

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

„Buen vivir“

Heißt gut leben auch anders leben?

Perspektiven wechseln Zum Umgang mit theologischen Identitätskonstruktionen am Beispiel ausgewählter Texte von Judith Könemann

Abstract

Theolog:innen und die Theologie im Allgemeinen können nicht anders, als ihre Identität durch Grenzziehungen zu bestimmen: Ein theologisches Thema, ein bestimmter Ansatz oder ein Adressat:innen-Kreis wird als *Eigenes* oder *Normales* bestimmt und im *Zentrum* der Theologie bzw. der *eigenen* Denkschule verortet. Davon Verschiedenes wird als *Anderes* an die *Peripherien* verwiesen und dadurch als Gegenüber zur Konstruktion des *Eigenen* genutzt. Angesichts der Unumgänglichkeit dieses Phänomens geht dieser Beitrag der Frage nach, wie mit solchen Konstruktionen von *Zentren* und *Peripherien* verantwortlich umgegangen, wie sie aber auch dekonstruiert werden können. Zum Anlass ihres 60. Geburtstags nehmen wir ausgewählte Texte Judith Könemanns als Ausgangspunkt, um daran als einen entscheidenden Schlüssel für einen verantwortlichen Umgang mit der Konstruktion von *Zentren* und *Peripherien* einen Stil des Perspektivenwechselns herauszuarbeiten.

For theologians – and theology in general – it is inevitable to determine their identity with the help of boundaries: They establish a theological topic, a specific approach, or an audience as their *own* or as *normal* and situate them in the *center* of theology or of their particular school of thought, while defining what is different as *'other'* and relegating it to the *periphery*. This approach uses the latter as a counterpart to construct what is deemed one's *own*. Considering the inevitability of this phenomenon, this article asks how to responsibly handle these constructions of *center* and *periphery*, and how to deconstruct them. To mark Judith Könemann's 60th birthday, we chose texts by her as a means of arguing for a style of changing perspectives as a significant key in this goal.

Identitätskonstruktionen der Theologie gewahrt werden

In einer kürzlich an unserem Institut abgeschlossenen Promotion zu Konstruktionen religiöser Identität zeichnet die Autorin nach, wie die Identität von Menschen durch Selbstpositionierungen konstruiert wird:

„Identitätsbildung durch Aushandlung wird als liminales Geschehen beschrieben, als Prozess, der an und um Grenzen verortet ist. Die empirische Studie zeigt, auf welche Weise solche Grenzen gezogen werden: primär durch Unterscheidungen auf inhaltlicher und sprachlicher Ebene. Als sprachliche Mittel konnten insbesondere Komparationen und Negationen und die Begriffsfelder *ander** – *normal** [...] ausgemacht werden. Auf inhaltlicher Ebene erfolgen Grenzziehungen häufig durch positive und

negative Bewertungen [...]. Identitätskonstruktionen brauchen Grenzen und etablieren diese. So sind Identitätsbildungen selber Grenzziehungsprozesse.“¹

Um die *eigene* Identität herzustellen, ist es also unumgänglich, Grenzen zu ziehen. Das eine wird als *Eigenes* konstruiert und eingeschlossen, das andere als *anders* bestimmt und ausgeschlossen. Gerade der Ausschluss bzw. die Abgrenzung ist für Identitätskonstruktionen bedeutsam, gewinnt doch das Eingeschlossene besonders durch das, was nicht zu ihm gehört, ein Profil.

Was für Identitätsbildungen im Allgemeinen gilt, lässt sich auch im Praxisfeld der theologischen Wissenschaft, im *doing theology* beobachten: Es gibt Aushandlungen, was das *Eigene* oder das *Zentrum* der Theologie sein sollte, und die *eigenen* theologischen Ansätze gewinnen Profil durch Grenzziehungen zu *anderen* Denkschulen oder -systemen.² Zudem entsteht das Konstruieren eines *Zentrums* durch das Nicht-Thematisieren von *Anderem*. Zusammen mit Blasberg-Kuhnke macht Könemann dies im Jahre 2015 bei der Bestimmung ausstehender Aufgaben für die Pastoraltheologie deutlich: Diese umfassen nicht nur eine Beschäftigung mit dem, was *jenseits der Grenzen* des klassischen oder *normalen* Tätigkeitsbereiches pastoraler Mitarbeiter:innen liegt, wie die Notwendigkeit, Orte „außerhalb der klassischen pastoralen Felder [mithilfe einer] Hermeneutik der Erkundung“³ zu erschließen. Sie benennen auch eine Auseinandersetzung mit den „Herausforderungen, die mit kultureller und gesellschaftlicher Diversifizierung, Vielfalt und Heterogenität einhergehen“⁴, als ein Desiderat der damaligen Zeit.⁵ Sich auf gesellschaftliche Vielfalt und Heterogenität einzulassen, bedeutet schließlich, Gesellschaft auch von Erfahrungen der Menschen her zu bestimmen, die aus dem Blickfeld und damit in die Nicht-Thematisierung zu geraten drohen, weil sie implizit nicht als *Norm* bzw. *normal* – weiß, männlich, bürgerlich, christlich, gesund etc. – gelten.

¹ Maria Bebbler, ‚Dann ist das ein Teil von mir‘. Konstruktionen religiöser Identität in interkultureller christlicher Begegnung – eine qualitativ-empirische Studie, Dissertationsschrift, <https://lirias.kuleuven.be/3752939?limo=0> (Stand: 28.9.2022).

Um gerade auch die sprachliche Dimension des Konstruierens von *Zentren* und *Peripherien* deutlich zu machen und im Bewusstsein zu halten, werden in diesem Text alle Begriffe, die *Zentren* und *Peripherien* bzw. *Eigenes* und *Anderes* bezeichnen, kursiv gesetzt.

² Sich bewusst zu sein, dass immer auch Identität mitverhandelt wird, könnte auch hilfreich sein, um zu verstehen, warum oft so erbittert über „Theorien als Systeme“ gestritten wird, statt sie gelassen als „Werkzeuge“ wahrzunehmen, die freier und kreativer kombiniert werden können (Andreas Reckwitz, Gesellschaftstheorie als Werkzeug, in: Andreas Reckwitz – Hartmut Rosa [Hg.], Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie? Berlin 2021, 23–150, hier 144).

³ Martina Blasberg-Kuhnke – Judith Könemann, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: Pastoraltheologische Informationen 35 (2015) 1, 27–33, hier 32.

⁴ Blasberg-Kuhnke – Könemann, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft (s. Anm. 3) 32.

⁵ Eine solche Auseinandersetzung lässt sich im Laufe der darauffolgenden Jahre im Bereich der Pastoraltheologie nachzeichnen. Vgl. beispielsweise das Heft „Umgang der Kirche mit Diversitäten“ der Zeitschrift für Pastoraltheologie 37 (2017) 2.

Doch hat man sich einmal bewusst gemacht, dass wir gar nicht anders können, als die Identität der Theologie im Allgemeinen ebenso wie die Identität unserer *eigenen* theologischen Arbeit über Grenzziehungen, das Bilden von *Zentren* und *Peripherien*, das Ausschließen von *Anderem* als *anders* oder durch dessen Nicht-Thematisierung zu konstruieren: Wie können wir dann damit umgehen? Als Nachwuchswissenschaftler:innen fragen wir: Wie können wir so Theologie treiben, dass wir uns immer wieder aus unseren *eigenen* Grenzziehungen herauslocken lassen, unser *Normal* und *Anders* hinterfragen? Wir möchten im Folgenden zeigen, dass gerade das Bemühen, Perspektiven zu wechseln, diesen theologischen Stil prägen kann. Aus Anlass ihres 60. Geburtstags fokussieren wir uns auf Texte von Judith Könemann, weil wir in ihnen diesem Stil besonders begegnen.⁶

Dazu wird in einem ersten Schritt die Logik der Konstruktion von *normal* und *anders* bzw. von *Zentren* und *Peripherien* genauer erarbeitet. Anschließend wird anhand von drei Beispielen – den Diskursen um Konfessionslosigkeit, Pluralität und Heterogenität sowie politische Religionspädagogik – der Stil des Perspektiven Wechsels erkundet. Abschließend werden aus dem Erarbeiteten einige Grundlinien skizziert.

