

# I. Artefakte, Dinge, Objekte



# **Religionsbezogene »Kunstbilder« als Artefakte**

## Zur praxeologischen Erweiterung von Religionspädagogik

---

*Antje Roggenkamp*

Der folgende Beitrag zeichnet religionsbezogene Artefakte als von Menschen gemachte Dinge, Objekte und Gegenstände in den weiteren Kontext religiöspädagogischen Arbeitens ein. Er versteht sich als eine praxeologische Erweiterung des Arbeitsfeldes, das in der Religionspädagogik gemeinhin unter dem Terminus der Bilddidaktik oder auch -theologie erscheint. Diese Erweiterung bezieht sich nicht nur auf das engere Feld des methodologischen Umgangs mit religiösen Kunstbildern. Sie umfasst auch einen forschungspragmatischen Zugang zur Frage, wie mit den von ihnen angebotenen, dem Gegenstand oder Objekt quasi immanenten Nutzungsformen umzugehen ist. Die Auseinandersetzung mit praxistheoretischen Zugängen zu Artefakten führt zur Frage nach der Relevanz dieser Ansätze für die Ausbildung einer praxeologisch orientierten Religionspädagogik.

### **1. Praxistheorie im Horizont (religions-)pädagogischer Felder**

#### **1.1 Kurze Einführung in die Praxistheorie**

Auf dem internationalen Feld der Sozialtheorien hat sich in den letzten vier Jahrzehnten »ein facettenreiches Bündel von Analyseansätzen herausgebildet<sup>1</sup>. Sie lassen sich als »Theorien sozialer Praktiken«, »Praxistheorien« oder »Versionen einer Praxeologie« bestimmen und umschreiben.<sup>2</sup> Praxistheorien zeichnen sich in kulturtheoretische, sozialkonstruktivistische Perspektiven ein. Sie gelten als deren spezifische Versionen. Praxistheoretische Ansätze heben sich von anderen

---

<sup>1</sup> Im Folgenden werden die Adjektive »praxeologisch« und »praxistheoretisch« alternierend verwendet. Vgl. Reckwitz, Andreas: Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive, in: Zeitschrift für Soziologie 32/4 (2003), S. 283.

<sup>2</sup> A. Reckwitz: Grundelemente, S. 283.

Formen von Kulturtheorien wie dem Mentalismus<sup>3</sup> oder dem Textualismus<sup>4</sup> ab. In deren Verständnis entsteht die soziale Welt durch sinnhafte Wissensordnungen, kollektive Formen des Verstehens und Bedeutens, aber auch durch vorsprachliche symbolische Ordnungen. Praxistheorie versteht sich gleichwohl als ein spezifischer Fall von *Kulturtheorie*.<sup>5</sup>

Praxistheorien unternehmen den Versuch, Zugänge zu überwinden, die klassisch erkenntnistheoretischen Beziehungen entspringen. Dies betrifft die Rolle des traditionellen Subjekts, aber auch jene des traditionellen Objekts. Diese Zugänge, die Kultur und Wissen in symbolischen Kategorien des sozialen Kollektivs oder natürlichen, sozialen Strukturen fundieren, werfen die Frage nach Ursache- und Wirkungszusammenhängen auf. Eine praxistheoretische Sicht überwindet die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt, indem sie an Stelle von Ursache und Wirkung ein Dazwischen fokussiert.<sup>6</sup>

Aus praxeologischer Perspektive bestimmt sich das *soziale (Handlungs-)Feld* als ein Konglomerat von sozialen Praktiken, die in verschiedenen Modi miteinander verknüpft sind. Die kleinste Einheit des Sozialen besteht – praxistheoretisch betrachtet – in einem routinisierten, durch implizites Verstehen zusammengehaltenen »nexus of doings and sayings« (Schatzki).<sup>7</sup> Soziale Praktiken können sich in ihren Anforderungen an das praktische Wissen unterscheiden, indem sie zueinander

3 Insofern der Mentalismus Kultur als ein kognitiv-geistiges Phänomen auffasst, ist der menschliche Geist Ort des kulturellen Symbolsystems: Dem ›Innen‹ des Mentalen entspricht die ›kleinste Einheit‹ des Sozialen, die in der Kulturanalyse herausgearbeitet wird. A. Reckwitz: Grundelemente, S. 288.

4 Der Textualismus entwickelt im Umkreis des Poststrukturalismus Formen einer Kulturanalyse, die die Wissensordnungen der Kultur auf der Ebene von Diskursen und öffentlichen Ordnungen verorten: Das Außen der Diskurse wird durch kulturelle Codes strukturiert, die als kulturelle Definitionen diskursive Codierungen vornehmen. A. Reckwitz: Grundelemente, S. 288f.

5 Soziale Strukturen werden nicht als »eine vorkulturelle, materielle Sphäre verstanden, sondern als spezifisch geregelte intersubjektive Prozesse, als Kommunikationsgeschehen, das eine kollektive Wissensproduktion ermöglicht«. Reckwitz, Andreas: Unscharfe Grenzen. Perspektiven der Kulturoziologie, Bielefeld<sup>2</sup> 2010, S. 137.

6 A. Reckwitz: Grenzen, S. 136–139, hier S. 138f.: »Wie ist es einer Gruppe möglich, die ›realen‹ Strukturen der natürlichen und sozialen Welt abzubilden, wenn die Bedeutungsproduktion, die den jeweiligen Erfahrungen und Wahrnehmungen Sinn zu-schreibt, potenziell verschiedene, empirisch äquivalente Wege gehen kann, so dass es keinen Ort für die vorgeblich neutrale Konstatierung einer ›Korrespondenzbeziehung‹ zwischen der sozialen und natürlichen Realität und ihrer Repräsentation gibt?«

7 Das Soziale ist weder in der Intersubjektivität noch in der Normgeleitetheit oder der Kommunikation zu suchen, sondern »in der Kollektivität von Verhaltensweisen, die durch ein spezifisches ›praktisches Können‹ zusammengehalten werden: Praktiken bilden somit eine emergente Ebene des Sozialen, die sich jedoch nicht ›in der Umwelt‹ ihrer körperlich-mentalalen Träger befindet.« A. Reckwitz: Grundelemente, S. 289.

in Konkurrenz stehen. Dies betrifft etwa verschiedene Formen *sozialer Praktiken* wie eine Praktik der Verhandlung, eine Praktik des Umgangs mit einem Werkzeug, aber auch eine Praktik im Umgang mit dem eigenen Körper.<sup>8</sup> Ihre Pointe erhalten Praxistheorien durch Konzepte des *tacit knowledge* oder des *learning by doing*, die insbesondere den Umgang mit Artefakten, d.h. mit Dingen, Objekten und Gegenständen prägen.<sup>9</sup>

## 1.2 Praxistheorie, Pädagogik und Religionspädagogik

Verschiedene sozialwissenschaftliche Forschungsfelder greifen auf praxistheoretische Beschreibungen zurück, um die Routinen in Organisationen, die Formen der Verwendung verschiedener Artefakte, die Charakteristika spezifisch körpergebundener Aufführungspraxen oder ein »*doing culture*«, spezifische Modi der Herstellung von Kultur in alltäglichen Praktiken zu rekonstruieren.<sup>10</sup> Im Folgenden geht es um die Frage, in welcher Weise die Religionspädagogik aus den Ansätzen der Praxistheorie im Umgang mit Dingen, Objekten und Gegenständen neue Impulse empfangen kann.

