

Praktische Theologie

Absurdität als Herausforderung für die Theologie: Kann die Theologie Absurdität als Entscheidung des Menschen gegen Transzendenz aushalten?

Eva-Maria Spiegelhalter

Abstract

Theology considers itself as an expert in resources for the meaning of life and is justified by this aspect in the context of educational science. In Germany's society, however, there is an increasing group of people who live their lives without reference to transcendence. Regarding this development, there is a lack of theological concepts that encounter concepts of life without any reference to transcendence without judgement. The transcendental analysis of freedom shows that the concept of God is necessary if freedom is to be meaningful. But that means non-transcendental interpretations are labelled as absurd. What kind of theological approach is required to recognise that people lead their lives without reference to transcendence without assuming disbelief or guilt? Which theological ideas are necessary for a constructive dialogue between transcendent and non-transcendent interpretations? How can we theological respect that people lead their lives without reference to transcendence, without assuming unbelief or guilt? What theological ideas are necessary for a constructive dialog between transcendent and non-transcendent interpretations?

Key-Words

Non-denominationalism, Anthropology, Absurdity, Religious education, Faith, Grace, Knowledge of God

1. Herausforderung Transzendenzlosigkeit – Bemerkungen zum wirkmächtigen anthropologischen Verständnis von Karl Rahner

Vielfach wird der Theologie von außen eine Expertise in Sinnfragen zugeschrieben. Explizit deutlich wird dies im Bildungsplan von Baden-Württemberg. Aus bildungswissenschaftlicher Perspektive wird hier der Religionsunterricht damit begründet, dass er den unverzichtbaren Weltzugang von Religion und Philosophie in den Bildungsprozess einspeist. Religiöse Bildung wird somit als unbedingt erforderliches Element der Allgemeinbildung verstanden (vgl. Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden-Württemberg 2016). Die Religionspädagogik ist besonders glücklich über diese Begründung, da sie aus der Feder eines Nicht-Theologen stammt. Der Erziehungswissenschaftler Jürgen Baumert geht davon aus, dass die Frage „nach dem Woher, Wohin und Wozu des menschlichen Lebens“ aus dem im Bildungskontext nicht wegzudenken sei (Baumert 2004: 107).

Dass dieser Zugang von Baumert in der Theologie beziehungsweise in der Religionspädagogik offene Türen einrennt, verwundert nicht. So zeigt sich doch hier ein Menschenbild, dass dem Menschen die Sinnfrage grundlegend einschreibt und seit Rahners anonymen Christen weite Teile der Theologie prägt. Seit Rahner ist jeder Mensch zur Hörerin und zum *Hörer des Wortes* geworden (Rahner 1969).

Mit dieser Perspektive ist aber eine Frage aufgeworfen, die angesichts der gegenwärtigen Entwicklungen drängender wird: Die Frage, wie nicht-religiöse Lebensdeutungen zu bewerten sind, also Lebensdeutungen, in denen sich Menschen nicht als „Wesen der Transzendenz“ (Rahner 1976: 44) vollziehen. Rahner übersieht die reale Möglichkeit der nicht-religiösen Deutung nicht, zugleich bestimmt er diese jedoch entweder als naive Perspektive, die die Frage nach Sinn bewusst ausblendet und für unbeantwortbar hält oder als Perspektive der Verzweiflung angesichts des fehlenden Sinnes (Rahner 1976: 43f.). Die Möglichkeit der expliziten Entscheidung gegen Gott beschreibt Rahner folgendermaßen: „Das Nein [zu Gott] ist eine Möglichkeit der Freiheit, aber diese Möglichkeit der Freiheit ist immer auch das gleichzeitig Mißglückte [sic], Mißratene [sic], Steckenbleibende, sich selbst gleichsam Verneinende und Aufhebende“ (Rahner 1976: 109). Doch was bedeutet diese Perspektive angesichts der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation?