Die Konstruktionen von *Zentren* und *Peripherien* erarbeiten

Die Rede von Identitätskonstruktionen sowie von *Zentren* und *Peripherien* der theologischen Wissenschaft hat ihren Ausgangspunkt im Bild der Theologie als eines Dispositivs, d.h. einer „heterogene[n] Gesamtheit, die potentiell alles Erdenkliche, sei es sprachlich oder nichtsprachlich, einschließt: Diskurse, Institutionen, Gebäude, Gesetze, polizeiliche Maßnahmen, philosophische Lehrsätze usw. Das Dispositiv selbst ist das Netz, das man zwischen diesen Elementen herstellen kann“⁷.

In diesem Dispositiv gibt es verschiedene Praktiken bzw. Verortungen. Zudem erscheint es zunächst so, als hätte es einen klaren *Rand*, der es ermöglicht, zwischen einem *Innen* und einem *Außen* zu unterscheiden. Selbstverständlich ist dies bereits ein vereinfachtes Bild, da es eine Vielfalt von theologischen Diskursen, je nach Disziplin, Standort, Ansatz, Person u. v. m. gibt, die alle wiederum für sich ein Netzwerk bilden, das mit den *anderen* Netzwerken an vielen Stellen verknüpft ist, aber auch wieder eine je *eigene* Identität ausbildet.

⁶ Vor dem Einstieg in das Thema ist eine kurze Selbstvergewisserung sinnvoll, schließlich vollziehen wir in diesem Text selbst, was wir untersuchen: Wir schreiben einen theologischen Text, konstruieren damit unsere theologische(n) Identität(en) und wählen als Orientierungspunkt ein Beispiel, das wir wertschätzend zu *eigen* machen wollen. Wie beschrieben, konstruieren wir damit unvermeidlich auch verschiedene vermeintliche Gegenüber oder *Andere*. Wie wir damit verantwortlich umgehen und Perspektiven wechseln können, genau das wollen wir in unseren Überlegungen reflektieren.

⁷ Giorgio Agamben, Was ist ein Dispositiv?, Zürich 2008, 9.

Beispielsweise bildet eine Person ihre theologische Identität aus; sie ist in verschiedenen Diskussionen Teil unterschiedlicher Denkschulen, Anhängerin spezifischer Ansätze u. v. m., welche wiederum durch Ein- und Ausgrenzung um ihre Identitäten ringen; sie gehört einer theologischen Disziplin an und/oder verortet sich an deren Grenzen bzw. wird dort verortet, wobei auch die Disziplin wiederum ihre Selbstpositionierung und Identität aushandelt;⁸ auch auf der Ebene dessen, was zur Theologie als Ganzer gehört und was nicht, findet sich ein solcher Aushandlungsprozess; und schließlich geschieht dies alles in einem Horizont, in dem die Gesellschaft aushandelt, welche Identität sie hat, wie sie sich positioniert und was zu ihr gehört – um nur einige, für unseren Zusammenhang besonders relevante Dispositive zu nennen.

Ein Dispositiv zeichnet aus, dass dieses „immer eine konkrete strategische Funktion [hat] und [...] immer in ein Machtverhältnis eingeschrieben [ist]. Als solches geht es aus einer Verschränkung von Macht- und Wissensverhältnissen hervor“⁹.

Für die Theologie heißt das konkret:

„Ist [ein] [...] Kanon theologischer Kernthemen [...] einmal etabliert, informiert und steuert er die weiteren Politiken theologischer Wissensproduktion, wie sie etwa in Berufungsverfahren, den Auswahlprozessen renommierter Publikationsforen und den Bestückungen von Bibliotheken greifbar werden; Wissensstrukturen, Machtstrukturen und Infrastrukturen greifen ineinander und verstärken sich wechselseitig.“¹⁰

So entsteht ein *Zentrum* mit Vorstellungen, was als ein vermeintlich typisch *innertheologisches* Thema oder eine *innertheologische* Praktik gilt und damit dem *Eigenen* zugesprochen wird, und was dagegen als vermeintlich *außertheologisch* und begründungsbedürftig angesehen wird.¹¹ Anekdotisch sei hier z. B. auf den kollegialen Rat verwiesen, den Gruber in diesem Zusammenhang schildert, sie solle in ihrer Habilita-

⁸ So setzt z. B. der Diskurs, was die Identität der Exegese ausmacht und ausmachen sollte (vgl. z. B. Martin Ebner, Die heißen Eisen anpacken. In der neutestamentlichen Exegese dominiert die Methodenreflexion, in: Herder-Korrespondenz Spezial 62 [2008] 1, 25–28), andere Vorzeichen als die Diskussionen um Ansätze, Herangehensweisen und Schwerpunktsetzungen in der Pastoraltheologie (vgl. z. B. das Heft zum Thema „Wissenschaftstheorie“ der Zeitschrift Pastoraltheologische Informationen 35 [2015] 2). Ob und wenn ja, inwiefern die einzelnen Ansätze innerhalb der Disziplinen eigenständige Paradigmen bilden, die sich durch Inkommensurabilität auszeichnen, sei hier nur als Problem genannt.

⁹ Agamben, Was ist ein Dispositiv? (s. Anm. 7) 9.

¹⁰ Judith Gruber, Wider die Enttinerung. Zur postkolonialen Kritik hegemonialer Wissenspolitiken in der Theologie, in: Andreas Nehring – Simon Wiesgickl (Hg.), Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2018, 23–37, hier 24f.

¹¹ Bezogen auf die weiteren genannten Dispositive ließe sich ausführen, dass auch hier jeweils ein *Zentrum* mit Vorstellungen entsteht, was z. B. als vermeintlich typisch *inner-pastoraltheologisches* Thema gilt, als Thema, das dem Standort Münster oder einem bestimmten Doktorand:innenkolloquium entspricht oder was meine Theologie besonders prägt. Auf all diesen Ebenen ließen sich wiederum vielfältige Anekdoten sammeln.

tion nicht nochmals ein „Randthema“¹² wie die Interkulturelle Theologie wählen; oder auf die Erfahrung von Kolleg:innen, deren Engagement in der Wissenschaftskommunikation mit der Empfehlung kommentiert wurde: „Sie sollten aber auch mal wieder etwas richtig Wissenschaftliches machen.“¹³

Bemerkenswert ist, dass selbstverständlich auch vermeintlich *außertheologische* Themen zum Gegenstand theologischer Thematisierung werden können, selbst wenn sie in besonderer Weise begründungsbedürftig sind. Insofern gibt es „zwar ein ‚Außen‘ gegenüber dem, was vom Diskurs konstruiert wird, aber es handelt sich dabei nicht um ein absolutes ‚Außen‘, nicht um ein ontologisches Dortsein, welches die Grenzen des Diskurses hinter sich läßt oder ihnen entgegensteht“¹⁴.

Vielmehr ist dieses *Außen* Teil der diskursiven Praktiken, indem es vom *Zentrum* als Markierung bzw. Repräsentation des *Randes* genutzt wird. Es ist das *Andere*, das das *Eigene* oder *Normale* zu konstruieren hilft. Das *Zentrum* bestimmt sich mithilfe dieses *Randes* selbst als Nicht-*Rand*. Judith Butler erläutert diese Funktionsweise des Diskurses – im Kontext von Genderdiskurs und Subjektbildung – durch Ausschluss des „Verworfenen“ (engl. „abject“) folgendermaßen:

„Das Verworfenen [the abject] bezeichnet hier genau jene ‚nicht lebbaeren‘ und ‚unbewohnbaren‘ Zonen des sozialen Lebens, die dennoch dicht bevölkert sind von denjenigen, die nicht den Status des Subjekts genießen, deren Leben im Zeichen des ‚Nicht-Lebbaeren‘ jedoch benötigt wird, um den Bereich des Subjekts einzugrenzen.“¹⁵

Übertragen auf die Theologie bedeutet das: Damit sich das *Innertheologische* als theologisches Subjekt selbst bestimmen kann, braucht es das *Außertheologische* bzw. Nicht-Theologische, das als *Rand* genutzt und nur als verworfenes Objekt, nicht aber selbst als Subjekt einbezogen wird. Dass dies gerade gesellschaftlich eine besondere Brisanz erhält, liegt auf der Hand, insofern Gesellschaft bestimmt, welche Existenzen und Lebensweisen als „nicht lebbar“¹⁶ bestimmt und welche Menschen damit ausge-

¹² Vgl. Gruber, *Wider die Entinnerung* (s. Anm. 10) 23.