In der *Unterrichtsforschung* kommen zunehmend praxistheoretische Impulse zum Tragen, die sich auf die Beobachtung und Analyse von Unterricht beziehen. Die Ansätze werden auf die in ihm stattfindenden Prozesse bezogen.<sup>11</sup> Gelegentlich stehen auch Dinge, Gegenstände und Objekte in ihrem Fokus.<sup>12</sup> Die praxistheoretische Erforschung pädagogischer Praktiken arbeitet heraus, dass die Dinge im Unterricht nicht nur als Wissensobjekte bzw. Wissensmedien verhandelt werden. Sie verlangen Schülerinnen und Schülern auch eine je spezifische Haltung ab, treten aber selbst in den Hintergrund.<sup>13</sup>

---

8 A. Reckwitz: Grundelemente, S. 290.

9 Vgl. etwa Hahn, Hans Peter: Der Eigensinn der Dinge – Einleitung, in: Hahn, Hans Peter (Hg.): Vom Eigensinn der Dinge. Für eine neue Perspektive auf die Welt des Materiellen, Berlin 2015, S. 9–56, hier S. 12.

10 A. Reckwitz: Grundelemente, S. 282.

11 Reis, Oliver/Hillebrand, Miriam/Mauritz, Gerrit/Wittke, Annika/Kamcili-Yıldız, Naciye: Mindsets guter Lehre in Beziehung zu den Mindsets religiöser Pluralität, in: Theo-Web, 19 (1) 2020, S. 249–266.

12 Altmeyer, Stefan: Vom Eigenleben der Dinge. Der religionsdidaktische Konstruktivismus quer gelesen mit Bruno Latour, in: ZPT, 64/4 (2014), S. 349–357.

13 Alkemeyer, Thomas/Kalthoff, Hubert/Rieger-Ladich, Markus: Bildungspraxis – eine Einleitung, in: Alkemeyer, Thomas/Kalthoff, Hubert/Rieger-Ladich, Markus (Hg.): Bildungspraxis. Körper – Räume – Objekte, Weilerswist 2015, S. 9–33; Altmeyer, Stefan: Das ist ja ein Ding! Über das religiöse Lernen und das Mehr der Dinge, in: Katechetische Blätter 142 (2017), S. 404–407.

Eine »bestimmte Ordnung des Unterrichtshaltens«<sup>14</sup> legt die Dinge und ihre Positionierung im Raum fest. Die am Unterricht Teilnehmenden verlassen sich auf Artefakte: Tafeln werden zu einem Beglaubigungs- und Aufzeichnungsinstrument von Unterricht für diejenigen, deren Blicke nicht nur gelegentlich von der grünen Wandtafel abschweifen.<sup>15</sup> Die Positionierung von Dingen und Objekten arbeitet einer Interaktionsordnung zu, die die Teilnahmemöglichkeiten asymmetrisch verteilt.<sup>16</sup> Die Praxistheorie wird bislang pädagogisch überwiegend als eine Unterfamilie konstruktivistischer Ansätze wahrgenommen.<sup>17</sup>

Religionspädagogik reiht sich ein in eine (Forschungs-)Perspektive, die nach (religiösen) Bildungsanreizen sucht, mit der die Einzelnen befähigt werden, sich mit Dingen, Objekten und Gegenständen, die spezifischen Traditionen entstammen, auseinanderzusetzen. Unterricht wird aus vielfältiger Perspektive beobachtbar, muss sich aber zugleich zu dieser Relativierung verhalten.<sup>18</sup> Das christliche Gotteskonzept fokussiert praxistheoretisch jene Pointe, die darauf insistiert, »dass der von ihm bezeichnete ‚Gegenstand‘ weder mit der vorfindlichen Wirklichkeit identisch noch unter sie subsumierbar ist und auch nicht von ihr losgelöst existiert«<sup>19</sup>.

Die bisherige Diskussion weist *einerseits* darauf hin, dass sich die Aufnahme praxeologischer Aspekte in Entsprechung zu ihren praxistheoretischen (Herkunfts-)Familien entwickelt bzw. sie sich in spezifische Abhängigkeiten von ihnen einzeichnen.<sup>20</sup> *Andererseits* nimmt sie Tendenzen auf, die den pädagogischen Um-

<sup>14</sup> Röhl, Tobias: »Unterrichten. Praxistheoretische Dezentrierungen eines alltäglichen Geschehens«, in: Schäfer, Hilmar (Hg.): Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm, Bielefeld 2016, S. 323–344, hier S. 329.

<sup>15</sup> T. Röhl: Dezentrierungen, S. 329.

<sup>16</sup> T. Röhl: Dezentrierungen, S. 336.

<sup>17</sup> Alkemeyer, Thomas/Buschmann, Nikolaus: Praktiken der Subjektivierung – Subjektivierung als Praxis, in: Schäfer, Hilmar (Hg.): Praxistheorie, Bielefeld 2016, S. 115–136, hier S. 131f.

<sup>18</sup> Büttner, Gerhard/Mendl, Hans/Reis, Oliver/Roose, Hanna: Vom radikalen Konstruktivismus zur Praxistheorie. Zur Frage des Umgangs mit Kontingenz im Unterricht, in: Religion lernen. Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik, 10 (2019), S. 7–17, hier S. 14.

<sup>19</sup> Ob es auch aus praxistheoretischer Perspektive um die (konstruktivistische) Gegenüberstellung einer »Alles bestimmenden Wirklichkeit« (Bultmann) und jener Dynamik geht, die der Botschaft von der kommenden Gottesherrschaft zugrunde liegt, werden die folgenden Überlegungen (vgl. Kap. 3) zeigen. Vgl. Simojoki, Henrik: Wo »steht« die konstruktivistische Religionsdidaktik? Versuch einer theologischen Ortsbestimmung, in: ZPT 64/4 (2014), S. 357–366, hier S. 364.

<sup>20</sup> Dies kann auf den Umstand zurückgeführt werden, dass mehrheitlich auf Foucaults Dispositif bzw. Latours Subjekt-Objekt-Gegenüberstellung zurückgegriffen wird. Latour betrachtet Dinge und Artefakte nicht als »passive Objekte«, sondern das Objekt kann »anregen« und »affizieren«, »appellieren«, »stimulieren«, »provozieren«, aber auch Neues entstehen lassen, insofern technische Produkte Subjektivierungspraktiken aus sich heraussetzen. Vgl. Rieger-Ladich, Markus: Postschalter und Dreiräder. Zur materiellen Dimension von Subjektivierungs-

gang mit Artefakten markieren und sich auf diesen in erweiterter Form beziehen.<sup>21</sup> Schließlich unterliegt sie aus religionspädagogischer Perspektive der prinzipiellen Auseinandersetzung mit einer theologischen Verabschiedung des Absoluten bzw. mit einer Preisgabe der Vorstellung des »Zwangs zur eigenen Religion«<sup>22</sup>. In diesen drei Perspektiven bieten sich Artefakte als Dinge, Objekte und Gegenstände für eine praxistheoretische Grundlegung von Religionspädagogik an. Wie also kann ein religionspädagogischer Umgang mit Artefakten aus praxistheoretischer Perspektive gestaltet werden?

Die vorstehenden Überlegungen führen zu konkreten (Forschungs-)Fragen, die auch der Gliederung der nachfolgenden Abschnitte zugrunde liegen: Gibt es Methode(n), die Artefakte aus praxistheoretischer Perspektive beschreiben (1)? Wie ist eine derartige Methode ggf. zu erweitern, um spezifische religiöse Traditionen in Artefakten praxistheoretisch zu konkretisieren (2)? Wie müsste eine Praxistheorie aussehen, die den Umgang mit religionsbezogenen Artefakten religionspädagogisch eröffnet (3)?

