

Mariano Barbato

Postsäkulare Internationale Beziehungen

Eine Replik auf Karsten Lehmann

Karsten Lehmanns religionswissenschaftlicher Beitrag zur Interdependenz von Religion und Politik und sein Aufruf zu einem interdisziplinären Gespräch spricht wichtige Punkte an. Wenn man jedoch von der Oberfläche der politikwissenschaftlichen Debatte weiter in die Tiefe geht, kann man die erfreuliche Entdeckung machen, dass in den von Lehmann leider nur kurz erwähnten konstruktivistischen Beiträgen ein differenzierteres Religionsverständnis vorhanden ist, als Lehmann für die Internationalen Beziehungen insgesamt annimmt. Mein Kommentar versucht deshalb in den ersten beiden Abschnitten mit Blick auf diese Beiträge, die interdisziplinäre Debatte im Rahmen der Internationalen Beziehungen auf eine stabilere Grundlage zu stellen. Der dritte Abschnitt eröffnet auf dieser Basis mit dem Blick auf Jürgen Habermas einen alternativen Weg für ein interdisziplinäres Gespräch. Aus analytischem wie normativem Interesse heraus wird in den weiteren Abschnitten versucht, säkularistische Engführungen im Sinne von Habermas in Richtung »Postsäkularer Internationaler Beziehungen« zu überwinden.

1. Einleitung¹

Als in den Revolutionen und Transformationen von 1989/1990 der Marxismus seine weltpolitische Rolle als Widerpart des Liberalismus verlor, ergab sich auch für die Theorie der Internationalen Beziehungen (IB) die Notwendigkeit der Neuorientierung. Da deutlich geworden war, dass Ideen und Identitäten die IB prägen (Kratochwil 1993), musste diese Lücke mit weltanschaulich orientierten Konzepten geschlossen werden. Huntingtons kulturorientierter Realismus (1996) stellte sich so neben dem bis dahin gängigen Neorealismus. Mit dieser unterkomplexen Ergänzung wurde jedoch eine Chance vertan. Statt im Sinne eines kulturorientierten Konstruktivismus (Lapid/Kratochwil 1996) zu differenzieren, wurde Religion als konfliktträchtige Variable etabliert. Wer hier nicht mit Francis Fukuyama (1992) ebenso unterkomplex widersprechen oder mit Mark Juergensmeyers (1993) *New Cold War*-Argumentation etwas differenzierter zustimmen wollte, konnte fast nur mit Scott Appleby (2000) die Ambivalenz der Religion anerkennen und zu Detailstudien übergehen.

Bei oberflächlicher Betrachtung bietet sich dem Religionswissenschaftler Karsten Lehmann so ein einfach gestricktes Bild der politikwissenschaftlichen Bemühungen um die Religion in den IB. Lehmann unterscheidet für seine Analyse dieser Bemü-

¹ Bedanken möchte ich mich bei den anonymen Gutachterinnen und Gutachtern, der ZIB-Redaktion, Katharina Hölscher und Birgit Altmann für Durchsicht und Kommentare sowie Saskia Scholz für Literaturhinweise zum Heiligen Stuhl als Akteur bei UN-Konferenzen.

hungen zwischen Beiträgen auf der Makro- und der Mikroebene. Während er erstere mit Blick auf Huntington als oberflächlich und ohne begriffliche Sensibilität für Religion abtut, erkennt er auf der Mikroebene Gesprächspartner, bei denen er seine Fallstudie eines religiösen Akteurs ansiedelt. Er möchte aber nicht bei einer einfachen Fallstudie verharren. In Anlehnung an kulturwissenschaftliche Konzepte der Religionswissenschaft versucht er, das grundsätzliche Argument herauszudestillieren, dass Religion und Politik – »Religionsgemeinschaften und politische *settings*« – miteinander verflochten sind und sich in einer gemeinsamen Praxis gegenseitig bedingen.

Damit hat Lehmann ganz recht. Ganz so neu, wie es scheint, ist diese Erkenntnis jedoch in der Disziplin der IB sowohl grundlegend für das Verhältnis von Akteur und Struktur wie für die konkrete Interdependenz von Politik und Religion nicht. Lehmann zollt auch denjenigen Tribut, die für diese Erkenntnis verantwortlich sind: den »konstruktivistischen Ansätzen«. Da er sich mit ihnen aber nicht weiter beschäftigt, entgehen ihm deren relevante Beiträge. Stattdessen geht Lehmann weiter davon aus, dass die Politikwissenschaft Religion schlicht als Variable mit Effekt auf politische Strukturen betrachtet. Demgegenüber stellt er Religionswissenschaft als eine Disziplin vor, die primär Religionsgemeinschaften in politischen *settings* untersucht. Ein interdisziplinäres Gespräch stellt er sich so als fruchtbare Zusammenführung der Analyse politischer Akteure unter Einfluss religiöser Strukturen und religiöser Akteure unter Einfluss politischer Strukturen vor.

Diese zusammenführende Analyse findet aber bereits als durchaus disziplinübergreifendes informiertes Unternehmen statt. Zu diesem Unternehmen haben verschiedene Teildisziplinen der Politikwissenschaft von der Politischen Theorie bis zur Komparatistik schon Beachtliches beigetragen. Ich beleuche hier jedoch ausschließlich den konstruktivistischen Beitrag in den IB. In dieser Perspektive lässt sich sagen, dass seit den späten 1980er Jahren der damals im Entstehen begriffene Konstruktivismus um die konzeptionelle Erfassung des *Agent-Structure*-Problems ringt (Wendt 1987). Um die strikte Separierung von Struktur und Interaktion der Akteure und die daraus erfolgten Engführungen des Strukturalismus für die Makroebene zu überwinden, wird auf die für Akteur wie Struktur konstitutive Praxis fokussiert, in der die Regelstruktur den Akteuren Orientierung gibt und durch das so geleitete Handeln die Identität der Akteure prägt. Jedoch wird den Akteuren über ihr intersubjektiv verwogenes Handeln wiederum die Möglichkeit eingeräumt, die Regelstruktur zu verändern. Auf diese Praxis scheint es auch Lehmann anzukommen. Eine Auseinandersetzung mit dem Konstruktivismus wäre deswegen unerlässlich gewesen. Das möchte ich hier zunächst einleitend nachholen, um das interdisziplinäre Gespräch auf einer solideren Grundlage fortzusetzen.

Der Konstruktivismus fällt in zwei Lager, die Karin Fierke etwas polemisch aber zutreffend mit »conventional« und »consistent constructivism« charakterisiert (Fierke 2006: 183-190). Alexander Wendt hat sich als *conventional constructivist* mit dem *Scientific Realism* nicht nur epistemologisch nah am Positivismus angesiedelt (Wendt 1999: 39-40, für die Debatte dazu vgl. die Beiträge in Guzzini/Leander 2006) und damit die ursprüngliche Schlüsselerkenntnis des Konstruktivismus in der Unvereinbarkeit einer offenen Praxis politischen Handelns und einer geschlossen Epistemo-

logie kausaler Variablen aufgegeben (Kratochwil/Ruggie 1986), er hat dabei auch die Hegelianische Selbstgewissheit des Liberalismus internalisiert und glaubt an den heraufziehenden liberalen Weltstaat (Wendt 2003: 491, 525-530). Das mangelnde Interesse für Religion ist so epistemologisch wie ontologisch zementiert.

