

Recebido em jun. 2015
Aprovado em set. 2015

RELIGIÃO E POLÍTICA EM HABERMAS: FÉ E PÓS-SECULARIZAÇÃO

FRANCISCO ANTONIO DE VASCONCELOS *

RESUMO

Este artigo tem por objetivo discutir a relação entre religião e política no filósofo alemão Jürgen Habermas a partir do conceito de pós-secularização. O trabalho mostra que há uma dinâmica no pensamento religioso do filósofo. Nele encontramos três fases: a primeira rejeita a religião, a segunda aceita-a no espaço privado e a terceira admite sua presença também no espaço público. Esta última tem como base a tese habermasiana de que vivemos numa sociedade pós-secularizada. O filósofo, a partir do conceito de solidariedade cidadã, mostra que a religião representa uma fonte de moralidade importante para o fortalecimento da democracia liberal.

PALAVRAS-CHAVE

Religião. Política. Modernidade. Pós-secularismo. Solidariedade.

* Graduação em Teologia e Filosofia; Mestrado em Filosofia; Especialização em Língua e Literatura Latina; Doutorado em Ciências da Educação; Professor Adjunto da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PIAUÍ - UFPI. Dentre outras obras, é autor de HABERMAS E O CONTEÚDO NORMATIVO DA MODERNIDADE. Desenvolve as Linhas de Pesquisa: 1) Habermas e Educação; 2) Religião e Política; 3) Clero e Sociedade.

ABSTRACT

This article aims to discuss the relationship between religion and politics in the German philosopher Jürgen Habermas from the concept of post-secularization. The work shows that there is a dynamic in the religious thought of the philosopher. Here we find three phases: the first rejects religion, the second accepts it in the private space and the third admits its presence also in the public space. The latter is based on Habermas's thesis that we live in a post-secular society. The philosopher, from the concept of citizen solidarity, shows that religion is an important source of morality for the strengthening of liberal democracy.

KEYWORDS

Religion. Politics. Modernity. Post-secularism. Solidarity.

INTRODUÇÃO

Somente na modernidade, o discurso sobre fé e saber libertou-se do controle da Igreja, fugindo ao âmbito eclesiástico. O saber mundano conseguiu sua autonomia, criando a necessidade para a religião de se justificar perante a Razão. “Nesse contexto nasceu a Filosofia da Religião” (LUCHI e CAVALIERI, 2014, p. 45).

No que diz respeito à questão religiosa, o pensamento de Jürgen Habermas apresenta uma evolução interna. Nele, percebemos, até agora, três fases: a primeira vai até os anos 1980; a segunda dura *grosso modo* de 1985 a 2000; a terceira tem início nos anos 2000 e vem até nossos dias.

No primeiro momento de seu pensamento religioso, o filósofo alemão apresenta um discurso bastante crítico à fé. Ele defende ser a religião uma realidade alienante que está, historicamente, a serviço das elites dominantes. Ele espera o fim da religião para que seja aberta ao homem um mundo de liberdade. No momento seguinte, Habermas substitui a ideia de “desaparecimento” da religião por aquela de sua “privatização”. Ele vê na religião uma necessidade existencial do homem. Segundo ele, as experiências religiosas servem para consolar o ser humano em sua dor e sofrimento. Contudo, o pensador alemão limita a religião ao espaço privado. O Espaço público não é lugar para a religião, nele é suficiente a razão secular. Assim, no campo político, a religião não possui nenhum valor. No terceiro momento, ele abre as portas do espaço público para a religião, defendendo que ela deva intervir na esfera social. Esta terceira etapa

aponta para uma sociedade pós-secular (PORTIER, 2015, p. 1-2). De acordo com Markus Knapp,

O adjetivo “pós-secular” ficou rapidamente famoso e se tornou praticamente um chavão, depois que Jürgen Habermas, em seu discurso por ocasião da entrega do Prêmio da Paz concedido pelo comércio livreiro alemão no ano de 2001, designou as sociedades modernas como “sociedades pós-seculares”¹ (2011, p. 180).

