

Halbierte Rezeption

Judith Butler und die Religionspädagogik

Bernhard Grümme

Rezeptionen haben ihre eigene Geschichte, ihren eigenen Kontext wie ihre eigene Dialektik. Sie verraten damit freilich nicht nur etwas über das Rezipierte. In der Weise der Rezeption wie im Inhalt des Rezipierten artikuliert sich immer zugleich auch die Rezipierende. So ist es bereits aussagekräftig, wann etwas rezipiert wird und in welchem Umfang dies geschieht. Der Rezeptionsprozess verweist auf die geschichtliche Dynamik, in der beide stehen. Beide verändern sich aneinander, beide haben nicht je schon feste Kategorien, unwandelbare formale wie materiale Grundbestände, aus denen heraus ein solcher Rezeptionsvorgang geschieht. So wird Rezeption etwa im Feld der Pädagogik »aber auch zu einem Ort, an dem das ›Eigene‹ am vermeintlich ›Fremden‹ allererst erarbeitet und konturiert werden muss: zum einen, weil andere und neue Blicke nicht nur Bisheriges anders sehen lassen, sondern auch überhaupt anderes am Pädagogischen neu sehen lassen; zum anderen, weil in diesen Blicken sich immer auch kategoriale Justierungen verschieben«¹, die durchaus mit einseitigen Akzentuierungen einhergehen können.

Eine solche Rezeptionsgeschichte scheint die Religionspädagogik mit dem Werk Judith Butlers zu haben. Bislang wird lediglich deren dem Frühwerk entstammende Gendertheorie in der theologischen und religionspädagogischen Gender- und Frauenforschung wahrgenommen. Aber ansonsten scheinen Butlers weitere Arbeiten zur Subjektphilosophie, zur Ethik und Anerkennungstheorie, zur Politik oder Öffentlichkeit bis auf ganz wenige Ausnahmen »fast keine Rolle« zu spielen.² Anders in der Pädagogik, der wohl mit Abstand wichtigsten Kooperationsdisziplin

1 Balzer, Nicole/Ricken, Norbert: »Pädagogische Lektüren – ein Vorwort«, in: Dies. (Hg.): Judith Butler: Pädagogische Lektüren, Wiesbaden: 2012, S. 9-14, hier S. 10.

2 Riedl, Anna Maria (Hg.): Ethik an den Grenzen der Souveränität. Christliche Sozialethik im Dialog mit Judith Butler unter Berücksichtigung des Kindeswohlbegriffs (= Gesellschaft – Ethik – Religion, Band 8), Paderborn: 2017, S. 18; vgl. als instruktiven Überblick: Werner, Gunda: »Relational und vulnerabel. Die Subjektphilosophie Judith Butlers im theologischen Diskurs«, in: ThRev 3 (2018), S. 179-202. So wird in Werners theologischer Werkschau einzig das Werk von Bernhard Grümme genannt: Grümme, Bernhard: Aufbruch in die Öffentlichkeit. Reflexionen zum »public turn« in der Religionspädagogik, Bielefeld: 2018, S. 133-170.

einer sich als Verbundwissenschaft verstehenden Religionspädagogik. Hier wird Butler nicht nur inhaltlich auf verschiedenen Feldern zur irritierenden wie produktiven Gesprächspartnerin – sei es gendertheoretisch, sei es subjekttheoretisch, sei es anerkennungstheoretisch, sei es praxeologisch.³ Nicht minder wird Butler grundagentheoretisch als Poststrukturalistin in ihrer spezifischen Verbindung von Identitäts- und Gleichheitsfragen im Horizont von Macht und Exklusionskategorien zur wichtigen Referenz erziehungswissenschaftlicher Selbstkonstruktion.⁴ Demgegenüber erscheint die religionspädagogische Butlerrezeption eigentümlich halbiert. Im Spiegel der eingangs skizzierten Hermeneutik der Rezeption kann dies gleichwohl als eine mehr oder weniger unausgewiesene paradigmatische Selbstpositionierung gegenwärtiger Religionspädagogik gelesen werden. Diese artikuliert sich derzeit in der Denkform der Pluralitätsfähigkeit,⁵ die damit ganz fraglos den Herausforderungen der Pluralisierung von Religion und der Ausdifferenzierung subjektlogischer Selbstkonstruktionen für religiöse Bildungsprozesse entspricht, aber doch damit stark auf Identitätsfragen reduziert bleibt. Die intersektional hineinspielenden Aspekte von Ungleichheit, von Gerechtigkeit, von Macht, die mit sich verschärfender Heterogenität der Lebenswelten immer bedeutsamer werden, bleiben unterbelichtet.⁶ Von daher ist eine solche halbierte Form der Butlerrezeption letztlich konsequent. Im Umkehrschluss freilich könnte von einer sich grundagentheoretisch anders ausrichtenden Religionspädagogik

-
- 3 Vgl. Ricken, Norbert/Rose, Nadine: »Butler«, in: Paul Smeyers (Hg.): *International Handbook of Philosophy of Education*, Cham: 2018, S. 59-80; vgl. Jergus, Kerstin: »Politiken der Identität und der Differenz. Rezeptionslinien Judith Butlers im erziehungswissenschaftlichen Terrain«, in: Nicole Balzer/Norbert Ricken (Hg.): *Judith Butler: Pädagogische Lektüren*, Wiesbaden: 2012, S. 29-58.
 - 4 Vgl. Balzer, Nicole/Ricken, Norbert (Hg.): *Judith Butler: Pädagogische Lektüren*, Wiesbaden: 2012; Jäckle, Monika et al.: »Subjektivität, Macht, Erfahrung – Ambivalenzen des Subjektivationsprozesses«, in: Dies. (Hg.): *Doing Gender Discourse. Subjektivierung von Mädchen und Jungen in der Schule*, Wiesbaden: 2016, S. 29-53; Kleiner, Bettina: (Re-)Produktion von Ungleichheiten im Schulalltag. Judith Butlers Konzept der Subjektivierung in der erziehungswissenschaftlichen Forschung, Opladen: 2014; Paseka, Angelika: »Geschlecht lernen rekonstruieren – dekonstruieren – konstruieren. Einige Anregungen für eine geschlechtssensible Pädagogik und Didaktik«, in: Tina Hascher/Teresa Schweiger (Hg.): *Geschlecht, Bildung und Kunst. Chancengleichheit in Unterricht und Schule*, Wiesbaden: 2009, S. 15-39; Böhmer, Anselm: »Ästhetik der Bildung – Zur Kritik von Subjektivität im Bildungsbegriff«, in: *ZsPä* 3 (2012), S. 389-406.
 - 5 Vgl. Schweitzer, Friedrich et al. (Hg.): *Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik (= Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft, Band 1)*, Gütersloh/Freiburg i.Br.: 2002; Schweitzer, Friedrich et al. (Hg.): *Welche Religionspädagogik ist pluralitätsfähig? Strittige Punkte und weiterführende Perspektiven (= Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft, Band 17)*, Gütersloh/Freiburg i.Br.: 2012.
 - 6 Vgl. Grümme, Bernhard: *Religionspädagogische Denkformen. Eine kritische Revision im Kontext von Heterogenität*, Freiburg i.Br.: 2019.

zumindest erwartet werden, sich komplexer und vieldimensionaler mit Butler auseinanderzusetzen. Wo sie sich – so die These der hier vorgetragenen Überlegungen – in der Denkform einer Aufgeklärten Heterogenität artikuliert, die sich dezidiert im Lichte der Intersektionalität von Identitäts-, Gerechtigkeits- und Machtfragen konzeptualisiert, dort könnte sie für ihre eigene Position von Butler wichtige Impulse erhalten.