¹³ Diese Verwobenheit von Wissen und Macht ist dabei trotz der Vielfalt der theologischen Disziplinen und Ansätze konstitutiv für die theologischen Diskurse. Es lässt sich sogar vermuten, dass aufgrund der Verflochtenheit und „rationalen Unordentlichkeit“ dieser Ausdifferenzierungs- und Pluralisierungsprozesse des theologischen Diskurses die sich ebenfalls ausdifferenzierenden und pluralisierenden Macht-, Wissens- und Infrastrukturen in den Diskursen weniger sichtbar und schwerer offenzulegen und damit umso mehr zu „erinnern“ sind. Zum Begriff der „rationalen Unordentlichkeit“ s. Wolfgang Welsch, *Vernunft und Übergang. Zum Begriff der transversalen Vernunft*, in: Karl-Otto Apel – Matthias Kettner (Hg.), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt a. M. 1996, 139–165, hier 145f.

¹⁴ Judith Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt a. M. 1997, 30.

¹⁵ Butler, *Körper von Gewicht* (s. Anm. 14) 23.

¹⁶ Butler, *Körper von Gewicht* (s. Anm. 14) 23.

grenzt und an der „Möglichkeit eines gelingenden Lebens“¹⁷ gehindert werden. Auch in der Wissenschaft zeigt sich diese Relevanz auf persönlich-menschlicher Ebene, wenn die Beschäftigung mit *Rand*themen eine Etablierung in der Wissenschaft, Rufe auf Lehrstühle, Festanstellungen, das Anschaffen der Bücher durch Bibliotheken u. v. m. erschwert bzw. verhindert.¹⁸

Wie erläutert, zeigt sich die Logik des Herstellens von *Zentren* und *Peripherien* und vor allem das Ausgrenzen des „Verworfenen“¹⁹ für die Herstellung des Subjektes Theologie als unumgänglich. Um Theologie treiben zu können, um eine theologische Identität bilden zu können, müssen in gewisser Weise immer *Zentren* und *Peripherien* bzw. *Ränder* durch Verwerfung bzw. Verobjektivierung konstruiert werden. Lassen sich hier vielleicht durch kleine Verschiebungen in der Perspektive Veränderungen im Selbstverständnis des *eigenen* Theologietreibens ausmachen?

Perspektivwechsel erkunden

Diesen möglichen Veränderungen durch das Wechseln von Perspektiven möchten wir im Folgenden exemplarisch an Texten von Judith Könemann nachspüren. Die dafür ausgewählten Perspektivwechsel liegen auf unterschiedlichen Ebenen. Zunächst wird anhand des Diskurses um Konfessionslosigkeit auf ein Thema Bezug genommen, um dessen Rolle in der Theologie als Ganzer gerungen wird und das die Identität bzw. das Selbstverständnis der Theologie insgesamt berührt. Daraufhin wird mit den Debatten um die Begriffe „Pluralität“ und „Heterogenität“ in der Religionspädagogik ein Beispiel aus einer spezifischen Fachdisziplin aufgegriffen und dabei der Zeitindex in der Konstruktion von *Zentren* und *Peripherien* einbezogen. Schließlich wird am Beispiel der politischen Religionspädagogik die gesellschaftspolitische Dimension des Herstellens von *Zentren* und *Peripherien* und gerade des Ausschlusses von Subjekten herausgearbeitet.

Von der Herausforderung „Konfessionslosigkeit“ zur Erwartungslosigkeit der Theologie

Ein Beispiel für einen gegenwärtigen Diskurs in der Logik von vermeintlich theologischem bzw. religiösem *Zentrum* und *Peripherien* ist die Bedeutung oder „Herausforderung“²⁰ des „Phänomens der Konfessionslosigkeit“²¹ für die Theologie. An diesem Bei-

¹⁷ Judith Könemann, Politische Religionspädagogik – ein kritisch-emanzipatorischer Ansatz, in: Claudia Gärtner – Jan-Hendrik Herbst (Hg.), *Kritisch-emanzipatorische Religionspädagogik*, Wiesbaden 2020, 195–213, hier 202.

¹⁸ Vgl. Gruber, *Wider die Enttinerung* (s. Anm. 10) 23f.

¹⁹ Butler, *Körper von Gewicht* (s. Anm. 14) 23.

²⁰ Michael Domsgen – Dirk Evers (Hg.), *Herausforderung Konfessionslosigkeit. Theologie im säkularen Kontext*, Leipzig 2014.

spiel wird die Unzulänglichkeit der *Innen-Außen*-Dichotomie besonders gut sichtbar, weil diese oberflächlich an der Frage der Kirchen- bzw. Konfessionszugehörigkeit konstruiert wird und dadurch plausibel und klar erscheint. Genau genommen handelt es sich bei der Konfessionslosigkeit nicht um ein der Theologie vorgegebenes Phänomen, sondern um die Kategorisierung einer Vielzahl von unterschiedlichsten Phänomenen, die bestenfalls nur gemeinsam haben, dass sie dezidiert nicht als konfessionell bzw. institutionell verfasste Religiosität zu kennzeichnen sind. Dadurch wird der Begriff dem Phänomen-Komplex der sogenannten „Konfessionslosigkeit“ in seiner unüberschaubaren Komplexität und Uneindeutigkeit nicht gerecht und verweist so auf die fundamentale Frage nach einem angemessenen Religionsverständnis bzw. einem (differenzierten) Religionsbegriff.²²

Wenn theologisch – aber ebenso bspw. auch religionssoziologisch – versucht wird, sich mit „konfessionslosen“ Menschen bzw. mit dem Phänomen „Konfessionslosigkeit“ auseinanderzusetzen, werden zwei problematische und ineinander verflochtene Zuschreibungen vorgenommen, die im Folgenden genauer untersucht werden: Erstens ist der Begriff „Konfessionslosigkeit“ als Gegenüber zur Konfessionalität an diese gebunden und zweitens unterstellt der Begriff „Konfessionslosigkeit“ ein Fehlen von oder einen Mangel an etwas. Der Begriff drückt also an sich bereits eine *Innen-Außen*-Dichotomie aus.

Im wörtlichen Sinne ist dieser Mangel als Fehlen einer (religiös-)institutionellen Bindung zu beschreiben, aber meist implizit weiter gefasst als Fehlen von Religiosität. Konfessionslos zu sein, unterstellt somit oft eben nicht nur keine Bindung an eine religiöse Institution zu haben, sondern auch nicht religiös zu sein. Anders als ein solcher pauschaler Begriff von „Konfessionslosigkeit“ erkennen lässt, berücksichtigen und untersuchen Studien zu diesem Phänomen genau diese problematische Gleichsetzung von Konfessions- und Religionslosigkeit.²³

Konfessionslosigkeit wird zumeist implizit nicht nur als *außer*-konfessionelles oder *außer*-religiöses, sondern auch als ein *außer*-theologisches Phänomen konstruiert, das Theolog:innen nicht erstpärsonlich betreffe. Der Blick auf Konfessionslosigkeit als ein solches als *außer*theologisch konstruiertes Phänomen, das einen Mangel oder ein Fehlen von etwas aufweise, impliziert auch die nicht unproblematische Annahme,

²¹ Judith Könemann, Was das Phänomen der Konfessionslosigkeit der Praktischen Theologie zu denken gibt, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 20 (2021) 1, 8–26, doi:10.23770/tw0172 (Stand: 28.9.2022).

²² Vgl. Judith Könemann, Art. Religion, in: Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon (www.wirelex.de) (2015), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100075/> (Stand: 28.09.2022); Dies., „Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub' ich.“ Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne, Opladen 2002, 59–103.

²³ Vgl. Judith Könemann, Konfessionslosigkeit und ihre Bedeutung für die (Pastoral-)Theologie, in: Zeitschrift für Pastoraltheologie 40 (2020) 2, 21–33, hier 24–29, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:6:3-zpth-2020-31517> (Stand: 28.9.2022).

dass *innertheologisch* das zu finden oder zu verorten sei, was dem Phänomen fehle, nämlich Religiosität. Folgt man dieser Denkbewegung, dann „besitzt“ und „besetzt“ Theologie Religiosität.

