

Vertrauen in das Göttliche als abwehrende Umarmung des Fremden?

Die Erfahrung von Vertrautheit, Fremdheit und Teilhabe im Umgang mit Religion

Vorbemerkungen

Gesellschaftliche Teilhabe wird u.a. über die Zuschreibung von Vertrautheit und Fremdheit entschieden. Mit Zuschreibungen entlang der Grenzlinie von Vertrautheit und Fremdheit werden ganze Bevölkerungsgruppen von gesellschaftlicher Teilhabe ausgeschlossen. Deshalb ist die Arbeit an der Semantik von Vertrautheit und Fremdheit politisch. Auch die Religion kennt die Unterscheidung von Vertrautheit und Fremdheit. Sie hat nachweislich in den monotheistischen Religionen mit dem Verdikt des Fremden in ihrer eigenen Mitte Menschen vernichtet und sie ist mit der Zuschreibung, fremd zu sein, selbst immer wieder verfolgt worden. Diese Geschichte ist bekannt und soll im Folgenden nicht noch einmal skizziert werden. Stattdessen sollen drei Erfahrungen von Vertrautheit, Fremdheit und Teilhabe im Umgang mit Religion in den Blick genommen werden, die religiöse Menschen in säkularen Gesellschaften heute machen:

1. Religion ist in säkularen Gesellschaften etwas Fremdes und dubios.
2. Aus der Erfahrung von Enteignung und Vertreibung hat insbesondere der jüdische Glaube eine erhöhte Sensibilität für den Schutz des Fremden und ein Ethos der Fremdenliebe entwickelt, das auch Christen_innen in Konflikt mit säkularen Staaten bringt.
3. Die Distinktion von Vertrautheit und Fremdheit ist schließlich im biblischen Gottesbild selbst eingeschrieben und in säkularen Gesellschaften zugunsten der Fremdheit Gottes entschieden. Theologisch ist das nichts anderes als die abwehrende Umarmung des Fremden.

Vertrautheit, Fremdheit und Teilhabe der Religion in säkularen Gesellschaften

Religion ist in einem säkularen Zeitalter vielen Menschen fremd. „Religion kommt ihnen befremdlich oder gar bedrohlich vor. Diese Haltung speist sich nicht nur aus all den vergangenen und gegenwärtigen Konflikten liberaler Staaten mit Religion, sondern auch aus einer spezifisch erkenntnistheoretischen Unterscheidung, der zufolge religiös geprägtes Denken weniger *rational* ist als der rein ‚säkulare‘ Vernunftgebrauch“ (Taylor 2012b, S. 78). Religion, vor allem kulturell fremde Religion, wird also mal politisch als Bedrohung, mal erkenntnistheoretisch als mangelhafte Form der Vernunft betrachtet (ebd.). Aus dieser Haltung heraus werden die Freiheiten der Religion vor allem bei Zuwanderer_innen begrenzt. Erinnerung sei an die Begründungen, mit denen deutsche Bundesländer, allen voran Baden-Württemberg, Lehrerinnen untersagen, ein Kopftuch zu tragen. Kann man sagen, dass nur Menschen ohne solche religiöse Kennzeichen Lehrerinnen und Autoritätspersonen im Bildungssystem sein können? Darf, „wer sich durch die Ausübung der eigenen Religion von den anderen abhebt, in dieser Gesellschaft keine amtlichen Positionen bekleiden?“ (Taylor 2012b, S. 74). „Vielleicht übermittelt man damit Kindern in einer zunehmend vielfältigen Gesellschaft eine falsche Botschaft“ (ebd.) nämlich: Es ist besser, Religion nicht zu zeigen.

