

# Theologie als blinder Fleck der Sozialwissenschaften

Kristina Stoeckl

Ich habe mich immer gefragt, warum Charles Taylor sein Buch *A Secular Age* mit einem langen Zitat von Bede Griffith beginnt, genauer gesagt mit einer Passage, in der Griffith ein religiöses Erlebnis in seiner Jugend beschreibt:

One day during my last term at school I walked out alone in the evening and heard the birds singing in that full chorus of song, which can only be heard at that time of the year at dawn or sunset. I remember now the shock of surprise with which the sound broke on my ears. It seemed to me that I had never heard the birds singing before and I wondered whether they sang like this all year round and I had never noticed it. As I walked I came upon some hawthorn trees in full bloom and again I thought that I had never seen such a sight or experienced such sweetness before. If I had been brought suddenly among the trees of the Garden of Paradise and heard a choir of angels singing I could not have been more surprised. I came then to where the sun was setting over the playing fields. A lark rose suddenly from the ground beside the tree where I was standing and poured out its song above my head, and then sank still singing to rest. Everything then grew still as the sunset faded and the veil of dusk began to cover the earth. I remember now the feeling of awe which came over me. I felt inclined to kneel on the ground, as though I had been standing the presence of an angel; and I hardly dared to look on the face of the sky, because it seemed as though it was but a veil before the face of God.<sup>1</sup>

Bäume blühen, Vögel singen, der Autor spürt förmlich die Anwesenheit von Engeln und fühlt Gottes Blick auf sich ruhen. „A sense of fullness“, schreibt Taylor über dieses Zitat. Für ihn steht die Passage für eine Empfindung, die Menschen als religiöse Wesen ausmacht: „for believers, the account of the place of fullness requires reference to God, that is, to something beyond human life and/or nature.”<sup>2</sup> Taylor wählt dieses Zitat für die Einleitung zu *A Secular Age*, um eine

---

1 Zit. in Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), 5.

2 Taylor, *A Secular Age*, 8.

Behauptung über die menschliche Offenheit für Erfahrungen transzendenter Natur aufzustellen. Der Rest des achthundert Seiten langen Buches ist der Frage gewidmet, warum es in unserem säkularen Zeitalter immer seltener und schwieriger geworden ist, diese Art von Erfahrungen zu machen, geschweige denn, sie im Kontext einer organisierten religiösen Tradition – im christlichen Kontext: Kirche – zu suchen. Die meisten von uns, schreibt Taylor, leben ihr Leben in einem immanenten Rahmen, in dem religiöser Glaube eine Option unter vielen geworden ist.<sup>3</sup>

Warum wählt Taylor ein romantisches, individualistisches Bild – Sonnenuntergang, Bäume und Vögel – um etwas zu beschreiben, wofür die verschiedenen Sprachen der Theologie – z.B. die christliche Mystik, aber auch die asketischen Praktiken im Buddhismus und Hinduismus – präzise und ausgefeilte Begriffe ausgearbeitet haben? Taylors Entscheidung für eine literarische Beschreibung religiöser Erfahrung enthüllt ebenso viel, wie sie verbirgt. Sie enthüllt, dass „Selbsttranszendenz“ den Kern der religiösen Erfahrung ausmacht. Und sie verbirgt, dass, obwohl die Religionen und ihre Theologien im Laufe der Jahrhunderte die Erfahrung der Selbsttranszendenz im Detail ausbuchstabiert haben, wir in einer immanenten Welt leben, die an diese Art von Sprache nicht mehr gewöhnt ist. Daher ist es viel einfacher und eleganter, ein Gespräch über das menschliche Verlangen nach Erfüllung mit einem Zitat über Bäume, Vögel und einem Gott hinter dem Sonnenuntergang zu beginnen, als, zum Beispiel, mit einem Zitat aus *Die Leiter des göttlichen Aufstiegs und geistlicher Vervollkommnung* des Heiligen Johannes Klimakos. Dieser lebte im siebten Jahrhundert als Einsiedler auf dem Sinai und schilderte in seinem dreißig Kapitel („Stufen“) umfassenden Werk den Weg zur Vervollkommnung. Das Zitat von Griffith ist einer akademischen, säkularen Leserschaft in einer Weise zugänglich, wie es ein theologisches Zitat nicht wäre, auch wenn sich die Ansichten über die menschliche Selbsttranszendenz in dem Zitat von Griffith und in dem hypothetischen Auszug aus Klimakos wahrscheinlich nicht wesentlich voneinander unterscheiden würden.