Ein Blick in die sechste EKD-Studie zeigt: Formal sind in Deutschland 23 Prozent der Bevölkerung evangelisch, 25 Prozent katholisch und 43 Prozent konfessionslos. Blickt man auf die Religiosität der deutschen Bevölkerung gehören 56 Prozent der Gruppe der Säkularen an. Diese Gruppe gilt als kaum noch religiös ansprechbar (vgl. Evangelische Kirche in Deutschland 2016). Damit stellen sich zwei Fragen: Welche Begriffskategorien hält die Theologie für diese immer größer werdende Gruppe der Menschen bereit, die sich nicht als „Wesen der Transzendenz“ verstehen? Und stellt Religion tatsächlich so einen „unverzichtbaren Weltzugang“ dar, wie im Bildungsplan von Baden-Württemberg und in der Anthropologie Rahners angenommen wird?

Es scheint sich doch eher die Feststellung des evangelischen Systematikers Dirk Evers empirisch zu bestätigen:

Es ist [...] eine moderne Errungenschaft, tatsächlich glaubens- und religionslos existieren zu können. Es gehören dazu Bedingungen, wie auch zu der vorneuzeitlichen (allerdings auch immer nur relativen) Unvermeid-

barkeit von Religion Bedingungen gehörten. Das eine ist nicht natürlicher als das andere. (Evers 2022: 77f.)

Oder um mit dem evangelischen Religionspädagogen David Käbisch zu sprechen: Die „weltliche Nichtnotwendigkeit Gottes steht der theologischen Notwendigkeit der Rede von Gott gegenüber“ (Käbisch 2014b: 173).

In der katholischen Theologie wird der *homo areligious*, also der Mensch, der sein Leben ohne religiöse Deutungen vollzieht, jedoch kaum thematisiert (Tiefensee 2012: 17; Schwarz 2019: 493). Wirkmächtig ist dagegen immer wieder die Anthropologie Rahners mit der bereits aufgezeigten Problematik. Deutlich lässt sich dies an einer Äußerung der katholischen Pastoraltheologin Maria Widl zeigen, wenn diese zwar für „einen konsequenten Diskurs mit der säkularen Kultur“ wirbt, in diesem Zusammenhang aber die Relevanz religiöser Bildung so begründet, dass diese deshalb unverzichtbar sei, will „der Menschen sich nicht – um mit Rahner zu argumentieren – zum Tier zurück“ entwickeln (Widl 2009: 251). Dass religiöse Bildung die Aufgabe hat, die Möglichkeit des Menschen zu religiösen Deutungen zu eröffnen, dürfte unstrittig sein. Umgekehrt bedeutet es aber doch wohl nicht, dass ohne religiöse Bildung der Mensch seine spezifische Menschlichkeit verliert und in die Kategorie der Tiere zurückfällt. Deutlich zeigt sich, dass auch 2009 die Wertschätzung nicht-religiöser Lebensdeutungen zumindest sprachlich noch nicht positiv in den Blick kommt. Angesichts der immer größer werdenden Gruppe der Konfessionslosen stellt dies einen herausfordernden Befund dar.

2. Welche Konzepte finden sich in der Theologie, um mit nicht-religiösen Lebensentwürfen umzugehen? Eine Suche auf der begrifflichen Ebene

Begrifflich werden nicht-religiöse Lebensdeutungen unter der Kategorie „Unglauben“ verhandelt. Für den Unglauben gibt es verschiedene Erklärungen. Drei verbreitete Begründungen werden hier exemplarisch an jeweils einem theologischen Entwurf vorgestellt. Am Beispiel des fundamental-theologischen Ansatzes von Hansjürgen Verweyen lässt sich zeigen, dass Unglaube als schuldhaftes Nicht-Erkennen-Wollen verstanden wird. Magnus Striet nimmt an, dass biographische Erfahrungen den Glauben verunmöglichen kann. Dass Unglaube als absurde Wahl zu verstehen ist, während ein sinnvoll gedachter Freiheitsbegriff den Gottesbegriff voraussetzt, zeigen Magnus Lerch und Aaron Langenfeld.