Ein breit verstandener *consistent constructivism*, der von der Englischen Schule bis zu postmodernen Ansätzen reicht, ist anders aufgestellt. Er birgt nicht nur den von Lehmann geforderten Fokus auf das Wechselspiel von Religion und Politik und eine differenzierte Debatte um den Religionsbegriff, sondern daraus hervorgehend auch eine Kritik am säkularistischen Paradigma der IB. Carsten Bagge Laustsen und Ole Wæver möchten den »package deal« (Bagge Laustsen/Wæver 2000: 739) aus Positivismus und Staatensystem überwinden, der Religion vor allem als Bedrohung wahrnimmt. Realismus und Liberalismus als die beiden klassischen Paradigmen der IB haben mit Thomas Hobbes nicht nur den gleichen Ahnherrn, sondern auch den gemeinsamen Ursprung in den konfessionellen Bürgerkriegen Europas. Sie hängen dementsprechend am Mythos des säkularen westfälischen Systems, der mit seinem Wunsch nach Verbannung der Religion wenig zu ihrer Analyse beitragen kann. Elizabeth Shakman Hurd hat die Problematik säkularistischer Engführung der Theorie der IB aufgearbeitet und für die Praxis der Disziplin die Vielfalt der Säkularismen dargestellt, die in ihren verschiedenen Schattierungen mitunter mit dem Selbstverständnis des befriedenden Vermittlers auftreten, jedoch Konfliktpartei sind (Hurd 2008).

Um dieser säkularistischen Engführung zu entkommen, plädiert Scott Thomas für eine »post-secular era« (Thomas 2000: 817). Habermas hat den Begriff der postsäkularen Gesellschaft in der letzten Dekade populär gemacht (erstmalig Habermas 2001: 12; für einen aktuellen Debattenüberblick vgl. Wenzel/Schmidt 2009; Reder/Schmidt 2008; Langthaler/Nagl-Docekal 2007). Mit Habermas lässt sich zusätzlich das normative Potential religiöser Semantiken erschließen. Damit schließt sich der Kreis zur eingangs erwähnten Ablösung des Marxismus. Der Marxismus war nicht nur Bedrohung, sondern auch kritisches Potential gegenüber den Blindstellen des Liberalismus. Habermas sieht die Möglichkeit, dass die reflexiv gewordenen Weltreligionen auch diese Aufgabe übernehmen können (Habermas 2001: 27-29), was nah an dem von Lehmann aufgeführten Krippenbergszitat liegt. Analytisch wie normativ möchte ich deswegen von den »Postsäkularen Internationalen Beziehungen« sprechen. Mit diesem Begriffsvorschlag soll klargestellt werden, dass es nicht darum geht, lediglich dem Phänomen »Religion« mehr Aufmerksamkeit zu widmen. Vielmehr bedarf es einer Neujustierung der politikwissenschaftlichen Konzeptionen, um die Interaktion von normativen Theorien und politischer Praxis, die nicht entlang der Vorhersagen der Säkularisierungstheorie verlief, erfassen und bearbeiten zu können.

Entlang dieser Linien gibt der erste Abschnitt einen historisch-konzeptionellen Überblick über das Wechselspiel von Politik und Religion aus konstruktivistischer Perspektive. In einem zweiten Abschnitt stelle ich drei der von Lehmann zwar zitierten, aber dann nicht behandelten Ansätze mit Blick auf das konzeptionelle Wechselspiel von Politik und Religion und deren differenzierten Religionsbegriff vor. Auf dieser Grundlage leitet die kurze Einführung des dritten Abschnitts in die postsäkulare

Position von Habermas in eine alternative Variante eines interdisziplinären Gesprächs ein. Im Sinne des normativen wie konzeptionellen Mehrwerts des Beitrags von Habermas weist der vierte Abschnitt die entstehende Weltöffentlichkeit als eine postsäkulare aus; der fünfte eruiert tentativ am Beispiel der Integrationsforschung das Potential religiöser Semantiken für politikwissenschaftliche Fragestellungen.

2. Politik und Religion im Wechselspiel

Einführend scheint eine kleine korrigierende historische Heuristik zur Rückkehr der Religion angebracht. Genauso wenig wie der Kommunismus erst mit den Revolutionen von 1989 seine Anziehungskraft verlor, kehrten die Religionen erst vor zwanzig Jahren in die politische Sphäre zurück. Gerade weil religiöse Diskurse und ihre Träger auch vorher politisch gewirkt hatten, konnten religiös informierte Diskurse die marxistische Lücke schließen. Spätestens seit den 1970er Jahren traten religiöse Diskurse an die Stelle der und neben die marxistische Kritik am Liberalismus. Eine heterogene Mischung religiös informierter Diskurse reichte von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und der *moral majority* in den USA über die Wahl des polnischen Papstes und den nordirischen Konflikt bis zur Iranischen Revolution und der Islamisierung ehedem säkular-sozialistisch informierter Konflikte um Palästina oder Kaschmir. Gilles Kepel hat versucht, diesen Prozess mit dem Begriff der »Rache Gottes« auf den Punkt und in den Buchtitel zu bringen (Kepel 1991; für eine nuancierte Auseinandersetzung mit dieser Entwicklung vgl. u.a. Casanova 1994). Peter Berger spricht von der Desäkularisierung der Welt und nimmt die von ihm mitentwickelte Säkularisierungstheorie zurück: Entgegen der Annahme eines globalen Gleichschritts von Modernisierung und Säkularisierung setzt sich diese europäische Erfahrung nicht global durch. Die Welt modernisiert sich, bleibt aber »as furiously religious as it ever was, and in some places more so than ever« (Berger 1999: 2). Als der Kalte Krieg zu Ende ging, reklamierten neben Fukuyama auch Papst Johannes Paul II. und die Mudschahedin Afghanistans den Sieg für sich. Aber selbst während des Kalten Kriegs und auch während der zweiten großen Entwicklungslinie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, der Entkolonialisierung, war Religion präsent. Bei der Kubakrise spielte Johannes XXIII. eine Vermittlerrolle. Der indische Subkontinent wurde gleich nach seiner Unabhängigkeit von muslimisch-hinduistischer Gegnerschaft in Pakistan (später Pakistan und Bangladesch) und Indien zerrissen. Selbst in seiner säkularen Phase war der Nahostkonflikt nicht ohne den religiös informierten Hintergrund der Kontrahenten zu verstehen.