Statt Theologie als den wissenschaftlichen Versuch zu bestimmen, Religiosität als einem immer wieder neu zu suchenden Phänomen nachzuforschen, besteht die Versuchung darin, Religion bzw. Religiosität zu rasch an Konfessionalität zu knüpfen, auf Konfessionalität zu reduzieren und auf diese Weise Religiosität als etwas zu behandeln, das in der theologischen Wissenschaftspraxis jederzeit als ein Gegenstand zugänglich und zuhanden sei. Dies liegt daran, dass die Theologie wiederum in ihrer Identitätskonstruktion durch bestimmte Vorannahmen – z.B. manche Spielarten eines Verständnisses von Theologie als sogenannte „Glaubenswissenschaft“ oder der Rückgriff auf die Behauptung einer vermeintlichen *Innen-* oder Teilnehmenden-Perspektive – in dieser problematischen *Innen-Außen*-Dichotomie auf der „Spielfeldseite“ der Konfessionalität/Religiosität verortet wird. In dieser Abgrenzungsbewegung wird die Religions- bzw. Konfessionsgebundenheit der Theologie nicht als historisch gewachsen ernstgenommen, sondern zu einem Konstituens ihrer Identitätskonstruktion stilisiert.

Folgt man der Denkbewegung einer so implizit unterstellten Besitznahme oder Besetzung der Religiosität durch die Theologie, dann wird die „*Konfessionslosigkeit*“ eben nicht nur als Gegenüber zur Konfessionalität/Religiosität gesetzt, sondern auch als ein vermeintlich eindeutiges Phänomen *außerhalb* der Theologie konstruiert, das von der Theologie zu beobachten und zu analysieren ist und dessen Konsequenzen die Theologie für die religiöse Praxis auszuloten hat. In diesem Sinne handelt es sich um ein für die Theologie „verworfenen“ Phänomen, um ein „*abject*“. Zugleich ist hier – anders als im ursprünglichen Kontext der Theorie Butlers oder beispielsweise im religionspädagogischen Diskurs um Bildungsgerechtigkeit²⁴ – die gesellschaftliche und ethische Brisanz weniger ausgeprägt, insofern konfessionslose Menschen zunächst und zumeist nicht aufgrund ihrer Konfessionslosigkeit von gesellschaftlicher Ausgrenzung betroffen sind. Allerdings werden, denkt man diese Logik zu Ende, mit dieser Ab- und Ausgrenzungsdynamik verbundene fundamentale Fragen nach der Möglichkeit „konfessionsloser“ Theologie *per se* theologisch verneint oder zumindest aus dem *Zentrum* theologischer Reflexion als Spezialfrage an die *Peripherien* gedrängt. Können konfessionslose Menschen gar nicht Theologie betreiben?

Wenn das vermeintliche Phänomen Konfessionslosigkeit so zu einer von *außen* kommenden „Herausforderung“²⁵ für die Theologie konstruiert wird, dann fordert das die Theologie insofern heraus, als dass sie ihr je *eigenes* (konfessionelles) *Zentrum* verlässt und sich *heraus* an einen fremden Ort begibt, der ein vermeintliches Fehlen von dem aufweist, was im *Zentrum* nicht mehr zu suchen, sondern bereits vor- und zuhanden ist: die (konfessionell erkennbare) Religiosität. Mit einer solch konstruierten

²⁴ Siehe dazu unten: „Von einer Entpolitisierung zur Politischen Religionspädagogik“.

²⁵ Domsgen – Evers (Hg.), Herausforderung Konfessionslosigkeit (s. Anm. 20).

Herausforderung an den Grenzen der Theologie ist aber auch der Anspruch verbunden, dass die „Relevanz theologischen Nachdenkens“ sich auch dort zu erweisen habe, „wo Menschen mit herkömmlicher Religion nichts oder nur wenig anzufangen wissen“²⁶. Ein solcher Relevanzerweis fordert von der (konfessionellen) Theologie, dass sie über sich hinausgreift. Hier zeigt sich eine Bewegung, die über das Ausgrenzen des als *anders* Konstruierten noch hinausweist, da das zunächst Ausgegrenzte ein weiteres Mal an das vermeintliche *Zentrum* gebunden wird, indem die *eigenen* theologischen Reflexionen auch beim als *anders* Konstruierten relevant sein sollen.

Wie lässt sich hier die Perspektive wechseln? Wie verändert das Phänomen Konfessionslosigkeit das *eigene* theologische Selbstverständnis? Ausgehend von Studien zum Phänomen Konfessionslosigkeit stellt Könemann die „semantische Breite“²⁷ des Begriffs dar und diskutiert die damit einhergehende Komplexität der Beschreibung des Phänomens. Während Domsgen den Vorteil des Begriffs darin sieht, dass er schlagwortartig eine grundlegende Tendenz beschreibt, ohne inhaltliche Verengung und ohne übergriffig im Hinblick auf das Selbstverständnis vieler konfessionsloser Menschen zu werden,²⁸ stellt Könemann gerade diese von Domsgen unterstellte Nicht-Übergriffigkeit in Frage: Der Begriff wird, so Könemann, der Selbstbeschreibung der Menschen nicht gerecht, die sich selbst noch als religiös bezeichnen. Der Begriff wird umso mehr nicht der Selbstbeschreibung derjenigen gerecht, die sich als areligiös, religionslos bzw. säkular verstehen. Und rein semantisch betrachtet ist der Begriff allein deshalb schon übergriffig, weil er als Referenzpunkt die Religions- bzw. Konfessionsgebundenheit setzt. Gerade diesen Bezug zur Religion könnten Menschen, die sich als säkular verstehen und säkular leben, ablehnen.²⁹

Der Begriff als Selbstbeschreibung würde dann nur von denjenigen bewusst geführt werden können, die sich gerade im Gegenüber bzw. im abgrenzenden Sinne in einem *Außen* zur Konfession bzw. zur Religion selbst verorten (wollen). Die Frage, die sich daran anschließt, lautet, ob und auf welche Weise sich die Selbst- und Weltdeutungen explizit konfessionsloser Menschen von den Selbst- und Weltdeutungen anderer (sowohl explizit religiöser Menschen als auch und dann in verschärfter Weise der anderen, die bisher unter dem Begriff „konfessionslos“ subsumiert wurden,) unterscheidet. Und es wäre außerdem – bei aller generellen Unzulänglichkeit begrifflicher Festlegungen – zu prüfen, ob nicht alternative Begriffsbezeichnungen der Komplexität und Uneindeutigkeit des bisher als „Konfessionslosigkeit“ beschriebenen Phänomens und besonders den konkreten Menschen in ihren Selbst- und Weltdeutungen eher gerecht werden würden.

²⁶ Domsgen – Evers (Hg.), Herausforderung Konfessionslosigkeit (s. Anm. 20) 6.

²⁷ Könemann, Phänomen der Konfessionslosigkeit (s. Anm. 21) 13.

²⁸ Vgl. Michael Domsgen, Konfessionslosigkeit. Annäherungen über einen Leitbegriff in Ermangelung eines besseren, in: Michael Domsgen – Dirk Evers (Hg.), Herausforderung Konfessionslosigkeit. Theologie im säkulären Kontext, Leipzig 2014, 11–27, hier 25.

²⁹ Vgl. Könemann, Phänomen der Konfessionslosigkeit (s. Anm. 21) 13–14.

Neben diesen begrifflich-beschreibenden Anfragen an den Begriff der „Konfessionslosigkeit“ stellen sich für Könemann auch (praktisch-)theologische Aufgaben, welche bisherige *binnentheologische* Themenformulierungen und damit die Logik von *Zentrum* und *Peripherien* so infrage stellen, dass die Frage nach religiösen Bildungsprozessen neu zu justieren ist³⁰ und die Transformation des *eigenen* (praktisch-)theologischen Selbstverständnisses angestoßen wird. Für Letzteres wird bei Könemann eine ambivalente Doppelstruktur in der Verhältnisbestimmung von Theologie und „Konfessionslosigkeit“ sichtbar: Mit Christoph Theobald macht sie als gemeinsamen und entscheidenden Bezugspunkt zwischen säkularen und religiösen Existenzweisen das Konzept des Lebensglaubens bzw. des „Jedermann-Glauben[s]“ aus.³¹ Gleichzeitig und darüber hinausgehend fordert sie im Hinblick auf das theologische Selbstverständnis auch

„eine zutiefst kenotische Haltung. Das Kenotische besteht gerade darin, genau das auszuhalten: dass der Lebensglaube nicht zum Gottglauben wird, dass es keinen gemeinsamen Resonanzboden (mehr) in Bezug auf Religion gibt, dass es in der säkularen Existenzweise unter Umständen nicht einmal ein Interesse gibt, etwas über die Gründe zu erfahren, warum religiöse Menschen religiös sind“³².

