

# Identitätspolitik in Deutschland zwischen Islamisierung und (Re-)Christianisierung

*Birgit Rommelspacher*

Im Laufe der letzten beiden Jahrzehnte hat die Diskussion um Einwanderung in Deutschland eine bemerkenswerte Verschiebung erfahren: Zuvor standen infolge der Anwerbung ausländischer Arbeitskräfte in den 1960er Jahren vor allem politische und ökonomische Fragen im Vordergrund, also, ob die sogenannten Gastarbeiter der deutschen Wirtschaft dienlich sind oder im Gegenteil Arbeitsplätze für Deutsche bedrohen, sowie die Frage, welchen politischen Status diesen „Gast“-Arbeiter(inne)n zugestanden werden kann und soll. Nachdem jedoch die Politik nach langem Zögern anerkennen musste, dass Deutschland ein Einwanderungsland geworden ist, verschob sich auch der inhaltliche Schwerpunkt der Debatten: Nun geht es vielmehr um die Fragen, welche Einwanderer(innen) die Mehrheitsgesellschaft akzeptieren kann und will und welche ihr als so fremd gelten, dass sie glaubt, sie nicht integrieren zu können.

Deshalb wird derzeit intensiv darüber diskutiert, was das „Wir“ dieser Gesellschaft ausmacht und wer als fremd gilt. Im Fokus stehen also nicht mehr so sehr Strategien politischer, sondern vielmehr kultureller Grenzziehungen. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass sich mit der Politik auch die Einstellungen in der Bevölkerung verschoben haben: Zwar ist in den letzten Jahren laut ALLBUS<sup>1</sup> die Toleranz der alteingesessenen Deutschen gegenüber den Einwanderer(inne)n kontinuierlich angestiegen, aber auf der anderen Seite fordern sie von ihnen immer rigoroser deren Anpassung ein.<sup>2</sup> Auch hier wird also die Tatsache der Einwanderung kaum mehr infrage gestellt, aber der Fokus richtet sich jetzt auf die Frage möglicher kultureller Spannungen und Konflikte.

Im Zuge dieses *cultural turn* sind aus den ehemaligen „Gastarbeitern“ „Muslime“ geworden, d.h. die Einwanderung wurde immer mehr in einen religiösen Kontext gestellt, indem die Einwanderer(innen) in erster Linie danach beurteilt wurden, welcher Religion sie mutmaßlich angehören – zumindest wenn es um den Islam geht. Denn in dem Zusammenhang wurden die Gruppe der (vermeintlichen) Muslime als besonders problematisch dargestellt und zum

---

<sup>1</sup> ALLBUS, Abk. für „Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften“, bezeichnet eine repräsentative Befragung, die seit 1980 im regelmäßigen Abstand von zwei Jahren in der BRD durchgeführt wird.

<sup>2</sup> Vgl. Flam 2007, S. 241.

Prototyp des Fremden gemacht.<sup>3</sup> Insofern kann man auch von einer „Islamisierung“ der Einwanderungsdebatte sprechen.

Für diese Islamisierung gibt es zahlreiche Indikatoren: So entwickelte etwa das Land Baden-Württemberg 2005/2006 einen sogenannten „Muslim-Test“, ein Einbürgerungsverfahren, bei dem sich die muslimischen Einwanderer(innen) einer besonderen Prüfung ihrer Verfassungstreue aussetzen müssen. Ein weiterer Indikator ist die „Deutsche Islam Konferenz“ (DIK), die im September 2006 vom damaligen Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble einberufen wurde. Schließlich ist auch bezeichnend, dass die evangelische Kirche im Abstand von nur sechs Jahren (2000 und 2006) zwei Handreichungen zum Thema „Dialog mit den Muslimen“ herausgegeben hat.

Im Gegenzug dazu scheint sich die Mehrheitsgesellschaft immer mehr auf ihr christliches Erbe zu besinnen. Die Konstruktion „des Anderen“ als religiös Fremden macht das religiöse Eigene zwangsläufig zum Thema. Die Fremdstereotypisierung wirkt auf die Selbststereotypisierung zurück. Dementsprechend lässt sich eine *(Re-)Christianisierung der Mehrheitsgesellschaft* beobachten, so z.B. wenn in der Auseinandersetzung mit „den“ Muslimen oftmals eine Verwurzelung der Deutschen im christlichen Abendland beschworen wird und bei der Frage zum EU-Beitritt der Türkei oft wie selbstverständlich von einem christlichen Europa die Rede ist. Wie aber verträgt sich diese Aussage damit, dass sich die deutsche Gesellschaft bisher in erster Linie als säkular verstanden hat, d.h. als ein Gemeinwesen, in dem der Staat zur Neutralität den Religionen gegenüber verpflichtet und Religion in erster Linie als eine Privatsache zu verstehen ist? Und wie verträgt sich diese Christianisierung der Diskurse mit der Tatsache, dass sich in Deutschland immer mehr Menschen von den christlichen Kirchen abwenden?

## **1. Christlichkeit in einer säkularen Gesellschaft**

### ***1.1 Religion und Identitätspolitik***

Christliche Rhetorik ist im Zusammenhang mit deutscher Selbstvergewisserung keineswegs neu – im Gegenteil. Seit Jahrhunderten hat sich der deutsche Staat auf das Christentum als Legitimationsgrundlage gestützt. War die Paulskirche in Frankfurt, in der 1848 das erste deutsche Parlament tagte, noch unmittelbarer Ausdruck einer geradezu symbiotischen Verschmelzung von Staat und Kirche, so sind heute christliche Monumente wie die Gedächtniskirche in Berlin und der

---

<sup>3</sup> Ein polemischer Ausdruck für diesen *cultural shift* ist etwa, dass die NPD früher mit dem Slogan „deutsche Arbeitsplätze nur für Deutsche“ für sich warb, während sie heute in erster Linie mit ihrem Kampf gegen den Moscheebau für sich agitiert.

Berliner Dom immer noch nationale Identifikationssymbole und werden auch bei Anlässen von außerordentlichem nationalem Interesse – wie etwa bei den Inaugurationen neuer Regierungen, bei staatlichen Trauertagen, bei Katastrophen nationalen Ausmaßes oder Todesfällen von prominenten Bürger(inne)n weiterhin aktiv genutzt, und zwar auch von politischen und gesellschaftlichen Repräsentant(inn)en, die sich nicht als christlich verstehen. In der deutschen Identitätspolitik ist also der Bezug zum Christentum zumindest auf der Ebene der Symbole anhaltend präsent und weitgehend selbstverständlich.

