

Das wissenschaftlich- religionspädagogische Lexikon im Internet

(WiReLex)

Jahrgang 2016

Öffentliche Religion

Bernhard Grümme

erstellt: Februar 2016

Permanenter Link zum Artikel:
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100202/>



DEUTSCHE
BIBEL
GESELLSCHAFT

Öffentliche Religion

Bernhard Grümme

1. Einführung

Entgegen den Annahmen der Säkularisierungstheorie führt die radikalisierte Moderne keineswegs zum Verschwinden von Religion. Dies ist zumindest dann der Fall, wenn man Religion in einem ganz allgemeinen Sinne mit Detlev Pollack versteht als Vollzug der Unterscheidung und Vermittlung von Immanenz und Transzendenz (Pollack, 2007, 23-30.). Man diagnostiziert die „Wiederkehr der Götter“ (Graf, 2004) oder die „Rückkehr der Religionen“ (Riesebrodt, 2000). Spätestens seit dem 11. September 2001 ist die Macht des Religiösen unübersehbar in die Öffentlichkeit eingerückt. Das, was längst in den Prozessen der Modernisierung und der Ausdifferenzierung diverser Systeme hätte verschwunden oder wenigstens privatisiert sein sollen, beherrscht die Agenda von Politik, Kultur und Gesellschaft. Die Politisierung des Islam wie des Christentums in den USA, die Verbreitung fundamentalistischer Strömungen im Christentum wie in anderen Religionen, die Zunahme religiös aufgeladener politischer Gewalt im Nahen Osten bis hin zum islamistischen Terror weltweit, die Konflikte zwischen den Religionen als Motor politischer Spannungen, die Position, die die Kirchen im öffentlichen Diskurs, aber vor allem als global player sowie als Beteiligte an politischer Entscheidungsfindung und gesellschaftlicher Meinungsbildung noch immer spielen, der Einfluss, der der Religion auf die Sozialisation der Menschen zukommt, die Mischung von religiöser und politischer Polarisierung: das alles sind Schlaglichter, die die Behauptung einer „postsäkularen Gesellschaft“ fundieren können (Habermas, 2005, 116; Beck, 2008, 114-122). Weltweite Migrationsbewegungen führen dazu, fremde Religionen ganz nah werden zu lassen. Es gibt wohl keinen christlichen Schüler, der nicht Mitglieder anderer Religionen in der Klasse hat.

Darüber hinaus hat sich Religion selber pluralisiert. Eine solche „Pluralisierung der und in den Religionen“ zeigt sich zum einen innerhalb der großen Religionen wie in Alltagsphänomenen, die mit Unbedingtheit aufgeladen sind und als "unsichtbare Religion" zumindest kleine und mittlere Transzendenzen ermöglichen (Gabriel, 2005, 33). Sicherlich macht sich parallel dazu ein zunehmend brisanter werdender Atheismus bemerkbar (Schärtl, 2008, 147-161).

Zudem hat sich insbesondere in den neuen Bundesländern Deutschlands eine „Gottesvergessenheit“ breit gemacht, bei der sogar in Vergessenheit geraten ist, dass sie Gott vergessen hat (Krötke, 2007, 54). Für Detlef Pollack ist der Prozess des Glaubensverlusts dominant, insofern die religiöse Zugehörigkeit zu religiösen Institutionen dramatisch abgenommen und die religiöse Praxis, die am regelmäßigen Gottesdienstbesuch gemessen wird, deutlich zurückgegangen ist (Pollack, 2007, 43). Insgesamt aber wird gegenüber der These einer Korrelation von Moderne und Säkularisierung eine Differenzierung eingebracht. Mit dem Religionssoziologen José Casanova muss der Säkularisierungsprozess auf drei Ebenen unterschieden werden: 1. entsprechend der funktionalen Ausdifferenzierung diverser Systeme die Trennung des Religiösen von anderen Bereichen; 2. die Ebene religiöser Überzeugungen und 3. die Reduzierung der Religion auf den Privatbereich (Casanova, 2007, 322-357). Eine ähnliche, sehr prominente Beschreibung findet sich bei Charles Taylor (Taylor, 2009, 35f.).