Mas o que Habermas quer dizer quando define a sociedade hodierna como pós-secular? No centro do processo de secularização moderno está o fim do domínio religioso sobre a esfera mundana. Cada vez mais a religião é posta para fora da esfera pública social. Ocorre o enfraquecimento da Igreja e a transferência de seus bens para o Estado. Segundo Knapp, o enfraquecimento da Igreja [*Entkirchlichung*] traz consequências positivas como o aumento da liberdade individual, a ciência moderna e, graças à mediação do Estado secular, a contenção de conflitos religiosos. Em muitos, criou-se a expectativa do fim da religião². O que não aconteceu. Na atualidade, constatamos um interesse crescente nas questões religiosas, sobretudo na atuação da religião na esfera pública social. “É no interior desse contexto que Habermas fala de uma sociedade pós-secular”. Chega-se ao século XXI, constatando-se que a religião permanece um poder significativo (KNAPP, 2011, p.

1 Para Knapp, este conceito não está claro e, por isso, não deveria ser utilizado indiscriminadamente.

2 Tariq Hamadan defende que a secularização moderna não implica no fim da religião.

180-181). Prossegue Knapp: “[...] Habermas chama atenção para as religiões, pois ele sabe: não raro a razão filosófica aprendeu também das religiões. Portanto, estas pertencem sem dúvida nenhuma à história da razão³” (2011, p. 183).

Esse olhar mais generoso que Habermas dirige à religião tem a ver com a autocompreensão dos homens, que ajuda a explicar melhor o fato das sociedades, na atualidade, valorizarem suas raízes religiosas e demandarem das Igrejas que intervenham nos espaços públicos. Por muito tempo Habermas defendeu a ideia, segundo a qual, as questões ligadas ao viver juntos só poderiam ser resolvidas por intermédio da troca de razões seculares. Nos anos 1990, ele se dá conta que, para resolver os problemas da tecnicização da vida e da expansão da pobreza, será preciso apoiar-se também nas instituições morais, que representam verdadeiras reservas de sentido, das quais são portadores os sistemas religiosos (PORTIER, 2015, p. 2-3).

Nesse período, ele recebe fortes críticas advindas da esfera teológico-filosófica, sobretudo americana. Para TRACY, a religião, de modo especial o cristianismo, possui em si mesmo as fontes normativas necessárias para civilizar os modos de organização da sociedade global (1992, p. 36). Para MEYER, a religião possui realmente uma capacidade de interpretação e de significação propriamente universal (1995, p. 371-395). De acordo com PORTIER, o filósofo alemão,

3 Contudo, ele discorda da tese de Hegel de que a religião estaria subordinada à Filosofia. Para ele, “a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá substituir nem desalojar a religião” (1988, p. 60).

mantendo-se coerente a seu princípio do melhor argumento, soube incorporar às suas reflexões ideias como as de David Tracy e Wiliam Meyer. De fato, houve uma ruptura no pensamento habermasiano no que se refere à religião, mas ela ocorre no contexto de uma episteme moderna, ainda ligada à autonomia do político (2015, p. 3).

1. SOCIEDADE PÓS-SECULAR

O último Habermas utiliza com frequência a palavra “secular”⁴. Para ele, uma sociedade secular [*säkulare Gesellschaft*] é aquela em que a existência coletiva se organiza longe de toda influência do religioso. O fundamento desse tipo de sociedade será a troca de razões (PORTIER, 2015, p. 4). Markus Knapp afirma:

O processo de secularização moderno, que certamente trouxe benefícios consideráveis, não raro nutriu, de acordo com a expectativa de muitos, a convicção de que a religião seria cada vez mais marginalizada ou quem sabe desaparecesse completamente. Mas foi exatamente isso que não aconteceu (2011, p. 179).

De acordo com Habermas, o mundo moderno kantiano é o universo da autonomia, mas é também o universo da solidariedade. “Segundo ele, o que confere atualidade à crítica da religião tem a ver com resgatar conteúdos centrais da Bíblia para se contrapor a uma modernidade que saiu dos trilhos, enfraquecendo-se uma solidariedade entre as pessoas” (LUCHI e CAVALIERI, 2014, p. 46).