## 2. Ikonographisch-ikonische Zugänge im Spiegel von praxeologischen Überlegungen

Eine Artefakt sensible Religionspädagogik hat an dieser Stelle die Frage nach geeigneten Methoden zu klären, die die Analyse von religionsbezogenen Artefakten – wie etwa Kunstbildern – aus praxistheoretischer bzw. einer entsprechend erweiterten Perspektive beschreibt. Religiöse Kunstbilder kommen bislang praxistheoretisch nicht bzw. nicht explizit zum Einsatz.<sup>23</sup>

### 2.1 Chancen und Grenzen der »Bildtheologie«

Seit den 1980er Jahren entwickelte sich eine breite, religionspädagogische Tradition, die einen Perspektivwechsel im Umgang mit religiösen Artefakten vollzogen hat.

---

praktiken, in: Thompson, Christiane/Casal, Rita/Ricken, Norbert (Hg.): Die Sache(n) der Bildung, Paderborn 2017, S. 205f.

21 Das Interesse an den Dingen tritt hinter der Frage nach den Umgangsweisen – Praxen – zurück. Vgl. C. Thompson/R. Casale/N. Ricken (Hg.): Sache(n).

22 H. Simojoki: Religionsdidaktik, S. 362.

23 Vgl. zuletzt Kumpf, Hubert: Visuelle Inszenierung der Weihnachtsgeschichte in einem evangelischen Christverspergottesdienst. Entfaltung des Bildes »Mystische Geburt« von Sandro Botticelli, in: Religion lernen. Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik 11 (2020), S. 157–169 sowie Jonker, Evert: Ein religiöses Artefakt im Unterricht – zur didaktischen Eignung einer Christophorus-Ikone, in: Religion lernen. Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik 11 (2020), S. 179–190.

Religionsbezogene Kunstbilder dienen nicht länger der Illustration des biblisch Berichteten, sondern spüren zunächst der Formssprache des Bildes nach:

»Daß sich ein Bildbetrachter auf die visuelle Formensprache bis ins Detail einlassen muss, ›bevor‹ es zu gefühlsmäßigen Reaktionen kommt; daß der spezifische Gehalt eines Bildes nicht so sehr am Thema (= Inhalt) hängt, sondern an dem, was die bildnerische Realisierung des Themas daraus macht; kurzum: der Bildgehalt, der eben nicht identisch ist mit dem eventuellen Bildtitel, ergibt sich aus der ästhetischen Bildgestalt, – und nicht aus dem bloßen Wissen um das dargestellte Thema.«<sup>24</sup>

Während für Günter Lange der »objektive« Vergleich zwischen Bibel und Bild eigenständige, spirituelle Zugänge ermöglicht, geht es Alex Stock um das Sichtbarmachen des durch die Artefakte angestoßenen (Reflexions-)Überschusses, der »die theologische Sprache mit neuen Wörtern, Metaphern, Sätzen und Texten«<sup>25</sup> bereichert.

Die bildtheologischen Ansätze lassen sich konzeptuellen Kulturtheorien zuordnen. Mit ihrer Fokussierung auf den geistig-kognitiven oder textuellen Phänomenen arbeiten sie aus praxistheoretischer Perspektive zwar dem Mentalismus (Lange) bzw. dem Textualismus (Stock) zu. Durch ein schematisiertes Vorgehen<sup>26</sup> bzw. eine entsprechende Sensibilität für bildersprachliche Codes<sup>27</sup> trainieren sie aber ganz praktisch das Ausharren der Betrachtenden. Die Bildtheologie hält insofern jene Frage nach dem Ort des Kulturellen bzw. des Sinnhaft-Symbolischen wach. Der Umgang mit der Frage wird praxistheoretisch als basale Ordnungsleistung identifizierbar (Reckwitz), ohne von der Bildtheologie theoretisch in Angriff genommen zu sein.<sup>28</sup> Eine theoretische Klärung scheint mir die Dokumentarische Methode herbei zu führen.

<sup>24</sup> Lange, Günter: Aus Bildern klug werden, in: Heumann, Jürgen/Müller, Wolfgang Erich (Hg.): *Kunst-Positionen*, Stuttgart 1998, S. 149–156, hier S. 156.

<sup>25</sup> Stock, Alex: Die Bilder, die Kunst und die Theologie, in: Heumann, Jürgen/Müller, Wolfgang Erich (Hg.): *Kunst-Positionen*, Stuttgart 1998, S. 11–17, hier S. 16.

<sup>26</sup> Lange verweist explizit auf ein 5er-Schema zurück: 1. Was sehe ich? 2. Wie ist die Bildfläche organisiert? 3. Was löst das Bild in mir aus? 4. Was hat das Bild zu bedeuten? 5. Was bedeutet das Bild für mich? Vgl. G. Lange, *Bilder*, S. 155.

<sup>27</sup> Es geht u.a. um den geometrisch-arithmetischen, den Farben, den Landschafts-, den architektonischen, den körpersprachlichen sowie den kleidersprachlichen Code. Vgl. Stock, Alex: Strukturelle Bildanalyse, in: Wichelhaus, Manfred/Stock, Alex: *Bildtheologie und Bilddidaktik. Studien zur religiösen Bildwelt*, Düsseldorf 1981, S. 36–43, hier 40–43.

<sup>28</sup> A. Reckwitz: Grundelemente, S. 288.

## 2.2 Die Dokumentarische Bildinterpretation als bildtheologische Ergänzung und praxistheoretische Erweiterung

Die Dokumentarische Bildinterpretation greift einerseits auf die (vor-)ikonographisch-ikonologische Methode, andererseits auf deren kritisch-konstruktive Weiterführung im Rahmen des ikonischen Ansatzes zurück. Sie nimmt damit jene Ansätze auf, die auch dem bildtheologischen Perspektivwechsel zugrunde liegen. Während Erwin Panofsky mit seiner Abfolge von vorikonographischem, ikonographischem und ikonologischem Sehen am (Wieder-)Erkennen interessiert ist, überführt Max Imdahl das (wieder-)erkennende in ein sehendes Sehen.<sup>29</sup>

In der Dokumentarischen Methode bilden vorikonographisch-beschreibende und ikonographisch-rekonstruierende Interpretation die *formulierende Interpretation*, die sich mit dem explizit-kommunikativen Wissen befasst. Sie kann, aber muss nicht in eine Common Sens-Typisierung einmünden.

Die *reflektierende Interpretation* fragt demgegenüber nach dem implizit-konjunktiven Wissen, indem sie den formalen Aufbau nach planimetrischer Komposition,<sup>30</sup> szenischer Choreographie<sup>31</sup> und perspektivischer Projektion<sup>32</sup> hin betrachtet. In der ikonischen Interpretation thematisiert sie u.a. die Frage nach der Stellung des Beobachters bzw. der Beobachterin.

