

Zeitschrift: Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik
Herausgeber: Widerspruch
Band: 38 (2019)
Heft: 73

Artikel: Zum Aufstieg unternehmerischer Religionen : Gegenentwurf, Bestandteil oder Effekt des Neoliberalismus?
Autor: Lanz, Stephan
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-846998>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Zum Aufstieg unternehmerischer Religionen

Gegenentwurf, Bestandteil oder Effekt des Neoliberalismus?

Wohin, so die Frage dieses *Widerspruchs*, führen die in der aktuellen «gesellschaftlichen Depression» unvermeidlichen Suchbewegungen nach Gegenentwürfen zur geforderten Selbstopтимierung, nach sozialen Bindungen und Sinnkonstruktionen, die der Ökonomisierung aller Lebensbereiche widerstehen könnten?

Eine klassische Antwort auf solche Krisensituationen besteht in einer verstärkten Hinwendung zur Religion. So nimmt es nicht wunder, dass Erklärungsversuche für die viel beschworene Rückkehr der Religion (Casanova 1994; Habermas 2008) in die öffentliche Sphäre der westlichen Gesellschaften auf die sozialen Verheerungen des Neoliberalismus fokussieren. In der Tat wirft die globale Gleichzeitigkeit von dessen Durchsetzung und dem Boom neuer Religionstypen die Frage auf, ob und wie beides zusammenhängt.

Rückkehr der Religion in die öffentliche Sphäre

Lange waren die Sozialwissenschaften mit Max Weber und auf ihn gründende Modernisierungstheorien davon ausgegangen, dass sich eine Säkularisierung als Rationalisierung der Welt global verbreite und Religion lediglich in sozialen Nischen überleben könne. Heute ist dagegen unübersehbar, dass die im 20. Jahrhundert ins Private verdrängte Religion in die öffentliche Sphäre zurückkehrt. Selbst Metropolen wie das von Peter Berger als «world capital of atheism» bezeichnete Berlin (Heelas u. a. 2001, 195) sind von einer neuartigen religiösen Dynamik erfasst. Während dort Protestantismus und Katholizismus weiter an Mitgliedern verlieren, boomt eine Vielfalt von neuen Religionen. Zu ihnen gehören esoterisch-religiöse Gruppierungen oder buddhistische Tempel ebenso wie jüdische Gemeinden, die junge Jüd*innen mit einem postsowjetischen Migrationshintergrund sowie Einwanderer*innen aus Israel oder den USA neu beleben. Bei den Christ*innen boomen freie evangelische oder der Pfingstbewegung angehörende Gemeinden, die oft von Migrant*innen aus dem Globalen Süden importiert oder für urbane Zielgruppen wie die «Kreativmilieus» neu gegründet werden.

Auch islamische Gemeinden und Religionspraktiken wachsen und differenzieren sich weiter aus.

Der öffentliche Diskurs hingegen heftet die zunehmende Sichtbarkeit des Religiösen meist den gesellschaftlich «anderen» an. Insbesondere wenn es um Muslim*innen geht, aber auch bezogen auf immigrierte Pfingstbewegte, fällt aus säkularistischer Sicht schnell der Vorwurf des «Fundamentalismus».

Neoliberalismus und Religion

Viele sozialwissenschaftliche Studien erklären ein solches Wiederaufleben der Religion durch Verarmungs- und Marginalisierungsprozesse infolge neoliberaler Politikmodelle. Auch Islamisierungsprozesse in Einwanderer-Communities werden oft damit begründet. Die Religionen gelten hier als Horte des Eskapismus, der Zuflucht oder des Widerstands, gleichsam als «Selbstschutzbewegungen» (Soly 2008, 623) gegen soziale Verwerfungen infolge des Neoliberalismus. Dies reicht bis hin zu vulgärmarxistischen Erklärungsmodellen, die die Zuwendung zur Religion als Opium der Armen deuten und diese als unterwürfige Opfer des Fundamentalismus stigmatisieren (Davis 2004). Die auf Jürgen Habermas (2008) rekurrierenden Theoretiker*innen der postsäkularen Gesellschaft wiederum argumentieren, dass der Boom glaubensbasierter Organisationen auf den staatlichen Rückzug aus der sozialen Daseinsvorsorge reagiere (Beaumont/Baker 2011). Die lokalstaatliche Anrufung an Bewohner*innen, soziale Verantwortung für ihre Nachbarschaften zu übernehmen, habe religiösen Organisationen Handlungsräume eröffnet (Beaumont 2008; Lancione 2014). Neokonservative und neoliberale Politikansätze würden diese ermuntern, mit ihren Fürsorgediensten in soziale Versorgungslücken vorzustossen. Viele Autor*innen kritisieren, dass dadurch der Einfluss reaktionärer religiöser Ideologien gewachsen sei (Hussain 2011).