Diese kenotische Haltung christlicher Existenzweise und theologischer Reflexion besteht in der Erwartungslosigkeit. Der Lebensglaube und die ebenso von Theobald einem jeden Menschen (unabhängig begrifflicher Etikettierungen) zugeschriebene „Ausdrucks-“ und „Interpretationskompetenz“³³ dekonstruieren eine vermeintliche *Innen-Außen*-Dichotomie und die Identitätskonstruktion von Theologie in Abgrenzung zur Konfessionslosigkeit.

Vom verabschiedeten Begriff „Pluralität“ zur Pluralität von Begriffen

Ein zweites Beispiel für einen Perspektivwechsel führt in die seit einiger Zeit engagiert geführten religionspädagogischen Debatten um die Begriffe „Pluralität“, „Heterogenität“, „Vielfalt“ u. v. m. Damit wird ein Diskurs innerhalb einer theologischen Disziplin fokussiert, in dem ebenfalls um Identität – sowohl der Disziplin als auch der Theologie allgemein – gerungen wird. Blickt man auf die Entwicklungen innerhalb der Religionspädagogik der letzten Jahrzehnte, so zeigt sich bezüglich ihres Umgangs mit gesellschaftlichen und öffentlichen Diskursen eine sich zunehmend öffnende Haltung.

³⁰ Könemann stellt sich dieser Neujustierung im Horizont der Frage, ob und wie religiöse Bildung auch für sogenannte „religiös Unmusikalische“ zu denken und zu konzipieren ist, vgl. Judith Könemann, Religiöse Bildung für religiös Unmusikalische, in: Thorsten Knauth – Wolfram Weiße (Hg.), Ansätze, Kontexte und Impulse zu dialogischem Religionsunterricht, Münster/New York 2020, 71–82.

³¹ Vgl. Könemann, Konfessionslosigkeit (s. Anm. 23) 32.

³² Könemann, Konfessionslosigkeit (s. Anm. 23) 32.

³³ Christoph Theobald, Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa, Freiburg/Basel/Wien 2018, 88.

„Die Religionspädagogik hat sich in den vergangenen zwei Jahrzehnten aus dem (in erster Linie kirchlich markierten/signifizierten) Binnenraum einer vornehmlich auf eine schulisch kompatible Tradierung des Glaubens ausgerichteten Religionsdidaktik herausbewegt und gesellschaftliche Fragestellungen und Herausforderungen genuin aufgenommen und zu ihrem Kerngeschäft erklärt.“³⁴

Angetrieben wird sie dabei von der Frage, welchen Beitrag religiöse Bildung dazu leisten kann, das Zusammenleben unter pluralen kulturellen und religiösen Bedingungen zu gestalten. Dabei ist der Blick für die *Peripherien* und *Ränder* theologischer Reflexion deutlich geschärft worden und Themen (bspw. Bildungsgerechtigkeit, Gender und Inklusion), die vermeintlich *peripher* sind, rücken ins *Zentrum*.

Mit diesen Öffnungen geht auch ein Begriffswechsel einher: Während zu Beginn des 21. Jahrhunderts zum Beispiel bei der Rede von einer „pluralitätsfähigen Religionspädagogik“³⁵ der Begriff Pluralität in den Vordergrund rückte, scheinen mittlerweile die Begriffe Vielfalt, Heterogenität und Inklusion mit diesem zu konkurrieren. Kritik erntet der Pluralitätsbegriff vor allem dafür, dass er im religionspädagogischen Diskurs zu sehr auf die *religiöse Pluralität* enggeführt worden sei:

„Seit Mitte bis Ende des ersten Jahrzehnts dieses Jahrtausends setzte sich die Erkenntnis durch, dass eine vornehmlich auf religiöse Pluralität fokussierte plurale Religionspädagogik, die eine rege Forschungstätigkeit im Interreligiösen Lernen evoziert und die bis dato vorherrschende Didaktik der Weltreligionen in das Interreligiöse Lernen überführt hatte, im wahrsten Sinne des Wortes zu eindimensional ist – auch wenn der Gegenstand des Religionsunterrichts ohne Zweifel in erster Linie ‚Religion‘ ist.“³⁶

Insofern schien es in den letzten Jahren sinnvoll und naheliegend, den Pluralitätsbegriff hinter den Begriff der Heterogenität zurücktreten zu lassen. Grümme beobachtet, dass in Pädagogik, Soziologie und Philosophie dem „Pluralismusparadigma“ [...] zunehmend der Abschied gegeben [wird] [...], während man stattdessen im selben Maße den Heterogenitätsbegriff betont und teilweise mit Verve kompensatorisch ins Feld führt“³⁷. Hier zeigt sich ein Wechsel *zentraler* Begriffe und Diskurse an, der sozusagen „osmotisch“³⁸ in die Praktische Theologie übergeht: Was zuvor als das *Eigene*, *Normale* oder *Zentrum* galt, rückt nun an den *Rand* und stabilisiert das neue Paradig-

³⁴ Judith Könemann, Vielfalt und Heterogenität. Zwei neue Leitdiskurse der Religionspädagogik – auf dem Weg zur Inklusion?, in: Theologische Revue 117 (2021) 1–17, hier 2, doi:10.17879/THRV-2021-3293 (Stand: 28.9.2022).

³⁵ Friedrich Schweitzer – Ulrich Schwab – Hans-Georg Ziebertz – Rudolf Englert (Hg.), Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik, Gütersloh 2002.

³⁶ Könemann, Vielfalt und Heterogenität (s. Anm. 34) 1.

³⁷ Bernhard Grümme, Art. Heterogenität, in: Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon (www.wirelex.de) (2017), doi:10.23768/wirelex.Heterogenitt.100317 (Stand: 28.9.2022).

³⁸ Könemann, Vielfalt und Heterogenität (s. Anm. 34) 1.

ma als innovativeres, dem Gegenstand angemesseneres *Zentrum*. Das Verbleiben im alten Diskurs erscheint dagegen nun begründungsbedürftig.

Ähnlich wie bei der Frage der Wissenschaftstheorien in der Pastoraltheologie, bei der Könemann zusammen mit Blasberg-Kuhnke angesichts neuer Ansätze und Ausdifferenzierungen die bleibende Stärke der Handlungstheorien betont,³⁹ bringt sie auch in diesem Zusammenhang den vermeintlich alten Begriff zurück ins Spiel und misst aus, welche bleibenden Stärken er – bei aller Berechtigung der Verwendung weiterer Begriffe – aufweist. So betont der Heterogenitätsbegriff den Konstruktionscharakter von Unterschiedlichkeit, womit auch das Moment der Vorläufigkeit und Unbestimmtheit als für den Heterogenitätsprozess zentral in den Blick kommt. Die Beobachtung, dass der Heterogenitätsbegriff sich jedoch „auf einen wesentlich breiteren Gegenstandsbe-
reich“⁴⁰ beziehen würde, ergibt sich eher aus einer stattgefundenen Engführung bei der Verwendung des Pluralitätsbegriffs und nicht aus dem Begriff der Pluralität als solchem. Allerdings bemerkt sie: „Gegenüber dem Pluralitäts- und Pluralismusbegriff trägt der Heterogenitätsbegriff viel stärker das Moment der Spannung, das einander Entgegenstehende in sich.“⁴¹ Pluralität „beschreibt [dagegen] Phänomene der Vielfalt, Vielgestaltigkeit und das Nebeneinander-Stehen des Vielfältigen“⁴². Dabei wohnt dem Pluralitätsbegriff ein entscheidender, anscheinend vergessener Vorteil inne, den man gerade in differenz- und machtsensiblen Diskursen nutzen kann: Er ist ein offener Begriff, der auf der Ebene der Wahrnehmung zunächst einmal weitgehend ohne Kategorisierung, Hierarchisierung und damit auch ohne die Logik von *Zentrum* und *Peripherien* auskommt.