Gemeinsam bilden die formalen Schritte von formulierender und reflektierender Interpretation die Materialität des Sozialen ab, die in einem Artefakt auf zweifache Weise inkorporiert ist: Während das kommunikative Wissen die Materialität des Sozialen zu rekonstruieren sucht, verdeutlicht der Blick auf eine oder mehrere Kompositionsvarianten das Spezifische der jeweiligen materialen Praxis des zu betrachtenden Artefakts. Das konjunktive Wissen ist insofern kein theoretisches Denken, das der Praxis zeitlich vorangeht, sondern Bestandteil einer Praktik, die als solche rekonstruierbar ist.<sup>33</sup>

- 
- 29 Bohnsack, Ralf: Die dokumentarische Methode in der Bild- und Fotointerpretation, in: Bohnsack, Ralf/Nentwig-Gesemann, Iris/Nohl, Arnd-Michael (Hg.): Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis. Grundlagen qualitativer Sozialforschung, Heidelberg 2013, S. 75–98, hier S. 76–79.
- 30 Die planimetrische Komposition sucht nach formalen Gestaltungsaspekten (Linien und/oder Formen) und versucht, den Bildaufbau unter Absehung seines Inhalts auf eine Weise zu fo-kussieren, dass zentrale Elemente aufgespürt werden. R. Bohnsack: Methode, S. 89f.
- 31 Die szenische Choreographie beschreibt, inwiefern Figuren, Gegenstände oder Personen im Raum aufeinander bezogen sind. R. Bohnsack: Methode, S. 88f.
- 32 Die perspektivische Projektion befasst sich mit der Frage, aus welcher Perspektive (Zentral-, Vogel-, Frosch- oder Achsenperspektive) das Bild gemalt ist und thematisiert die Frage nach der Stellung des Beobachters. Sie sucht nach impliziten Regeln oder Strukturen, die den Handelnden nicht bewusst sind. R. Bohnsack: Methode, S. 87f.
- 33 So verstehe ich Bohnsacks Ausführungen zu den Kompositionsvarianten. R. Bohnsack: Methode, S. 82.

Die Dokumentarische Methode sucht – gleichsam erinnernd – nach impliziten Regeln, die den sozialen Praxen im Artefakt unbewusst voraus liegen. Sie fragt darüber hinaus nach Leerstellen oder Brüchen, die die Betrachtenden in ihrem Umgang mit dem Artefakt vorbewusst prägen. Für Bohnsack handelt es sich um die Frage nach implizitem sozialen Wissen, auf das ein Artefakt zurückgreift. Die Brüche möchte ich im Folgenden nicht als Metapose oder Metastilisierung<sup>34</sup> beschreiben, sondern als eine Metapraxis identifizieren, die einer praxeologisch ausweisbaren Befähigung im Umgang mit einem Ding, Gegenstand oder Objekt zuarbeiten. Die Materialität des Sozialen wird im Umgang mit einem Artefakt praxeologisch und zugleich in praxeologischer Brechung aufweisbar.<sup>35</sup>

Die dokumentarische Methode ist damit passfähig für eine Praxistheorie, die von der Implizitheit eines Wissens ausgeht. Gegenüber einem expliziten Aussagewissen von Überzeugungen (*knowing that*) betont sie seine Asymmetrie: Die expliziten Regeln müssen den impliziten Kriterien innerhalb des Handlungsfeldes nicht entsprechen.

### **3. Dokumentarisch-praxeologische Perspektiven: Zur Erweiterung des Umgangs mit religionsbezogenen Artefakten**

Die exemplarische Anwendung der dokumentarischen Methode auf religionsbezogene Artefakte steht im Fokus des folgenden Abschnittes. Es geht konkret um die Frage nach den in den Artefakten materialisierten sozialen Praxen. Während ein erster Abschnitt eine exemplarische Interpretation unternimmt – die dokumentarische Methode wird um praxistheoretische Elemente erweitert –, zeigt ein zweiter Abschnitt kollektive Praktiken auf: Im Frühjahr 2014 waren in einem Kirchenraum Lithographien aus Oskar Kokoschkas Passionszyklus<sup>36</sup> ausgestellt. Verschiedene Lerngruppen wurden dabei beobachtet, wie sie sich u.a. durch Kokoschkas Passionszyklus gegenseitig führten.

---

34 Bohnsack, Ralf: »Heidi«. Eine exemplarische Bildinterpretation auf der Basis der dokumentarischen Methode, in: Bohnsack, Ralf/Nentwig-Gesemann, Iris/Nohl, Arnd-Michael (Hg.): Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis. Grundlagen qualitativer Sozialforschung, Heidelberg<sup>3</sup> 2013, S. 347–361, hier 357.

35 A. Reckwitz: Grundelemente, S. 292.

36 Rombold, Günter: Oskar Kokoschka – Der solidarische Christus, in: Rombold, Günter/Schwebel, Horst: Christus in der Kunst des 20. Jahrhunderts, Freiburg/Basel/Wien 1983, S. 36–39, hier S. 37.

### 3.1 Eine exemplarische Bildinterpretation – praxistheoretisch erweitert

Abb. 1: Oskar Kokoschka, *Judaskuss*, 1916<sup>37</sup>



Auf der vorikonographischen Ebene heben sich im Vordergrund zwei Personen ab. Eine weiß gekleidete Gestalt mit übereinander verschrankten Armen und einem etwas dunkleren Oberkleid wendet sich einer dunkel gewandeten zu. Diese ist dabei, ihren rechten Arm zu umfassen. Die Köpfe der beiden machen eine Bewegung aufeinander zu. Während die linke Gestalt »barfuß« geht, hat die rechte offensichtlich Stiefel an. Ein kleiner Hund läuft auf das Gewand des barfüßigen Mannes zu. Hinter dem Paar befinden sich auf der linken Seite – vom Betrachter aus gesehen – drei weitere Gestalten. Eine kleinere Person hat einen spitzen Gegenstand in der linken Hand, die zweite Person schaut fast entsetzt auf die Personen vorne im Bild, der Kopf einer dritten Person zeichnet sich hinter der weiß gewandeten Person eben ab. Auf der rechten Seite nähern sich von Ferne weitere Gestalten – zwei davon im Laufschritt. Verschiedene Bäume rahmen die Vierergruppe und schieben sich vor die Gestalten im Hintergrund. Kleinere Pflanzen befinden sich an den Rändern des Wäldchens.

37 Cassirer, Paul (Hg.): Der Bildermann. Steinzeichnungen fürs deutsche Volk, 1/14 (1916).

*Ikonographisch* dargestellt sind Jesus und Judas im Garten Gethsemane. Judas nähert sich Jesus, um ihn durch eine mit seinen Gegnern abgesprochene Geste zu verraten. Die Jünger stehen hinter ihnen. Einer von ihnen, Petrus, unternimmt später den Versuch, Jesus mit dem Schwert zu verteidigen. Weniger die Soldaten des römischen Statthalters als vielmehr die Hohepriester und Ältesten des Volkes begleiten Judas, um Jesus auf das verabredete Zeichen hin gefangen zu nehmen. Ungeklärt ist die Frage nach dem Titel: Der Judaskuss bleibt unausgeführt.

Gerade Linien lassen sich im Rahmen der *planimetrischen Komposition* nicht erkennen, wohl aber zwei geschwungene, die die Szene oberhalb von Jesu Kopf räumen und unterhalb seines Leibes etwa auf Höhe seiner Knöchel durch den Wurf des Oberkleides touchieren. Die untere Linie wird durch den Faltenwurf seines Gewandes leicht unterbrochen. Judas scheint sich vor dieser Linie zu befinden. Die waagerechten Linien tragen zur Zentrierung des Artefakts auf die Gruppe um Jesus bei, Judas erscheint fast ausgeschlossen. An dieser Zentrierung wirken auch zwei senkrecht stehende Begrenzungen mit: links tragen zwei dünne Stämme einen schräg lagernden Ast, auf der rechten Seite steht ein weiterer Baum, dessen Krone ebenfalls in die leere Fläche der Lithographie hineinragt.

