

## Religionspädagogik

**GREINER, Ulrike, Der Spur des Anderen folgen? Religionspädagogik zwischen Theologie und Humanwissenschaften** (Beiträge zur mimetischen Theorie 11), LIT-Verlag Münster/Druck- und Verlagshaus Thaur; Münster/Innsbruck 2000, 389 p., Br. 49,80 DM; ISBN 3-8258-4622-9/ISBN 3-85400-100-2

Das Andere und Fremde wird sowohl in der systematischen Theologie wie in der Religionspädagogik auch heute noch weithin dem Bedürfnis, es zu verstehen und zum Ähnlichen, Handhabbaren machen zu können, anheimgegeben. Nur so kann ich mir die Beharrlichkeit vieler Studierender (und Lehrender) an Theologischen Fakultäten erklären, mit der sie eindeutige Antworten, dialektische Aufhebung von Gegensätzen und verbindliche Klarheiten angesichts der Unwägbarkeiten und Verunsicherungen einer spätmodernen Existenz festzusetzen suchen. In vielfältigen Formen des theologischen Dialogs mit „den Anderen“ steht somit - etwa im Kontext interkulturellen und interreligiösen Lernens - nach wie vor eine die Unterschiede harmonisierende, interpretierende bzw. aufhebende Hermeneutik im Vordergrund. Diese mag wohl auch durch eine Sehnsucht nach Einheit und Überwindung (trennender) Gegensätze, nach Annäherung, Kommunikation und herrschaftsfreiem Diskurs motiviert sein. So weit so utopisch.

Die Theologin und Germanistin Ulrike Greiner, die nach langjähriger eigener Unterrichtstätigkeit an Höheren Schulen mittlerweile an der Pädagogischen Akademie des Bundes in Linz lehrt, legt in ihrer Dissertation einen bemerkenswerten Gegenentwurf zu dieser Tendenz einer „verstehenden Harmonisierung“ existentieller und wissenschaftlicher Bruchstellen vor.

In Anlehnung an Rahner sieht Greiner es als Aufgabe der Theologie, „an den kulturpolitischen Schlüsselproblemen und Schlüsselwörtern die Relevanz des christlichen Glaubens zu buchstabieren“ (177); als solche greift sie die Thematisierung des Fremden als „Krisenfigur der Moderne“ (27) auf: Ausgehend von der aktuellen mittel- und westeuropäischen Debatte über Asylgesetzgebung, (illegale) Zuwanderung, Nationalismen und Fremdenfeindlichkeit auf dem Hintergrund der Migrationsbewegungen im 20. Jahrhundert wird der/das Fremde zu einem „paradigmatischen Spiegelbild des Zeitbewusstseins“ (34) und damit - als Kollektivsymbol - zur „Rettungs- und Zerstörungsfigur der Spätmoderne des 20. Jahrhunderts“ (37).

In einer fundierten Darstellung des interdisziplinären Diskurses über das Fremde (26-81), widmet sich die Autorin den Beziehungsverhältnissen von Fremdheit und den diskursiven Kategorien (56), in denen das Fremde begegnet - im Politischen und Medialen sowie im Theologisch-Ethischen; in der sozial- und tiefenpsychologischen Auseinandersetzung als auch in ethnologischen und pädagogischen Diskursformen.

Vor diesem Hintergrund werfen die Aussagen der Studierenden an der Pädagogischen Akademie Linz, deren Texte zu eigenen Fremdheitserfahrungen Greiner unter dem Titel „Vom Leben in Fremdheit“ (Kapitel II) untersucht, ein bezeichnendes Licht auf die Subjektconstitution, die Beziehungsstruktur zum Anderen und die Wirklichkeitsinterpretation junger Erwachsener (110) in der Auseinandersetzung mit dem Fremden: „Befremdende Irritationen, ... Entzweiung des Selbst, schmerzliche Trennungsprozesse, sozial-kulturelle Verunsicherung, die verwirrende Vieldimensionalität der Wirklichkeit wurden artikuliert, allerdings auch sehr schnell wieder zu ‘reparieren’, zu ‘versöhnen’, zu ‘entschärfen’ versucht. Im Sinne des Ideals einer widerspruchsfreien Übereinstimmung mit sich und der Welt wurde textuell geglättet, sprachlich harmonisiert, ja verdrängt.“ (158) Auf der Basis ihrer intensiv reflektierten qualitativen Untersuchung kennzeichnet Greiner als vorherrschende Art und Weise, „Be-fremdungserfahrung“ zu bewältigen, „Selbstbehauptungs- und Durchsetzungspragmatismus“ im Kontext einer „individualistisch-pragmatischen Religiosität“, die „die erfahrene Fremdheit therapeutisch entschärft und be-arbeitet, ja - um es pointiert zu sagen - spirituell beruhigt“ (159). Dies entspricht nun weitgehend dem „gesellschaftlichen Bedürfnis nach religiöser Sinngebung“ (96), also einem Konzept von Religiosität als individuelle (oder kollektive) Kontingenzbewältigung.