Andere heben das Entstehen neuer säkular-religiöser Koalitionen mit einer progressiven Gerechtigkeitsagenda hervor (Beaumont/Baker 2011). Sie deuten Postsäkularität als «emanzipatorische Kraft» für einen «potentiell progressiven Triumph ethischer Solidarität über religiöse/säkulare Differenzen» (Baker 2017, 226). Beispielfhaft beschreibt Werner Schiffauer (2014) die von einem katholischen Theologen in einem benachteiligten Berliner Einwanderungsviertel gegründete Bürgerplattform als eine solche religionsübergreifende Organisation. Mehr als vierzig Initiativen, migrantische Organisationen und Gemeinden aller Glaubensrichtungen engagierten sich gemeinsam in dieser Plattform, um lokale Infrastrukturen und Lebensqualitäten zu verbessern. Andere postsäkulare Studien heben die progressiven Rollen hervor, die Religiöse in antineoliberalen Bewegungen spielten. So schreiben Cloke, Sutherland und Williams (2015) der weltweiten Occupy-Bewegung, die 2011 und 2012 städtische Plätze besetzte, um mit radikaldemokratischen Mitteln gegen die Kopplung von neoliberalem

Kapitalismus und repräsentativer Demokratie zu protestieren, einen postsäkularen Charakter zu. So seien auf besetzten Plätzen in England und den USA temporäre Multiglaubensräume entstanden. Beteiligte Geistliche hätten durch ihre radikale politreligiöse Praxis und interreligiöse Allianzen konservative Kirchenapparate herausgefordert. Occupy müsse daher «teilweise als tiefer spiritueller und sakramentaler Protest verstanden werden» (ebd., 516; siehe auch Lanz 2018).

Diese Beispiele demonstrieren, dass eindimensionale Kausalitätskonstruktionen das komplexe Zusammenspiel von Neoliberalismus und dem Aufstieg spezifischer Religionen nur bedingt erfassen können. Letzterer gilt meist zu einseitig entweder als reaktionäres, von marginalisierten sozialen Gruppen getragenes Kompensationsphänomen, oder er wird als kommunitärer Selbstschutz oder gar als emanzipatorischer Akt des Widerstands gegen einen marktorientierten Rückzug staatlicher Apparate aus der Daseinsvorsorge gedeutet. Unbestreitbar existieren solche Zusammenhänge. Die Verflechtung von Religion, Staat und Markt weist aber auch kompliziertere Konfigurationen auf. Die Bedeutungszunahme bestimmter Religionstypen ist nicht nur Effekt oder Alternative, sondern auch integraler Bestandteil, ja eine der Triebkräfte des neoliberalen Kapitalismus.

Der Aufstieg unternehmerischer Religionsformen

Seit dem Aufstieg des Neoliberalismus boomen vor allem von religiösen Entrepreneurs neu gegründete und dem «prosperity gospel» folgende Glaubensorganisationen. Sowohl deren christliche als auch deren muslimische Varianten offerieren die Doktrin eines moralisch kontrollierten Materialismus, d. h., sie deuten persönlichen Wohlstand und Erfolg als Beweis für Gottes Segnungen und propagieren ihn dementsprechend. Die Redeweise von der Wiederkehr der Religion verstellt oft den Blick darauf, dass sich diese Prosperitätsreligionen gemäss einer unternehmerischen Logik entfalten (Lanz/Oosterbaan 2016). Wegen ihrer frappierenden Ähnlichkeiten gelten entsprechende Pfingstbewegungen und ihre islamischen Counterparts als «Doppelgänger» (Larkin/Meyer 2006). Schiffauer (2014) zufolge weisen sie mehr Gemeinsamkeiten untereinander auf als mit dem Mainstream ihrer je eigenen Religion. Sie gründen auf Gemeinschaftlichkeit, Missionierung und persönlicher Verantwortlichkeit, garantieren den Zugang zu globalen Infrastrukturen und unterwerfen Mitglieder einem neuartigen religiösen Regime, in welchem sich moralisch-sittliche und unternehmerische, auf materiellen Erfolg ausgerichtete Selbst- und Herrschaftstechnologien verschrauben. Die Trägermilieus dieser individualisierten und aus ihren traditionellen kulturellen Kontexten herausgelösten Religionen sind junge, gebildete Kosmopolit*innen, oft Nachkommen von Einwanderer*innen. Beispielhaft zeigt Schiffauer (2014) am Erlösungsversprechen der islamistischen Milli-Görüs-Bewegung, die