„Wesentliches Charakteristikum des Pluralismus ist erstens, dass die vielgestaltigen Phänomene in ihrem Verhältnis zueinander zunächst einmal nebeneinander stehen, nicht voneinander ableitbar und nicht unmittelbar hierarchisiert sind, und zweitens, dass sie nicht durch ein übergeordnetes Einheitsprinzip bestimmt und begrenzt sind, welches entsprechende Hierarchisierungen und Zuordnungen zueinander vorgeben würde.“⁴³

Mit dem Heterogenitätsbegriff lässt sich hingegen unter Verwendung von Kategorien vor allem vergleichend arbeiten. Dies kann mithilfe einer kritisch-reflektierten Haltung so geschehen, dass Ungleichheiten und auch die Kategorisierungen selbst aufgedeckt und reflektiert und damit bearbeitbar und veränderbar werden.

³⁹ Vgl. Blasberg-Kuhnke – Könemann, *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft* (s. Anm. 3).

⁴⁰ Grümme, Art. Heterogenität (s. Anm. 37).

⁴¹ Judith Könemann, Pluralismus/Pluralität, in: Thorsten Knauth – Rainer Möller – Annebelle Pithan (Hg.), *Inklusive Religionspädagogik der Vielfalt. Konzeptionelle Grundlagen und didaktische Konkretionen*, Münster 2020, 98–106, hier 103f.

⁴² Könemann, Pluralismus/Pluralität (s. Anm. 41) 98.

⁴³ Könemann, Pluralismus/Pluralität (s. Anm. 41) 98.

„In der Perspektive des menschenrechtlich fundierten Theorems der Heterogenität werden monistische, reifizierende, essenzialisierende, etikettierende, pauschalisierende und hierarchisierende Kategorisierungen kritisiert.“⁴⁴

In diesem Sinne fungiert der Heterogenitätsbegriff als Analyseinstrument, um macht- und differenzsensibel agieren zu können. Es wird somit deutlich, dass Heterogenität letztlich auch angewiesen ist auf Pluralität. Oder anders formuliert: In der Heterogenitätsperspektive ordnen sich „die vielgestaltigen Phänomene“⁴⁵, die in der Pluralitätsperspektive wahrgenommen und wertgeschätzt werden, sodass sich gerade darin die Frage nach Ungerechtigkeiten stellt.

Dieses Beispiel zeigt, welchen Wert es haben kann, einer Dynamik des Verdrängens vermeintlich überholter Begriffe zu widerstehen. So kann eine Pluralität von vermeintlich alten und neuen Begriffsperspektiven helfen, der Breite des Phänomens gerechter zu werden und Ansätze des Umgangs mit ihm zu erarbeiten.

Von einer Entpolitisierung zur Politischen Religionspädagogik

Die Frage nach dem Konstruieren von *Rändern* sowie nach einem *Anderen* oder sogar einem Verworfenen betrifft nicht nur fachwissenschaftliche Debatten um die Ausrichtung der Theologie oder Leitparadigmen in Fachdiskussionen. Das Verhältnis von Wissenskonstruktionen und Macht hat immer auch eine politische Dimension. Daher soll abschließend ein Beispiel gewählt werden, das gerade diesen Zusammenhang verdeutlicht.

Wenn Subjekte als an den *Rand* Gedrängte, *Außenstehende*, *Exkludierte* konstruiert werden, weist die Sprache von den *Rändern*, vom *Außen*, vom *Exkludierten* neben den diskursiven immer auch eine subjektorientierte Dimension auf. Für religiöse Bildungsprozesse wird diese Dimension zentral, wenn sie „zu kritischem Nachdenken über die eigene Person und die Gesellschaft befähigen [...] und zu einem verantwortlichen Handeln sich selbst und Anderen gegenüber“⁴⁶ beitragen soll. Religiöse Bildungsprozesse können dann insofern auf Gesellschaft einwirken, als das Subjekt dazu angeleitet wird, den gesellschaftlichen *Status quo* zu hinterfragen und möglicherweise zu verändern.⁴⁷ Gleichzeitig wirken gesellschaftliche Gegebenheiten auf das Subjekt

⁴⁴ Annedore Prengel, Pädagogik der Vielfalt. Inklusive Strömungen in der Sphäre spätmoderner Bildung, in: Zeitschrift für Pastoraltheologie 37 (2017) 2, 39–56, hier 46, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:6:3-zpth-2017-21346> (Stand: 28.9.2022).

⁴⁵ Könemann, Pluralismus/Pluralität (s. Anm. 41) 98.

⁴⁶ Judith Könemann – Norbert Mette, Bildung und Gerechtigkeit. Warum religiöse Bildung politisch sein muss, in: Dies. (Hg.), Bildung und Gerechtigkeit. Warum religiöse Bildung politisch sein muss, Mainz 2013, 11–20, hier 11.

⁴⁷ Vgl. Judith Könemann, Plädoyer für eine politische Religionspädagogik, in: Religionspädagogische Beiträge 78 (2018) 15–23, hier 21.

ein und prägen dessen Biografie.⁴⁸ Bezogen auf schulische Kontexte ist hier z. B. an die Allokationsfunktion von Schule zu denken, der nach wie vor exkludierende Mechanismen inhärent sind.

Für religiöse Bildung konstatiert Könemann einen ideologiekritischen Auftrag, der in der politischen Botschaft des Christentums tief verwurzelt ist.⁴⁹ Damit zusammen hängt eine religionspädagogische (Heraus-)Forderung, die sie zusammen mit Mette in ihrer Frage nach dem Ausfall einer „ideologiekritische[n] und politische[n] Dimension religiöser Bildung“⁵⁰ aufzeigt. Diese hängt wiederum mit (verborgenen) *Peripherien* und *Rändern* zusammen:

„Gerade wenn und weil Theologie das Politische aus ihrem Diskurs ausblendet, verstrickt sie sich tief in die hegemonialen Politiken souveräner Macht und subventioniert ihre potentiell tödlichen Ausschlussmechanismen.“⁵¹

Hier zeigt sich die Notwendigkeit einer politischen Religionspädagogik, d. h. einer Religionspädagogik, die diese Politiken bewusst macht und verantwortlich bearbeitet. Gerade eine politische Dimension stellt sich der *Peripherie*, den *Rändern* und gleichzeitig den Machtmechanismen, die diese (re)produzieren. Umso überraschender scheint es, dass eine solche politische Ausrichtung in der Religionspädagogik lange keineswegs dem Mainstream zuzuordnen war.⁵²

In Könemanns Überlegungen zu einer politischen Religionspädagogik wird der Gedanke der *Ränder* aufgenommen, wenn eine Subjektorientierung in den Fokus gerückt und diese um die Zielperspektive eines „gelingenden Lebens“⁵³ erweitert wird. Bildung definiert Könemann als auf den Menschen ausgerichtet, es geht „um seine Existenz, um sein Leben-können und um die Möglichkeit eines gelingenden Lebens“⁵⁴. Anknüpfend an Butler wird dafür die Frage nach den *Rändern*, nach Ein- und Ausschlüssen bedeutend:

„Um darüber nachdenken zu können, wie ich am besten leben sollte, muss ich davon ausgehen, dass das Leben, das ich anstrebe, als Leben anerkannt werden kann, dass ich selbst es anerkenne, selbst wenn es im Allgemeinen nicht anerkannt wird oder auch unter der Bedingung, dass es nicht so einfach zu erkennen ist, ob eine gesellschaftliche und ökonomische Anerkennung meines Lebens stattfindet. Dieses Leben, das mir gehört, wird mir schließlich von einer Welt zurückgespiegelt, die dazu neigt, den Wert des Lebens ungleich zu verteilen, einer Welt, in der mein eigenes Leben

⁴⁸ Vgl. Könemann, Plädoyer für eine politische Religionspädagogik (s. Anm. 47) 21.

⁴⁹ Vgl. Könemann, Plädoyer für eine politische Religionspädagogik (s. Anm. 47) 21.

⁵⁰ Könemann – Mette, Bildung und Gerechtigkeit (s. Anm. 46) 11.

⁵¹ Gruber, Wider die Entinnerung (s. Anm. 10) 27.

⁵² Vgl. Könemann, Politische Religionspädagogik (s. Anm. 17) 196; vgl. auch Dies., Politische Religionspädagogik, in: Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon (www.wirelex.de) (2016), doi:10.23768/wirelex.Politische_Religionspdagogik.100114 (Stand: 28.9.2022).

⁵³ Könemann, Politische Religionspädagogik (s. Anm. 17) 202.