---

3 Eine erste Version dieses Aufsatzes ist 2014 auf Englisch auf der Webseite *The Immanent Frame* erschienen: Kristina Stoeckl, „The theology blind spot“, *Social Science Research Council*, 13.2.2014, <http://tif.ssrc.org/2014/02/13/the-theology-blind-spot/>. Der Beitrag wurde für die vorliegende Veröffentlichung erweitert und aktualisiert.

Taylors Griffith-Zitat und meine kritische Anfrage an dasselbe dient im Kontext des vorliegenden Beitrags zur Festschrift für Wolfgang Palaver der Illustration eines Arguments über das Verhältnis von Sozialwissenschaften und Theologie. Die sozialwissenschaftliche Debatte über Religion leidet unter einem theologischen „blinden Fleck“. Das Thema Religion ist in den vergangenen dreißig Jahren mit Nachdruck in die Sozialwissenschaften zurückgekehrt, aber die Theologie ist von dieser Welle weitgehend ausgeschlossen geblieben. Die Theologie als Disziplin ist nicht – oder zumindest nicht durchgehend – zu einem Bestandteil der sozialwissenschaftlichen Beschäftigung mit der Rückkehr der Religion geworden. Es stimmt natürlich, die Theologie musste zu nichts „zurückkehren“, sie war immer schon „dort“. Dennoch – oder vielleicht gerade deshalb – taten und tun sich die Sozialwissenschaften schwer damit, das Expertenwissen über Religion der Theolog:innen anzuerkennen und zu nutzen. Der Grund dafür ist, dass die Sozialwissenschaften den Anspruch erheben, objektiv und unparteiisch zu sein, und daher eine Disziplin mit Argwohn betrachten, die im Glauben verankert ist. Das sozialwissenschaftliche Abstandnehmen von der Theologie ist jedoch problematisch, weil das Untersuchungsobjekt „Religion“ damit unterkomplex bleibt. Es wird viel über Religion geredet und geschrieben, aber viel zu selten wird die religiöse Blackbox mit den verschiedenen intellektuellen Schulen, theologischen Kämpfen, intern umstrittenen Lehren und vielfältigen Praktiken, die eine religiöse Tradition ausmachen, aufgemacht. Die Forschungsplattform „Weltordnung – Religion – Gewalt“, die Wolfgang Palaver von 2007 bis 2010 an der Universität Innsbruck geleitet hat, war ein guter Ort, um die religiöse Blackbox zu öffnen – auf jeden Fall für mich, die ich damals als Assistentin bei der Plattform arbeitete, und auch für die unterschiedlichen Teilnehmer:innen der Universität Innsbruck und die Gäste aus aller Welt bei Tagungen und Seminaren.

In zwei sozialwissenschaftlichen Forschungsfeldern erscheint der blinde Fleck Theologie besonders folgenreich: das erste ist die politische Theorie, i.e. normative Debatten über den Platz der Religion in säkularen demokratischen Gesellschaften; und das zweite ist politische Soziologie, i.e. Untersuchungen der politischen Rolle von religiösen Akteuren und Institutionen.

