
Missionstheologie postsäkular

Christlicher Glaube im Dialog mit Europa

Franz Gmainer-Pranzl

Zusammenfassung

Missionstheologie tendiert mitunter dazu, die starke Religiosität in Ländern des globalen Südens als Maßstab zu nehmen und die westliche Gesellschaft als »Missionsgebiet« anzusehen. Von einem postsäkularen Zugang her, wie er vor allem von Jürgen Habermas vorgeschlagen wurde, ergeben sich für die Missionstheologie neue Perspektiven, gerade im Dialog mit Europa: 1. die Bereitschaft, Mission im Kontext eines reziproken Lernprozesses zu begreifen; 2. die Wahrnehmung eines intellektuellen Anspruchs, der an die missionarische Praxis ergeht; 3. das Ernstnehmen des »nachmetaphysischen« Charakters des europäischen Kontextes sowie 4. die Fähigkeit, die Botschaft des Evangeliums als Appell an Freiheit und Vernunft des Menschen zu verantworten.

Schlüsselbegriffe

→ Postsäkularität
→ Europa
→ Nachmetaphysisches Denken
→ Religion und Gesellschaft
→ Glaubensverantwortung

Abstract

The theology of mission sometimes tends to take the strong religiosity in countries of the Global South as a yardstick and to regard Western society as a »missionary field.« From a post-secular approach, as proposed above all by Jürgen Habermas, new perspectives arise for the theology of mission, especially in the dialogue with Europe: 1. the willingness to understand mission in the context of a reciprocal learning process; 2. the recognition of an intellectual claim that is made on missionary praxis; 3. taking seriously the »post-metaphysical« character of the European context, as well as 4. the ability to take responsibility for the message of the Gospel as an appeal to human freedom and reason.

Keywords

→ Postsecularism
→ Europe
→ Postmetaphysical thinking
→ Religion and society
→ Taking responsibility for faith

Sumario

La teología de la misión tiende a veces a tomar como patrón la fuerte religiosidad de los países del Sur global y a considerar la sociedad occidental como un »campo de misión«. Desde un enfoque post-secular, como propone sobre todo Jürgen Habermas, surgen nuevas perspectivas para la teología de la misión, especialmente en el diálogo con Europa: 1. la voluntad de entender la misión en el contexto de un proceso de aprendizaje recíproco; 2. la percepción de una reivindicación intelectual que se hace sobre la práctica misionera; 3. tomar en serio el carácter »pos-metafísico« del contexto europeo, así como 4. la capacidad responsiva del mensaje del Evangelio como una apelación a la libertad y la razón humanas.

Palabras clave

→ Post-secularidad
→ Europa
→ Pensamiento posmetafísico
→ Religión y sociedad
→ Responsabilidad de la fe

Der Anstoß dazu, »neue Tendenzen« der Missionswissenschaft zu erkunden, kann bei allen, die sich mit der Herausforderung »Mission« beschäftigen, nur Zustimmung finden. Wenn die Aufmerksamkeit für gesellschaftliche Kontexte und kulturelle Prägungen eine entscheidende Voraussetzung für missionstheologische Überlegungen bildet, diese Kontexte gegenwärtig aber durch Pluralisierung, Globalisierung und Enttraditionalisierung von einem tiefgreifenden Umbruch betroffen sind, ist die Auseinandersetzung mit Mission letztlich gar nicht anders möglich als dadurch, »neue Tendenzen« ernst zu nehmen bzw. aktiv neue Ansätze zu entwickeln. Ist es nicht geradezu das Kennzeichen missionstheologischer¹ Forschung, »neuen Tendenzen« zu folgen, um die Sendung der Kirche »in der Welt *dieser* Zeit« theologisch verantworten zu können?²