Als gesellschaftlich dominierende Instanz für politische Prozeduren, als Legitimationsinstanz gesellschaftlicher Ordnung und als Sinnvermittlungs- und Welterklärungsinstanz hat die Religion ihren Rang verloren. Aber zugleich weisen gerade die Beispiele hochmoderner Gesellschaften darauf hin, dass „eine Akzeptanz funktionaler Differenzierung von Seiten der Glaubensgemeinschaften auch die Vitalität des Glaubens erhöht“ (Führt, 2007, 18). Die Säkularisierungstheorie bleibt als diagnostisches und analytisches Instrument somit angesichts der beschriebenen Phänomene wichtig, darf aber ebenso wenig verabsolutiert werden wie die spiegelverkehrte Annahme eines „Megatrends Religion“. Insgesamt ließe sich vielmehr der gegenwärtige Kontext als „postreligiös und postsäkular“ charakterisieren (Höhn, 2007, 25), in dem die Religion selber öffentlich geworden ist.

In diesem Zusammenhang spricht man typologisch auf der Ebene der Konzepte von einer *Öffentlichen Religion* bzw. stärker empirisch ausgerichtet von *Öffentlichen Religionen* (Arens, 2007, 145-152; Mendieta/VanAntwerpen, 2012). Doch was ist damit gemeint? Lässt sich diese als eine Bürgerreligion, eine Zivilreligion verstehen?

2. Zivilreligion als Öffentliche Religion?

Bei der Bürgerreligion bzw. Zivilreligion handelt es sich kurz gesagt um eine Religion, die als gemeinsames Band aller fungiert, um gerade in pluralen heterogenen Gesellschaften nach der Trennung von Kirche und Staat eine Art Zusammenhalt zwischen den Bürgern eines Staates herzustellen (Graf, 2004,

70ff.). Auch wenn der Begriff schwierig zu definieren ist, soll doch der Terminus *Zivilreligion* im Anschluss an Jean-Jacques Rousseau und Robert H. Bellah diese bestimmte Form von Religion zum Ausdruck bringen (Schieder, 2001; Höhn, 2007, 139-141). Es liegt auf der Hand, dass nur eine Minimalreligion, die um ihre wesentlichen dogmatischen Inhalte beraubt ist, dazu taugt. Sie ist eine Religion jenseits der Kirchen und verfassten religiösen Gemeinschaften und hat große Nähe zu einer Kulturreligion. Sie ist weder Staatsreligion noch Privatreligion. Vielmehr zeichnet es „diese religiösen und theologischen Gehalte aus, dass sie auf einen möglichst weitgehenden Konsens unter den Staatsbürgern ausgelegt sind“ (Vögele, 1994, 18), die die Bürger unbeschadet der „Freiheit zur eigenen Konfession religiös an das Gemeinwesen binden“ (Lübbe, 2004, 321). Dabei ist es bemerkenswert, dass sich bei Rousseau das Toleranzgebot ausdrücklich nicht auf Abweichler von dieser Zivilreligion erstreckt. Zivilreligion hat demnach durchaus exklusiven Charakter. Gleichwohl gibt es kontextuelle Unterschiede. Im Vergleich zu den USA hat die Zivilreligion in Deutschland nie eine ähnliche Rolle gespielt, was neben religionssoziologischen vor allem verfassungsrechtliche Gründe hat. Sind in Deutschland Kirchen Körperschaften des öffentlichen Rechts, finden sie sich in den USA eingeordnet in andere religiöse Denominationen. Je stärker die „Rolle der einzelnen Denominationen betont wird, desto mehr tritt die Bedeutung der Civil Religion zurück“ (Vögele, 2005, 494).

Für eine kritische Theorie der Zivilreligion muss diese einerseits die Freiheit der Bürger gewährleisten, andererseits braucht jede Zivilgesellschaft ein symbolisch getragenes zivilreligiöses Fundament. Nur so sei der Bedarf nach „religiös codiertem Systemvertrauen“ zu befriedigen, ohne das eine funktional ausdifferenzierte Gesellschaft nicht zusammengehalten werden könne (Schieder/Meyer-Magister, 2013, 34). Weltanschaulich neutral sei der Staat nur im Blick auf die konkurrierenden Konfessionen und Weltanschauungen. „Im Blick auf sich selbst kommt der Staat ohne eine religiös-weltanschauliche Selbstvergewisserung nicht aus“ (Schieder, 2001, 202). Eine solche Zivilreligion sei überdies deshalb weiterführend, weil einerseits Religion zivilisiert würde, andererseits durch diesen Transzendenzbezug sowohl die Selbstverabsolutierung des Staates kritisch konterkariert als auch ein zu einer Weltanschauung verdichteter, radikaler Laizismus unterlaufen würde (Schieder, 2011, 302-307).