Zuerst zur politischen Theorie: Autoren wie Jürgen Habermas, John Rawls oder Charles Taylor haben die Begrifflichkeiten der politisch-theoretischen Auseinandersetzung mit Religion für den gesamten Fachbereich definiert: die post-

säkulare Gesellschaft, öffentlicher Vernunftgebrauch, komplementäre Übersetzungsleistung<sup>4</sup>, *public reason*, *overlapping consensus*<sup>5</sup> oder *multiple secularisms*<sup>6</sup>. Alle diese Begriffe beruhen auf theologischen Annahmen seitens der Autoren, die nur selten explizit gemacht werden. So stützt Habermas in *Religion in der Öffentlichkeit* sein Argument über die drei modernen Transformationen des religiösen Bewusstseins (die zur Akzeptanz des religiösen Pluralismus, des wissenschaftlichen Rationalismus und der profanen Moral führen) auf zwei theologische Quellen. Er zitiert den deutschen katholischen Theologen Thomas M. Schmidt und den deutschen protestantischen Theologen Friedrich Schleiermacher als Beweis dafür, dass das Werk der „Selbstaufklärung der Religion“ in den Händen des „nicht-agnostischen Religionsphilosophen“ liegt. Es ist offensichtlich, dass Habermas Behauptung über die moderne Transformation der Religion auf der Grundlage eines komplementären Lernprozesses in der postsäkularen Gesellschaft auf ganz spezifischen Positionen innerhalb der katholischen und protestantischen Theologie beruht, die sich das Ziel setzen, anschlussfähig für die Aufklärung zu sein. Anti-aufklärerische, gegen-reformatorische oder einfach fundamentalistische Positionen bleiben ausgeklammert und werden von seiner Theorie nicht erfasst. Habermas ist sich dieser Einschränkung seiner Theorie der postsäkularen Gesellschaft auch bewusst, wenn er schreibt: „The democratic constitutional state does not harmonize with every, but only with a non-fundamentalist religious practice.“<sup>7</sup> Ähnliche theologische Quellenstudien ließen sich für Rawls und Taylor anstellen, um deutlich zu machen, dass die Theorien und Begrifflichkeiten rund um die Vereinbarkeit von Säkularismus, Demokratie und Religion, die in den Sozialwissenschaften gemeinhin zur Anwendung kommen, auf ganz bestimmten epistemischen und theologischen Voraussetzungen ruhen.<sup>8</sup>

---

4 Jürgen Habermas, „Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger,“ in *Zwischen Naturalismus und Religion*, ed. Jürgen Habermas (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2005), 119-154.

5 John Rawls, „The Idea of Public Reason Revisited,“ *The University of Chicago Law Review* 64, no. 3 (1997): 765-807.

6 Charles Taylor, „Modes of Secularism,“ in *Secularism and Its Critics*, ed. Rajeev Bhargava (New Delhi: Oxford University Press, 1998), 31-53.

7 Jürgen Habermas, „Notes on Post-Secular Society,“ *New Perspectives Quarterly* 25, no. 4 (2008): 17.

8 Z.B. Joshua Cohen and Thomas Nagel, „John Rawls: On My Religion,“ *The Sunday Times*, March 18 (2009).

Nun ist es weder überraschend noch problematisch, dass die Personen, die die politisch-theoretische Debatte über Religion und Säkularismus prägen, in spezifischen Traditionen theologischen (oder religionsphilosophischen) Denkens verwurzelt sind; was ich jedoch für problematisch halte, ist, dass diese Tatsache in ihrer Operationalisierung von Religion meist implizit bleibt. Operationalisierung bedeutet an dieser Stelle die Definition von Religion zum Zwecke ihrer sozialwissenschaftlichen Erforschung. Die Sozialwissenschaften leiden unter einem theologischen blinden Fleck, wenn sie an prominente Leitthesen im Fachgebiet anschließen, ohne deren Ausgangspositionen ausreichend zu reflektieren.<sup>9</sup>