Mission und Missionstheologie sind vermutlich auch deshalb so kontroverse Themen, weil sie Spannungs- und Konfliktfelder betreffen, in denen Kulturen und Religionen, Identitäten und Gesellschaften auf schwer entwirrbare Weise aufeinandertreffen. »Mission« hat damit zu tun, religiöse Überzeugungen, die mit bestimmten kulturellen Lebensformen und gesellschaftlichen Ordnungen verbunden sind, zu bezeugen, weiterzugeben und dabei Grenzen zu überschreiten. Diese vielschichtige, konfliktive und manchmal auch fragwürdige Konstellation von Religion, Kultur und Gesellschaft spiegelt sich auch in den Versuchen wider, »Missionswissenschaft« zu definieren. Hadwig Müller legt in diesem Zusammenhang eine bedenkenswerte Formulierung vor, die den dynamischen Charakter inner- und außerchristlicher Begegnungen sowie die dialogische Herausforderung von »Mission« in den Blick nimmt: »Die Aufgabe einer Missionswissenschaft liegt darin, die Bewegungen und Begegnungen der Christentümer bzw. ihrer Vertreterinnen und Vertreter zu begleiten und ihre kritischen, analytischen Fähigkeiten sowie ihre hermeneutischen und kooperativen Kräfte und ihre Geduld zu stärken, damit es ihnen gelingt, die Spannung der in der Schwebelage gehaltenen Dialogprozesse auszuhalten.«³ Missionstheologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wäre also grundlegend missverstanden, wenn es um Strategien der »Mitgliederrekrutierung« für christliche Kirchen ginge oder um das Erzeugen eines missionarischen Klimas im neopentekostalen Stil, bei dem eine missionarische Begeisterung entfacht wird, aber eine Analyse der gesellschaftlichen Voraussetzungen für Mission entfällt.⁴ Zugleich ist zu betonen, dass das Zweite Vatikanische Konzil eine klare Option für Mission vertritt; von einem »Abschied von Mission« kann keine Rede sein.⁵ Aber »Mission« im

1 Unter »Missionswissenschaft« verstehe ich die empirische Erforschung von Mission (historische, soziologische, politikwissenschaftliche, psychologische, ethnologische Aspekte missionarischer Praxis), unter »Missionstheologie« die Verantwortung einer (christlichen) Glaubenspraxis, die die Grenzen des eigenen Kontextes überschreitet und sich zu »Anderen« gesandt weiß. Beide Zugänge sind von Bedeutung: die »beobachtende« Analyse von Mission in Geschichte und Gegenwart sowie die »teilnehmende« (was nicht bedeutet: weniger kritische) Rechenschaft von Mission als einer Konsequenz christlicher Lebenshaltung. Vgl. auch Francis X. D'SA SJ, Was hat »Wissenschaft« in Missionswissenschaft zu suchen?, in: Mariano DELGADO/Michael SIEVERNICH SJ/

Klaus VELLGUTH (Hg.), Transformationen der Missionswissenschaft. Festschrift zum 100. Jahrgang der ZMR. Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 1911-2016, St. Ottilien 2016, 79-87.

2 So auch die Einschätzung von Arnd Bünker: »Kaum ein theologisches Fach hat so viele fundamentale Wendungen und Veränderungen erfahren wie die Missionswissenschaft, zumal diese theologische Disziplin ja noch immer eine junge Pflanze ist – jedenfalls in der Zeitrechnung der Kirche« (Arnd BÜNKER, Welche Mission[en]? Welche Missionswissenschaft[en]?, in: Martin STOWASSER/Franz HELM [Hg.], Mission im Kontext Europas. Interdisziplinäre Beiträge zu einem zeitgemäßen Missionsverständnis, Göttingen 2011, 33-55, 41).

3 Hadwig MÜLLER, Es kommt auf das Wie an. Ein Rückblick, in: Arnd BÜNKER u.a. (Hg.), Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft, Ostfildern 2010, 209-218, 213.

4 Vgl. Bernhard MEUSER/Johannes HARTL/Karl WALLNER (Hg.), Mission Manifest. Die Thesen für das Comeback der Kirche, Freiburg i. Br. 2018. – Kritisch dazu: Klaus VELLGUTH, Der Streit um das »Mission Manifest«. Über evangelikale und pentekostale Strömungen in der katholischen Kirche in Deutschland, in: Klaus KRÄMER/Klaus VELLGUTH (Hg.), Pentekostalismus. Pfingstkirchen als Herausforderung in der Ökumene, Freiburg i. Br. 2019, 211-237.