Der Bezug auf christliche Symbole und Riten soll die Verbundenheit zwischen den Mitgliedern dieser Gesellschaft sichtbar machen und ein Zeichen für eine gemeinsame Geschichte, Gegenwart und Zukunft setzen. Für solche kollektiven Selbstvergewisserungen eignen sich Religionen in besonderer Weise, nicht nur, weil sie über einen reichen Fundus an Ritualen verfügen, an die die Gesellschaft anknüpfen kann, sondern auch, weil sie die so gestifteten Gemeinschaftserlebnisse mit einer Aura des Außeralltäglichen ausstatten. Sie weisen darauf hin, dass es etwas „Größeres“ gibt als das, was im aktuellen Tagesgeschehen erfahren werden kann. Sie verweisen auf etwas, das jenseits und über der konkreten Gemeinschaft der Anwesenden zu stehen scheint. Religiöse Symbolisierungen drücken den Versuch aus, die Begrenztheit und Relativität staatlicher Macht zu überschreiten und damit einen Abglanz von göttlicher Evidenz zu gewinnen. Das politische Gemeinwesen wird somit sakralisiert.

Gemeinschaftsstiftende Symbole müssen jedoch nicht aus dem religiösen Bereich stammen. Auch der Alltag bietet reichlich Symbolisierungsressourcen an (löschen). So können auch gemeinsamen(löschen) Gewohnheiten zu Symbolen überhöht werden, wie etwa die Art, sich zu kleiden oder zu essen. Auch sie können dazu dienen Gemeinschaft darzustellen und sich seiner selbst zu vergewissern. Religiöse Symbolisierungen tendieren jedoch durch ihre mystischen Überhöhungen dazu, den „Glauben“ an ein ideales Wir zu nähren, das die negativen Seiten abspaltet, um in einem Ideal zu verschmelzen und sich selbst zu feiern.<sup>4</sup>

Je mehr jedoch Widersprüche abgespalten und negative Anteile ausgelagert werden, desto mehr werden sie auf die Anderen, die Fremden übertragen. Damit werden diese jedoch auch Teil der Selbstkonstruktion, denn die eigene Wertschätzung hängt von der Abwertung der Anderen ab. Die Anderen werden benötigt und werden zugleich auch bedrohlich. Sie können jederzeit die kollektiven Selbstüberschätzungen gefährden, könnten sie doch nachfragen, was bei den gemeinsamen Erzählungen verschwiegen wird. Die Außenstehenden könnten auf

---

<sup>4</sup> Vgl. Sellmann 2007

die Schattenseiten verweisen und damit auch Gegenkräfte mobilisieren, die die inneren Spannungen und Widersprüche zum Vorschein bringen.

Umgekehrt gilt, dass je weniger eine Gemeinschaft gewillt oder in der Lage ist, sich mit den eigenen Widersprüchen auseinanderzusetzen, desto mehr wird sie auf Selbstidealisationen setzen und „blinde“ Loyalität einfordern. Damit werden nicht nur die Grenzen gegenüber den Anderen immer hermetischer gezogen, sondern die Diskrepanz zwischen Selbstbild und Realität wird selbst zur Quelle unterschwelliger Ängste und Spannungen. Diese können im Extremfall in obsessiven Selbstbehauptungsritualen münden, wie etwa bei den Rechtsextremen, die ihre ganze Weltanschauung auf den Gegensatz von eigener Größe und Verachtung des Anderen gründen.<sup>5</sup>

Es fragt sich also, wie realitätsangemessen die jeweiligen Selbstsymbolisierungen sind, wie sehr sie in der Lage sind etwas auszudrücken, was die Gesellschaft verbindet. Ist es heute in Deutschland angemessen, ein christliches Kollektiv einem muslimischen gegenüberzustellen? Der Rekurs auf die Kraft des Christentums kann sich zwar auf eine jahrhundertealte christlich geprägte Geschichte berufen. Zu dieser Geschichte gehört aber auch der Kampf gegen die Macht der Kirchen und die Infragestellung der christlichen Lehre. Zu dieser Geschichte gehört zudem auch das Selbstverständnis einer modernen Gesellschaft, die nicht auf der Religionszugehörigkeit, sondern auf dem politischen Willen ihrer mündigen Bürger(innen) basiert; wie auch ein Selbstverständnis von Moderne und Aufgeklärtheit, das religiöse Schranken überwindet, wenn nicht gar ganz obsolet macht.

Dabei fragt sich nicht nur, welches Interesse die Diskurseliten an der Funktionalisierung von Religion für die Konstruktion von Identität in Deutschland haben, sondern warum auch bei der breiten Bevölkerung diese Form der Identitätspolitik auf so große Resonanz stößt – zumindest wenn man die weit verbreitete Zustimmung zur These von der Unvereinbarkeit „des“ Islam mit der deutschen Gesellschaft betrachtet.

## ***1.2 Christlichkeit ohne Kirchlichkeit***

Die Bundesbürger(innen) wenden sich seit den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts immer stärker von den christlichen Kirchen ab. Zwar gehörten 2007 noch ein gutes Drittel der evangelischen Kirche und ein knappes Drittel der katholischen Kirche an, jedoch nur eine kleine Minderheit davon, nämlich 9 bis

---

<sup>5</sup> Ausführlicher zur Soziodynamik im Rechtsextremismus vgl. Rommelspacher 2006.

12%, geht noch regelmäßig zur Kirche.<sup>6</sup> Das bedeutet allerdings nicht notwendig, dass diese Menschen nicht religiös wären. Viele glauben dennoch an einen Gott.

So zeigt eine europäische Untersuchung, die *European Value Study*, dass ein hoher Prozentsatz, nämlich 77% der Europäer, an einen Gott glaubt,<sup>7</sup> ohne dass sich diese Menschen deshalb einer Kirche zugehörig fühlen müssen. Dieses Phänomen wird im angloamerikanischen Sprachraum als „*Believing without belonging*“ bezeichnet. Das heißt: Diese Menschen haben durchaus religiöse Bezüge, ohne aber kirchlich gebunden zu sein. Religiosität bedarf also nicht der institutionellen Einbindung, sie braucht nicht die Zugehörigkeit oder gar Mitgliedschaft in einer Kirche. Und so kann auch ein allgemeiner Bezug auf ein „höheres Wesen“ in der Politik sehr wohl auf breiten Widerhall stoßen.