Das Problem wird bei meinem zweiten Beispiel aus dem Bereich der politischen Soziologie noch deutlicher. Rund um den Begriff der „culture wars“ haben Politikwissenschaftler:innen und politische Soziolog:innen seit vielen Jahren Untersuchungen über Werthaltungen religiöser Akteure und ihre politischen Strategien durchgeführt. Bei den „culture wars“ geht es in erster Linie um moralpolitische Konflikte und Fragen wie: Soll Abtreibung legal sein? Sollen in öffentlichen Schulen in den USA und Westeuropa Kruzifixe hängen? Sollen gleichgeschlechtliche Paare heiraten dürfen? Obwohl der Soziologe James D. Hunter, der den Begriff der „culture wars“ geprägt hat,<sup>10</sup> stets darauf hingewiesen hat, dass sich religiöse Argumente auf beiden Seiten finden, wird das Konfliktfeld in der Regel als „religiös-konservativ“ versus „säkular-progressiv“ definiert. Die Idee, dass religiöse Haltungen am besten über Wertefragen (z.B. Haltung zu Abtreibung oder Homosexualität) erforscht werden können, bestimmt soziologische Wertestudien bis heute.<sup>11</sup>

Auch in diesem Fall beruht die Operationalisierung von Religion für den Zweck einer sozialwissenschaftlichen Aussage auf einem ganz bestimmten Verständnis von Religion, das meistens implizit bleibt: Religion sei demnach die Quelle von moralischen Werturteilen. Andere Dimensionen von Religion (z.B. Religion als Quelle von Gerechtigkeitssinn oder Streben nach Gleichheit oder als Motiv für Zweifel) werden bei einer moralpolitischen Operationalisierung gar

---

9 Siehe dazu: Veit Bader, *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007).

10 James Davison Hunter, *Culture Wars: The Struggle to Define America* (New York: Basic Books, 1991).

11 Z.B. Ronald Inglehart and Pippa Norris, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

nicht erst in den Blick genommen. Dabei ist die Reduktion von Religion auf die Rolle eines „providers“ moralischer Werthaltungen zutiefst problematisch und theologisch umstritten. Diesen Punkt habe ich dank meiner Arbeit mit Wolfgang Palaver und den Kolleg:innen an der Forschungsplattform Weltordnung-Religion-Gewalt verstanden und in meiner eigenen Forschung produktiv machen können. Im Buch *Moralist International: Russia in the Global Culture Wars* entwickle ich gemeinsam mit meinem russischen Kollegen Dmitry Uzlaner den Begriff „conservative aggiornamento“, um den Prozess zu beschreiben, wie die russische theologische Tradition im 21. Jahrhundert von moralpolitischen Wertfragen beeinflusst und verändert wird.<sup>12</sup>

Der blinde Fleck Theologie in der sozialwissenschaftlichen Operationalisierung von Religion ist, zuerst einmal, ein Problem für die umfassende Darstellung des Phänomens. Alfred Stepan hat die Annahme der „Einzigartigkeit“ von Religionen als eine der drei großen Fehlinterpretationen in der Erforschung von Religion und Politik bezeichnet.<sup>13</sup> Er verweist stattdessen auf die Vielstimmigkeit des religiösen Phänomens. Stepan war vergleichender Politikwissenschaftler und mit dieser Offenheit für intra-religiöse Differenzierungen in seinem Feld eine Ausnahme; sein Hinweis auf die Notwendigkeit, die religiöse Blackbox zu öffnen und das vielstimmige Phänomen, mit dem man konfrontiert wird, zu entwirren, wurde im Fach zu wenig gehört.

Der blinde Fleck Theologie ist, zweitens, ein Problem in Bezug auf die konzeptionelle Schärfe sozialwissenschaftlicher Theoriebildung rund um Religion. Es ist viel darüber diskutiert worden, ob Habermas' reziproke Übersetzungsanforderung für religiöse Argumente im postsäkularen öffentlichen Diskurs von einer „säkularistischen Voreingenommenheit“ durchzogen ist, die die religiösen Bürger stärker belastet als die säkularen Bürger.<sup>14</sup> Ich halte das, ehrlich gesagt, nicht für die dringlichste Frage, denn es ist offensichtlich, dass die „Last der Übersetzung“ nicht

---

12 Kristina Stoeckl and Dmitry Uzlaner, *Moralist International: Russia in the Global Culture Wars* (New York: Fordham University Press, 2022).