⁵⁴ Könemann, Politische Religionspädagogik (s. Anm. 17) 202.

mehr oder weniger gilt als andere. Dieses mein Leben spiegelt mir, mit anderen Worten, ein Problem der Gleichheit, der Macht und, im weiteren Sinne, der Gerechtigkeit beziehungsweise der Ungerechtigkeit der Wertzuteilung wider.“⁵⁵

Rückt das Subjekt und dessen gelingendes Leben also in den Fokus, so ist auch nach jenem Leben, das durch Marginalisierung und Exklusion geprägt ist, zu fragen. Gerechtigkeitsfragen werden zentral. Könemann reflektiert diese insbesondere für den Bildungskontext und kann so verdeckte Exklusionen sichtbar machen. Dazu stellt sie das Recht jedes Menschen heraus, „ein gelingendes Leben realisieren zu können“⁵⁶, verweist aber auch auf strukturelle Grenzen. So ist z. B. das Bildungsangebot der katholischen Kirche immer wieder kritisch daraufhin zu prüfen, ob es diesem Anspruch im praktischen Vollzug gerecht wird, da es sich bisher mehrheitlich auf Gymnasien und Realschulen und damit auf bildungsbürgerliche Schichten konzentriert.⁵⁷ Konsequenzen ergeben sich daraus unweigerlich für eine „bürgerlich“ verengte Subjektebene. Bildung wird zwar als Ideal vorgeschrieben, kann letztlich aber nur für Wenige realisiert werden.⁵⁸ Solche Grenzen bergen die Gefahr einer Zementierung, einer (Re-)Produktion von Ungleichheiten:

„Denn wenn nur Wenige den Zugang zum ‚Sich Bilden‘ besitzen und erhalten, dann reserviert man auch die Fähigkeit zur Welt- und Lebensdeutung und damit auch zu einer religiösen Deutung des Lebens ebenfalls nur für Wenige und beraubt so die Vielen der Möglichkeit, die Befähigung zu Selbst- und Weltdeutung zu erlangen und sich zu diesen Deutungen zu verhalten, ob zustimmend oder ablehnend. [...] Die Religionspädagogik hätte dann das bürgerliche Bildungsverständnis nicht nur nicht überwunden, sondern trüge immer neu dazu bei, es zu zementieren.“⁵⁹

In der Aufdeckung dieser religionspädagogischen *Peripherie*, die am Bildungsbürgertum ausgerichtet ist, werden unumgänglich auch jene Subjekte sichtbar, die sich an den *Rändern*, im *Außen* verorten (müssen). Könemann zeigt auf, dass gerade eine politische und gerechtigkeitssensible Perspektive den Blick auf an den *Rand* Gedrängte, *Außenstehende* und *Exkludierte* weitet. Eine solche Perspektive wirkt auch für zukünftige religionspädagogische Forschungen entgrenzend, wenn sie mit Blick auf weiter bestehende und neu entstehende Ungerechtigkeiten weitergedacht wird.

⁵⁵ Judith Butler, *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Berlin 2018, 155f.

⁵⁶ Judith Könemann, *Bildungsgerechtigkeit – (k)ein Thema religiöser Bildung? Normative Orientierungen in der Religionspädagogik*, in: Judith Könemann – Norbert Mette (Hg.), *Bildung und Gerechtigkeit. Warum religiöse Bildung politisch sein muss*, Mainz 2013, 37–52, hier 46.

⁵⁷ Vgl. Könemann, *Bildungsgerechtigkeit* (s. Anm. 56) 38f.

⁵⁸ Vgl. Könemann, *Bildungsgerechtigkeit* (s. Anm. 56) 50.

⁵⁹ Könemann, *Bildungsgerechtigkeit* (s. Anm. 56) 50.

Grundlinien skizzieren

Welche Grundlinien lassen sich abschließend aus den Erkundungen ziehen und welche Empfehlungen können wir daraus für unser *eigenes* Theologietreiben ableiten? Wir möchten vor allem drei Aspekte nennen, die für uns Orientierung sein können, eine Theologie zu betreiben, die sich auf Perspektivwechsel einlässt: Wesentlich scheint eine Bescheidenheit bzgl. der *eigenen* Interpretationsmacht zu sein, die bis zu der Bereitschaft führt, nicht nur *Anderes* im Verhältnis zu sich selbst zu verorten, sondern sich auch vom *Anderen* verorten zu lassen. Außerdem nehmen wir das Anliegen mit, mit einer möglichst offenen Haltung verschiedenen Praxisfeldern zu begegnen und, soweit das möglich ist, vor allem zu beobachten und nicht sofort zu interpretieren und zu werten. Damit soll jedoch gerade keine Vagheit oder Gleichgültigkeit, sondern eine Deutlichkeit bzgl. der *eigenen* theologischen Zielperspektiven verbunden sein.

Im ersten Beispiel wurde der Diskurs um Konfessionslosigkeit und Religiosität in den Blick genommen. Aus Könemanns Auseinandersetzungen mit dem Begriff der Konfessionslosigkeit wurde die Notwendigkeit herausgearbeitet, davon abzurücken, Religiosität als etwas zu konzeptualisieren, das Theologie besitzen und diskursiv besetzen könnte. Vielmehr sollte es darum gehen, die Vielgestaltigkeit der Phänomene zu erfassen, die der Begriff „Konfessionslosigkeit“ nicht adäquat fassen kann, sowie die Menschen selbst ihre Selbstbezeichnungen wählen zu lassen. Zudem empfiehlt Könemann der Theologie, eine kenotische Haltung in ihre Identität einzuschreiben.

„[G]erade das Phänomen Religionslosigkeit macht darauf aufmerksam, dass Menschen ihr Leben auch ohne Religion und ohne Rekurs auf Weltdeutungssysteme mit Höchstrelevanz führen und dass sie genau dies auch wollen. Oder anders formuliert: der Platz letzter auf Begriffe wie Transzendenz, Unendliches oder Unbedingtheit rekurrierender Sinndeutungssysteme kann auch leer bleiben.“⁶⁰

Eine solche Haltung nimmt das Gegenüber unbedingt ernst, auch wenn dies dem *eigenen* Glauben nicht entspricht. Dieses Ernstnehmen geht sogar noch weiter: Theologie kann sich auch vom *Anderen* verorten lassen, d. h. dass sie die vom *eigenen Zentrum* aus gesehenen *Peripherien* ebenso als *Zentren* akzeptiert und sie sich zu diesen in ein Verhältnis setzt. Dies zeigt sich, wenn Könemann fragt, warum es sich lohnen kann, „über Religion in der Öffentlichkeit nach[zu]denken“⁶¹, und dies zuerst aus gesellschaftlicher und dann erst aus der *eigenen* theologischen Binnenperspektive beantwortet.⁶² Es zeigt sich auch im Kontext des Nachhaltigkeitsdiskurses im Einge-

⁶⁰ Judith Könemann, Religion als Differenzkompetenz eigenen Lebens nach D. Korsch. Zur Bedeutung religiöser Bildung in pluraler Gesellschaft, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 133 (2011) 69–82, hier 70.

⁶¹ Judith Könemann, Theologie, Kirche und Öffentlichkeit. Zum Öffentlichkeitscharakter von Religionspädagogik und religiöser Bildung, in: Judith Könemann – Saskia Wendel (Hg.), Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven, Bielefeld 2016, 129–152, hier 129.

⁶² Vgl. Könemann, Theologie, Kirche und Öffentlichkeit (s. Anm. 61) 129f.

ständnis, dass die „theologische Rückbindung und das christliche Ethos als Begründungsstruktur für nachhaltige Entwicklung [...] keine zwingende Voraussetzung [sind], [...] aber eine entscheidende sowohl willentliche wie begründende Grundlage darstellen, aus der heraus Menschen ihr Handeln begründen und steuern“⁶³.

Hier wird nicht die theologische bzw. christliche Rückbindung als Ausgangspunkt gesetzt, die auch in nicht-christlichen Begründungsmustern in Ansätzen wiedergefunden würde oder in irgendeiner Form identifiziert werden könnte. Stattdessen wird von den – zumeist säkularen – Gruppen und Strömungen ausgegangen, die sich für Nachhaltigkeit einsetzen. Diesen gegenüber zeigt Könemann auf, dass auch religiöse Motivationen, die von diesen Gruppen vielleicht zunächst am *Rand* verortet würden, etwas zu dem geteilten Anliegen beitragen können. Wie viel leistungsstärker dieser Wechsel der Perspektiven grundsätzlich für die Diskurse in säkularen, postchristlichen Gesellschaften sein kann, kann hier nur als spannende AnschlussThese skizziert werden.