Eine andere waagerechte Linie zeichnet sich – ausgehend von dem Hals des Schwert tragenden Jüngers Petrus über Jesu Brustkorb bis hin zu Judas Gewand mit einem Streifen in Schulterhöhe – ab. Sie fokussiert das Geschehen nicht nur auf die Mitte, sondern auch auf die Bewegungen oberhalb von Jesu Brustkorb. Während die schraffierte Striche innerhalb des angedeuteten Vierecks einem erheblichen Richtungswechsel unterliegen und stürmische, hektischere Bewegungen andeuten, erscheinen die oberen, seitlich und unten befindlichen Striche fast waagerecht. Sie üben eine fast beruhigende Wirkung auf das Geschehen aus.

Die *szenische Betrachtung* hebt drei Gruppen voneinander ab. Vorne befinden sich Jesus und Judas, die in einer engen komplexen Beziehung zueinander stehen: Während Jesus traurig und fast mitleidsvoll von oben auf Judas zu schauen scheint, ist Judas Oberkörper gebeugt und eigentlich verdreht – so als schäme er sich bereits für das, was er gestisch zu tun im Begriff ist. Judas Blick ist zwar nach vorne gerichtet, er bleibt aber Jesus gegenüber fast unterwürfig. Dahinter auf der linken Seite befinden sich Petrus und weitere Jünger, die auf die Szene im Vordergrund bezogen sind. Entschlossen bzw. erschrocken blicken sie auf das, was vor ihren Augen geschieht. Auf der rechten Seite befinden sich im Hintergrund zwei weitere Gruppen, die zusammengehörig scheinen. Zwei Personen im Vordergrund können gar nicht schnell genug den Ort der Ereignisse erreichen, zwei weitere nur eben angedeutete Schemen betrachten von Ferne das, was passiert. Die vordere Fünfergruppe ist durch einen nach oben hin offenen Halbkreis eingerahmt, der die Lithographie nach unten zu schließen, nach oben über die Szene hinaus zu erweitern scheint.

Es handelt sich um eine *perspektivische Projektion*, die mit expressionistischen Darstellungselementen spielt. Konkrete Raumperspektiven sind nur schwer zu

erkennen, wohl aber werden standpunktabhängige Blickrichtungen aufweisbar. Mit Blick auf die Zentralgestalt sind nicht nur die im Bild befindlichen Personen tendenziell genötigt, eine Froschperspektive einzunehmen. Für den Hintergrund ist eine Frontal- ggf. auch eine Vogelperspektive angezeigt.

Während der Jünger mit dem Schwert zur Abwehr einer Gefahr entschlossen scheint, andere Jünger fassungslos auf das Geschehen starren, wendet sich Jesus furchtlos seinem Verräter zu. Unerklärt bleibt auch auf *der ikonischen Ebene*, aus welchem Grund die den Bildtitel prägende Geste als Möglichkeit nur eben angedeutet ist. Wird die Sistierung ihres Vollzugs in Folge jenes Jesus in der lukanischen Version zugeschriebenen Wissens um Judas Verrat verursacht, durch sein Sich-Fügen in das Unausweichliche oder hat Judas schon jetzt der Mut verlassen, sind ihm gar Zweifel an dem Sinn seines Tuns gekommen? Es scheint diese Leerstelle zu sein, die Günter Rombold zu der eher unerwarteten Bemerkung veranlasst, Kokoschka lasse Judas Gerechtigkeit widerfahren: »Er wird nicht zur Gestalt, auf die man alles Böse fraglos projizieren könnte.«<sup>38</sup>

Die *praxistheoretische Perspektive* zeichnet sich in die Materialität des Artefakts ein. Die soziomaterielle Ordnung verschiebt sich eigentlich von der Exklusion zur Inklusion. Die Beziehung zwischen Jesus und Judas rückt als quasi intime ins Zentrum. Die Kopfhaltung von Judas passt sich in einer Art paralleler Bewegung – fast einwilligend – an. Jesus demütigt ihn nicht. Er betrachtet ihn weder mit einem stolzen noch mit einem wissenden Blick – wie etwa in Giottos Arena Fresken<sup>39</sup> –, sondern schaut ihm von oben fast tröstend zu, so als wolle er Judas durch seine empathischen Gefühle im Vorhinein entschuldigen. Die Froschperspektive lässt die Betrachtenden an der Praxis des Tröstens teilhaben.

Eine praxistheoretische Perspektive auf die dokumentarische Interpretation beschreibt nicht nur soziale Praktiken, die den Körpern auf dem Bild unerwartete Emotionen zuerkennen, sie macht auch auf implizite Praktiken aufmerksam, die den Betrachtenden vom Artefakt angeboten werden und die sie nutzen können.

### 3.2 Zur praxeologischen Umsetzung der dokumentarischen Methode: Kollektive Praktiken

Ist die dokumentarische Bildinterpretation eine Form der Praxeologie? Eine praxistheoretische Erweiterung der dokumentarischen Interpretation verliert zwar nicht die Materialität der Dinge aus dem Blick, sie beschreibt aber vor allem Praktiken, mit denen sich Artefakte den sie Betrachtenden zur Nutzung anbieten. Weniger die

38 G. Rombold: Kokoschka, S. 36–39, hier S. 37.

39 Zieht man zum Vergleich den Judaskuss in der Gefangennahme aus den Arenafresken Giottos heran, so fällt als Gemeinsamkeit auf, dass es auch hier zu einer emotionalen Beziehung kommt. R. Bohnsack: Methode, S. 82.

Analyse der konjunktiven und kommunikativen Wissensbestände als vielmehr die Berücksichtigung von Mimik und Gestik, die Anordnung der Körper im Raum sowie der Umgang mit den Dingen prägen die Materialität der sozialen Beziehungen.<sup>40</sup> Nicht die Frage nach dem inkorporierten Habitus der Erforschten ist Gegenstand der Rekonstruktion, sondern die in dem Umgang mit den Dingen inkorporierte soziale Praxis. Diesem Phänomen ist im Folgenden nachzuspüren, wenn nach kollektiven Praktiken gefragt wird, die Lerngruppen im Umgang mit einzelnen Bildern des Passionszyklus entwickelten.<sup>41</sup>

Die Führung beginnt beim Abendmahlsbild.<sup>42</sup> Kokoschka beginnt und vollendet seinen Passionszyklus während weniger Monate des Jahres 1916, während er sich von einer lebensgefährlichen Bajonettverletzung erholt.<sup>43</sup> Die Farbgestaltung des Bildes wird beschrieben, seine Dunkelheit einerseits auf seinen leidvollen Entstehungskontext zurückgeführt, andererseits mit expressionistischen Stilelementen erklärt: Eine zentrale Lichtquelle ist nicht erkennbar, Menschen und Gegenstände leuchten aus sich selbst heraus.

Insbesondere Jesus und Judas werden von der Gruppe fokussiert. Während »Christus«<sup>44</sup> in prominenter Position am Tisch sitzt und von einem leuchtenden Heiligenchein umgeben ist, wendet sich Judas von der Gruppe der Jünger ab. Die gestreifte Bekleidung wird als Sträflings-, aber auch als Feindesuniform gedeutet.

