

Das aktuelle theologische Buch

♦ Gärtner, Claudia / Herbst, Jan-Hendrik (Hg.): *Kritisch-emanzipatorische Religionspädagogik. Diskurse zwischen Theologie, Pädagogik und Politischer Bildung*. Springer VS Verlag, Wiesbaden 2019. (649) Pb. Euro 69,99 (D) / Euro 71,95 (A) / CHF 77,50. ISBN 978-3-658-28758-0.

In den 1960er-Jahren geriet die Religionspädagogik aufgrund gesellschaftlicher Kritik an Religion, Kirche und religiöser Bildung im Strom des gesamtgesellschaftlichen Wandels unter Druck. Dieser sorgte auf mehreren Ebenen (u. a. wissenschaftstheoretisch, bildungstheoretisch, religionsdidaktisch) für einen fundamentalen Wandel ihres Selbstentwurfs, der historisch mit dem zur Chiffre avancierten Jahr 1968 sowie den Leitbegriffen „Emanzipation“ und „Kritik“ verknüpft ist. Nachdem diese Leitbegriffe zwischenzeitlich in den Hintergrund traten (2–4), sind es aktuell verschiedene zeitgeschichtliche Phänomene, welche diese u. a. in der Pädagogik, in der politischen Bildung und auch der Religionspädagogik erneut aufs Tableau bringen.

Die Beiträge des von Claudia Gärtner und Jan-Hendrik Herbst herausgegebenen Sammelbandes „Kritisch-emanzipatorische Religionspädagogik“ widmen sich in einer beeindruckenden Breite und Vielfalt diesen Zusammenhängen mit dem primären Ziel, „die komplexen Begriffe ‚Kritik‘ und ‚Emanzipation‘ religionspädagogisch annähernd zu erschließen“ (19), um damit die „Potenziale, Perspektiven und Probleme einer kritisch-emanzipatorischen Religionspädagogik interdisziplinär zu vermessen“ und die „politische Dimension religiöser Bildung“ zu reflektieren. (V)

Dass diese ambitionierten Ziele erreicht werden, liegt v. a. an der luziden Konzeption des Bandes, welcher die 35 (!) Beiträge zu einer harmonischen Komposition arrangiert. Auf der Makroebene sorgt dafür die Gliederung in fünf Teile: Im Ersten geht es mit einer diachronen Perspektive um „historische Selbstvergewisserungen“ (21–124). Unter der Überschrift „Religionspädagogische Reflexionen“ werden im zweiten Teil (125–213) systematisch-synchrone



Vergewisserungen angestellt. Mit „politisch-theologische(n) Reflexionen“ (233–330) sowie „kritisch-pädagogische(n) Reflexionen“ (331–419) wird der Blick in den Teilen drei und vier schließlich interdisziplinär über den Tellerrand der Religionspädagogik geweitet. Und auch die aktuelle (religiöse) Bildungspraxis kommt mit dem Kapitel „exemplarische Praxisfelder“ (421–609) nicht zu kurz.

Auf der Mesoebene ist es die sorgsam angelegte Ausrichtung der Beiträge, die multiperspektivische, meist sich ergänzende, teils auch spannungsvolle Positionen zu einem thematischen Aspekt verhandeln. Leser*innen werden zudem mittels gelungener Kapiteleinführungen des/r Herausgeber*in durch den mächtigen Band geleitet.

Auf der Mikroebene sind es thematische „Fluchtpunkte“, welche die einzelnen Artikel konzentriert halten, wie u. a. die historischen Hintergründe der 1968er-Bewegung und die 2015 veröffentlichte Frankfurter Erklärung „Für eine kritisch-emanzipatorische Politische Bildung“. Der zentrale hermeneutische Schlüssel des Bandes besteht jedoch in einer „doppelten Hermeneutik“ (26): Gegen den impliziten Mainstream einer „evolutive[n] Perspektive“ (8)

im Wissenschaftsverständnis der Religionspädagogik geht es dem/r Herausgeber*in nicht nur darum, aus der Gegenwart Rückschau zu halten, sondern die Vergangenheit u. a. als „Gradmesser“ und „Seismograph“ (14) der aktuellen Religionspädagogik zu verstehen. In diesem Licht erhellt sich auch der Titel der Tagung, die dem Sammelband zugrunde liegt: „Zurück in die Zukunft? Kritik und Emanzipation in politischer und religiöser Bildung“ (Schwerte 2019).