Tatsache ist, dass Religion im Säkularismus nicht mehr verstanden wird. Viele Menschen im „säkularen Zeitalter“ (Taylor 2012a) brauchen Übersetzungen, um zu verstehen, was Religion sagen will. Nun haben es Übersetzungen an sich, dass im Prozess der Übersetzung immer etwas verloren geht. Im Fall der Religion ist es das Religiöse, das zurückbleibt. Säkulare Menschen sind in der Regel der Meinung, dass sie religiöse Argumente nicht verstehen müssen. Was bedeutet das für die Gesellschaft? Jürgen Habermas hat in seiner Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001 darauf hingewiesen, dass Religion der säkularen Gesellschaft vielleicht etwas zu sagen hat, das diese nicht kennt. So verweisen religiöse Menschen bei der Frage des Umgangs mit Embryonen z.B. auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen, eine Prämisse, die man nicht glauben muss. Aber auch einem säkularen Menschen könne einleuchten, dass nach diesem Glauben der Mensch ein Geschöpf ist, das von einem Gott ins Dasein gerufen und im Blick dieses Gottes jeder Mensch dem/der Anderen ebenbürtig ist. Man muss diese Prämisse eines Schöpfergottes nicht glauben, aber man kann verstehen, dass diese Ebenbürtigkeit verschwinden würde, wenn man an die Stelle Gottes einen Menschen setzen würde, der einen anderen Menschen „nach seinem Belieben in seinem natürlichen Sosein festlegen würde“ (Habermas 2001, S. 31); dann wäre auch der Grund nicht mehr gegeben, der uns in unserer Verschiedenheit zu ebenbürtigen Menschen macht. Säkulare Gesellschaften verlieren also etwas, wenn sie Religion ausblenden. Das ist kein Programm gegen die Säkularität oder die Aufklärung, son-

dern ein Plädoyer für Pluralität der Öffentlichkeit und eine Aufklärung, die Religion nicht vernichtet, sondern übersetzt (Habermas 2011, S. 29; 2013, S. 287 – 300). In dem Maße, wie man von religiösen Menschen verlangt, dass sie ihre Argumente in säkularer Sprache vorbringen, müsse man von der säkularen Öffentlichkeit verlangen, dass sie religiöse Argumente zur Kenntnis nimmt, auch wenn sie die Prämissen der Religion nicht teilt. Damit wird das Argument einer Teilhabe der Religion am öffentlichen Diskurs von jemandem stark gemacht, der mit guten Gründen in einem säkularen Zeitalter der Vernunft und der Aufklärung stets den Vorrang vor der Vernunft religiöser Argumente oder überhaupt religiösem Denken gegeben hat. Damit wird unterstrichen, dass religiöse und säkulare Argumente gleichwertig ernst genommen werden müssen.

Die Erfahrung des Exils als Motiv des Kampfes für den Schutz des Fremden im biblischen Glauben

Im Umgang mit der von säkularen Menschen vorgetragenen Angst, dass man wieder glauben müsse, kann es hilfreich sein, systematisch zwischen Religion und Glauben zu unterscheiden. Denn Glaube hat es mit Wahrheiten und Prämissen zu tun, die man glauben kann, aber nicht übernehmen muss, um Religion zu verstehen. Religion ist demgegenüber zunächst Kultur. Sie ist kontextuell und immer auch Ausdruck geschichtlicher Erfahrungen. So stehen in der hebräischen Bibel die Fremden unter dem besonderen Schutz Gottes. Verflucht ist nach einer zentralen Aussage der Tora, wer das Recht des Fremden beugt (Dtn 5, Mose 27,19). Dahinter steht die Erfahrung des jüdischen Volkes von Verfolgung und Anderssein inmitten der Völker. Die Erfahrung des Exils und die Erfahrung der Enteignung und des Fremdseins gehört zum Judentum und die mit dem Exil verbundene Erfahrung des Nichtdazugehörens eröffnet und schließt paradoxerweise die Zugehörigkeit zum Judentum ein, sagt die jüdische Philosophin Judith Butler (2012). Und diese Erfahrung war in der Geschichte des Judentums ein mächtiges Motiv für den universellen, also nicht primär dem eigenen Volk, sondern allen Menschen geltenden Kampf gegen das Leid der anderen und Fremden. Wie ist das zu verstehen? Der Fremde sei der andere schreibt Butler – mit Bezug zu Hannah Arendt –, den wir uns nicht aussuchen können. Er ist, „derjenige oder diejenige, die wir nie gekannt und uns nie ausgesucht haben“ (ebd., S. 129). Dies sei keine soziologische, sondern eine ontologische Situation. Das heißt: Der andere gehört wesentlich zu mir. Und ich zerstöre mein eigenes Leben, wenn ich den anderen zerstöre (ebd.). Diese Einsicht führt Butler an die Front des Konflikts zwischen Israelis und Palästinenser_innen. Es sei offensichtlich, dass ohne das Bewusstsein der Bindung an den anderen „keine der beiden Bevölkerungen [weder Israelis noch Palästinenser_innen] leben und überleben kann“ (ebd., S. 150). Diese Analyse hat der Autorin in Israel heftige Kritik eingebracht, weil die