Sinn des Evangeliums Jesu Christi bedeutet keine (neo-)koloniale Machtstrategie, sondern die Bereitschaft, sich von jenen Menschen, die (noch) nicht glauben, herausfordern und in Anspruch nehmen zu lassen. Missionarinnen und Missionare sind bereit, den christlichen Glauben in neuen, vielleicht völlig ungewohnten Lebenskontexten zu bezeugen.⁶

Eine wichtige Vordenkerin und Impulsgeberin in diesem Zusammenhang ist bekanntlich die französische Katholikin Madeleine Delbr l (1904-1964), die ihre Erfahrungen in der Sozialarbeit im Pariser Stadtteil Ivry sowie in den Beziehungen zwischen Kirche und kommunistischer Politik auf bedenkenswerte Weise reflektierte. Ihre Aufsätze und Bücher fordern auch mehr als ein halbes Jahrhundert nach ihrem Tod dazu heraus, das »Missionarische« einer Pfarrgemeinde im Sinn einer radikalen Zeitgenossenschaft zu verstehen.⁷ Es braucht, kurz gesagt, »den Mut zur Zeitgenossenschaft in einer säkularen Welt«.⁸ Was Delbr l in den 1950er und frühen 1960er Jahren – auch mit Blick auf die Auseinandersetzungen rund um die »Arbeiterpriester« – als Thema für Kirche und Theologie, Pastoral und Spiritualität wahrnahm, ist aktueller denn je: Eine Theologie der Mission, die den aktuellen Herausforderungen und »neuen Tendenzen« gerecht werden will, muss sich mit den säkularen Gesellschaften in Europa auseinandersetzen, um den Logos des christlichen Glaubens im kulturellen, sozialen und wissenschaftlichen Kontext des gegenwärtigen Europa ins Gespräch zu bringen. Nicht, dass der globale Süden für die Missionstheologie keine Bedeutung mehr hätte – aber Kirche und Theologie müssen *im gegenwärtigen Europa* dialog-, kritik- und lernfähig sein und dürfen nicht bloß auf jene Gesellschaften und kulturellen Traditionen blicken, in denen Religionen (scheinbar) unhinterfragt Geltung besitzen.⁹ Länder, in denen Religion eine große Rolle in der Öffentlichkeit spielt, werden manchmal zum ekklesiologischen und missionstheologischen Sehnsuchtsort, und Europa wird tendenziell zum »Missionsgebiet« erklärt, weil eben traditionelle Formen kirchlicher Präsenz nur mehr in geringem Ausmaß zu finden sind. Wenn christliche Missionstheologie aber wesentlich mit der Verantwortung der Sendung der Kirche in der »Welt dieser Zeit« zu tun hat, darf sie sich nicht bloß als Vor- und Nachbereitung einer Strategie der Überredung bzw. des Imports religiöser Praxis nach Europa verstehen, sondern muss den Anspruch jener Hoffnung, für die der christliche Glaube steht, in einen ernsthaften Gesprächs-, Lern- und Austauschprozess mit der aktuellen Gesellschaft einbringen, also Apo-logia (Antwort, Rechenschaft) für den Sinn christlicher Hoffnung geben, wie dies 1 Petr 3,15 beispielhaft formuliert hat.

5 Vgl. Jutta KOSLOWSKI / Andreas KREBS (Hg.), *Mission zwischen Proselytismus und Selbstabschaffung*, Leipzig 2017.

6 Vgl. Christian BAUER, *Dra en zuhause? Konzilstheologische Inspirationen für die Mission der Kirche*, in: ZMR 101 (2017/1-2) 64-77.

7 »Damit aber der Glaube vernommen, seine Botschaft verstanden werde, müssen die Verk ndenden zusehen, dass sie von der Welt durch nichts anderes getrennt sind als durch ihren Glauben« (Madeleine DELBR L, *Kennzeichen der missionierenden Pfarrei*, in: DIES., *Wir Nachbarn der Kommunisten*, Einsiedeln 1975, 164-170, 167).