Religion war in der Praxis der IB immer präsent. Die überragende Bedeutung der Ost-West-Konfrontation hatte ihre Rolle für die Theoriebildung der Disziplin der IB jedoch marginalisiert. Hinzu kommt die mit der säkularen Ausrichtung der Wissenschaft einhergehende Blindheit für religiöse Diskurse. Peter Berger berichtet von einem diesbezüglichen Aha-Erlebnis. Ihm wurde klar, dass in globaler Perspektive nicht so genannte Fundamentalisten das rätselhafte Phänomen darstellen, sondern die säkularen amerikanischen Universitätsprofessoren (Berger 1999: 2).

Der Begriff des Säkularismus muss dabei als *essentially contested concept* (Connolly 1974: 9-44) aufgefasst werden. Die gängige Unterscheidung zwischen »gemäßigt« Säkularismus und »striktem« Laizismus hat zwar durchaus ihren heuristischen Wert und wird in diesem Sinne hier auch verwendet, den Varianzen wird sie aber nicht gerecht. Ohne eine Definition anbieten zu wollen, steht Säkularismus hier deswegen lediglich als Oberbegriff für eine normative Konzeption, die an die Säkularisierungstheorie glaubt und deswegen von einer eindimensionalen Entwicklung hinsichtlich trennender Ausdifferenzierung von Politik und Religion wie dem Verschwinden der Religion aus der Öffentlichkeit und dem Rückgang privater Religiosität ausgeht (vgl. Casanova 1994).

Wenn nun die Säkularisierungstheorie nicht hält, was sie verspricht, und die säkularen Universitätsprofessoren deswegen eine neue Brille brauchen, um die a-säkularen IB erfassen zu können, möchte ich im oben ausgeführten Sinne in Anlehnung an Habermas und Thomas von Postsäkularen IB sprechen. Dazu muss zunächst das oben bereits erwähnte Problem des säkularen Mythos des Westfälischen Friedens dekonstruiert werden. Anders als der Mythos des Westfälischen Friedens von 1648 suggeriert, der den Säkularismus als Friedensstifter in weltanschaulichen Konflikten versteht, war der Säkularismus spätere Partei in einer Auseinandersetzung und nicht Vermittler zwischen zwei religiösen Lagern. Das von daher rührende Selbstmissverständnis der IB lässt sich auflösen: Der Westfälische Frieden war kein säkularer Frieden, sondern ein Religionsfrieden auf konfessioneller Basis mit lediglich indirekt säkularisierender Wirkung. Zunächst entstand auf der Basis der Formel des Augsburger Religionsfriedens nur der souveräne Konfessions- und Territorialstaat im christlichen Europa (Casanova 2009: 8-12). Mit der langsamen Etablierung der souveränen Ordnung entstand insofern indirekt auch eine säkulare internationale Ordnung, als weltanschauliche Konflikte nicht mehr in den prästaatlichen Aufgabenbereich von Papst und Kaiser fielen, sondern Sache des Landesherrn wurden und damit den neu entstehenden zwischenstaatlichen Bereich weniger mit weltanschaulich strittigen Fragen konfrontierten. Scott Thomas stellt zutreffend fest, dass mit dem Fehlen der weltanschaulichen Fragen in diesem Bereich das Fehlen der Möglichkeit zur Gemeinschaftsstiftung einhergeht (Thomas 2000: 819-824, 829-835). Um genau diesen Rückbau von Gemeinschaft ging es aber in der westfälischen Ordnung. Die mittelalterliche Einheit war in den Konfessionskriegen untergegangen und musste um des Friedens Willen zurückgenommen und in eine staatlich-territoriale separierte Ordnung neuer Gemeinschaften überführt werden. Mit der Globalisierung endet diese staatlich-territoriale Lösung. Für den neuen weltanschaulichen Konflikt um Einheit spielt der Säkularismus, der beim Westfälischen Frieden noch gar nicht präsent war, jedoch eine zentrale Rolle.

Mit der Aufklärung zog der Säkularismus als neue politische Religion in diversen Varianten herauf, die mit der Französischen Revolution und Napoleon für die IB geschichtswirksam wurde, sich primär gegen das Christentum richtete, aber schon von Napoleon und Kléber bis nach Ägypten getragen wurde. Diese Auseinandersetzung zwischen säkularer Revolution und Heiliger Allianz – so das Selbstverständnis Preußens, Österreichs und Russlands im 19. Jahrhundert – erfuhr viele Front-

wechsel, Variationen und Neujustierungen. Mit dem Aufstieg und Untergang der totalitär-säkularen Religionen des 20. Jahrhunderts steht sich nun wieder *mutatis mutandis* die ursprüngliche Konstellation gegenüber (vgl. Burleigh 2008).

Diese Auseinandersetzung war auf der säkularen Seite von dem Willen getragen, die Welt zu einer neuen kosmopolitischen Einheit zu führen. Fukuyamas Fantasien vom Ende der Geschichte und Wendtsche Vorstellungen vom liberalen Weltstaat stehen in dieser Tradition. Gegen diese liberalen Weltbeglückungsphantasien predigt Huntington seinen Rückzug auf eine kulturbestimmte multipolare Weltordnung, um den *clash* zu vermeiden. Wendt hat gegenüber Huntington jedoch insofern recht, als dass dieser Rückzug nicht möglich ist. Die Welt ist nicht nur von den Glasfasern des Internets zusammengezurrt, sie muss sich auch gemeinsamen Problemen vom Klimawandel bis zur Ressourcenverknappung stellen. Ein Bemühen um Einheit ist deswegen unabdingbar. Sie entsteht jedoch nicht automatisch nach Hegelscher Blaupause; sie muss vielmehr ausgehandelt werden. Die entstehende Weltöffentlichkeit wird so kaum eine kosmopolitisch-säkulare sein, sondern eher eine kommunalpostsäkulare, wozu der Liberalismus am meisten in seiner pluralistischen Ausrichtung und mit der Aufgabe laizistischer Homogenitätsvorstellungen beitragen könnte, um, in der Formulierung von Scott Thomas, mit »communitarian means [...] >cosmopolitan< ends« zu erreichen (Thomas 2000: 840). Charles Taylor (2009) und Tine Stein (2007) haben dazu neben Habermas Beiträge geliefert, die auch von der Theorie der IB gewinnbringend aufgegriffen werden könnten. Eine solche Agenda muss jedoch nicht bei Null anfangen, sondern kann auf der Arbeit konstruktivistischer Beiträge aufbauen.

3. Konstruktivistische Beiträge

Lehmann kritisiert, dass in der Politikwissenschaft kein ausreichend geschrägter Religionsbegriff vorliegt und dabei das Wechselspiel von Religion und Politik nicht hinreichend analysiert werden kann. Er schlägt deswegen vor, das interdisziplinäre Gespräch zwischen Politikwissenschaft und Religionswissenschaft über diesen Punkt zu führen. Anders als Lehmann glaubt, hat neben anderen politikwissenschaftlichen Teildisziplinen auch die Theorie der IB – wie gezeigt – das Wechselspiel von Politik und Religion durchaus begriffen, auch wenn sich diese Ansätze noch nicht durchsetzen konnten. Ein solcher interdisziplinärer Anstoß sollte deswegen zunächst dazu genutzt werden, die bereits vorhandenen relevanten Beiträge der eigenen Teildisziplin zu würdigen. Um im Gespräch mit Lehmann zu bleiben, beschränke ich mich dabei auf drei Beiträge, die Lehmann aufführt, sich mit ihnen aber nicht auseinandersetzt.

