologischen Befragungsdesign erstmals in vergleichender Perspektive erfasst werden, wie gläubige, andersgläubige und nicht-gläubige bzw. säkulare Jugendliche auf der Grundlage konkreter Selbst-, Gesellschafts- und Weltdeutungen das Verhältnis von Religion und Politik deuten. Mithin wurden weder Religion noch Religionskritik oder Säkularität und Fragen nach dem Sinn oder Unsinn menschlicher Existenz in Gesellschaft und Geschichte ausschließlich im Modus des Konflikts und eines erneuerten Kulturkampfes als Dispositive politisch oder religiös motivierter Gewaltbereitschaft wahrgenommen. Gefragt wurde vielmehr *sine ira et studio* sowohl danach, welche spezifischen Inhalte des Glaubens als auch danach, welche spezifischen Gehalte des säkularen Bewusstseins der plural-demokratischen Kultur förderlich *und* welche ihr abträglich sind. Ausgehend von einer potentiell für möglich gehaltenen, den Befragten indes nicht *apriori* unterstellten Korrelationalität von Vernunft und Glaube wurde sowohl danach gefragt, welche säkularen Deutungsmuster, als auch danach, welche Formen der Religiosität das interkulturelle, interreligiöse und gesamtgesellschaftliche Miteinander gefährden.

Indem erstmals politische Implikationen von Religiosität wie religiöse Implikation von Politik bzw. des Bewusstseins von Mensch, Gesellschaft, Geschichte und Welt beachtet wurden, konnte ermittelt werden, wie verbreitet einerseits religiöse Pathologien und andererseits säkulare Hybris sind. Gerade im Hinblick auf aktuelle Herausforderungen gemeinsamer wie gegenseitiger Ko-Radikalisierungsprozesse kommt es darauf an, nicht isoliert die – möglicherweise nicht vorhandene

¹ Alle vom RISP im Bundesprogramm erstellten Materialien zum Download einsehbar unter: www.risp-duisburg.de/de/forschungsgruppen/mikom/

– Verfassungsloyalität z.B. von Muslimen (vgl. hierzu Brettfeld/Wetzels 2007), sondern auch diejenige von Säkularisten zu erfassen. Erst in vergleichender Perspektive kann eine politische Gewichtung der Befunde vorgenommen werden, die sich nicht leichtfertig dem Vorwurf der Dramatisierung oder Verharmlosung aussetzt. Aus diesem Grunde ist es auch erforderlich, zugleich nach der Verbreitung und Virulenz von islamistischer, identitärer wie linksextremistischer Verfassungsfeindschaft zu fragen.

Im Jahre 2004 hatte das RISP in diesem Sinne erstmals ca. 500 Jugendliche und junge Erwachsene aus Duisburger Berufsschulen, für die seinerzeit interkulturelle Bildungsmaßnahmen entwickelt, erprobt und eingesetzt wurden, zur politischen Bedeutung ihrer Selbst-, Gesellschafts- und Weltdeutungen sowie Gottesvorstellungen und Güterorientierungen befragt.

Zuletzt genannte waren – was nicht weiter verwunderlich ist, wenn man Religion nicht auf Politik und Ethos nicht auf Einkommen oder Bildung reduziert und einer identitären Ideologie anhängt, sei es einem materialistischen (kapitalistisch oder marxistischen) oder sei es einem idealistisch-gnostischen Monismus - relativ unabhängig von Herkunft, Geschlecht, Bildung und Einkommen (www.risp-duisburg.de/de/publikationen/?pub_id=158, S.24) Vorherrschend war vielmehr eine Vielfalt von Glaubensformen und säkularen Selbstdeutungen sowie die Tendenz zu ihrer Vermischung.

Dieser Befund ist vor dem Hintergrund des diesbezüglichen Forschungsstands keineswegs überraschend. Er sei daher hier kurz auf wenigen Seiten skizziert und aus religionspolitologischer Perspektive problematisiert:

Zwar ist es umstritten, ob der Prozess der Globalisierung über eine Pluralisierung und Konfessionalisierung der großen Weltreligionen zu einer Hybridisierung, Entkonfessionalisierung und Individualisierung des Glaubens führt, oder ob durch die Mondialisierung lediglich die Wahrnehmung von religiöser und weltanschaulicher Vielfalt zwischen und in den großen Weltreligionen gesteigert wird. Nach wie wird mit gegenläufigen Tendenzen gerechnet, also z.B. mit einer Privatisierung ebenso wie mit einer Politisierung und Deprivatisierung der Religionen, mit interreligiös ökumenischen Aufbrüchen nicht minder wie mit Neuerfindungen konfessioneller Identitäten, mit neuen politischen Religionen und einer Zunahme religiöser Polarisierungen ebenso wie mit einem Wiedererstarken traditioneller Religionen. Nicht zuletzt gilt es zu beachten, dass inzwischen auch von einem neuen Atheismus die Rede ist (vgl. z.B. Onfray 2006 und Dawkins 2007, Zinser 2010).

Einhellig wird indes heute von Religionssoziologen, -wissenschaftlern, -psychologen und Theologen zumeist das Faktum der Pluralität der Weltreligionen und Weltanschauungen konstatiert, das durch die Globalisierung beschleunigt oder zumindest in verstärktem Maße bewusst wird. Genannt seien hier aus diesem Grunde zunächst die wichtigsten Leitworte, mit deren Hilfe versucht wird, die unterschiedlichen und mitunter recht widersprüchlichen Phänomene der Pluralität und des gegenwärtigen Wandels der Religionen im Zeitalter der Mondialisierung zu beschreiben:

Pluralisierung und Konfessionalisierung der großen Weltreligionen; Diversifizierung der Religionen; konfessionsinterne Pluralisierung durch Rückbesinnung oder Neuerfindung konfessioneller Identitäten; ökumenische und interreligiöse Aufbrüche, konfessionsinterne Kulturkämpfe und Polarisierungen zwischen Liberalen, Reformern oder Modernisten und Traditionalisten, Konservativen, Neo-Orthodoxen oder Fundamentalisten in allen Glaubensgemeinschaften und Konfessionen; Erosion religiösen Gemeinschaftshandelns, Enttheologisierung, Entkirchlichung, Dechristianisierung oder Entkonfessionalisierung der Religionen; Bricolage, Patchwork oder Bastel-Religionen, Hybridisierung bzw.

Vermischung; Entstehung von neureligiösen Bewegungen; Autonomisierung, Privatisierung und Individualisierung der Religionen, aber auch gegenläufige Tendenzen zur Deprivatisierung und Politisierung sowie zur Entstehung von politischen Religionen.

Unstrittig ist zumindest, dass die neuen Informationstechnologien und das world-wide-web dazu geführt haben, dass die Vielfalt der Weltreligionen und Weltanschauungen und bisweilen auch deren Einfalt ins Bewusstsein immer größerer Teile der gegenwärtig lebenden Menschen gerückt sind. Bedingt durch die zunehmende Arbeitsteilung und durch Migrationsbewegungen in zuvor unbekanntem Ausmaß leben heute an immer mehr Orten der Welt Menschen mit unterschiedlichen Glaubensformen und säkularen Weltanschauungen. In Zeiten, in denen „religiöse Homogenität, das zumindest offiziell einheitliche Glaubensbekenntnis der Bevölkerung eines Territoriums, ... zum Ausnahmefall geworden [ist]“ (Graf 2004, 18), und das alteuropäisch-staatsreligiöse Prinzip der geographischen Segregation der Konfessionen gemäß der Entscheidung der politischen Obrigkeit, „welche Religion in einem Territorium die gültige ist“ (*cuius regio, eius religio*), keine akzeptable Lösung politisch-religiöser Konflikte mehr darstellt, da dieses „im Gegensatz zum Grundrecht auf Religionsfreiheit und im Gegensatz zum Prinzip des Minderheitenschutzes steht“ (Koslowski 2002, 248), ist es daher religionspolitologisch von besonderem Interesse, dass neue, interreligiöse und interkulturelle Regeln des Umgangs mit religiöser wie säkularer Vielfalt wie Einfalt gefunden werden müssen. Zumal die Demokratie allein „ohne verfassungsmäßige und dem Mehrheitsprinzip entzogene [zivilreligiöse] Garantie von Minderheitenrechten nicht vor ethnisch-religiösen Säuberungen schützt“ (ebd.), wie die unter formell demokratischen Verhältnissen ausgetragenen Konflikte im ehemaligen Jugoslawien belegt hatten.

Der gegenwärtige Gestaltenwandel der großen und kleinen Religionsgemeinschaften im Zuge der Mondialisierung erschöpft sich für den evangelischen Theologen Graf nicht in dem Umstand, dass der „offensive Transfer des eigenen Glaubens in andere Kulturen durch Mission, gigantische Migrationsbewegungen, kapitalistische Transformation traditionaler Gemeinwesen und globale, durch neue Kommunikationsmedien und Informationstechnologie beschleunigte Ideenzirkulation ... dazu geführt [haben], dass an immer mehr Orten Menschen unterschiedlichen religiösen Glaubens miteinander leben und neue Regeln der Koexistenz finden müssen“ (Graf 2004, 18). Beachtung finden bei ihm nicht nur die Spannungen zwischen den Gläubigen der großen Weltreligionen, sondern auch religions- bzw. konfessionsintern geführte Kulturkämpfe und überdies die Spannungen zwischen den Konfessionen mit Anhängern von neureligiösen Bewegungen und säkularen Deutungssystemen (vgl. ebd.). Empirisches Faktum ist es leider, dass es Spannungen und Konflikte, ob sie nun aus der Pluralität oder Polarisierung der Religionen und Konfessionen resultieren und durch die Mondialisierung gesteigert oder auch nur bewusst werden, nicht nur zwischen den Gläubigen aus den großen Weltreligionen gibt, sondern auch und bisweilen vor allem unter Muslimen, Juden, Christen, Hinduisten oder Buddhisten, wie gegenwärtige Konflikte lehren. Trotz der vermeintlich ungebrochenen religiösen Tradierung und der Renaissance des Religiösen, die vornehmlich den außereuropäischen Kulturen nachgesagt wird, gibt es in den großen Weltreligionen inner- wie außerhalb Europas jeweils recht unterschiedliche Glaubensströmungen und vielfältige konfessionelle Spannungen. Erwähnt seien hier nur die religionsintern mitunter äußerst gewalttätig ausgetragenen Spannungen zwischen Gläubigen, die stärker zu gnostisch-dualistischen, zivilreligiösen, politisch-religiösen, inner- oder außerweltlichen, fatalistischen oder fanatischen Glaubensformen tendieren. Der politische Islamismus hat weitaus mehr Muslime das Leben gekostet als Opfer unter den verhassten - angeblich - Ungläubigen gefordert. Religions-

und konfessionsübergreifend gibt es innerhalb der großen wie der kleinen Religionen in und außerhalb Europas zudem jeweils mehr oder weniger stark ausgeprägte magische, mythische, mystische oder messianisch-apokalyptische Glaubensformen.

Traditionell bestehende oder neu entstehende Ähnlichkeiten bzw. konfessionelle Strömungen, die in allen Weltreligionen vorkommen, können daher allerdings auch die Aufmerksamkeit dafür schärfen, dass auf den ersten Blick sprachlich wie semantisch recht unterschiedlich artikulierte Symbolisierungsformen religiöser Erfahrungen mitunter äquivalent sind. Diese können zumindest Tiefendimensionen aufweisen, denen möglicherweise ähnliche Erfahrungen von Wirklichkeit zu grunde liegen. Was wiederum darauf aufmerksam machen kann, dass der gegenwärtige Prozess der Globalisierung nicht zwangsläufig zu einer verschärften Wahrnehmung von religiösen Differenzen zwischen den fünf großen Weltreligionen und zu einer Rückbesinnung oder Neuerfindung von konfessionellen Identitäten führt. Vielmehr ermöglichen die Begegnungen bisweilen auch die (Wieder-)Entdeckung oder Neu(er)findung inter- oder transreligiöser Gemeinsamkeiten über die Grenzen bestehender Kulturregionen hinaus. In interreligiöser wie interkonfessioneller Perspektive kommt es deshalb stets darauf an, „die paradox scheinende Gleichzeitigkeit von ökumenischem Aufbruch und Neuerfindung konfessioneller Identitäten verständlich zu machen“ (Graf 2004, 20). Auch Spannungen zwischen Menschen mit primär säkularer Selbstdeutung und Alt- wie Neugläubigen gibt es im Übrigen nicht allein in den europäischen Gesellschaften, sondern können in allen Zivilisationen beobachtet werden, auch wenn diese in einzelnen Gesellschaften verschieden stark ausgeprägt sind.

Ob die Mondialisierung einen Trend zur „Dispersion des Religiösen“, „Hybridisierung“ und „individuell geformten Patchwork- bzw. Bastelreligionen“ hervorruft oder beschleunigt, der dazu führt, „dass das Merkmal ‚Konfessionszugehörigkeit‘ zu einem letztlich belanglosen Sachverhalt verkommt“ (Wunder 2005, S. 10), ist indes äußerst strittig. Fest steht lediglich, dass es heute aufgrund der verstärkt wahrgenommenen religions- wie konfessionsinternen Pluralität der Religionen, der Neuerfindung von konfessionellen Identitäten, der Vermischung und der neuen Formen von Religiosität jenseits institutionalisierter Religionsgemeinschaften nicht (mehr) möglich und zulässig ist, die spezifische Form des Glaubens oder der Areligiosität einer konkreten Person allein aus ihrer Zugehörigkeit (oder dem Fehlen derselben) zu einer Religionsgemeinschaft, ihrer Konfession, Herkunft, Nationalität oder ihrem Migrationshintergrund abzuleiten. Wer auch nur einen oberflächlichen Blick in die Geschichte der Häresien, Schismen und Spaltungen riskiert, wird daran zweifeln, ob es je anders war.

Der Umkehrschluss, dass es überhaupt keine Differenzen zwischen Christen, Muslimen, Juden, Hinduisten, Taoisten und Buddhisten oder freischwebender und an Religionsgemeinschaften gebundener Religiosität gäbe und es völlig belanglos für die Kultivierung oder Dekultivierung der eigenen Religiosität sei, ob man Mitglied in einer Glaubensgemeinschaft oder Kirche ist oder nicht, ob man regelmäßig oder nur mehr an wenigen Feiertagen im Jahr oder überhaupt keine Gottesdienste mehr besucht oder dass es auf das, was auf diesen getan und gesagt oder nicht gesagt wird, gar nicht mehr ankommt, ist indes unzulässig. Dahingegen kann mit Leidhold darauf hingewiesen werden, dass es „im Zeitalter der Globalisierung so leicht wie nie zuvor [ist], die religiöse Vielfalt der Welt persönlich kennen zu lernen. Ihre Unterschiede springen dabei zweifellos ins Auge: Die eine Religion (wie der Islam) kennt nur einen Gott, die andere hingegen viele (wie der Hinduismus); die eine weiß nichts von einer persönlichen Gottheit und setzt zuerst ein unpersönliches Prinzip, wie etwa die Natur, an; andere hingegen fassen gewisse Teile der Welt, wie

Sonne, Mond und Sterne, Berge, Flüsse oder auch Tiere als göttliche Wesen auf“ (2008, S. 2f.). Christen wiederum glaub(t)en an die Dreieinigkeit Gottes.

Dass mit der Globalisierung über die Unterschiede der großen Religionen hinaus auch die politischen Implikationen dieser Differenzen deutlich werden, ist keineswegs gewiss. Zu fragen wäre zu diesem Zwecke beispielsweise danach, ob im strikten Monotheismus der Glaube an den einen Gott die Gläubigen leichter dazu verführen kann, auch nur eine Religion für wahr zu halten. Oder danach, ob mit dem Glauben an die vielen Götter nicht vermeint wird, zwischen diesen unterscheiden zu können. Was jedenfalls aus der Perspektive derjenigen Gläubigen, die sich gemäß der mosaischen Tradition an das Bilderverbot halten, nur dann möglich ist, wenn man zur näheren Charakterisierung dieser Götter – in der Sprache der Tradition ohnehin: Götzen – diese mehr oder weniger anthropo-, sozio- oder physiomorphisiert. Nicht zuletzt wäre auch danach zu fragen, ob der Glaube an die Mensch- und Fleischwerdung Gottes die Gläubigen nicht dazu verleitet, an die Konsubstantialität von Gott und Mensch zu glauben und dabei um so viel, wie das Göttliche dem Menschlichen genähert wird, das Menschliche vergöttlicht wird (vgl. Horkheimer und Adorno 1982, S. 159). Hingegen wird mit dem strikten Monotheismus stärker die Transzendenz Gottes betont. All dies hat spezifische politische Implikationen, da damit mal mehr, mal weniger die menschlichen Handlungsmöglichkeiten über- oder aber unterschätzt werden.

Ob und inwiefern mit dem Umstand, dass aufgrund der Globalisierung die Unterschiede zwischen den Religionen offenkundig werden, auch die daraus folgenden politischen Implikationen erkannt werden, ist daher religionspolitologisch von Interesse. Vor dem Hintergrund des bis in die jüngste Vergangenheit hinein von den Glaubensgemeinschaften zumeist exklusiv reklamierten Wahrheitsanspruches für ‚ihre‘ Religion dürfte zudem gerade der Umstand, dass sie „ganz verschiedene Götter verehren und unterschiedliche Auffassungen zum Leben vertreten: Die einen glauben an die Auferstehung, die anderen an die Wiedergeburt“ (Leidhold 2008, S. 9), in ganz erheblichem Ausmaß dazu beigetragen haben, dass heute mitunter der Wahrheitsanspruch aller Religionen in Frage gestellt wird. Auch für Koslowski „werden die Religionen durch die zunehmende Wahrnehmung ihrer Pluralität in der Welt vor die ... Aufgabe gestellt, ihr Verhältnis zueinander, zu ihrem jeweiligen Anspruch, Offenbarung Gottes zu sein, zu reflektieren und annehmbare Lösungen ihrer Koexistenz und ihrer konfliktierenden Ansprüche, jeweils wahre Offenbarung zu sein, zu finden“ (Koslowski 2002, 245). Denn logisch betrachtet kann von gegensätzlichen Aussagen nur eine wahr sein. Angesichts der offenkundigen Unterschiede und Widersprüche tauchen daher zumindest Fragen nach der logischen Vereinbarkeit, der behaupteten Exklusivität und nach der Möglichkeit einer Inklusivität auf. Also danach, ob nur eine, viele, alle oder keine Religion wahr ist oder alle (nur) mehr oder weniger falsch bzw. wahr sind. Möglicherweise drängt sich sogar die differenzierende Frage auf, in welchen Hinsichten sie wahr sind und in welchen Hinsichten sie es jedenfalls nicht sind, die einen mehr, die anderen weniger. Koslowski hebt indes hervor, dass die Glaubwürdigkeit der Existenz Gottes durch zwei entgegen gesetzte Radikalismen in Frage gestellt werde könne, nämlich sowohl durch die traditionelle Position des radikalen Exklusivismus, dass nur eine einzige Religion die Offenbarung Gottes sein könne und allein wahr sei, als auch durch die heute nahe liegende und häufig vertretene radikal inklusivistische These der Theologie der Religionen (vgl. Hick 2001, Schmidt-Leukel 1997 und 2005, Danz 2008), dass alle Religionen gleich wahr seien. Diese sei das einfachste und beliebteste Modell des Umgangs mit der Vielfalt der Religionen (vgl. Koslowski 2002, S. 3, 245, 279), mit dem *a priori* die Frage suspendiert wird, ob

die eine oder andere mehr oder weniger wahr ist. Der radikale Religionspluralismus ist ihm zu folge „eine Form der radikalen Religionskritik, weil er die Religionen als kognitiv nicht vermittelbar und als bloße Ausdrucksformen kultureller Diversität begreift“ (3).

Mit der modernen Entgegensetzung von Glaube und Wissen – wobei erstgenannter allein auf göttlicher Offenbarung oder menschlichem Gefühl basiere und der Vernunft in keiner Weise mehr zugänglich sei, zweitgenanntes hingegen nur Wissen sei, wenn es auf sinnlicher Erfahrung oder säkularer Vernunft beruhe – ist es dazu gekommen, dass die traditionelle Gegenübereinstellung und Verschränkung von Glaube und Zweifel sowie die Teilhabe von menschlicher an göttlicher Vernunft weitgehend in Vergessenheit geriet und damit auch die Möglichkeit einer Übereinstimmung oder wechselseitigen Ergänzung wie Begrenzung von Vernunft und Glauben. Erst vor dem Hintergrund des von den traditionellen Religionsgemeinschaften positivistisch reklamierten Offenbarungsmonopols und der modernen Entgegensetzung von Glaube und Wissen mit dem Resultat eines Irrationalismus des Glaubens, der bisweilen in trauter Eintracht von Gläubigen wie Nicht-Gläubigen vertreten wird, wird verständlich, weshalb im Gegenzug ein „Atheismus aus Redlichkeit“ (Strauss 1997, S. 26) entstehen konnte, der vom Gläubigen wieder ‚gute Gründe‘ für seinen Glauben einklagte und dabei auf Vernunft und Erfahrung bestand (vgl. Leidhold 2008, 4). Dieser dürfte nicht nur vom bloßen Unglauben und der Gleichgültigkeit zu unterscheiden sein, die mit der Wahrheitsfrage auch die nach der Vernunft für obsolet erklärt, sondern auch vom Szenismus und Wissenschaftsglauben, mit denen vermeint wird, alle Formen des Glaubens restlos auf psychologische (Angst, Unsicherheit, Illusion, Wunschdenken), natürliche (Übermacht der Natur) und/oder gesellschaftliche Gründe (Lug, Täuschung, Betrug, Opium des Volkes) zurückführen zu können. Und die sich postwendend und nicht zu Unrecht den Vorwurf des Reduktionismus eingehandelt haben, was die Frage nach der empirischen Gültigkeit ihrer möglicherweise allzu oft zutreffenden Befunde leider in Mitleidenschaft gezogen haben dürfte.

Die Toleranz gegenüber den Glaubensgemeinschaften dürfte heute nicht selten damit zusammenhängen, dass diesen jedweder Wahrheitsanspruch abgesprochen wird und man vermeint, mit der institutionellen Trennung von Kirche und Staat auch die politische Brisanz und Relevanz des Glaubens auf das Privatleben eingeschränkt zu haben. Ob indes die Entschärfung der Wahrheitsfrage und die Indifferenz gegenüber allen Religionen diejenigen, die dann nur mehr psychische, physische oder soziale Dimensionen der Realität wahrnehmen und jede Form von Glauben auf säkulare Dimensionen der Realität zurückführen, nicht im Gegenzug dazu verleitet, diese Dimensionen zu verabsolutieren, weil ihnen der Glaube und seine politischen Implikationen nach und nach immer fremder geworden ist und mit diesem auch die Möglichkeit einer Distanzierung von subjekt- und leibzentrierter Wahrnehmung und Existenz- wie Todesängsten durch eine grundbezogene Relativierung alles Irdischen, diese politischen Implikationen des Glaubens an den einen Gott, der allem Irdischen gegenüber transzendent ist, dürfte unter ihnen wohl eher selten thematisiert werden. Man mag zwar heute aufgrund des politischen Islamismus wieder wissen, dass durch eine Politisierung der Religion die institutionelle Trennung von Kirche und Staat aufgehoben wird. Ob es sich bei aktuellen politischen Religionen jedoch schlicht um eine Politisierung traditioneller Religionen handelt – eine Meinung, mit der implizit (vermeintlich) traditionelle Religionen pauschal exkulpert werden und die Frage ausgeblendet wird, inwiefern islamistische Vorstellungen sich nicht stillschweigend am modernen, westlich-säkularen Modell von der „Machbarkeit der Gesellschaft“ (Tezcan 2003, S. 14) orientieren – ist äußerst fragwürdig. Wenn alle Macht und Übel ins Politische verbannt und auf diese Weise Spannungen zwischen Allmacht und Ohnmacht immanentisiert werden, dürfte nicht zuletzt in Vergessenheit geraten, dass durch

den Glauben hervorgerufene Unterscheidungen zwischen Himmel und Erde, Diesseits und Jenseits, paradiesischer Vollkommenheit und irdischer Unzulänglichkeit, dem Reich Gottes und irdischen Reichen oder absolutem und relativen Gütern und Übeln es ermöglichen, zwischen irdischer Herrschaft und göttlichem Heil zu unterscheiden. Was bisweilen immerhin dazu führte, die vermeintliche Göttlichkeit der Herrschenden in Frage zu stellen. Ob eine institutionelle Trennung von Kirche und Staat, die bestenfalls Entlastung vor religiös-politischer Überforderung bieten, keinesfalls Ablass oder Absolution erteilen kann, heute wieder aufgehoben wird oder nicht, hängt mit anderen Worten vor allem davon ab, ob überhaupt (noch) und wenn ja, auf welche Weise Gläubige wie Nicht-Gläubige bzw. Regierte wie Regierende zwischen Diesseits und Jenseits unterscheiden.