sich von der Türkei über Westeuropa ausbreitete, eine neoliberale Sprache der Mobilisierung, die Säkulares und Sakrales fusioniert und die Welt als kompetitive Arena darstellt. Entsprechend dem Motto «You can get it if you really pray» suggerierten die Prediger, ein Beitritt zur Religionsgemeinschaft verwandele jeden in einen «winner». Der Gründer von Milli Görüs versprach etwa «den in Europa gestrandeten und sich in einer ausweglosen Situation sehenden Migranten die strahlende Rückkehr in eine islamisierte Türkei» (ebd., 56).

Die globale Konstellation, in der sich unternehmerische Religionen ausbreiteten, war in eine Gemengelage aus Landflucht, ökonomischen Krisen ab 1973 und der Einführung neoliberaler Politikmodelle eingebettet. Im Globalen Süden zerstörten damals vom IWF auferlegte Strukturanpassungsmassnahmen staatliche Handlungsoptionen in dramatischem Ausmass. Junge Bildungsaufsteiger*innen sahen sich in Städten wie Lagos, Rio de Janeiro, Kairo oder Istanbul um ihre Zukunft gebracht und verloren ihren Glauben an das westliche Fortschrittsmodell: «Angesichts des vielfältigen Scheiterns sowohl der kapitalistischen Moderne als auch der sozialistischen Utopie ist die Sprache der Moral (Religion) für sie zum Politikersatz geworden.» (Bayat 2011, 69) Dies eröffnete religiösen Entrepreneurs die Option, einen traditionsfernen Typus von Religion anzubieten, der für ein junges Bildungsmilieu alternative Aufstiegsmöglichkeiten und eine bessere Zukunft bereits für das Diesseits verhies.

Für die USA argumentiert Ingar Solty, dass der Aufstieg eines Evangelikalismus, der «christlich-rechten Autoritarismus» und neoliberale Marktradikalität fusionierte, nur möglich geworden sei, weil die Ansiedlung der globalisierten Hightech-Industrie in den ländlichen Südstaaten ein neuartiges Proletariat hervorgebracht habe, dem die Solidaritäts- und Kampfformen der Arbeiterbewegung fremd waren: «Der Evangelikalismus (und Formen nationalistischer [Re-]Solidarisierung) fassen dort Fuss, wo alternative soziale Deutungsmuster (Gewerkschaften, Klassensolidarität, Sozialismus im weitesten Sinne) verschwinden.» (Solty 2016, 46) Grosse Chancen für den Aufstieg eines «linksreligiösen Evangelikalismus», der infolge der Erosion neoliberaler Hegemonie nach der Finanzkrise von 2008 vielfach prognostiziert wurde (Pally 2010), kann Solty nicht mehr erkennen. Gerade weil die dominierenden evangelikalen Kirchen selbst profitgetriebene Konzerne seien, hätten sie «ein elementares ökonomisches und politisches Interesse am Abbau und der Privatisierung der Sozialstaatsfunktionen» (ebd., 52).

Der Boom unternehmerischer Religionen ist also von Beginn an mit Neoliberalisierungsprozessen verflochten, allerdings nicht im Sinne einer eindimensionalen Kausalität. Vielmehr stellen diese Prozesse den Kontext dar, in dem der Boom seine Formen angenommen hat. Er ist keine blosse Reflexion gesellschaftlicher Trends, sondern verdankt sich den komplexen sozialen und symbolischen Strukturen der unternehmerischen Religionen selber, weil diese für verschiedenste Gruppen attraktive Angebote bereitstellen.