13 Alfred Stepan, „The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the 'Twin Tolerations',“ in *Arguing Comparative Politics*, ed. Alfred Stepan (Oxford: Oxford University Press, 2001), 213-253.

14 Z.B. Maeve Cooke, „Salvaging and Secularizing the Semantic Contents of Religion: The Limitations of Habermas's Postmetaphysical Proposal,“ *International Journal for Philosophy of Religion* 60, no. 1/3 (2006): 187-207.

einmal unter religiösen Bürgern gleich verteilt ist, geschweige denn zwischen religiösen und nicht-religiösen. Manche Arten der religiösen Argumentation werden es leichter haben, mit der säkularen Welt zu kommunizieren als andere; liberale religiöse Akteure werden keine Probleme haben, mit säkularen Akteuren in Fragen von gemeinsamem Interesse zusammenzuarbeiten, während konservative religiöse Akteure unüberwindliche Probleme feststellen. Zwischen Vertreter:innen ein und derselben Religion, die unterschiedliche Auffassungen über die Rolle ihrer Religion in der modernen Welt haben, können weitaus schärfere Gefechte stattfinden als zwischen Religiösen und Nicht-Religiösen. Eine politische Theorie, die blind ist für die Vielstimmigkeit und Konflikthaftigkeit religiöser Traditionen, läuft entweder Gefahr, Konflikte zu verharmlosen – dies geschieht meines Erachtens bei Habermas mit seiner wohlwollenden Annahme über innerreligiöse Modernisierungsprozesse – oder mit einem Religionsbegriff zu operieren, der jene religiösen Akteure privilegiert, die am lautesten sind und das größte Kontrastprogramm liefern: in der Regel die Konservativen, Traditionalisten und Fundamentalisten.

Ich bringe an dieser Stelle ein Beispiel, das freilich schon zehn Jahre zurückliegt: Als die russische Punk-Rock-Gruppe Pussy Riot in der Moskauer Christ-Erlöser-Kathedrale ein „Punk-Gebet“ veranstaltete, hatten die westlichen Medien die Fronten im anschließenden Gerichtsprozess schnell festgelegt: säkulare Künstlerinnen für Meinungsfreiheit, Demokratie und faire Wahlen auf der einen, eine finstere autokratisch-religiöse Allianz von Putin, dem Patriarchen und ikonenträgenden Babuschkas auf der anderen Seite. Nahezu unbemerkt blieb eine Debatte, die von Diakon Andrej Kurayev vom Moskauer Patriarchat angestoßen wurde, der die subversive religiöse Botschaft der Performance hervorhob, die sich schließlich selbst als „Gebet“ bezeichnete.<sup>15</sup> Viele orthodoxe Gläubige konnten sich mit seiner Sichtweise identifizieren, welche die orthodoxe Tradition eher mit einem Pluralismus der Meinungen als mit einer monolithischen Ideologie der russischen Nation in Verbindung brachte. Die Pussy Riot Episode verdeutlichte die Existenz von gegensätzlichen politischen Theologien innerhalb der Russischen orthodoxen Kirche, wobei die eine Seite eine vom russischen Staat

---

15 Joachim Willems, *Pussy Riot und ihr Punk-Gebet. Religion, Recht und Politik in Russland* (Berlin: Berlin Verlag, 2013); Dmitry Uzlaner and Kristina Stoeckl, „From Pussy Riot’s ‘Punk Prayer’ to Matilda: Orthodox Believers, Critique, and Religious Freedom in Russia,“ *Journal of Contemporary Religion* 34, no. 3 (2019): 427-445.

unabhängige orthodoxe Kirche wünschte, während die andere Seite die Idee der Symphonie zwischen Kirche und Staat vertrat.