Die in der Literatur genannten Topoi zur Charakterisierung der noch nicht institutionalisierten Formen von moderner Religiosität weisen eher darauf hin, dass es sich hierbei zumeist um stärker innerweltliche denn außerweltliche Formen von Religiosität handelt, mit denen diese im Glauben reflexiv werden *könnende* Unterscheidung tendenziell wieder aufgehoben wird. Die noch nicht institutionalisierten Formen der Religiosität und die räumliche wie soziale „Dispersion des Religiösen“ (Ebertz 1998, 155) in modernen Gesellschaften werden von den Wissenschaftlern, die sich heute in der einen oder anderen Form mit dem Thema Religion befassen, unter einer „Vielzahl von Leitbegriffen [verhandelt], z.B.

„Zivilreligion“ (Bellah 1967; Hase 2001), „Diesseitsreligion“ (Honer et al. 1999), „Sozialreligion“ (Fürstenberg 1999), „Quasi-Religion“ (Marty 1970; Neitz 1994), „the Quasi-Sacred“ (Fenn 1994), „unsichtbare Religion“ (Luckmann 1991), „implizite Religion“ (Thomas 2001), „vagabundierende Religiosität“ (Hempelmann 2001a; Küenzlen 1988), „non-doctrinal religion“ (Yinger 1969), „neue religiöse Szenerie“ (Bochinger 1994), „nicht-verfasste Religiosität“ (Waßner 1995), „nicht kirchliche Religion“ (Lermert 1975; Ebertz 1995), „außerkirchliche Religiosität“ (Pollack 1998), „Religion ohne Institution“ (Barz 1992a); „säkulare Religiosität“ (Nüchtern 2001), „Pop-Religion“ (Truzzi 1972), „populäre Religion“ (Knoblauch 1999), „populäre Religiosität“ (Cipriani 1989; Ebertz & Schultheis 1986), „amorphe Religion“ (Schieder 1997, S. 313), „némouleuse mystique-ésotérique“ (Champion 2000), „Parareligion“ (Bird & Reimer 1982; Greil 1993)“ (Zitat und alle Literaturangaben aus: Wunder 2005, 9.)

Diese an sich schon beeindruckende Liste von Wunder ließe sich ohne allzu große Schwierigkeiten noch erheblich erweitern. Hingewiesen sei hier nur auf Topoi, die zudem religionspolitologisch von Relevanz sind, wie z.B. „Politisierte Religion“ (Bielefeldt und Heitmeyer, 1998), „Politische Religion“ (Voegelin 1938, Maier 1995 und 1996ff., Berghoff 1997, Bärsch 1998); „Religion des Bürgers“, „Bürgerliche Religion“ und „Kulturreligion“ (Kleger & Müller 2004).

In Rücksicht auf die Würde, die Vernunft und die Einbildungskraft, die Entscheidungs-, Handlungs- und Religionsfreiheit der Menschen, aber auch im Hinblick auf die Frage, ob einer, wenige, viele oder alle Menschen vor Gott gleich sind, kommt es immer auch auf das Selbstverständnis der Menschen und darauf an, welche Formen in der Gesellschaft sozialdominant sind. Der Glaube oder die Religiosität, und nicht die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft oder die soziale Lage, sollten daher diesseits wie jenseits der Wahrheitsfrage stets von zentraler Bedeutung sein. Indes führt auch der Umstand, dass man das menschliche Selbstverständnis in Fragen der Religiosität wieder in den Mittelpunkt rückt, nicht zwangsläufig dazu, dass man damit auch die religiösen und säkularen Entgleisungen in den Blick bekommt.

Leider werden mit der medialen Betrachtung des gegenwärtigen Prozesses der Globalisierung in den europäischen wie außereuropäischen Gesellschaften zumeist nicht die Vielfalt der Glaubensformen, sondern vor allem die Vielfalt der (vermeintlich homogenen) Kulturen und die der großen (vermeintlich homogenen) Religionen, ihre offenkundigen, für alle leicht erkennbaren Unterschiede und die Konflikte zwischen ihnen in den Fokus der Weltöffentlichkeit gerückt. Befürchtet werden bis weit in die Wissenschaften hinein ein ‚Kampf der Kulturen‘ oder ein ‚Krieg der Religionen‘, den es durch interkulturelle und interreligiöse Dialoge der ‚Kulturen‘ und ‚Religionen‘ zu verhindern gelte. Seltener werden über die zweifelsohne bestehenden Differenzen und Konflikte hinaus auch innerkulturelle Kultukämpfe oder religions- und konfessionsinterne Differenzen und Konflikte zwischen den Gläubigen innerhalb der großen Weltreligionen wahrgenommen. Die religions- und konfessionsinterne Pluralität der Religionen sowie Prozesse der Vermischung und Neuerfindung von konfessionellen Identitäten werden in der Öffentlichkeit weitaus zurückhaltender thematisiert. Dies dürfte vor allem für neue Formen der Religiosität jenseits institutionalisierter Religionsgemeinschaften und insbesondere für religiöse Implikationen von säkularen Selbst- und Weltdeutungen gelten.

Mit der in den Medien wohl unvermeidlich verkürzten Redeweise werden ‚Kulturen‘ und ‚Religionen‘ zu Kollektivsubjekten erhoben, die kämpfen, glauben und reden oder einen Dialog führen könnten. Damit werden nicht nur die Unterschiede zwischen den Gläubigen in einer Religion und den Menschen in einer Kultur weitgehend ausgeblendet, sondern auch die kultur- und konfessionsüberschreitenden Gemeinsamkeiten von Menschen aus unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften und Kulturen. Die Unterschiede wie die Gemeinsamkeiten zwischen Menschen kann man jedoch nicht (oder nicht mehr) feststellen, wenn man ihre Meinungen radikal individualisiert oder sie allein nach ihrer kulturellen oder religiösen Zugehörigkeit einteilt. Wenngleich aller Erfahrung und Vernunft nach zweifelsohne Unterschiede und Gemeinsamkeiten bestehen – bekanntlich gibt es laut Aristoteles nur drei unterschiedliche Antwortmöglichkeiten auf die Frage nach der Einheit oder Vielheit aller Menschen, d.h. entweder ist allen (a) alles gemeinsam oder (b) nichts gemeinsam oder aber (c) einiges gemeinsam und anderes nicht gemeinsam, wobei leicht eingesehen werden kann, dass (a) wie (b) der Empirie und Logik widersprechen - kann man die Bedeutung derselben bzw. die Frage, ob nun die Unterschiede oder Gemeinsamkeiten überwiegen, welche bedeutsam für das Miteinander sind und welche eher von untergeordneter Bedeutung sind, erst dann feststellen, wenn man auch bereit ist, ihr jeweiliges konkretes Selbstverständnis zur Kenntnis zu nehmen und sich darin einübt, genauestens auf das zu hören, woran sie konkret glauben oder eben nicht glauben, welches Bewusstsein von Mensch, Gesellschaft, Religion und Kultur sie haben, wie beides miteinander zusammenhängt, was ihnen wichtig ist, welche Ziele sie in ihrem Leben verfolgen, was sie für die obersten Zwecke und Güter ihres Lebens halten, was ihnen fremd ist, als ein Übel oder Böses erscheint und an welchen Werten oder Eigenschaften von Personen sie sich orientieren. Erst dann kann man feststellen, worin sie sich unterscheiden oder was ihnen gemeinsam ist. Auch religionspolitisch bedingte Formen von Fremdenfeindlichkeit und Extremismus kann man nur erkennen, wenn man empirisch zur Kenntnis nimmt, welche vermeintlich oder tatsächlich bestehenden Glaubens- und Selbstdeutungsdifferenzen dramatisiert und fundamentalisiert werden. Erst dann kann man diese nicht nur moralisch oder mechanisch verurteilen, sondern auch die Motive erkennen, was für präventive Maßnahmen unabdingbar ist.

Möglicherweise wird man dann aber auch zur Kenntnis nehmen müssen, dass es nicht nur einen ‚Kampf der Kulturen‘ oder gar einen ‚Krieg der Religionen‘, sondern auch einen ‚Kampf in den

Kulturen' und konfessionsinterne Konflikte gibt. Denn das Bild, welches Menschen von sich selbst haben, wird leider nicht nur allzu häufig in Abhängigkeit von der Zugehörigkeit zu einem Kulturreis und einer der großen Weltreligionen bestimmt, sondern oftmals auch davon, dass sie sich innerhalb derselben einer spezifischen Konfession oder Subkultur zurechnen. Ob derartige Bestimmungen bzw. Zuordnungen sie überdies zu positiver Selbst- und negativer Fremdbestimmung verführen, hängt indes nicht nur von ihrem Bewusstsein von Gesellschaft, sondern stets von ihren mehr oder weniger offenen oder geschlossenen Selbstdeutungen, von mehr oder weniger exklusiven oder inklusiven Wertorientierungen sowie davon ab, ob sie dass, was ihnen als höchstes Gut erscheint, exklusiv ihrem Kollektiv zuschreiben, und dass, was ihrer Selbstdeutung fremd ist und ihnen als ein Übel erscheint, auf andere Kollektive projizieren oder nicht. Nicht zuletzt also davon, ob dass, was ihnen als ein Gut erscheint, tatsächlich eines ist oder nicht bzw. ob und inwieweit sie sich ein Bewusstsein für die Offenheit und Nicht-Abschließbarkeit derartiger Fragen bewahrt haben oder nicht.

Gewiss scheint heute lediglich, dass erst dann erkannt werden kann, ob der ‚Kampf der Kulturen‘ oder ein ‚Krieg der Religionen‘ von säkularen oder religiösen Kulturkämpfern leichtfertig herbeigeredet oder von Kulturkampfleugnern magisch hinweggewünscht wird, wenn Kulturkämpfe in und zwischen Repräsentanten aus Politik, Kultur, Arbeitswelt und Religion nicht nur schlicht ausgetragen werden, sondern wenn kontrovers und zivilisiert über die Vor- und Nachteile von unterschiedlichen Selbstdeutungen, Glaubensformen und säkularen Weltsichten, Wertorientierungen und Lebensweisen für das kulturreligiöse Miteinander gestritten wird, die diese Kulturkämpfe erst hervorrufen, über die man sich bisweilen gerne ausschweigt; sei es nun aus strategischen oder taktischen Gründen, aus schlechtem Gewissen und Gründen der Exkulpation oder schlicht aus Naivität und Unkenntnis. Die Vielfalt wird leider oft nur dann zur Kenntnis genommen, wenn sie in das eigene Weltbild passt. Dahingegen, aber auch gegenüber den vornehmlich säkularen Freunden des interkulturellen Dialogs, die gegenüber Huntingtons Diktum vom „Kampf der Kulturen“ solange mit Hinweisen auf die Vielfalt wie Verweisen auf die offenkundig nicht vorhandene Homogenität der Kulturen polemisieren, bis sie es sich selbst eingeredet haben, dass es überhaupt keine Kulturkämpfe gebe, hat Stefan Weidner in erfrischend klarer wie knapper Präzision konstatiert: „Kulturkämpfe hat es immer gegeben“ (Weidner 2008, 18ff). Und – wie man boshaf in messianisch apokalyptischer Tradition hinzufügen könnte – wird es wohl bis zum jüngsten Tag und der Wiederkehr des Herrn immer geben, allen politisch-, zivil- und sozialreligiös frommen Wünschen und Beschwichtigungen zum Trotz. In welcher Form diese allerdings ausgetragen werden, ob eher zivil als Wettbewerb der Weltsichten und Wettstreit um Werte und um deren Rangordnung oder gewalttätig, kriegerisch und blutig, hängt zumindest immer auch davon ab, ob und inwieweit wir erkennen, dass Kulturkämpfe aus unterschiedlichen Selbstdeutungen, Glaubensformen, Weltsichten, Wertorientierungen und Interessen resultieren, die nicht immer, aber mitunter auch kreuz und quer zu den etablierten Trennungslinien und den vielfältigen Spannungen zwischen den großen Weltreligionen und Kulturen verlaufen und die es in jeder Gesellschaft in mehr oder weniger institutionalisierter Form gibt. Und nicht zuletzt davon, ob und inwieweit wir es zulassen, derartige Spannungen auch als (intra-)psychische Spannungen zwischen unterschiedlichen Bedürfnissen in und zwischen uns selbst wahrzunehmen, bevor diese unerträglich werden.

Vor dem Hintergrund dieser aus religionspolitologischer Perspektive kurz skizzierten Befunde, die ebenso auf eine radikale Trennung wie wundersame Vermischung von Säkularität mit Religiosität im Alltags- und Gesellschaftsleben hinweisen, ist es wenig überraschend, dass mit der vom RISP

durchgeführten Befragung zahlreiche Konflikt- und Ko-Radikalisierungspotentiale feststellbar waren, die unter der plural-inklusiven Oberfläche die Konstellation wie Konfiguration von Weltdeutungen und Wertorientierungen bei den jungen Erwachsenen kennzeichneten. Vor dem Hintergrund, dass politische Konflikte aus reduktionistischen Weltbildern bzw. einer Profanisierung des Sakralen wie Sakralisierung des Profanen und einer Dramatisierung von Weltanschauungsdi-
f-ferenzen resultieren können, ließ sich leider eine Vielzahl von Konfliktpotentiale erkennen, die das politische Miteinander durch Über- oder Unterschätzung menschlicher Handlungsmöglichkeiten wie -grenzen gefährden: Genannt seien hier nur die Dominanz von säkularen Weltdeutungen (Soziodeterminismus und Naturalismus), die Vermischung von personal-universalen mit exklusiv-in-
nerweltlichen Glaubensformen, die Vorherrschaft von diffus-religiösen gegenüber explizit a-religiösen Weltdeutungen, die Dominanz von sozialer und autonomer Sinngebung bei der Existenzdeutung, die Vorherrschaft eines gesellschaftlichen und leidenschaftlichen Menschenbildes, die Ausbreitung von Skeptizismus, Zweifel und Unsicherheit, die Dominanz säkularer Werte bei persönlicher wie gesellschaftlicher Wertorientierung sowie last but not least die Polarisierung durch Religiosität bzw. Glauben und deren Negation. Etwas ausführlicher vorgestellt sei hier in Rücksicht auf die Thematik der Ko-Radikalisierung nur letzteres.

Ein zentrales Kennzeichen von Ideologien, die leicht zu offener Gewalt führen können, ist die Fundamentalisierung religiöser oder weltanschaulicher Differenzen. Charakteristisch für diese Dramatisierung der Vielfalt der Religionen und Weltanschauungen ist es, dass sich positive Selbstbestimmung und negative Fremdbestimmung ergänzen. Deutliche Tendenzen hierzu gibt es sowohl unter Jugendlichen mit muslimischen Migrationshintergrund, die davon überzeugt sind, dass es einen Gott gibt, der sich mit jedem Menschen persönlich befasst (N=43, ca. 9 % aller Befragten; ca. 54 % der Befragten mit muslimischen Migrationshintergrund N=79, ca. 17 %), als auch unter Jugendlichen ohne Migrationshintergrund, die weder an Gott noch an überirdische Wesen oder höhere Mächte im Kosmos glauben (N=32, ca. 7 % aller Befragten, ca. 12 % aller Jugendlichen ohne Migrationshintergrund). Von den Befragten insgesamt wurden im Hinblick auf das Verhältnis von Glauben und Politik sowohl der Glaube (29 %) als auch der Unglaube (18 %) als Grund für politische Streitigkeiten und Krieg in Betracht gezogen. Auch wenn die politisch motivierte Skepsis gegenüber den Religionen stärker ausgeprägt ist als die Skepsis gegenüber Unglaube und Materialismus, so führen doch – die Aussagen aller Befragten frei interpretiert - weder der Glaube als solcher oder der Unglaube an sich noch gar jede Form von Glauben oder Unglauben zu Gewalt und Krieg. Von politischer Relevanz ist also nicht allein die Frage des Glaubens oder Unglaubens. Vielmehr kommt es auch darauf an, woran und in welcher Form geglaubt oder nicht geglaubt wird. Denn es ist immer ein bestimmter Glaube oder Unglaube, der den politischen Frieden nachhaltig stören und zu kriegerischen Konflikten führen kann oder dies bisweilen - leider - auch sollte, wenn es sich z.B. um einen höchst fragwürdigen Friedensschluss mit tyrannischen Verhältnissen bar jeder demokratisch-freiheitlichen Rechtsstaatlichkeit handelt. Wie wir oben bereits angedeutet haben, ist es nicht schlicht der Glaube an sich, sondern sind es die nicht gänzlich frei von universal-äußerweltlichen Bezügen, doch der Tendenz nach stärker exklusiv-innenweltlichen Formen von Glaube und Religiosität, die zu kulturellen Konflikten führen können. Auch sind es nicht einfach der Abfall vom Glauben und die Hinwendung zur Welt bzw. zu den weltlichen Aspekten unserer Existenz, sondern deren Verabsolutierung, die das interkulturelle Miteinander gefährden können. Für überzeugte Muslime wie Säkularisten stellt sich dieser empirisch, politisch, ethisch wie religiös komplexe Zusammenhang von Politik und Glauben sowie Unglauben mitunter jedoch weitaus eindeutiger dar. So meinten 33 % der Muslime, dass allein Unglaube und Materialismus

zu Streitigkeiten und Krieg führen. Lediglich 2 % von ihnen zogen in Erwägung, dass auch der Glaube an Gott zu Streitigkeiten und Krieg führen kann. Bei den Säkularisten war dies genau umgekehrt: Nur 6 % machten Unglaube und Materialismus, hingegen 41 % den Glauben an Gott für Streitigkeiten und Krieg verantwortlich. Es ist daher nicht weiter überraschend, dass radikal säkular eingestellte Jugendliche sich auch nicht vorstellen konnten, dass die Religion die Menschen einander näher bringt oder es eine wahre Religion gibt. Einige meinten immerhin, dass es wichtige Wahrheiten in vielen Religionen gibt (13 %). Mit dieser Position eines relativierenden Pluralismus gaben sich jedoch nur wenige zufrieden. Die überwältigende Mehrheit sprach vielmehr pauschal der Religion bzw. allen Religionen einen Anspruch auf Wahrheit ab: 84 % waren sich gewiss, dass in keiner Religion wichtige Wahrheiten zu finden sind. Dies wiederum konnte sich von den muslimischen Jugendlichen kaum jemand vorstellen (2 %). Die Mehrheit von ihnen war der Meinung, dass die Religion die Menschen einander näher bringt (60 %) und es wichtige Wahrheiten in vielen Religionen (51 %) gibt. Allerdings glaubten viele von ihnen nicht nur an den wahrhaftig Einzigen. Vielmehr vertraten 53 % auch die recht exklusive Meinung, dass es nur eine wahre Religion gibt. Der strikte Monotheismus, das es keinen Gott außer dem einen Gott gibt, bzw. der Glaube an die Einzigartigkeit des Einen kann die Gläubigen scheinbar leicht dazu verführen, auch nur eine Religion für wahr zu halten. Es ist daher nicht überraschend, dass 28 % der überzeugten Muslime auch der Meinung waren, dass die Gebote ihrer Religion weltweit befolgt werden sollten. Was als Grund für vermeintliche oder tatsächliche politische Übel betrachtet wird, wird also mitunter strikt dualistisch davon abhängig gemacht, ob man selbst gläubig oder ungläubig ist. Die Übel – Krieg, Gewalt und Zerstörung der Lebensgüter – werden im Gegenteil dessen verortet, was man selbst als wahr oder gar als einzige Wahrheit schätzt. Insofern folgte bisweilen bei überzeugten Muslimen wie radikalen Säkularisten aus der religiösen oder a-religiösen Selbstbestimmung die negative Fremdbestimmung der Gläubigen bzw. Ungläubigen. Dieser Zusammenhang weist darauf hin, dass nicht nur die Frage, ob geglaubt wird und was für erstrebenswert und gut gehalten wird, für manche von mehr oder weniger unmittelbarer politischer Bedeutung ist, sondern auch die Frage, ob nicht geglaubt wird und was für schlecht, vermeidens- und möglicherweise gar zerstörend erachtet wird. Weil sich nicht alle damit begnügen, die Frage nach dem Ursprung der Übel in der Welt offen zu halten und das Böse bloß negativ als Zerstörung der Güter bestimmen, war daher auch von Interesse, ob und in welcher Form das, was das Böse ist oder so genannt wird, wahrgenommen und gedeutet wird.

Nicht ausschließlich in religiöser Hinsicht ist vor allem von Bedeutung, ob das Böse innerweltlich substanzielliert wird oder nicht; d.h., ob die Götter oder die Menschen allein, oder ob Gott und vor allem die Menschen für die Übel in der Welt verantwortlich gemacht werden. Von kultureller Bedeutung ist es, ob z.B. vermeint wird, Gott von seiner Verantwortung für die metaphysischen Übel, d.h. für geschöpfliche Unvollkommenheit und Endlichkeit, in der Welt freisprechen zu können. Oder ob man sich in exkulpativer Gottesbegeisterung und Hybris dazu versteigt, Gott in Anbetracht des Bösen in der Gottesschöpfung rechtfertigen zu können. Beides läuft zumeist darauf hinaus, in Anbetracht der Seinsherrlichkeit der Schöpfung auf der Grundlage des menschlichen Glaubens oder Wissens das Böse in der Welt zu verharmlosen und zu legitimieren. Wenn dies nicht vermeint und zudem weder geglaubt wird, dass Gott den Menschen gleich ist oder ihnen gleich das Böse erleidet, noch dass das Böse gottgleich oder eine ursprünglich gottgleiche Gegenkraft ist, dann können diese Glaubensgehalte Voraussetzungen dafür sein, dass auch ein geschärftes Bewußtsein für das moralisch und politisch Böse in der Welt ausgebildet und Verantwortung für die selbstverursachten Übel übernommen wird. Die im Glauben erfahrenen Differenzen von

Gott und Welt, Gutem und Bösem oder Absolutem und Endlichem können die apokalyptisch-weltflüchtige Hoffnung auf eine jenseitige Wandelbarkeit der Welt und des Menschen ebenso wie die weltzugewandte Erkenntnis fördern, dass „in der Welt etwas [ist], das nicht so ist, wie es sein sollte, das Böse und das Leiden.“ (Koslowski 2001, S. 1) Es kann sein, dass geglaubt wird, dass das Gute ebenso transzendent wie der Ursprung des Bösen contingent ist. Der Glaube, dass das Böse in der Welt nicht ein „Abfall ... Gottes von sich selbst, sondern ein Abfall des Menschen von Gott“ (ebenda, S. 7) ist, indem der Mensch endliche Güter zum letzten Richtpunkt seines Handelns erhebt und das der Erlangung dieser Güter Widerstrebende als das Böse radikal immanentisiert, kann nicht nur die Hoffnung begründen, nach dem Tod im Jenseits durch Gottes Gnade von allen Übeln erlöst zu werden. Vielmehr kann dieser auch das Bewußtsein für die Übel, das Leiden und die Ungerechtigkeit in der Welt schärfen und das persönliche wie politische Verantwortungsbewusstsein fördern. Dieser Glaube kann aber auch politikentlastend sein und vor moralischer Überforderung und einer vermeintlichen Überwindung des Bösen aus eigener Kraft schützen. Eine Imagination, mit der das Böse, wenn schon nicht – wie man boshafte bemerken könnte – erst in die Welt kommt, so doch ganz in die Welt hinabgezogen wird und die ohnehin in der Seinsherrlichkeit der Welt befindlichen Übel noch befördert werden.