Unternehmerische Religionen als paradigmatische neoliberale Organisationsformen

Nach der Zerstörung staatlicher Strukturen der Daseinsvorsorge etablierten weltweite Policy-Transfers im Verlauf der letzten Dekaden neue Formen einer marktförmigen institutionellen Regulierung (bspw. unternehmerische Politikmodelle, Public Private Partnerships, Good Governance). Gleichzeitig transformierten sich die unternehmerischen Religionen: Speiste sich ihr früherer Boom aus der Marginalisierung aufstiegsorientierter Milieus, folgen sie heute einer proaktiven neoliberalen Agenda. Ihre Trägermilieus verschmolzen eine von neoliberalen Regeln geprägte Alltagspraxis mit ihren religiösen Überzeugungen. Der Charakter ihres Glaubens bildet einen integralen Bestandteil der gegenwärtigen Reorganisation des Kapitalismus als sozialer Formation (Comaroff 2009). Verstanden als mit dem Weltlichen verwobene Praxis sind die gesamten Praktiken der unternehmerischen Religionen von Kernelementen des Neoliberalismus durchdrungen.

Aus einer gouvernementalitätstheoretischen Perspektive kann der Neoliberalismus als globale Regierungsform und als mobile Technologie verstanden werden, die auf einer Logik des Unternehmertums gründet (Ong 2011). Schlüsselement neoliberaler Regierungstechnologien ist die individuelle Freiheit. Sie beinhaltet allerdings keine Carte blanche, sondern enthält die Forderung an die Individuen, die ihnen zugestandene Freiheit des Selbstregierens nur in einer ökonomisch optimierenden Form in Anspruch zu nehmen. Diese Freiheit impliziert aber immer auch ein Verweigerungsrisiko, weshalb Neoliberalismus zugleich ein Mehr an Sicherheit erfordert: Um Freiheit zu gewährleisten, muss sie fortwährend mit einer Politik der Sicherheit austariert werden.

Aus dieser Perspektive bilden die unternehmerischen Religionen geradezu paradigmatische neoliberale Organisationsformen: Sie maximieren sowohl die Freiheit eines unternehmerischen Selbstregierens ihrer Gläubigen als auch die Sicherheit. Denn sie begegnen den sozialen Verwerfungen des Neoliberalismus und den daraus resultierenden Unsicherheiten mit der Proklamation einer ganzheitlichen sozialen Ordnung. Diese enthält absolute Wahrheiten und präzise Verhaltensvorschriften und kombiniert sie mit dem Versprechen, dass Gott ihre selbstunternehmerische Anwendung mit persönlicher Prosperität belohne. Kurz, sie statten ihre Anhänger*innen mit so viel Glauben, Ambition und Selbsttechnologien aus, dass sie ihre Freiheit auf die neoliberal vorgesehene Art und Weise in Anspruch nehmen können.

Spirituelles Coaching

Ich möchte schliesslich am Beispiel von neuartigen frei-evangelischen Gemeinden in Berlin solche Zusammenhänge konkret diskutieren. Augenfällig ent-

stammen deren Träger*innen Milieus, die eher mit kosmopolitischer Metropolenkultur und ökonomischer Innovation als mit der Rückkehr der Religion assoziiert werden: «kreative Klassen» und aus aller Welt nach Berlin strömende Studierende. Die Gemeinden docken in subtilerer Form als klassische Prosperitätsreligionen an neoliberalisierte Lebenswelten an; nämlich an das Dispositiv der Kreativität (Reckwitz 2012) und dessen Ideologie des kreativen «unternehmerischen Selbst» (Bröckling 2007, 152). Dieses Dispositiv ist insofern an eine disziplinäre Machttechnologie gekoppelt, als die andauernde Anrufung der Subjekte, sich als «creative professionals» von wohlfahrtsstaatlichen Strukturen zu emanzipieren, in einer permanenten «Disziplinierungsarbeit am eigenen Selbst» (Lemke 2007, 60) mündet. Ihre Praxis binden diese religiösen Gemeinden deshalb an die Suche nach neuen Formen von Gemeinschaft und Spiritualität jenseits von traditionellen Kirchen. Dabei generieren sie eine religiöse Sozialität, die selbst empfundene spirituelle Leerstellen der kreativen Klassen bearbeitet.