gegenwärtige israelische Politik auf die Trennung beider Bevölkerungen setzt. Aus katholischer Perspektive ist sie zutiefst biblisch.

Denn das biblische Gebot der Fremdenliebe und der Kampf gegen das Leid des Anderen sind der Erfahrung von Vertreibung, Enteignung und Exil geschuldet und dies wird als ethische Forderung unmittelbar mit Gott verbunden. Der Appell an Barmherzigkeit und Schutz für die Schwächsten der Gesellschaft, zu denen die Fremden zählen, steht schon in einer der ältesten Rechtssammlungen der Tora, im sogenannten Bundesbuch aus dem siebten vorchristlichen Jahrhundert (Ex 2, Mose 20, 22- 23, 33). Das Gebot steht auf einer Stufe mit der Gottesverehrung (Crüsemann 2005, S. 214 – 217). Es heißt dort: „Einen Fremden darfst du nicht bedrücken. Ihr wisst ja, wie es einem Fremdling zumute ist, da ihr selbst Fremdlinge in Ägypten gewesen seid“ (Ex 2, Mose 23, 9; Ex 2, Mose 22, 20). In der Bergpredigt radikalisiert Jesus die Fremdenliebe zur Feindesliebe. „Ich sage euch: Liebt eure Feinde [...], damit ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel.“ (Mt 5,44f). In der Weltgerichtsszene des Matthäusevangeliums ist – mit den Hungernden, den Armen und den Gefangenen – der Fremde das Gesicht Gottes. Die Menschen, die am Ende Gott schauen, werden sich wundern und fragen, sagt das Matthäusevangelium: „Wann haben wir dich gesehen?“ Und sie bekommen zur Antwort: „Ich bin ein Fremder gewesen, und ihr habt mich aufgenommen“ (Mt 25, 35). Das sind verstörende Auskünfte, denn sie fordern im Grunde dazu auf, das Leben zu ändern, aufzustehen und zu den Flüchtlingen und Fremden zu gehen, die unter uns sind. Das ist ein sehr konkreter Handlungsauftrag. Es lohnt, in dieser Spur weiterzugehen und zu fragen, wie diese Forderungen im Umgang mit dem Fremden in das biblische Gottesverständnis eingetragen werden.

Vertrautheit, Fremdheit und Teilhabe im biblischen Gottesverständnis

Hier stoßen wir auf eine große Paradoxie: Gott ist in der Bibel den Menschen ganz nahe und gleichzeitig ist er der ganz Andere. Nichts auf Erden gleicht ihm. Man kann sich daher kein Bild von ihm machen. Das Bilderverbot in den monotheistischen Religionen verweist auf diese radikale Alterität Gottes.