Das Beispiel Pussy Riot steht für eine Phase in der jüngsten russischen Geschichte, in der innerkirchliche Debatten noch öffentlich sichtbar waren. Seither, und spätestens seit dem russischen Angriffskrieg auf die Ukraine im Jahr 2022, kann von Pluralismus innerhalb der russisch-orthodoxen Kirche kaum mehr die Rede sein. Kritische Priester sind verstummt, solche, die sich nicht scheuten, von „Krieg“ (anstatt „militärische Spezialoperation“) zu sprechen, wurden verhaftet oder ihres Amtes enthoben. Es ist aber wichtig zu sehen, dass diese „Eindeutigkeit“ der kirchlichen Positionen das Ergebnis von massiver politischer und innerkirchlicher Repression ist. Viele sozialwissenschaftliche Untersuchungen, die gerade in den letzten Monaten aus dem Boden sprießen und den Ukrainekrieg religiös erklären wollen, laufen Gefahr, diese Eindeutigkeit zu reifizieren, sie zu bestätigen und damit, indirekt, einem reaktionären theo-politischen Projekt in die Hände zu spielen.

Den blinden Fleck der Theologie überwinden, heißt für die Sozialwissenschaften, sich für die empirische Untersuchung theologischer Debatten zu öffnen. Es heißt, mit (und auch über) Theolog:innen zu sprechen und innerkirchliche und theologische Debatten verstehend nachzuvollziehen. Während die Religionssoziologie und Religionswissenschaften genau das seit Jahrzehnten tun, steht in anderen Bereichen der Sozialwissenschaften dieser Lernprozess noch an: vergleichende Politikwissenschaft, internationale Beziehungen, politische Soziologie, Social Movement und Gender Studies. Sie alle interessieren sich für Religion in Politik und Gesellschaft, aber zu oft fällt der Blick auf Religion stereotyp aus.

Der blinde Fleck Theologie hält sich unter anderem deshalb so hartnäckig, weil viele, vor allem postkolonial und kritisch geschulte Wissenschaftler:innen den Begriffen „Religion“ und „Säkularismus“ als Untersuchungskategorien kritisch gegenüberstehen. Sie betrachten diese als ursprünglich christliche Konzepte, deren Hauptzweck darin bestehe, eine bestimmte Ordnung und ein bestimmtes Wissensregime durchzusetzen. Ihr wichtigstes kritisches Werkzeug ist die Genealogie.<sup>16</sup> Die genealogische Kritik ist allerdings auch auf Theologien (im Plural)

---

16 Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003).

anwendbar. Darüber hinaus schult der kritische Ansatz die Forschenden in erkenntnistheoretischer Selbstreflexivität. Jegliches Wissen (auch das vermeintlich objektive sozialwissenschaftliche) wird aus postmoderner Perspektive der Kritik preisgegeben und auf Machtstrukturen und Glaubenssätze kritisch abgeklopft. Damit wird aus postmoderner Perspektive das Haupthindernis für die sozialwissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Theologie („Theologie ist im Glauben verankertes Wissen“) unterlaufen, wie William Connolly in *Why I Am Not A Secularist* ausführt.<sup>17</sup> Anstatt gegen eine sozialwissenschaftliche Beschäftigung mit Theologie zu sprechen, könnte man also argumentieren, dass der kritische Ansatz der unverzichtbare erste Schritt für die sozialwissenschaftliche Untersuchung von Theologien ist.

Ziel der Sozialwissenschaften sollte es also sein, Religion als Untersuchungskategorie aufrechtzuerhalten, indem man sie als vielstimmige intellektuelle Tradition und vielfältige Praxis operationalisiert. So weit, so schwer. Meistens passiert es nämlich doch, dass Forscher:innen sich im Zuge ihrer Fragestellung auf jene Texte und religiösen Äußerungen konzentrieren, die für die Fragestellung relevant erscheinen. Oft beginnen wir Sozialwissenschaftler:innen mit der guten Absicht, der Multivokalität des religiösen Phänomens den gebührenden Stellenwert einzuräumen und enden dann damit, dass wir die Religion zu dem verdinglichen, das im Rahmen unseres Arguments den größten Sinn macht.