Die Kluft zwischen der individualistischen Freiheit, sich als «creative professionals» im Unternehmerischen zu verwirklichen, und den damit einhergehenden Leistungszwängen scheint in Berlin wesentlich zum Wachstum neuer christlicher Gemeinschaften beizutragen. Dazu gehören etwa das frei-evangelische Berlinprojekt, das zwei junge Theologen 2005 gegründet haben, der Berlin Connect genannte Ableger der australischen Pfingstkirche Hillsong oder zwei Filialen des in den 1990er-Jahren in Zürich entstandenen International Christian Fellowship (ICF). Zwar liegen die religiösen Programmatiken dieser drei wachsenden Kirchen recht weit auseinander. So ist das Berlinprojekt eher liberal-intellektuell ausgerichtet, während Berlin Connect eine für Pfingstkirchen typische sexualpolitische Antiliberalität pflegt. Gleichwohl weisen sie grosse Gemeinsamkeiten auf. Ihre Mitglieder entstammen jenen jungen, individualistischen, unternehmerischen und kreativen Milieus, die die weltweit gefeierte Metropolitanität Berlins repräsentieren. Besonders die globale Internationalität und Mobilität der Gläubigen fallen auf.

Alle drei Gemeinden beziehen sich positiv auf Berlin als moderne Metropole und sehen sich selbst als Teil davon: Sie wollen «eine Kirche am Puls der Zeit» (ICF, eigenes Interview) oder eine «Kirche für eine grossartige Stadt» (Berlinprojekt, dito) sein. Ein britischer Pastor von Berlin Connect, deren Messen überwiegend Studierende aus aller Welt besuchen, hat Berlin als Techno-Fan lieben gelernt und vergleicht seine pastorale Arbeit mit Künstlern, die aus dem Vorgefundenen das Beste machen (dito). Die Kirchen besitzen zumeist keine eigenen Sakralräume, sondern mieten für ihre Gottesdienste Orte einer säkularen Öffentlichkeit an. Dazu gehört ein Szene-Club in Friedrichshain, ein Ballsaal in Mitte, oder, beim Berlinprojekt, das Kulturkino Babylon und jahrelang auch der Kreuzberger Coworking-Space betahaus, in dem laut Webseite «280 Gründer und Freelancer» arbeiten. Damit koppeln sich die Gemeinden an modernste metropolitane Gemeinschaftsbildungen, die wie die Coworking- und die Club-Communities

aus einer berlintypischen Melange aus Subkulturen und Unternehmertum hervorgegangen sind. Eine der betahaus-Gründerinnen gehört dem Berlinprojekt an und erkennt in jenem die Zukunft der Arbeit und in diesem die Zukunft des Glaubens. Beides sei «sehr flexibel, sehr offen, sehr kollaborativ» und damit beschäftigt, «sehr diversen, heterogenen Communities» einen Ort zu geben (zitiert in: Dittus 2012).

Alle drei Kirchen koppeln ihre Angebote eng an das Berufsleben und die Karriereziele ihrer Gläubigen. So betreibt das Berlinprojekt eine Kunstgalerie auch als «personelles Investment» (Interview) zur Förderung junger Künstler aus der Gemeinde. Die Kirche veranstaltet «Kunstkonferenzen» für «Schaffende aus den kreativen Industrien, die den christlichen Glauben als Kraftquelle in ihrem Beruf entdecken wollen» (Berlinprojekt o.J.). Zudem bietet sie einen kostenpflichtigen Coaching-Service für ihre Mitglieder an (ebd.). Das ICF wiederum organisiert «open offices» als «coworking spaces», Berlin Connect veranstaltet «dinners for young professionals». Zugleich definieren sich die Kirchen als «Antithese zum Leistungsdruck», so ein Berlinprojekt-Pastor (Interview), wo man «nicht ständig beweisen muss, ob ich cool genug bin», um das gerade aktuelle Projekt «wirklich verdient» zu haben. Kirche und Glaube dienen so zugleich als «Pause» und «Antithese» zum Leistungs- und Coolness-Zwang der «kreativen Industrien» wie eben auch als eine «Kraftquelle» für ein derartiges Berufsleben.