Was hier bislang lediglich behauptet und antizipiert wurde, muss im Folgenden erläutert, begründet und konkretisiert werden. Dies soll in zwei Schritten geschehen: *erstens* in einem analytischen Teil, der sich mit der bisherigen religionspädagogischen Butlerrezeption befasst, und der deshalb aus den erwähnten Gründen kurz sein kann; und *zweitens* ein längerer Teil, in dem auf bislang ungehobene Potentiale aufmerksam gemacht wird.

1. Religionspädagogik und Gender Trouble

Um den Beitrag von Butlers Gendertheorie einschätzen zu können, ist eine Einordnung in den Fachdiskurs von Nöten. Die gegenwärtige Religionspädagogik versteht sich als eine subjektorientierte Pädagogik, die von den Subjekten her und auf sie zudenkt. Kinder mit ihren lebensweltlichen Erfahrungen in den Mittelpunkt einer Aneignungsdidaktik zu stellen, kann freilich an Fragen des Geschlechts in Erziehung und Sozialisation, in Religion, Lebenswelt und Kultur nicht vorbeisehen.⁷ Erst langsam wird die Frage der Geschlechtsabhängigkeit und geschlechtsbezogenen Sozialisation zur »Grundfrage religionsdidaktischer Theoriebildung«,⁸ von der Erforschung kindlicher Religiosität, jugendlicher Gottesvorstellungen bis in die

7 Vgl. Pemsel-Maier, Sabine: »Von den Anfängen des Feminismus zur Gender-Forschung: Stationen und Entwicklungen«, in: Dies. (Hg.): Blickpunkt Gender. Anstöß(ig)e(s) aus Theologie und Religionspädagogik (= Hodos – Wege bildungsbezogener Ethikforschung in Philosophie und Theologie, Band 12), Frankfurt a.M.: 2013, S. 13-30; Jakobs, Monika, Eine genderbewusste Religionspädagogik der Vielfalt; in: Knauth, Thorsten, Möller, Rainer, Pithan, Annebelle (Hg.): Inklusive Religionspädagogik der Vielfalt. Konzeptionelle Grundlagen und didaktische Konkretionen, Münster 2020, 213-223.

8 Kalloch, Christina/Leimgruber, Stephan/Schwab, Ulrich: Lehrbuch der Religionsdidaktik. Für Studium und Praxis in ökumenischer Perspektive, Freiburg i.Br./Basel/Wien: 2009, S. 286; vgl. Kaupp, Angela: Junge Frauen erzählen ihre Glaubensgeschichte. Eine qualitativ-empirische Studie zur Rekonstruktion der narrativen religiösen Identität katholischer junger Frauen, Ostfildern: 2005; Riegel, Ulrich: »Männlichkeit(en) – das vergessene Andere der religionsdidaktischen Genderdebatte«, in: RpB 72 (2015), S. 15-21; Edelbrock, Anke: »Was kann die Kategorie gender für die Religionspädagogik leisten?«, in: Sabine Pemsel-Maier (Hg.): Blickpunkt Gender. Anstöß(ig)e(s) aus Theologie und Religionspädagogik (= Hodos – Wege bildungsbezogener Ethikforschung in Philosophie und Theologie, Band 12), Frankfurt a.M.: 2013, S. 145-165.

Analyse der unterschiedlichen Berufsrollen der Religionslehrerinnen und Religionslehrer hinein, erklärt.

Empirische Forschungen zur Geschlechtsbezogenheit religiöser Semantiken im Feld religiöser Bildung lösen allerdings dieses Bestreben auf eindruckliche Art ein. Ob Frauen und Mädchen anders glauben als Jungen, ob beide zu unterschiedlichen Gottesvorstellungen kommen, ob dazu bestimmte Lebensbedingungen insofern wirksam werden, als säkularisierte Kontexte distinkte Folgen zeitigen, ob möglicherweise Singlefrauen ihre Religiosität spezifisch konstruieren, ob Mädchen und Jungen die Bibel geschlechtsspezifisch wahrnehmen und sich selber in der Auseinandersetzung mit biblischen Figuren geschlechtsabhängig verstehen wollen oder nicht, ob die ethische Debatte um eine spezifisch weibliche Moral religionspädagogisch aussagekräftig ist, solche Fragen deuten nur im Ansatz auf das breite Spektrum der hier einschlägigen Forschung und auf die teilweise eklatanten Desiderate.⁹

Dabei steht in der Religionspädagogik zunächst die besondere Korrelation zwischen Geschlecht und Gottesfrage im Fokus.¹⁰ Während Mädchen Wert auf personale und emotionale Attribute legen, stellen Jungen eher Macht, Heldentum und Stärke Gottes in den Vordergrund, deren lebensweltliche Anbindung in Computerspielen, Fernsehserien und Technik unübersehbar ist.¹¹ Die gesellschaftlich wie kulturell etablierte Zweigeschlechtlichkeit schlägt sich demnach im Feld religiöser Erziehung und Bildung in binären geschlechtlichen Konstruktionen des Gottesbildes nieder.¹² Gleichwohl berechtigt dies nicht zu der klischierten Unterstellung,

9 Vgl. Arzt, Silvia: »Neues aus der empirischen religionspädagogischen Frauen- und Geschlechterforschung. Ein Literaturbericht mit dem Fokus auf der Positionierung im Genderdiskurs und der Forschungsmethodik«, in: Silvia Arzt/Christian Höger (Hg.): Empirische Religionspädagogik und praktische Theologie. Metareflexionen, innovative Forschungsmethoden und aktuelle Befunde aus Projekten der Sektion »Empirische Religionspädagogik« der AKRK, Freiburg i.Br./Salzburg: 2016, S. 31–46.

10 Vgl. Arzt, Silvia: »Gender als Kategorie empirischer religionspädagogischer Forschung«, in: Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon. Siehe <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100116/>; Vgl. Riedl, Anna Maria et al.: »Gender – Autonomie – Identität. Beobachtungen, Konzepte und sozioethische Reflexionen«, in: JCSW 56 (2015), S. 267–272.

11 Vgl. Dregelyi, Anja/Hilger, Georg: »Gottesvorstellungen von Jungen und Mädchen – ein Diskussionsbeitrag zur Geschlechterdifferenz«, in: Anton A. Bucher et al. (Hg.): »Mittendrin ist Gott«. Kinder denken nach über Gott, Leben und Tod (= Jahrbuch für Kindertheologie, Band 1), Stuttgart: 2002, S. 69–78, hier S. 73.