Ein paradigmatisches Beispiel für dieses Programm und das Zusammenspiel einzelner Artikel bietet sich gleich im ersten Teil, in dem es um einen historischen Rückblick auf die Reformdekade um 1968 sowie den problemorientierten Religionsunterricht geht: Angesichts gegenwärtiger „Paradoxien kapitalistischer Vergesellschaftung“ (63–67) sieht *Thorsten Knauth* bleibende Potenziale des problemorientierten Religionsunterrichts sowie einer problemorientierten Religionspädagogik, die sich durch eine Neujustierung zentraler Leitbegriffe erzielen lassen (67–75): Wenn Politik nicht nur als Ringen um soziale Gerechtigkeit, sondern als die Möglichkeit pluraler Lebensformen und -stile verstanden wird (68–70), Emanzipation als „Idee sozialer Freiheit“ (71) und Kritik als „Verhältnis zwischen Anerkennung und Kritik von Lebensformen“ (73), dann ließen sich von Seiten der Religionspädagogik Religion und religiöse Bildung als Befreiungspraxis buchstabieren (75–80). Einer derart agierenden Religionspädagogik erwüchse die Aufgabe, als kritisch verstandene Bildungswissenschaft Religion als befreiendes Potenzial in die (Bildungs-)Praxis einzuspielen (80–82). Intentional übereinstimmend, aber mit deutlich mehr Pathos werben auch die Protagonist*innen der ersten Stunde (u. a. *Siegfried Vierzig* und *Hubertus Halbfas*) in zwei nachgeschalteten, teils sehr launigen und teils historisch erhellenden Interviewparts für die einstige und bleibende Relevanz eines problemorientierten Ansatzes (83–124).

Eingeleitet wird dieser erste Teil – entgegen des bisherigen Duktus – jedoch von *Bernhard Grümme*s differenziertem Beitrag, der das im problemorientierten Religionsunterricht kultivierte und teils auch heute vorhandene „ungebrochene Emanzipationsvertrauen“ (46) der Religionspädagogik kritisiert, wodurch die Ge-

fahr bestünde, die „Eigenlogik des Religiösen“ (35) zu unterlaufen. Obwohl auch für Grümme der Emanzipationsbegriff „unverzichtbar“ (49) bleibt, warnt er vor „einer hypermoralisch aufgeladenen Politisierung“ (37) bzw. einem erkenntnistheoretischen „Universalismus“ (46 f.). Aus seiner Sicht bedürfe es zwar einer Revitalisierung des Emanzipationsbegriffes – allerdings „unter der Voraussetzung seiner selbstreflexiv-kritischen Wiedergewinnung unter spätmodernen-nachmetaphysischen Bedingungen“ (50).

Zum Ende des ersten Teils kristallisiert sich damit eine Erkenntnis heraus, die den gesamten Band durchzieht und vom Herausgeberteam abschließend *expressis verbis* formuliert wird: Weder auf unterrichtspraktischer und bildungstheoretischer noch auf wissenschaftstheoretischer Ebene empfiehlt sich ein blindes Aufgreifen kritisch-emanzipatorischer Paradigmen, Theorien und Begriffe. Als „historischer Impuls“ (614–620) kann vielmehr destilliert werden, den kritischen Bezug von Theorie bzw. religiöser Bildung auf die Gesellschaft als grundsätzlichen „Drive“ zu übernehmen und diesen im Spiegel der Gegenwart und jüngerer Theoriebildung (u. a. Poststrukturalismus, Postkolonialismus, Gouvernementalitätsforschung) weiterzudenken.

Was dies auf dem Spielfeld der Religionspädagogik konkret bedeuten kann, wird im Band auf zwei Ebenen durchgespielt: Im fünften Teil finden sich zehn Beiträge, die im Spiegel der bereits erwähnten Frankfurter Erklärung – verstanden als Konzentrat kritisch-emanzipatorischer Bildung (425) – das entsprechende Potenzial religiöser Bildung anhand kirchlich-religiöser Praxisfelder (u. a. Tage der Orientierung, Compassion-Projekte) exemplarisch einholen (421–609). Mit dieser bunten, im Reflexionsniveau unterschiedlich starken Feldvermessung liegt zwar kein holistisches Bild kritisch-emanzipatorischer Bildungspraxis vor, wohl zeigen sich aber wichtige Perspektiven bzw. Desiderate – wie beispielsweise die notwendige Verschränkung zwischen schulischer und außerschulischer Bildungspraxis (624–626).