- 
- 40 Asbrand, Barbara/Martens, Matthias/Petersen, Dorthe: Die Rolle der Dinge in schulischen Lehr-Lernprozessen, in: Zeitschrift für Erziehungswissenschaft 16 (2013), S. 171–188, hier S. 176.
- 41 Zum Vorgehen im Einzelnen vgl. Roggenkamp, Antje: Artefaktorientierte Didaktik – einige grundsätzliche Überlegungen zu einer neuen »Konzeption«, in: ZPT 69/3 (2017), S. 257–269, hier S. 259f.
- 42 Die Erschließung der religionsbezogenen Artefakte wurde von einer studentischen Hilfskraft protokolliert. Mourad, Jasmin: Protokoll zur Ausstellungsbesichtigung »Unterm Kreuz«. Bildinterpretationen einer 9. Klasse (31.03.2014; 13:50–15:10). Die Wiedergabe des Protokolls erfolgt in chronologischer Abfolge. Exakte Zeitangaben sind nicht vermerkt.
- 43 Spielmann, Heinz: »Ecce Homines«. Oskar Kokoschkas Darstellungen des Gekreuzigten, in: Zeitschrift für Kunstgeschichte, 57/3 (1994), S. 536: »Kokoschka [...] lag, bei einer Patrouille in Galizien durch einen Kopfschuß schwer verwundet, zu Boden gestreckt da und erwachte aus einer Ohnmacht, als er vor sich einen russischen Soldaten stehen sah. Er hätte ihn, da er die Pistole noch zur Hand hatte, erschießen können, ließ ihn aber gewähren, als er mit dem Bajonett auf ihn einstach. Kokoschka, der sich an die Front gemeldet hatte, um nach der Trennung von Alma Mahler sein Leben fortzuwerfen, wehrte sich nicht gegen den drohenden Tod – er überlebte entgegen aller Erwartung.«
- 44 Das Beschreibungsprotokoll vermerkt »Christus«, obwohl man aus sachlichen Gründen auch von Jesus hätte sprechen können. Möglicherweise liegt dies an dem Nimbus, der Jesus auf dem Abendmahlsbild auszeichnet. Vgl. insgesamt J. Mourad: Protokoll. Das Protokoll kann bei der Autorin eingesehen werden.

Auf eine gewisse Weise ist Judas Teil der Jüngergruppe, der er zugleich aber schon nicht mehr angehört.<sup>45</sup>

Abb. 2: Oskar Kokoschka, *Das Abendmahl*, 1916<sup>46</sup>



Der Judaskuss ist vor einem von Pflanzen bestimmten landschaftlichen Hintergrund situiert. Rechts neben dem weiß gewandeten Christus hält sich ein kleinerer, dreckiger Judas auf. Der Hund zeige, dass irgendetwas nicht in Ordnung ist. Entweder macht er Christus auf etwas aufmerksam oder aber er ist Teil der Kriegsszenerie. Die zwei winzigen Menschen – ganz rechts im Bild – werden als Schaulustige gedeutet.<sup>47</sup>

Ein Vergleich von *Abendmahl* und *Judaskuss* nimmt auf die *Wirkungen der Christusgestalt* Bezug: Während der Heiligschein Christus mit würdevollem »Respekt« umgibt, zeigt dessen Abwesenheit ein gewisses »Misstrauen« an, das Judas ihm entgegenbringt: Die »Geschichte schreitet kontinuierlich fort«<sup>48</sup>. Die implizite Frage nach in die Körper eingeschriebenen Praktiken bringt in Mimik und Gestik Gefühle zum Vorschein. Das Abendmahlsbild zeigt einen »glücklicheren Christus«, auf dem Judaskuss wirkt er »trauriger und deprimiert«<sup>49</sup>. Die *Affekte* adressierenden Wirkungen gehen von jener gesenkten Kopfhaltung auf dem Judaskuss aus.

45 J. Mourad: Protokoll.

46 P. Cassirer: Bildermann.

47 J. Mourad: Protokoll.

48 J. Mourad: Protokoll.

49 J. Mourad: Protokoll.

Die den Körpern eingeschriebene *materiale Praxis* thematisiert Rückfragen nach dem (wieder) erkannten Inhalt. Christus ist traurig aufgrund des Verrats. Stimmungen und Gefühle, die in den biblischen Traditionen weniger präsent sind, werden hier unerwartet markiert. Christus ist traurig wegen Judas, »für den er Mitleid empfindet«. *Soziale Praxen* werden aus dem Umgang mit emotionalen Wirkungen abgeleitet und als mögliche Zugänge markiert: Christus findet sich als »Opfer« vor, in dieser Haltung »fühlt er wie ein Mensch«<sup>50</sup>.

Emotionale und soziale Paradoxien schälen sich im sehenden Sehen als gegenläufige Wahrnehmungen heraus. Christus ist enttäuscht, »obwohl er von dem Verrat schon vorher wusste«. Die in seine Körperpraxis eingeschriebene Haltung arbeitet auch unerwarteten Alternativen zu. Christus hat »gehofft, dass Judas ihn vielleicht doch nicht verrät«. Die in die Körperhaltung eingeschriebene soziale Praxis wird emotional gesteigert. Christus ist nicht einfach nur enttäuscht, sondern »es tut ihm richtig leid«<sup>51</sup>.

Eine ähnliche Verlagerung zeichnet sich auf der Ebene der Metastilisierung oder in Bohnsacks Worten »der Meta-Pose«<sup>52</sup> ab. Die Gegenüberstellung der Körper von Abendmahl und Judaskuss wird nicht als ambivalente Praxis, sondern als eine Art Meta-Praxis wahrgenommen. Im Kontext eines traditionellen Wissens wird in der Beschreibungssprache ein gradueller Gegensatz etabliert: nahbar bzw. unnahbar sowie menschlich bzw. nichtmenschlich. Er transformiert sich auf der Metaebene in eine binäre Gegenüberstellung: Gott bzw. Nichtgott. Während der Leib Christi im »Abendmahl« viel unnahbarer wirkt und »als Gott« adressiert werden kann, erscheint er auf dem Judaskuss »viel menschlicher«. Im Modus einer christlich-traditionellen Rahmung kann dies direkt expliziert werden: Im »gleichen Zyklus werde Christus als Gott und Mensch dargestellt«<sup>53</sup>.

Die Kontextualisierung des Passionszyklus im Ersten Weltkrieg identifiziert einen eher abstrakten, geschichtlichen Weltbezug. Die in den Körper eingeschriebene *soziale Praxis* macht auf gegenläufige Rahmungen aufmerksam: »als Gott bei einer gewonnenen Schlacht, als Mensch bei einem Verlust«. Die Rahmungen bringen eine unerwartete Metapraxis zur Sprache, die wiederum einer anderen Perspektive der Wahrnehmung sozialer Praxis in der eigenen Lebenswelt, zuarbeitet. Einstellungen und Verhaltensweisen können durch einschlägige Erfahrungen »verändert werden«<sup>54</sup>.

Die vergleichende Fokussierung auf die Beziehung der Körper von Christus und Judas avisiert nicht nur den Umgang mit Gefühlen als materialisierte soziale Pra-

<sup>50</sup> J. Mourad: Protokoll.

<sup>51</sup> J. Mourad: Protokoll.

<sup>52</sup> R. Bohnsack: Heidi, S. 357.

<sup>53</sup> J. Mourad: Protokoll.

<sup>54</sup> J. Mourad: Protokoll.

xis. In einer christlich-traditionellen Rahmung eröffnet sie zugleich Zugänge zu einem emotional schwer zugänglichen, differenzierten theologischen Konzept: die Christologie kann als Metapraxis, d.h. in Form gebrochener sozialer Materialität, versprachlicht werden. Ihre geschichtliche Kontextualisierung dient als Zwischen- schritt, um den Bezug zur eigenen sozialen Praxis offenzulegen.