2.1. Das Nicht-Erkennen-Wollen aufgrund der Schuld der Menschen

Hansjürgen Verweyen ist mit der Diskussion um die Osterthesen bekannt geworden. Er geht davon aus, dass der Glaube der ersten Jünger nicht allein auf die Ostererscheinungen zurück gehen könne und legt infolgedessen dem römischen Hauptmann am Kreuz die Erkenntnis in den Mund: „Dieser Mensch war Gottes Sohn“. Deutlich wird hier die erkenntnistheoretische Annahme, dass jeder Mensch unter dem Kreuz zur Gotteserkenntnis fähig gewesen wäre. Im Umkehrschluss zeigt sich Verweyen dann verwundert über „die Ansicht, auch die Jünger Jesu hätten den Gekreuzigten nur als *gescheitert* ansehen können“ (Verweyen 2008: 155). Verweyen geht davon aus, dass vielmehr die Jünger an der Erkenntnis Gottes gescheitert seien. „Sie konnten, aber wollten nicht wahrhaben, daß [sic] nichts Jesus seinem Leben aus Gott entreißen vermochte“ (Verweyen 2008:156). Hier findet sich eine paradigmatische Perspektive auf den christlichen Unglauben: Wer nicht zum Glauben findet, will nicht sehen, was doch offensichtlich zu erkennen ist. Die Selbstbezogenheit beziehungsweise die hermeneutologische Bestimmung trübt die Erkenntnismöglichkeiten des Menschen (Spiegelhalter 2013: 373-375).

2.2. Nicht-Glauben können aufgrund der geschichtlichen Erfahrungen

Eine andere Perspektive findet sich bei Magnus Striet. Er führt aus, dass gerade „human denkende[n] Menschen“ der Glaube an einen rettenden Gott schwerfällt oder verwehrt ist. Als Beispiel führt er Jean Amery an, der als assimilierter Jude angesichts der Erfahrungen der Shoa für sich jegliche religiöse Lebensvollzüge und Lebensdeutung ablehnt (Striet 2008: 134f.). Striet folgert: „Die Gottlosigkeit vieler Menschen guten Willens ist keine selbst gewählte, sondern eine erlittene Gottlosigkeit.“ Gerade die unendliche Leiderfahrung führe dazu, dass Menschen der Glaube an Gott nicht möglich sei.

2.3. Unglaube als absurde Wahl, da sinnvoll vollzogene Freiheit den Gottesbegriff voraussetzt (Lerch und Langenfeld)

Auch in neusten theologischen Entwürfen zeigt sich eine Problematik in Bezug auf nicht-religiöse Lebensdeutungen. In der „Theologischen Anthro-

pologie“ von Lerch und Langenfeld werden nicht-religiöse Lebensentwürfe durchaus wahrgenommen. Allerdings werden diese so interpretiert, dass sie aufgrund ihrer fehlenden Vernünftigkeit von christlichen Konzepten überboten werden können. „Denn die transzendente Freiheitsanalyse kann zwar zeigen, dass dann, *wenn* Freiheit nicht sinnlos, unbegründet oder absurd ist, ihr auch der Gottesgedanke eingeschrieben ist. Aber eben die primäre Voraussetzung der Sinnhaftigkeit endlicher Freiheit ist transzendentalphilosophisch nicht mehr zu sichern. ... Die mögliche Absurdität endlicher Freiheitsvollzüge – und damit auch des Prinzips Freiheit – ist theoretisch nicht auszuschließen“ (Langenfeld/Lerch 2018: 241). Damit ist aber Weitreichendes ausgesagt. Denn mit der transzendentalen Freiheitsanalyse lässt sich der Zusammenhang von Freiheit und Gottesbegriff herstellen. Dass dieser Entwurf innertheologisch eine gewisse Plausibilität in Anspruch nehmen kann, zeigt seine anhaltende Präsenz im Diskurs und muss hier nicht weiterverfolgt werden. Aufgezeigt werden soll aber die sich abzeichnende Tendenz, einer sich nicht-religiös vollziehenden Freiheit das Etikett des Absurden zu verleihen. Denn die transzendente Freiheitsanalyse kann theoretisch nicht ausschließen, da es eine Möglichkeit der endlichen Freiheit darstellt, sich selbst als unbegründet oder sinnlos zu verstehen. Zugleich wird aber auch deutlich, dass dies keine gleichberechtigte Alternative zur sinnvollen Begründung durch den Gottesgedanken darstellt. Die Bezeichnung nicht-religiöser Lebensperspektiven als absurd mag philosophiegeschichtlich mit dem Rekurs auf Camus ihre Berechtigung haben. Wenn Freiheitsvollzüge ohne Bezug zu Gott als „sinnlos, unbegründet oder absurd“ (Langenfeld/Lerch 2018: 241) beschrieben werden, macht dies vor allem deutlich, wie der Freiheitsbegriff im vorliegenden Konzept gedacht wird: letztendlich ist er grundlegend bezogen auf den Gottesbegriff. Denn nur wenn der Gottesbegriff mitgedacht wird, wird der Freiheitsbegriff sinnvoll. Fraglich ist aber ob diese Perspektive angesichts der abnehmenden religiösen Deutungsperspektiven Möglichkeiten bietet, nicht-religiöse Lebensdeutungen als legitime Perspektive in den Blick zu nehmen, wie das bei Evers oder Käbisch angedeutet wird.