Demgegenüber will die Autorin solche (religionspädagogische) „Absicherungsversuche gegen die Zumutungen des Fremdseins in der Welt“ (160) hinterfragen: die Herausforderung christlicher Botschaft ist nicht auf die Harmonisierung und weitestmögliche Integration von Fremdheits- und Irritationserfahrung, Differenz und Verunsicherung zu reduzieren. Greiner lässt es nicht dabei bewenden, religionspädagogische Denkansätze unter der Kategorie des Fremden zu fordern - solche sieht sie in der feministischen und ökumenischen Religionspädagogik, in der Theologie und Pädagogik der Befreiung und in der Auseinandersetzung mit religiöser Erziehung nach Auschwitz bereits verwirklicht. Vielmehr geht es ihr darum, das derzeitige religionspädagogisch-humanwissenschaftliche Verständnis „vom Subjekt, vom Anderen und vom hermeneutisch-semiotischen Zugang zur Wirklichkeit“ theologisch und anthropologisch neu zu deuten und zu reflektieren (165).

Eine spannende Konkretion dieses neu buchstabierten Zuganges zur Identität des Subjekts und der Herausforderung von Fremdheit hält Greiner andeutungsweise fest, indem sie exemplarisch das offizielle Curriculum der Pädagogischen Akademien für das Fach Religionspädagogik auf den Prüfstand stellt: Soll es ausschließlich Ziel religionspädagogischer Ausbildung sein, die Studierenden in ihrer (religiösen) „Selbstidentität“ zu stärken, sie weiters zu „affektiver Einfühlung in den anderen“ und zur Herstellung „identifikatorischer Nähe“ zu befähigen, und ihnen zudem „mehr kognitive Sicherheit und weltanschauliche Homogenität“ zu vermitteln? Welche destruktiven Fremdheitserfahrungen sind gesellschaftsbedingt, vermeidbar und veränderbar? Welche Erfahrung von Fremdheit aber ist notwen-

dig, und wieviel „eschatologische Unruhe“ braucht es, um destruktive Fremdheits-erfahrungen von produktiven unterscheiden zu können (162-163)? Diese Anfragen halte ich - auch im Blick auf die Weiterentwicklung (nicht nur religionspädagogischer) Konzepte an Theologischen Fakultäten - etwa in der Diskussion um Studienpläne und Qualifikationsprofile - für bedenkens- und aufgreifenswert.

Die Fragen, die sich die Autorin aus dem interdisziplinären Diskurs über das Fremde sowie der konkreten Feldstudie stellt, lösen das religionspädagogische Denken aus herkömmlichen Kategorien: Unter dem Gesichtspunkt einer „theologischen Hermeneutik des Fremden“ (176) betreibt sie hier Religionspädagogik unter einem neuen wissenschaftstheoretischen Anliegen, nämlich „Ort der Entwicklung einer genuin theologischen Kritik humanwissenschaftlicher Modelle“ (170) zu sein und mit der Dekonstruktion im Sinne Derridas also die Neukonstruktion einer theologischen Anthropologie im Zeichen des Fremden voranzubringen.

In diesem Sinne untersucht sie „die fundamentaltheologisch-dogmatische Rede vom Fremden“ (Kapitel III.2) und konzentriert sich hier auf die Thematisierung der „Fremdheit Gottes“, die sie ausgehend von der „gesellschaftlichen Gottesferne des methodischen Alltagsatheismus“ (184) aber auch und vor allem der Theodizee-Frage auf dem Hintergrund der moralischen Menschheitskatastrophen des 20. Jahrhunderts menschlichen Fremdheitserfahrungen neu gegenüberstellt. Die „Nicht-mehr-Verstehbarkeit Gottes“ angesichts von Gewalt und Grausamkeit (186) fordert die Frage heraus, ob nicht (auch) diese Fremdheit Gottes Möglichkeitsbedingung des Glaubens sein kann, ja muss. Eine an Rahner orientierte intensive schöpfungstheologische Reflexion des Geheimnisses wird soteriologisch weitergedacht in der „sich dramatisch zuspitzenden Frage nach der gewaltfreien Akzeptanz des Fremden“ (193) im Kontext der dramatischen Erlösungslehre Schwagers (und seiner Rezeption Girards). „Dabei zeigt sich, dass die christliche Erlösungsbootschaft fundamental mit der Frage des Fremden zu tun hat“ (254).