Man könnte die Frage stellen, ob es nicht angesichts der Tradierungskrise des Glaubens und der Säkularisierungsprozesse eine verlockende Perspektive wäre, Religion in ihrer gesamtgesellschaftlichen Funktionalität und weniger in ihrer

Wahrheit ins Spiel zu bringen. Dann wären allerdings nicht die institutionalisierten Religionen der Bezugspunkt, sondern der Grundkonsens einer verdünnten, entdogmatisierten Minimalreligion. So mit Pluralität, Individualisierung und Säkularisierung umzugehen hieße etwa aus jüdisch-christlicher Perspektive, den Wahrheitsanspruch der biblischen Gotteshoffnung mit ihrem kritisch-prophetischen Stachel nicht mehr ins Gespräch mit der Zivilreligion einbringen zu können. Letztlich handelt es sich in der Zivilreligion um eine „marktkonforme Kommodifizierung der Religion“ (Hochgeschwender, 2007, 171), die die prophetischen Impulse, die Kritik am Bestehenden und die Visionen für eine Neue Welt aus der Hoffnung auf das Reich Gottes abblendet. Am Ende, so selbst der Agnostiker Habermas, werden die eigenen zivilreligiösen Postulate untergraben, könne doch „keine noch so geschickt geschneiderte Zivilreligion“ der allenthalben festzustellenden „Entropie des Sinns vorbeugen“ (Habermas, 1998, 631). Hiervon wäre nun die Öffentliche Religion abzuheben.

3. Öffentliche Religion

Wenn Öffentlichkeit hier in einem emphatisch-normativen Sinne als diskursive Öffentlichkeit auf der Ebene der Medien, der Willensbildung und politischen Deliberation und vor allem der Zivilgesellschaft verstanden wird (Grümme, 2014 87-97; Arens/Hoping, 2000; Goldstein, 2014, 237-243), würden Öffentliche Religionen ihre substantiellen Auffassungen vom guten Leben, von Sinn und Hoffnung, von Gerechtigkeit, Gemeinwohl, Anerkennung und Solidarität praktisch wie symbolisch zum Ausdruck bringen und „zugleich in gesellschaftliche Meinungs- und Willensbildungsprozesse einspeisen“ (Arens 2007, 150).

Öffentliche Religion teilt mit der Zivilreligion den Widerspruch zu einer Privatisierung von Religion im Horizont des Politischen Liberalismus, für den Religion auf der Ebene des Staates wie im öffentlichen Raum illegitim ist. Aber Religion lässt sich nicht privatisieren, nicht empirisch, nicht normativ. Andererseits streitet die Öffentliche Religion gegen eine Funktionalisierung der Religion in den Bahnen des Politischen Republikanismus wie in der Zivilreligion und gegen eine Politisierung der Religion in Theokratie oder Staatsreligion. So gesehen ist Öffentliche Religion geprägt von Entfunktionalisierung und Deprivatisierung von Religion. Damit ist der „interrelated process of repoliticization of the private religious and moral spheres and renormativization of the public economic and political spheres“ gemeint (Casanova, 1994, 6).