Vendulka Kubálková (2000) hat mit ihrem Entwurf einer *International Political Theory* bereits vor zehn Jahren den Versuch unternommen, analog zu der Internationalen Politischen Ökonomie ein Feld zu etablieren, das sich auf den Einfluss religiöser Diskurse unter Einschluss säkularer Diskurse auf die Sinnstiftung internationaler Politik konzentriert. Im Anschluss an Robert Gilpins Diktum, dass sich die IB nicht nur um Macht drehen, sondern auch um die Frage des Wohlstands, die dementsprechend

eigens zu thematisieren wäre, fordert Kubálková eine Öffnung der Forschungsagenda für religiös informierte Diskurse, die jedoch säkular informierte Diskurse der Sinnstiftung explizit mit einschließen (Kubálková 2000: 675-676). Die zunehmende Bedeutung von »values and the meaning of the very human existence« (Kubálková 2000: 704) für die IB begründet sie mit der globalen Ausrichtung politischen Agierens, die nicht mehr eine territorial-staatliche Einhegung weltanschaulicher Fragen zulässt, wie sie das westfälische System mit seiner weltweiten Verbreitung der Formel des Augsburger Religionsfriedens *cuius regio eius religio* ermöglicht hatte. Eine entstehende globale Öffentlichkeit und das zunehmende Bemühen um eine normativ informierte Politische Theorie der IB geben Kubálková recht, auch wenn sich ihre Terminologie genauso wenig durchsetzen konnte wie die Überbetonung religiös informierter Diskurse gegenüber säkularen.

Kubálková steht für die explizite Problematisierung des bereits erwähnten *package deals* aus positivistischer Forschungsausrichtung und der Hegemonie säkularer Diskurse in der internationalen Politik. Auf der Basis eines explizit an Nicholas Onuf orientierten Konstruktivismus, in klarer Abgrenzung zu einem *conventional* oder in ihrer Terminologie *soft constructivism* und in Nähe zu postmodernen Ansätzen (Kubálková 2000: 677-682), stellt sie eine Definition von Religion vor, die sich erstens auf einen konstruktivistischen Regelbegriff stützt und zweitens für eine Weitung des Rationalitätsbegriffs auf Glaubensaussagen wirbt. Im Gegensatz zu einer Agenda, wie sie Lehmann zu vertreten scheint, geht es Kubálková explizit darum, Religion nicht auf religiöse Akteure zu reduzieren, sondern auf der Makroebene zunächst zu klären, wie sich religiös informierte Diskurse von säkular informierten Diskursen unterscheiden. Gegen eine vorschnelle Reduktion auf das Mikrolevel unterscheidet sie Religionen von Religion (Kubálková 2000: 682). Die Ontologie der Religion, die alle Religionen teilen, ist die Unterscheidung zwischen einer normalen (*ordinary*) und einer transzendenten Realität, wobei beide miteinander verbunden sind, jedoch für transzendenten Realität eine normalsprachliche Beschreibung gemeinhin ausgeschlossen wird (Kubálková 2000: 682-685). Dennoch wird über die Transzendenz und ihre Verwobenheit mit der sichtbaren Welt kommuniziert:

»The meaning ascribed to the reality of God is fixed nonetheless by social conventions and can be expressed in everyday language. This rendition is imperfect and requires reflection, interpretation, illumination, repetition, metaphor, and ritualisation. Thus Christianity, Islam, and Judaism derive *divine* meaning from stories (sacred texts), which are constantly read and reread and subjected to exegesis« (Kubálková 2000: 684).

Aus diesem Religionsverständnis leitet sich das Wechselspiel einer religiös-politisch durchdrungenen Praxis ab. Dieses Unternehmen und seine in der globalen Öffentlichkeit signifikante Zahl an Teilnehmern gilt es genauso als vernünftig zu verstehen wie säkular informierte Diskurse. Sobald das geschehen ist, können säkular und religiös informierte Diskurse im Sinne einer politischen Theorie der IB gemeinsam als konstitutiv für das Handeln der Akteure auf der Mikroebene analysiert werden.

Laustsen und Wæver setzen ebenfalls bei einer grundsätzlichen Verabschiedung einer positivistisch-säkularen Forschungsagenda an: »Freedom of thought is imperi-

led both by religious and secular dogmatism; those who seek a viable political ethic must follow truth wherever it leads them« (Bagge Laustsen/Wæver 2000: 738). Auch ihre Definition der Religion ähnelt der von Kubálková:

»We claim that all three levels of religion, faith as the principle of discursivation, the distinction between transcendent and immanent as the principle of primary coding, and mediation as the principle of secondary coding will be found in all religions« (Bagge Laustsen/Wæver 2000: 716).

Ebenso streben sie eine Überwindung der Reduktion von Religion auf einen Faktor der Gemeinschaftsstiftung an und stellen damit auf die akteursbezogene Mikroebene ab. Aufbauend auf der *securitization theory* der Kopenhagener Schule, für die Wæver selbst einsteht, zeigen sie den Konflikt zwischen säkular und religiös informierten Diskursen, mit jeweils weltanschaulichen Referenzobjekten, wobei es ihnen darauf ankommt, dass sowohl säkulare wie religiöse Akteure diesen *securitization move* vornehmen (Bagge Laustsen/Wæver 2000: 707-709, 718-724). Auf der Makroebene betonen sie aber den Gegensatz von Religion und Ideologie. Während Religion für die offene Reinterpretation der Füllungen des Seins steht und nur dieses sinnvolle Sein als solches konstituiert, stehen politische Religionen als Ideologien für den Versuch, diese Bedeutungszuschreibung an das Sein als feste Identität zu fixieren:

»Religion constitutes being, constitutes the naked subject who essentially is as a being in front of a transcendental realm. In contrast, ideology constitutes identity. It dresses the subject in national socialist clothes, Serbian clothes, etc. These identities are presented as a matter of being, as existential. The subject of religion and the subject of ideology are different. The case is however that ideology aims at fooling us on that point. Ideologies create an illusion of a fullness of being while religion stresses that there is always a higher being barring the subject« (Bagge Laustsen/Wæver 2000: 728).

Dem normativen Ziel der *desecuritization* verpflichtet geht es ihnen darum, diesen *securitization move* zu vermeiden bzw. zurückzudrehen. Dazu soll das Freilegen der Religion als Glaube vor ihrem Eintreten in einen gemeinschaftsorientierten Diskurs und nicht zuletzt die Selbstreflexion des weltanschaulich informierten Charakters der Theorie der IB in ihrem säkularisierten Wurzelgeflecht von christlich informiertem Realismus und Englischer Schule beitragen (Bagge Laustsen/Wæver 2000: 733-739). Wæver (2008) hat seine Kritik am Säkularismus fortgesetzt.