4 Entenda-se “laica”, isto é, afirmar que uma sociedade é secular significa dizer que ela é uma sociedade laica.

Na época metafísica, as pessoas eram chamadas a adotar posições morais que, não necessariamente, haviam escolhido. Em caso de resistência do indivíduo, uma ação conjunta entre Estado e Igreja fazia com que ele retornasse a *iter rectum*. O mundo liberal pôs fim a isto, abolindo a ideia de “substância pré-política”. No nível coletivo, pretendeu-se instaurar a autonomia política dos cidadãos. Quanto à solidariedade, vale destacar que na sociedade antiga ela não era escolhida pelo sujeito, ao contrário, era-lhe imposta pelo grupo. Por sua vez, a solidariedade moderna é fruto da decisão do indivíduo. Ela é fruto da consciência decisória do indivíduo. Habermas defende que ela trabalha com dois princípios: o de participação e o de descentralização. Segundo o filósofo de Dürseldorf, este regime de produção da decisão, fundado sobre a troca de palavras, reaproxima os seres. Ele lembra que o projeto kantiano é de instaurar uma comunidade moral, na qual os homens não aceitarão ser livres sem que os outros também o sejam (PORTIER, 2015, p. 4-5). De acordo com Petra Schilm, é significativo para Habermas que Kant reconheça na tradição cristã um conteúdo moral e que o filósofo de Königsberg procure aprofundar este conteúdo em conceitos filosóficos (2006, p. 9). Para Kant, “As doutrinas bíblicas são como uma casca que contém o verdadeiro conteúdo moral, o único que tem validade universal e a partir do ponto de vista racional devem ser interpretadas” (LUCHI e CAVALIERI, 2014, p. 48).

Entretanto, o projeto teve problemas sérios. O mercado e o poder, dois importantes meios de

integração social, foram desviados de suas funções. O filósofo de Dürseldorf defende que a economia se tornou hegemônica e a política foi colocada em segundo plano. Para ele, os processos sociais são indissociáveis dos processos culturais. Somos reenviados aqui, por Habermas, para a questão da discussão cívica, tão importante para Kant. Na democracia constitucional, ela é o primeiro vetor de integração social. A deliberação, através da troca de palavras deve controlar o mercado e o poder. A troca de palavras deveria apontar para a construção de um universo de solidariedade. Contudo, os mais pobres não participam das discussões, fato que aumenta sua marginalização socioeconômica. Por outro lado, aqueles que se engajam nas discussões, agem movidos por interesses egoístas. Esta situação exige uma resposta, na qual a religião é chamada a desempenhar um papel central (PORTIER, 2015, p. 6-7). Para Knapp, “não pode ser descartado de antemão que as religiões, ainda hoje, em face de novos desafios, contêm um potencial racional essencial, talvez até mesmo indispensável” (2011, p. 184). Continua ele:

O pressuposto imprescindível de uma sociedade pós-secular reside, por conseguinte, na intuição de que a razão secular no mínimo conta com a possibilidade de que um determinado aspecto da razão, que ainda é significativo para ela, poderia estar incorporado nas religiões (KNAPP, 2011, p. 187).

2. A RELIGIÃO NO ESPAÇO PÚBLICO

Como reconstruir um mundo de relações interpessoais legítimas? Para Habermas, a democracia tem o que aprender com as três religiões monoteístas,

isto é, o Judaísmo, o Cristianismo e o Islã. Na obra *Entre naturalismo e religião*, o filósofo alemão afirma:

[...] as tradições religiosas possuem um poder de articulação peculiar para as intuições morais, especialmente no que diz respeito às formas sensíveis de uma convivência humana. Esse potencial torna o discurso religioso, em questões políticas correspondentes, um sério candidato a possíveis conteúdos de verdade, que, então, podem ser traduzidos do vocabulário de uma comunidade religiosa determinada para uma linguagem acessível a todos (2008, p. 135).

A valorização que ele faz das religiões resulta de duas séries de motivos: valorização das pessoas e a “civilização” das sociedades (PORTIER, 2015, p. 7).