Die *European Value Study* zeigt jedoch auch, dass es sich dabei nicht einfach nur um einen allgemeinen Gottesglauben handelt, sondern bei den meisten, nämlich bei 70%, handelt es sich um einen christlichen Gott. Mehr noch, es ist nicht nur die Gottesvorstellung eng an die eines christlichen Gottes geknüpft, sondern auch die Existenz des Christentums in der Gesellschaft wird gutgeheißen, auch wenn man sich selbst nicht engagiert. Die Menschen finden es wichtig, dass es Kirche und christlich gläubige Menschen gibt. Sie selbst fühlen sich aber nicht dafür verantwortlich, dazu etwas beizutragen. Damit wird ein interessantes Phänomen sichtbar, nämlich das einer *Stellvertreterreligiosität*<sup>8</sup>, bei dem es nur eine Minderheit religiöser Aktivisten gibt, während die Mehrheit sich gewissermaßen mit den Zuschauerrängen begnügt.<sup>9</sup> Diese Menschen haben nur sporadische Beziehungen zu ihrer Kirche und nehmen sie nur in Anspruch, wenn sie sie „brauchen“, also bei besonderen Schicksalsschlägen, wichtigen Entscheidungen und im Zusammenhang mit Übergangsriten in ihrem Lebenslauf – ähnlich wie der Staat auch die Kirchen nur zu besonderen Gelegenheiten für sich in Anspruch nimmt.

Diese Stellvertreterreligiosität zeigt sich auch darin, dass trotz der Distanz zur Kirche viele Menschen die Kirchen als gesellschaftliche Akteure nicht missen wollen. Im Gegenteil, sie sind vielfach davon überzeugt, dass ohne Kirche die moralische Verfasstheit der Gesellschaft gefährdet wäre. Viele befürchten, dass die Gesellschaft ohne Religion ihren sozialen Zusammenhalt verliere und niemand

---

<sup>6</sup> Vgl. Küpper 2010

<sup>7</sup> In den meisten katholischen Ländern sind es bis zu 90%, in protestantischen Ländern dagegen erheblich weniger; vgl. Smith 2008, S. 22.

<sup>8</sup> Ebd., S. 126ff.

<sup>9</sup> Interessant ist, dass nach Smith diese Stellvertreterreligiosität ein stabiles Charakteristikum des Christentums, wenn nicht gar aller Religionen ist. So war selbst im religiösen Mittelalter nur eine kleine Gruppe von Menschen ernsthaft und intensiv religiös, während sich die meisten anderen an sie wandten, damit sie sich für sie als Fürbitter einsetzten.

mehr Verantwortung auch für die Ärmsten der Armen übernehmen würde. Dementsprechend genießen die christlichen Kirchen und vor allem auch ihre karitativen Organisationen heute ein ungebrochen hohes Ansehen.<sup>10</sup> Das stetige Anwachsen etwa der Caritas in Deutschland in den letzten 30 Jahren hat dazu geführt, dass deren Angestellte inzwischen bei Weitem die Anzahl der Beschäftigten in der Kirche selbst übersteigen (etwa 25-mal so viele).<sup>11</sup> Und die Kirchen verstehen ihre karitativen Organisationen auch als Vorposten in einer kirchendistanten Gesellschaft, die ihnen ihre Reputation sichern.<sup>12</sup>

Bei aller Distanz zu den christlichen Kirchen zeigt sich in weiten Kreisen der Bevölkerung also zugleich auch eine Verbundenheit mit ihnen. Auch wenn sich die Menschen als säkular verstehen, finden sie es zumindest in Bezug auf die moralischen Grundlagen dieser Gesellschaft gut, dass es das Christentum und seine Kirchen gibt. Ein prominentes Beispiel hierfür ist etwa auch Jürgen Habermas, der sich selbst zwar als religiös unmusikalisch erklärt, jedoch zugleich davor warnt, sich in der säkularen Gesellschaft von „wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung“ zu distanzieren und sich nicht mehr auf moralische Empfindungen einzulassen, die „bisher nur in religiöser Sprache einen hinreichend differenzierten Ausdruck finden.“<sup>13</sup>

Diese wie auch immer begründete Nähe zum Christentum hat Konsequenzen in Bezug auf den Umgang mit anderen Religionen. Sie schafft Distanz zu ihnen, obgleich das den wenigsten bewusst ist. So unbewusst oft die Affinität zum Christentum ist, so unbewusst ist auch die christlich motivierte Abwehr gegenüber anderen Religionen. Das jedenfalls war eine Erfahrung, die ich im Rahmen einer Untersuchung zum Umgang von jungen Frauen mit dem Judentum vor einigen Jahren machen konnte: Die meisten der befragten Frauen hatten ein entschieden säkulares Selbstbild. Sie waren überzeugt davon, „nichts mit der Religion am Hut zu haben – und zwar mit allen Religionen“. Sie glaubten allen Religionen gegenüber gleich kritisch zu sein. Tatsächlich aber kritisierten sie das Judentum, im Unterschied zum Christentum, recht heftig als patriarchal, traditionell und veraltet. Sie saßen also dem *Missverständnis der Äquidistanz* auf. Sie glaubten areligiös und deshalb von allen Religionen gleich weit entfernt zu sein, tatsächlich

---

<sup>10</sup> Dementsprechend wachsen auch europaweit die Angebote der christlichen Kirchen im sozialen Sektor, wie eine international vergleichende Studie kürzlich feststellte; und das etwa auch in den skandinavischen Ländern, in denen der Staat aufgrund seiner sozialdemokratischen Tradition seine Bürger(innen) bislang von der „Wiege bis zur Bahre“ mit sozialen Diensten versorgte (vgl. Bäckström/Davie 2010).