Aus der Perspektive des Politischen gilt es also zu beachten, dass sich die verschiedenen Religionen und Glaubensformen auch bezüglich ihrer Aussagen über das Böse unterscheiden. Nicht selten implizieren sie eine Aufhebung der Spannungen zwischen dem welttranszendenten Guten und dem Bösen in der Welt. Vor allem diffuse Formen von Religiosität tendieren zu einem manichäischen Dualismus bzw. dazu, an außerweltliche, gute wie böse *Mächte* zu glauben und damit zugleich das Gute wie das Böse innerweltlich zu substanzialisieren. Wer nicht nur an einen universalen, radikal transzendenten Gott und die Unmittelbarkeit der Menschen zu Gott, sondern an mehrere Götter oder überirdische Mächte glaubt, vermeint stets, eine Differenz der Götter erfahren zu können. Er muß daher verneinen, dass wir das, was als das *Heilige, Göttliche, Gott, Eine, Ganz-Andere* oder *Nicht-Andere* verehrt wird, weder sehen noch hinlänglich erkennen und benennen können. Begreift er die Differenz der Götter nicht als symbolische Ausdrücke einer unzureichenden Annäherung an das transzendenten Etwas, das sich aller Benennung entzieht, sondern glaubt er an gute wie böse Götter, kann er das *Heilige* auch nicht als das *Ganz-Andere des Profanen* verstehen. Und umgekehrt wird er gegenüber dem *Nicht-Anderen*, das nicht im Verhältnis zu etwas anderen steht und seinen Grund in und aus sich selbst heraus hat, das Weltliche einschließlich des Bösen nicht als etwas prinzipiell anderes verstehen können, das nicht allein aus sich selbst heraus verstanden werden kann, da es stets im Verhältnis zu dem *Nicht-Anderen* wie zu *anderen* steht. Der polytheistische Glaube an allzu natürliche oder menschliche Götter, d.h. nicht allein an gute, sondern auch an neidische, boshafte oder kriegerisch-grausame Götter, kann daher nicht nur tolerante Haltungen gegenüber anderen Religionen und Göttern fördern. Sofern Götter mit fragwürdigen, allzu menschlichen Eigenschaften imaginiert werden und als Maßstab des Handelns dienen, kann dieser Glaube in politischer Hinsicht auch fatalistisch-exkulpative oder fanatische Einstellungen hervorbringen. Weil diffus religiöse Existenzinterpretationen nur selten frei von *anthropomorphen* Göttervorstellungen sind, ist es von kultureller Relevanz, wenn man wie Platon in der Politeia bemerkt, dass es sich hierbei zugleich um eine *theomorphe* Darstellung menschlicher Leidenschaften handelt. Werden die Götter als eifersüchtig, gierig, streitsüchtig und lügnerisch dargestellt, impliziert dies nicht nur eine *Vermenschlichung* der Götter, sondern eben auch, dass Menschen sich selbst mit ihren allzu menschlichen Eigenschaften *vergessen* und die Götter für ihre Taten und Boshaftheiten verantwortlich machen. Es kann also sein, dass das Böse

in der Welt schlicht auf böse Götter zurückgeführt und die menschliche Verantwortung geleugnet wird, oder im Gegenteil dessen vollständige Überwindung durch die menschliche Teilnahme an einem überirdisch-irdischen Kampf zwischen guten und bösen Mächten suggeriert wird.

Von politisch-kultureller Relevanz bei der Wahrnehmung und Deutung dessen, was das Böse, Schlechte oder die Übel genannt wird, sind indes nicht allein religiöse Deutungen. Von kultureller Bedeutung ist vor allem, ob formal zwischen *physischen*, *moralischen* und *metaphysischen* Übeln unterschieden wird. Wichtig ist mit anderen Worten, inwieweit zwischen mehr oder weniger vermeidbaren Übeln, deren Ursachen im bedingten Sinne erkannt und bekämpft werden können, und natürlichen sowie metaphysisch unvermeidbaren Übeln differenziert wird, deren Ursache letztlich contingent ist und auf das Unbedingte verweist. Diese formal-analytische Unterscheidung ist kulturell sinnvoll, weil eine in theoretischer Betrachtung oder religiöser Kontemplation unterlassene, unzureichende oder unzutreffende Unterscheidung zwischen zu verantwortenden und nicht zu vermeidenden Übeln in der Praxis allzu leicht entweder zu *politischer Exkulpation* oder *moralischer Überforderung* führt. Zumal diese Unterscheidungen in der Praxis nicht klar getroffen werden können, da wir weder die Umstände noch die Folgen unseres Handelns, ohne uns in Schuld zu verstricken, vollständig erkennen und beherrschen können. Man fehlt, um es plakativ zu sagen, auch politisch und verursacht zusätzliches Leid, wenn man schuldig im engeren, d.h. religiösen Sinne wird, weil man sich für vollkommen perfekt oder gänzlich unvollkommen hält. Politische und moralische Verfehlungen können indes erheblich reduziert werden, wenn das *malum metaphysicum*, sei es das der Endlichkeit, Veränderlichkeit oder Unvollkommenheit, weder vorschnell in Anspruch genommen noch gänzlich ausgeblendet wird. Kurzum: Kulturelle Pathologien können nicht nur aus einer Verweltlichung, Vermenschlichung, Vergesellschaftung und Naturalisierung Gottes in allzu menschliche Götter und überirdischer Mächte resultieren. Nicht allein aus der Immanentisierung der Transzendenz Gottes mittels diffus-religiöser Gottesvorstellungen folgt zumeist auch die des Bösen in Mensch, Gesellschaft, Geschichte und Natur. Vielmehr können auch diejenigen, welche die Welt und ihre Existenz säkular deuten, die Frage nach dem Ursprung des Bösen in der Welt meistens nicht mehr offen halten, da sie den transzendenten Ursprung des Bösen nicht in Betracht ziehen können. In der Folge davon verharmlosen sie das Böse in der Welt, indem sie es allein weltimmanent in der Natur, der Gesellschaft oder im Menschen verorten. Wenn sie den Ursprung aller Übel allein dem Menschen oder den gesellschaftlichen Verhältnissen zusprechen, kommen sie kaum umhin, auch eine Überwindung des Bösen aus eigener Kraft nicht für möglich zu halten. Es sei denn, sie halten – was ihrer antimetaphysischen Grundhaltung jedoch widerspricht – die Natur des Menschen für unwandelbar und teilen Machiavellis Realitätssinn, der die Menschen immer auch für „undankbar, wankelmüsig, unaufrechtig, heuchlerisch, furchtsam und habgierig“ hielt (Machiavelli 1986 XVII).

Es kann also sein, dass die Verantwortung für das Böse den Göttern, den Menschen, der Gesellschaft oder der Natur allein zugewiesen wird. Wer diese den Göttern allein zuweist, dem mag es unsinnig erscheinen, auf Gottes Gnade und eine Erlösung und Befreiung von allen Übeln im Jenseits zu hoffen. Wer diese den Menschen und der Gesellschaft zuschreibt, der mag eine Selbsterlösung vom Bösen für möglich halten. Indes ist es auch möglich, dass Gott, die Natur und vor allem die Menschen für die Übel in der Welt verantwortlich gemacht werden und man weder vermeint, sich selbst erlösen zu können, noch ohne ethisches Streben allein auf Gottes Gnade vertrauen zu dürfen. Ob eine Balance zwischen Erlösungs-, Herrsch-, Anerkennungs-, Selbst- und Habsucht gelingt, ist indes nicht allein eine Frage des Intellekts. Warum das Gute transzendent bzw. das Böse in der Welt ist, das wie alles in der Welt seinen unbedingten Grund nicht aus und

in sich selbst hat, und warum wir an beiden unseren Anteil haben, ist eine Frage, die einen offenen Geist und ein für das Leid, Armut, Elend, Not, Ungerechtigkeit, Krankheit und den Tod der Geschöpfe empfindliches Gemüt zeitlebens nicht zur Ruhe kommen lassen. „Wenn das Herz empfindsam und der Geist scharf ist“, so schrieb Eric Voegelin 1938, „genügt ein Blick in die Welt, um das Elend der Kreatur zu sehen und Wege der Erlösung zu ahnen; wenn sie unempfindlich und stumpf sind, braucht es massive Eindrücke, um schwache Empfindungen auszulösen. Der umhegte Fürstensohn sah zum erstenmal einen Bettler, einen Kranken und einen Toten – und wurde der Buddha; ein neuerer Schriftsteller sieht die Leichenhaufen und die grauenvolle Vernichtung von Tausenden in den russischen Nachkriegswirren – er kommt darauf, dass die Welt nicht in Ordnung ist, und schreibt eine Serie mäßiger Romane. Der eine sieht im Leiden das Wesen des Kreatürlichen und sucht nach der Erlösung im Weltgrund; der andere sieht es als Übelstand, dem tätig abgeholfen werden kann und soll. Manche Seele spricht stärker auf die Unzulänglichkeit der Welt an, manche auf die Seinsherrlichkeit der Schöpfung. Der eine erlebt ein Jenseits nur dann als wirklich, wenn es mit Glanz und Lärm, mit Wucht und Schrecken überlegener Macht als herrscherliche Person und Organisation auftritt; für den andern sind Antlitz und Gebärde jedes Menschen transparent und lassen seine Gottesinsamkeit durchscheinen. Und weit spannt sich der Raum der Seelenorte, aus denen die Ekstasen aufsteigen, die Erlebnisse, in denen der Mensch sein Dasein überschreitet: von der *unio mystica* im Geist, über die Erhöhung im Fest der Gemeinschaft, die Hingabe an den Bund der Gefährten, das liebende Sichausweiten in die Landschaft, die Pflanzen und die Tiere, bis zu triebhaften Erschütterungen im Geschlechtsakt und im Blutrausch.“ (Voegelin 1993, S. 18).

Ob die Meinung vertreten wird, dass das Böse zum menschlichen Leben notwendig dazugehört oder aus menschlicher Kraft vollständig überwunden werden kann, ob ein Bewußtsein für die Übel und das Leid in der Welt und die Verstrickung des Menschen in Schuld und Sünde ausgebildet oder ob das Böse als natürliche Aggression mehr oder weniger vollständig immanentisiert und damit bagatellisiert wird, oder ob das Böse dualistisch gedeutet und zugleich innerweltlich substanzielliert wird, d.h. als ein von Ewigkeit an währender Kampf zwischen guten und bösen Mächten imaginiert wird, an dem die Menschen und Völker als Inkarnationen des ursprünglich Guten wie des Bösen auf der einen oder anderen Seite teilnehmen, sind nicht nur religiöse, sondern immer auch politische Fragen. Die unterschiedlichen Antworten auf diese Fragen sowie Einstellungen und Haltungen zu diesen Fragen können, da sie das Verhältnis von Religion, Ethik, Politik, Gesellschaft und Wirtschaft betreffen, weitreichende kulturelle Implikationen haben.

Wie schon bei den Fragen nach den Ursachen von Krieg und Gewalt unterschieden sich überzeugte Muslime und radikale Säkularisten auch hinsichtlich ihrer Meinungen über das Böse zum Teil erheblich voneinander. Da im Islam die Transzendenz des wahrhaftig Einzigsten als Schöpfer der Welt und die Differenz zwischen Gott, Welt und Mensch betont wird, ist es nicht weiter überraschend, dass zwei Drittel der gläubigen Muslime, die wir befragt haben, von der Sündhaftigkeit der Menschen überzeugt waren bzw. der Aussage zustimmten, dass das Böse im Menschen Zeichen seines sündigen Wesens ist. Man mag darüber streiten, ob die von uns gewählte Formulierung: „Das Böse im Menschen ist Zeichen seines sündigen Wesen“ bereits eine Immanentisierung des Bösen impliziert. Wie dem auch sei, zum traditionellen Glauben der Muslime gehört jedenfalls auch die Ansicht, dass der Mensch nicht als Sünder geboren wird bzw. kein Sünder von Natur aus ist. Außer der Gottesverleugnung und dem Götzenkult kann jede Sünde, sofern diese bereut und gebüßt wird, vergeben werden. Ob nun in Kenntnis oder Unkenntnis des Korans, eine noch größere Mehrheit der von uns befragten Muslime war zugleich davon überzeugt, dass das Böse

durch die Abwendung vom Leiblichen (79 %) und die Befolgung von Gottes Weisung (74 %) vom Menschen überwunden werden kann. Die Neigung zur Immanentisierung des Bösen zieht offenbar die Vorstellung nach sich, dass Menschen das Böse auch überwinden könnten.

Von den radikalen Säkularisten konnte dem zuletzt genannten erwartungsgemäß kaum jemand zustimmen, obgleich immerhin auch ein Drittel von ihnen den Menschen für ein sündiges Wesen hielt. Doch dürften sie unter Sünde wohl kaum Unglaube und Götzendienst verstehen. Während die Muslime zwar die Sündhaftigkeit nicht ausblendeten, den Menschen jedoch nicht nur als einen Sünder und Verursacher, sondern auch als Überwinder des Bösen betrachteten und damit dazu neigten, die moralischen Fähigkeiten zu überschätzen, tendierten die radikalen Säkularisten eher dazu, das Böse bzw. das, was so genannt wird, zu verharmlosen und die Tragweite der moralischen und politischen Verantwortung zu unterschätzen. Denn sie meinten vor allem, dass das sogenannte Böse in Wahrheit natürliche Aggressionen sind, die wir brauchen, um uns im Leben behaupten zu können (84 %). Auch sie neigten dazu, das Böse zu immanentisieren. Indem sie dies auf eine verharmlosend rechtfertigende Weise tun, kamen sie jedoch erst gar nicht in die Verlegenheit, das Böse innerweltlich überwinden zu wollen oder auf eine außerweltliche Erlösung von dem Bösen zu hoffen.

Bedenklich ist zudem, dass sich unter beiden Gruppen eine beachtenswerte Anzahl befanden, die das, was das Böse genannt wird, zumindest partiell substanzialisierten. Jedenfalls stimmten 26 % der radikalen Säkularisten und 35 % der überzeugten Muslime folgender Aussage zu: „Es gibt im Kosmos von Ewigkeit an einen Kampf zwischen guten und bösen Mächten, an dem auch der Mensch teilnimmt. Letztendlich wird das Böse von dem Guten besiegt werden.“ Noch bedenklicher ist allerdings, dass fast ein Drittel aller Befragten (29 %) dieser Aussage zustimmte. Zwar impliziert dies nicht zwingend die Bereitschaft, an Kampf und Vernichtung ‚böser‘ Mächte, Völker oder Gruppen von Menschen aktiv teilnehmen und den endgültigen Sieg über das ‚Böse‘ aus eigener Kraft herbeiführen zu wollen. Ob die Befragten mit ihrer Zustimmung allerdings lediglich meinten, dass man gelegentlich wieder stärker zwischen ‚Gut‘ und ‚Böse‘ unterscheiden sollte, dass das ‚Gute‘ nicht mächtig wie die Mächtigen nicht Inkarnationen des ‚Bösen‘ sind, dass sie nur vorübergehend an einem Kampf zwischen guten und bösen Mächten teilnehmen und dieser Kampf primär ein geistiger ist, dass es keine Kollektive oder Gruppen gibt, die von Ewigkeit an nur gut oder böse sind, und dass das ‚Böse‘ letztendlich von dem ‚Guten‘ in einem himmlischen Endkampf allein ohne ihre Teilnahme besiegt werden wird, da alle Menschen der Erlösung von dem Bösen bedürftig sind, dürfte eine allzu optimistische Interpretation sein. Mit der weit verbreiteten Zustimmung zu dieser Frage wird nochmals deutlich, dass nicht allein der radikale Säkularismus oder der politische Islam, sondern auch die diffusen Formen von Religiosität ein erhebliches kulturelles Konfliktpotential darstellen. Kulturelle Pathologien resultieren aus der Verweltlichung Gottes und des Bösen in Mensch, Gesellschaft, Geschichte und Natur.

Einen weiteren Hinweis darauf, dass sich positive Selbst- und negative Fremdbestimmung unter radikalen Säkularisten und überzeugten Muslimen bisweilen ergänzen, erhält man, wenn man sie danach fragt, wer oder was ihnen fremd ist. Dies ist nicht zuletzt von Interesse, weil manifester Fremdenfeindlichkeit die Erfahrung oder Konstruktion dessen, wer oder was als fremd erlebt wird, vorausgeht. Letzteres wiederum, dies zeigen unsere Ergebnisse, ist mitunter allzu abhängig von der eigenen Glaubens- oder Weltdeutungsform.

Während den radikalen Säkularisten vor allem Gott (65 %), die Religionen (44 %) und andere Sitten (44 %), hingegen weder die Natur (0 %), die Welt (3 %) noch sie sich selbst (9 %) sonderlich

fremd waren, war es bei den überzeugten Muslimen genau umgekehrt: Fremd war ihnen nicht Gott (2 %), sondern andere Sitten (35 %), sie sich selbst (33 %), die Welt (28 %), andere Religionen (21 %) und die Natur (19 %). Das einem das der eigenen Welt- und Existenzdeutung nahe Stehendere in der Regel in vielerlei Hinsicht auch vertrauter und das weltanschaulich fern Stehendere gleichsam naturgemäß zumeist fremder ist, scheint naheliegend zu sein. Befremdlich ist indes, wenn das Geliebte vereinnahmt und ganz in den Menschen hinabgezogen wird oder das vermeintlich Eigene allzu vertraut ist. Selbst dem gänzlich der Welt Zugewandten dürfte, sofern er zumindest gelegentlich noch offenen Sinnes für die Widersprüche der empirischen Vielfalt ist, doch das eine oder andere in der äußersten wie eigenen Natur noch ebenso fremd bleiben wie gerade dem Frommen, der sein Leben ganz dem Gottesdienst widmet, der jenseitige, auf Erden sich offenbarenden ‚Gott‘ immer auch fremd und transzendent bleiben dürfte. Mitunter könnte dies selbst dann noch der Fall sein, wenn er dem Diktum Augustinus „Du, Gott, warst und bist mir innerlicher als mein eigenes Inneres“ (Augustinus, *Confessiones* III 6,11) zustimmt. Zumindest dann noch, wenn er den theologischen Subtilitäten Augustinus zu folgen vermag, dass damit nicht schlicht – zum Entzücken aller Mystiker – die Identität Gottes und des Menschen behauptet wird, vielmehr zugleich gemeint ist, dass Gott dem Menschen nicht nur innerlich, sondern noch innerlicher als sein Inneres und damit ihm auch wieder transzendent ist.

Die gemachten Angaben mögen hier genügen, um anzudeuten, dass bei etwa 6 – 12 % aller Befragten sich positive Selbst- und negative Fremdbestimmung im Hinblick auf ihre Weltdeutungen bzw. kulturellen Orientierungen wechselseitig ergänzen, ohne dass ihnen dies selbst stets explizit bewusst sein muß. Ausdrücklich sei nochmals darauf hingewiesen, dass dies tendenziell nicht nur für *einen* Teil der Jugendlichen mit muslimischen Migrationshintergrund gilt, die voll und ganz davon überzeugt waren, dass es einen Gott gibt, der sich mit jedem Menschen persönlich befasst. Vielmehr galt dies auch für *einen* Teil der radikal säkular eingestellten Jugendlichen ohne Migrationshintergrund, die weder an einen Gott noch an überirdische Wesen oder eine höhere Macht im Kosmos glauben. Allerdings gilt es dabei zu beachten, dass die beiden Gruppen nur in Bezug auf die Befragten insgesamt in etwa gleich stark sind bzw. jeweils eine recht kleine Minderheit bilden. Denn von den Jugendlichen ohne Migrationshintergrund (58 % aller Befragten) waren nur 12 % radikale Säkularisten. Dahingegen glaubten immerhin beachtliche 54 % aller Jugendlichen mit muslimischen Migrationshintergrund (N=79, ca. 17 % aller Befragten) an einen persönlichen Gott, unter denen wiederum ein Großteil zu positiver Selbst- und negativer Fremdbestimmung in weltanschaulicher Hinsicht neigte.

Bedenkt man nun *einerseits*, dass es nach wie vor fast ausschließlich die Fragen nach dem Glauben und der Religiosität sind, die mitunter auf geradezu idealtypologisch zugespitzte Weise zu polarisierenden Antworten führten, d.h. die Jugendlichen potentiell ebenso stark vereinen wie trennen können, und teilt man *andererseits* – wie dies unter Nationalismus- wie Fundamentalismusforschern Konsens ist – die Einsicht, dass die Fundamentalisierung und Dramatisierung religiöser oder weltanschaulicher Differenzen durch positive Selbst- und negative Fremdbestimmung ein zentrales Kennzeichen von Ideologien ist, die leicht zu offener Gewalt führen können, dann kommt man aufgrund unserer empirischen Befunde nicht umhin zu konstatieren, dass diese Gefahr unter der Gruppe der Jugendlichen mit muslimischen Migrationshintergrund größer als unter anderen Gruppen ist. Gerade weil der Skeptizismus in quantitativer Hinsicht die dominante Weltdeutungsform unter allen Befragten ist, und die Transzendenzskepsis leicht zu einem Schwanken zwischen innerweltlichen Extremen, zu Abstumpfung, Beliebigkeit, radikalem Relativismus, Unsi-

cherheit und Orientierungslosigkeit führen kann, so dass jeglicher Wahrheitsanspruch aufgegeben und der geringste Anspruch auf Objektivität bereits unter Fundamentalismusverdacht gestellt wird oder ganz im Gegenteil selbst abstruseste Ideologien widerspruchslös hingenommen werden, dürfen die Gefährdungspotentiale durch radikale Minderheiten nicht verharmlost werden. Zumal diese sich wechselseitig leicht aufschaukeln können. Bei den radikalen Säkularisten, wie vor allem bei den strikt gläubigen Jugendlichen mit muslimischen Migrationshintergrund gilt es deshalb zu beachten, dass unter und zwischen ihnen oftmals entlang der Gegenüberstellung von Glaube und Unglaube oder religiöser und weltlicher Deutung von Existenz und Welt nicht nur Aspekte der Wirklichkeit, auf die sich die jeweils ‚andere‘ Weltdeutung vor allem bezieht, als fremd erfahren werden. Vielmehr wird wechselseitig der ‚anderen‘ Weltdeutung häufig der Wahrheitsanspruch abgesprochen und in dieser allein die Ursache von Streitigkeiten und Krieg verortet. Zudem wird entweder der Befolgung der Gebote der ‚eigenen‘ Religion die Potenz zugesprochen, das, was das Böse ist oder so genannt wird, überwinden zu können, oder aber die Existenz des Bösen und des Leidens werden verharmlost, so dass ethisches Engagement und politischer Widerspruch von vorn herein als überflüssig oder sinnlos erscheinen können.

Radikale Säkularisten und Gläubige, vornehmlich Muslime, waren zwar klar in der Minderheit (unter 12 %). Doch darf die Gefährdung der Mehrheit durch diese nicht unterschätzt werden, weil der Glaube stärker als alle sonstigen Lebensbereiche alle Jugendlichen polarisierte, dieser ebenso gemeinschaftskonstituierend wie gesellschaftsgefährdend sein kann. Hinzu kam, dass soziodeterministische Weltbilder und kollektive Wahrnehmungsmuster nicht nur unter Randgruppen, sondern unter der Mehrheit der Jugendlichen weit verbreitet waren. Überdies verführte die Transzendenzskepsis – das dominante Selbstverständnis der Jugendlichen – säkular Eingestellte unter der pluralen Oberfläche tendenziell zur Verabsolutierung ihrer Selbstdeutungen und Religiöse zur Verweltlichung, exklusiven Vergemeinschaftung und Vermenschlichung ihrer Gottesvorstellungen. National-religiöse Vorstellungen, dass es einen Gott für ihr Volk gebe und nicht alle Menschen vor Gott gleich sind, oder Tendenzen zur Selbstvergottung, d.h. das Gott nichts anderes als das Wertvolle im Menschen sei, waren leider sowohl unter Jugendlichen mit wie ohne Zuwanderungsgeschichte recht weit verbreitet. Nicht allein die Radikalität von Minderheiten, sondern die Ausbreitung von Transzendenzskepsis unter der Mehrheit gefährdet also die Demokratie im erheblichen Ausmaß.