An drei Beispielen der systematischen Theologie konnte gezeigt werden, dass theologische Konzepte vor der Herausforderung stehen, wie mit nicht-religiösen Lebensdeutungen umzugehen ist.¹ Bisher werden nicht-religiöse Lebensdeutungen entweder als absurd bzw. sinnlos (Verweyen, Langen-

1 In empirischer bzw. (religions-)soziologischer Perspektive finden sich zahlreiche individuelle Gründe für Kirchen- bzw. Religionsdistanz, die vorwiegend beschreibend und

feld/Lerch) oder als Folge von traumatischen Erfahrungen (Striet) verstanden.

3. Mit welchen theologischen Bausteinen lässt sich die theologisch als absurd bezeichnete Entscheidung des Menschen gegen Transzendenz aushalten?

Gerade in der Lehrer:innenbildung wird die Frage immer drängender, wie mit nicht-religiösen Lebensdeutungen umzugehen ist. Rund ein Drittel der Schülerinnen und Schüler sind mittlerweile konfessionslos (Hock 2023: 468). Fachdidaktisch ist die Frage bereits bearbeitet. Käbisch legte 2014 „die erste und bislang einzige ausdifferenzierte fachdidaktische Grundlegung zum gemeinsamen Lernen mit Konfessionslosen vor“, die konfliktensibel unter der Didaktik des Perspektivenwechsels eine „religionsdidaktische Neuakzentuierung“ vornimmt (Schwarz 2019: 517-519 in Bezug auf Käbisch 2014b). Der Rahmen theologisch-systematischer Antworten wurde oben aufgezeigt. Im Folgenden werden Perspektiven entwickelt, die theologische Bausteine umfassen, um der theologisch als absurd bezeichneten Entscheidung des Menschen gegen Transzendenz nicht-wertend zu begegnen.

3.1. Betonung der philosophischen Unentscheidbarkeit der Existenz Gottes und der Interpretationsbedürftigkeit der Offenbarung (Antwort auf Verweyen)

Ein Großteil der theologischen Konzepte geht davon aus, dass eine philosophische Sicherheit über die Existenz Gottes nicht zu erreichen ist.

Die Glaubenden – oder auch Nichtglaubenden – als prinzipiell unvernünftig zu qualifizieren, verbietet nach Kant die Vernunft selbst. Dass es in beiden Gruppen faktisch eine Fülle von Unvernunft gibt, ist damit selbstverständlich nicht ausgeschlossen. (Bongardt 2009: 76)

Diese Konzepte erweisen sich als anschlussfähig an die Perspektive nicht-religiös Deutender, da hier grundsätzlich der epistemische Gehalt der Existenz Gottes verhandelbar bleibt.