Die Sozialwissenschaften laufen stets Gefahr, ein theologisches Paradigma in ein Merkmal der politischen Kultur zu verwandeln – das ist es, was dem Protestantismus bei Max Weber („Geist des Kapitalismus“) und dem orthodoxen Christentum („Symphonie“) allzu oft widerfahren ist. Indem sie die Theologie auf ein Merkmal der politischen Kultur reduziert, hat eine Sozialwissenschaft, die meint, der Theologie endlich das ihr gebührende Gewicht gegeben zu haben, die Theologie in Wirklichkeit dessen beraubt, was sie ist: ein Diskurs der Selbsttranszendenz. Der blinde Fleck bleibt also bestehen.

Das Dilemma des blinden Flecks in der sozialwissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion ist daher nicht einfach aufzulösen. Es liegt in der Natur des theologischen religiösen Diskurses, dass er letztlich eine Inkommensurabilität zwischen dem Religiösen und dem Politischen/dem Sozialen behauptet. Der so-

---

17 William E. Connolly, *Why I Am Not a Secularist* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999).

zialwissenschaftliche Zugriff auf Religion klammert diese Lücke aus (muss sie ausklammern), um Aussagen zu treffen. Die Sozialwissenschaften können im Rahmen von bestimmten Fragestellungen rund um die Rolle der Religion in Politik und Gesellschaft so tun, als gäbe es den blinden Fleck nicht; sie dürfen dabei aber nicht vergessen, dass es ihn trotzdem immer gibt. Der Dialog zwischen Sozialwissenschaftler:innen und Theolog:innen erscheint deshalb unerlässlich, weil damit diese Lücke benennbar bleibt. Ich bin Wolfgang Palaver unendlich dankbar, dass er mir in unserer seit vielen Jahren währenden Zusammenarbeit und Freundschaft diese Einsicht vermittelt und das Modell des interdisziplinären Gesprächs rund um den blinden Fleck vorgelebt hat.

## Literatur

- Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Bader, Veit. *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007.
- Cohen, Joshua, and Thomas Nagel. "Introduction." In *John Rawls: A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*, ed. by Thomas Nagel, 1-23. Boston MA: Harvard University Press, 2009.
- Cohen, Joshua, and Thomas Nagel, "John Rawls: On My Religion," *The Sunday Times*, March 18, 2009.
- Connolly, William E. *Why I Am Not a Secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- Cooke, Maeve. "Salvaging and Secularizing the Semantic Contents of Religion: The Limitations of Habermas's Postmetaphysical Proposal," *International Journal for Philosophy of Religion* 60, no. 1/3 (2006): 187-207.
- Habermas, Jürgen. "Notes on Post-Secular Society." *New Perspectives Quarterly* 25, no. 4 (2008): 17-29.
- . „Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger.“ In *Zwischen Naturalismus und Religion*, edited by Jürgen Habermas, 119-154. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2005.

- Hunter, James Davison. *Culture Wars: The Struggle to Define America*. New York: Basic Books, 1991.
- Inglehart, Ronald, and Pippa Norris. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Rawls, John. "The Idea of Public Reason Revisited." *The University of Chicago Law Review* 64, no. 3 (1997): 765-807.
- Stepan, Alfred. "The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the 'Twin Tolerations'." In *Arguing Comparative Politics*, edited by Alfred Stepan, 213-253. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Stoeckl, Kristina, and Dmitry Uzlaner. *Moralist International: Russia in the Global Culture Wars*. New York: Fordham University Press, 2022.
- Taylor, Charles. "Modes of Secularism." In *Secularism and Its Critics*, edited by Rajeev Bhargava, 31-53. New Delhi: Oxford University Press, 1998.
- . *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- Willems, Joachim. *Pussy Riot und ihr Punk-Gebet. Religion, Recht und Politik in Russland*. Berlin: Berlin Verlag, 2013.
- Uzlaner, Dmitry, and Kristina Stoeckl. „From Pussy Riot's 'Punk Prayer' to Matilda: Orthodox Believers, Critique, and Religious Freedom in Russia.“ *Journal of Contemporary Religion* 34, no. 3 (2019): 427-445.