Negative Fremdbestimmungen im Rahmen extremistischer Narrative erfolgen selten aus reiner Boshaftigkeit. Zwar ist niemand davor gefeit, Extremist zu werden. Die meisten müssen Selbstbeherrschung und Besonnenheit erwerben. Mit Vernunft und sich selbst im Einklang zu leben, bleibt ein lebenslanger Lernprozess. Stets gefährdet nicht nur durch den Wandel der Verhältnisse, in und mit denen wir wohl oder übel dennoch in Lust und Leid mehr oder weniger gut leben können, sondern durch Unwissenheit und vor allem durch Einbildung zu wissen, was kein Mensch zu wissen vermag. Weder Krisen noch Alter schützen vor Torheit und voreifriger Gewissheit, das Leben oder den Tod für das größte Übel oder höchste Gut zu halten. Fanatismus oder Fatalismus folgen, wenn es misslingt, sich zumindest gelegentlich von Lebensangst oder Todesfurcht durch nicht fehlgeleitete Formen von Vernunft, Glaube, Liebe und Hoffnung zu distanzieren. Doch werden wohl nur wenige als Extremist geboren. Scheinbar spontane Hassausbrüche und virulent werdende Feindbilder entstehen zumeist aus langwierigen Prozessen, die mit vorschneller Verallgemeinerung dessen einsetzen, was persönlich oder gesellschaftlich als gut, wertvoll, sinn- oder zweckhaft empfunden wird. Gemeinhin, aber keineswegs immer, geht negativer Fremdbestim-

mung positive Selbsterhöhung voraus. Es ist leider auch möglich, sich selbst und die ‚eigene‘ Gesellschaft stillschweigend zu divinisieren, indem man Dritte dämonisiert, was häufig verkannt wird. Geradezu zwangsläufig aber führen idealisierte Selbst- und malumisierte Gesellschaftsvorstellungen, mit denen Reales und Imaginäres amalgamiert werden, sofern diese mit realen Verhältnissen vertauscht und Rationalität nicht als Spannungsverhältnis zwischen Idealität und Interessen, Moral und ökonomischen Verhältnissen bestimmt wird, sondern das eine auf das andere Phänomen reduziert wird, zu privaten oder gesellschaftlichen Enttäuschungen, die früher oder später zur Überraschung aller Beteiligten Ressentiments hervorrufen. Identitäre, linksextremistische wie islamistische Verfassungsfeindschaft erwachsen somit zunächst und zumeist unbemerkt im Privat-, Alltags- und Gesellschaftsleben auf der Grundlage simplifizierter Weltdeutungen und Wertorientierungen. Werden diese dann auf die politische Ebene übertragen, führen diese leider allzu leicht auf die eine oder andere Weise zu idealistischer Vereinseitigung, Verabsolutierung oder Verkehrung einzelner Verfassungswerte. Überschätzt werden von den demokratischen Frühstartern und späteren Verfassungsfeinden zuvorderst Freiheit und Selbstbestimmung, was später nicht selten in übersteigerte Gemeinschaftserwartungen und Gleichheitsvorstellungen umschlägt. Doch kann selbstredend auch das Umgekehrte der Fall sein. Von einem Extrem ins Entgegengesetzte fallend, werden vor allem der Vorrang der Würde des Menschen vor den übrigen Grundwerten und dem Volkswillen verkannt, aber auch die Spannungen zwischen Grundrechten und Volkswille sowie die wechselseitige Ergänzung wie Begrenzung spezifischer Freiheits- und Gleichheitsrechte. Wer wie Islamisten an die Stelle der Demokratie die Theokratie setzt und damit die verfassungsgebende Gewalt des Deutschen Volkes im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen durch die Souveränität Gottes ersetzt, verkennt damit die Gewaltenteilung zwischen Gott und Mensch, die „Keimzelle aller Gewaltenteilung“ (H.A. Winkler, Geschichte des Westens 2013, S.20). Verfehlt werden zugleich die Verantwortung und Gleichheit aller Menschen vor Gott, indem vermeint wird, für Gott sprechen zu können, weil man angeblich seinen Willen kennt. Wer meint, Gottes Herrschaft erst etablieren zu müssen, überschätzt sich und unterschätzt Gott gewaltig, der Gläubigen zufolge bekanntlich ohne Zutun der Menschen wie im Himmel so auf Erden herrscht. Theokratie statt Demokratie, aber auch identitäre Gemeinschaft oder Volk statt Grundrechte, unbedingte Gleichheit statt Freiheit oder grenzenlose Freiheit statt Gleichheit sind mit plural verfassten, auf Gewaltenteilung basierenden Grundrechte demokratien nicht zu vereinbaren.

Extremistische Verfehlungen, die nicht allein kognitiv, sondern habituell bedingt sind, zeugen von einem Mangel an zivilreligiösen Kompetenzen und Gewohnheiten, dem durch kulturelle, religiöse wie politische Bildung – also denjenigen Lebensbereichen, die von der Mehrheit der Befragten am wenigsten geschätzt werden und dem privat-hedonistischen Zeitgeist geradezu konträr entgegengesetzt sind – und interaktive Präventionsmaßnahmen auf allen Ebenen der Gesellschaft zu begegnen ist. Eine entschiedene Orientierung an der Verfassung ist erforderlich. Politische Bildung und Prävention dürfen nicht auf Extremismusabwehr und Demokratieförderung reduziert werden. Vielmehr sollten sie stets ausgehend von der Lebenswelt und den Selbstdeutungen der Teilnehmenden als Förderung ziviler Kompetenzen für plural verfasste Grundrechte demokratien konzipiert werden, die aufgrund ihrer Güterordnung wie Güterpluralität stets Spannungen und Konflikte wie Konfliktlösungspotentiale gleichermaßen umfassen. Kulturelle, Religiöse wie Politische Bildungsarbeit für Grundrechte demokratien agiert fortwährend in Spannungsfeldern, die zur Abwehr von religiösen, politischen wie sozialen Extremismus zunächst einmal lebensweltnah

erfahren, erkannt und benannt werden, damit idealisierte Selbst- nicht durch malumisierte Fremdbestimmungen kompensiert werden.

Die Bildungsansprüche plural verfasster Grundrechte demokratien sind also außerordentlich hoch: Erfordern diese doch ein ausgeprägtes Bewusstsein für die grundsätzliche, durch politisches Handeln zwar erheblich reduzierbare, aber politisch nicht vollständig aufhebbare Spannungshaf tigkeit menschlicher Existenz in Gesellschaft und Geschichte. Sie setzen die Fähigkeit zur Unterscheidung zwischen der in der Präambel erwähnten universellen Verantwortung vor Gott und den Menschen und der Unantastbarkeit der Würde einerseits, und den spezifischen, mithin bedingten Freiheits- und Gleichheitsrechten und dem Volkswillen andererseits voraus. Grundlegend im Hin blick auf die Geltung der Verfassung ist jedenfalls die Frage, ob die Bürgerinnen und Bürger bei ihrer Entscheidung für eine die politische Ordnung der Gesellschaft ermög lichende Handlung auf grund ihrer aktuellen Selbstdeutung, ihres Gesellschaftskonzeptes und Politikverständnisses bzw. ihres Glaubens, ihrer Religionskritik oder Säkularität in der Lage sind, zwischen höchstem Gut und relativen Gütern zu unterscheiden. Davon hängt es ab, ob sie einerseits die intendierte ‚Unantastbarkeit‘ der Würde nachvollziehen und andererseits die Pluralität der Grundwerte anerkennen können, indem nicht ein bedingtes Gut mit dem, was uns unbedingt angeht, verwechselt, ver kannt oder verabsolutiert bzw. ein bedingter Zweck zum Selbstzweck erhoben wird. Denn wäre dies der Fall, könnten weder die Würde noch die Pluralität der Grundwerte gewährleistet werden. Letztere könnten dann gar nicht mehr oder nur mehr in reduktionistischer und abgeleiteter Form von dem Zweck wahrgenommen werden, der zum Selbstzweck erhoben wird. Daher kommt es nicht zuletzt darauf an, auch die Grenzen politischer Bildung und politischen Handelns zu reflektieren.

All dies gilt auch für die Feindschaft gegen Juden, heute zumeist travestiert als Delegitimierung und Dämonisierung Israels. Auch bei dieser handelt es sich nicht – auch wenn Antisemiten ihren Feind auf diese Weise dämonisieren – um eine ‚absolut böse‘ Weltanschauung, deren einziger Inhalt der Hass auf Juden ist. Die unter Jugendlichen und jungen Erwachsenen unserer Praxis partner im *Demokratie leben* Modellprojekt „Israelkritik und Judenfeindschaft“ gut 10 Jahre nach unserer ersten quantitativen Befragung durch geführte Erhebung „Religion & Kultur an Rhein & Ruhr“ (www.risp-duisburg.de/media/ajc_task_force_berlin_creator_300_1.pdf) hat vielmehr gezeigt, dass Antisemitismus Bestandteil vieler, vielleicht sogar aller Glaubensformen und Weltdeutungen sein kann, aber nicht muss. Am wenigsten anfällig für die Ausgrenzung von Juden waren Atheisten, am gefährdetsten Soziotheisten, also Menschen, die exklusiv an einen Gott für ihr Volk glauben, und Rechtsextreme. Und israelbezogener Antisemitismus war – in der Reihenfolge der Aufzählung – unter jungen Soziotheisten, Muslimen, Linken und Frauen verbreiteter als unter Rechten, Männern, Atheisten und Christen.

Wenn das GLÜCK DER MENSCHHEIT vermeintlich vom VERSCHWINDEN DER JUDEN abhängt oder der WELTFRIEDEN durch das Existenzrecht des Staates Israel angeblich gefährdet werden kann, drängt sich die Frage auf, welche positiven Vorstellungen Antisemiten von Glück und Weltfrieden haben. Unterscheiden sie dabei hinreichend oder überhaupt noch zwischen menschenmöglichen und vollendetem Glück oder irdischem und himmlischem Frieden? Ideologische Gefährdungen bestehen nicht nur in der Immanentisierung, Personifizierung oder Kollektivierung des Bösen bzw. im vermeintlichen Wissen um das, was der oder das Böse oder Böses ist oder bloß so genannt wird. Vielmehr gehören dazu auch Schwarz-Weiß-Denken und die Immanentisierung des sen, was man für das höchste Gut hält, bzw. die angebliche Erkenntnis des Guten wie des Bösen.

Kurzum, all das, was mit der Bibel als Versuchung tradiert wird: „...und ihr werdet sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist“ (Genesis 3,5). Hinter scheinbar hohlen Phrasen versteckt, deutet deren megalomaner Gehalt doch an, dass einst wie heute die Dämonisierung der Juden aus zuvor erfolgter und mehr implizit als offen ausgesprochener Divinisierung der Menschheit oder eines Volkes resultiert.

Insofern ist Extremismus – und wohl nicht nur dieser – kein rein säkular, relativ und innerweltlich oder bloß religiös, absolut und außerweltlich erfassbares Phänomen. Erst als Überschneidungsphänomen werden Verabsolutierungen säkularer Werte oder der (Irr-)Glaube an die Übereinstimmung des eigenen Willens oder des Volkswillens in der Gegenwart mit dem ewigen Willen Gottes erkennbar, der – so bekennen und darum bitten Christen mit ihrem Glaubensbekenntnis noch heute in jedem Gottesdienst – „im Himmel wie auf Erden“ geschehe. Erfasst werden können Überschneidungsphänomene erst von einem erweiterten, nicht zu eng verstandenen, vollständig voneinander isolierten Verständnisses von Politik und Religion, beispielsweise, indem zwischen inner- und außerweltlichen Religionen unterschieden wird (Voegelin 1993). Ob dies ausreicht und nicht in der einen oder anderen Hinsicht unzutreffend ist, kann und ist – Voegelin selbst hat dies später und Strauss bereits früher getan – mit guten Gründen bestritten worden (Voegelin 1994, S. 70; Voegelin/Strauss 2010, u.a. S.82ff., 87ff., 129ff., Arendt/Voegelin 2015, S. 35ff., 39ff. und 53ff.). Ob es überhaupt möglich ist, ein menschliches Phänomen gänzlich unabhängig von anderen menschlichen Phänomenen zu erfassen, d.h. z.B. Religion, Kultur, Politik, Gesellschaft oder Wirtschaft radikal voneinander zu isolieren und rein fachwissenschaftlich oder -methodisch zu erfassen, ohne diese dabei zu verabsolutieren und sich in Widersprüche zu verwickeln, ist eine Frage, die vor allem diejenigen zu beantworten haben, die dies tun und dabei nicht auf eine kritische Selbstreflexion ihrer Begriffe und Methoden verzichten wollen.

Statt von einem *Ende der Kultukämpfe* durch das baldige *Verschwinden der Religionen*, wie noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts von *Atheisten, Freidenkern, Humanisten, Darwinisten, Sientisten, Sozialdemokraten, Materialisten oder Naturalisten* vorhergesagt, oder gar von einem *Ende der Geschichte und des Politischen*, wie im ersten Überschwang nach dem Fall der Berliner Mauer und des Eisernen Vorhangs proklamiert (Fukuyama 1989), ist seit den späten 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts von einer erneuten *Wende zur Kultur und Rückkehr der Religionen* die Rede. Ein Vorgang, der zu einem Wiedererstarken eines *neuen Atheismus* geführt hat.

Mit der sogenannten *Wiederkehr der Götter* und *Renaissance der Religionen* – eine Behauptung, die wohl weniger eine Rückkehr traditioneller Religionsgemeinschaften mit durchdachter Dogmatik oder Orthopraxie indiziert denn einen fundamentalen Wandel der Religiosität, sei es hin zu charismatischen Erweckungserlebnissen jenseits reflektierter Theologien oder sei es als Rückkehr vermeintlich traditioneller Formen von Religiosität in Öffentlichkeit und Politik auf fundamentalistische Weise – ist spätestens seit den islamistischen Terroranschlägen auf New York und Washington vom September 2001 auch die *Religionskritik*, vor allem und zunächst in Form der Islamkritik, mit ungeahnter Vehemenz in den öffentlichen Raum zurückgekehrt. Und nicht zuletzt über die Islamkritik, die bei unzureichender Unterscheidung zwischen Islam und Islamismus vor allem von Multikulturalisten als Islamophobie oder gar Religionsfeindlichkeit wahrgenommen wurde, was ihnen wiederum als Islamverherrlichung vorgeworfen wurde, ist es zu einem Wiedererstarken des Nationalismus und identitärer Bewegungen gekommen. Wechselseitig werden sich seitdem Verharmlosung oder Dramatisierung kultureller wie religiöser Differenzen vorgehalten.

Wieder einmal stellte sich - wie im vorigen Jahrhundert bei den Massenbewegungen der Moderne, auf die weiter unten hingewiesen wird - die Frage, ob der internationale Terrorismus muslimisch inspiriert ist oder ob muslimische Traditionen nicht doch eher verkannt, politisiert und zum Zwecke allzu moderner, asymmetrischer Kriegsführung von marodierenden Abenteuern missbraucht werden. Zumal diese, nicht allein bestens vertraut mit westlicher Bildung und Lebensstil, sondern zusehends mitten in Europa aufgewachsen, sich nicht allein an den von Anarchie und Kriegen gezeichneten Elendsregionen der Welt als Widerstands- oder Freiheitskämpfer trachten. Befürchtet oder konstatiert wurden und werden seitdem bis weit in die Wissenschaften hinein, zumeist in rascher Steigerung der konzeptionell erfassten Konflikt- wie Koexistenzkomplexität, zunächst der *Kampf der Kulturen* (Huntington 1997), dann der *Krieg der Religionen* (Trimondi 2006) und schließlich noch der *Zusammenprall zwischen Kulturen und Religionen* (Roy 2008). Während die zuerst Genannten vornehmlich das Konfliktpotential zwischen den traditionellen Weltreligionen erfassen, die Ambivalenz der Säkularität jedoch ausblenden, beachtet Roy auch den Bruch zwischen heiliger wie säkularer Einfalt. Damit antizipiert er das *Wiedererstarken eines neuen Atheismus* (Onfray 2006 und Dawkins 2007) ebenso wie die *Rückkehr des Nationalismus*. Deren Einseitigkeiten, die sich zumeist auf die Erfassung des Konfliktpotentials ihrer Antagonisten beschränkt, vermeidet er mit seinem Konzept einer Dialektik zwischen Kulturen und Religionen. Diese erlaubt ihm eine Beachtung von Konflikt- wie Koexistenzdimensionen. Und last but not least ist noch besorgt die Frage aufgeworfen worden, mit der all die bisher genannten Dimensionen miteinander verknüpft werden, ob es den *Dschihadisten* und *Rechtspopulisten* entlang religiöser versus kultureller Differenzen gelingt, die Gesellschaften in Frankreich, Deutschland und in Europa zu spalten (Kepel 2017).

Ansätze zu einer kritisch-theoretischen Systematik, die eine theoretische Perspektive des Politischen und der Religionen ermöglicht, demzufolge Gemeinsamkeiten wie Unterschiede erfassen und damit auch Überschneidungsphänomene fokussieren kann, finden sich indes vornehmlich in der **Philosophie**. Systematische Relationsbestimmungen von Metaphysik(kritik), Offenbarung und Vernunft, Theologie und Philosophie, Religion und Politik sowie Gut und Böse, (Un)Gerechtigkeit und Gewalt(losigkeit), Unrechtleiden und Unrechttun können sich hierbei sowohl auf die Philosophie im Allgemeinen als auch auf die Politische Philosophie und die Religionsphilosophie als inzwischen fest etablierte Teildisziplinen der Philosophie im Besonderen stützen, die sich seit Sokrates, Platon und Aristoteles über christliche, jüdische und muslimische Philosophen (Augustinus, Abaelard, Cusanus, Avicenna, Averroes und Maimonides) bis hin zu (post)modernen Philosophen aus dem Fragenzusammenhang der ersten Philosophie und Theologie herausdifferenziert haben (vgl. hierzu Gerhardt 1990b, 9). Wenn die namentlich zuerst Genannten möglicherweise erstmals explizit die umlaufenden Meinungen beachteten und dabei mit Nachdruck die Frage nach dem aufwarfen, „was die menschlichen Dinge als solche sind oder was die *ratio rerum humanarum* ist“, so haben sie nach Strauss doch daran festgehalten: „Den besonderen Charakter der menschlichen Dinge an sich zu erfassen ist jedoch unmöglich ohne das Erfassen des wesentlichen Unterschiedes zwischen menschlichen Dingen und solchen, die nicht menschlich sind, d.h. göttlichen oder natürlichen Dingen. Dies setzt wiederum einige Kenntnis der göttlichen oder natürlichen Dinge als solcher voraus. Somit beruhte Sokrates' Erforschung der menschlichen Dinge auf dem umfassenden Studium >>aller Dinge<<. Wie jeder andere Philosoph identifizierte er die Weisheit oder das Ziel der Philosophie mit der Wissenschaft von allem Seiendem: niemals hörte er auf zu überlegen, was jedes einzelne Seiende ist.“ (Strauss 1977, S. 125f.).

Das philosophische, theologische, religiöse und politische Thema ist jedoch seit Machiavelli, Spinoza, Hobbes, Locke, Kant und Hegel lange nicht behandelt worden. Im 20. Jahrhundert haben sich nur Eric Voegelin, Leo Strauss, Jakob Taubes, Karl Jaspers und Joachim Ritter dem Zusammenhang von Philosophie, Theologie, Religion und Politik gestellt (vgl. Jaspers 1932 und 1962; Ritter 1969; Strauss 1959 und 1964; Taubes 1983ff., Voegelin 1939, 1956ff., 1959 und 1966). Ob nun durch die Aktualität des politischen Islams veranlasst oder nicht, zuletzt haben sich selbst metaphysikskeptische und metaphysikabgeneigte Philosophen der Frage des Verhältnisses von Glaube und Wissen wieder gestellt (Habermas 2019).

27

Das Konzept der Politischen Religion ist bereits in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts entwickelt worden; in einer Zeit also, die nicht zuletzt dadurch gekennzeichnet war, dass sich die „Religion im Umbruch“ (Nipperdey 1988) befand. Dabei zeigte sich die im Vergleich zum 19. Jahrhundert fortgeschrittene Entkirchlichung und Entchristianisierung zu Beginn des 20. Jahrhunderts in vielfältigen Formen: in der dezidiert atheistischen Gegnerschaft, z.B. bei Materialisten, Darwinisten, Monisten, Sientisten und Freidenkern; in den säkularen Glaubensformen an Arbeit, Familie, Zivilisation, Kultur und Fortschritt; im politischen Glauben an die Revolution und die sakralisierte Nation sowie in der außerkirchlich-vagabundierenden Religiosität, z.B. bei Theosophen und Anthroposophen, pantheistischen Kosmikern, Naturalisten und Naturmystikern, Lebensreformern und Jugendbewegten, Welt- und Allfrömmern, Germanenschwärmern und völkisch Religiösen etc. (vgl. Nipperdey 1988, 124ff).

Typisch für all diese Aufbrüche um 1900 war, dass sie von links bis rechts reichten, zwischen apolitischem Fatalismus und aktionärem Fanatismus schwankten, gegen die etablierte Religion ebenso wie gegen die Nicht-Religion gerichtet und „manchmal auch wunderlich gemischt“ (Nipperdey 1988, 144) waren. Die Heterogenität dieser Bewegungen einerseits und die Gemeinsamkeiten, aber auch die Unterschiede zu den christlichen Religionen andererseits, die wiederum nicht allein in Konfessionen, sondern in vielfältige Gruppierungen und Strömungen (z.B. in Alt-, Sozial- und Reformkatholizismus, Integralismus, Ultramontanisten, National- und Kulturprotestantismus, positive und liberale Protestanten) gespalten waren, haben dazu beigetragen, dass diese schwankend und widersprüchlich beurteilt wurden. Je nachdem, was man implizit unter Religion und Politik verstand, wurden sie als von den tradierten Religionen scharf zu unterscheidende säkulare Ideologien und Weltanschauungen und – insbesondere von einem dezidiert christlichen Standpunkt aus – als Abfall von Gott und Glauben, Götzendienst, Aberglauben, Neuhidentum, Surrogat, Quasi-Religion, Substitut, Säkularisat, Anti-Religion, Pseudoreligion und Religionsersatz gekennzeichnet. Von einem erweiterten Religionsverständnis ausgehend sind sie hingegen auch als Ersatzreligion, politischer Glaube, säkulare, implizite oder laizistische Religion und neue Glaubensform sui generis bezeichnet worden (vgl. z.B. Riegel 1997, Maier 1996 und Hildebrandt 2008).

Da man mangels eines spezifischen Begriffsschemas zur Erfassung der Konnexität von Politik und Religion zunächst und zumeist implizit auf die traditionell-christliche Begriffsmatrix zurückgriff, ging es auch mehr oder weniger unausgesprochen um das Für und Wider des Christentums oder gar um das der Religion. Uneins war und ist man sich, nicht zuletzt aus diesem Grunde, vor allem darüber, ob es sich bei den politisch relevanten Massenbewegungen der Moderne (Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus) um Religionen oder aber um einen Religionsersatz oder eine politische Religion und Ideologien handelt. Mit der Debatte über die säkularen und politischen Religionen in den dreißiger Jahren tauchte die Frage auf, „ob die von diesen totalitären

Bewegungen explizit unter Berufung auf ihre ideologischen Vernichtungspostulate geplanten und verübten monströsen Verbrechen tatsächlich von religiösen Grundmotiven angestiftet und angetrieben wurden oder ob es sich nur um Perversionen religiösen Glaubens handelt, welche als Scheinlegitimationen zu gelten haben und deshalb aus der engeren religiösen Legitimation ausscheiden“ (Riegel 1997, 76). Das Problem, ob und inwiefern Ideologien religiös begründet und motiviert sind, ob es sich hierbei lediglich um Übertragungen aus den traditionellen Religionen und um religiöse Elemente oder um eine spezifische, neue Form von Religion handelt, bildet seitdem eine der zentralen Frageperspektiven philosophischer Untersuchungen zum Zusammenhang von Politik und Religion. Zumeist stimmt man zumindest dahingehend überein, dass spezifische Dimensionen totalitärer Bewegungen der Moderne, insbesondere die Intensivierung und Dynamisierung der Gewalt und ihre Rechtfertigung, also die Bereitschaft vieler Menschen, sich für die Revolution oder Nation zu opfern und den Feind zu vernichten, nur dann hinreichend wahrgenommen werden können, wenn auch die religiösen oder zumindest religionsähnlichen Elemente berücksichtigt werden (vgl. Maier 1997, 250).

Die nicht allein von der Öffentlichkeit, sondern bisweilen auch von den Wissenschaften immer noch sträflich vernachlässigte Frage, ob die monströsen Verbrechen der totalitären Massenbewegungen des 20. Jahrhundert religiös motiviert waren oder durch eine dem Christentum, sei es der katholischen Dogmatik, einer protestantischen Orthodoxie oder orthodoxen Kirche, partiell widersprechende und insofern unzulässige Übertragung christlicher Erlösungshoffnungen auf politische Kollektive gespeist wurden, beunruhigt auch heute noch gutgläubige Christen und konfessionsfreie Gläubige ebenso wie Atheisten, Agnostiker und Religionskritiker. Impliziert die Frage doch, dass totalitäre Ideologien und Verbrechen nicht schlicht als Abfall und Abwendung von Gott, Christentümern und Glauben gedeutet werden können, daher aber auch nicht allein säkular zu erklären und beispielsweise ausschließlich auf politische Ursachen oder sozio-ökonomische Verhältnisse im engeren Sinne zurückzuführen sind, wie dies bisweilen Gläubige und Säkularisten in trauter Eintracht tun: Erstgenannte beispielsweise, indem sie auf die politische Instrumentalisierung ihres Glaubens durch andere verweisen und damit ‚ihre‘ Religion und Religiosität exkulpieren; letztgenannte, indem sie weltliche oder wissenschaftliche Erklärungen an die Stelle der Gewissheit der tradierten Glaubensformen setzen, also erneut einen Alleinvertretungsanspruch ausbilden und mit umfassender Selbst- und Welterklärungsambition vermeinen, Ideologien restlos auf psychologische, soziale oder wirtschaftliche Ursachen zurückführen zu können. Was natürlich nicht ausschließt, dass sie bisweilen im Gegenteil und Gegenzug für politische Missstände und gesellschaftliche Übel vornehmlich oder allein Glaube und Religionen verantwortlich machen.