Quanto aos primeiros motivos, ele defende que uma sociedade democrática deve valorizar a todos, os que creem e os que não creem. Ele afirma que o Estado liberal não deve impor a seus cidadãos religiosos obrigações assimétricas (HABERMAS, 2008, p. 149). Todavia, a tese da separação entre Igreja e Estado é defendida por ele. Mas, o poder político deve aceitar o pluralismo de opiniões e de crenças⁵. O filósofo alemão também se coloca no terreno recente dos direitos culturais. Com Will Kymlicka, ele defende que o sujeito ambiciona definir-se a partir da identidade cultural (ou religiosa). Habermas chama a atenção para uma tendência forte no ocidente,

5 A ideia de John Rawls, presente em *Liberalismo político*, segundo a qual o liberalismo político parte da noção de que há na sociedade democrática moderna uma pluralidade de pensamentos em si racionais, é utilizada por Habermas, no desenvolvimento das discussões referentes à terceira fase de seu pensamento religioso, especialmente, no que toca ao tema da “pluralidade”.

em nossos dias, as populações reclamam cada vez mais um pertencimento a uma cultura *a priori*, determinada com frequência religiosamente. Segundo nosso autor, não se pode admitir que o Estado liberal ponha entraves a esta solicitação de identidade. (PORTIER, 2015, p. 8). Para ele, é preciso fazer derivar os direitos culturais da intangibilidade da dignidade humana (HABERMAS, 2008, p. 248).

No que diz respeito à segunda série de motivos, ele afirma, contra o pensamento secularista, que os sistemas religiosos participam da emancipação dos homens. A religião (Judaísmo, Cristianismo) produziu conceitos normativos inéditos como responsabilidade, autonomia e individualidade. (HABERMAS, 2002, p. 65). De acordo com ele, o Iluminismo não representa uma criação puramente secularista, sem nenhum vínculo com o pensamento religioso. Uma das contribuições da religião é a ideia de solidariedade. Philippe Portier destaca que o pensador alemão, na obra *Entre naturalismo e religião*, diz que a solidariedade representa uma fonte de cultura que pode alimentar a consciência de normas e a solidariedade dos cidadãos. Segundo ele, “o Estado democrático alimenta-se de uma solidariedade de cidadãos que se respeitam reciprocamente como membros livres e iguais de uma comunidade política” (HABERMAS, 2007, p. 9). Ele mantém-se numa linha que rejeita o unilateralismo do ateísmo tradicional. Contudo, ele alinha-se a Immanuel Kant⁶, pois vê na

6 A razão não é capaz de provar a existência de Deus, mas também não consegue negá-la. O problema do absoluto é uma questão de fé.

religião um complemento da fé, não seu fundamento (2015, p. 9).

É necessário encontrar uma norma transcendente de regulação que complemente a razão natural dos modernos. Para o pensador de Dürseldorf, a religião responde a este problema. Mas ela não deve governar a política. Segundo ele, o Estado não deve ser submetido às comunidades dos crentes. Contra Böckenförde, que defende ser preciso reenraizar a ética comum da sociedade nas tradições religiosas que impliquem obrigações coletivas, Habermas rejeita essa tese de homogeneização, pois o mundo atual é fortemente marcado pelo pluralismo⁷. As sociedades ocidentais são um verdadeiro mosaico. Ele rejeita a tese dos conservadores de atrelar a dignidade humana à noção religiosa de que o ser humano foi criado pó Deus. Ele também rejeita a ideia de que a sociedade política deva se organizar em torno da transcendência. Segundo ele, ela deve ser organizada em torno da deliberação. Nosso autor se recusa a submeter os homens e a sociedade a uma normatividade externa. Ao contrário, ele insiste em situar a origem da decisão governamental na troca de palavras políticas, defendendo um Estado neutro diante das várias visões morais existentes no mundo (PORTIER, 2015, p. 11-12).

De acordo com ele, Estado e Igrejas devem manter-se separados⁸. As Igrejas não devem penetrar

7 Habermas apresenta o pluralismo cultural como sendo o mais forte, mas também destaca o pluralismo conviccional.

8 Em seu encontro com o então Cardinal Joseph Ratzinger, em janeiro de 2004, na Katholischen Akademie Bayern, em Munique, Habermas argumenta que a neutralidade ideológica do poder

ou englobar a esfera do Estado. Contudo, ele não concorda com a tese do secularismo *stricto* segundo a qual estaria vedado ao Estado manter relações com as Igrejas. Para ele, o Estado precisa reconhecer o direito dos cidadãos de fazer valer livremente no espaço social as tradições as quais estão ligados. Todavia, ele apresenta um limite para as tradições culturais: o direito republicano (PORTIER, 2015, p. 13-14).