Dieses kritische Profil bringen Öffentliche Religionen auf der Ebene der

Zivilgesellschaft und nicht auf der des Staates und seiner Institutionen ein (Große Kracht, 2014, 122f.). Weder der Staat noch die Zivilgesellschaft werden in der Öffentlichen Religion sakralisiert (Arens, 2007, 149). In der diskursiven Öffentlichkeit treten vielmehr unterschiedliche Weltanschauungen und Religionen in eine argumentative Auseinandersetzung um grundlegende Orientierungen, Werthaltungen und Praktiken (Gabriel, 2008, 266-268). Öffentliche Religionen, so Edmund Arens, neben David Tracy und José Casanova einer der maßgeblichen Vertreter, „verorten sich in der medialen, diskursiven, zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit und greifen in vielfältiger Weise in diese ein. Sie tun dies, indem sie darin etwa Kräfte zum Schutz bedrohter Lebenswelten mobilisieren, gegen die Abkoppelung angeblich rein politischer bzw. ökonomischer Fragen von ethischen und moralischen Gesichtspunkten protestieren, die Beziehung von Religion und Politik, Glaube und Moral, individueller Lebensgestaltung und kollektiver Verantwortung reklamieren und so der modernen liberalen Auffassung von der strikten Trennung der gesellschaftlichen Sphären widersprechen“ (Arens, 2007, 150).

In der Sphäre diskursiver Öffentlichkeit treten demnach unterschiedliche Weltanschauungen, Religionen und Politik in eine diskursive Auseinandersetzung um grundlegende Orientierungen, Werthaltungen und Praktiken. Dieses Modell macht erst mit der kulturwissenschaftlichen und historischen Analyse, dass im strengen Sinne der weltanschaulich neutrale Verfassungsstaat in seinen Beschlüssen, seinem Handeln und seinen Regelungen „tatsächlich niemals weltanschaulich neutral“ ist, sondern auf der „Rivalität der Weltanschauungen basiert“ (Hochgeschwender, 2007, 200).

Der demokratische Staat vermag seine Legitimation allein prozedural aus den vorausgesetzten unbedingten Geltungsansprüchen rationaler Argumentation zu erzeugen, losgelöst von religiösen und metaphysischen Überlieferungen (Habermas, 2005, 109;116). Angesichts der funktionalen Ausdifferenzierung der Moderne und der Pluralisierungsprozesse muss der Verfassungsstaat weltanschaulich neutral handeln und darf insofern nur auf Grundlagen beruhen, die von Gläubigen, Nichtgläubigen und Andersgläubigen akzeptiert werden können. Jedoch verweist in Jürgen Habermas Augen die zunehmend „entgleisende Modernisierung“, die das demokratische Band „mürbe“ und die Solidarität „auszehren“ kann (Habermas, 2005, 109;111), auf Traditionen außerhalb der prozeduralen Vernunft. Schon die praktische Vernunft verfehlt ihre „eigene Bestimmung, wenn sie nicht mehr die Kraft hat, in profanen Gemütern ein Bewusstsein für die weltweit verletzte Solidarität, ein Bewusstsein von dem, was fehlt, von dem, was zum Himmel schreit, zu wecken und wach zu

halten“ (Habermas, 2008, 30f.). Und gerade auch der demokratische Staat bedarf angesichts zunehmender Krisen einer innengeleiteten, überzeugungsbasierten Legitimation seiner Bürger, die über die einer bloß pragmatischen Akzeptanz hinausgeht. Insofern beruht dieser auf vorpolitischen Quellen, um sich nicht von „knapper werdenden Sinn-, Solidaritäts- und Gerechtigkeitsressourcen“ abzuschneiden, die auch zu superogatorischen Handlungen zu motivieren vermögen (Habermas, 2008, 99).

Aus der Perspektive des Christentums gehört der christliche Glaube aufgrund seiner gesellschaftlich-geschichtlichen Dynamik in diesen öffentlichen Raum. Er selber drängt darauf, in kritisch-transformatorischer wie befreiender Weise öffentlich zu werden. Er kann dazu beitragen, dass Fragen nach Sinn, nach Gerechtigkeit, nach dem vergangenen Leiden, nach der Wahrheit und Legitimität von Weltanschauungen nicht aus der Öffentlichkeit herausgedrängt werden. Gleichwohl kann dies nur nach den normativen Spielregeln diskursiver Vernunft geschehen. Allein hier, allein also auf der prozeduralen Ebene, liegt die Neutralität des Verfassungsstaates (Hochgeschwender, 2007, 201). In diesem Diskurs ist dann auch die Wahrheit des Glaubens einzubringen und dort „diskursiv gut paulinisch zu prüfen. Sie kann hier gegebenenfalls ihre argumentative Überzeugungs- und ihre performative Veränderungskraft aufzeigen“ (Arens, 2007, 54).