Wenn es indes zutrifft, dass Totalitarismus und Extremismus auf einer spezifischen Verknüpfung, Vermischung und Vereinheitlichung von säkularen mit religiösen Wirklichkeitsinterpretationen basieren, käme es nicht nur darauf an, ob die Bevölkerungen politisch organisierter Gesellschaften mehrheitlich gläubig sind oder nicht. Selbst wenn es nach wie vor empirisch der Fall sein sollte, dass diese Alternative wie keine andere in der Lage wäre, die Menschen scheinbar eben so fest zu vereinen wie unüberbrückbar zu trennen, käme es nicht nur darauf an, das geglaubt oder nicht mehr geglaubt wird, sondern darauf, was und auf welche Art und Weise geglaubt oder nicht geglaubt wird. Eine institutionelle Trennung von ‚Kirche‘ und ‚Staat‘ oder selbst die Verweisung von Glaube, Religiosität und Spiritualität in die Privatsphäre wären unzureichend, wenn totalitäre Verbrechen aus bestimmten Formen des Glaubens und besonderen Weisen der Negation spezifischer Glaubensformen resultieren und nicht einfach daraus, ob man gläubig oder ungläubig ist.

Die Verknüpfung, Vermischung oder Vereinheitlichung von säkularen mit religiösen Wirklichkeitsinterpretationen bei Phänomenen des politisch-religiösen Extremismus sind inzwischen zwar wohl bekannt. Indes gilt dies nicht nur für den politischen Islam, bei dem diese Zusammenhänge evident und mittlerweile unumstritten sind. Vielmehr betrifft dies auch den so genannten Links- und Rechtsextremismus. Kulturreligiöse Konflikte, die durch Materialismus und Pleonexie, Nationalismus, Fremdenfeindlichkeit, Transzendenzskepsis, Antireligiosität und Islamophobie, oder durch Re-Ethnisierung, Segregation, politisch-religiösen Fundamentalismus, bildungsferne Weltfremdheit und exklusive Gottesbegeisterung hervorgerufen werden, bedingen sich zumeist gegenseitig und gefährden so das gesellschaftliche Zusammenleben. Mentale und religiöse Differenzen unter Bürgerinnen und Bürgern führen insbesondere dann zu Konflikten, wenn sie durch exkludierende Nationalismen und integralistische Glaubenslehren fundiert werden. Auf der Grundlage partikularer Selbst-, Gesellschafts- und Weltdeutungen entstehen polarisierende Gegenüberstellungen von vermeintlich Gläubigen und Ungläubigen, von säkularer und religiöser Kultur. Durch positive Selbst- und negative Fremdkulturalisierung werden nationale und ethnisch-religiöse, vermeintlich homogene Kollektivgemeinschaften wie fundamental-dramatisierte Differenzen und Spaltungslinien konstruiert. Auf diese Weise werden exklusive Zugehörigkeiten imaginiert, die leicht zu Diffamierung, Dämonisierung und Ausgrenzung führen können.

Die sozialwissenschaftlichen Erklärungsversuche, die in der Vergangenheit zumeist die ökonomische und soziale Desintegration in den Mittelpunkt der Erforschung von Fremdenfeindlichkeit und Fundamentalismus stellten (vgl. u.a. W. Heitmeyer „Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland“, Ffm. 1997), greifen zu kurz. Doch gilt dies auch für kulturwissenschaftliche Forschungsansätze. Wer wie Samuel Huntington soziale Fragen ausgeklammert, die Kulturen mit den großen Weltreligionen identifiziert und allein in diesen die Hauptursache interkultureller Konflikte sieht (vgl. Kampf der Kulturen, München und Wien 1997, S.52), fragt nur unzureichend nach den konkreten Glaubensformen und säkularen Wertorientierungen der Menschen innerhalb einer Kultur. Die Ursache interkultureller oder interreligiöser Konflikte wird zudem aprioristisch im Glauben bzw. spezifischen Glaubensformen verortet, während säkulare Selbst- und Weltdeutungen unbeachtet bleiben und somit im Vorhinein exkulpert werden.

Den gegenwärtigen Herausforderungen angemessener sind Konzepte von Interkulturalität und Interreligiosität, die den Zusammenhang von Religion und Gewalt nicht ausblenden, darüber hinaus jedoch den Topos der Kultur weiter fassen als das Zusammenspiel von säkularer Vernunft und Religion, wie z.B. Ratzinger, und somit auch in der Lage sind, die Frage aufzuwerfen, ob diese „sich gegenseitig begrenzen und je in ihre Schranken weisen und auf ihren positiven Weg bringen“ können (Werte in Zeiten des Umbruchs – Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, Freiburg 2005, S. 32).

Im gegenwärtigen Prozess der globalen Begegnung und Durchdringung der Kulturen hängt die Frage nach einer ethischen Grundlage für ein kulturreligiöses, d.h. interkulturelles und interreligiöses Miteinander nicht nur davon ab, ob es zwischen den kulturellen Räumen der Welt zu einer polyphonen Korrelationalität von Vernunft und Religion, säkularen Weltsichten und der Vielfalt der Glaubensformen kommt. Weil es auch innerhalb der kulturellen Räume keine Einheitlichkeit gibt, gilt dies vielmehr auch für die europäischen Gesellschaften. Es kommt darauf an, die gegenwärtigen Pathologien in den Religionen wie die Hybris der säkularen Weltanschauungen, gleichermaßen erkannt, zu kontrollieren. Um die Chancen und Gefährdungen der demokratischen, plural-religiösen Kultur zu verstehen, müssen daher die von den Menschen je geglaubten Existenz-

und Weltdeutungen – seien sie primär religiöser oder säkularer Ausrichtung – empirisch erforscht und die vor Ort gewonnenen Befunde in praktische Modellvorhaben einbezogen werden.

Um den politischen und gesellschaftlichen Akteuren vor Ort kulturreligiöse Handlungsalternativen jenseits rein ökonomischer, reaktiv-juridischer, säkular-kultureller oder interreligiöser Maßnahmen eröffnen zu können, ist ein neues Verständnis von Kultur erforderlich, das soziale Fragen nicht ausklammert und interkulturelle mit interreligiösen Ansätzen verknüpft. Wer den Topos der Kultur exklusiv in einem nur idealistischen oder lediglich materialistischen Sinne versteht, z.B. allein als Religion, bloß als Politik oder nur als Wirtschaft, ist mit diesem einseitigen Kulturverständnis bereits dabei, freiwillig oder nicht, einen Beitrag zum so genannten Kampf der Kulturen zu leisten. Wer hingegen den Topos der Kultur inklusiv als Religion, Politik und Wirtschaft etc. bestimmt, ist in der Gefahr, alle Bereiche des menschlichen Denkens und Tuns zu kulturalisieren und die relative Eigenständigkeit des religiösen, politischen und wirtschaftlichen Handelns zu unterschätzen. Die vermeintliche Substanz der Kultur ist weder – um den Streit zwischen Idealisten und Materialisten nicht fruchtlos fortzuführen – die Religion oder die Wirtschaft, noch sind es – um den Streit zwischen exklusiven Reduktionisten und inklusiven Ideologen nicht zugunsten letzterer zu entscheiden – Religion, Politik und Wirtschaft. Im Sinne eines Modells der wechselseitigen Ergänzung, Begrenzung und Abhängigkeit kommt es daher darauf an, Kultur nicht in einem substanziellen, sondern im grundbezogen-relationalen Sinne vor allem als das Verhältnis von Religion, Politik und Wirtschaft zu begreifen, wie es empirisch vorherrschend ist und ethisch sein sollte. Auf der Grundlage eines solchen Kulturverständnisses ist es zudem erforderlich, kulturreligiöse Bildungs- und Begegnungskonzepte zu entwickeln und zu erproben, nicht zuletzt, weil in der praktischen Kulturarbeit bisher oftmals die säkular orientierten Freunde der Aufklärung zumeist ebenso unter ihresgleichen geblieben sind wie die Freunde der Religion. Während erstere vornehmlich den interkulturellen Dialog pflegten, blieben letztere im interreligiösen Dialog allzu oft unter sich. Wer indes Religion verkennt, kann Kultur nicht erkennen. Wer hingegen Kultur auf Religion reduziert, dem dürfte es schwer fallen, die relative Eigenständigkeit der säkularen Sphäre anzuerkennen.

Da bei Phänomenen wie Fundamentalismus, Nationalismus und Rassismus der Zusammenhang zwischen säkularer und religiöser Wirklichkeitsinterpretation evident ist, ist es in der kulturreligiösen Forschungspraxis unumgänglich, auch religionspolitologische Forschungsansätze aufzugreifen (vgl. Bärsch: Zweck und Inhalte der Religionspolitologie. In: Bärsch, Berghoff und Sonnenschmidt: Wer Religion verkennt, erkennt Politik nicht - Perspektiven der Religionspolitologie, Würzburg 2005).

Im Zentrum der Religionspolitologie steht der Zusammenhang zwischen dem Bewusstsein von Mensch, Gesellschaft und Geschichte und der Religiosität oder deren Negation. Erforscht wird deshalb auch nicht nur, „ob und wie die Menschen ihre Existenz religiös deuten“, sondern darüber hinaus, „ob sie ein religiöses Bewusstsein von der gesellschaftlichen Ordnung haben und ob ihre Entscheidungen über die Ordnung der Gesellschaft unbewusst durch ihre Religiosität beeinflusst werden“ (ebenda, S. 15).

Im Unterschied zu bisherigen Forschungen ist daher nicht die Religion allein der Gegenstand der Religionspolitologie, sondern das Verhältnis von Politik und Religion. Der religionspolitologische Forschungsansatz ist deshalb auch nicht primär an der Beziehung zwischen den Kollektivsubjekten ‚Staat‘ und ‚Kirche‘ – mit anderen Worten: der kollektiven Identität des ‚Staates‘ und der ‚Kir-

che' – orientiert. Denn die vorschnelle Verwendung des Begriffes ‚Staat‘ bzw. primäre Orientierung am Staat stünde im Widerspruch zu Artikel 20 Absatz 2 des Grundgesetzes. Nach Artikel 20 Absatz 2 Satz 1 ist nicht der ‚Staat‘ maßgebend, sondern das Volk: „Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus“ und (Satz 2): „Sie wird vom Volke in Wahlen und Abstimmungen und durch besondere Organe der Gesetzgebung, der vollziehenden Gewalt und der Rechtsprechung ausgeübt“. Das Volk wiederum ist mit der Kategorie des Pluralismus wahrzunehmen. Es besteht aus vielen von einander zu unterscheidenden Menschen. Im Unterschied zu anderen Forschungskonzeptionen wird daher von der Religionspolitologie auch die Differenz zwischen Regierenden und Regierten berücksichtigt. Daraus folgt, dass nicht nur erforscht wird, wie die Bevölkerung das Verhältnis von Politik und Religion wahrnimmt, sondern auch erfasst wird, wie dieses Verhältnis von politischen Entscheidern und Parlamentariern gedeutet wird.

Von der Religionspolitologie wird also nicht nur die Religiosität der Menschen bzw. das erforscht, woran die Herrschenden und Beherrschten, die Regierenden und Regierten sowie die Befehlenden und Gehorchen gemeinsam oder nicht (mehr) gemeinsam glauben. Die Besonderheit des religionspolitologischen Forschungsansatzes besteht vielmehr darin, dass vor allem nach der kulturellen und politischen Bedeutung der Religiosität (oder deren Negation) der Menschen für ihr jeweiliges Bewusstsein von der gesellschaftlichen Ordnung gefragt wird. Ausgehend von der religiösen ebenso wie der areligiösen Selbstwahrnehmung der Bürgerinnen und Bürger kommt es der Religionspolitologie sowohl darauf an, zu ermitteln, welche politischen Implikationen die unterschiedlichen Formen ihrer Religiosität haben, als auch darauf an, herauszufinden, welche kulturelle und politische Bedeutung ihre Religionskritik oder Areligiosität haben, um darauf aufbauend eine religionspolitologische und kulturreligiöse Politikberatung etablieren und empirisch fundierte Bildungs- und Begegnungskonzepte für die Bevölkerung und politische Entscheider entwickeln und erproben zu können.

Um die Chancen und Gefährdungen der freiheitlich-demokratischen und plural-religiösen Kultur heute erkennen zu können, ist es erforderlich, die sozialdominanten Selbst-, Gesellschafts- und Weltdeutungen der Bürgerinnen und Bürger – seien diese primär religiöser oder säkularer Ausrichtung – empirisch zu erforschen und die wahrscheinlichen Folgen dieser Deutungen für das kulturelle Mit- oder Gegeneinander bzw. deren jeweilige Vor- und Nachteile für ein gelingendes Miteinander herauszustellen. Es kommt je nach kultureller Konstellation und empirischer Verbreitung darauf an, sowohl den fundamentalistischen und fremdenfeindlichen Dramatisierungen als auch der pseudo-liberalen Verharmlosung der Herausforderungen entgegenwirken zu können, mit denen gegenwärtig auf das interkulturelle und plural-religiöse Mit-, Neben-, Durch- und Gegeneinander reagiert wird.

Zwecks Grundlegung einer präventiv ausgerichteten Politikberatung ist es nicht zuletzt erforderlich, auch die Wechselbeziehungen von Gläubigen zu Andersgläubigen und Nicht-Gläubigen zu erfassen. Denn damit kann ein Beitrag zu einer nicht allein reaktiven, sei es nun juristisch oder polizeilich, sondern präventiv ausgerichteten religionspolitologischen Politikberatung geleistet werden, die auf eine Förderung des kritisch-loyalen Bewusstseins der Bürgerinnen und Bürger sowohl für die politischen Implikationen ihrer Religiosität als auch für die religiösen Implikationen ihres politischen Handelns abzielt, zumal das Bewusstsein für die religiösen Implikationen säkularer Selbst- und Weltdeutungen mäßig ausgeprägt ist.

Im Hinblick auf das stets relevante Problem der Konstituierung kollektiver Identität – mag sie als vernünftig oder unvernünftig gelten – wird mit Hilfe der Kategorien Differenz, Negation, Inklusion

oder Exklusion deutlich, wie es zu einer Verknüpfung von Politik und Religion kommen kann und welche Folgen wiederum wahrscheinlich sind. Mit anderen Worten: wenn Menschen aufgrund ihrer religiösen Weltanschauung zu der Überzeugung gelangen, dass zur Herstellung ihrer eigenen Identität die Negation des anderen zwingend erforderlich ist, so hat dies in jedem Fall politische Folgen. Es kann sein, dass eine Zivilreligion das Gebot der Gleichheit aller Menschen und Gesellschaften vor Gott enthält. Es ist hingegen auch möglich, dass sich positive Selbstbestimmung und negative Fremdbestimmung wechselseitig ergänzen. Wird z.B. bei einer politischen Religion an einen Kampf zwischen Gott und dem Bösen geglaubt und ist die exklusive Beziehung zwischen Gott und dem eigenen Kollektiv konstitutiv für die kollektive Identität, so muss die Differenz zu den Mitgliedern anderer Kollektive nicht nur den Charakter der Negation haben; sondern es kann fest daran geglaubt werden, dass das jeweils andere Kollektiv vom Bösen unterminiert ist und deren Mitglieder bekämpft oder sogar vernichtet werden müssen. Mit Claus-E. Bärsch schlagen wir folgende allgemeine Merkmale zur Kennzeichnung einer Pathologie des Religiösen vor:

"Der unerschütterliche Glaube an die Übereinstimmung des jeweils eigenen, konkreten Willens mit dem Willen Gottes. Die Grundlagen solchen fundamentalen Größenwahns sind das vermeintliche Wissen, zu dem allmächtigen Gott eine außerordentlich-unmittelbare Beziehung zu besitzen, Gott im eigenen Selbst zu haben sowie an die Gottgleichheit der eigenen Seele oder des eigenen Kollektivs zu glauben.

Der Glaube an die vom Satan oder dem Teufel bewirkte Personifikation des metaphysisch Bösen im einzelnen Menschen oder in menschlichen Kollektiven.

Der Glaube, zukünftiges Heil schon in dieser Welt durch die Vernichtung der Bösen durch menschliche Taten herbeiführen zu können oder zu müssen.

Dies hat eine fatale Konsequenz: der total heilige Zweck der zukünftigen Erlösung vom Bösen heiligt alle Mittel. Darüber hinaus ist die Vernichtung der Bösen nicht nur eine Option, sondern wird zum Zwang." (Claus-E. Bärsch: Die Schoah und "Das Reich, das kommt", vgl. auch ders., Die politische Religion des Nationalsozialismus, München 2002).

In der religionspolitologischen Forschung geht es nicht nur um die empirische, historische und theoretische Erforschung politischer Aussagen und Symbole in Glaubensformen, Religionen und Theologien. Gegenstand des Interesses sind auch religiöse Implikationen politischer Ideen, säkularer Handlungen und Ordnungen. Ein Verständnis kulturreligiöser, d.h. vor allem politisch-religiöser oder religiös-politischer Konflikte ist heute nur möglich, wenn bei säkularen Weltdeutungen die religiösen Implikationen ebenso beachtet werden wie bei religiösen Selbstdeutungen die säkularen.

Es gilt daher zu berücksichtigen, dass politisch-religiöse oder religiös-politische Konflikte und Kulturkämpfe auch aus vordergründig säkularen Selbst-, Gesellschafts- und Weltdeutungen resultieren können. Dies ist z.B. dann der Fall, wenn innerweltliche Bezugspunkte an die Stelle von transzendentem Sein und Seinsgrund gerückt und kryptoreligiös oder traditionelle Religionen substituierend verabsolutiert werden. Wenn die eigene Existenz beispielsweise allein autonom, lediglich soznom oder nur phisnom gedeutet wird, führt dies leicht dazu, dass auch die politischen Handlungsmöglichkeiten und -grenzen entweder grob über- oder aber unterschätzt werden. Die Pluralität und wechselseitige Ergänzung wie Begrenzung der Grundwerte der Verfassung kann dann nicht mehr erkannt werden. Es kann in Extremfällen sein, dass die Meinung vertreten wird,

dass entweder das Leben des Einzelnen durch die Gesellschaft, in der man lebt, oder durch die Tradition und Geschichte des Volkes, dem man sich zurechnet, oder aber durch die Gesetze der Natur bzw. physischen Welt vollständig bestimmt sind oder werden sollten. Es ist indes auch möglich, dass das Selbstbewusstsein der Menschen nicht ausschließlich in Abhängigkeit von ihrem Bewusstsein von Gesellschaft, Geschichte oder Welt und Natur bestimmt wird. Vielmehr kann diesen Haltungen entgegengesetzt die Meinung vertreten werden, dass der Mensch frei von allem sei und sein Leben in jeder Hinsicht selbst bestimmen könne und solle, wenn er es nur wolle und durch andere nicht daran gehindert werde.

33

Wie dem auch sei: Aus der Perspektive der Religionspolitologie gilt es zu bedenken, dass im malumtypologisch zugespitzten Sinne Welt und Existenz – je nachdem ob diese religiös oder säkular gedeutet werden, ob Gott, Götter, überirdische Wesen oder höhere Mächte, der einzelne Mensch, die Gesellschaft oder die Natur das Kristallisierungszentrum der Realitätsauffassung bilden – allein theo-, auto-, sozio- oder physionom gedeutet werden können. Im Extremfall könnte es sein, dass beispielsweise geglaubt wird, Gott sei jenseits der Welt ohne jedweden Bezug zu einer für den Menschen ganz bedeutungslosen Welt. Wenn geglaubt wird, dass diese eher früher als später untergehen werde, dann liegt der Gedanke nahe, dem Fall dessen, was ohnehin in seiner Hinfälligkeit und Verdorbenheit dem Untergang geweiht sei, tatkräftig nachzuhelfen. Es kann aber auch die Meinung vertreten werden, dass der letzte Grund nur in der Welt, in Teilen der Welt oder im eigenen Selbst zu verorten sei. Es muss, mit anderen Worten, einerseits damit gerechnet werden, dass der Glaube an eine Bestimmung durch Gott die Gläubigen dazu verführt, die Selbstbestimmung der Menschen in kultureller, gesellschaftspolitischer und ökonomischer Hinsicht zu substituieren; und andererseits damit, dass die Grenzen der Selbstbestimmung übergangen oder die Abhängigkeit von der Natur im Übermaß hervorgehoben wird, indem man sich dem Bewusstsein und Gefühl „schlechthinniger Abhängigkeit“ (Schleiermacher 1889, 27) bzw. dem, „was uns unbedingt angeht“ (Tillich 1956, 19ff.), verschließt.

Es muss jedoch nicht nur damit gerechnet werden, dass eine unvollständige, nicht allen Seinsdimensionen und Daseinssphären gegenüber offene Selbstdeutung ausgebildet wird und damit die Handlungsmöglichkeiten grob über- oder unterschätzt werden. Vielmehr dürfte es im Zeitalter der Globalisierung eher selten der Fall sein, dass gänzlich ohne Kenntnis anderer Glaubens- und Weltanschauungsformen die eigene Existenz auf nur eine oder wenige Dimensionen reduziert gedeutet wird. Da die rigide Apperzeptionsverweigerung in Anbetracht der weltweiten Vernetzung der Menschen eher die Ausnahme, und das Befremden, die Geringschätzung oder Abwertung als Kompensationsstrategie eher die Regel sein dürfte, muss heute vor allem damit gerechnet werden, dass politisch-religiöse Konflikte aus einer bestimmten Konnexität von erfahrenen oder konstruierten Glaubens- und Existenzdeutungsdifferenzen und seltener aus einseitig-reduktionistischen Weltanschauungen ohne ausdrücklichen Bezug auf andere resultieren. Wenn Weltanschauungsdifferenzen verstärkt zur Kenntnis genommen und damit bisherige Selbstverständlichkeiten in Frage gestellt werden, dürfte es vor allem dann zu Konflikten kommen, wenn in Reaktion hierauf vermeintliche oder tatsächliche Differenzen nicht mehr schlicht verleugnet und ausgeblendet werden, sondern wenn diese - zum Zwecke der Stabilisierung bisheriger Selbstverständlichkeiten bzw. der Wiederherstellung der Geschlossenheit und Homogenität der eigenen Weltanschauung - einseitig oder gar wechselseitig fundamentalisiert und auf vermeintlich homogene Kollektive bezogen werden und ein Prozess der positiven Selbst- und der negativen Fremdkulturalisierung in Gang gesetzt wird.

Kurzum: Nur wenn vordergründig säkulare wie religiöse Entgleisungen im Kontext aufeinander bezogener Diskurse beachtet werden, können ein- oder wechselseitige Fundamentalisierungen von Differenzen angemessen erkannt und in ihrer empirischen Relevanz bzw. Verbreitung unter den Bürgerinnen und Bürgern überhaupt erfasst und gewichtet werden. Ohne Rezeption des theoretischen Hintergrunds der Religionspolitologie ist ein Verständnis von kulturreligiösen Konflikten in religiös wie säkular pluralen Gesellschaften, in denen Religiosität zu einer Option unter vielen geworden ist, nicht mehr möglich.