Eine zentrale Attraktion ist das Gemeinschaftskonzept der Kirchen. Studierende und junge Professionals, die aus aller Welt nach Berlin kommen, finden über die kirchlichen Facebook-Seiten Wohnraum, lernen sich in «Sofa-Gruppen» (ICF) oder an Dinner-Abenden kennen, die in Wohnungen und Parks (Berlin Connect) stattfinden. Sie nutzen globale kirchliche Netzwerke, wenn sie neu in der Stadt sind, arbeiten ehrenamtlich in Gemeindeprojekten oder vergnügen sich bei kirchlichen Galerieabenden, Fashionshows und Flashmobs, Konzerten und Partys. Solche Gemeinschaftsangebote bieten Gläubigen eine soziale Infrastruktur für ihre karriereorientierten Lebensstile, die eine globale Mobilität erfordern und einen nur temporären Aufenthalt in Berlin und anderswo erwarten lassen.

Fazit

Indem diese neuen Berliner Kirchen soziale, professionelle und spirituelle Netzwerke generieren, an die junge Professionals weltweit andocken können, kompensieren sie nicht nur weggefallene «alte Formen von Gemeinschaft und Solidarität», wie Solty (2008, 620f.) für den neoliberalen Evangelikalismus in den USA konstatiert. Vielmehr erzeugen sie neuartige Vergemeinschaftungsformen, die Anforderungen globalisierter Berufskarrieren bedienen bzw. diese sozial erst ermöglichen. Insofern sie für innovative Metropolenmilieus attraktiv sind,

stellen solche für die Wiederkehr der Religion in die westlichen Öffentlichkeiten paradigmatischen Glaubensgemeinschaften weder «Selbstschutzbewegungen» (ebd., 623) noch Gegenentwürfe zu sozialen Verheerungen des Neoliberalismus dar. Vielmehr sollten sie eher als Regierungstechnologien verstanden werden, die Gläubige darin unterstützen, ihre neoliberale Anrufung als kreatives unternehmerisches Selbst proaktiv internalisieren zu können.

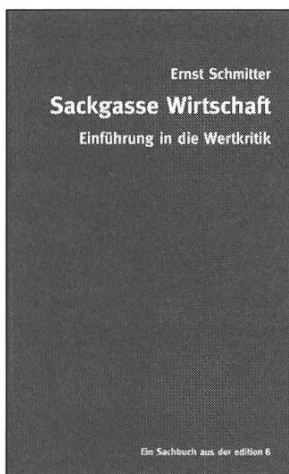
Zugleich existieren über die einzelnen Religionen hinweg neuartige politreligiöse Konfigurationen, die von neoliberal-rechtsautoritären Programmatiken bis hin zu linksliberalen Agenden sozialer Gerechtigkeit reichen. Weder sind also Religion und Neoliberalismus sich ausschliessende Gegensätze noch ist der religiöse Boom dessen kausaler Effekt. Vielmehr sind beide – auch in politischer Hinsicht – auf vielfältigste Weisen ineinander verflochten sowie miteinander in Konflikt.

Literatur

- Baker, Chris, 2017: Religion as «Urban White Noise» – Material Practices of Everyday Religion at the «Unquiet Frontiers» of the Hyper-diverse City. In: Garbin, David / Strhan, Anna (Hg.): Religion and the Global City. London, 222–239
- Bayat, Asef, 2011: Der Mythos der «islamistischen Armen». Beobachtungen aus Kairo und Teheran. In: metroZones (Hg.): Urban Prayers. Neue religiöse Bewegungen in der globalen Stadt. Berlin, 67–84
- Beaumont, Justin, 2008: Introduction. Faith-based Organisations and Urban Social Issues. In: Urban Studies 45 (10), 2011–2017
- Beaumont, Justin / Baker, Chris (Hg.), 2011: Postsecular Cities. Space, Theory and Practice. London
- Berlinprojekt (o. J.). www.berlinprojekt.com (Abfrage 11.5.2019)
- Bröckling, Ulrich, 2007: Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform. Frankfurt am Main
- Casanova, Jose, 1994: Public Religions in the Modern World. Chicago
- Cloke, Paul / Sutherland, Callum / Williams, Andrew, 2015: Postsecularity, Political Resistance, and Protest in the Occupy Movement. In: Antipode 48 (3), 497–523
- Comaroff, Jean, 2009: The Politics of Conviction. Faith on the Neoliberal Frontier. In: Social Analysis 53 (1), 17–38
- Davis, Mike, 2004: Planet of Slums. In: New Left Review 26, 5–34
- Dittus, Sabrina, 2012: StadtGebete. Die Neuerfindung der Religion in der Stadt. Dokumentarfilm, Arte
- Habermas, Jürgen, 2008: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main
- Heelas, Paul / Martin, David / Woodhead, Linda (Hg.), 2001: Peter Berger and the Study of Religion. Oxon
- Hussain, Delwar, 2011: Globalisierung, Gott und Galloway. Die Islamisierung der Bangladeshi-Communities in London. In: metroZones (Hg.): Urban Prayers. Neue religiöse Bewegungen in der globalen Stadt. Berlin, 211–248
- Lancione, Michele, 2014: Entanglements of Faith. Discourses, Practices of Care and Homeless People in an Italian City of Saints. In: Urban Studies 51 (14), 3063–3078