Friedrich Kratochwil leistet in seinem Beitrag exakt die Differenzierung, die Lehmann erst in die Disziplin der IB einbringen möchte. Lehmann stellt es zu Recht als wichtige Leistung dar, religiöse Akteure differenziert innerhalb ihrer religiös informierten Diskurse einzuordnen. Eingebettet in eine Kritik an der positivistischen Reduktion der Religion auf ein Faktorenbündel, bei dem man nicht genau weiß, ob es zu Gewalt oder Frieden führt (Kratochwil 2005: 114-115), leistet Kratochwil genau diese differenzierte Analyse von Glaubengemeinschaften, ihren Regeln und ihrer Praxis mit entsprechend orthodoxen und heterodoxen Interpretationen von Schrift und Überlieferung. Zentral ist für ihn dabei, dass selbst ein konstitutives Verständnis der Religion für die Bildung politischer Gemeinschaften nicht ausreicht, wenn dabei Religionen auf ihre Glaubensaussagen reduziert werden. Von zentraler Bedeutung ist die Glaubengemeinschaft als Interpretationsgemeinschaft, die immer wieder neue Interpretationsleistungen erbringt und deswegen einen analytischen Einstieg in diese

Praxis notwendig macht (Kratochwil 2005: 117). Diese Interpretationen stehen in ihren jeweiligen politischen Kontexten und wirken sich auf diese aus – je nachdem, wie die Interpretationen von den Kontexten beeinflusst werden. So zeigt Kratochwil, wie sich diverse Fundamentalismen als häretische Meinung gegen die eigene Religionsgemeinschaft etablieren und zunächst diese und die von ihr geprägte Gesellschaft zum Gegner ausrufen (Kratochwil 2005: 128-134). In einer nuancierten Annäherung zeigt er davor, wie Religion im Unterschied zur Magie eine politische Gemeinschaft durch die Veränderung des Selbst konstituiert (Kratochwil 2005: 121-128). Kratochwil hat diese Agenda jüngst fortgesetzt (Barabato/Kratochwil 2009).

Auf der gemeinsamen Basis eines breit verstandenen *consistent constructivism* teilen die hier skizzierten Ansätze einen gemeinsamen Fokus auf das Wechselspiel von Politik und Religion, der es in seiner Tiefenschärfe mit den von Lehmann vorgeschlagenen religionswissenschaftlichen Beiträgen durchaus aufnehmen kann. Dennoch ist der interdisziplinäre Anstoß von großer Bedeutung. Gegen die immer noch starke Hegemonie eines positivistischen Diskurses mit seiner gleichzeitigen Allergie gegen post-positivistische Epistemologien wie gegen Religion, lässt sich diese Forschungssagenda nur mit Mühe durchsetzen. Im Zusammenhang mit der Debatte um den europäischen Verfassungsvertrag hat Joseph Weiler von »Christophobia« gesprochen (Weiler 2004: 76), was vielleicht etwas überspitzt ist, gelegentlich aber doch im Sinne der dargestellten allergischen Unverträglichkeit Symptome zeigt. Die anerkannte Notwendigkeit einer Politischen Theorie für die Globalisierung und die Persistenz religiös informierter Diskurse lassen aber die nächste Dekade nicht ohne Hoffnung beginnen.

4. Ein alternatives interdisziplinäres Gespräch

Habermas ist für die Theorien der IB im Allgemeinen (Niesen/Herborth 2007) und für die ZIB im Besonderen kein Unbekannter. Sein Ansatz des kommunikativen Handelns hat die seit den frühen 1990er Jahren immer wieder aufflackernde ZIB-Debatte um *bargaining* und *deliberation* geprägt.² Seit bald einer Dekade wird in der Philosophie und angrenzenden Geistes- und Sozialwissenschaften sein Vorschlag einer postsäkularen Gesellschaft debattiert, der in den IB kaum aufgegriffen wurde.

In der Kürze des gegebenen Textumfangs lässt sich der Kern der postsäkularen Argumentation folgendermaßen zusammenfassen: Habermas nimmt zunächst die Persistenz der Religionsgemeinschaften auch unter der Bedingung fortschreitender Säkularisierung wahr. Anders als die religionssoziologische Säkularisierungstheorie annahm, verschwindet Religion nicht von der Weltbühne. Den Fundamentalismus sieht Habermas als soziale Pathologie einer entgleisenden Modernisierung. Doch die reflexiv gewordenen Weltreligionen gelten ihm als Hort moralischen Handelns, die sich gegen naturalistische und marktradikale Pathologien der Modernisierung als deliberationsfähige Gemeinschaften behaupten. Diese Qualität möchte Habermas in den

² Vgl. für einen aktuellen Überblick Hanrieder (2008).

politischen Raum der Öffentlichkeit bringen. Er ruft deswegen dazu auf, die politische Sphäre als Ort des gemeinsamen Gesprächs säkularer und religiöser Bürger zu begreifen, die in gegenseitiger Lernbereitschaft aufeinander hören sollen. Dazu soll die religiöse Bürgerin von der *proviso* befreit werden, ihren religiös informierten Beitrag in säkulare Sprache zu übersetzen. Diese Übersetzungsleistung ist dann gemeinsame Aufgabe aller Bürger. Habermas ruft dazu gerade die säkularen Bürger auf, denn in religiösen Semantiken sind Potentiale verborgen, die auch für sie Relevanz haben. Diese Haltung der Lernbereitschaft zeichnet die postsäkulare Gesellschaft gegenüber der säkularen Gesellschaft dahingehend aus, dass die säkularen Bürger die Religion nicht als einseitig zu durchforstendes Gebiet wahrnehmen, um selbst zu entscheiden, was noch gebraucht wird, sondern diesen Prozess der Übersetzung als offenes Gespräch mit religiösen Gemeinschaften verstehen. Diese Offenheit findet eine kontrovers debattierte Grenze an den staatlichen Institutionen der Politik. Im Gegensatz zur zivilgesellschaftlichen Freiheit religiöser Argumentation darf innerhalb der Institutionen nur ein säkulares Idiom benutzt werden.³

Für eine Übertragung auf die IB soll hier zum einen überprüft werden, unter welchen Bedingungen sich die globale postsäkulare Gesellschaft konstituiert und zum anderen soll im Anschluss an Weiler, der für die Integrationstheorie einen ähnlichen Vorschlag wie Habermas vorgelegt hat, ein Übersetzungsversuch unternommen werden, der mittels religiöser Semantiken säkulare Fragen der Integrationstheorie exemplarisch und tentativ zu erhellen versucht.