Interkulturalität betrifft nicht nur das Zusammenleben von Deutschen mit Ausländern oder von Menschen mit Migrationshintergrund mit Menschen ohne Migrationshintergrund. Ein solches Verständnis von Interkulturalität, dass heute in der Öffentlichkeit und bisweilen auch in den Wissenschaften und der interkulturellen Pädagogik vorherrschend ist, beruht auf einem verkürzten, lediglich sozialem und nicht mehr personalem Verständnis von Kultur. Unter Kultur wird daher nicht mehr die Kultivierung und Zivilisierung der Persönlichkeit oder die individuelle wie arbeitsteilig gemeinsame Pflege der menschlichen und außermenschlichen Natur und das daraus resultierende Zusammenleben von Menschen mit gemeinsamen und unterschiedlichen – mehr oder weniger zivilisierten – Kenntnissen, Fähigkeiten und Fertigkeiten, Wertvorstellungen, Lebensstilen und Präferenzen verstanden, sondern die Besonderheit einer Gruppe von Menschen im Gegensatz zu anderen. Meist orientiert man sich bei der Herstellung des Gruppenbezugs an den politisch organisierten Gesellschaften, den sog. Nationalstaaten. Ein solches Verständnis von Kultur ist jedoch nach innen hin stark homogenisierend bzw. vereinheitlichend und nach außen hin entschieden abgrenzend (vgl. hierzu grundlegend: Wolfgang Welsch, Transkulturalität – Die veränderte Verfassung heutiger Kulturen). Nicht zuletzt widerspricht es dem Selbstverständnis einer pluralen Gesellschaft. Es führt dazu, dass auch diejenigen, die das interkulturelle Miteinander fördern wollen, das „Inter“ (Zwischen) in „Interkulturalität“ auf das beziehen, was zwischen Menschen aus unterschiedlichen Gruppen sich ereignet, und nicht schlicht auf das, was konkret zwischen Menschen stattfindet, nämlich auf das Zwischenmenschliche. Obwohl man zu einem Dialog der Kulturen beitragen und Spannungen zwischen Bevölkerungsgruppen überwinden möchte, trägt man mit einem unreflektierten, ausschließlich kollektivistischen Verständnis von Kultur zur Homogenisierung der eigenen Gruppe und ihrer Separierung von anderen Gruppen bei und damit auch zur Schaffung von Problemen, die man doch eigentlich überwinden möchte. Um dies zu vermeiden, schlagen wir vor, nicht nur ein gruppenbezogenes, sondern auch ein personales Verständnis von Kultur und Interkulturalität auszubilden. Es kommt also darauf an, nicht allein die Zugehörigkeit der Menschen zu einer national, ethnisch, staatlich, sprachlich oder religiös bestimmten Gemeinschaft in den Mittelpunkt des Kulturverständnisses zu stellen, sondern ein Verständnis auszubilden, dass von den Kenntnissen und Fertigkeiten, Lebensstilen, Wertvorstellungen und Vorlieben konkreter Menschen ausgeht. Versteht man auf diese Weise unter Kultur nicht ausschließlich ein soziales, sondern zunächst einmal ein personales Phänomen, dann kann auch unter Interkulturalität mehr als nur das Mit-, Neben-, Durch- und Gegeneinander von Menschen aus unterschiedlichen Kulturen / Staaten verstanden werden. Es können a) über die Unterschiede zwischen Menschen aus unterschiedlichen Kulturen hinaus, auch b) die Unterschiede zwischen Menschen in einer Kultur und c) die kulturenübergreifenden Gemeinsamkeiten von Menschen aus verschiedenen Kulturgemeinschaften berücksichtigt werden. Wir schlagen daher vor, unter Interkulturalität folgendes zu verstehen:

1. Das Mit- oder Nebeneinander von Menschen a) mit unterschiedlichen, ähnlichen oder gemeinsam geteilten Kenntnissen, Fähig- und Fertigkeiten, Lebensstilen, Wertvorstellungen, Glaubensformen

und ästhetischen Vorlieben, und b) ihr Bewusstsein dafür, was ihnen als Menschen und verschiedenen Gruppen von Menschen gemeinsam ist und was nicht.

2. Die Konflikte und Spannungen zwischen Menschen mit vermeintlich oder tatsächlich unterschiedlichen Glaubensformen, Weltdeutungen und Wertorientierungen, die vor allem aus einer Dramatisierung oder Verharmlosung von Glaubens- und Weltdeutungsdifferenzen und daraus resultieren, dass a) Unterschiede zwischen Menschen aus unterschiedlichen Kulturen, b) Unterschiede zwischen Menschen in einer Kultur und c) kulturübergreifende Gemeinsamkeiten von Menschen aus verschiedenen Kulturreihen entweder über- oder unterbewertet bzw. dramatisiert oder ausgeblendet werden.

3. Paradigmen und Prinzipien, die einen Umgang mit diesen Konflikten eröffnen und deren Mäßigung fördern können, indem sie das Bewusstsein der Menschen dafür fördern, was ihnen allen als Mensch und Gruppe gemeinsam sein sollte und was besser nicht. Hierunter fallen nicht nur Empathie, Rollendistanz und Ambiguitätstoleranz gegenüber Menschen aus einer anderen Kultur, wie interkulturelle Pädagogen bisweilen meinen. Hierzu gehören aber auch nicht allein Bilderverbot, zehn Gebote, Bergpredigt und Nächstenliebe. In unserer Gesellschaft kommen als Paradigmen, die bestimmen, woran wir unser politisches und zwischenmenschlich-öffentlichtes Handeln gemeinsam orientieren sollten, vor allem die Pluralität der im Grundgesetz angeführten Werte (Verantwortung vor Gott und den Menschen, Würde, Freiheit, Gleichheit etc.) in Frage - eine Pluralität, die implizit ein Konfliktbewusstsein für konkurrierende, allgemein menschliche und bürgerliche Werte und die Notwendigkeit einer Abwägung zwischen konkurrierenden Gütern umfasst.

Da indes von der Öffentlichkeit gegenwärtig noch a) Migration, Kampf oder Dialog der Kulturen, Vielfalt und Integration als zentrale Herausforderungen unserer Gesellschaft betrachtet werden, und weil dabei im heutigen Alltagsverständnis b) unter Kultur zumeist die Besonderheit einer Gruppe im Gegensatz zu allen anderen Gruppen und c) unter Interkulturalität meistens ein gelingendes Miteinander von Einheimischen mit Zugewanderten verstanden werden, werden von der Öffentlichkeit in aller Regel zunächst auch die Unterschiede zwischen Menschen aus diesen beiden Gruppen bemerkt. Dabei werden – je nach Standpunkt – Differenzen entweder als Problem und Defizit oder aber Ressource und Chance begriffen. Während die Befürworter der multikulturellen Gesellschaft hervorheben, dass sie über Toleranz und Anerkennung der Vielfalt hinaus diese als Chance begreifen und nutzen wollen, betonen andere, dass bestehende Differenzen zwischen den Kulturen bzw. zwischen Menschen aus verschiedenen Kulturen durch Integrationsbemühungen zu überbrücken sind. Beiden gemeinsam ist jedoch, dass sie auf migrationsspezifische Besonderheiten und auf Differenzen zwischen Menschen aus verschiedenen Kulturen abzielen und dazu tendieren, diese Unterschiede zu überschätzen und die Unterschiede in einer Kultur ebenso wie die Kulturen übergreifenden Gemeinsamkeiten der Menschen zu unterschätzen.

Im Verlauf eines interkulturellen Beratungsprozesses oder einer interkulturellen Öffnung kann zwar zunächst der Aspekt der Differenz zwischen Menschen aus unterschiedlichen Kulturen im Vordergrund stehen, zumal dieser gemeinhin von der Bevölkerung auch als erstes bemerkt wird. Erste Schritte zu einer interkulturellen Kontextualisierung können durchaus in der Bildung von migrationsspezifischen und kulturspezifischen Hypothesen bestehen. Sofern diese indes allein verwendet werden, besteht stets die Gefahr einer Ethnisierung von Kultur, weil in diesem Kontext der Begriff der Kultur zumeist auf die Kultur eines Volkes bezogen oder allein in einer oder anderen Form als Kollektivkategorie benutzt wird. Um nicht nur die Unterschiede bzw. Besonderheiten zwischen den Kulturen zu beachten, sondern um darüber hinaus auch die Vielfalt in den Kulturen und die Unterschiede zwischen Menschen in einer Kultur (=Intrakulturalität) sowie die Gemeinsamkeiten von Menschen aus verschiedenen Kulturen bzw. über Kulturgrenzen hinaus

(=Transkulturalität) erfassen zu können, erachten wir es darüber hinaus für unabdingbar, dass auch intra- und transkulturelle Hypothesen gebildet werden. Bei intra- und transkulturellen Hypothesen kommt es vor allem darauf an, dass vorhandene Probleme a) auf die Vielfalt der Menschen in einer Kultur und b) auf kulturübergreifende Gemeinsamkeiten von Menschen aus unterschiedlichen Kulturen zurückgeführt werden (z.B. auf Alter, Glaube, Geschlecht, Bildung, Einkommen, Milieu- und Schichtzugehörigkeit, aber auch auf persönliche Besonderheiten, Idiosynkrasien und Wertorientierungen). Es ist allen Menschen kulturübergreifend gemeinsam, dass sie in Kulturen leben, in denen es in der einen oder anderen Form z.B. Spannungen zwischen Religion, Kunst, Politik, Gesellschaft und Wirtschaft bzw. Konflikte zwischen Menschen mit unterschiedlichen Wertorientierungen gibt. Ein Verständnis für diese Konflikte dürfte indes erst dann erreicht werden, wenn wir diese Konflikte auch als intrapsychische oder personale Konflikte begreifen, die aus der Pluralität unserer Bedürfnisse und Zielsetzungen resultieren.

Wie dem auch sei, die aktuellen Herausforderungen des interkulturellen Mit-, Neben-, Durch- und Gegeneinanders können nur interdisziplinär erforscht werden. Wer interkulturelle Prozesse theoretisch und empirisch untersuchen, praktisch begleiten und politisch-beratend mitgestalten will, sollte ökonomische, soziale, pädagogische, politische, psychologische, religiöse und sonstige Interdependenzen beachten. Interdisziplinäre Forschung zur Erfassung von Interdependenzen in der Praxis setzt jedoch fachwissenschaftliche Kompetenzen und einen übergeordneten Bezugspunkt zur Verknüpfung der verfügbaren Fachkompetenzen voraus. Dies führt in der Forschungspraxis oftmals dazu, dass die Möglichkeiten zur interdisziplinären Zusammenarbeit stark eingeschränkt werden, auch wenn dies nicht immer offen eingeräumt wird. Abschließend wird hier daher noch angedeutet, warum es in der interkulturellen Forschungspraxis nicht nur förderlich ist, auf die Religionspolitologie im Besonderen, sondern auf die Philosophie als Metawissenschaft im Allgemeinen zu rekurrieren.

Die Philosophie kann für interdisziplinäre Zwecke als Metawissenschaft fungieren, weil es neben der theoretischen Philosophie, die auf den Grund des Seins und damit auf eine „Zusammenschau der gegenseitigen Verwandtschaft der Wissenschaften und der Natur des Seienden“ (Platon, *Poileitia* 537c) gerichtet ist, seit langem etablierte, spezielle Philosophien für die menschlichen Angelegenheiten gibt. Mit der Politischen und Pädagogischen Philosophie sowie der Religions-, Sozial- und Kulturphilosophie verfügt die Philosophie insbesondere über ein Wissen zur interdisziplinären Erfassung von Interdependenzen zwischen denjenigen Forschungsgegenständen, die es zwecks Ausbildung interkultureller Kompetenzen notwendigerweise zu berücksichtigen gilt.

Als Metawissenschaft ist die Philosophie nicht zuletzt dann besonders gut geeignet, wenn Philosophen die Unterschiede zwischen Theologie, Philosophie, Wissenschaft und Praxis hervorheben (so z.B. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, S. 95ff.). Denn auch Philosophen haben in Vergangenheit und Gegenwart leider nur allzu selten der Versuchung widerstehen können, sich einseitig der Theologie und den Religionen oder der Politik und dem Praktisch-Werden der Philosophie zu verschreiben. Enttäuscht von Politik und Praxis haben sich zuletzt manche damit begnügt, Philosophie primär als wissenschaftliche Erkenntnistheorie zu betreiben. Wird dahingegen zwischen Theorie, Praxis und Poiesis unterschieden, indem durch begriffliche Bestimmungen die spezifischen Differenzen zwischen diesen Handlungsweisen mit ihrem je besonderen Wirklichkeitsbezug benannt werden, können die jeweilige Eigenständigkeit ebenso wie die wechselseitige Ergänzung und Begrenzung von Theorie, Praxis und Poiesis erkannt werden; was wiederum der Politikberatung und Praxisbegleitung zugutekommt.

Erst nachdem Philosophen nicht mehr um jeden Preis praktisch werden und ihre Eigenständigkeit aufgeben wollten, konnten sie die spezifische Erfahrungsweise der Praxis angemessen würdigen. Auch konnte der vermessene Anspruch aufgegeben werden, die Kenntnisse aller Einzelwissenschaften zu besitzen, und die „methodische Erkenntnis mit dem Wissen von der jeweiligen Methode“ (Jaspers, a.a.O. S. 95) als eines der zentralen Prinzipien der modernen Wissenschaft anerkannt werden. Wenn daher Philosophen heute auf empirische, intersubjektiv nachvollziehbare Befunde der Wissenschaften rekurrieren, zeugt dies nicht zuletzt davon, dass sich von ihrer zwischenzeitlichen Selbstaufgabe wie Überforderung in der Moderne wieder verabschiedet haben und nicht mehr länger die Philosophie als absolute Wissenschaft mit dem Ziel etablieren wollen, „ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu sein“, wobei Wissen angeblich „nur als Wissenschaft oder als System wirklich“ sei bzw. als „Enzyklopädie“ (G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, 1980, S. 11/21, hier zitiert nach: O. Marquard, Philosophie. In: Hist.Wb.Philos.7 Spalte 718).

Philosophen können eine kritische Funktion für die übrigen Praxisformen übernehmen, indem sie weiterhin die Frage nach dem Ganzen und den Teilen, dem Allgemeinen wie dem Besonderen stellen. Mithin sind Fragen nach dem unbedingten Grund, den ersten Ursachen und Prinzipien auch dann noch zu stellen, wenn sie sich nicht oder nicht vorschnell beantworten lassen. Wer weiß, dass er das Ganze nicht kennt, verkennt nicht durch vorschnelle Verallgemeinerung einer Handlungsweise das Gemeinsame zwischen Theologie, Philosophie, Wissenschaft und Praxis. Wünschenswert ist dies, weil auch Wissenschaftler oder Praktiker bisweilen die Unterschiede zwischen ihren spezifischen Denkformen und Handlungsweisen außer Acht lassen und in mehr oder minder blinde Wissenschafts-, Praxis- oder Technikgläubigkeit verfallen können. Nicht nur die Theorie wird gelegentlich noch um ihrer selbst willen betrieben, so dass diese nicht einmal mehr als die höchste Form der Praxis angesehen werden kann. Auch Wissenschaft, Praxis oder Poiesis können unbemerkt zum Selbstzweck erhoben werden, wenn methodische, praktische oder poietisch-technische Bedingtheiten dieser Praxisformen nicht hinreichend ausgewiesen werden. Nachdem Philosophen nicht mehr länger die Magd der Theologie sein wollten, gerieten sie in der Moderne jedenfalls umgehend in die Gefahr, sich der Politik, der Praxis und den Wissenschaften zu verschreiben und sich auch auf diese Weise mehr oder weniger selbst aufzugeben. Mitunter haben Philosophen jedoch auch einen Lernprozess von der Überforderung hin zur ernüchterten Anerkennung der Unterschiede durchlaufen (vgl. Marquard, a.a.O. Sp. 714ff). Ab und zu haben sie sogar daran erinnert, dass Menschen rationale Lebewesen (*zōon noētikon*) sind, die Vernunft besitzen und am Seinsgrund (*nous*) partizipieren, ohne darüber zu vergessen, dass sie auch leibliche und politische Lebewesen sind, die an allen weltimmanenten Seinsschichten teilhaben (vgl. E. Voegelin, Vernunft: Die Erfahrung der klassischen Philosophen. In: Ders: Ordnung, Bewußtsein, Geschichte, Stuttgart 1988, S. 127ff. und 162ff. Siehe auch: ders.: Was ist politische Realität? In: ders.: Anamnesis – Zur Theorie der Geschichte und der Politik, München 1966, S. 340ff.). Nicht zuletzt aus diesem Grunde ziehen wir die Philosophie als Metawissenschaft den heutigen Kulturwissenschaften bei unserer Beratungspraxis vor. Zumal diese als relativ junge und typisch moderne Wissenschaft noch zwischen theoretischer Unterbestimmung und praktisch-encyklopädischer Selbstüberanspruchung schwanken. Obschon Kulturwissenschaftler den Topos der Kultur und damit die relative Eigenständigkeit ihres spezifischen Forschungsgegenstands noch nicht hinreichend haben bestimmen können, ist es ihnen Ende des vorigen Jahrhunderts mit dem so genannten Cultural Turn gelungen, sich gegenüber philosophischen und geistes- wie gesellschafts-

wissenschaftlichen Fakultäten zu behaupten und als neue Wissenschaftswissenschaft oder Universalwissenschaft zu etablieren. Zwar eröffnen auch die Kulturwissenschaften der interdisziplinären Zusammenarbeit neue Perspektiven. Die Philosophie als Metawissenschaft für interkulturelle Forschungsvorhaben ermöglicht indes Wissenschaftlern wie Praktikern eine Selbstdistanzierung von ihrer eigenen Profession und Praxis, die mitunter bitter Not tut, mitunter aber auch entlastend und erheiternd ist.

Extremismus wird daher tentativ verstanden als Verwechslung des Ganzen mit Teilen oder von Teilen mit dem Ganzen. Philosophen fragen radikal nach dem Ganzen wie all seinen Teilen. Da man Teile (Menschheit, Menschen, Volk, Klasse, ‚Rasse‘, Kultur, Religion, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Freunde, Familie) nicht hinreichend erkennen kann, wenn man das Ganze nicht kennt, bleibt die Frage nach dem Ganzen (Einen, Guten, Geist, Gott, Götter, Schönen, Wahren, Kosmos, Nicht-Anderen, Bösem, Gar Nichts) auch dann noch relevant, wenn man sie nicht vorschnell oder gar nicht beantworten kann. Bekanntlich lautete die paradox-ironisch formulierte Antwort des Sokrates: Ich weiß, dass ich nicht weiß.

III. Präventionspraxis Teil 2

Doch damit genug und noch einmal zurück zur geförderten Präventionspraxis, von der eingangs die Rede war. Die Entwicklung und Verbreitung von Maßnahmen der Sekundär- und Tertiärprävention gegen Extremisierungs- und Radikalisierungsprozesse erfolgte dessen ungeachtet und darüber hinaus gemäß inhaltlicher Vorgaben des Bundesprogramms *Demokratie leben* in der ersten Förderperiode zumeist noch getrennt in drei voneinander isolierten Bereichen. D.h. erstens „in den Bereichen Rechtsextremismus, Ultranationalismus“, zweitens im Bereich „gewaltförmige islamistische Phänomene bzw. Instrumentalisierungen des Islam“ sowie drittens im jüngst noch hinzugefügten Bereich „gewaltförmige und demokratiefeindliche Erscheinungsformen linker Militanz“ ([www.wir-für-demokratie.de/programme-und-massnahmen/demokratie-leben.html](http://www.wir-fuer-demokratie.de/programme-und-massnahmen/demokratie-leben.html)). Insbesondere in den beiden zuletzt genannten Bereichen begannen Modellprojekte indes damit, phänomenübergreifend zu arbeiten und beachteten somit - wenn auch noch nicht dem Wortlaut, so doch der Sache nach - Co-Radikalisierungsprozesse. Stellvertretend für viele andere sei hier nur auf das vom Multikulturellen Forum e.V. in NRW veranstaltete Fachforum „Phänomenübergreifender Extremismus“ hingewiesen, die im Hinblick auf das, was Islamisten und Rechtsextreme verbindet, konstatierten: „Der moderne Antisemitismus steht hierfür als Paradebeispiel, aber auch die Ablehnung einer offenen, pluralistischen Gesellschaftsordnung sowie die Verneinung einer Gleichberechtigung von Frauen und Homosexuellen lassen Kongruenzen erkennen. Während das konservative Rollenbild der Frauen in beiden Ideologien Ähnlichkeiten aufweist, werden dennoch Aufgaben wie Propaganda, Unterstützung und aktive Anwerbung zunehmend von Frauen übernommen. Gender-relevante Themen dienen hierbei oft als Katalysator für eine verstärkte Hinwendung weiblicher Mitglieder“ (www.multikulti-forum.de/de/news/fachforum-phaenomenuebergreifender-extremismus).

Obschon die Vielfalt von Co-Radikalisierungsformen von radikalierten Gruppen gegeneinander wie gemeinsam gegen Dritte noch nicht explizit zum Thema erhoben wurde, so mag hier abschließend ein Hinweis auf die aktuelle zweite Förderperiode des Bundesprogramms *Demokratie leben* genügen, um exemplarisch auf den in den letzten Jahren sprunghaft angestiegenen Bedarf an phänomenübergreifender Präventionspraxis und -forschung hinzuweisen. Denn erstmals wurde

im Handlungsfeld Extremismusprävention neben den drei bekannten Themenfeldern (Rechtsextremismus, Islamistischer Extremismus und Linker Extremismus) auch die „Phänomenübergreifende Prävention: Wechselwirkungen einzelner Phänomene, Deeskalationsarbeit“ zu einem eigenen Themenfeld erhoben. Seit vorigem Jahr werden hierzu immerhin sieben Modellprojekte gefördert, um u.a. „Wechselwirkungen zwischen verschiedenen Phänomenbereichen im Sinne von Eskalationen, Konflikten und Gewaltspiralen zwischen verschiedenen radikalierten Gruppen in den Blick zu nehmen. Die Projekte sollen hier modellhaft Ansätze zur Unterbrechung von Gewaltspiralen bzw. zur Deeskalation entwickeln“. Gefördert werden in diesem Themenfeld zudem „Modellprojekte, die darauf abzielen, kritisches Reflexionsvermögen und Ambiguitätstoleranz in Bezug auf verschwörungstheoretische Einstellungsmuster zu vermitteln.“² Dies mag genügen, um anzudeuten, dass zurzeit ein erheblicher Bedarf an Präventionsforschung und Maßnahmen besteht, die Radikalisierungseinsprünge möglichst frühzeitig erkennen, Wege in die Gewalt unterbinden und aus Radikalisierungsspiralen heraus finden.

Auch die Bundeszentrale und die Landeszentralen für politische Bildung bieten Veranstaltungen, Projekte, Vernetzung, Infodienste, Newsletter, Mediathek und Materialien zu Extremismus und Radikalisierung an. Allerdings erfolgt dies in erheblich unterschiedlichem Ausmaß. Während manche, wie die Landeszentrale NRW, mit einem eigenen Themenschwerpunkt³ und dort mit einem kaum mehr überschaubaren Angebot aufwarten⁴, fallen andere, wie Thüringen⁵ und Sachsen⁶, hier mit deutlich weniger Veranstaltungen auf.

Analog zur staatlichen und zivilgesellschaftlichen Präventionsförderung und -praxis gewinnt auch bei den Zentralen für politische Bildung in den letzten Jahren eine phänomenübergreifende Herangehensweise ganz erheblich an Bedeutung. Dies gilt nicht zuletzt dann, wenn sie über Informationsveranstaltungen hinaus Präventionsprojekte vernetzt, entwickelt und fördert. Auf den Seiten der Bundeszentrale ist „Extremismus und Radikalisierung“⁷ bereits eins von sechs Themenfeldern unter der Rubrik „Politik“. Dort finden sich neben Dossiers (zu Rechtsextremismus, Rechtspopulismus, Islamismus, Linksextremismus, Antisemitismus) und Themenseiten (Rassismus, Antiziganismus), die sich weitgehend an die Extremismusforschung anlehnen, auch ein Infodienst Radikalisierungsprävention. Dieser möchte „Hintergrundwissen, pädagogische Materialien, einen Newsletter und eine Übersicht mit Beratungsangeboten“⁸ bieten und tut dies auch. Auch die Redaktion des Infodienstes Radikalisierungsprävention kommt auf der Grundlage einer kleinen Umfrage unter Fachleuten der Radikalisierungsprävention zu Entwicklungen im Themenfeld Radikalisierung zu dem Ergebnis: „Die islamistische Szene verändert sich. Vor allem sogenannte legalistische Gruppierungen gewinnen an Relevanz. Rechtsextremismus, Rechtspopulismus, Verschwörungserzählungen und Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit nehmen mehr Raum in der medialen und fachlichen Berichterstattung ein. Phänomenübergreifende Perspektiven werden von den Fachleuten dringend gewünscht.“⁹

² www.demokratie-leben.de/fileadmin/Demokratie-Leben/Downloads_Dokumente/Foerdergrundsaetze/200210_grundsaetze_der_foerderung_extremismuspraevention.pdf

³ <https://gegen-gewaltbereiten-salafismus.nrw/>

⁴ <https://www.gegen-gewaltbereiten-salafismus.nrw/projekte>

⁵ https://www.lzthueringen.de/media/seminare_1.hj_2021_final_2_2.pdf

⁶ <https://www.slpb.de/veranstaltungen>

⁷ www.bpb.de/politik/extremismus/

⁸ <https://www.bpb.de/politik/extremismus/radikalisierungspraevention/>

⁹ <https://www.bpb.de/politik/extremismus/radikalisierungspraevention/317212/umfrage-phaenomeneobergreifende-perspektiven-gefordert-islamismus-weiterhin-relevant>

IV. Forschungsbedarf und Fragen an die Wissenschaften

Abschließend sei noch darauf hingewiesen, welchen Fragen an die Wissenschaften sich aus der Forschungs- und Präventionspraxis des RISP ergeben:

Fragefeld 1: Religiosität und Säkularität

Welche Formen des Glaubens und der Säkularität gibt es und wie verbreitet sind sie?