Religionspädagogisch ist das ein Problem, weil zumal Kinder sich ja immer viele Bilder machen, auch von Gott. Folgende Anekdote mag das illustrieren:

„Anna malt in der Schule ein Bild. Nach einer Weile tritt der Lehrer hinzu und betrachtet neugierig das Gemalte. ‚Na, Anna,‘ fragt er, ‚was malst du denn da?‘ – ‚Ich male den lieben Gott,‘ antwortet Anna. ‚Aber, Anna,‘ widerspricht der Lehrer, ‚der liebe Gott – den kann man doch gar nicht malen. Da weiß doch niemand, wie er aussieht.‘ – ‚Warten Sie noch fünf Minuten,‘ sagt Anna, ‚dann wissen Sie es!‘“ (Precht 2013, S. 9)

Diese Anekdote – dem britischen Erziehungsberater Ken Robinson zugeschrieben – wandert durch die populäre Schulkritik als Beleg dafür, wie die öffentlichen Schulen die Kreativität der Kinder zerstöre. Unabhängig davon, ob diese Anekdote ausreicht, um dies zu belegen; deutlich wird etwas anderes: dass nichts in ein Kind hineingeht, was es selbst nicht versteht. Im Weltbild eines Kindes ist Gott kein Problem. Kinder sind damit vertraut. Gott ist ihnen nicht fremd. Selbst religiös nicht erzogene Kinder entwickeln Gotteskonzepte (Szagun 2006; 2008). Dabei liefert die Lebenswelt des Kindes die Bilder, in denen es sich Gott vorstellt und Religion versteht. Die biblischen Erzählungen müssen da reinpassen und werden entsprechend angepasst. In der Religionspädagogik bricht darüber regelmäßig die Krise aus. Kann man den Erfahrungen dieser Kinder die biblische Gottesvorstellung anvertrauen? Kommt da nicht was ganz anderes raus als die Bibel lehrt? Diese Anfrage hat zuletzt der christliche Theologe Thomas Ruster mit großer Resonanz vorgetragen. Er meint, dass Religion im Kapitalismus nur noch als Religion des Kapitalismus erfahrbar sei und der Gott dieser Religion des Kapitals sei das Geld, ein Götze also in biblischer Sicht. Davon seien auch die Christenmenschen infiziert, die unter den Bedingungen des Kapitalismus leben und Religion haben wollen.

An dieser Stelle sei das damit assoziierte Religionsverständnis skizziert. Ein wenig verschieden und doch anschlussfähig an die eingangs eingeführte kulturhermeneutische Position, wird Religion als etwas beschrieben, was Menschen als die letztbestimmende Macht und Wirklichkeit annehmen und erfahren. Im Kapitalismus sei diese Macht das Geld. Der Kapitalismus sei eine Religion in dem Sinne, dass sie nach der Ökonomisierung aller Lebensbereiche als die alles bestimmende Wirklichkeit erfahren werde, der sich niemand entziehen könne. Auch Christ_innen seien in ihrer Welterfahrung allenthalben kapitalistisch infiziert. Im Religionsunterricht säßen heute Schüler_innen, die „treue Anhänger der kapitalistischen Religion“ seien. „Ihre gesamten Erlebnisse, ihr Lebensumfeld, die Ziele, die sie sich setzen“, seien von dieser kapitalistischen Religion „imprägniert“. Wer glaube, dass Gott die letztbestimmende Wirklichkeit für Menschen heute sei, der lebe in einem anderen Jahrhundert. Diese Religion gebe es nicht mehr. Christlicher Glaube müsse daher ohne Religion auskommen und sich der religionskritischen Potenziale des biblischen Glaubens vergewissern. Schon der biblische Glaube komme ohne Religionskritik nicht aus. Religionsgeschichtlich muss man sich die religiöse Umwelt des biblischen Israel sehr bunt vorstellen. Da gibt es die Götter der Fruchtbarkeit im Baals-, Stier- und Ascherakult. Es gibt magische Praktiken, Amulette und Totenbeschwörung. Diesen Bildern und Praxen wird der Gott ohne Bilder entgegengestellt. Keine Erfahrung des Menschen gleicht ihm. Biblische Religion ist im Kern auch Religionskritik und diese Seite des biblischen Glaubens gilt es zu aktivieren. In der Religionspädagogik müsse man aufhören, von den Erfahrungen der Schüler_innen ausgehend eine Brücke zum Glauben der Bibel schlagen zu wollen. Diese Brücke gebe es nicht. Das