8 Albert Peter RETHMANN, *Mission und Dialog – Christsein in pluraler Gesellschaft*, in: Klaus KRÄMER / Klaus VELLGUTH (Hg.), *Mission und Dialog. Ansätze für ein kommunikatives Missionsverständnis*, Freiburg i. Br. 2012, 271-289, 285.

9 Vgl. manche missionstheologischen Impulse, die vom Konzept einer »Reverse Mission« ausgehen und zum Beispiel Priester aus südlichen Ländern in der Rolle sehen, den »säkularisierten« Norden bzw. Westen wieder zu »evangelisieren«; hier wird die traditionelle Einbahn-Mission (Nord → Süd) nur umgedreht (Süd → Nord), aber nicht in ihrer Logik hinterfragt.

Die Gesellschaften Europas sind allerdings mit Jürgen Habermas als *postsäkulare* zu verstehen, und das heißt – wie dies Habermas bei seiner Buchpreisrede 2001 betonte –, dass moderne Gesellschaften »mit dem Fortbestehen religiöser Gemeinschaften und der fortbestehenden Relevanz der verschiedenen religiösen Überlieferungen rechnen müssen, auch wenn sie selbst weitgehend säkularisiert sind.«¹⁰ Postsäkularität bedeutet demnach nicht die Ablöse einer Phase der Säkularisierung durch ein neues Zeitalter der Religion bzw. eine Rückkehr traditionaler Lebensformen, sondern eine selbstreflexive Gleichzeitigkeit von Religiosität (durchaus mit einem Anspruch auf öffentliche Präsenz) und Säkularität (die – als Ausdifferenzierung unterschiedlicher gesellschaftlicher Teilsysteme und Entkoppelung von Religion und Politik – ohnehin nie mit Säkularismus gleichzusetzen war, welcher eine Strategie des Ausschlusses von Religion aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit besagt).¹¹ Die westliche Gesellschaft erweist sich aus postsäkularer Perspektive weder als »religionslos«-säkularer Lebenskontext, dem eine Art christliche (Neu-)Missionierung verordnet werden müsste, noch als neureligiöses Feld, das die Prägungen der Säkularisierung hinter sich gelassen hätte, sondern als Ort der Koexistenz von Glaubenden, Andersglaubenden und Nichtglaubenden, der Kirche und Theologie im Allgemeinen und Missionstheologie im Besonderen einiges zu denken aufgibt.

Eine Missionstheologie, die die Bezeugung und Vermittlung des christlichen Glaubens aus einem postsäkularen Problembewusstsein heraus verantwortet, wird in ihren Überlegungen – vor allem mit Blick auf den Dialog von Kirche und Gesellschaft in Europa – folgende Herausforderungen aufgreifen:

1 *Mission wird Teil reziproker Lernprozesse sein.* »[...] religiöse Bürger und Religionsgemeinschaften« so Habermas, »dürfen sich nicht nur äußerlich anpassen. Sie müssen sich die säkulare Legitimation des Gemeinwesens unter den Prämissen ihres eigenen Glaubens zu eigen machen.«¹² Die existentielle Offenheit und intellektuelle Bereitschaft, von anderen zu lernen, wird in einer postsäkularen Gesellschaft sowohl von säkularen als auch von religiösen Bürgern erwartet. Die Kritik an säkularistischer Abwertung von Religion bedeutet nicht einen »Freibrief« für eine Form »missionarischer Begeisterung«, die sich über das Selbstverständnis einer Gesellschaft einfach hinwegsetzt, sondern die Fähigkeit, sich von jenem Kontext, in dem eine missionarische Sendung gelebt wird, auch etwas sagen zu lassen. Säkularität – im Sinn einer Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilsysteme, nicht als »Abschaffung« von Religion – ist von daher nicht ein »Problem«, das es missionarisch zu überwinden gilt, sondern ein maßgebliches Lernfeld kirchlicher Mission.¹³

10 Jürgen HABERMAS, Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion? Ein Gespräch, in: DERS., Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken, Berlin 2012, 96–119, 101.

11 Wie Habermas treffend formuliert, bringt die Selbstbeschreibung einer postsäkularen Gesellschaft »die Verunsicherung der säkularistischen Überzeugung vom *absehbaren Verschwinden* der Religion zum Ausdruck« (Jürgen HABERMAS, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Berlin 2019, 91).