Überwiegen heute innerweltliche oder außerweltliche, inklusiv-universale oder exklusive Glaubensformen? Glaubt man eher an die Gleichheit der Menschen, Kulturen und Gesellschaften vor Gott oder überwiegen national- oder völkisch-religiöse Glaubensformen? Wie verbreitet sind anthropomorphe, soziomorphe oder physiomorphe Formen von Religiosität? Nehmen Phänomene der Selbstvergottung, der Divinisierung der Gesellschaft und naturalisierte Gottesvorstellungen zu oder überwiegen transzendentale Gottesvorstellungen?

Wie verbreitet sind Transzendenzskepsis, Areligiosität oder gar Anti-Religiosität?

Welche Grundformen von Säkularität gibt es heute? Steht eher der Mensch, die Gesellschaft oder die Natur im Mittelpunkt säkularer Überzeugungen?

Fragefeld 2: Religiosität und das Bewusstsein von gesellschaftlicher Ordnung

Welche politischen Wertevorstellungen korrelieren mit verschiedenen Glaubensformen und säkularen Weltdeutungen? Welche Gemeinsamkeiten und welche Unterschiede gibt es? Welche Unterschiede im Hinblick auf politische Einstellungen und Ziele sind zwischen Juden, Muslimen, Christen, Postkonfessionellen und Säkularisten feststellbar?

Welche gesellschaftspolitischen Güter- bzw. Wertorientierungen dominieren: wirtschaftliche, soziale, politische oder religiöse? Werden Prioritäten und Rangordnungen inklusiv oder exklusiv gesetzt? Werden Pluralität, Eigenständigkeit sowie Relativität verschiedener Werte berücksichtigt oder nicht? Ist eine im Geiste der pluralen Werte der Verfassung gelebte und diese tragende Kultur vorherrschend oder besteht die Gefahr eines ökonomischen (oder sozialen etc.) Reduktionismus oder eines religiösen Fundamentalismus? Wird die relative Eigenständigkeit und Unabhängigkeit der politischen Sphäre von Gläubigen anerkannt? Werden wirtschaftlicher Wohlstand und Sicherheit als materielle Grundlage und Basis für ein politisch selbstbestimmtes und religiös freies Leben erstrebt oder besteht die Gefahr, dass das Streben nach geistigen Werten und Bildung dem Streben nach materiellem Wohlstand und Besitz untergeordnet wird? Werden bei einer idealistischen Güterorientierung die materiell-ökonomischen Werte ausgeschlossen oder werden diese nur zurückgestuft, ohne dass deren Eigenständigkeit aufgehoben wird?

Inwiefern sind einerseits religiöse, andererseits säkulare Überzeugungen mit dem Wertekanon der freiheitlich-demokratischen Grundordnung vereinbar? Führt der Glaube zum Werterelativismus und Areligiosität zur Verabsolutierung spezifischer Werte, oder vice versa? Ist der muslimische Glaube mit dem Grundgesetz vereinbar oder verstößt er gegen den Gleichheitsgrundsatz von Mann und Frau?

Erhöhen die Pluralisierung, Differenzierung und Fragmentierung der Religionen eher das Koexistenz- oder Konfliktpotential unter Gläubigen und zwischen ihnen und Säkularisten? Welchen Einfluss haben postkonfessionelle Formen der Religiosität auf die politischen Einstellungen der Bürger?

Gibt es eine Marginalisierung der Volks- bzw. etablierten Kirchen? Führt Glaubensverlust zu gesellschaftlicher Entsolidarisierung, zu Individualismus und Egoismus oder zu Kollektivismus und Naturalismus? Führt die Geltungskrise der christlichen Kirchen über eine Pluralisierung der Religion zur Entstehung einer neuen Zivil- oder Bürgerreligion in Deutschland?

Sind die typischen Spaltungslien in unserer Gesellschaft im Bewusstsein der Bürgerinnen und Bürger eher nach der Unterscheidung säkular und religiös oder sozial und ökonomisch kodiert? Werden die politischen Konflikte der Zukunft eher als religiös, sozial oder ökonomisch bestimmt wahrgenommen? Besteht nach Meinung der zu Befragenden die Gefahr, dass es zu Konflikten zwischen Säkularisten und Fundamentalisten kommt?

Wie verbreitet sind national-religiöse Vorstellungen unter verschiedenen Konfessionen und Glaubensrichtungen? Sind Zusammenhänge zwischen national-religiösem Extremismus und säkular bedingter Fremdenfeindlichkeit und Islamophobie feststellbar?

Wie verbreitet sind Dispositive zur Gewaltbereitschaft in den verschiedenen Glaubensformen einerseits und den säkularen Überzeugungen andererseits? Steht uns ein neuer Kulturkampf zwischen laizistischen Scharfmachern und religiösen Eiferern bevor? Neigen eher Anhänger monotheistischer Religionen zur Gewalt oder eher Religiöse postkonfessioneller Prägung? Wann schlägt religiöser Fundamentalismus um in politische Gewalt? Führt in der Wahrnehmung der Bürgerinnen und Bürger eher die Religion oder eher der Laizismus zu Gewalt? Führt religiöse Vielfalt zu einem Krieg der Religionen?

Welche Formen von politischer Religiosität gibt es? Sind diese eher konfessionell oder postkonfessionell bedingt? Begünstigt die Entkirchlichung und Enttheologisierung die Entwicklung „politischer Religionen“, wie wir sie aus dem vorigen Jahrhundert kennen? Oder verhindern Volkskirchen Konkurrenz? Geraten die neuen postkonfessionellen Formen von Religiosität in Konflikt mit dem Grundgesetz oder führen sie zur Ausbildung einer Zivilreligion oder transkonfessionellen Bürgerreligion, die die Werteordnung einer demokratischen Gesellschaft stabilisiert?

Inwieweit folgt die Politik dem gesellschaftlichen Wandel religiöser und säkularer Überzeugungen einerseits und den aus Religiosität bzw. Säkularität abgeleiteten Wertvorstellungen der Bürger andererseits in ihrem Handeln?

Kommt es zu einer Rekonfiguration der Politik entlang von religiösen Differenzen? Steht uns ein Rekurs auf das christliche Abendland bevor? Gibt es überhaupt politische Herrschaftsansprüche der Religiösen?

Literatur

- Almond, Gabriel A.; Powell, G. Bingham Jr.: *Comparative Politics*, Boston / Toronto 1966.
- Almond, Gabriel A.; Verba, Sidney : *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton / New Jersey 1963.
- Almond, Gabriel A.: Politische Kultur – Forschung – Rückblick und Ausblick. In: Berg-Schlosser, Dirk; Schissler, Jakob (Hg.): *Politische Kultur in Deutschland*, Opladen 1987, S. 27-38.
- Antes, Peter: *Der Islam als politischer Faktor*, Hannover 1997.
- Archivio di Filosofia (Hg.): *Religione e Politica*, Padova 1978.
- Aristoteles: *Analytica Posteriora*, Berlin 1993.
- Assmann, Jan: *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München/Wien 2003.
- Baadte, Günter; Rauscher, Anton (Hg.): *Neue Religiosität und säkulare Kultur*, Graz/Wien/Köln 1988.
- Barloewen, Constantin von; Werhahn-Mees, Kai (Hg.): *Japan und der Westen III*, Frankfurt am Main 1986.
- Bärsch, Claus-Ekkehard: *Der Staatsbegriff in der neueren deutschen Staatslehre und seine theoretischen Implikationen*, Berlin 1974.
- Bärsch, Claus-Ekkehard: *Hitlers politische Religion. Die Divinisierung der Deutschen, die Satanisierung der Juden und der Genozid*. In: Leidhold, Gerhard (Hg.): *Politik und Politeia. Formen und Probleme politischer Ordnung*, Würzburg 2000.
- Bärsch, Claus-Ekkehard: *Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiöse Dimension der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler*, 2. vollständig überarbeitete Auflage, München 2002.
- Bärsch, Claus-Ekkehard: *Zweck und Inhalte der Religionspolitologie*. In: Bärsch, Claus-Ekkehard; Berghoff, Peter; Sonnenschmidt, Reinhard (Hg.): *Wer Religion verkennt, erkennt Politik nicht. Perspektiven der Religionspolitologie*, Würzburg 2005, S. 10-50.
- Bärsch, Claus-Ekkehard; Berghoff, Peter; Sonnenschmidt, Reinhard (Hg.): *Wer Religion verkennt, erkennt Politik nicht. Perspektiven der Religionspolitologie*, Würzburg 2005.
- Bärsch, Claus-Ekkehard: *Politics and Religion in the Philosophy of Enlightenment I: Hobbes, Spinoza, Locke and Rousseau*. In: Labuschagne, Bart C.; Sonnenschmidt, Reinhard W. (Hg.): *Religion, Politics and Law. Philosophical Reflections on the Sources of Normative Order in Society*, Leiden and Boston 2009.
- Bärsch, Claus-Ekkehard: *Politics and Religion in the Philosophy of Enlightenment II: Kant*. In: Labuschagne, Bart C.; Sonnenschmidt, Reinhard W. (Hg.): *Religion, Politics and Law. Philosophical Reflections on the Sources of Normative Order in Society*, Leiden and Boston 2009.

Bärsch, Claus-Ekkehard: Basic Outlines of the ‚Political Science of Religion‘. In: Labuschagne, Bart C.; Sonnenschmidt, Reinhard W. (Hg.): Religion, Politics and Law. Philosophical Reflections on the Sources of Normative Order in Society, Leiden and Boston 2009.

Balthasar, Hans Urs von: Apokalypse der deutschen Seele, Band I: Der deutsche Idealismus, Band 2 Im Zeichen Nietzsches und Band 3 Vergöttlichung des Todes, Salzburg, Leipzig 1937-39.

Barth, Ulrich: Religion in der Moderne. Tübingen 2003.

Barth, Ulrich; Gräb, Wilhelm (Hg.): Gott im Selbstbewusstsein der Moderne. Zum neuzeitlichen Begriff der Religion. Gütersloh 1993.

Barz, Heiner: Religion ohne Institution?, Opladen 1992.

Beck, Ulrich und Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hg.): Riskante Freiheiten – Zur Individualisierung der Lebensformen in der Moderne, Frankfurt am Main 1994.

Beck, Ulrich; Sopp, Peter (Hg.): Individualisierung und Integration. Neue Konfliktlinien und neuer Integrationsmodus?, Opladen 1997.

Behrens, Mathias: ‚Politische Religion‘ – eine Religion? Bemerkungen zum Religionsbegriff, in: Maier, Hans; Schäfer, Michael (Hg.): Totalitarismus und politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs, Bd. 2, Paderborn/München/Wien/Zürich 1997.

Bellah, Robert N.: Civil religion in America. In: Daedalus 96, 1-21.

Berdjaev, Nikolaj: Die Wahrheit der Philosophie und die Wahrheit der Intelligencija [1909]. In: Schloegl 1990, 51-79.

Berdjaev, Nikolaj: Wahrheit und Lüge des Kommunismus, Luzern 1934.

Berg-Schlosser, Dirk; Schissler, Jakob (Hg.): Politische Kultur in Deutschland, Opladen 1987.

Berger, Peter L. (Hg.): The Desecularization of the World: A global overview, 2005.

Berger, Peter und Luckmann, Thomas: Modernität, Pluralismus und Sinnkrise, Gütersloh 1995.

Berger, Suzanne (ed.): Religion in West European politics, London 1982.

Berghoff, Peter: Der Tod des politischen Kollektivs: politische Religion und das Sterben und Töten für Volk, Nation und Rasse, Berlin 1997.

Bergunder, Michael, Das Streben nach Einheit von Wissenschaft und Religion. Zum Verständnis von Leben in der modernen Esoterik, in: Leben. Verständnis, Wissenschaft, Technik, Kongressband des XI. Europäischen Kongresses für Theologie 15.-19. Sept. 2002 in Zürich, hrsg. von Eilert Herms, Gütersloh 2005.

Bertelsmann Stiftung (Hg.): Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007.

Bertelsmann Stiftung (Hg.): Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009.

Besier, Gerhard; Seiwert, Hubert (Hg.): Religion – Staat – Gesellschaft. Zeitschrift für Glaubensformen und Weltanschauungen, 1. Jahrgang 2000, Heft 1.

Bielefeldt, Heiner; Heitmeyer, Wilhelm: Politisierte Religion in der Moderne. In: Bielefeldt, Heiner; Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): Politisierte Religion – Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, Frankfurt am Main 1998.

Bielefeldt, Heiner; Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): Politisierte Religion – Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, Frankfurt am Main 1998.

Bird, Frederick; Reimer, Bill: Participation rates in new religious and para-religious movements. In: Journal for the scientific study of religion 21, 1982, 1-14.

Bochinger, Christoph, New Age und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen, Gütersloh 1994.

Bochinger, Christoph: „New-Age“ und moderne Religion, Gütersloh 1994.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Politische Theorie und Politische Theologie – Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis. In: Taubes 1983, Seite 16-25.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Staat – Gesellschaft – Kirche, Freiburg 1982.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Die Würde des Menschen war unantastbar. In: FAZ vom 03.09.2003.

Böhme, Gernot: Philosophie und Esoterik: Konkurrenten um die geistige Orientierung der Zukunft, in: Bolz/van Reijen (Hg.): Heilsversprechen, München 1998.

Bohleber, Werner (Hg.): Religion, Religiosität, Gewalt, Sonderheft Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen Heft 9/10, 2009.

Bolz, Norbert und van Reijen, Willem (Hg.): Heilsversprechen, München 1998.

Brahim Ben Slama, Uwe Kemmesies (Hg.): Handbuch Extremismusprävention – Gesamtgesellschaftlich. Phänomenübergreifend, Wiesbaden, 2020.

Brettfeld, Katrin; Wetzels, Peter: Muslime in Deutschland – Integration, Integrationsbarrieren, Religion sowie Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt. Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen, Texte zur inneren Sicherheit, hrsg. vom Bundesministerium des Innern, Hamburg 2007

Broker, Manfred; Behr, Hartmut; Hildebrandt, Mathias (Hg.): Religion – Staat – Politik. Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik. Wiesbaden 2003.

Brumlik, Micha: Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen, Frankfurt am Main 1995.

Bry, Carl-Christian: Verkappte Religionen, München [1924] 1979.

Bulgakov, Sergej: Heroentum und geistiger Kampf – Überlegungen zur religiösen Natur der russischen Intelligencija [1909]. In: Schlögel 1990, 80-139.

Bundeskriminalamt, Bundesamt für Verfassungsschutz und Hessisches Informations- und Kompetenzzentrum gegen Extremismus (Hg.): Analyse der Radikalisierungshintergründe und -verläufe

der Personen, die aus islamistischer Motivation aus Deutschland in Richtung Syrien oder Irak ausgereist sind. Zweite Fortschreibung 2016. Online unter: <https://www.bka.de/SharedDocs/Downloads/DE/Publikationen/Publikationsreihen/Forschungsergebnisse/2016AnalyseRadikalisierungsgruendeSyrienIrakAusreisende.html>

Burleigh, Michael: Irdische Mächte, Göttliches Heil – Die Geschichte des Kampfes zwischen Politik und Religion von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart, München 2008

Cesare, Donatella di: Von der politischen Berufung der Philosophie, Berlin 2020.

Champion, Francoise: New religious movements as indicators of the de-structuring of religion and of mutations in the symbolic field. In: *Sociologia Internationalis* 38 2000, 47-61.

Cipriani, Roberto: Popular religiosity and the church in Italy. In: *Research in the social scientific study of religion* 1 1989, 217-237.

Dawkins, Richard: Der Gotteswahn, Berlin 2007 [Original: The God Delusion 2006].

Danz, Christian: Die Deutung der Religion in der Kultur – Aufgaben und Probleme der Theologie im Zeitalter des religiösen Pluralismus, Neukirchen-Vluyn 2008.

Denzin, Norman K.; Lincoln, Yvonna S. (Ed.): *Handbook of Qualitative Research*, 2nd ed., London: Sage Publications 2000.

Dieckmann, Andreas: Empirische Sozialforschung. Grundlagen, Methoden, Anwendungen, 17. Aufl., Hamburg: Rowohlt, 2006.

Dordel, Andreas; Ullrich, Andrea: From transcendence to introcendence. The consciousness of political reality and psycho-esoteric constructions of salvation. In: Labuschagne, Bart; Sonnenschmidt, Reinhard (Hg.): *Politics, religion and law. Philosophical perspectives*, Leiden 2007.

Dreier, Horst: Der freiheitliche Verfassungsstaat als riskante Ordnung. In: *Rechtswissenschaft – Zeitschriften für rechtswissenschaftliche Forschung*, Heft 1 2010, S. 11-38.

Dülmen, Richard von: Religion und Gesellschaft – Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit, Frankfurt am Main 1989.

Durkheim, Émile: *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*, Paris [1912] 1968.

Ebertz, Michael N.: *Erosion der Gnadenanstalt - Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt am Main 1998

Ebertz, Michael N.; Schultheis, Franz: *Populare Religiosität*. In: Dies. (Hg.): *Volksfrömmigkeit in Europa - Beiträge zur Soziologie popularer Religiosität aus 14 Ländern*, München 1986, 11-52.

Eder, Klaus: *Europäische Säkularisierung, ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft. Eine theoretische Annahme*, Wiesbaden 2002.

Eliade, Mircea: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt am Main 1990.

Eliade, Mircea: *Das Okkulte und die moderne Welt. Zeitströmungen in der Sicht der Religionsgeschichte*, Salzburg 1978.

- Eliade, Mircea: *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris 1976.
- Faber, Richard (Hg.): *Politische Religion – religiöse Politik*, Würzburg 1997.
- Faber, Richard; Hager, Frithjof (Hg.): *Rückkehr der Religion oder säkulare Kultur? Kultur- und Religionssoziologie heute*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007.
- Faivre, Antoine: *Esoterik*, Braunschweig 1996.
- Fenn, Richard K.: *The Quasi-sacred – A theoretical introduction*. In: *Religion and the social order* 4 1994, 253-270.
- Flasch, Kurt: *Kampfplätze der Philosophie – Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire*, Frankfurt 2008.
- Forndran, Erhard (Hg.): *Religion und Politik in einer säkularisierten Welt*, Baden-Baden 1991.
- Frank, Semen: *Die Ethik des Nihilismus (1909)*. In: *Schlögel* 1990, 275-320.
- Fürstenberg, Friederich: *Die Zukunft der Sozialreligion*, Konstanz 1999.
- Gabler, Siegfried, Häder, Sabine (Hg.): *Telefonstichproben – Methodische Innovationen und Anwendungen in Deutschland*. München, 2002
- Gabriel, Karl: *Formen heutiger Religiosität im Umbruch der Moderne*. In: Schmidinger, Heinrich (Hg.): *Religiosität am Ende der Moderne – Krise oder Aufbruch*, Innsbruck 1999.
- Gabriel, Karl: *Säkularisierung*. In: *OST-WEST – Europäische Perspektiven*, Heft 1, 2007.
- Gabriel, Karl; Reuter, Hans-Richard (Hg.): *Religion und Gesellschaft*. Paderborn 2004.
- Gebhardt, Jürgen: *Politische Kulturforschung. Ein Beitrag zur vergleichenden Analyse soziokultureller Ordnungszusammenhänge*. In: Barloewen, Constantin von; Werhahn-Mees, Kai (Hg.): *Japan und der Westen III*, Frankfurt am Main 1986, S. 61.
- Gebhardt, Jürgen: *Die Werte*. In: Hofmann, Rupert (Hg.): *Anodos. Festschrift für Helmut Kuhn*, Weinheim 1989.
- Gebhardt, Jürgen, Politische Kultur und Zivilreligion, in: Kaufmann, Clemens/Klumpjan, Helmut/Riedl, Matthias, Politik, Hermeneutik, Humanität. Gesammelte Aufsätze von Jürgen Gebhardt, Berlin 2004.
- Gebhardt, Jürgen, Politische Kulturforschung. Ein Beitrag zur vergleichenden Analyse soziokultureller Ordnungszusammenhänge, in: Kaufmann, Clemens/Klumpjan, Helmut/Riedl, Matthias, Politik, Hermeneutik, Humanität. Gesammelte Aufsätze von Jürgen Gebhardt, Berlin 2004.
- Gerhardt, Volker: *Der Begriff der Politik – Bedingungen und Gründe politischen Handelns*, Stuttgart 1990 (zitiert als Gerhardt 1990a).
- Gerhardt, Volker: *Politik und Metaphysik. Rahmenbedingungen einer Begriffbestimmung der Politik*. In: ders, 1990, S. 1 – 19 (zitiert als Gerhardt 1990b).
- Gerlich, Fritz: *Der Kommunismus als Lehre vom Tausendjährigen Reich*, München 1919.

Girard, René: Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz – Eine kritische Apologie des Christentums, München und Wien 2002.

Gladigow, Burkhard/ Kippenberg, Hans G. (Hg.): Neue Ansätze in der Religionswissenschaft, München: Kösel 1983.

Graf, Friedrich Wilhelm: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004.

Greil, Arthur L.: Explorations along the Sacred Frontier – Notes on para-religious, quasi-religious, and other boundary Phenomena. In: Religion and the Social Order 2 1993, 153-172.

Gross, Peter: Die Multioptionsgesellschaft, Frankfurt am Main 1994.

Habermas, Jürgen: Die Dialektik der Säkularisierung. In: Blätter für deutsche und internationale Politik, Heft 4, 2008.

Habermas, Jürgen: Die Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg Brsg., 2005.

Habermas, Jürgen: Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen und Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019.

Hammond, Phillip E. (Ed.): The Sacred in a Secular Age. Toward Revision in the Scientific Study of Religion, Berkeley, University of California Press 1985.

Hanegraaff, Wouter J., New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought, New York 1998.

Hase, Thomas: Zivilreligion, Würzburg 2001.

Heelas, Paul, The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity, Oxford 1996.

Hegel, G. F. W.: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke in zwanzig Bänden, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band XII, Frankfurt am Main 1969ff.

Heiler, Friedrich: Erscheinungsformen und Wesen der Religionen, Stuttgart 1961.

Heitmeyer, Wilhelm; Müller, Joachim; Schröder, Helmut: Verlockender Fundamentalismus - Türkische Jugendliche in Deutschland, Frankfurt am Main 1997.

Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): Deutsche Zustände, Frankfurt 2002-10.

Hempelmann, Reinhard: Die Kirchen und die vagabundierende Religiosität. In: Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 1/2001, 3-9.

Hepp, Robert: Politische Theologie. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 10 (Hrgg. von Ritter, Joachim und Gründer, Volker), Darmstadt 1998, Sp. 1105-1112.

Hero, Markus; Krech, Volkhard; Zander, Helmut (Hg.): Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen – Empirische Befunde und Perspektiven der Globalisierung vor Ort, Paderborn u.a. 2008.

Hick, John: Gott und seine vielen Namen, Frankfurt am Main 2001 [God has many Names 1982].

Hildebrandt, Mathias: Politische Kultur und Zivilreligion, Würzburg 1996.

Hildebrandt, Mathias; Brocker, Manfred: Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven, 2008.

Hildebrandt, Mathias; Brocker, Manfred; Behr, Hartmut (Hg.), Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven, Wiesbaden 2001.

Hitzler, Ronald: „Der Vorhang im Tempel zerreißt ...“ Orientierungsprobleme im Übergang zu einer anderen Moderne. In: Beck, Ulrich; Sopp, Peter (Hg.): Individualisierung und Integration. Neue Konfliktlinien und neuer Integrationsmodus?, Opladen, 1997.

Honer, Anne; Hitzler, Reinholt: Bastelexistenz – Über subjektive Konsequenzen der Individualisierung. In: Beck, Ulrich und Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hg.): Riskante Freiheiten – Zur Individualisierung der Lebensformen in der Moderne, Frankfurt am Main 1994.

Hofmann, Rupert (Hg.): Gottesreich und Revolution - Zur Vermengung von Christentum und Marxismus in politischen Theologien der Gegenwart, Münster 1987.

Hofmann, Rupert (Hg.): Anodos. Festschrift für Helmut Kuhn, Weinheim 1989.

Höhn, Hans-Joachim (Hg.): Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne, Frankfurt am Main 1996.

Honer, Anne; Kurt, Ronald; Reichertz, Jo (Hg.): Diesseitsreligion, Konstanz 1999.

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt/M. 1982.

Huber, Stefan: Der Religionsmonitor 2008 – Strukturierende Prinzipien, operationale Konstrukte, Auswertungsstrategien. In: Bertelsmann Stiftung (Hg.): Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009, S. 17-52.

Hummel, Reinhart: Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft, Darmstadt 1994.

Huntington, Samuel P.: Kampf der Kulturen – Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München und Wien 1997.