Und nicht nur die philosophische Unentscheidbarkeit bezüglich der Existenz Gottes muss angesichts der zunehmenden nicht-religiösen Le-

nicht normativ-wertend das Phänomen der nicht-religiösen Lebensdeutungen erklären (Käbisch 2021: 1-3).

bensdeutungen berücksichtigt werden, sondern auch die grundsätzliche Interpretationsbedürftigkeit geschichtlicher Offenbarung. „Was Menschen begegnet, was sie direkt wahrnehmen oder wovon sie berichten, ist vieldeutig“ (Bongardt 2009: 104). Denn es gibt „kein geschichtliches Ereignis, keine sinnliche Wahrnehmung [...], die für den Menschen schlechthin eindeutig wären“ (Bongardt 2000: 310). Menschen begegnen vor 2000 Jahren dem Wanderprediger Jesus und kommen nach der konkreten Erfahrung mit ihm zu unterschiedlichen Interpretationen. Die einen sehen einen großen Propheten, die nächsten einen Wanderprediger, wieder andere artikulieren nach seinem Tod, dass es sich hier um den Sohn Gottes gehandelt haben muss. Wer die geschichtliche Dimension von Offenbarung erkenntnistheoretisch ernst nimmt, muss auch ihre Deutungsbedürftigkeit bedenken. „Indem er [Gott] sich zur geschichtlichen Realität seiner Liebe bestimmte und ihr so verbindliche Eindeutigkeit gab, nahm er zugleich die Zweideutigkeit alles Sichtbaren auf sich“ (Pröpper 1978: 87).

Theologische Konzepte, welche die Reflexion auf die Ambiguität und Interpretationsbedürftigkeit des geschichtlichen Offenbarungsereignisses vernachlässigen und die Eindeutigkeit von Gotteserkenntnis betonen, erweisen sich nicht nur angesichts der gegenwärtigen Situation der Konfessionslosigkeit als unzulässig, sondern auch aufgrund der christlichen Gottesvorstellung von einem Gott, die sich durch einen Perspektivenvielfalt auszeichnet und die menschlichen Deutungskategorien immer übersteigt.

3.2. Betonung der Ungeschuldetheit von Offenbarung beziehungsweise Glaubenserfahrung (Antwort auf Magnus Striet)

Voraussetzung für Glaube ist eine Glaubens- und damit eine Gnadenerfahrung. Warum manche Menschen glauben und andere nicht, lässt sich weder empirisch noch theologisch zufriedenstellend klären. Zwar lassen sich empirisch Faktoren aufzeigen, die die religiöse Sozialisation unterstützen und man kann sich auch empirisch auf die Suche begeben, warum Menschen nicht mehr glauben (Käbisch 2014a: 177–180). Theologisch bleibt es aber vollkommen kontingent, warum die einen sehen und glauben und die anderen sehen und nicht glauben. Daher ist auch der kognitive Zugang zur Thematik begrenzt:

Aber der Glaube, der um sich selbst als Glaube weiß, weiß auch darum, dass er sich selbst nicht als Wissen demonstrieren kann: als den Sieg des stärkeren Arguments, der schlüssigeren Theorie, der den Zweifel besiegt

und zum Schweigen gebracht hätte. Er weiß, dass seine Erkenntnis auf Zweifel und Zutrauen beruht. (Werbick 2010: 334)

Es ist eine Frage, die sich erst in der Eschatologie klären lässt: Warum die einen ausziehen, wie der verlorene Sohn und erst eschatologisch die Möglichkeit haben, zum Vater zurückzukehren, wenn sie es denn wollen und die anderen ausdrücklich ihr gesamtes Leben in die Gegenwart des biblischen Gottes führen können. Warum ist es einem Teil der Menschen möglich, ihr Leben in der christlichen Sinndimension mit der Hoffnung auf ein am Ende erlösenden Gott zu führen und warum befinden sich manche Menschen in der Situation, dass sie die Herausforderungen des Lebens ohne die Hoffnung auf den christlichen Gott in Angriff nehmen müssen? Dieser Herausforderung der nicht-religiösen Lebensdeutung eine fehlende Vernünftigkeit zu unterstellen, erscheint zu kurz. Vielmehr wird es eine Frage sein, die eschatologisch an Gott selbst zu stellen ist und deren Antwort mit der Güte Gottes in Einklang stehen muss.