5. Die postsäkulare Weltgesellschaft

Die entstehende Weltgesellschaft (Albert 2002; Brunkhorst 2009) hat im Gegensatz zu den verschiedenen mehr oder wenig säkular orientierten Arrangements innerstaatlicher Gesellschaften in keiner Form ein säkulares *proviso* eingeführt. Dass dies noch geschehen wird, ist eher unwahrscheinlich. Zwar haben sich von den USA bis nach Indien innergesellschaftlich unterschiedliche säkulare Arrangements ausgebildet, so dass durchaus von einer globalen Verbreitung des säkularen Staates gesprochen werden kann. Dabei ist auch zu berücksichtigen, dass selbst die erklärten laizistischen Republiken Frankreich und Türkei das Mehrheitsbekenntnis – den Katholizismus bzw. den Sunnismus –, gegen das sie etabliert wurden, privilegiert einbinden. Doch trotz dieser innergesellschaftlichen Befriedungsstrategien bleibt der Säkularismus seinem antireligiösen Image verhaftet, weswegen die säkulare Überschrift selbst für eine weltgesellschaftliche Variante nach den Mustern erklärt religionsfreundlicher

3 Für eine gute Einführung in die inzwischen weitverzweigte Debatte verhilft die grundlegende Buchpreisrede *Glauben und Wissen* (Habermas 2001) wie die in der Debatte mit Joseph Ratzinger (Habermas/Ratzinger 2005) vertretene Position. Für die problematische Trennung der zivilgesellschaftlichen von der institutionellen Sphäre ist der Beitrag zur Religion in der Öffentlichkeit (Habermas 2006) zentral; zu Implikationen für die IB vgl. Barbato/Kratochwil (2009). Vgl. auch Diez/Barbato (2008: 26-28); Barbato (2008a: 109-123); Barbato (2008b: 124-126); Barbato (2008c: 255-260).

Arrangements wie dem bundesrepublikanischen, englischen oder skandinavischen Modell weltpolitisch eher nicht zur Verfügung steht.⁴ Dagegen spricht nicht nur der empirische Sachverhalt einer erdrückend großen, religiös orientierten Mehrheit, dagegen spricht vor allem der säkular-religiöse Konflikt, den Pippa Norris und Ronald Inglehart mit *sacred vs. secular* etwas holzschnittartig, aber doch erhellend auf den Punkt gebracht haben (Norris/Inglehart 2004). Wenn der Kampf der Kulturen realiter gar nicht zwischen religiösen Glaubensgemeinschaften nach dem europäischen Vorbild der Konfessionskriege ausgetragen wird, sondern entlang des *cleavage sacred vs. secular*, dann kann sich unter den gegebenen Mehrheitsverhältnissen der säkulare Diskurs weder durchsetzen, noch sich von einer Konfliktpartei in einen neutralen Vermittler verwandeln. Eine liberale und plurale Weltöffentlichkeit wird sich deswegen als postsäkulare Gesellschaft konstituieren müssen, in der alle weltanschaulichen Diskurse im Sinne von Connollys *deep pluralism* zugelassen sind (Connolly 1999: 184-187).

Eine postsäkulare Perspektive auf die Weltgesellschaft ist aber auch von analytischem Vorteil, räumt sie doch in der Praxis relevanten religiösen Akteuren auch konzeptionell eine größere Aufmerksamkeit ein. Lehmanns Auseinandersetzung mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen im Zusammenspiel mit UN-Strukturen zeigt das Potential eines empirischen Mehrwerts dieser Konzeption an, die aber als politikwissenschaftliche Forschung auch nicht erst etabliert zu werden braucht.⁵

Exemplarisch soll hier auf eine nützliche Ausweitung der Forschung auf den Heiligen Stuhl verwiesen werden. Obwohl gern als *Global Player* apostrophiert, da mit völkerrechtlich besonderem Status ausgestattet und mit dem Papst als Oberhaupt von einer Milliarde Gläubigen, wird dem Heiligen Stuhl politikwissenschaftlich kaum Aufmerksamkeit zuteil (Ausnahmen sind Rotte 2007; Gillis 2006).

Im Anschluss an Lehmanns Beispiel zu religiösen Akteuren innerhalb von UN-Strukturen und zu Norris und Ingleharts These *sacred vs. secular* fällt beispielsweise auf, dass der einschlägig religiös-säkulare Konflikt der UN-Konferenz von Kairo wenig erforscht ist. Hier brachte eine Koalition aus katholischen und islamischen Ländern, inklusive aktiver Nichtregierungsorganisationen und unter vehementem Einsatz des Heiligen Stuhls, die säkulare und als neokolonial verstandene Agenda zur reproduktiven Gesundheit, inklusive einer Festschreibung der Möglichkeit der Abtreibung als Menschenrecht, zu Fall bzw. modifizierte sie erheblich.⁶ Eine Analyse des Heiligen Stuhls wäre aber nicht nur auf der Mikroebene lohnend. An diesem konstanten Akteur der Weltpolitik ließe sich auf der Makroebene auch der Wandel von der mittelalterlichen Konzeption über das moderne westfälische Staatensystem bis zur entstehenden postsäkularen Weltöffentlichkeit studieren. Auch auf der normativen Ebene ist der Heilige Stuhl ein strittiger und streitbarer Impulsgeber in der Weltgesellschaft. Die Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI. nimmt hier einen

4 Vgl. hierzu auch Hurd (2008).

5 Für eine Einführung vgl. Haynes (2007).

6 Vgl. für einen politikwissenschaftlichen Einstieg Thomas (2000: 818); ausführlich und kritisch in völkerrechtlicher Perspektive Abdullah (1996), umfassend aus interner Sicht des Heiligen Stuhls Marucci (1997).

wichtigen Platz ein (Benedikt XVI et al. 2008). Seine Enzyklika zur Globalisierung baut diese Position aus (Benedikt XVI 2009).

6. Europäische Pilgerschaft

Weiler gehört unstrittig zu den wichtigsten Vertretern der Integrationstheorie. Sein Vorschlag, der ähnlich wie Habermas dafür plädiert, religiöse Semantiken einzubringen (Weiler 2004: 21), wurde aber wenig aufgegriffen (Haltern 2006: 415). Sachlich gesehen könnte dies umso mehr verwundern, als er bereits in seiner Betrachtung der europäischen Vertragskonzeption die Analogie zum mosaischen Bundeschluss erhellt bemüht (Weiler 1999: 3-9). Im Sinne der von Habermas und Weiler geforderten Übersetzung soll hier die Konzeption der Pilgerschaft als ein analytisches Leitbild zur europäischen Integrationstheorie nach Lissabon skizziert werden. Ziel dabei ist es, tentativ zu erhellen, welchen Mehrwert die von Weiler und Habermas geforderte Aneignung religiöser Semantiken für politikwissenschaftliche Fragen bringen könnte. Das integrationstheoretische Beispiel wird zum einen gewählt, weil hier Weiler bereits eine Forschungsagenda entwickelt hat, zum anderen weil gerade im Bereich der Integrationstheorie Begrifflichkeiten zur Erfassung neuer Phänomene und Entwicklungen jenseits von Staatenbund und Bundesstaat relativ unstrittig fehlen und der Bedarf entsprechend hoch ist.