<sup>11</sup> Vgl. Marcus 2006

<sup>12</sup> Vgl. etwa Küberl 2006

<sup>13</sup> Habermas/Reemtsma 2001, S. 22, 29.

aber verdeckte dieses Missverständnis ihre kulturelle Verbundenheit mit dem Christentum.<sup>14</sup>

Ausdruck einer solch einseitigen Stellungnahme für das Christentum ist heute die Tatsache, dass – laut einer Allensbach-Umfrage – 83% der Bevölkerung den Islam mit Fanatismus und Radikalismus verbinden, während 80% das Christentum als eine Religion der Nächstenliebe und der Menschenrechte (71%) verstehen.<sup>15</sup> Angesichts solch polarisierter Bilder verwundert es nicht, dass es einen positiven Zusammenhang zwischen religiösen Bindungen und Vorurteilen gegenüber Minderheiten gibt.<sup>16</sup>

Trotz eines säkularen Selbstverständnisses gibt es also vielfache, oft unbewusste Bindungen an das Christentum, und zwar sowohl auf der Ebene des Staates wie auch auf der der Bevölkerung. Die Kirchen werden als notwendige gesellschaftliche Akteure insbesondere in Bezug auf ethische Fragen begriffen und verschiedene Formen der Religiosität wie auch ein weit verbreiteter unbestimmter Gottesglaube binden unterschwellig an die christliche Religion. Die Sozialisation der Mehrheitsangehörigen in einer von christlicher Kultur geprägten Gesellschaft wird dafür sorgen, dass diese sich auch bei dezidiertem Nicht-Gläubigkeit dem Christentum näher fühlen als den anderen Religionen. Es scheint also wenig übrig geblieben zu sein von einer säkularen Gesellschaft, in der die Religion sich auf den Privatbereich beschränken und der Staat sich allen Religionen gegenüber neutral verhalten soll. Welchen Stellenwert also kann Säkularität in dieser Gesellschaft angesichts der offenen und unterschweligen Prägungen durch das Christentum haben?

### ***1.3 Säkularität<sup>17</sup> versus Christlichkeit***

Trotz der Allgegenwart des Christentums im öffentlichen Leben der Gesellschaft hat sich ein *Narrativ über Säkularisierung* fest verankert, das José Casanova folgendermaßen beschreibt:

„Es gab einmal im mittelalterlichen Europa eine Fusion von Religion und Politik. Doch diese Fusion führte zu den scheußlichen, brutalen und lang anhaltenden Religionskriegen in der frühen Neuzeit, die die europäische Gesellschaft in Schutt und

---

<sup>14</sup> Vgl. Rommelspacher 1995, S. XX?

<sup>15</sup> Vgl. Noelle/Petersen 2006, S. XX?

<sup>16</sup> Vgl. Küpper 2010 und Norris/Inglehart 2004.

<sup>17</sup> *Säkularität* bedeutet hier nach David Martin eine Situation, in der das Transzendente für die meisten Individuen und die Nation als Ganzes seine Relevanz verloren haben (vgl. Martin 2007, S. 435). Davon zu unterscheiden ist der Begriff der *Säkularisation*, die den Einzug der Kirchengüter zu Beginn des 19. Jhd. bezeichnet. *Säkularisierung* hingegen ist ein Prozess, durch den säkulare Bedingungen immer mehr die Vorherrschaft gewinnen.

Asche legten. Die Säkularisierung des Staates war die gelungene Antwort auf diese Katastrophenerfahrung [...]. Die Aufklärung tat ein Übriges. Moderne Europäer lernten Religion, Politik und Wissenschaft zu trennen. Vor allem aber lernten sie, die religiösen Leidenschaften zu zähmen [...], indem man Religion in eine abgeschirmte Sphäre verbannte und gleichzeitig eine offene, liberale und säkulare öffentlich Sphäre etablierte.<sup>18</sup>

Das Konzept der Säkularisierung umfasst nach Casanova also in erster Linie a) eine *institutionelle Differenzierung* der sogenannten säkularen Sphären wie Wirtschaft, Politik, Wissenschaft von religiösen Institutionen und Normen. Eine weitere Komponente ist b) die Theorie vom *fortschreitenden Niedergang* religiöser Überzeugungen und Praktiken in Übereinstimmung mit dem Grad der Modernisierung, und schließlich umfasst sie das Konzept der c) *Privatisierung der Religion* als eine Voraussetzung für moderne, säkulare und demokratische Politik.<sup>19</sup> Diese Komponenten müssen nicht zusammenhängen, werden aber oft zusammen als wesentliche Merkmale von Säkularisierung verstanden.

Was die Trennung kirchlicher und staatlicher Einrichtungen betrifft, so besteht größtenteils Konsens darüber, dass sich diese in den modernen europäischen Gesellschaften zumindest im Vergleich zur vormodernen Ära weitgehend durchgesetzt hat. Die christlichen Kirchen haben ihre machtpolitische Position in der Gesellschaft zumeist verloren, d.h. ihren unmittelbaren Einfluss auf Politik, Staatsbürgerschaft, Zivilrecht, Wissenschaft oder Erziehung. Sie sind, wie Sellmann formuliert „strukturell unsichtbar“<sup>20</sup> geworden. Dabei wurde die Religiosität individualisiert und in den Einzelnen hineinverlagert. Das aber bedeutet, dass das zweite Merkmal der Säkularisierung, der Niedergang des Religiösen, nicht notwendig mit dem ersten verbunden ist. Die Religiosität kann sich gewissermaßen von der Kirche emanzipieren und frei flottierend einer unbestimmten oder anders begriffenen Religiosität anhängen. Es kann hier also nicht von Säkularisierung, sondern lediglich von einer *Entkirchlichung* gesprochen werden.

Zum anderen heißt es nicht, und das ist für unser Thema von vorrangigem Interesse, dass der Einfluss der christlichen Kirchen aus dem öffentlichen Raum in die Abgeschlossenheit des Privaten verschwunden wäre – im Gegenteil. Bayly etwa argumentiert, dass je mehr die Kirchen sich offiziell aus dem politischen Tagesgeschäft zurückgezogen haben, desto mehr können sie als unabhängige ethische Instanz auf die Gesellschaft sie einwirken. Je mehr das Religiöse von der staatlichen Autorität getrennt wurde, desto mehr konnten die Kirchen als

---

<sup>18</sup> Casanova/Schieder 2009, S 8f.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., S. 83.

<sup>20</sup> Vgl. Sellmann 2007.