3.3. Entwicklung einer zurückhaltenden Anthropologie

Die christliche Anthropologie ist stark soteriologisch ausgerichtet (Kutzer 2006: 297; Langenfeld 2024). Diese Ausrichtung wird angesichts der zunehmenden Konfessionslosigkeit, wie sie in der sechsten EKD-Studie deutlich wurde, problematisch. Deskriptiv zwischen Glaube und Nicht-Glaube zu unterscheiden, ist legitim. Schwierig wird es jedoch, wenn moralische Kategorien wie bei Rahner oder Lerch und Langenfeld dazu kommen, die zum Othring führen und nicht-religiöse Lebensdeutungen als Fehl- oder defizitäre Formen von Menschsein in den Blick kommen. Denn der Aufweis, dass Menschsein ohne Transzendenzbezug selbst verschuldet, defizitär oder absurd ist, steht einem respektvollen Diskurs mit Menschen, die sich nicht-religiös vollziehen, im Weg. Käbisch weist immer wieder darauf hin, dass konfessionslose Menschen in Ostdeutschland „sich selbst nicht in der Tradition einer kritikwürdigen, totalitären Staatsideologie [sehen, E.S.], sondern in der Tradition der Aufklärung, die für sie nichts an Überzeugungskraft verloren hat“ (Käbisch 2014b: 206). Konfessionslose fragen sich, „wie man als moderner Mensch überhaupt religiös sein“ könne (Käbisch 2014b: 65). Aufgabe der zukünftigen Theologie ist es, einen wertfreien, beschreibenden Zugang zum Phänomen der nicht-religiösen Lebensdeutung zu bekommen. Gemeinsame Ausgangsbasis kann in einer zurückhaltenden

Anthropologie liegen, die darin übereinkommt, dass Menschsein darin besteht, Interpretationsmuster für das eigene Leben zu entwickeln. Ob diese Interpretationsmuster religiös, christlich oder nichtreligiös ausgerichtet sind, muss aber nicht normativ entschieden werden.² Inhaltlich bedeutet dies nicht „everything goes“. Normativ können nur Lebensdeutungen bestehen, die nicht auf dem Rücken anderer ausgetragen werden. Als Kriterium dient dann der nicht-religiös verstandene Begriff der Würde des Menschen oder der christliche Begriff der Nächstenliebe. Als absurd gilt dann alles, was dieser Norm entgegensteht. Ob man im Begriff der Nächstenliebe die Hoffnung auf einen christlichen Gott mitdenkt, wird dann zur Frage der eigenen Lebensgeschichte und der persönlichen und der gemeinschaftlich vermittelten Glaubenserfahrung. Normativ lässt sich hier aber keine Antwort mehr finden, nur persönlich-existentiell. Wer christliche Deutungskategorien wählt, muss sich dann auch die Frage nach dem Mehrwert gefallen lassen.

Literaturverzeichnis

- Baumert, Jürgen: Deutschland im internationalen Bildungsvvergleich, in: Nelson Killius et al.: Deutschland im internationalen Bildungsvvergleich. Frankfurt am Main 2004, 100-150.
- Bongardt, Michael: Die Fraglichkeit der Offenbarung: Ernst Cassirers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen (= Ratio fidei 2). Regensburg 2000.
- Bongardt, Michael: Einführung in die Theologie der Offenbarung. Darmstadt 2009.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.): Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft: Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. Leipzig 2023 [<https://kmu.ekd.de/>] (Letzter Zugriff: 12.10.2024).
- Hock, Johanna: Der Religionsunterricht im Spiegel der sechsten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung – Die Daten im Überblick, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 75 (2023), 466-475, DOI: 10.1515/zpt-2023-2033.
- Käbisch, David: Konfessionslose verstehen: Eine vernachlässigte Bildungsaufgabe nicht nur an evangelischen Schulen, in: Andrea Schulte (Hg.): Konfessionslose verstehen: Eine vernachlässigte Bildungsaufgabe nicht nur an evangelischen Schulen. Münster 2014a, 170-189.
- Käbisch, David: Religionsunterricht und Konfessionslosigkeit: Eine fachdidaktische Grundlegung (= Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart 14) Tübingen 2014b.