12 Vgl. Renner, Alexandra: Identifikation und Geschlecht. Die Rezeption des Buches Judit als Gegenstand empirischer Bibeldidaktik, Berlin: 2013, S. 159–198; vgl. Szagun, Anna-Katharina: »Hier Frühling und Kuschelnest – dort Monstertruck und Rettungswagen. Geschlechterdifferente Gottesvorstellungen im Spiegel einer Langzeitstudie«, in: Annebelle Pithan/Andrea Qualbrink/Mariele Wischer (Hg.): Geschlechter bilden. Perspektiven für einen genderbewussten Religionsunterricht, Gütersloh: 2011, S. 158–177, hier S. 169–172.

dass Mädchen per se ein personales, Jungen dagegen ein technisch-instrumentelles Gottesbild haben. Für wichtige Differenzierungen hat etwa jene Forschung gesorgt, die diese religionspädagogische Frage mit der gegenwärtigen Geschlechterforschung korreliert und zugleich aufzeigt, dass Religion selber inzwischen bei adoleszenten Jungen wegen ihres als feminin konnotierten Grundzuges als problematisch gilt.¹³ So gesehen sind Jungen die Verlierer geschlechtssensibler Religionspädagogik.¹⁴ Um der sich hier andeutenden Multidimensionalität gerecht zu werden, werden teilweise die gesellschaftliche Verwurzelung religiöser Vollzüge, die nochmals von den sozialen Lebensbedingungen abhängen und je nach Milieuhängigkeit differieren, hinzugezogen.¹⁵

Dies alles macht auf eine Komplexität aufmerksam, die eine reine Geschlechterhermeneutik übersteigt.¹⁶ Sie markiert jene Stelle, an der nun auch die Arbeiten Butlers ins Spiel kommen. Denn offensichtlich bedarf es neben der Kategorie »Geschlecht« einer weiteren Kategorie, die eine Stereotypisierung der Geschlechter überwindet, die kulturelle, ökonomische und soziale Bedingungen kategorial berücksichtigt und die nicht zuletzt die grundlegende Konstruktion von Geschlecht thematisiert. Damit wird jene Spannung von »sex« und »gender« brisant, die nicht unwesentlich von Butler in die Diskussion gebracht wurde. »Sex« ist das biologische, physiologische Geschlecht, das angeboren, aber in bestimmten Merkmalsausprägungen teilweise chirurgisch veränderbar ist. »Gender« hingegen visiert dessen soziale Konstruktion an.¹⁷ Demnach sind wir eigentlich nicht Mann oder Frau. Wir tun so – »we are doing gender« – so Judith Butler, indem wir entsprechende Geschlechternormen aufstellen, unser Verhalten, unsere Identitätskonstruktionen und andere Menschen daran orientieren.¹⁸ Während der Feminismus zunächst eine Befreiung der Frau aus unreflektierten wie intendierten Abhängigkeiten und Benachteiligungen anvisiert und mit einer »Kritik am Wesen

13 Vgl. Riegel, Ulrich: »Höhere Macht und barmherziger Vater. Welchen Mehrwert bietet die Geschlechterperspektive bei jugendlichen Gottesbildern«, in: Annette Pithan/Andrea Qualbrink/Mariele Wischer (Hg.): *Geschlechter bilden. Perspektiven für einen genderbewussten Religionsunterricht*, Gütersloh: 2011, S. 178-187.

14 Vgl. U. Riegel: 2015, S. 19.

15 Vgl. Grümme, Bernhard: *Bildungsgerechtigkeit. Eine religionspädagogische Herausforderung*, Stuttgart: 2014; Vgl. Vieregge, Dörthe: *Religiosität in der Lebenswelt sozial benachteiligter Jugendlicher. Eine empirische Studie*, Münster u.a.: 2013.

16 Vgl. Grümme, Bernhard: *Heterogenität in der Religionspädagogik. Grundlage und konkrete Bausteine*, Freiburg i.Br.: 2017, S. 284-318.

17 Vgl. De Beauvoir, Simone: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Hamburg: 1989, S. 265.

18 Vgl. Butler, Judith: *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of Sex*, New York: 1993; Butler, Judith: *Die Macht der Geschlechternormen*, Frankfurt a.M.: 2009.

der Frau einsetzte«¹⁹, betrifft das Thema »Geschlechtsidentität«, »Geschlechtskonstruktion« und »Geschlechtergerechtigkeit« »auch Männer, denn auch diese sind ja von der normierenden Macht von »gender-Konstruktionen« betroffen«²⁰.

Damit wird Judith Butler in zweierlei Hinsicht in dieser Debatte um Geschlechtergerechtigkeit relevant. Ihr radikaler Konstruktivismus dekonstruiert die binäre Codierung der Geschlechter und damit die Heteronormativität von Geschlechtsbeziehungen. Geschlechtliche Identität sieht Butler als performativ begründet. Diese

»selbst konstituiert die Identität, die sie angeblich ist. In diesem Sinne ist die Geschlechtsidentität ein Tun, wenn auch nicht das Tun eines Subjekts, von dem sich sagen ließe, daß es der Tat vorangeht [...]. Hinter den Äusserungen der Geschlechtsidentität (gender) liegt keine geschlechtlich bestimmte Identität (gender identity). Vielmehr wird diese Identität gerade performativ durch diese »Äusserungen« konstituiert, die angeblich ihr Resultat sind«²¹.

Doch Butler geht noch weiter: Durch diese performativitätstheoretische Dekonstruktion relativiert sie selbst noch die Unterscheidung von sex und gender. Auch das natürliche Geschlecht ist kulturell durch solche diskursiven performativen Prozesse geformt, auch wenn Butler sich stets gegen jene heftigen, teilweise polemischen Vorwürfe gewehrt hat, dass sie damit eine generelle körperliche Basis von Geschlechtlichkeit aufgelöst und damit auch dem Feminismus als Befreiungsbewegung der Frauen entgegengearbeitet habe.²² Für Butler heißt Dekonstruktivismus »eine Voraussetzung infrage zu stellen«, nicht aber diese Voraussetzung »einfach abzuschaffen«²³. Es geht ihr um performative Konstruktionen von Körperpraxen, die eben auch Materialität mitbetrifft, nicht aber um den Körper mit seinen anatomischen Strukturen und biologischen Gegebenheiten.²⁴ Darin aber scheint neben dem dekonstruktiven Moment eine zweite Bedeutung auf, die konstruktive. Butler will durch die Dekonstruktion Freiräume für Anerkennung ermöglichen. Sie will Fixiertes aufbrechen, Identitäten irritieren, Möglichkeiten eröffnen, Ungeahntes, Ungesehenes, Ausgeschlossenes, Übersehenes jenseits kultureller wie ge-

19 Wieser, Renate: »Gender«, in: Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon. Siehe <https://www.bibel-wissenschaft.de/stichwort/100084/>.

20 Wendel, Saskia: »Gendersensible Theologie – ein hölzernes Eisen?«, in: Lebendige Seelsorge 2 (2015), S. 82-87, hier S. 82.

21 Butler, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a.M.: 1991, S. 49. Zu Hintergründen Büchel-Thalmaier, Sandra: Dekonstruktive und Rekonstruktive Perspektiven auf Identität und Geschlecht. Eine feministisch-religionspädagogische Analyse, Münster: 2005, S. 287-308.

22 Vgl. A. M. Riedl: 2017.

23 Butler, Judith: »Kontingente Grundlagen. Der Feminismus und die Frage der Postmoderne«, in: Seyla Benhabib/Judith Butler/Drucilla Cornell (Hg.): Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, Frankfurt a.M.: 1993, S. 31-58, hier S. 52.