Diese fundamentaltheologische Argumentation ist für die religionspädagogische Theorie des Fremden von zentraler Bedeutung. Wenn die „Kategorie von Zugehörigkeit und Ausschließung, Heimat und Fremde“ zwar als Kategorie religiösen Glaubens zu begreifen ist (213) - im Kontext der Fremdheit sich aber als höchst problematisch erweist und die „evolutiv-optimistische Annahme von Autonomie und Handlungsfreiheit des aufgeklärten Subjekts“ (214) im Lichte dieser Soteriologie aufgegeben - ja zumindest hinterfragt - werden muss, wird sich die Religionspädagogik „in der Zeit eines grundlegenden humanwissenschaftlichen Dissenses“ (222) einer neuen Verhältnisbestimmung (vom Konvergenzmodell zu einem „Modell dekonstruktiver Divergenz“) nicht entziehen können.

Vier Zentralbegriffe, die die religionspädagogische Reflexion und Praxis der letzten dreißig Jahre maßgeblich bestimmten, werden auf dieser Basis (Kapitel IV) - vor allem bezüglich der ihnen zugrundeliegenden anthropologischen Annahmen sowie der Wirkung und historischen Begrenztheit ihrer geistesgeschichtlichen

Herkunft - kritisch beleuchtet: So gerät erstens das Korrelationsprinzip in den Verdacht der „versöhnungshermeneutischen Auslöschung der Sperrigkeit mancher Glaubenstraditionen“ (352). Zweitens setzt das Prinzip der Subjektwerdung und Identitätsfindung ein „Ideal des aufgeklärt-autonomen Subjekts“ (253) voraus, das sowohl Konzepte postmoderner Aufklärungskritik als auch einen christlichen Subjektbegriff weitgehend unberücksichtigt lässt. Die Frage nach dem „Anderen“ bleibt drittens in religionspädagogischen, interreligiösen Kontexten zu sehr von der Konzeption Bubers (dem vertrauten „Du“) beeinflusst, wobei die sperrige Fremdheit des Anderen (Lévinas) verdrängt wird. Schließlich wird viertens der Zentralbegriff der *communio* auf die ihr immanente Versuchung, ausschließlich die „Innenperspektive“ wahrzunehmen, hinterfragt: Ist der Blick - als Gegenentwurf zu einer kollektiven Selbstbehauptung - auch auf die (möglicherweise) ausgeschlossenen „Anderen“ gerichtet?

Greiner plädiert zum Schluss dafür, erst recht die „aufklärungsresistenten theologischen Traditionen zu erinnern, die gerade in ihrer Sperrigkeit und Nicht-Konsumierbarkeit verdrängte Fragen wachhalten und das Problembewusstsein für (pädagogisch nicht lösbare) Kontingenzen des Lebens schärfen“ (363) - dies mag als Provokation für künftige religionspädagogische Reflexion und Praxis reichlich zu denken (und zu tun!) geben.

Es ist lohnend - und für nichtwissenschaftliche LeserInnen stellenweise mühsam - sich auf die Komplexität und Dichte von Ulrike Greiners Sprache einzulassen. Vielleicht wird dem Leser, der Leserin selbst einmal ganz fremd zumute beim Lesen. Mag sein, dass die Unsicherheiten und Infragestellungen nach dem Lesen zunächst den Blick auf Umsetzungsmöglichkeiten verbauen. Nicht ausgeschlossen ist auch, dass gerade das, was die Autorin uns begreiflich zu machen sucht - dass uns in der Kontingenz und Fragmentarität menschlichen Daseins eben nicht alles verständlich, interpretierbar, handhabbar sein kann - sich in der Lese-Erfahrung exemplarisch zeigt. Aber gerade das macht das Lesen spannend, stachelig und vielversprechend.

*Elisabeth Anker*

ist Assistentin am Institut für Religionspädagogik

**KLEIN, Stephanie, Gottesbilder von Mädchen. Bilder und Gespräche als Zugänge zur kindlichen religiösen Vorstellungswelt, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln 2000, 208 p., Kart. 39,90 DM; ISBN 3-17-016303-5**

Stephanie Klein, Wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl für Pastoraltheologie an der Universität Mainz, stellt in diesem Buch eine Studie vor, die in zwei aktu-