Als Zweites wurde das Erinnern an den Begriff der Pluralität, der vielleicht voreilig aus dem religionspädagogischen Diskurs um Vielfalt ausgegrenzt worden wäre, genauer betrachtet. Dieses Erinnern ist auf zwei Ebenen bemerkenswert: Zum einen zeigt es eine gewisse Reserviertheit gegenüber einer scheinbaren Progression, die die Konstruktion neuer Entwicklungen als besonders innovativ im Kontrast zu vermeintlich Veraltetem befeuert. Diese geht einher mit dem Dringen darauf, Begriffe und Ansätze nochmals zu prüfen und in ihrem bleibenden Wert herauszuarbeiten. Zum anderen betont Könemann auf inhaltlicher Ebene als Wert des Pluralitätsbegriffs, dass dieser zunächst weniger wertend und stärker beobachtend ist.⁶⁴ Der Wert der Beobachtung, des Wahrnehmens – bei aller Einschränkung, die dadurch entsteht, dass man natürlich nie aus einer rein objektiven Beobachter:innen-Perspektive heraus wahrnehmen kann – zeigt sich bei Könemann auch in ihrem Schwerpunkt in der empirischen Arbeit.⁶⁵ Eine möglichst weitgehende Wertschätzung der Praxisfelder, der Begriffe und ihrer Potentiale sowie überkommener Diskurse ist somit ein weiterer Grundzug, der für ein Theologietreiben, das zu Perspektivwechseln bereit ist, angeraten sein kann.

⁶³ Judith Könemann, Zwischen Bildung, Religion & Nachhaltigkeit. Welche Rolle religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung spielen kann, <http://nach-haltig-gedacht.de/2021/08/10/zwischen-bildung-religion-nachhaltigkeit-welche-rolle-religioese-bildung-fuer-nachhaltige-entwicklung-spielen-kann/> (Stand: 28.09.2022).

⁶⁴ Vgl. Könemann, Pluralismus/Pluralität (s. Anm. 41) 98.

⁶⁵ Vgl. Könemann, „Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub‘ ich.“ (s. Anm. 22); Jörg Stolz – Judith Könemann – Mallory Schneuwly Purdie – Thomas Englberger – Michael Krüggeler, Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens, Zürich 2014; Judith Könemann – Anna-Maria Meuth – Christiane Frantz – Max Schulte, Religiöse Interessenvertretung. Kirchen in der Öffentlichkeit – Christen in der Politik, Paderborn 2015; Judith Könemann – Clauß Peter Sajak – Simone Lechner, Einflussfaktoren religiöser Bildung. Eine qualitativ-explorative Studie, Wiesbaden 2017; Claudia Gärtner – Judith Könemann, Kirchliche Jugendarbeit in der Ganztagschule. Chancen und Herausforderungen der Zusammenarbeit, Bielefeld 2022.

Die beiden genannten Punkte könnten nun zu der Frage führen, ob hier nicht eine sehr schwache Theologie vorgestellt wird, die nicht in erster Linie *Anderes* bestimmt, sondern sich vom *Anderen* her bestimmen lässt. Diesem Verdacht lässt sich nur zustimmen, bezeichnet Könemann selbst schließlich die Schwachheit bzw. „die kenotische Haltung der Erwartungslosigkeit für eine zukünftige Pastoraltheologie [als] theologisch entscheidend“⁶⁶. Dieses Verständnis von Schwachheit hat jedoch eine besondere Tiefendimension, die Könemann über Verweyen zu Origenes zurückführt,⁶⁷ ihren Ursprung bei Paulus hat (vgl. u.a. 1 Kor 1,25) und letztlich als eine Haltung der Liebe bestimmt werden kann.

Eine solche Haltung nimmt nicht in erster Linie *Andere* in die Pflicht, sondern sich selbst. Insofern kann dieser Grundzug mit sehr klaren theologischen Überzeugungen bzw. Zielperspektiven verbunden werden. Dies macht das Betonen der Bedeutung einer politischen Religionspädagogik, wie sie in der dritten Erkundung dargestellt wurde, deutlich. Es zeigt sich aber auch im Beispiel des Nachhaltigkeitsdiskurses, wenn zusammen mit der bereits beschriebenen Haltung, sich vom *Anderen* her bestimmen zu lassen, auf das Konzept der Gottebenbildlichkeit rekurriert wird. So sehr *Andere* nicht vereinnahmt werden, so sehr werden doch die Christ*innen und die christliche Botschaft in die Pflicht genommen, sich an der Zielperspektive der Gottebenbildlichkeit zu orientieren:

„Insofern der christlichen Botschaft im Konzept der Gottebenbildlichkeit das Gleichheits- und Gerechtigkeitsmoment unmittelbar eingeschrieben ist, richtet sich christlich-religiöse Bildung auch in besonderer Weise auf Themen der Verantwortung, auf globale Gerechtigkeit, Solidarität und Zukunft und der Rolle des Menschen im Gesamten einer kosmischen Ordnung. Der christlichen Botschaft geht es dabei im Kern immer um den Menschen und um die Voraussetzungen, sein Leben leben zu können, und damit auch um die individuellen und strukturellen Bedingungen, damit ein solches ‚Leben können‘ möglich ist. Somit ist der christlichen Botschaft und einer christlich-religiösen Bildung ein politisches Moment zutiefst eingeschrieben. Davon ausgehend hat sie das normative Ziel, die Bedingungen dieses ‚Leben Könnens‘ zu beeinflussen und mitzugestalten.“⁶⁸

Somit geht der Perspektivwechsel damit einher, aus einer christlichen Motivation heraus gerade die Menschen nicht aus dem Blick zu verlieren, die gesellschaftlich zu den „Verworfenen“⁶⁹ gehören, und sich darum zu bemühen, dass allen Möglichkeiten eröffnet werden, ein gutes Leben führen und partizipieren zu können. Dieses klare Ziel als Kern der christlichen Botschaft zu formulieren und sich selbst diesem Ziel zu stel-

⁶⁶ Könemann, *Konfessionslosigkeit* (s. Anm. 23) 32.

⁶⁷ Vgl. Könemann, *Konfessionslosigkeit* (s. Anm. 23) 32.

⁶⁸ Könemann, *Zwischen Bildung, Religion & Nachhaltigkeit* (s. Anm. 63).

⁶⁹ Butler, *Körper von Gewicht* (s. Anm. 14) 23.

len, ist ein dritter Zug, der einer Theologie, die sich um Perspektivwechsel bemüht, aufgegeben ist.

Identitätskonstruktionen der Theologie allgemein und des *eigenen* theologischen Arbeitens können so nicht verhindert werden, bleiben sie doch unumgänglich für den Identitätsbildungsprozess. Durch die skizzierten Haltungen des Perspektiven Wechsels können sie jedoch verantwortlich gestaltet, immer wieder aufgebrochen und irritiert werden.

Stefanie Auditor
Institut für Religionspädagogik und Pastoraltheologie (IRpP)
Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Robert-Koch-Str. 40
48149 Münster
auditor(at)uni-muenster(de)de
<https://www.uni-muenster.de/FB2/personen/IRpP/auditor.html>

Marc Heidkamp
Institut für Religionspädagogik und Pastoraltheologie (IRpP)
Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Robert-Koch-Str. 40
48149 Münster
marcheidkamp(at)uni-muenster(dot)de
https://www.uni-muenster.de/FB2/personen/IRpP/heidkamp_marc.html

Carolin Hohmann
Zentralinstitut für Katholische Theologie
Humboldt-Universität zu Berlin
Friedrichstraße 60
10117 Berlin
carolin.hohmann(at)hu-berlin(de)de
<https://www.katholische-theologie.hu-berlin.de/de/ls/pt/pt-mitarbeitende/pt-wimis>

Verena Suchhart-Kroll
Arbeitsstelle für Theologische Genderforschung (ATG) &
Institut für Religionspädagogik und Pastoraltheologie (IRpP)
Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Robert-Koch-Str. 40
48149 Münster
v.suchhart-kroll(at)uni-muenster(de)de
<https://www.uni-muenster.de/FB2/personen/tff/suchhart-kroll.html>