„Erfahrungsdogma der Religionspädagogik“ müsse „also revidiert werden. Den Erfahrungen der Schülerinnen und Schüler [... sei] in einer christlichen Religionspädagogik nicht mehr zu trauen. Ja noch mehr: Unser aller religiöser Erfahrung ist nicht mehr zu trauen, denn sie verweist uns an die falsche Religion“ (Ruster 2000a, S. 200). Die Erfahrung mit dem Gott der Bibel sei nicht unsere Erfahrung. Diese Erfahrung sei für uns eine fremde Erfahrung. Soll man daher auf Erfahrung als einen Weg zum biblischen Gottesverständnis in der Religionspädagogik verzichten? Keineswegs, denn auch Glaube sei auf Erfahrung angewiesen, aber eben auf die Erfahrung von Fremdheit in der Begegnung mit dem Gott der Bibel. Es komme darauf an, „gerade das Fremde, Unableitbare, Unvermutete biblischer Erfahrungen [...] herauszuheben.“ Und man müsse keine Angst haben, dass die Schüler_innen das nicht verstehen. Sie seien durch die Medien gewohnt, „in fremde Erfahrungswelten hineingeführt [zu werden], in urzeitliche, mythische oder Science-Fiction-Welten, und sie lassen sich gerne führen. Warum nicht auch in die Welt der Bibel?“ (Ruster 2000a, S. 200). Die Science-Fiction-Metapher zeigt, worauf Ruster hinaus will. Der biblische Gott ist in seiner Interpretation eine fremde Wirklichkeit, die in ihrer Andersheit mit der eigenen Erfahrung nichts zu tun hat. In dieser Zuspitzung bleibt die Erfahrung mit dem Fremden allemal selbst eine fremde Erfahrung. Sie kann gar nicht die eigene sein. Religionsunterricht sei die Einführung in ein völlig fremdes und anderes Wirklichkeitsverständnis (Ruster 2000b).

Mit der vorgetragenen Verwerfung religionsdidaktisch begründeter Erfahrungsorientierung sind natürlich Herausforderungen verbunden. Zwei erscheinen besonders schwerwiegend. 1) Bezüglich der Schule müsste erklärt werden, warum sich Schüler_innen mit einem fremden Welt- und Wirklichkeitsverständnis beschäftigen sollen, das mit ihren eigenen Erfahrungen nichts, aber auch gar nichts zu tun hat. Diese Andersheit des Anderen ist wie eine Mauer. Und hier wird es politisch. 2) Denn politisch landet Rusters Erfahrungsverdikt unversehens – obwohl er das nicht im Sinn haben kann – in einem Modell von Apartheid, das die Andersheit des anderen für unüberwindbar hält. Wenn man das ernst nimmt, dann kann der/die Andere sich mir nicht nähern und er/sie darf es auch nicht, weil die festgestellte Andersheit das gar nicht zulässt. Ich nenne das die abwehrende Umarmung des Fremden. Von der Struktur her funktioniert so Rassismus.

Während mit diesem Erfahrungsverdikt die religionspädagogische Brücke zwischen der Welt des Kindes und der Welt des biblischen Glaubens, pädagogisch zwischen Subjekt und Objekt abgebrochen wird, gibt es andere Angebote christlicher Theologie, die diese Brücke mit einem alteritätstheoretischen Erfahrungsbegriff neu bauen, der im Durchgang durch die Alteritätsphilosophie der jüdischen Denker Levinas und Rosenzweig gewonnen wird. Zwei Gefahren gilt es bei alledem in der Subjekt-Objekt-Relation zu vermeiden, wenn man von einer Brücke und wechselseitigen Dialogik zwischen Subjekt und Objekt ausgehe. Weder dürfe „die