Beschützer der „wahren“ geistigen Werte auftreten. Das wäre nicht möglich gewesen, wenn sie noch ihre eigenen Steuern erhoben und mit den gesellschaftlichen Eliten gemeinsame Sache gemacht hätten.<sup>21</sup>

Die christlichen Kirchen in Deutschland haben also keinen unmittelbar direkten Einfluss mehr auf die Politik, d.h. die religiösen Autoritäten sind nicht gleichzeitig auch politische Autoritäten. Dennoch üben sie einen anhaltend starken Einfluss auf die Politik aus, wie etwa Liedhegener anhand seiner Untersuchung zum Einfluss des Katholizismus auf die Politik in Deutschland seit den 1960er Jahren zeigt.<sup>22</sup> So weist er nach, dass die Kirchen bei vielen Gesetzgebungsverfahren starken Einfluss ausgeübt haben – insbesondere auch im Zusammenhang mit der Verabschiedung des Abtreibungsgesetzes. Für unser Thema von besonderem Interesse ist jedoch die Tatsache, dass die christlichen Kirchen auch lange Zeit die Verabschiedung des Antidiskriminierungsgesetzes zu verhindern suchten, da sie sich vorbehalten wollten, in ihren Institutionen, die allerdings zum größten Teil von der öffentlichen Hand finanziert werden, nur Menschen christlicher Konfession einzustellen.<sup>23</sup>

Die Säkularität ist in unserer Gesellschaft also trotz einer offiziellen Trennung von Kirche und Staat auch in der Politik stark eingeschränkt, dabei ist für die Identitätspolitik in Deutschland vor allem der Einfluss der Kirchen auf die Werte-Diskussion von Bedeutung. Hier werden jedoch auch Gegenpositionen deutlich, die sich explizit als säkular verstehen. Ein für unseren Zusammenhang wichtiges Beispiel dafür ist die seit einiger Zeit recht lebhaft geführte Debatte über den Ursprung der *Menschenrechte*.

Die christliche Position sieht den Ursprung der Menschenrechte in der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott. Davon ausgehend leitet etwa Bischof Huber, der ehemalige Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, eine tief greifende Einflussnahme des Christentums auf die deutsche Gesellschaft ab. Als Beleg dafür führt er das Bundesverfassungsgericht an, das von einer „überragenden Prägekraft“ des christlichen Glaubens und der christlichen Kirchen für das politische Zusammenleben in dieser Gesellschaft ausgehe. An der Spitze dieser christlich geprägten Grundwerte stünde die Würde des Menschen, die darin begründet sei, dass der Mensch von Gott geschaffen und im schöpferischen Wort zur Antwort befähigt und berufen sei. Aufgrund dieser göttlichen Anrede gelte die

---

<sup>21</sup> Vgl. Bayly 2006,

<sup>22</sup> Vgl. Liedhegener 2006.

<sup>23</sup> Diese durch die Regelungen zum sogenannten Tendenzbetrieb legitimierte Praxis führt u.a. dazu, dass im psychosozialen Bereich Musliminnen und Muslime und andere Nicht-Christen sowie Atheisten so gut wie keine Möglichkeit auf Einstellung haben. Da die Kirchen im psychosozialen Bereich die größten Arbeitgeber in der BRD sind, bedeutet das für viele Professionelle eine massive Beeinträchtigung ihrer Karrierechancen.

grundsätzliche Gleichheit der Menschen in der Rechtsstellung ebenso wie die Menschenrechte generell. Zwar hätten die Menschenrechte in, wie er sagt, „Distanz zu und gegen die Kirchen“ durchgesetzt werden müssen, dennoch verdankten sie sich „Impulsen, die unlöslich mit dem christlichen Bild vom Menschen zusammenhängen.“<sup>24</sup>

Ähnliches, so fährt er fort, gelte für den Wert der Toleranz. Zwar habe Luther selbst gegenüber den Juden, den Papisten und Bauern nicht gerade Toleranz geübt und die Reformation habe bis hin zur Verbrennung von Dissidenten sich äußerst intolerant gestaltet, aber „der Ansatz der Reformation“ enthalte „in seiner Konsequenz nicht nur die Möglichkeit, sondern die Verpflichtung zur Toleranz“<sup>25</sup>, nämlich durch die Gewissensbindung und Gewissensfreiheit.

Dieser Position steht entgegen, dass die Toleranz anderen Religionen gegenüber gegen die Kirchen erstritten werden musste, ebenso wie Werte wie Geschlechtergerechtigkeit und Demokratie. Insofern fragt sich, wie allgemein die Menschenwürde im Christentum tatsächlich verstanden wird und ob sie sich nicht nur auf bestimmte Gruppen beschränkt. So vertritt etwa Herbert Schnädelbach, Professor für Philosophie an der Humboldt Universität Berlin, in einer viel beachteten Publikation zur Religion in der modernen Welt die These: „Die Würde des Menschen ist unantastbar“ ist ebenso wenig ein christlicher Satz wie „Alle Gewalt geht vom Volk aus“, denn Paulus sagt hingegen: „... es ist keine Obrigkeit ohne Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet“ (Röm 13,1). Im Prinzip von Thron und Altar hat dies „christliche“ Prinzip bis in die jüngste Vergangenheit fortgewirkt.“<sup>26</sup>

Das Motiv der Menschenwürde stammt nach Schnädelbach aus dem Judentum und aus der Stoa. Dem stellte sich das Christentum mit seinem Glauben an die Auserwähltheit der Christen entgegen:

„Die Lehre von der Erbsünde und ihr Gegenstück, die These von der Gerechtigkeit allein durch den Glauben, haben dazu geführt, dass das jüdische Motiv der Würde eines jeden Menschen als Gottes Ebenbild und die stoische Idee der Menschenrechte im Christentum nur in verstümmelter und dadurch pervertierter Gestalt festgehalten wurden. Das Resultat ist die christliche Lehre vom relativen Naturrecht: Menschenwürde und Menschenrechte existieren im Christentum nur für die Glaubenden als von Gott Begnadigte. Und wer dazu gehört, darüber entscheidet die Kirche: *Extra ecclesia nulla salus...* Das jüdische und stoische Erbe musste der christlichen Tradition erneut abgetrotzt werden und es gibt keinen Grund für Christen darauf auch noch stolz zu sein.“<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Huber 2006, S.86

<sup>25</sup> Ebd., S. 87

<sup>26</sup> Schnädelbach 2009, S. 126.

<sup>27</sup> Ebd., S. 156.

Der Streit um den Ursprung der Menschenrechte im Christentum oder in außerchristlichen Quellen hat zur Konsequenz, dass im einen Fall das Christentum zur Grundlage von Demokratie und der Verfassung der BRD erklärt wird, das andere Mal zum Gegner von Toleranz und Pluralität – und ist deshalb wenig geeignet, in einer modernen multikulturellen Gesellschaft Orientierung zu bieten.