De acordo com Knapp, “Habermas defende que a religião, também nas sociedades secularizadas, não seja marginalizada nem excluída do discurso público, para que não se perca esse potencial semântico da religião” (2011, p. 184).

No que se refere à utilização da linguagem religiosa, nosso filósofo diz que ela deve manter-se fora da esfera da decisão política, a fim de que a neutralidade do estado seja preservada. Já no espaço da discussão pública, ele não é contra a utilização da linguagem religiosa. Habermas, contudo, destaca que é preciso que as Igrejas aprendam os princípios democráticos. No campo interno, a autonomia dos fiéis deve ser respeitada por aqueles que são as autoridades nas Igrejas. No campo externo, as Igrejas devem aderir aos princípios do liberalismo, às ideias do pluralismo e à deliberação como fonte da lei (PORTIER, 2015, p. 15). Para ele, no âmbito pré-institucional da esfera

do Estado não pode ser entendida no sentido de que vozes religiosas não podem desempenhar um papel no Estado. O Estado ideologicamente e religiosamente neutro não é compatível com a generalização política de uma visão de mundo puramente secular. Direitos iguais para todos, para cidadãos religiosos e cidadãos não-religiosos.

pública, “opiniões religiosas deveriam ser toleradas também numa linguagem religiosa, pois, do contrário, uma parte dos cidadãos religiosos seria efetivamente excluída do discurso político” (KNAPP, 2011, p. 187).

As religiões, em seu diálogo com as sociedades modernas, para evitar o fundamentalismo, devem observar alguns pontos. Diz Habermas:

A consciência religiosa deve, primeiramente, entrar num movimento cognitivo dissonante com outras confissões e outras religiões. Deve, em segundo lugar, ajustar-se à autoridade das ciências, que detêm o monopólio social do conhecimento sobre o mundo. Finalmente, deve concordar com as premissas do Estado constitucional, que se fundamentam a partir de uma moral profana (2003, p. 252).

Atualmente, como foi dito acima, ele é defensor da ideia de uma sociedade pós-secular. “Habermas quer tornar claro que na relação da sociedade e da cultura seculares com a religião é necessário um novo estágio de reflexão” (KNAPP, 2011, 185). Para ele, as relações de cooperação entre Estado e as Igrejas são admissíveis. Além disso, nosso filósofo/sociólogo destaca a eficácia civilizacional da religião. Mas, este reconhecimento não o faz retornar ao pensamento substancialista. Ele propugna pela autonomia da esfera política (PORTIER, 2015, p. 16).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Segundo Knapp, para Jürgen Habermas, “a secularização não é mais entendida como uma marginalização progressiva da religião, mas como um

processo que permanece entrelaçado com o legado da religião e referido a ela”. Trata-se de um processo complementar, envolvendo cidadãos crentes e não-crentes. Contudo, diz Knapp: “está longe de ser trivial, quando Habermas espera também de cidadãos não-religiosos que eles, diante de manifestações religiosas na esfera pública política, não excluam a possibilidade de um conteúdo cognitivo dessas contribuições” (2011, p. 186).

Todavia, para ocorrer a mudança, é necessário que a visão secular não seja absolutizada. Isto é: “as sociedades secularizadas precisam ainda levar a sério as religiões e incorporá-las ao processo de autocompreensão social. Na medida em que elas o fazem, elas são sociedades pós-seculares.” (KNAPP, 2011, p. 185).

Na atualidade, o progresso da ciência pode destruir o fundamento da modernidade social. Este perigo pode ser enfrentado, acredita nosso filósofo, desvelando os conteúdos semânticos das religiões. “As imagens naturalistas do homem, que são enunciadas na linguagem da física, da neurologia ou da biologia evolutiva, já há muito competem com as imagens clássicas do homem, vindas da religião e da metafísica” (2002, p.152). Estamos diante de um problema antropológico: trata-se da autocompreensão ética da humanidade como um todo e da identidade do homem como ser genérico. A religião tem muito a oferecer para a solução desse problema, defende o filósofo de Dürseldorf.

É fato que a religião remete o ser humano à sua condição de criatura, mas isto não implica

necessariamente em um criacionismo anticientífico. Mostra, sim, que o ser humano é limitado. Defende Knapp: “o que significa teologicamente a condição de criatura mostra-se como o princípio antropológico de uma solidariedade que, por princípio, envolve cada ser humano, a cujo prejuízo sempre também podem estar sujeitos os indivíduos” (2011, p. 190).