In der Theoriearchitektur der Dokumentarischen Interpretation sind freilich Verschiebungen vorzunehmen, die nicht länger den Habitus oder die stilisierte, soziale Pose, sondern die Materialität des Sozialen sowie seine implizite nicht- rationalistische Logik körper- und artefaktbezogen nachvollziehbar entfalten. Das Unerwartete der in der Körperpraxis angedeuteten im Vergleich der Körper sichtbar werdenden Differenz sozialer Praktiken bildet die Basis für einen Zugang zur eigenen Praxis.

Eine ähnliche Metapraxis im Umgang mit schwer begreifbaren christlich- traditionellen Rahmungen ist auch für eine andere, etwas ältere Lerngruppe nachweisbar. Man kann Jesus auf verschiedene Weise sehen: »Als Mensch, der Trost spendet, aber auch als Gott, der beschützt und eine Vorbildfunktion einnimmt« (Paula). Gerade die soziale Praxis einer Vorbildfunktion spricht gegenüber einer Fürsorgepraxis Unerwartetes an. Das Soziale lässt sich aus praxeologischer Perspektive nur begreifen, wenn man »seine ›Materialität‹ und seine ›implizite‹, nicht- rationalistische Logik nachvollzieht«<sup>55</sup>.

Praxistheorie bewegt sich zwischen einer relativen Geschlossenheit der Wiederholung und einer relativen Offenheit für Misslingen, Neuinterpretation und Konflikthaftigkeit des alltäglichen Vollzugs.<sup>56</sup> Im Unterschied zu kulturwissenschaftlichen Ansätzen ist eine praxeologische Perspektive nicht nur auf Gewohnheit bezogen. Sie nimmt vielmehr innovative Überlegungen sensibel wahr und umfasst auch komplexe Schichtungen im Praxisbegriff.<sup>57</sup>

#### 4. Praxeologische Erweiterungen religionspädagogischer Perspektiven

Eine religionspädagogische Zusammenschau praxistheoretischer Perspektiven ist bislang nicht unternommen worden. Die durchaus kontroverse Diskussion darüber, ob mit Stefan Altmeier Bruno Latour<sup>58</sup> oder mit Bernhard Grümme Pierre Bour-

55 A. Reckwitz: Grundelemente, S. 290.

56 A. Reckwitz: Grundelemente, S. 295.

57 Becker, Thomas/Metzger, Christoph (Hg.): Leibliche Praxeologie vs. Iconic Turn, Leiden 2020, S. 17.

58 Altmeier, Stefan: »Es gibt keine Sprache mehr für diese Dinge« (Bruno Latour). Vom Gelingen und Scheitern christlicher Gottesrede, in: Altmeier, Stefan/Bitter, Gottfried/Boschki, Reinhold (Hg.): Christliche Katechese unter den Bedingungen der ›flüchtigen Moderne‹, Stuttgart 2016, S. 75–84. Altmeier, Stefan/Baaden, Julia/Menne, Andreas: Übersetzen im Religi-

die<sup>59</sup> theoretisch im Hintergrund steht, verdeutlicht, dass die forschungspragmatischen Fragen nicht ohne theoretische Kontextualisierung auskommen.<sup>60</sup> Religionspädagogische Ansätze tasten sich zögerlich an den weiteren Komplex praxeologischer Theoriefamilien heran.

Die Frage nach einem übergeordneten Ansatz, der den Umgang mit religionsbezogenen Artefakten mit der Identifizierung repetierender und innovativer sozialer Praktiken verbindet, rundet die Überlegungen zur Bedeutung von Praxistheorie für den religionspädagogischen Umgang mit religionsbezogenen Artefakten ab.

#### **4.1 Praxeologische Erweiterungen des religionspädagogischen Umgangs mit Artefakten**

Ist das Sehen von Bildern eine dominante Praxis im Feld des Sozialen? Es bedarf einer theoretischen Erweiterung, wenn die Bedeutung der Dinge für Prozesse der Wissensgenese in den Blick genommen werden soll. Das Feld der Nutzung und des Umgangs mit Kunst ist kein semantisches Bedeutungsfeld, sondern eine miteinander verschränkte Abfolge praktischer Strategien. Soziale Praktiken entstammen weder binären noch widerspruchsfreien Handlungslogiken, sondern erweisen sich als in Dingen, Objekten, Gegenständen materialisierte, d.h. leiblich oder Artefakt gebundene Strategien der Wiederholung bzw. des Wiederkennens ebenso wie der Innovation bzw. des sehenden Sehens.<sup>61</sup>

Der sozialen Praxis im Umgang mit Kunstwerken liegt eine spontane emotionale, d.h. zustimmende oder ablehnende Grundgestimmtheit zugrunde, die sich in motivationaler Praxis äußert, d.h. als Interesse oder Desinteresse erscheint. In dieser Perspektive ermöglichen Artefakte die konkrete Befähigung zu einem existenziellen Handeln, das Ausdruck einer sozialen Praxis ist und unterrichtlich erschlossen werden kann. Die Versprachlichung bzw. der Umgang mit dieser Grundgestimmtheit greift auf Strukturen zurück, die sich aus dem Artefakt er-

onsunterricht. Von Bruno Latour und Jürgen Habermas zu einer Didaktik der Leichten Sprache, in: van Oorschot, Frederike/Ziermann, Simone (Hg.): Theologie in Übersetzung? Religiöse Sprache und Kommunikation in heterogenen Kontexten, Leipzig 2019, S. 143–159.

59 Grümme, Bernhard: Aufgeklärte Heterogenität. Auf dem Weg zu einer neuen Denkform in der Religionspädagogik; in: ZPT 70/4 (2018), S. 409–423; Altmeyer, Stefan/Grümme, Bernhard: Unentdeckte Potentiale. Zur Bourdieu-Rezeption in der Religionspädagogik, in: Kreutzer, Ansgar/Sander, Hans-Joachim (Hg.): Religion und soziale Distinktion. Resonanzen Pierre Bourdieus in der Theologie, Freiburg 2018, S. 248–267.

60 H. Simojoki: Religionsdidaktik, S. 357f.

61 Kunsthistorisch orientierte Arbeiten machen insbesondere auf die Innovationspotentiale aufmerksam. Th. Becker/C. Metzger: Praxeologie.

geben. Sie gehen ihrerseits auf visuelle Strukturen zurück, d.h. sie haben mit der Frage des Wiedererkennens bzw. der Irritation zu tun.<sup>62</sup>

Das (religionsbezogene) Artefakt setzt soziale Praxen aus sich heraus, die auf die eigene Lebenswelt implizit Bezug nehmen können. Aus einer Beobachterperspektive zweiter Ordnung lassen sich die Strukturen entsprechender Praktiken offenlegen. Voraussetzung dafür ist, dass Unstimmigkeiten zwischen (wieder) erkanntem Inhalt und eigenem Befinden artikuliert werden können. Dies entbirgt nicht nur Praxen, die sich auf der Ebene des kommunikativen Wissens als sperrig erweisen. Der Umgang mit der emotionalen Grundgestimmtheit von Artefakten verlangt auch nach einer Bewusstwerdung von Praxis, der die Ebene des konjunktiven Wissens zu arbeitet. Dieser Vorgang bedarf aber einer doppelten Reflexion. Zum einen tritt die Frage nach der eigenen subjektiven Theorie hinter der Frage nach einer Beobachtung durch Dritte zurück. Die sozialen Strukturen sind offenzulegen. Zum anderen setzt diese Bewusstwerdung voraus, dass die Praktiken im Umgang mit dem Artefakt für die Beobachtenden sichtbar werden. Die Praktiken müssen methodologisch kontrolliert beschreibbar sein.