Inglehart, Robert; Welzel, Christian: Modernization, Cultural Change and Democracy – The Human Development Sequence, New York 2005.

Iser, Matthias: Glaube als Pflicht? Zivilreligion bei Jean-Jacques Rousseau. In: Buchstein, Hubertus; Schmalz-Bruns, Rainer (Hg.): Politik der Integration. Symbole, Repräsentation, Institution. Festschrift für Gerhard Göhler, Baden-Baden 2006, S. 303-322.

James, William: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, Frankfurt am Main 1997.

Jaschke, Hans-Gerd: Fundamentalismus in Deutschland – Gottesstreiter und politische Extremisten bedrohen die Gesellschaft, Hamburg 1998.

Jaschke, Hans-Gerd: Orte der islamistischen Radikalisierung, 2018. <https://www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/268726/orte-der-islamistischen-radikalisierung>. Zugriffen: 15. April 2021

Jaspers, Karl: Philosophie – Band I Weltorientierung, Band II Existenzerhellung und Band III Metaphysik, Berlin 1932.

Jaspers, Karl: Die großen Philosophen, München 1957.

Jaspers, Karl: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962.

49

Jesse, Eckhard, Mannewitz, Tom (Hg.): Extremismusforschung. Handbuch für Wissenschaft und Praxis, Baden-Baden 2018.

Jörns, Klaus-Peter: Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben, München 1997.

Kallscheuer, Otto: Das Europa der Religionen – Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt/M. 1996.

Kamlah, Wilhelm: Der Mensch in der Profanität: Versuch einer Kritik der profanen durch vernehmende Vernunft, Stuttgart 1949.

Kamper, Dietmar (Hg.): Das Heilige – Seine Spur in der Moderne, Frankfurt am Main 1987.

Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Hamburg 2003 [1794].

Kantorowicz, Ernst H.: Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, München 1990.

Kaufmann, Clemens; Klumpjan, Helmut; Riedl, Matthias: Politik, Hermeneutik, Humanität. Gesammelte Aufsätze von Jürgen Gebhardt, Berlin 2004.

Kelsen, Hans: Vom Wesen und Wert der Demokratie, Aalen 1981 [1929].

Kepel, Gilles: Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, München 1991.

Kepel, Gilles: Der Bruch. Frankreichs gespaltene Gesellschaft, München, 2017.

Kippenberg, Hans-G.: Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert. In: Gladigow, Burkhard (Hg.): Neue Ansätze in der Religionswissenschaft, München 1983, Seite 9-28.

Kippenberg, Hans-G.: Kriminelle Religion. Religionswissenschaftliche Betrachtungen zu Vorgängen in Jugoslawien und im Libanon. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft (ZfR) 3, 1995, S. 95-110.

Kleger, Heinz; Müller, Alois (Hg.): Religion des Bürgers – Zivilreligion in Amerika und Europa, Münster 2004.

Klinkhammer, Gritt; Frese, Hans-Ludwig; Satilmis, Ayla; Seibert, Tina (2011): Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit MuslimInnen in Deutschland. Eine quantitative und qualitative Studie

Veröffentlichungen des Instituts für Religionswissenschaft und Religionspädagogik, Bremen.
Download unter: www.vielfalt-mediathek.de/wp-content/uploads/2020/12/universite_bremen_studie_interreligie_und_interkulturelle_dialoge.pdf

Knoblauch, Hubert: Das unsichtbare Zeitalter. „New Age“, privatisierte Religion und kultisches Milieu, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 41, 1989, S. 504-525.

Knoblauch, Hubert: Populäre Religion - Markt, Medien und die Popularisierung der Religion. In: Honer, Anne; Kurt, Ronald; Reichertz, Jo (Hg.): Diesseitsreligion, Konstanz 1999.

Knoblauch, Hubert: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt und New York 2009.

Koslowski, Peter (Hg.): Die religiöse Dimension der Gesellschaft – Religion und ihre Theorien, Tübingen 1985.

Koslowski, Peter (Hg.): Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, Zürich/München 1988.

Koslowski, Peter (Hg.): Ursprung und Überwindung des Bösen und des Leidens in den Weltreligionen, München 2001.

Koslowski, Peter (Hg.): Philosophischer Dialog der Religion statt Zusammenstoß der Kulturen im Prozess der Globalisierung, München 2002.

Koslowski, Peter: Philosophie als Mittlerin zwischen den Religionen. In: Koslowski 2002, 1-9.

Koslowski, Peter: Philosophie der Weltreligionen als Philosophie der Offenbarungen. In: Koslowski 2002, 237-280.

Krech, Volkhard: Götterdämmerung. Auf der Suche nach Religion, Bielefeld 2003.

Krech, Volkhard: Religionsssoziologie, Bielefeld 1999.

Krumpholz, Peter: Interkulturelle Kompetenz - Weltdeutungen und Wertorientierungen – Kultur(en), Konflikte und Konfliktminderung, Duisburg 2005 (https://www.risp-duisburg.de/de/publikationen/?pub_id=158).

Krumpholz, Peter: Zum Verständnis von Kultur und Interkulturalität unter der Perspektive von Philosophie und Religionspolitologie In: Hungeling, Christoph (Hg.): Anthropologie – Bildung – Demokratie, Kulturkritische Befunde, Würzburg 2010, S. 20-50.

Krumpholz, Peter: Verkörperung der Götter und Vergöttlichung des Körpers – Zur religionspolitologischen Bedeutung von Gottesvorstellung und Körperbewusstsein. In: Bärsch, Claus-Ekkehard; Berghoff, Peter; Sonnenschmidt, Reinhard (Hg.): Wer Religion verkennt, erkennt Politik nicht. Perspektiven der Religionspolitologie, Würzburg 2005, S. 51-77.

Kruse, Jan: Einführung in die qualitative Interviewforschung. Reader, Freiburg 2009.

Kuckartz, Udo: Einführung in die computergestützte Analyse qualitativer Daten, Wiesbaden: VS Verlag, 2005.

Küenzen, Gottfried: Das New-Age-Syndrom – Zur Kultursoziologie vagabundierender Religiosität. In: Zeitschrift für Politik 35 1988, 237-247.

Küenzlen, Gottfried: *Der neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*, München 1997.

Labuschagne, Bart C.; Sonnenschmidt, Reinhard W. (Hg.): *Religion, Politics and Law. Philosophical Reflections on the Sources of Normative Order in Society*, Leiden and Boston 2009.

Lange, Dietz (Hg.): *Religionen – Fundamentalismus – Politik*, Frankfurt/M. 1996.

Laube, Johannes: Einleitung. In: ders. (Hrsg.): *Das Böse in den Weltreligionen*, Darmstadt 2003.

Leeuw, Gerardus van der: *Phänomenologie der Religion*, Tübingen [1933] 1976.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels*, Philosophische Schriften Band II.1, hrsg. und übers. von Herbert Herring, Darmstadt (2013) [1710].

Leidhold, Wolfgang: *Gottes Gegenwart - Zur Logik der religiösen Erfahrung*, Darmstadt 2008.

Leidhold, Wolfgang: *Politische Philosophie*, 2. verbesserte Auflage (2002), Würzburg 2003.

Lemert, Charles C.: *Defining non-church religion*. In: *Review of religious research* 16 1975, 186-197.

Ley, Michael; Schoeps; Julius H. (Hg.): *Der Nationalsozialismus als politische Religion*, Mainz 1997.

Linse, Ulrich: *Anarchistische Jugendbewegung 1918-1933*, o. O. 1976.

Linse, Ulrich: *Barfüßige Propheten*, o. O. 1983.

Linse, Ulrich: *Geisterseher und Wunderwirker: Heilssuche im Industriezeitalter*, Frankfurt 1996.

Löwith, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953.

Lubac, de Henry: *Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie*, Einsiedeln 1969.

Lübbe, Hermann: *Religion nach der Aufklärung*, Graz/Wien/Köln 1986.

Lübbe, Hermann (Hg.): *Heilserwartung und Terror. Politische Religionen des 20. Jahrhunderts*, Düsseldorf 1995.

Lübbe, Hermann: *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg Brsg. 2003.

Lübbe, Hermann: *Staat und Zivilreligion – Ein Aspekt politischer Legitimität*. In: Kleger; Müller 2004, 195-220.

Lübbe, Hermann: *Die Zivilisationsökumene. Globalisierung kulturell, technisch und politisch*, München 2005.

Luckmann, Thomas: *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main 1991, engl. Original 1967.

Luckmann, Thomas: *Säkularisierung – ein moderner Mythos*. In: Ders. (Hg.): *Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen*, Paderborn u.a., 1980.

Luhmann, Niklas: *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2000.

- Luhmann, Niklas: Funktion der Religion, Frankfurt am Main 1977.
- Luhmann, Niklas: Soziologische Aufklärung 3 – Soziales System, Gesellschaft, Organisation, Wiesbaden 2005 [1981]
- Machiavelli, Niccolò (1986) [1513/32]: Il Principe, Der Fürst, Stuttgart.
- Maier, Hans (Hg.): Totalitarismus und Politische Religionen – Konzepte des Diktaturvergleichs, Band I und III, München 1996 und 2003.
- Maier, Hans/Schäfer, Michael (Hg.): Totalitarismus und Politische Religionen, Band II (1997).
- Maier, Hans: Konzepte des Diktaturvergleichs: „Totalitarismus“ und „politische Religionen“. In: Maier 1996, Seite 233-250 (zitiert als Maier 1996a).
- Maier, Hans: Kritik der politischen Theologie, Einsiedeln 1970.
- Maier, Hans: Religion und moderne Gesellschaft (1985).
- Mangold, Ijoma: Es ist doch nur ein Twingo. In: Die ZEIT Nr.29 vom 13. Juli 2017, S. 39f.
- Manemann, Jürgen (Hg.): Jahrbuch politische Theologie, Band 1 Demokratiefähigkeit, 1996; Band 2 Bilderverbot, 1998 und Band 3 Befristete Zeit, Münster 1999.
- Mannheim, Karl: Ideologie und Utopie [1929], Frankfurt/M. 1985.
- Marramao, Giacomo: Cielo e terra – Genealogia della secolarizzazione, Rom-Bari 1994 (zitiert wird nach der deutschen Ausgabe: Die Säkularisierung der westlichen Welt, Frankfurt/M. und Leipzig 1996).
- Marramao, Giacomo: Macht und Säkularisierung. Die Kategorie der Zeit, Frankfurt am Main 1989.
- Marty, M.E.; Appleby, R.S.: Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne, Frankfurt und New York 1996.
- Marty, Martin: The occult establishment. In: Social research 37 1970, 212-230.
- Merkl, Peter H. und Smart, Ninian (Hsg.): Religion and politics in the Modern world, New York 1983.
- Metz, Johann B.: Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997, Mainz 1997.
- Metz, Johann B.: Zur Theologie der Welt, Mainz 1968.
- Meyer, Heinz: Religionskritik, Religionssoziologie und Säkularisation, Frankfurt am Main 1988.
- Meyer, Thomas: Fundamentalismus – eine andere Dialektik der Aufklärung. In: Meyer, Thomas (Hg.): Fundamentalismus in der modernen Welt, Frankfurt am Main 1989.
- Meyer, Thomas: Fundamentalismus. Der Kampf gegen Aufklärung und Moderne, Dortmund 1995.
- Meyer, Thomas: Die Politisierung kultureller Differenz – Fundamentalismus, Kultur und Politik. In: Bielefeldt, H.; Heitmeyer, W.: Politisierte Religion, Frankfurt am Main 1998.
- Michaels, Axel (Hg.): Klassiker der Religionswissenschaft – Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade, Darmstadt 1997.

- Minkenberg, Michael; Willems, Ulrich (Hg.): Politik und Religion. Wiesbaden 2002.
- Moltmann, Jürgen: Politische Theologie – Politische Ethik, München 1984.
- Neitz, Mary Jo: Quasi-religions and cultural movements – Contemporary witchcraft as a church-less religion. In: Religion and the social order 4 1994, 127-149.
- Neugebauer-Wölk, Monika (Hrsg.): Aufklärung und Esoterik, Hamburg 1999.
- Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra, 1885.
- Nitzsch, Friedrich August Berthold: Lehrbuch der evangelischen Dogmatik, Tübingen 1912.
- Norris, Pippa; Inglehart, Ronald: Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide. Cambridge 2004.
- Nüchtern, Michael: Die Weihe des Profanen – Formen säkularer Religiosität. In: Hempelmann, Reinhard u.a. (Hg.): Panorama der neuen Religiosität, Gütersloh 2001.
- Oelmüller, Willi (Hg.): Metaphysik heute?, Paderborn/München/Wien/Zürich 1987.
- Oelmüller, Willi (Hg.): Wiederkehr von Religion? Paderborn/München/Wien/Zürich 1984.
- Onfray, Michel: Wir brauchen keinen Gott - Warum man jetzt Atheist sein muss, München 2006 [Traité d'athéologie : Physique de la métaphysique, Paris 2005].
- Opp, Karl-Dieter: Methodologie der Sozialwissenschaften. Einführung in Probleme ihrer Theoriebildung und praktischen Anwendung, 6. Aufl., Wiesbaden: VS Verlag 2005.
- Ortega y Gasset, José: Was ist Philosophie?, Stuttgart 1962.
- Ottmann, Henning: Politische Theologie als Begriffsgeschichte. Oder: Wie man die politischen Begriffe der Neuzeit politisch-theologisch erklären kann. In: Gerhardt 1990a, 169-188.
- Otto, Rudolf: Das Heilige, [Breslau 1917] München 1987.
- Pickel, Gert: Religionssoziologie – Eine Einführung in zentrale Themenbereiche. Wiesbaden 2008.
- Pickel, Gert: Religiosität versus Konfessionslosigkeit, in: Glaab, Manuela; Weidenfeld, Werner; Weigl, Michael (Hg.): Deutsche Kontraste. Politik – Wirtschaft – Gesellschaft – Kultur, Frankfurt a. Main 2010, S. 453-490.
- Platon: Apologie, Gorgias, Sophistes, Politikos, Parmenides, Gesetze. In: Apelt, Otto (Hg.): Sämtliche Dialoge, Leipzig 1993.
- Pollack, Detlef: Bleiben sie Heiden? Religiös-kirchliche Einstellungen und Verhaltensweisen der Ostdeutschen nach dem Umbruch von 1989. In: Pollack, Detlef; Borowik, Irena; Jagodzinski, Wolfgang (Hg.): Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas, Würzburg 1998, 207-252.
- Pollack, Detlef: Unterschätzte Säkularisierung. In: Herder-Korrespondenz, Heft 52, 1998.
- Pollack, Detlef: Was ist Religion? Probleme der Definition. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft (ZfR) 3, 1995, 163-190.

Poscher, Ralf: Religion und Verfassungstreue. Konstitutionalisierung der Religion – Sakralisierung der Verfassung? In: Oebbecke, Janbernd u.a. (Hg): Islam und Verfassungsschutz, Frankfurt a.M. 2007.

Pratt, Douglas: Islamophobia as Reactive Co-Radicalization, in: Islam and Christian – Muslim Relations, 26: 2, pp 205–218, 2015.

PRIF Report 7/2018, Brückennarrative: Verbindende Elemente für die Radikalisierung von Gruppen David Meiering, Aziz Dziri, Naika Foroutan (mit Simon Teune, Esther Lehnert, Marwan Abou-Taam).

Puschner, Uwe; Schmitz, Walter; Ulbricht, Justus H. (Hg.): Handbuch zur Völkischen Bewegung 1871-1918, München 1999.

Pye, Lucien W.; Verba, Sidney: Political Culture and Political Development, Princeton 1965.

Ratzinger, Joseph: Werte in Zeiten des Umbruchs – Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, Freiburg 2005.

Riegel, Hans-Georg: Der Marxismus-Leninismus als politische Religion. In: Maier 1997, 75-128.

Riesebrodt, Martin: Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen, München 2007.

Riesebrodt, Martin: Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen, München 2000.

Riesebrodt, Martin: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten und iranische Schiiten im Vergleich, Tübingen 1990.

Ritter, Joachim: Metaphysik und Politik – Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt am Main 1969.

Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1972ff.

Rohe, Karl: Politische Kultur und ihre Analyse. Probleme und Perspektiven der Politischen Kulturforschung, in: Historische Zeitschrift 250, 1990, S. 321-346.

Rohrmoser, Günter: Religion und Politik in der Krise der Moderne, Graz/Wien/Köln 1989.

Rousseau, Jean-Jacques: Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, Stuttgart 1980 [1762].

Ruggieri, Giuseppe (Hg.): Una nuova pace constantiniana? Religione e politica negli anni '80, Monferrato 1985.

Scheler, Max: Der Gegenstand der Philosophie und die philosophische Erkenntnishaltung. In: ders.: Vom Ewigen im Menschen, Erster Band Religiöse Erneuerung, Leipzig 1921, Seite 111-123.

Schieder, Rolf: Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur, Gütersloh 1987.

Schieder, Wolfgang: Säkularisierung und Sakralisierung der religiösen Kultur in der europäischen Neuzeit. In: Lehmann, Hartmut (Hg.): Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa, Göttingen 1997, 308-313.

Schiffauer, Werner: Die Gottesmänner – Türkische Islamisten in Deutschland, Frankfurt am Main 2000.

Schindler, Alfred (Hg.): Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der Politischen Theologie, Gütersloh 1978.

Schleiermacher, Friedrich D. E.: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche. 1. Teil. Bibliothek theologischer Klassiker, Bd. 13, Gotha 1889 [1821].

Schlögel, Karl: Russische Wegzeichen. In: Schlögel 1990, 5-49.

Schlögel, Karl (Hg.): Wegzeichen. Zur Krise der russischen Intelligenz, Frankfurt am Main 1990.

Schmidinger, Heinrich (Hg.), Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch, Innsbruck 1999.

Schmidt-Leukel, Perry: Theologie der Religionen – Probleme, Optionen, Argumente, Neuried 1997.

Schmidt-Leukel, Perry: Gott ohne Grenzen – Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005.

Schmitt, Arbogast: Platonismus und Empirismus. In: Schiemann, Gregor; Mersch, Dieter; Böhme, Gernot (Hg.): Platon im nachmetaphysischen Zeitalter, Darmstadt 2006, Seite 71-95.

Schmitt, Carl: Die geistesgeschichtlichen Grundlagen des heutigen Parlamentarismus, Berlin 1996 [1926].

Schnurbein, Stefanie von; Ulbricht, Justus (Hg.): Völkische Religion und Krisen der Moderne: Entwürfe 'arteigener' Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende, Würzburg 2001.

Schroeder, Richard: Säkularisierung. Ursprung und Entwicklung eines umstrittenen Begriffs. In: Braun, Christina von (Hg.): Säkularisierung – Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These, Berlin 2007.

Simmel, Georg: Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie (Herausgegeben und mit einer Einleitung von Horst Jürgen Helle, in Zusammenarbeit mit A. Hirseland und H.-C. Kürn), Berlin 1989.

Sontheimer, Kurt: Deutschlands politische Kultur, München 1990.

Sontheimer, Kurt: Grundzüge des politischen Systems der Bundesrepublik Deutschland, 1991.

Spaemann, Robert: Theologie, Prophetie, Politik. Zur Kritik der Politischen Theologie. In: Spaemann, Robert: Zur Kritik der politischen Utopie, Stuttgart 1977, 57-76.

Stark, Werner: The Sociology of Religion: A Study of Christendom, New York 1966.

Stuckrad, Kocku von: Die Esoterik in der gegenwärtigen Forschung. Überblick und Positionsbestimmung, in: Zeitenblicke 5, Nr. 1, 2006.

Strauss, Leo: Philosophie und Gesetz – Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer. In: Gesammelte Schriften, Bd. 2 Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften, Stuttgart und Weimar 1997 [1935].

Strauss, Leo: Naturrecht und Geschichte, Frankfurt (1977) [1953].

Sweetman, Brendan: Why Politics needs Religion – The Place of Religious Arguments in the Public Square, Downers Grove 2006.

Taubes, Jacob (Hg.): Religionstheorie und Politische Theologie (3 Bände): Bd. 1 Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, 1983, Bd. 2 Gnosis und Politik, 1984, Bd. 3 Theokratie, München und Paderborn 1984.

Taubes, Jacob: Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft, Hg. von Assmann, Jan und Assmann, Aleida, München 1996.

Taylor, Charles: Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt am Main 2002.

Taylor, Charles: Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt am Main 2009.

Tezcan, Levent: Religiöse Strategien der »machbaren« Gesellschaft. Verwaltete Religion und islamistische Utopie in der Türkei, Bielefeld 2003.

Thomas, Günter: Implizite Religion – Theoriegeschichtliche und theoretische Untersuchungen zum Problem ihrer Identifikation, Würzburg 2001.

Tibi, Bassam: Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik, München 2003.

Tibi, Bassam: Islamischer Fundamentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie, Frankfurt am Main 1992.

Tillich, Paul: Systematische Theologie, Bd. 1, überarbeitete Auflage, Stuttgart 1956 [1951].

Trimondi, Victor und Victoria: Krieg der Religionen – Politik, Glaube und Terror im Zeichen der Apokalypse, München 2006.

Troeltsch, Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 2 Bde., Neudruck der Ausg. Tübingen 1912., Tübingen 1994.

Truzzi, Marcello: The Occult Revival as Popular Culture – Some Random Observations on the Old and Nouveau Witch. In: Sociological Quarterly 13, 1972, 16-36.

Ulrich, Jörg: Individualität als politische Religion. Theologische Mucken und metaphysische Abgründe (post)moderne Subjektivität, Albeck bei Ulm 2002

Utsch, Michael: Religionspsychologie. Voraussetzungen, Grundlagen, Forschungsüberblick, Stuttgart 1998.

Vitz, Paul: Der Kult ums eigene Ich. Psychologie als Religion, Giessen 1995.

Voegelin, Eric: Anamnesis – Zur Theorie der Geschichte und Politik. München 1966.

Voegelin, Eric: Autobiographische Reflexionen (herausgegeben und eingeleitet mit einer Bibliographie von Peter J. Opitz), München 1994.

Voegelin, Eric: Die politischen Religionen, München 1993 [1938].

Voegelin, Eric: In Search of Order. Order and History, Vol. V. Baton Rouge 1987.

Voegelin, Eric: The Ecumenic Age. Order and History, Vol. IV, Baton Rouge 1974.

Voegelin, Eric: Vernunft – Die Erfahrung der klassischen Philosophen, sowie: Äquivalenz von Erfahrung und Symbolen in der Geschichte. In: Voegelin, Eric: Ordnung, Bewußtsein, Geschichte. Späte Schriften – eine Auswahl (herausgegeben von Peter J. Opitz), Stuttgart 1988.

Vondung, Klaus: Magie und Manipulation – Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus, Göttingen 1971.

Wacker, Bernd (Hg.): Die eigentlich katholische Verschärfung ... Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts, München 1994.

Wagner, Falk: Was ist Religion? Studien zur ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986.

Wagner, Gerhard: Gesellschaftstheorie als politische Theologie? Zur Kritik und Überwindung der Theorien normativer Integration, Berlin 1992.

Waßner, Rainer: Nicht-verfasste Religiosität und Gesellschaft – Beobachtungen eines Soziologen. In: Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 1/1995, 1-11.

Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen [1904/5-1920/21] 1988.

Weidner, Stefan: Manual für den Kampf der Kulturen, Leipzig 2008.

Wippermann, Carsten: Religion, Identität und Lebensführung – Typische Konfigurationen in der Moderne mit einer empirischen Analyse zu Jugendlichen und jungen Erwachsenen, Opladen 1998.

Wunder, Edgar: Religion in der postkonfessionellen Gesellschaft, Stuttgart 2005.

Wuthnow, Robert (editor in chief): The Encyclopedia of Politics and Religion, London Routledge 1998.

Wyller, Egil A. (1970): Der späte Platon – Tübinger Vorlesungen 1965, Hamburg.

Yinger, John Milton: A structural examination of religion. In: Journal for the scientific study of religion 8 1969, 88-99.

Zander, Helmut: Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884–1945, Göttingen 2007

Zinser, Hartmut (Hrsg.): Religionswissenschaft: eine Einführung, Berlin 1988.

Zinser, Hartmut: Der Markt der Religionen, München 1997.

Zinser, Hartmut: Jugendokkultismus in Ost und West: vier quantitative Untersuchungen zu Okkultpraktiken unter Jugendlichen und jungen Erwachsenen in Berlin 1989, München 1993.

Zinser, Hartmut: Psychologische Aspekte neuer Formen der Religiosität. Bericht einer empirischen Untersuchung zu persönlichkeitspsychologischen Dimensionen der Mitgliedschaft in religiösen Bewegungen und der Esoterik, Tübingen 1997.

Zinser, Hartmut: Grundfragen der Religionswissenschaft, Paderborn 2010.