unverwechselbare, irreduzible Singularität des Subjekts“ zugunsten des Objekts marginalisiert noch „die Autorität und uneinholbare [...] Andersheit des Nicht-Ichs“ zugunsten des Subjekts untergraben werden (Grümme 2007, S. 273). Wie ist dieses Problem zu lösen? Möglich erscheint dies durch die von Rosenzweig analysierte Vorrangigkeit des Anderen – nicht: seiner Andersheit! – im Dialog zu beachten. Die Initiative geht dann vom Du aus. Der Ursprung der Erfahrung des Fremden sei eine Beziehung, die ein anderer aus Freiheit heraus eröffnet. Erfahrung sei „vorrangig die Eröffnung der Erfahrung durch eine andere Freiheit“. „Alteritätserfahrung [sei] vorwiegend die Erfahrung des Anderen, nicht von Andersheit. Das Subjekt [sei mit] einem Objekt konfrontiert, das seinerseits ein Subjekt ist“ (Grümme 2007, S. 276). Man betrachte auf diese Struktur hin die biblischen Offenbarungserzählungen von Mose am Dornbusch (Ex 3, 1 – 6) oder der Verkündigung an Maria (Lk 1, 26 – 38). Die in diesen Erzählungen geschilderten Erfahrungen des Anderen umfassten im Abschluss an Lévinas, unvermeidlich auch die Erfahrung von Nicht-Erfahrenem und Nicht-Erfahbarem, an dem „die Spur des Anderen“ zu entdecken sei. „Erfahrung ist so immer auch Differenz Erfahrung“ (Grümme 2007, S. 280).

Die Analyse der vom Anderen gestifteten Erfahrung lehrt: Der Weg geht in religiösen Lernprozessen nicht vom Subjekt zu einer Sache, sondern vom Subjekt zu einem Objekt, das sich als Subjekt erweist. Diese Erfahrung des Anderen, nicht die von Andersheit steht am Anfang der Beziehung, die der Andere in Freiheit eröffnet. Da sich die Subjekte in ihren Erfahrungen unterscheiden, gibt es in den Religionen eine legitime Pluralität in der Erfahrung des Anderen. Zugleich ist in der Begegnung mit dem Anderen nicht alles erfahrbar oder zu erfahren. Der Andere bleibt der Andere. Diese Differenz ist Teil der Erfahrung des Anderen. Eine alteritätstheoretisch fundierte Religionspädagogik lehrt also einen Umgang mit dem Fremden, der den Blick auf den Anderen in seiner Freiheit richtet und nicht auf seine Andersheit. Die gesellschaftliche Relevanz dieser Pädagogik ist evident. Ein alteritätstheoretischer Erfahrungsbegriff führt die Religionspädagogik an die Brennpunkte der sozialen Konflikte, die überall dort zu besichtigen sind, wo die Fixierung des Anderen auf seine Andersheit Methode ist und ganzen Bevölkerungsgruppen die Teilhabe am gesellschaftlichen Leben verweigert wird.

Ambivalenz des Respekts vor dem Anderen

Der Respekt vor dem Anderen ist im Kontext der Pluralitätsdiskussion dann politisch dubios, wenn der Andere als so fremd angesehen wird, dass ihm wegen seiner Andersartigkeit nichts mehr abverlangt wird und der Andere in seiner fremden Welt machen soll, was er will. Was man in der eigenen Welt nie dulden würde, weil es z.B. die Würde von Frauen und Kindern verletzt und Menschenleben kostet oder auch, scheinbar harmlos, Menschen in Traditionen festhält, die sie freiwillig nicht gewählt

haben, wurde im Multikultikonzept der letzten vierzig Jahre vor allem bei Migrant_innen als Ausdruck ihrer kulturellen und religiösen Andersartigkeit geduldet. Das Multikultikonzept hatte und hat diesen Anflug von Apartheid (Bruckner 2007). Die Verherrlichung der Vielfalt lässt hier übersehen, was Menschen über Kulturen und Religionen hinweg gleichsam vorreligiös miteinander verbindet.