Was es auf der Ebene religionspädagogischer Reflexion grundlegend bedeutet, kritisch-emanzipatorische Ansätze weiterzuentwickeln, zeigen die Beiträge des zweiten Teils:

Andrea Lehner Hartmann optiert zum Beispiel für ein sich selbst gegenüber kritisches (148–151), konsequent von den Subjekten aus zu entwickelndes (151f.) und sich theologisch am biblischen Gottesbild ausrichtendes (152–154) Verständnis von Emanzipation. Diese sei nicht als fertiges Programm zu verstehen, sondern – beispielsweise angesichts von Selbstoptimierungszwängen (156–159) – als „ständig neu zu konzipierendes Unterfangen vor Augen zu stellen, das Schwachstellen [...] offen legt und Befreiung als dynamisches Dauerprojekt vorstellt“ (162). Bei ihren Ausführungen zur Politischen Religionspädagogik kommt Judith Könnemann zu analogen Akzenten: Auf der Grundlage einer erhellenden Unterscheidung zwischen Mündigkeit als passivem Reifungsprozess und reziprok auf sie verwiesener Emanzipation als aktivem selbst-reflexivem Moment wird verdeutlicht, dass der Emanzipationsprozess nicht hegemonial oder heteronom bestimmt, sondern nur durch das Subjekt vollzogen werden kann (209–210). Gerahmt von institutionellen und kollektiven Strukturen, die dies ermöglichen, müssten emanzipatorische (religiöse) Lern- und Bildungsprozesse so angelegt sein, dass sie die Freiheit zu „selbsttätigen Aneignungsprozesse[n]“ (213) schaffen.

Wie jedoch dieser individuelle Ansatz und die Gestaltung struktureller Erfordernisse zusammengedacht werden können (228–229), inwiefern sich (Praktische) Theologie, die post-strukturalistische und postkoloniale Theorie ernst nimmt, u.a. gegen kirchliche Macht- und Missbrauchsstrukturen einbringen darf (225–228) und welche gesellschaftsrelevante Aufgabe der Religionspädagogik dabei zukommt, wird von Viera Pirker angefragt (auch: 643–645). Mit der anthropozentrischen Einführung markiert Simone Horstmann ein weiteres Desiderat religionspädagogisch-systematischer Reflexion. (181–194)

Vertiefungsmöglichkeiten bieten ferner die beiden verbleibenden Abschnitte: Anhand des dritten Teils lässt sich schließlich die intentionale Verwandtschaft der jüngeren kritisch-emanzipatorischen Religionspädagogik mit den Ansätzen der Politischen Theologie (Beiträge v. Ulrich Engel, Ansgar Kreutzer, Jürgen Kroth, Andreas Hellgermann) nachvollziehen, zugleich aber auch deren Pluralität (233–330). Alle abge-

bildeten Ansätze mit ihren prägenden Referenzen (v.a. auf Johann Baptist Metz und Dorothee Sölle) kommen – trotz großer Unterschiede im Detail – darin überein, Politische Theologie „als kritisch-emanzipatorischen Ansatz [zu begreifen], in dessen Zentrum die solidarische Subjektwerdung aller steht“ (242). Mit dieser treffenden Analyse Jan-Hendrik Herbsts ist zugleich die lohnende Option eines deutlicheren religionspädagogischen Rekurses auf Politische Theologie verbunden (623). Ein analoges Potenzial schreiben die Herausgeber*innen – abermals sehr weitsichtig und konzeptuell stimmig – v.a. dem interdisziplinären Gespräch mit der kritischen politischen Bildung zu (333–339; 620–623). Für (Religions-)Lehrer*innen lohnt dabei v.a. Bettina Löschs Auseinandersetzung mit dem Beutelsbacher Konsens und der Frage nach dem Gebot politischer Neutralität von Bildung und Lehrkräften (383–402).

Abgerundet wird der Band vom Herausgeberduo schließlich mit einem abermals bestehend systematisierenden Rück- und Ausblick (611–649), der bei Weitem nicht nur Thesen reformuliert, sondern Ergebnisse des Bandes über alle Artikel hinweg als rote Fäden ausweist und anregende Impulsfragen als Forschungsdesiderate stellt. „Konstellativ“ (4) entstehen so über den Band hinweg wahrhaft plurale und gerade deshalb ausgewogene Konturen von Emanzipation und Kritik sowie Potenziale einer auf ihnen fußenden Religionspädagogik. Eine solche weiterzuentwickeln und dabei ausstehende Fragen – wie diejenige nach der Legitimität einer politischen Positionierung der Religionspädagogik (643–645) – zu bearbeiten, ist zwar tatsächlich eine noch zu bewältigende Aufgabe der Zukunft (648–649). Der vorliegende Band stellt dazu jedoch einen wahrlich umfänglichen und überzeugend aufgearbeiteten Fundus an Überlegungen zur Verfügung. Bleibt zu hoffen, dass die künftige Debatte um Emanzipation und Kritik in der Religionspädagogik sich der gleichen Attribute schmücken darf, wie dies dem vorliegenden Band ansteht und wie sie in den gezwungenermaßen eklektischen Beschreibungen deutlich wurden – umfänglich, plural, kontrovers, interdisziplinär, vergangenheitsbewusst, gegenwartsorientiert und zukunfts offen.

Mainz Johannes Heger