In aller Kürze lässt sich das Konzept Pilgerschaft so umreißen: Pilgern ist als Wanderschaft immer ein Prozess. Die abstrakte Pilgerschaft der Wanderschaft durchs Leben verbindet sich dabei mit Wallfahrten zu konkreten Zielen. Während das große Ziel der Lebenspilgerschaft, der Himmel, erst im Jenseits erreicht wird und darüber hinaus höchst vage bleibt, können die kleinen Ziele der konkreten Wallfahrten jetzt und hier erreicht werden. Das große, wenn auch vage Ziel gibt den Antrieb, in prekären Situationen durchzuhalten und erfolgreich konkrete Ziele der Wallfahrtsorte jetzt anzustreben. Das Motiv der Pilgerschaft beinhaltet Ruhe und Rast, doch es gibt kein stabiles Einrichten. Pilgerschaft bleibt ständiges Unterwegssein.

In Analogie zum Integrationsprozess ließe sich zweierlei verdeutlichen: Wie die Lebenspilgerreise hat der europäische Integrationsprozess ein offenes, jetzt nicht erreichbares Ziel. Die Europäer nennen es »in Vielfalt geeint«. In der Zeit steuern die Europäer wie die Pilgergemeinschaft aus der Perspektive ihres Ideals heraus konkrete Ziele an. Bei den Pilgern heißen die Wallfahrtsziele Jerusalem, Rom, Fatima oder auch Mekka. Bei den Europäern heißen sie Klimaschutz, Wettbewerbsfähigkeit, Energiesicherheit oder auch Gemeinsame Außenpolitik.

In dieser Analogie zur Pilgergemeinschaft ließe sich der Prozesscharakter der EU in einer Form erschließen, wie es die Analogie zum Staat nicht erlaubt. Dieser Prozesscharakter lässt sich im Hinblick auf Vertiefung und Erweiterung mittels der Pilgeranalogie noch spezifizieren.

Vertiefung bedeutet für den Pilger die Vertiefung in Gebet und Gemeinschaft. Der einzelne Pilger wächst in die Gemeinschaft jedoch nicht hinein, um in einer homogenen Masse aufzugehen, sondern um in Besonderheit und Bindungen die gemein-

same Handlungsfähigkeit entlang der Wallfahrtswege zu stärken. Die Pilgergemeinschaft lädt dabei Außenstehende ein, sich ihrem Zug anzuschließen. Dabei werden Reibungen in der etablierten Pilgergemeinschaft durch die Neupilger zwar verstärkt, ihren Anspruch, alle aufzunehmen, die sich anschließen möchten und dabei gewisse Grundregeln erfüllen, würde die Pilgergemeinschaft aber deswegen nicht aufgeben. Ihr Selbstverständnis als Pilger hängt an dieser Bereitschaft zur Aufnahme neuer Mitpilger.

Ähnlich ergeht es den Europäern. Wie die Pilger streben sie getreu dem Ideal »in Vielfalt geeint« nach einer immer engeren Bindung untereinander, ohne ihre nationalen Besonderheiten aufzugeben. Vertiefung zielt nicht auf den homogenen Superraum, sondern auf gemeinsame Handlungsfähigkeit. Wie die Pilgergemeinschaft sind auch die Europäer bestrebt, jeden aufzunehmen, der sich ihnen anschließen möchte, wenn er den Glauben an das große Ziel teilt und dabei ein paar Grundregeln – der europäische Katechismus heißt Kopenhagener Kriterien – beherzigen möchte. Wie die Pilger möchten die Europäer gelegentlich lieber unter sich bleiben, können aber von ihrem Selbstverständnis her einem Neuen, der die Bedingungen erfüllt, nicht die Aufnahme verweigern.

Nach der mühsamen Ratifizierung des Vertrags von Lissabon ist die EU weit von einer Staatswerdung entfernt, bleibt aber doch auf handlungsfähigem Kurs zwischen Vertiefung und Erweiterung. Das Leitbild einer Pilgergemeinschaft könnte nach Subsidiarität und Beichtstuhlverfahren die europäische Begrifflichkeit ebenfalls bereichern. Der Mehrwert läge hier in einem neuen metaphorischen Leitbild, das den Prozesscharakter der EU zwischen Erweiterung und Vertiefung nicht als prekäre und in Finalitätsdebatten zu überwindende Besonderheit wahrnimmt, sondern als mögliche Konzeption einer tragfähigen politischen Gemeinschaft, die konkrete Probleme und Projekte gemeinsam angeht.

7. Schluss

Karsten Lehman gebührt für seinen Anstoß ebenso Dank wie der ZIB für das Aufgreifen dieses Debattenanstoßes in einem Forum. Mein Kommentar lässt sich mit dem Plädoyer zusammenfassen, die bereits vorhandenen konstruktivistischen Beiträge, die ohne säkularistische Scheuklappen das Wechselspiel von Religion und Politik differenziert analysieren, zur Kenntnis zu nehmen. Auf dieser Basis lässt sich dann eine interdisziplinäre Forschungsagenda fortsetzen, die religiöse Akteure und Interpretationsmöglichkeiten ihrer semantischen Potentiale in der Praxis politischer Prozesse nicht nur analytisch erfassen kann, sondern auch im Sinne einer Politischen Theorie der IB zu nutzen versteht. Ein Beispiel dafür sei an den Schluss gestellt: Das aufgeklärte Eigeninteresse säkularer Akteure, die nur eine Welt zu Verfügung haben, kann mittelfristig zu Maßnahmen gegen den Klimawandel führen. Es gibt aber keinen Grund, auf dieser Basis aufgeklärten Eigennutzes Maßnahmen zu ergreifen, die beispielsweise die Rettung der bedrohten Inselstaaten einschließt. Dazu wird es vielleicht stärkerer Vorstellungen einer anvertrauten Schöpfung an die gemeinsame Mensch-

heitsfamilie bedürfen, als sie der kosmopolitische Säkularismus bereithält. Wenn die technische Heilsverheißung diesseitigen Konsums für alle gar an den Grenzen des materiellen Wachstums scheitern sollte, müsste vielleicht sogar die alte Vertröstung auf das Jenseits zur Unterstützung der allfälligen Verzichtspredigen reaktiviert werden – ob aus rein funktionalen Gründen oder weil man daran glaubt, muss politikwissenschaftlich nicht entschieden werden.