12 Jürgen HABERMAS, Religion in der Öffentlichkeit der »postsäkularen« Gesellschaft, in: DERS., Nachmetaphysisches Denken II (Anm. 10), 308–327, 325.

13 »Der Verfassungsstaat muss nicht nur weltanschaulich neutral handeln, sondern auch auf normativen Grundlagen beruhen, die sich weltanschaulich neutral – und das heißt nachmetaphysisch – rechtfertigen lassen. Und diesem normativen Anspruch gegenüber können sich die Religionsgemeinschaften nicht taub stellen. Deshalb kommt hier jener komplementäre Lernprozess ins Spiel, in dem sich die säkulare und die religiöse Seite gegenseitig verstricken« (Jürgen HABERMAS, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, in: Michael REDER/ Josef SCHMIDT [Hg.], Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt a.M. 2008, 26–36, 33).

2 *Mission stellt sich einem intellektuellen Anspruch.* Dies ist zwar keine neue Einsicht kirchlicher Mission, denkt man an die philosophischen und theologischen Diskussionen, an die Herausforderung kulturell fremder Lebens- und Denkformen sowie an das Erlernen neuer Sprachen, wie dies viele Missionarinnen und Missionare zu bewältigen hatten. Gerade mit Blick auf die gegenwärtigen gesellschaftlichen und globalen Herausforderungen gilt noch mehr, dass Mission in hohem Maß mit Religions- und Christentumskritik, mit nicht vertrauten Weltanschauungen und mit der Fähigkeit zu Selbstkritik und der Aufarbeitung überkommener Denk- und Glaubensformen zu tun hat. Eine postsäkular inspirierte Missionstheologie wird die »kognitiven Dissonanzen«¹⁴ zwischen dem gewohnten Selbstverständnis von Theologie und Kirche einerseits und dem Problembewusstsein einer Gesellschaft andererseits ernst nehmen. Auch wenn die missionarische Praxis natürlich mehr ist als eine Form argumentativer Auseinandersetzung (sondern wesentlich durch Zeugnis und Glaubwürdigkeit bestimmt ist), darf Missionstheologie die durchaus fordernde Aufgabe intellektueller Arbeit nicht vernachlässigen. Schließlich erwies sich der Kontext von Mission nicht selten als innovatives Feld theologischen Denkens, weil die Zumutung des Fremden und die Infragestellung der eigenen Tradition und Weltsicht im wahrsten Sinn des Wortes »zu denken gab«. Diesem intellektuellen Anspruch darf die Missionstheologie nicht ausweichen.

3 *Der »nachmetaphysische Charakter« des europäischen Kontextes ist (missions-)theologisch ernst zu nehmen.* Jürgen Habermas hat seit den 1980er Jahren auf maßgebliche Motive nachmetaphysischen Denkens hingewiesen,¹⁵ vor allem auf die Ablöse eines Identitätsdenkens durch »Verfahrensrationalität«, die Infragestellung idealistischen Denkens durch historische Kritik, die eine »Detranszendentalisierung der überlieferten Grundbegriffe«¹⁶ bewirkt, den Übergang von Bewusstseinsphilosophie zu sprachphilosophischer Argumentation sowie die Kritik eines starken Theoriebegriffs durch Verweis auf den lebensweltlichen und kommunikativen Kontext theoretischer Auseinandersetzung. Allerdings – und das wird auch in der Theologie oft missverstanden – bedeutet die Wahrnehmung eines nachmetaphysischen Denk- und Lebenskontextes nicht eine Absage an Religion, sondern eine Infragestellung metaphysisch¹⁷ begründeter Glaubensvorstellungen. Mit gutem Grund spricht Habermas von einem »religiösen Denken in nachmetaphysischer Gestalt«.¹⁸ Vielleicht könnte Dietrich Bonhoeffers Plädoyer für ein »religionsloses Christentum« als erster Ansatz eines »Christentums in nachmetaphysischer Gestalt« angesehen werden?¹⁹ Eine postsäkular informierte Missionstheologie nimmt die kulturelle und gesellschaftliche

14 Vgl. Jürgen HABERMAS, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den »öffentlichen Vernunftgebrauch« religiöser und säkularer Bürger, in: DERS., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, 119–154, 143.