24 Vgl. J. Butler: 2009, S. 24.

sellschaftlicher Normierungen würdigen und damit die soziale Reproduktion von Ungleichheit unterbrechen.²⁵ Die Dekonstruktion der Geschlechternormativitäten und die konstruktive Ermöglichung neuer Perspektiven ist damit zugleich ein dekonstruktiv-kritisches wie produktives »Verhandeln mit der Macht«²⁶. Im Hintergrund steht ein ethisches Anliegen, nämlich ein lebenswertes Leben für alle in sozialen und öffentlichen Räumen zu begründen.²⁷

Genau in dieser doppelten Perspektive zeigt sich nun Butlers religionspädagogische Bedeutsamkeit. Zum einen wird in der Religionspädagogik in kritischer Fortschreibung Butlers eine radikalisierte Genderperspektive abgelehnt. Stattdessen wird ein konstruktives Verhältnis zwischen Geschlecht und Gender vollzogen. Die Kategorie »Geschlecht« gerade in ihrer emanzipatorischen Bedeutung bleibt analytisch, hermeneutisch wie normativ unaufgebbares Instrumentarium subjektorientierter Religionspädagogik.²⁸ Es gilt also sowohl die eindimensionale, stereotype und rollentheoretisch verfestigte Fassung der Zweigeschlechtlichkeit kritisch anzufragen als auch Sensibilität für den Eigensinn von Geschlechtlichkeit, für die eigene Sexualität und damit Aufmerksamkeit für den Reichtum divergenter, aber nicht hierarchisierter Unterschiedlichkeit von Mann und Frau zu entwickeln.²⁹ So bleibt die Perspektive des Feminismus ebenso relevant wie die der Männerforschung. Die Genderkategorie erlaubt eine Kritik an essentialistisch-biologistischen Zuschreibungen und die Reflexion über Funktionsmechanismen und Konstruktionen des Geschlechts.³⁰

Zum anderen zeitigt dies didaktische Konsequenzen für religiöses Lernen. Von Butler her wird der Verzicht auf eine ungebrochene Implementierung geschlechtlicher Leitbilder gefordert. Demgegenüber soll eine große Varianz von nicht-hierarchisch konnotierten Geschlechterrollen eingespielt werden, die auch performativ

-
- 25 Vgl. Villa, Paula-Irene: »(De)Konstruktion und Diskurs-Genealogie: Zur Position und Rezeption von Judith Butler«, in: Ruth Becker/Beate Kortendiek (Hg.): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*, Wiesbaden: 2004, S. 146-157; Messerschmidt, Astrid: »Durchque(e)rungen – diskriminierungskritische Perspektiven erziehungswissenschaftlicher Geschlechterforschung«, in: Sabine Pemsel-Maier (Hg.): *Blickpunkt Gender. Anstoß(ig)e(s) aus Theologie und Religionspädagogik (= Hodos – Wege bildungsbezogener Ethikforschung in Philosophie und Theologie, Band 12)*, Frankfurt a.M.: 2013, S. 245-260, hier S. 249ff.
- 26 Butler, Judith: *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Berlin: 2016, S. 47.
- 27 Vgl. R. Wieser: 2015, S. 4.
- 28 Vgl. Kaupp, Angela: »Geschlechtersensibilität als unverzichtbare Dimension einer ›Religionspädagogik der Vielfalt‹«, in: *RpB* 72 (2015), S. 22-29.
- 29 So auch Pinker, Susan: *Das Geschlechterparadox. Über begabte Mädchen, schwierige Jungs und den wahren Unterschied zwischen Männern und Frauen*, Bonn: 2009.
- 30 Vgl. Jakobs, Monika: »Feminismus: Geschlechtergerechtigkeit und Gender in der Religionspädagogik«, in: *Theo-Web* 2 (2003), S. 74-94, hier S. 80.

im Unterricht erprobt werden.³¹ Bewusst sollen spezifische Androzentrismen im Unterrichtsgespräch, in Schulbüchern und in der Tradition analysiert und die eingefahrenen Wahrnehmungs-, Handlungs- und Sprachmuster mit vergessenen wie marginalisierten Sichtweisen kritisch konfrontiert werden.³²

Konfrontiert mit den oben genannten Beschreibungen religionspädagogischer Realität wird allerdings in beinahe bedrückender Weise deutlich, dass solche Butlerrezeptionen bislang vornehmlich programmatischen Charakter tragen. Sie haben sich nicht in der Breite etabliert.

2. Religionspädagogisch unausgeschöpftes Potential

Möglicherweise aber könnten Butlers Überlegungen mehr Nachhaltigkeit und Wirksamkeit erfahren, wenn sie eingetragen würden in eine übergreifende Perspektive, die die Fokussierung vornehmlich auf Identitätsfragen hinter sich ließe und stärker in Kategorien von politischer Öffentlichkeit sowie von Subjekt- und Gerechtigkeitsfragen gedacht würde. Es ist nun interessant, dass die Religionspädagogik inzwischen wenigstens in solchen Neuaufbrüchen wie der intersektional begründeten Religionspädagogik der Vielfalt oder einer inklusiven Religionspädagogik eine solche Verbindung von Identitäts- und Gleichheitsfragen vornimmt.³³ Höchst signifikant dabei aber ist der Umstand, dass hierbei Butlers Arbeiten keine bemerkenswerte Rolle spielen. Gewiss hat die provokative Akzentuierung der sozial-kulturellen Konstruiertheit des Körpers insbesondere theologisch wie religionspädagogisch erhebliche Rezeptionsschwierigkeiten bereitet.³⁴ Doch erspart dies der Religionspädagogik nicht den Vorwurf, durch eine lediglich halbierte

31 Vgl. ebd., S. 88-90; vgl. Pithan, Annebelle: »Differenz als Kategorie der Religionspädagogik am Beispiel von Geschlechterkonstruktionen«, in: Reinhold Boschki/Matthias Gronover (Hg.): *Junge Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik*, Berlin: 2007; Pithan, Annebelle et al. (Hg.): *Gender – Religion – Bildung. Beiträge zu einer Religionspädagogik der Vielfalt*, Gütersloh: 2009.

32 Vgl. Lehner-Hartmann, Andrea: »Perspektiven und Leitlinien für einen genderbewussten Religionsunterricht«, in: Annebelle Pithan/Andrea Qualbrink/Mariele Wischer (Hg.): *Geschlechter bilden. Perspektiven für einen genderbewussten Religionsunterricht*, Gütersloh: 2011, S. 79-91, hier S. 89.

33 Vgl. Knauth, Thorsten: *Einschließungen und Ausgrenzungen. Zur Intersektionalität von Religion, Geschlecht und sozialem Status für religiöse Bildung*, Münster/New York: 2017; Müller-Friese, Anita/Schweiker, Wolfgang: »Inklusion in Schule und Religionsunterricht – Herausforderungen und mögliche Konkretionen«, in: *Theo-Web 2* (2011), S. 80-84.

34 Vgl. Kaupp, Angela: »Gender Studies – ein Mehrwert für die Praktische Theologie?«, in: Sabine Pemsel-Maier (Hg.): *Blickpunkt Gender. Anstoß(ig)e(s) aus Theologie und Religionspädagogik (= Hodos – Wege bildungsbezogener Ethikforschung in Philosophie und Theologie, Band 12)*, Frankfurt a.M.: 2013, S. 215-243, hier S. 229-230.