Schilm lembra que a relação entre “fé” e “saber”, a concorrência entre o modo de pensar religioso e profano estão na ordem do dia. O pluralismo das sociedades modernas significa que uma questão existencialmente relevante atinge, uma vez por todas, a agenda política, isto é, o mundo da vida dos crentes e a visão de mundo neutra dos cidadãos e cidadãs se chocam (2006, p. 4).

Se para muitos a modernidade representava o fim da religião, o que vemos hoje em dia é a presença da religião no centro dos acontecimentos políticos, atuando no espaço público. Schilm, citando Peter Berger, destaca que “retorno da religião”, “vitalização”, “desseccularização” são as palavras do momento. Para ela, em nossos dias, secularização não significa o fim da religião, mas pluralismo religioso (2006, p. 5).

Nosso filósofo parte da persistência da religião em um ambiente secularizado e introduz o conceito de “pós-secular”.

Conforme Habermas, não apenas a religião tem uma contribuição a dar na esfera pública, mas também a política tem a tarefa de contribuir para a proteção de crentes e não crentes. Para ele, o Estado liberal e secular com sua visão de mundo neutra para as instituições

estatais e para a política é o pressuposto para uma liberdade religiosa. Aqueles que creem devem ter o direito de levar para a esfera pública suas tomadas de posição política com suas convicções religiosas. Enfim, para ele a secularização não tem como consequência a perda de significado da religião. Ele defende que haja um diálogo constante entre sociedade secular e Religiões⁹.

9 Contudo, para Habermas, a razão secular tem primazia sobre a religião.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERGER, Peter L. (ed.). **The Desecularization of the World: Resurgent, Religion and World Politics.** Washington D.C.: 1999.

D'ARCAIS, Paolo Flores. « Onze thèses contre Habermas », **Le Débat**, nov.-déc. 2008, p.16-31.

HABERMAS, Jürgen. **Entre Naturalisme et religion.** Paris: Gallimard, 2008.

_____. **Glauben und Wissen:** Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt am Main: Edition Suhrkamp, 2001.

_____. **L'avenir de la nature humaine.** Paris: Gallimard, 2002.

_____. Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defätismus der modernen Vernunft. In: WENZEL, K. (Ed.) **Die Religionen und die Vernunft.** Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes. Freiburg: 2007, p. 47-56.

_____. **Die Zukunft der menschlichen Natur.** Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? 4. ed. Frankfurt: 2002.

_____. Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?. In: HABERMAS, J; RATZINGER, J. **Dialektik der Säkularisierung.** Über Vernunft und Religion. 2. ed. Freiburg: 2005, p.15-37.

KNAPP, Markus. *Fé e saber em Jürgen Habermas: a religião numa sociedade “pós-secular”.* Tradução de Arthur Grupillo. In. **Interações:** Cultura e

Comunidade. v. 6, n. 10, jul.-dez. Uberlândia: 2011, p. 179-192.

LUCHI, J.P.; CAVALIERI, E. A filosofia kantiana da religião relida em chave agnóstica por J. Habermas. In: **Problemata**: Revista Internacional de Filosofia. v. 5. n. 2. 2014, p. 44-67.

MEYER, William. Private Faith or Public Religion? An Assessment of Habermas 's Changing View of Religion. **The Journal of Religion**. 75, 3, 1995, p. 371-395.

RAWLS, John. **Politischer Liberalismus**. Frankfurt am Maim: Verlag Suhrkamp, 1998.

SCHMIDT, Th. M. Nachmetaphysische Religionsphilosophie. Religion und Philosophie unter den Bedingungen diskursiver Vernunft In: WENZEL, K.; SCHMIDT, Th (Hg) **Moderne Religion?** Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2009.

SCHILM, Petra. Jürgen Habermas: Religion in der Öffentlichkeit. **Dialog Religio**. Vortrag in der Domgemeinde Bremen, 9. Februar, 2006.

TRACY, David. Theology, Critical Social Theory, and the Public Realm. In: BROWNING, D.S. and FIORENZA, F. S. (ed.). **Habermas, Modernity and Public Theology**. New York: Crossroad, 1992, p. 19-42.