- Lanz, Stephan, 2018: Postsäkulare Stadt. In: Rink, Dieter / Haase, Annegret (Hg.): Handbuch Stadtkonzepte. Opladen, 299–316
- Lanz, Stephan / Oosterbaan, Martijn, 2016: Entrepreneurial Religion in the Age of Neoliberal Urbanism. In: International Journal of Urban and Regional Research 40 (3), 487–506
- Larkin, Brian / Meyer, Birgit, 2006: Pentecostalism, Islam and Culture. New Religious Movements in West Africa. In: Akyeampong, Emmanuel (Hg.): Themes in West African History. Athens, 286–312
- Lemke, Thomas, 2007: Gouvernamentalität und Biopolitik. Wiesbaden
- Ong, Aihwa, 2011: Worlding Cities, or the Art of Being Global. In: Roy, Ananya / Ong, Aihwa (Hg.): Worlding Cities. Asian Experiments and the Art of Being Global. Malden, 1–26
- Pally, Marcia, 2010: Die Neuen Evangelikalen in den USA. Freiheitsgewinne durch fromme Politik. Berlin
- Reckwitz, Andreas, 2012: Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung. Frankfurt am Main
- Schiffauer, Werner, 2014: Global Prayers, Migration, Post-Migration. In: Becker, Jochen u. a. (Hg.): Global Prayers. Contemporary Manifestations of the Religious in the City. Zürich, 48–63
- Solty, Ingar, 2008: Neoliberalismus und Evangelikalismus in den USA. Desintegration der Christlichen Rechten – Aufstieg einer Evangelikalen Linken. In: Prokla 153, 613–633
- Solty, Ingar, 2016: Markt-Religion. Die Genealogie neoliberaler Religiosität in den USA. In: Prokla 182, 35–56

Wertkritik



Ernst Schmitter: **Sackgasse Wirtschaft.**
Eine Einführung in die Wertkritik. 176 Seiten,
Broschur, Fr. 22.–, € 18.–, ISBN 978-3-85990-363-0

Gesellschaftlicher Widerstand sieht nicht selten so aus: Du setzt dich voll ein, gemeinsam mit anderen gibst du dein Bestes – und erreichst fast nichts! Wie eine Wespe, die sich am geschlossenen Fenster kaputt summt. Offenbar siehst du ein Hindernis nicht. Genau wie die Wespe am Fenster. Aber welches Hindernis? Die Wertkritik hat darauf eine Antwort:

Das Gesellschaftssystem namens Kapitalismus funktioniert auf Grundlagen, die für uns nicht sichtbarer sind als die Fensterscheibe für das Insekt. Widerstand, der diese Grundlagen nicht kennt – sie in der Eile nicht kennen kann oder will –, muss deshalb letztlich scheitern. Er trägt meist unfreiwillig bei zum Fortdauern des Systems, das er zu bekämpfen meint. Die unsichtbaren Grundlagen und die Dynamik dieses Systems, das rasend schnell auf Faschismus und Totalitarismus und auf seine eigene Zerstörung zutreibt, sind seit mehr als drei Jahrzehnten das Thema der Wertkritik.

www.edition8.ch