Rezeption Butlers mögliche Impulse wie produktive Irritationen außer Acht gelassen zu haben, die ihr eigenes Anliegen jedoch in einem ganz erheblichen Maße bereichern könnten. Ich konzentriere mich wegen der religionspädagogischen Bedeutung exemplarisch auf zwei Momente: auf die Frage des Subjekts sowie auf die der Übersetzung.

2.1 Subjekt

Die diskurstheoretische Verortung des Subjektbegriffs macht Butler zugleich zur religionspädagogischen Herausforderung wie zur religionspädagogischen Inspiration. Die Subjekte stehen in den unabgeschlossenen Prozessen der Geschichte und der Intersubjektivität, die nicht begrifflich vorwegzunehmen, sondern nur narrativ zu rekonstruieren sind. Das Subjekt ist dem Anderen ausgesetzt. Butler vollzieht damit eine radikale Abkehr von einem Begriff des mit sich identischen Selbst: »Diese Rechenschaft, von mir selbst, die ich im Diskurs gebe, drückt also das lebendige Selbst nie vollständig aus, enthält es nie vollständig: noch während ich Antwort gebe, sind mir meine Worte genommen; ins Wort fällt mit die Zeit eines Diskurses, die nicht dieselbe ist wie die Zeit meines Lebens«³⁵. Sozialität und ihre Normen sind der Ort, wo die Macht der Diskurse subjekttheoretisch wirksam wird und wo die Subjekte erst konstituiert werden.³⁶ Zu einem Subjekt werde ich, wenn ich eine »narrative Darstellung meiner selbst versuche, nachdem ich von jemandem angesprochen und aufgefordert wurde, mich an den zu wenden, der sich an mich wendet«³⁷. Diesen Prozess, der zugleich aus dem Moment des Unterworfenwerdens durch Macht und dem der Subjektwerdung besteht, nennt Butler in einer an Michel Foucault und Louis Althusser erinnernden, jedoch durch psychoanalytische Elemente um eine psychologische Dimension erweiterten Begrifflichkeit »Subjektivation« oder »Subjektivierung«³⁸.

Butler argumentiert an zwei Fronten: einerseits will sie die einseitigen Fixierungen auf Machtstrukturen, die in einer Totalisierung von Macht deterministisch an menschlicher Freiheit vorbeizulaufen drohen, überwinden; andererseits sollen

35 Butler, Judith: Kritik der ethischen Gewalt. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a.M.: 2007, S. 51. Hier greife ich in überarbeiteter Form zurück auf B. Grümme: 2018, S. 139-143.

36 Vgl. J. Butler: 2007, S. 176; vgl. auch Werner, Gunda: »Ins Wort fällt mir die Zeit – Judith Butlers Subjekttheorie als Herausforderung pastoraler Praxis«, in: Andreas Henkelmann/Graciela Sonntag (Hg.): Zeiten der pastoralen Wende? Studien zur Rezeption des Zweiten Vatikanums – Deutschland und die USA im Vergleich, Münster: 2015, S. 41-73.

37 J. Butler: 2007, S. 24; vgl. Posselt, Gerald: »Politik des Performativen. Butlers Theorie politischer Performativität«, in: Ders./Tatjana Schönwälder-Kuntze/Sergej Seitz (Hg.): Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren, Bielefeld: 2018, S. 45-70.

38 Butler, Judith: Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, Frankfurt a.M.: 2002, S. 8; J. Butler: 2009, S. 72; Vgl. A. M. Riedl: 2017.

die struktur- und systemvergessenen Implikationen bestimmter Traditionen der Psychoanalyse überwunden werden. Statt eines Antagonismus freilich bringt sie beide Stränge kritisch wie produktiv zusammen:

»Nach dem Doppelsinn von ›Subjektivation‹ als Unterordnung und Werden des Subjekts besteht die Macht als Unterordnung in einer Reihe von Bedingungen, die dem Subjekt vorhergehen und es von außen bewirken und unterordnen. Diese Formulierung gerät jedoch ins Schwanken, sobald wir daran denken, daß es vor dieser Wirkung gar kein Subjekt gibt. Die Macht wirkt nicht nur auf ein Subjekt ein, sondern bewirkt im transitiven Sinn auch die Entstehung des Subjekts. Als Bedingung geht die Macht dem Subjekt vorher. Wird die Macht jedoch vom Subjekt ausgeübt, verliert sie den Anschein ihrer Ursprünglichkeit; in dieser Situation eröffnet sich die umgekehrte Perspektive, daß Macht die Wirkung des Subjekts ist und daß Macht das ist, was Subjekte bewirken [...]. Weil Macht vor dem Subjekt gar nicht intakt ist, verschwindet der Anschein ihrer Vorgängigkeit, wenn sie auf das Subjekt einwirkt, und das Subjekt entsteht (und leitet sich her) aus dieser zeitlichen Umkehrung im Horizont der Macht. Als Handlungsfähigkeit des Subjekts nimmt die Macht ihre gegenwärtige zeitliche Dimension ein«³⁹.

Macht wird also nicht intentional von einem Machtzentrum ausgeübt. Sie artikuliert sich vorreflexiv im Diskurs, in dem sie und durch den sie zugleich reproduziert wird, wie Butler in ihrer kritischen Reformulierung von Foucaults mikrophysischer »Biopolitik« ausführt.⁴⁰

Das Subjekt ist demnach grundlegend verwickelt in eine diskursiv-machtvoll strukturierte Sozialität und darin sich selbst entzogen. Es ist auf eine radikale Alterität hin offen, von der es Anerkennung erhofft, weshalb es sich selbst auf Normen einlässt, die erst festlegen, was als anerkennungsfähig zu gelten hat. Auf Anerkennung angewiesen und dabei von Anfang an gesellschaftlichen Bedingungen unterworfen zu sein, die nie ganz die eigenen sind, eine solche Ausgesetztheit kennzeichnet letztlich die »melancholische Struktur der Subjektivität«⁴¹. Es gibt so etwas wie eine »verkennende Anerkennung«⁴², die durch Anerkennung performativ das unterläuft, was eigentlich in der Anerkennung gesucht wird. Anerkennung steht demnach entgegen des ihr oft entgegengebrachten Enthusiasmus in einer Dialektik von Inklusion und Exklusion.

39 J. Butler: 2002, S. 18. vgl. Schönwälder-Kuntze, Tatjana: »Haben philosophische Methoden politisches Gewicht?«, in: Gerald Posselt/Dies./Sergej Seitz (Hg.): Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren, Bielefeld: 2018, S. 23-44.

40 J. Butler: 2016, S. 252.

41 Koller, Hans-Christoph: Bildung anders denken. Einführung in die Theorie transformatorischer Bildungsprozesse, Stuttgart: 2012, S. 65.