Von einer solchen Öffentlichen Religion könnten durchaus Impulse für die Politik ausgehen. Beispielsweise könnte sie gegenüber einem universalen Machbarkeitswahn wie gegenüber einem pragmatischen Defätismus immer zugleich das „Nicht-Politische der Politik“ einklagen (Höhn, 2007, 19). Sie könnte in der Zivilgesellschaft, dem Motor der Demokratie, als Impulsgeberin für eine Politisierung des Privaten und für eine Renormativierung der Öffentlichkeit wirken und die Gesellschaft zwingen, sich kritisch wie reflexiv mit den eigenen normativen Grundlagen zu beschäftigen (Klingen, 2008, 178f.). Aus theologischer Sicht hängen für Jon Sobrino „Kritik an heutigen Demokratien und Wege zu ihrer Humanisierung von der biblisch-jesuanischen Tradition her“ zusammen (Sobrino, 2007, 439-453). Das „Leidensapriori“ christlicher Religion im Sinne einer Option für die Ausgeschlossenen und Leidenden kann in kritischer Absetzung von einem rein formalen „Verständigungsapriori“ den politischen Diskurs orientieren und die „freiheitliche Demokratie gegen einen prozedural korrekt zur Macht gekommenen, politischen Fundamentalismus“ schützen (Metz, 1996, 46). Demnach wäre die Demokratie in elementarer Hinsicht auf biblische Traditionen angewiesen.

Die Sozialphilosophin Agnes Heller schärft diesen Charakter der Öffentlichen

Religion im Kontext der funktionalen Differenzierung der Moderne dadurch an, dass sie ihn einträgt in den Horizont der Messiaserwartung und des biblischen Bilderverbots (Heller, 1997, 87). Politik kann nur unter einer messianischen Perspektive mehr als Interessensausgleich sein und sich aus dem Bann instrumenteller Vernunft befreien. Dies wäre echte Politik als eine Kunst des Möglichen im Unterschied zu einer Politik, die das System unverändert ließe, weil die Parameter dessen, was als wirklich und was als möglich anzusehen ist, für irreversibel ausgegeben werden (Manemann, 2005, 78-85). Zugleich wird aber in gleicher Schärfe erkennbar, dass der messianische Überschuss genau dann verloren geht, wenn Politik den Messianismus in Besitz nimmt. Nur wenn messianische Erwartung und Leidenserinnerung zusammenkommen, ist eine Politik vor Selbstverabsolutierung und zugleich die Religion vor einem neuen Integralismus gefeit (Manemann, Über Freunde und Feinde 2008, 85; Manemann, 2008, 116-118). Öffentliche Religion hat damit einen kritisch-prophetischen Zug.

4. Öffentliche Religion und Religionspädagogik

In der Problematisierung der normativen Strukturen der Gesellschaft, der Kritik an individualistischen Verengungen sowie dem öffentlichen Einsatz für Solidarität und Menschenrechte aus ihrem kritisch-prophetischen Charakter heraus lässt sich somit der weiterführende Beitrag Öffentlicher Religion charakterisieren (Casanova, 1994, 39-41).

Agenten der Öffentlichen Religion sind die Institutionen wie Kirchen, Religionsgemeinschaften und deren Verbände, aber daneben auch die Subjekte und deren Netzwerk (Große Kracht, 2014, 120-124; Casanova, 1994). Über die wirkmächtige Neue Politische Theologie hinaus wendet sich in der protestantischen Sozialethik eine public theology, eine Öffentliche Theologie, diesen Phänomenen einer Öffentlichen Religion zu und reflektiert „Fragen öffentlicher Bedeutung im Lichte theologischer Traditionen“ (Bedford-Strohm, 2008, 345). Nicht zuletzt jedoch ist auch die Religionspädagogik gefordert, sich angesichts der Öffentlichen Religion zu artikulieren. Angesichts dessen hätte sie sich als eine Öffentliche Religionspädagogik zu konzipieren (Grümme, 2015; Schröder, 2013). Hierzu gilt es, vor allem drei Horizonte in Angriff zu nehmen:

Erstens müsste Religionspädagogik öffentlichkeitsfähig im Sinne von diskursfähig werden; sie müsste die Eigenlogik der unterschiedlichen Rationalitätsformen und Wirklichkeitszugänge achten, wie das Überschießende der christlichen Botschaft offensiv einbringen – auch gegen zivilreligiöse

Funktionalisierungsversuche religiöser Bildung und Erziehung.