15 Vgl. Jürgen HABERMAS, Motive nachmetaphysischen Denkens, in: DERS., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 1992, 35–60.

16 Ebd., 41.

17 »Metaphysik« ist hier als philosophische (Letzt-)Begründung gemeint, nicht als religiöse Haltung und Voraussetzung.

18 HABERMAS, Auch eine Geschichte der Philosophie I (Anm. 11), 75.

19 Vgl. unter anderem Bonhoeffers Frage: »Wie sprechen wir von Gott – ohne Religion, d.h. eben ohne die zeitbedingten Voraussetzungen der Metaphysik, der Innerlichkeit etc. etc.?« (Dietrich BONHOEFFER, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hg. von Christian GREMMELS/Eberhard BETHGE/Renate BETHGE in Zusammenarbeit mit Ilse TÖDT, Gütersloh 1998, 405).

Lage Europas und die damit verbundenen Säkularisierungsprozesse wahr, betrachtet sie aber nicht nur als Bedrohung oder Problem, sondern als entscheidenden Ort des Glaubens.²⁰

4 *Mission ist auch und gerade unter »nachmetaphysischen Bedingungen« ein Appell an die Freiheit des Menschen.* Habermas' Ermutigung am Ende seines monumentalen Werks über die Genealogie nachmetaphysischen Denkens, »uns zum Gebrauch unserer vernünftigen Freiheit zu ermutigen«,²¹ kann die missionstheologische Auseinandersetzung nicht gleichgültig lassen. Wenn die kirchliche Mission beansprucht, Zeugnis für eine lebensverändernde und lebensermöglichende Botschaft zu geben, und dieses Zeugnis als Appell an die Freiheit des Menschen begreift – in (selbst-)kritischer Erinnerung an die Verstrickung von Mission in Strukturen (neo-)kolonialer Gewalt –, muss sie die (säkulare) Freiheit des Menschen nicht als Konkurrenz fürchten, sondern kann und darf sie als die einzige »Tür« begreifen, durch die die Botschaft des Glaubens in das Leben der Menschen in der »Welt dieser Zeit« eintreten kann. Wenn sich der missionstheologische Diskurs von postsäkularen Theorieimpulsen an diese – an sich urbiblische – Einsicht erneut erinnern lässt,²² kann er entscheidende Schritte zu einem Verständnis von Mission setzen, das den Anspruch des Evangeliums im Erwartungs- und Erfahrungshorizont von Freiheit, Vernunft und Humanität auf neue und überaus inspirierende Weise zur Geltung bringt. ♦

20 So beklagt etwa das – in vielen Abschnitten sehr anregende und mutige – Schreiben *Ecclesia in Europa* (2003) die Entchristlichung vieler Lebenskontexte: »In vielen öffentlichen Bereichen ist es einfacher, sich als Agnostiker denn als Gläubigen zu bezeichnen; man hat den Eindruck, dass sich Nichtglauben von selbst versteht, während Glauben einer gesellschaftlichen Legitimation bedarf, die weder selbstverständlich ist, noch vorausgesetzt wird« (Papst JOHANNES PAUL II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Europa* vom 28. Juni 2003, Bonn 2003, Nr. 7). – Die hier angesprochenen Herausforderungen sollen nicht kleingeredet werden – aber: War diese fehlende Selbstverständlichkeit des christlichen Glaubens nicht immer die Voraussetzung missionarischer Praxis? Und könnte ein solcher »nachmetaphysischer Kontext« nicht auch eine Chance für die kirchliche Verkündigung sein?

21 Jürgen HABERMAS, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019, 806.

22 Vgl. Martin DÜRNBERGER, Vernünftige Freiheit, vernünftiger Glaube. Über Glaubensbegriffe und Lernprozesse, in: Franz GRUBER / Markus KNAPP (Hg.), Wissen und Glauben. Theologische Reaktionen auf das Werk von Jürgen Habermas »Auch eine Geschichte der Philosophie«, Freiburg i. Br. 2021, 86–104.