42 Bedorf, Thomas: Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik, Berlin: 2010.

Butler reklamiert die Anerkennungsbedürftigkeit eines jeden Menschen aus intersubjektiver Kommunikation. Andererseits wird aber damit bereits ein bestimmtes Kategorienschema und Bewertungsmuster mitgeliefert, wonach der Andere auch anerkennbar und damit nach diesem Muster anerkennungswürdig ist:

»Bezeichnet ›Anerkennung‹ einen Akt oder eine Praxis oder gar ein Aufeinandertreffen von Subjekten, so steht der Begriff der ›Anerkennbarkeit‹ für die allgemeineren Bedingungen, die ein Subjekt auf die Anerkennung vorbereiten oder ihm die dazu nötige Form vermitteln [...]. Diese Kategorien, Konventionen und Normen, die ein Subjekt zum möglichen Subjekt der Anerkennung machen und überhaupt erst Anerkennungsfähigkeit herstellen, liegen dem Akt der Anerkennung selbst voraus und ermöglichen ihn zuallererst. In diesem Sinne geht die Anerkennbarkeit der Anerkennung vorher«⁴³.

Damit wirken soziale Normen in die subjektkonstitutiven Prozesse der Anerkennung hinein, wirken damit aber zugleich integrativ wie exkludierend.⁴⁴ Mit dieser Ratifizierung und Reproduktion der Anerkennungsnormen in jedem Selbstvollzug des Subjekts wird das Feld des Anerkennbaren erheblich eingeschränkt.⁴⁵ Aber gerade weil das Subjekt in diesen Anerkennungsprozessen nie mit sich identisch ist, sondern sich inmitten der geschichtlichen Zusammenhänge findet, die mit Gewalt und Freiheit zu tun haben, liegt hierin andererseits auch der Ansatz von Ethik. Indem wir auf die »Befriedigung« begrifflichen Erkennens und darin auf das Verstehen des Anderen verzichten, »lassen wir den Anderen leben [...]«. Wenn den Anderen leben zu lassen Teil einer jeden Definition der Anerkennung sein müsste, dann würde eine solche Anerkennung weniger auf dem Wissen gründen als vielmehr auf der Einsicht in dessen Grenzen«⁴⁶. Ethik beruht folglich auf einer radikalen Asymmetrie, die nicht nochmals begrifflich zu fassen ist. Sie ist absolut heteronom, weil sie vom Anspruch des Anderen an das Subjekt erfolgt, das hiermit erst konstituiert wird. Der Mensch steht in einer Passivität, die jeder Unterscheidung von Aktiv-Passiv noch voraus liegt, in einer tiefen Verletzbarkeit, einer Vulnerabilität, wie Butler in ihrer poststrukturalistischen Begründung von subjekthafter Verantwortung betont, aus der heraus wir in geradezu paradoxer Weise »für ande-

43 Butler, Judith: *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*, Frankfurt a.M.: 2010, S. 13; vgl. Flatscher, Matthias/Pistrol, Florian: »Zur Normativität in Anerkennungsverhältnissen«, in: Gerald Posselt/Tatjana Schönwälder-Kuntze/Sergej Seitz (Hg.): *Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren*, Bielefeld: 2018, S. 99-124.

44 Vgl. J. Butler: 2016, S. 12f.

45 Vgl. ebd., S. 52-53. Ferner: H. Rose/N. Ricken: 2018, S. 71-73.

46 J. Butler: 2007, S. 60.

re verantwortlich werden«⁴⁷. Formuliert in der Logik der Anerkennung: Man muss sich verwunden lassen, muss seine Souveränität aufs Spiel setzen, seine Verletzlichkeit anerkennen. »Anerkennung zu fordern oder zu geben heißt gerade nicht, Anerkennung dafür zu verlangen, wer man bereits ist. Es bedeutet, ein Werden für sich zu erfragen, eine Verwandlung einzuleiten, die Zukunft stets im Verhältnis zum Anderen zu erbitten«⁴⁸.

Gewiss, man kann darüber streiten, ob Butlers vulnerables Subjekt tatsächlich jene Widerstandskraft gegenüber den Strukturen der Macht hat, die sie ihm zutraut. Zurecht darf man hier mit Ulrich Bröckling aus soziologischer, mit Rahel Jaeggi oder Saskia Wendel aus philosophischer Sicht kritisch sein.⁴⁹ Selbst für Hans-Christoph Koller, der seinen Begriff transformatorischer Bildung auf Butlers Subjektivationstheorie gründet, bleibt »weitgehend offen, wie genau die melancholische Struktur der Subjektivität in Handlungsfähigkeit umschlagen und wie aus unabschließbarer Trauer ein veränderndes Handeln werden kann«⁵⁰. Gleichwohl bewahrt sich Butler jene Kraft des Subjekts, das zumindest in seiner Praxis der performativen Iteration Neues setzen und damit Kraft zum Widerstand selbst auf der Ebene politischer Öffentlichkeit besitzt.⁵¹

Ein solches narratives, von Andersheit her gebrochenes und entfremdetes, zugleich aber zu sich eröffnetes Subjektdenken macht auf die diskursiven Verwurzelungen von Vernunft in Praktiken von Macht und gesellschaftlichen Konstruktionen aufmerksam, eine Überlegung, die jede Theorie kritisch mit sich selbst konfrontiert. Folgerichtig verlangt Butler von jeder Vernunft kritische Selbstreflexivität.

»Hier ist ein kritisches Denken gefragt, das den Rahmen des Kampfes um Identität nicht einfach hinnimmt, einen Rahmen, der immer schon existierende Subjekte

47 Ebd., S. 119; vgl. Butler, Judith: »Politik, Körper, Vulnerabilität. Ein Gespräch mit Judith Butler«, in: Gerald Posselt/Tatjana Schönwälder-Kuntze/Sergej Seitz (Hg.): Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren, Bielefeld: 2018, S. 299-321.

48 Butler, Judith: Gefährdetes Leben. Politische Essays, Frankfurt a.M.: 2005, S. 62; vgl. Kohl, Bernhard: Die Anerkennung des Verletzbaren. Eine Rekonstruktion der negativen Hermeneutik der Gottebenbildlichkeit aus den Anerkennungstheorien Judith Butlers und Axel Honneths und der Theologie Edward Schillebeeckx' (= Erfurter theologische Studien, Band 110), Würzburg: 2017.

49 Vgl. Bröckling, Ulrich: Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt a.M.: 2007; Jaeggi, Rahel: Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems. Mit einem neuen Nachwort, Berlin: 2016; S. Wendel: 2015.

50 H. C. Koller: 2012, S. 68.

51 Vgl. A. M. Riedl: 2017, S. 155ff; B. Kohl: 2017; vgl. Posselt, Gerald/Schönwälder-Kuntze/Seitz, Sergej (Hg.): Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren, Bielefeld: 2018; vgl. Butler, Judith: »Politische Philosophie bei Freud. Krieg, Zerstörung und die Fähigkeit zur Kritik«, in: Gerald Posselt/Tatjana Schönwälder-Kuntze/Sergej Seitz (Hg.): Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren, Bielefeld: 2018, S. 271-298.

voraussetzt, die einen ganz bestimmten öffentlichen Raum besetzen und deren Differenzen grundsätzlich beigelegt werden können, wenn wir nur die rechten Mittel finden, um sie zusammenzubringen«⁵².