Literatur

- Abdullah, Yasemin* 1996: The Holy See at United Nations Conferences: State or Church, in: *Columbia Law Review* 96: 7, 1835-1875.
- Albert, Mathias* 2002: Zur Politik der Weltgesellschaft. Identität und Recht im Kontext internationaler Vergesellschaftung, Weilerswist.
- Appleby, R. Scott* 2000: The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation, Lanham, MD.
- Bagge Laustsen, Carsten/Wæver, Ole* 2000: In Defence of Religion: Sacred Referent Objects for Securitization, in: *Millennium* 29: 3, 705-739.
- Barbato, Mariano/Friedrich V. Kratochwil* 2009: Towards a Post-Secular Political Order?, in: *European Political Science Review* 1: 3, 317-340.
- Barbato, Mariano* 2008a: Sünde, Kreuz und Pilgerschaft. Überlegungen zu Habermas' Vorschlag einer postsäkularen Gesellschaft, in: Goris, Harm/Heimbach-Steins, Marianne (Hrsg.): Religion in Recht und Politischer Ordnung heute, Würzburg, 109-131.
- Barbato, Mariano* 2008b: Potentiale der Pilgerschaft. Skizzen zu einer politischen Anthropologie des Pilgers, in: Heimbach-Steins, Marianne/Wielandt, Rotraud (Hrsg.): Was ist Humanität? Interdisziplinäre und interreligiöse Perspektiven, Würzburg, 119-133.
- Barbato, Mariano* 2008c: Unterwegs in der Globalisierung: Eine anthropologische-politische Konzeption der Pilgerschaft, in: Arndt, Friedrich/Dege, Carmen/Ellermann, Christian/Mayer, Maxilian/Teller, David/Zimmermann, Lisbeth (Hrsg.): Ordnungen im Wandel. Globale und lokale Wirklichkeiten im Spiegel transdisziplinärer Analysen, Bielefeld, 245-267.
- Benedikt XVI.*, 2009: Die Liebe in der Wahrheit. Die Sozialenzyklika »Caritas in Veritate«, Freiburg.
- Benedikt, XVI./Glucksmann, André/Farouq, Wael/Nusseibeh, Sari/Spaemann, Robert/Weiler, Joseph* 2008: Gott, rette die Vernunft! Die Regensburger Rede des Papstes in der philosophischen Diskussion, Augsburg.
- Berger, Peter L.* 1999: The Desecularization of the World. A Global Overview, in: Berger, Peter L. (Hrsg.): The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics, Washington, D.C., 1-18.
- Brunkhorst, Hauke* (Hrsg.) 2009: Demokratie in der Weltgesellschaft, Baden-Baden.
- Burleigh, Michael* 2008: Irdische Mächte, göttliches Heil. Die Geschichte des Kampfes zwischen Politik und Religion von der Französischen Revolution bis in die Gegenwart, München.
- Casanova, José* 1994: Public Religion in the Modern World, Chicago, IL.
- Casanova, José* 2009: Europas Angst vor der Religion, Berlin.
- Connolly, William E.* 1974: The Terms of Political Discourse, Lexington, KY.
- Connolly, William E.* 1999: Why I Am Not a Secularist, Minneapolis, MN.
- Fierke, Karin* 2007: Constructivism, in: Dunne, Timothy/Kurki, Milja/Smith, Steve (Hrsg.): International Relations Theories. Discipline and diversity, New York, NY, 166-184.
- Fukuyama, Francis* 1992: Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?, München.
- Diez, Thomas/Mariano Barbato* 2008: Christianity, Christendom, Europe: On the Role of Religion in European Integration, in: Arès 59: 1, 25-35.

- Gillis, Chester* (Hrsg.) 2006: The Political Papacy. John Paul II, Benedict XVI, and Their Influence, Boulder, CO.
- Guzzini, Stefano/Leander, Anna* (Hrsg.) 2006: Constructivism and International Relations. Alexander Wendt and His Critics, New York, NY.
- Habermas, Jürgen* 2001: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen* 2006: Religion in the Public Sphere, in: European Journal of Philosophy 14: 1, 1–25.
- Habermas, Jürgen/Ratzinger, Joseph* (Hrsg.) 2005: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg im Breisgau.
- Haltern, Ulrich* 2006: Integration durch Recht, in: Bieling, Hans-Jürgen/Lerch, Marika (Hrsg.) 2006: Theorien der europäischen Integration, Wiesbaden, 399–423.
- Hanrieder, Tine* 2008: Moralische Argumente in den Internationalen Beziehungen. Grenzen einer verständigungstheoretischen »Erklärung« moralischer Debatten, in: Zeitschrift für Internationale Beziehungen 15: 2, 161–186.
- Haynes, Jeffrey* 2007: An Introduction to International Relations and Religion, Harlow.
- Huntington, Samuel P.* 1996: Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München.
- Hurd, Elizabeth S.* 2008: The Politics of Secularism in International Relations, Princeton, NJ.
- Juergensmeyer, Mark* 1993: The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State, Berkeley, CA.
- Kepel, Gilles* 1991: Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, München.
- Kratochwil, Friedrich V.* 1993: The Embarrassment of Changes: Neo-Realism as the Science of Realpolitik Without Politics, in: Review of International Studies 19: 1, 63–80.
- Kratochwil, Friedrich V.* 2005: Religion and (Inter-)National Politics: On the Heuristics of Identities, Structures, and Agents, in: Alternatives 30: 2, 113–140.
- Kratochwil, Friedrich V./Ruggie, John G.* 1986: International Organization: A State of the Art on an Art of the State, in: International Organization 40: 4, 753–775.
- Kubálková, Vendulka* 2000: Towards an International Political Theology, in: Millennium 29: 3, 675–704.
- Langthaler, Rudolf/Nagl-Docekal, Herta* (Hrsg.) 2007: Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Wien.
- Lapid, Yosef/Kratochwil, Friedrich V.* (Hrsg.) 1996: The Return of Culture and Identity in IR Theory, Boulder, CO.
- Marucci, Carl* 1997: Serving the Human Family: The Holy See at the Major United Nations Conferences, New York, NY.
- Niesen, Peter/Herborth, Benjamin* (Hrsg.) 2007: Anarchie der kommunikativen Freiheit. Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik, Frankfurt am Main.
- Norris, Pippa/Inglehart, Ronald* 2004: Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide, New York, NY.
- Reder, Michael/Schmidt, Josef* (Hrsg.) 2008: Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt am Main.
- Rotte, Ralph* 2007: Die Außen- und Friedenspolitik des Heiligen Stuhls. Eine Einführung, Wiesbaden.
- Stein, Tine* 2007: Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates, Frankfurt am Main.
- Taylor, Charles* 2009: Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt am Main.
- Thomas, Scott M.* 2000: Taking Religious and Cultural Pluralism Seriously. The Global Resurgence of International Society, in: Millennium 29: 3, 815–841.
- Wæver, Ole* 2008: World Conflict over Religion. Secularism as a Flawed Solution, in: Mouritsen, Per/Jørgensen, Knud E. (Hrsg.): Constituting Communities, 208–235.

- Weiler, Joseph H. H. 1999: The Constitution of Europe; »Do the new clothes have an emperor?« and Other Essays on European Integration, Cambridge.
- Weiler, Joseph H. H. 2004: Ein christliches Europa. Erkundungsgänge, Salzburg, München.
- Wendt, Alexander 1987: The Agent-Structure Problem in International Relations Theory, in: International Organization 41: 3, 335–370.
- Wendt, Alexander 1999: Social Theory of International Politics, Cambridge.
- Wendt, Alexander 2003: Why a World State is Inevitable, in: European Journal of International Relations 9: 4, 491–542.
- Wenzel, Knut/Schmidt, Thomas M. (Hrsg.) 2009: Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas, Freiburg im Breisgau.