2 Hingewiesen soll an dieser Stelle auf die Ausführungen von Könemann, die eine gemeinsamen Praxis von Glaubenden und Nichtglaubenden in Anschluss an Christoph Theobald die Basis einer Verständigung sieht. (Könemann 2021: 15-21).

- Käbisch, David: Konfessionslosigkeit, in: Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet www.wirelex.de (2021), 1-15, DOI: 10.23768/wirelex.Konfessionslosigkeit.200752.
- Könemann, Judith: Was das Phänomen der Konfessionslosigkeit der Praktischen Theologie zu denken gibt, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 20 (2021), 8-25.
- Kutzer, Mirja: In Wahrheit erfunden: Dichtung als Ort theologischer Erkenntnis (= Ratio fidei 30). Regensburg 2006.
- Langenfeld, Aaron: Die soteriologische Wende: 40 Jahre nach dem Tod von Karl Rahner, in: Herder-Korrespondenz 78 (2024), 15-17.
- Langenfeld, Aaron/Lerch, Magnus: Theologische Anthropologie. Stuttgart 2018.
- Löffel, Jan: Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt. Das Christentum vor der religiösen Indifferenz. Freiburg im Breisgau 2024.
- Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden- Württemberg (Hg.): Gemeinsamer Bildungsplan für die Sekundarstufe I. Stuttgart 2016 [<https://www.bildungsplaene-bw.de/Lde/LS/BP2016BW/ALLG/GS/RRK/LG>] (Letzter Zugriff: 20.06.2025).
- Pickel, Gerd: Atheistischer Osten und gläubiger Westen? Pfade der Konfessionslosigkeit im innerdeutschen Vergleich, in: Ders., Kornelia Sammet (Hg.): Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Wiesbaden 2011, 43-77.
- Pröpper, Thomas: Thesen zum Wunderverständnis, in: Gisbert Greshake (Hg.): Thesen zum Wunderverständnis. Mainz 1978, 71-91.
- Rahner, Karl: Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. München 1969.
- Rahner, Karl: Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg im Breisgau usw. 1976.
- Schwarz, Susanne: SchülerInnenperspektiven und Religionsunterricht: Empirische Einblicke - Theoretische Überlegungen. Stuttgart 2019.
- Striet, Magnus: Ohne Hoffnung? Über Jean Améry und die Heimatlosigkeit, in: Herder-Korrespondenz (2008), 133-137.
- Spiegelhalter, Eva-Maria: Objektiv evident? Die Wahrnehmbarkeit der Christusgestalt im Denken Hans Urs von Balthasars und Hansjürgen Verweyens. Freiburg im Breisgau 2013.
- Tiefensee, Eberhard: Der homo areligiosus und die Entkonfessionalisierung in der ehemaligen DDR, in: Matthias Hahn (Hg.): Der homo areligiosus und die Entkonfessionalisierung in der ehemaligen DDR. Jena 2012, 15-30.
- Verwey, Hansjürgen: Einführung in die Fundamentaltheologie. Darmstadt 2008.
- Werbick, Jürgen: Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre. Freiburg im Breisgau 2010.
- Widl, Maria: Missionsland Deutschland – Beobachtungen und Anstöße aus pastoral-theologischer und religionspädagogischer Sicht: Skizzen einer Baustelle, in: Benedikt Kranemann (Hg.): Missionsland Deutschland – Beobachtungen und Anstöße aus pastoraltheologischer und religionspädagogischer Sicht: Skizzen einer Baustelle. Würzburg 2009, 229-254.