Religionspädagogisch lassen sich hier mindestens drei Herausforderungen ableiten, die zugleich mit kritisch-produktiven Inspirationen einhergehen:

- a) Butler irritiert einen emphatischen Begriff des Subjekts, der in weiten Teilen das religionspädagogische Axiom der Subjektorientierung prägt. Auch wenn mancherorts grundlagentheoretisch von einem gebrochenen, fluiden Subjekt geredet wird, setzt die Religionsdidaktik ein handlungsfähiges Subjekt losgelöst von sozialen Stratifizierungsbedingungen und strukturellen Machtzusammenhängen zumeist unreflektiert voraus.⁵³ So flankiert Butler eine religionspädagogische Alteritätsdidaktik, die von der Unauslotbarkeit und der Vorgängigkeit des Anderen als elementarem Bestandteil religiöser Bildungsprozesse seinen Ausgang nimmt.
- b) Butler problematisiert den Begriff der Anerkennung als normativem Horizont religionsunterrichtlicher Prozesse im Umgang mit dem Fremden. Dies ist für jeglichen Religionsunterricht relevant, insbesondere aber für jenen, der sich alteritätstheoretisch verankert weiß. Besonders markant freilich wird diese Dekonstruktion des Anerkennungstheorems auf dem Feld des interreligiösen und interkulturellen Lernens.⁵⁴ Dort werden die im Diskurs vollzogenen Exklusionen analytisch deutlich, die selbst dort noch wirken, wo die Anerkennung des Anderen in seinem Anderssein angezielt wird und damit performativ die eigenen Ziele widerrufen.
- c) Butler macht damit auf die Dialektik religionsunterrichtlicher Praxis aufmerksam. Gerade indem sie »Standards der Normalisierung«⁵⁵ setzt, konstruiert sie eine Ordnung bildender Prozesse im Unterricht, die selber unreflektiert die Mechanismen diskursiver Macht reproduzieren. Eine solche praxeologisch fundierte »Ordnung der Bildung« aber kann nicht einfach außer Kraft gesetzt

52 J. Butler: 2010, S. 151.

53 Exemplarisch Mendl, Hans: Religionsdidaktik Kompakt. Für Studium, Prüfung und Beruf, München: 2011.

54 Vgl. Altmeyer, Stefan/Tautz, Monika: »Der Religionsunterricht als Ort Komparativer Theologie? Auf dem Weg zu einer fundamentalen und konkreten Didaktik des interreligiösen Lernens«, in: Rita Burrichter/Georg Langenhorst/Klaus von Stosch (Hg.): Komparative Theologie: Herausforderungen für die Religionspädagogik. Perspektiven zukunftsfähigen interreligiösen Lernens, Paderborn: 2015, S. 113-140.

55 J. Butler: 2009, S. 73; vgl. Roose, Hanna: »Religionsunterricht zwischen normativem Anspruch und alltäglicher Wirklichkeit – Ein rekonstruktives Forschungsprojekt«, in: Ulrich Riegel/Mirjam Schambeck (Hg.): Was im Religionsunterricht so läuft. Wege und Ergebnisse religionspädagogischer Unterrichtsforschung, Freiburg i.Br.: 2018, S. 199-215, hier S. 203ff.

werden.⁵⁶ Die Dialektik von »Normativität und Macht« kann der Religionsunterricht nicht einfach hinter sich lassen,⁵⁷ obschon die Religionspädagogik sich von dem auf diesem Feld hoch relevanten, von Kulturwissenschaft, Ethnografie wie Poststrukturalismus gleichermaßen beeinflussten erziehungswissenschaftlichen Praxeologiediskurs seltsam unberührt zeigt.⁵⁸ Jede Religionsstunde ist von dieser Dialektik, ob man will oder nicht, nicht frei. Aber immerhin verweist Butler zugleich auf jene Aufgabe kritischer Selbstreflexivität, die diese Mechanismen analytisch freilegen, Bruchstellen suchen und darin zugleich Möglichkeiten der Irritation, der Unterbrechung aufzeigen kann.⁵⁹

2.2 Übersetzung

Ein ähnlicher Beitrag zur Dialektik von Normativität und Macht könnte von Butler im Zusammenhang mit dem kulturwissenschaftlich hoch relevanten Phänomen der Übersetzung ausgehen. Butler hat sich verschiedentlich dazu geäußert und damit ein Feld berührt,⁶⁰ das in posttraditionalen Gesellschaften immer wichtiger wird. In ihnen Traditionen zu Gehör zu bringen geht wohl nur durch Übersetzung. Letztlich ist auch der Religionsunterricht ein Ort der Übersetzung, in der und durch die sich Tradition und Subjekte begegnen. Religionslehrkräfte werden als Meister der Übersetzung anvisiert, unterrichtliche Korrelationsprozesse als Übersetzungsvorgänge.⁶¹ Allerdings zeigt sich dort eine offene Flanke des religionspädagogischen Übersetzungsdiskurses, der mit einer Unterschätzung der diskursiven Praxen im Übersetzungsvorgang zu tun hat. Es bedarf einer selbstreflexiv motivierten Analyse der übersetzungstheoretischen Implikationen, um sich vor Schwierigkeiten in Anlage, Begründung und Didaktik des Religionsunterrichts zu

56 Vgl. Ricken, Norbert: Die Ordnung der Bildung. Beiträge zu einer Genealogie der Bildung. Wiesbaden: 2006.

57 Vgl. Forst, Rainer: Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen, Berlin: 2015.

58 Vgl. Berdelmann, Kathrin et al.: »Praxeologie in der Bildungsforschung. Ein Umriss historischer und gegenwartsbezogener Forschungsperspektiven«, in: Dies. (Hg.): Transformationen von Schule, Unterricht und Profession. Erträge praxistheoretischer Forschung, Wiesbaden: 2019, S. 1-28; vgl. Ricken, Norbert: »Aspekte einer Praxeologie. Beiträge zu einem Gespräch«, in: Kathrin Berdelmann et al. (Hg.): Transformationen von Schule, Unterricht und Profession. Erträge praxistheoretischer Forschung, Wiesbaden: 2019, S. 29-48.

59 Vgl. J. Butler: 2007, S. 239; vgl. Butler, Judith: Haß spricht. Zur Politik des Performativen, Frankfurt a.M.: 2006, S. 216-226.

60 Vgl. Butler, Judith: »Gender and Education«, in: Nicole Balzer/Norbert Ricken (Hg.): Judith Butler: Pädagogische Lektüren, Wiesbaden: 2012, S. 15-27, bes. S. 24ff; vgl. Riedl: 2017, S. 202, 207; vgl. Butler: 2018, S. 319f.

61 Vgl. Pirner, Manfred: »Re-präsentation und Übersetzung als zentrale Aufgaben einer Öffentlichen Theologie und Religionspädagogik«, in: Evangelische Theologie 6 (2015), S. 446-458.

schützen. Hierzu könnte Judith Butler einen Beitrag leisten, wird doch von ihr der Mainstream religionspädagogischer Übersetzungstheoreme auf geradezu wohlthuende Weise gegen den Strich gebürstet.