Religionspädagogik müsste zweitens kontextuell werden, indem sie aus ihrem Wahrheitsanspruch heraus ihren Kontext kritisch wahrnimmt, beurteilt und im Lichte dessen ihre Botschaft kritisch-produktiv zur Geltung bringt.

Und drittens müsste sie in einem emphatischen Sinne subjektorientiert sein, insofern sie als Sprachschule der Freiheit an der Mündigkeit der Subjekte ausgerichtet ist. Wenn säkulare Bürger von ihren religiösen Mitbürgern überhaupt noch etwas erwarten, dann wäre es ein auch in Sachen Religion urteilsfähiges, sprach- und handlungsfähiges Subjekt, das am öffentlichen Diskurs kritisch wie konstruktiv teilnimmt und so Zivilgesellschaft gestaltet (Altmeyer, 2013, 90). Eine so profilierte Öffentliche Religionspädagogik könnte so unter Beweis stellen, dass die Praxis religiöser Erziehung und Bildung eine „zivilgesellschaftliche Kraft von nicht zu unterschätzender Bedeutung“ darstellt (Schweitzer, 2011, 169).

[Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier](#)

Empfohlene Zitierweise

Grümme, Bernhard, Art. Öffentliche Religion, in: Wissenschaftlich Religionspädagogisches Lexikon im Internet (www.wirelex.de), 2016

Literaturverzeichnis

- Arens, Edmund, **Gottesverständigung. Eine kommunikative Religionstheologie, Freiburg i. Br. 2007.**
- Arens, Edmund/Hoping, Helmut, **Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?, Freiburg i. Br. 2000.**
- Altmeyer, Stefan, **Wiederkehr der Religion: Enttäuschte Hoffnung oder unentdeckte Herausforderung?,** in: Bitter, Gottfried/Theis, Joachim (Hg.), **Religiöse Bildung – Optionen, Diskurse, Ziele, Stuttgart 2013, 89-100.**
- Beck, Ulrich, **Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen, Frankfurt a. M. 2008.**
- Bedford-Strohm, Heinrich, **Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft,** in: Gabriel, Ingeborg (Hg.), **Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik, Ostfildern 2008, 340-356.**
- Casanova, José, **Die religiöse Lage in Europa,** in: Joas, Hans/Wiegandt, Klaus (Hg.), **Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt a.M. 2007, 322-357.**
- **Casanova, José, Public Religion in the Modern World, Chicago 1994.**
- Casanova, José, **Religion und Öffentlichkeit. Ein Ost-/Westvergleich,** in: *Transit – Europäische Revue* 8 (1994) 21-41.
- Gabriel, Karl, **Gottesglaube, Theologie und Öffentlichkeit,** in: Kläden, Tobias/Könemann, Judith/ Stoltmann, Dagmar (Hg.), **Kommunikation des Evangeliums, Münster 2008, 259–272.**
- Gabriel, Karl, **Pluralisierung und Individualisierung in Gesellschaft, Religion und Kirche,** in: Münk, Hans (Hg.), **Christliche Identität in pluraler Gesellschaft. Reflexionen zu einer Lebensfrage von Theologie und Kirche heute, Freiburg u.a. 2005, 21-53.**
- Goldstein, Jürgen, **Öffentlichkeit,** in: Schmidt, Thomas/Pitschmann, Annette (Hg.), **Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2014, 237-243.**
- Graf, Friedrich Wilhelm, **Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004.**
- **Große Kracht, Hermann-Josef, Öffentliche Religionen im säkularen Staat,** in: Schmidt, Thomas/Pitschmann, Annette (Hg.), **Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2014, 114-126.**
- Grümme, Bernhard, **Sich aufs Spiel setzen. Zum Ansatz einer Öffentlichen Religionspädagogik,** in: *RpB* 71 (2014), 87-91.
- **Grümme, Bernhard, Öffentliche Religionspädagogik. Bildung in pluralen religiösen Lebenswelten, Stuttgart 2015.**
- Habermas, Jürgen, **Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Berlin 1998.**