Allerdings wäre es verkürzt, würde man das Christentum nur auf eine Lesart festlegen. Tatsächlich gibt es neben einem *Exklusivismus*, der sich nur auf die Menschen positiv bezieht, die dem eigenen Menschenbild entsprechen, auch eine *inklusive* Lesart, die allen Menschen, gleich welchen Glaubens und welcher Herkunft, Menschenwürde zuspricht, nämlich alleine aufgrund der Tatsache, dass sie von Gott erschaffen sein sollen. Es liegen also innerhalb des Christentums durchaus Exklusivismus und Inklusivität im Widerstreit. Welche Strömung jeweils die Oberhand gewinnt, hängt von vielen Umständen ab, nicht zuletzt auch von dem Verhältnis, das die Kirchen zur politischen Macht haben. In Deutschland waren sie lange Zeit mit dem Obrigkeitsstaat verknüpft. Anders aber etwa in den USA, in denen Religion viel mehr mit Freiheit und dem Selbstbewusstsein des sich selbst bestimmenden Menschen als mit staatlicher Unterdrückung in Zusammenhang gebracht wird. Dementsprechend haben sich dort auch viele soziale und politische Bewegungen auf inklusive Lesarten bezogen wie etwa weite Teile der Bürgerrechtsbewegung. Dieser positive Bezug zur Religion führt heute u.a. auch dazu, dass die muslimische Religion dort viel eher akzeptiert wird als in Europa. So gibt es in den USA zumindest bis heute so gut wie keine Kopftuch-Debatte und auch kein Verständnis für die Probleme, die die Europäer damit haben.<sup>28</sup> Aber auch in Deutschland gibt es innerhalb des Christentums inklusive und exklusive Positionen bezüglich der Bedeutung des Islam in der Gesellschaft, allerdings scheint derzeit die exklusive Haltung die Oberhand zu gewinnen, wie weiter unten noch ausführlicher thematisiert werden wird.

Wenn wir an dieser Stelle zunächst noch einmal auf die Frage nach der Bedeutung der Säkularisierung in der Gesellschaft zurückkommen, so können wir die Positionen als säkular bezeichnen, die die Wertebasis dieser Gesellschaft nicht nur auf das Christentum gegründet sehen, sondern auch auf anderen außerchristlichen Quellen. Diese Position lässt sich unterscheiden von einer *christlich-säkularen* Position, die sich zwar von der Institution der Kirche distanziert, aber weiterhin ein kulturelles Christentum aufrechterhält. Demgegenüber sind sich diejenigen, die *explizit säkulare* Positionen vertreten, nicht nur der außer- und anti-christlichen Traditionen in dieser Gesellschaft bewusst, sondern möchten diese auch angemessen repräsentiert sehen.

---

<sup>28</sup> Vgl. etwa Pally 2005.

Diese explizit säkulare Position begreift jedoch nicht nur die Errungenschaften einer aufgeklärten und demokratischen Gesellschaft als Resultat eines antikirchlichen Kampfes, sondern sie sieht in den Religionen oft lediglich ein Überbleibsel von Aberglaube und Tradition, die mit der Moderne überwunden wird und auch überwunden werden soll. Diese Auffassung war lange Zeit höchst populär, wenn nicht gar die vorherrschende – zumindest bei den intellektuellen Eliten. So wurde die Säkularisierungsthese von dem meisten Soziologen der westlichen Moderne vertreten, von Karl Marx, über Comte, Herber Spencer, Émile Durkheim über Max Weber bis zu den Gründungsvätern der Psychologie wie Wilhelm Wundt und Sigmund Freud. Sie alle waren davon überzeugt, dass mit der Moderne die Religion sich zunehmend selbst auslöschen würde.<sup>29</sup> In dieser sogenannten *Modernisierungs- oder Säkularisierungstheorie* erscheint Religion als ein traditionales Relikt, das trotz aller Widerstände langfristig zum völligen Bedeutungsverlust durch Säkularisierung verurteilt ist und hier vor allem durch Wissenschaft, Republikanismus und Humanismus. Aber die Religion gilt nicht nur als überwindbar, sondern geradezu als schädlich für die Menschen. Sie ist eine Illusion, die sie daran hindert, zu sich selbst zu kommen und ihre Sache selbst in die Hand zu nehmen. Religion steht hier also nicht nur gegen Aufklärung und rationale Erkenntnis, sondern auch gegen Emanzipation und Demokratie. Sie verhindert den Fortschritt, weil sie die Menschen in Unwissenheit und sozialer Unterdrückung hält.

Kaum jemand war jedoch in dieser Debatte so wirkmächtig, wie Max Weber, der die moderne Religionssoziologie mit begründet und maßgeblich bestimmt hat. Er sprach im Zusammenhang mit der Säkularisierung bekanntlich von einer „Entzauberung der Welt“ im Sinne eines zwangsläufigen Prozesses der Rationalisierung aller Lebensbereiche. Allerdings kann er insofern wiederum schlecht als Kronzeuge für die Modernisierungstheorie im Sinne eines Verschwindens der Religion mit der Moderne in Anspruch genommen werden, da er ja, wie kein anderer zuvor, auch auf die Bedeutung des Christentums für die Entstehung der Moderne hingewiesen hat. In seiner einflussreichen Schrift zur protestantischen Ethik (1920) hat er beschrieben, wie sehr die christliche Religion Bedingung für die Entfaltung des Kapitalismus und damit der Moderne gewesen ist. Er zeigte dabei auch, wie sehr die Religion mit dem Alltagsleben verschmolz und sprach in dem Zusammenhang von einer „Weltfrömmigkeit“, bei der Arbeit, Beruf und der Einsatz für die Nation zu einem Gottesdienst werde. Die profane Welt erhält eine religiöse Weihe und wird zur Verpflichtung für den Frommen. Dieser zentrale Widerspruch zwischen der These der Christianisierung der Welt als Voraussetzung der Moderne sowie das Absterben der Religion mit der Moderne

---

<sup>29</sup> Vgl. Zschhüber 2007, S. 16.

wird dann durch Weber dadurch zu lösen versucht, indem er die verschiedenen Religionen unterschiedlichen Sphären zuordnet: Das (protestantische) Christentum gilt als kompatibel mit der Moderne, nicht aber die Religionen der anderen Teile der Welt wie der Hinduismus, der Konfuzianismus und eben auch der Islam.<sup>30</sup>

Wir sehen hier also die Verschmelzung von einer säkularen Position, die auf die Überwindung der Religion in der Moderne setzt, mit einer christlichen, die nicht nur das Christentum duldet, sondern es sogar zur Voraussetzung der Moderne erklärt. Das aber würde bedeuten, dass die anderen Religionen in einer so begriffenen säkularen Moderne keinen Platz haben.