Für die Religionspädagogik folgt daraus: Der Umgang mit Fremdheit und Differenz ist ein gefährliches Terrain. Die scheinbar harmlose Diskussion um den theologisch ventilierten Begriff des Anderen verliert ihre Unschuld, sobald man die Postulate einzelner Positionierungen und das dort vorgetragene theologische Denken auf seine Folgen für das Zusammenleben von Menschen bezieht. Starke Formulierungen von der Andersheit des Anderen (Ruster) verweigern sich der Erfahrung von Verbindendem. Das Multikulti-Plädoyer für den Respekt vor dem Anderen wird andererseits problematisch, wenn es bei der Verherrlichung der Vielfalt stehen bleibt. Die offene Flanke des religionspädagogischen Umgangs mit Fremdheit und Differenz ist sichtbar.

Zusammenfassung und Perspektiven

Religion ist in säkularen Gesellschaften vielen Menschen fremd. Die soziale Macht der Religion ist dennoch ungebrochen. Die Trennung von Staat und Kirche sollte man nicht mit einer Trennung von Religion und Gesellschaft verwechseln. Diese Trennung gibt es nicht. Deshalb werden weder laizistische noch staatskirchrechtliche Regelungen und Abwehrstrategien vertraute wie neue, fremde Religionen in Deutschland wie den Islam oder den religiösen Fundamentalismus der Pfingstkirchen aufhalten. Sie werden notfalls per Gericht ihre Teilhabe einzufordern versuchen. Die Religion selbst wird unter den Bedingungen ihrer Globalisierung selbst vielfältiger werden und zugleich *härter*, weil unter Marktbedingungen nur Religionen mit Profil bestehen können.

Literatur

- Bruckner, P. (2007): Fundamentalismus der Aufklärung oder Rassismus der Antirassisten? veröffentlicht unter: <http://www.perlentaucher.de/artikel/3594.html>, 15.9.2010.
- Butler, J. (2012): Ist das Judentum zionistisch? In: Mendieta, E./van Antwerpen, J. (Hg.): Religion und Öffentlichkeit. Frankfurt, S. 102 – 133.
- Crüsemann, F. (2005): Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes. Gütersloh (3. Aufl.).
- Grümme, B. (2007): Vom Anderen eröffnete Erfahrung. Zur Neubestimmung des Erfahrungsbegriffs in der Religionsdidaktik. Gütersloh/Freiburg.
- Habermas, J. (2001): Glauben und Wissen. Dankesrede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt.
- Habermas, J. (2013): Politik und Religion. In: Graf, Fr. W./Meier, H. (Hg): Politik und Religion. München, S. 287 – 300.
- Precht, R. D. (2013): Anna, die Schule und der liebe Gott. Der Verrat des Bildungssystems an unseren Kindern. München.
- Ruster, Th. (2000a): Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion. Freiburg.
- Ruster, Th. (2000b): Die Welt verstehen „gemäß den Schriften“. Religionsunterricht als Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis. In: rhs – Religionsunterricht an höheren Schulen 3, S. 189 – 203.
- Ruster, Th. (2004): Der verwechselbare Gott Rahners oder die Einheit der Unterscheidung und das unterscheidend Christliche, In: Klauke, H. (Hg.): 100 Jahre Karl Rahner. Nach Rahner post et secundum. Köln, S. 63 – 72.
- Szagon, A.-K. (2006): Dem Sprachlosen Sprache verleihen. Rostocker Langzeitstudie zu Gottesverständnis und Gottesbeziehung von Kindern, die in mehrheitlich konfessionslosem Kontext aufwachsen. Jena.
- Szagon, A.-K./Fiedler, M. (2008): Religiöse Heimaten. Rostocker Langzeitstudie zu Gottesverständnis und Gottesbeziehung von Kindern, die in mehrheitlich konfessionslosem Kontext aufwachsen. Jena.
- Taylor, Ch. (2012): Für eine grundlegende Neubestimmung des Säkularismus. In: Mendieta, E./van Antwerpen, J. (Hg.): Religion und Öffentlichkeit. Frankfurt, S. 53 – 88.
- Taylor, Ch. (2012): Ein säkulares Zeitalter. Frankfurt.