- **Habermas, Jürgen, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Berlin 2005.**
- Habermas, Jürgen, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Berlin 2008.
- Habermas, Eine Replik, in: Reeder, M./Schmidt, J. (Hg.), Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, Frankfurt a.M. 2008, 94-107.
- Heller, Agnes, Politik nach dem Tode Gottes, in: Huber, Jörg/Müller, Alois Martin (Hg.), Instanzen, Perspektiven, Imaginationen, Basel/Frankfurt a.M. 1997, 75-94.
- Hochgeschwender, Michael, Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstlertum und Fundamentalismus, Frankfurt a. M./Leipzig 2007.
- Höhn, Hans-Joachim, Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn 2007.
- Joas, Hans, Führt Modernisierung zur Säkularisierung?, in: Walter, Peter (Hg.), Gottesrede in postsäkularer Kultur, Freiburg i. Br. 2007, 10-18.
- Klingen, Henning, Gefährdete Öffentlichkeit. Zur Verhältnisbestimmung von Politischer Theologie und medialer Öffentlichkeit, Berlin 2008.
- Krötke, Wolfgang, Gottesrede inmitten von Gottesvergessenheit. Zur bleibenden Herausforderung der christlichen Verkündigung Gottes durch den Atheismus, in: Eckholt, Margit/Walter, Peter (Hg.), Gottesrede in postsäkularer Kultur, Freiburg/Basel/Wien 2007, 54-72.
- Lübke, Hermann, Religion nach der Aufklärung, München 3. Aufl. 2004.
- Manemann, Jürgen, Rettende Erinnerung an die Zukunft. Essay über die christliche Verschärfung, Mainz 2005.
- Manemann, Jürgen, Über Freunde und Feinde. Brüderlichkeit Gottes, Kevelaer 2008.
- Manemann, Jürgen, Das Politische in der neuen Politischen Theologie, in: Manemann, Jürgen/Wacker, Bernd (Hg.), Jahrbuch Politische Theologie 5, Politische Theologie – gegengelesen, Münster 2008, 94-119.
- Mendieta, Eduardo/VanAntwerpen, Jonathan (Hg.), Religion und Öffentlichkeit, Berlin 2012.
- Metz, Johann Baptist, Monotheismus und Demokratie. Über Religion und Politik auf dem Boden der Moderne, in: Manemann, Jürgen (Hg.), Jahrbuch Politische Theologie 1, Demokratiefähigkeit, Münster 1996, 39-52.
- Pollack, Detlef, Religion und Moderne. Versuch einer Bestimmung ihres Verhältnisses, Essen 2007.
- Riesebrodt, Martin, Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“, München 2000.
- Schärftl, Thomas, Neuer Atheismus, in: Stimmen der Zeit 3 (2008), 147-161.
- **Schieder, Rolf, Sind Religionen gefährlich? Religionspolitische Perspektiven für das 21. Jahrhundert, Berlin 2011.**
- Schieder, Rolf/Meyer-Magister, Hendrik, Neue Rollen der Religion, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 24 (2013), 28-34.
- Schieder, Rolf, Wie viel Religion verträgt Deutschland?, Frankfurt a. M. 2001.
- Schröder, Bernd, Öffentliche Religionspädagogik. Perspektiven einer theologischen Disziplin, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 110 (2013), 109-132.
- Schweitzer, Friedrich, Mehr als eine Privatangelegenheit! Perspektiven für eine Religionspädagogik in der Zivilgesellschaft, in: Bitter, Gottfried/Blasberg-Kuhnke, Martina (Hg.), Religion und Bildung in Kirche und Gesellschaft, Würzburg 2011, 164-171.

- Sobrino, Jon, Kritik an den heutigen Demokratien und Wege zu ihrer Humanisierung von der biblisch-jesuanischen Tradition her, in: Concilium 43 (2007), 439-453.
- **Taylor, Charles, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009.**
- Vögele, Wolfgang, Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland, Gütersloh 1994.
- Vögele, Wolfgang, Art. Zivilreligion, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 4 (2005) 492-495.

Impressum

Hauptherausgeberinnen:

Prof. Dr. Mirjam Zimmermann (Universität Siegen)

Prof. Dr. Heike Lindner (Universität Köln)

„WiReLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft

Balinger Straße 31 A

70567 Stuttgart

Deutschland

www.bibelwissenschaft.de