## **2. Der Islam in einer christlich-säkularen Gesellschaft**

Für Weber ist nur das Christentum *modernisierungsfähig*, da es die Verweltlichung der Religion ermöglicht. In seiner Religionssoziologie (1920) versucht er zu begründen, warum Kapitalismus und Demokratie nur im christlichen Europa entstehen konnten.<sup>31</sup> Dabei zeichnet er ein Bild vom Orient, in dem die Menschen fatalistisch ihrem Schicksal ergeben sind und keine Initiative und Tatkraft entwickeln, die jedoch Grundbedingung für die Entwicklung des Kapitalismus seien. Auch fehlen im Orient seiner Meinung nach die Voraussetzungen für die Entwicklung von Demokratie, denn er habe nicht den Individualismus entwickeln können, der für das Christentum typisch sei. Im Christentum verstehe sich jeder in einer individuellen Beziehung zu Gott und sei nur ihm verantwortlich. Diese Individualisierung führe sehr viel eher zur Demokratie als die orientalische „Despotie“, in der der Einzelne vor allem im Zusammenhang mit dem Gesamten stehe. Die orientalischen Gesellschaften hätten keine innere Struktur, keine Klassen und Schichten, was für Weber ein wesentlicher Grund dafür ist, warum sie auch nicht modernisierungsfähig seien. Und schließlich liegt für Weber der entscheidende Unterschied in der großen Bedeutung der Rationalität im christlichen Europa, die alles auf ein Ziel setze und so die Relation zwischen Zweck und Mittel ständig zu optimieren versuche. Dies habe auch das anhaltende Gewinnstreben hervorgebracht, im Gegensatz zu Gesellschaften, in denen der eigene Erfolg dem Wirken unterschiedlichster magischer Mächte zugeschrieben werde.

Bei dieser Gegenüberstellung zwischen Christentum und Islam negiert Weber weitgehend die Differenzen innerhalb des Christentums im Interesse einer

---

<sup>30</sup> Vgl. Weber 1984.

<sup>31</sup> Vgl. Weber 1963.

Differenzverstärkung. Hätte er beispielsweise den Katholizismus als eine typische Erscheinungsform des Christentums in den Vergleich mit einbezogen, so die Argumentation von Georg Stauth, dann wäre die Gegenüberstellung zwischen Islam und Christentum im Sinne von hier Rationalität, dort Magie, oder hier Demokratisierung, dort „Untertanengeist“, keineswegs so eindeutig ausgefallen. Ebenso tendenziös ist die Charakterisierung der Muslime als nur mittelbar ihrem Gott verpflichtet, wo gerade der Islam – zumindest in seiner sunnitischen oder auch alevitischen Form – keinerlei klerikale Hierarchie oder geistige Mittlerfiguren kennt. Weber vergleicht jedoch die „fortgeschrittensten“ christlichen Religionsformen mit einem als homogen verstandenen Islam, wobei er dort wiederum die Aspekte hervorhebt, die den Islam in einen besonderen Gegensatz zur westlichen Welt setzen.<sup>32</sup>

Hier wird für das Christentum im Namen der Moderne Partei ergriffen und es wird gegenüber allen anderen Religionen als zeitgemäß ausgezeichnet. Die Kritik am Christentum als fortschrittsfeindlich wurde damit abgespalten und auf die anderen Religionen übertragen. Für Weber waren letztlich alle anderen Weltreligionen der neuen Zeit nicht gewachsen. Das Christentum hingegen wurde in die Vision eines evolutionären Fortschritts eingebunden, bei der die anderen auf den tieferen Stufen der Entwicklung angesiedelt sind. Wollen die anderen an der Moderne teilhaben, müssen sie deshalb die traditionellen Fesseln ihrer Religion überwinden und, wie Peter van der Veer formuliert, zur Moderne konvertieren.<sup>33</sup>

Diese Position vertreten heute im Prinzip auch die wichtigsten Repräsentanten der evangelischen und katholischen Kirche. Sie bescheinigen „dem“ Islam immer wieder, dass er unzeitgemäß, nicht mit der heutigen modernen Gesellschaft vereinbar und damit etwas zu Überwindendes sei. So bekräftigte etwa der Papst in seiner viel beachteten Rede in Regensburg 2006 vor allem das Argument, dass „der“ Islam nicht modernisierungsfähig, da nicht durch eine Aufklärung geläutert sei.<sup>34</sup> Ähnlich streicht die Evangelische Kirche Deutschland (EKD) in ihrer Handreichung *Klarheit und gute Nachbarschaft* (2006) heraus, wie sehr der Protestantismus Wegbereiter der Moderne sei, da er die Grundlagen für Demokratie und Menschenrechte gelegt habe. Auch habe er die negativen Aspekte seiner Geschichte aufgearbeitet, woran sich „der“ Islam ein Beispiel nehmen solle.<sup>35</sup> Damit präsentiert sich die evangelische Kirche als in jeder Hinsicht vorbildlich, will man als Religion in der heutigen Zeit bestehen.

Dieses Dokument der EKD von 2006 ist ein markantes Beispiel für den Anspruch der evangelischen Kirche, die Debatte um die kulturelle Identität in

---

<sup>32</sup> Vgl. Stauth 1993

<sup>33</sup> Vgl. van der Veer 2001

<sup>34</sup> Vgl. Wenzel 2007

<sup>35</sup> Vgl. *Klarheit und gute Nachbarschaft* 2006

Deutschland entscheidend zu bestimmen. Alleine sie glaubt beurteilen zu können, was notwendig sei, damit „der“ Islam sich modernisiere, und sie fordert einen Islam nach christlichen Vorgaben. Indem die „fremde Religion“ zum entscheidenden Integrationshindernis erklärt wird, bekommen die christlichen Kirchen als gesellschaftlicher Platzanweiser selbst wieder mehr Gewicht. Sie sichern sich damit eine zentrale Position als Integrationsvermittler und beanspruchen dabei zugleich für die Gesellschaft als Ganzes sprechen zu können.

Aber es gibt auch andere Stimmen, wie die breite Kritik an dieser Handreichung gerade auch im christlichen Spektrum zeigt,<sup>36</sup> ebenso wie die vielen christlichen Gemeinden, die im Zusammenhang mit dem Bau von Moscheen eine vermittelnde und konstruktive Rolle spielen.<sup>37</sup> Insofern kann nicht einfach eine christlich ausgrenzende Argumentation einer toleranten säkularen gegenübergestellt werden. Auch säkulare Positionen können in massiver Form ausgrenzen – wie all die auf rassistischen Theorien basierenden antimuslimischen Argumentationen zeigen, die gerade auch in Deutschland in der letzten Zeit große öffentliche Aufmerksamkeit und viel Resonanz in der Bevölkerung gefunden haben.