In praxistheoretischer Perspektive lässt sich dieses Vorgehen mit Überlegungen von Reckwitz korrelieren, der den Ort, »den Emotionen, Gefühle und Artefakte in der Sozialtheorie und in der sozialwissenschaftlichen Analytik einnehmen«<sup>63</sup>, als von nicht zu unterschätzender Bedeutung bezeichnet hat. Ohne eine entsprechende kulturalistische Suchbewegung im zur Ausstellungshalle umgewandelten (Kirchen-)Raum, wäre die Wahrnehmung von Affizierbarkeit und Affekten kaum möglich gewesen. Die Bedeutung emotionaler Praxen zeigt sich auch insgesamt im Umgang mit den Dingen, mit körperhafter Leiblichkeit sowie mit sinnlichen Wahrnehmungen, die eine Wiederentdeckung der Sinne voraussetzen. Anders ausgedrückt: Es scheint keine soziale Ordnung als Feld der Verknüpfung sozialer Praktiken zu geben, die ohne eine »spezifische affektuelle Ordnung« auskommt, »deren jeweilige Affektualität zu analysieren ist, will man verstehen, wie die jeweilige Praktik«<sup>64</sup> sich gestaltet.

## 4.2 Konzeptuelle Verschiebungen: Zur Rezeption praxistheoretischer Impulse

Am Anfang meiner Überlegungen stand die Frage, ob die Religionspädagogik aus der Auseinandersetzung mit der Praxistheorie neue Impulse gewinnt. Besteht der konkrete Witz der Praxistheorie in einem Verständnis des Sozialen, das die

62 Vgl. auch A. Roggenkamp: Didaktik, S. 259f.

63 Reckwitz, Andreas: Kreativität und soziale Praxis. Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie, Bielefeld 2016, S. 164.

64 A. Reckwitz: Kreativität, S. 166.

Materialität des Handelns an Artefakten mit einbezieht, so verspricht der Ansatz konzeptuell eine Abkehr von intellektualistischen Fokussierungen, die Überwindung von Subjekt-Objekt-Dichotomien, aber auch von Ursache-Wirkungszusammenhängen. Religionspädagogisch wirkt sich dies in Form neuer Verknüpfungen forschungspragmatischer Strategien aus, in denen unterschiedliche soziale Praktiken miteinander in Beziehung gesetzt werden, die sich in ihren Anforderungen an das inkorporierte, pädagogische und religionspädagogische Wissen gegenüberstehen können, aber nicht müssen.

Für die Religionspädagogik scheint mir auffällig, dass sie einerseits an diese spezifische Verschränkung von routinisierten Verhaltensweisen und didaktisierten Gegenständen anknüpft. Andererseits experimentiert sie mit Positionsverschiebungen im Raum, die den Raum selbst neu konstituieren. Durch diese Neukonstituierung von Theorieräumen, die in der Theologie die Verabschiedung von absoluten Wahrheitsansprüchen zugunsten der methodologischen Offenlegung von inhärenten Körperpraxen nach sich ziehen, erhalten die Artefakte einen neuen Stellenwert. Sie sind einerseits grundsätzlich in soziale Praktiken eingebunden, können andererseits in diese sozialen Praxen innovative Strukturen einspeisen. Im konkreten Fall bedeutete dies, mit den Mitteln praxeologischer Bildinterpretation emotionale Relationen zwischen Körpern als innovativ zu identifizieren und mit erinnerten Praxen in Beziehung zu setzen. In dem Dazwischen zwischen Imitation und Neukreation oder Innovation wird ein Raum für die Analyse sozialer Bildpraktiken ebenso wie religiöser Praktiken gespannt. Die Bildpraktiken werden nicht nur repetiert und appliziert, sondern auch ihrerseits kontextualisiert, so dass differenzierte religiöse Zugänge traditionelle Weltbezüge transzendieren und existenzielle Lebensbezüge als soziale Befähigungspraktik ausweisbar werden.

Zentrales Charakteristikum sozialer Praktiken ist ihre Materialität in einem zweifachen Sinne; Praktiken konstituieren sich in routinierten Bewegungen und Aktivitäten der menschlichen Körper sowie im Umgang der Menschen mit Dingen, durch deren kompetenten, »sinnhaften Gebrauch«<sup>65</sup>. Das Vorwissen ist in der praxeologischen Forschung keine Fehlerquelle, sondern eine Voraussetzung für Emergenz und Kreativität. In diesem Sinne verändert ein praxistheoretischer Ansatz den Blick auf die Religionspädagogik, weil er die Menschen über ihr Verhalten im Gegenüber zu den Artefakten aufklärt und im Umgang mit den Dingen stärkt. Eine praxeologische Methodologie eignet sich nicht zuletzt durch diese Voraussetzung für die Wahrnehmung von Heterogenität und die Differenzierung intrakultureller Erfahrungsräume.

Der auf dieser Einsicht aufbauende praxeologische Ansatz hat die Aufgabe, einen Denkraum zu schaffen, in dem unterschiedliche Erfahrungsräume miteinander

---

65 A. Reckwitz: Grundelemente, S. 291.

vergleichbar und ineinander übersetzbare sind.<sup>66</sup> Das aus der Einbindung in eine Handlungspraxis resultierende Erfahrungswissen ist kein theoretisches, sondern ein atheoretisches Wissen, das auch als »tacit knowledge«, als schweigendes oder implizites Wissen bezeichnet wird: »Entdeckungen werden gemacht, indem man Möglichkeiten nachgeht, die vom vorliegenden Wissen eröffnet werden.«<sup>67</sup>

Die Praktische Theologie stellt zunehmend die Frage nach dem Nutzen und Gebrauch von sozialen Praxen, die sie untersucht. Insofern ist zu überlegen, was die Explikation dieses atheoretischen Wissens für das Verhältnis von Praktischer Theologie und Religionspädagogik bedeuten könnte. So wäre etwa über die Bedeutung einer praxistheoretisch orientierten Religionspädagogik für die Praktische Theologie im Durchgang durch klassische Praxisfelder<sup>68</sup> gesondert nachzudenken. Es ist aber auch möglich, den Zugang zu Artefakten aus disziplinspezifischer Perspektive zu betrachten und zu fragen, wo möglicherweise blinde Flecken im religiöspädagogischen oder praktisch-theologischen Zugriff liegen. Wenn sich die Explikation des atheoretischen Wissens von Individuum oder Kollektiv vor dem Vergleichshorizont des Interpreten selbst vollzieht, sich aber das Wissen um die Differenz von atheoretischem und eigenem Vorwissen erst im Forschungsprozess einstellt, dann besteht Grund zur Annahme, dass nicht die komparative Analyse, sondern der Denkraum als Metapraxis die spezifischen Zugänge der Praktischen Theologin und der Religionspädagogin jeweils übersetzt und sichtbar macht. In diesem Sinne wäre an dieser Stelle der Beitrag von Katharina Krause<sup>69</sup> hinzuzuziehen.

---

66 Bohnsack, Ralf: Praxeologische Methodologie, in: Ders.: Rekonstruktive Sozialforschung, Op-laden<sup>9</sup> 2014, S. 205–223, hier 215.

67 R. Bohnsack: Methodologie, S. 209.

68 Karle, Isolde: Praktische Theologie, Leipzig 2020.

69 Krause, Katharina: Dinge am Werk. Überlegungen zur Wirkmächtigkeit von Materialität in Kontexten des Religiösen (im vorliegenden Band).