Für die Muslime selbst mag es letztlich unerheblich sein, ob sie aufgrund säkular-rassistischer Theorien oder christlich fundierter Argumentationen abgelehnt und diskriminiert werden. Für die Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft ist es jedoch von Relevanz, ob sie sich über die säkulare Verfasstheit ihrer Gesellschaft hinwegtäuschen und damit fremdenfeindlichen, christlich fundierten Argumentationsmustern Vorschub leisten, ohne sich der eigenen Beteiligung wirklich bewusst zu sein. So offen zumindest in einigen Bereichen der Gesellschaft über die Verwerflichkeit säkularer rassistischer Ansätze diskutiert wird, so wenig wird m.E. darüber gesprochen, was der starke Einfluss des Christentums für das Zusammenleben mit Menschen unterschiedlicher Religionen und Kulturen für diese Gesellschaft bedeutet.

Prof. Dr. Birgit Rommelspacher ist Professorin (em.) für Psychologie mit dem Schwerpunkt Interkulturalität und Geschlechterstudien an der Alice Salomon Hochschule und Privatdozentin an der Technischen Universität Berlin. Ihre Arbeits- und Forschungsschwerpunkte sind Rechtsextremismus, Geschlechterverhältnisse und Antiislamismus, Intersektionalität sowie interkulturelle Öffnung der sozialen Dienste.

---

<sup>36</sup> Vgl. dazu Miksch 2007

<sup>37</sup> Vgl. etwa Leggewie 2009.

## Literatur

- Bäckström, Anders/Davie, Grace, *Welfare and Religion in 21st Century Europe: Volume 1 Configuring the Connections*, Farnham 2010.
- Bayly, Christopher A., *Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780-1914*, Frankfurt a. M. 2006.
- Braun, Christina von/Gräß, Wilhelm/Zachhuber, Johannes (Hg.), *Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These*, Berlin 2007.
- Casanova, José/Schieder, Rolf, *Europas Angst vor der Religion*, Berlin 2009.
- Evangelische Kirche Deutschland, *Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland*, Hannover 2006.
- Flam, Helena (Hg.), *Migranten in Deutschland. Statistiken – Fakten – Diskurse*, Konstanz 2007.
- Habermas, Jürgen/Reemtsma, Jan Philipp, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt a. M. 2001.
- Huber, Wolfgang (2006): Die jüdisch-christliche Tradition. In: Hans Joas und Klaus Wiegandt (Hg.): *Die kulturellen Werte Europas 4. Aufl.*, Juni 2006. Frankfurt am Main: Fischer S. 69–92.
- Küberl, Franz, „Caritas – Vorhof der Kirche. Glücksausgleichfonds zwischen Arm und Reich“, in: Manderscheid, Hejo/Hake, Joachim (Hg.), *Wie viel Caritas braucht die Kirche – wie viel Kirche braucht die Caritas?*, Stuttgart 2006, S. 107-122.
- Küpper, Beate, „Zum Zusammenhang von Religiosität und Vorurteilen. Eine empirische Analyse“, in: *ethik und gesellschaft. ökumenische zeitschrift für sozialetik*, (2/2010).
- Leggewie, Claus, „Warum es Moscheebaukonflikte gibt und wie man sie bearbeiten kann“, in: Beinbauer-Köhler, Bärbel/Leggewie, Claus/Jasarevic, Alen u.a. (Hg.), *Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung*, München 2009, S. 117-219.
- Liedhegener, Antonius, *Macht, Moral und Mehrheiten. Der politische Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland und den USA seit 1960*, Baden-Baden 2006.
- Marcus, Hans-Jürgen, „Unterwegs zwischen Scylla und Charybdis – die Caritas zwischen Kirchen- und Sozialstaatskrise“, in: Manderscheid, Hejo/Hake, Joachim (Hg.), *Wie viel Caritas braucht die Kirche – wie viel Kirche braucht die Caritas?*, Stuttgart 2006, S. 95-106.
- Martin, David, „Das europäische Modell der Säkularisierung und seine Bedeutung in Lateinamerika und Afrika“, in: Joas, Hans/Wiegandt, Klaus (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a. M. 2007, S. 435-464.
- Micksch, Jürgen (2007): *Evangelisch aus fundamentalem Grund. Wie sich die EKD gegen den Islam profiliert*. Frankfurt am Main: Otto Lembeck.Noelle, Elisabeth/Petersen, Thomas, „Eine fremde, bedrohliche Welt.“
- Noelle, Elisabeth/Petersen, Thomas, „Allensbach-Analyse. Eine fremde, bedrohliche Welt“ in FAZ 17.05.2006. Nr. 114, S.5
- Norris, Pippa/Inglehart, Ronald, *Sacred and secular. Religion and politics worldwide*, Cambridge 2004.
- Pally, Marcia, „Duell der Paradoxien“, in: *Internationale Politik: Das Kreuz mit den Religionen*, (4/2005), S. 6-17.
- Rommelspacher, Birgit, *Schuldlos-Schuldig? Wie sich junge Frauen mit Antisemitismus auseinandersetzen*, Hamburg 1995.



- Dies., *Der Hass hat uns geeint. Junge Rechtsextreme und ihr Ausstieg aus der Szene*, Frankfurt a. M. 2006.
- Schnädelbach, Herbert, *Religion in der modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften*, Frankfurt a. M. 2009.
- Sellmann, Matthias, *Religion und soziale Ordnung. Gesellschaftstheoretische Analysen*, Frankfurt a. M. 2007.
- Smith, Graeme, *A short history of secularism*, London 2008..
- Stauth, Georg, *Islam und westlicher Rationalismus. Der Beitrag des Orientalismus zur Entstehung der Soziologie*, Frankfurt a. M. 1993.
- Veer, Peter van der, *Imperial encounters. Religion and modernity in India and Britain*, Princeton 2001.
- Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1963.
- Ders./Winckelmann, Johannes, *Die protestantische Ethik*, Gütersloh 1984.
- Wenzel, Knut (Hg.), *Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes*, Freiburg i. Br. 2007.
- Zachhuber, Johannes, „Die Diskussion über Säkularisierung am Beginn des 21. Jahrhunderts“, in: Braun, Christina von/Gräb, Wilhelm/Zachhuber, Johannes (Hg.), *Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These*, Berlin 2007, S. 10-42.