In der Sicht Butlers ist eine aus der Geschichte mit normativem Anspruch an die Gegenwart ergehende Überlieferung allein durch Übersetzung möglich: »Ohne Übersetzung kann ich keine Forderung und erst recht kein Gebot aus einem historischen Anderswo empfangen, und weil Übersetzungen verändern, was sie übertragen, verwandelt sich die ›Botschaft‹ in der Übertragung von einem raumzeitlichen Horizont in den anderen«⁶². Von der Übersetzungstheorie Walter Benjamins wie vom Alteritätstheorems Emanuel Lévinas geprägt, ist für Butler zweierlei verlangt, das auf intrikate Weise ineinandergreift: die Veränderung des Subjekts wie die des Überlieferten. Ohne die Öffnung des Subjekts für Alterität, ohne die Bereitschaft, sich durch den Anderen irritieren, herausfordern, umkehren zu lassen, gibt es keine Übersetzung und so kein Verstehen. Wollte Übersetzung darin bestehen, die Fremdheit der Tradition zu nivellieren, wäre diese bereits zum Scheitern verurteilt. Übersetzung ist ein Vollzug, an dem »die Grenze einer gegebenen Episteme sichtbar werden und an dem eine Episteme zur Neuartikulation ohne Neutralisierung des Andersseins gezwungen ist«⁶³. Aber auch ohne eine Veränderung des Tradierten durch deren Transformierung ist für Butler eine lebendige Vergewärtigung vergangener wie gegenwärtiger Überlieferungen nicht möglich: »Was sich in der Gegenwart als lebendig erweist, ist der teilweise Niedergang des Gewesenen«⁶⁴. Übersetzung heißt demnach entgegen der einflussreichen Tradition hermeneutischer Philosophie in der Nachfolge Gadamers eben gerade keine Horizontverschmelzung. »In der Übersetzung bleibt stets etwas zurück«⁶⁵, schreibt aus postkolonialer Sicht Stuart Hall. Übersetzung reißt Gräben auf, irritiert, verlangt Neukonzeptionierung: »Überlieferungen sind wiederhol- und iterierbar und somit Abweichungen und unvorhersehbaren Abfolgen unterworfen. Unterbrechungen und Gräben sind Voraussetzungen dafür, dass Traditionen neu wieder in Erscheinung treten und wirksam werden können«⁶⁶. So wird für Butler die »Kluft in der Übertragung zur Voraussetzung des Kontakts mit dem, was außer mir ist, Träger einer ekstatischen Bezüglichkeit und Schauplatz der Begegnung von Sprachen, und so kann sich etwas Neues ereignen«⁶⁷.

An genau dieser Stelle jedoch kommen hegemoniale Tendenzen ins Spiel, die Butler mit Foucaults Machtbegriff analysiert. Danach sind es Praktiken der Macht,

62 Butler, Judith: *Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus*, Frankfurt a.M./New York: 2013, S. 20.

63 Ebd., S. 18.

64 J. Butler: 2013, S. 21.

65 Hall, Stuart: *Das verhängnisvolle Dreieck. Rasse, Ethnie, Nation*, Berlin: 2018, S. 51.

66 B. Kohl: 2017, S. 288.

67 J. Butler: 2013, S. 22.

die die Grenzen des Wissbaren, der Sprache und damit eben auch der Übersetzung festlegen. Übersetzung ist ein »Feld der Macht«, und in Machtbedingungen »verstrickt«⁶⁸. Übersetzung steht in hegemonialen Auseinandersetzungen um das, was gilt und gelten darf. Andererseits sind es aber nun gerade jene Momente von Desorientierung und Bruch, durch den Traditionen zugleich ihre machtkritische Dynamik entfalten können, bieten sie doch durch ihren Impuls der Unterbrechung des Gegebenen und der Kontinuitäten immer auch Horizonte und ungeahnte Perspektiven auf Neues, Verdrängtes, Exkludiertes.⁶⁹ Übersetzung besitzt so gesehen eine machtkritische Pointe, die Raum für die im Diskurs Ausgeschlossenen eröffnet.⁷⁰

Ein solch mehrdeutiger Charakter der Übersetzung von Destruktion, Transformation, Verlebendigung und Alterität zeigt sich für Butler nun jedoch in besonderer Weise auf dem Feld des Religiösen. Die »destruktive und erhellende Dimension der Übersetzung wird dann zum eigentlich Lebendigen, zu dem, was noch leuchtet; das bedeutet, die Übersetzung ist die religiöse Ressource mit Bezug zu unserer Gegenwart«⁷¹. Mit anderen Worten: Religiöse Traditionen lassen sich nur bruchstückhaft, nur fragmentarisch und vor allem allein in gebrochener Form in die Gegenwart hineinholen.⁷² »Wenn eine religiöse Behauptung in säkulare Vernunft übersetzt wird, dann bleibt der religiöse Teil irgendwie zurück. Die Übersetzung erscheint dann als ein Extrakt des wahrhaft rationalen Elements der religiösen Formulierung, das Religiöse lassen wir als Schlacke zurück«⁷³. In kritischer Absetzung von liberalen oder kommunitaristischen Übersetzungstheorien, die jeweils auf unterschiedliche Weise von der Übersetzbarkeit oder zumindest Kommunizierbarkeit religiöser Tradition in säkularer Vernunft ausgehen,⁷⁴ bewegt sich für Butler unter erkennbarer Verwendung von Walter Benjamins Metaphorik, die »Übersetzung inmitten von Ruinen und entzündet hier und dort die Vergangenheit«⁷⁵.

Eine solche Übersetzungshermeneutik unterbricht jenen eingangs erwähnten Übersetzungsenthusiasmus der Religionspädagogik. Ohne die konstitutive Gebrochenheit, ohne die unauslotbare Ausständigkeit von Alterität kann religiöse Tradition nicht zur Sprache gebracht werden, insbesondere nicht in Zeiten einer tiefgreifenden Säkularisierung. Wäre nicht eine solche Übersetzungstheorie eine geeignete Hermeneutik für einen Religionsunterricht, der durch die zunehmende

68 Ebd.

69 Vgl. Ebd., S. 23.

70 Vgl. G. Werner: 2018, S. 183; vgl. J. Butler: 2013, S. 21–24.

71 J. Butler: 2013, S. 23.

72 Vgl. Ebd.

73 Butler, Judith et al. (Hg.): *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York: 2011, S. 163.

74 Vgl. Butler, Judith: »Ist das Judentum zionistisch?«, in: Eduardo Mendieta/Jonathan VanAntwerpen (Hg.): *Religion und Öffentlichkeit*, Berlin: 2012, S. 102–133.

75 J. Butler: 2013, S. 28.

Präsenz von Konfessionslosen zu einem Ort radikalisierte Heterogenität geworden ist?

3. Perspektiven

So ergeben sich weiterführende Perspektiven. In dem hier verfügbaren Rahmen war Butlers Ansatz zwar nicht vollständig vorzustellen und auf maßgebliche religionspädagogische Praxen und Theoreme konstruktiv-kritisch zu beziehen. Stattdessen wurde exemplarisch auf Butlers Gendertheorie, ihr Anerkennungs- und Subjektdenken sowie auf ihre Übersetzungstheorie verwiesen. Wenn die Religionspädagogik sich von Butler herausfordern wie inspirieren ließe, wenn sie sich *erstens* zum Mut zur Unterbrechung ihrer eigenen Kategorien, Praxen und Denkformen durch Alterität provozieren ließe, wenn sie sich *zweitens* von der Einsicht in die Interdependenz von Identitätsfragen und Gleichheitsfragen, von Fragen der Anerkennung und der Gerechtigkeit zu denken geben ließe und wenn sie sich schließlich *drittens* auf die Dialektik ihrer praxeologischen wie didaktisch-theoretischen Mechanismen aufmerksam machen ließe, die sie zu einer kritische Selbstreflexivität ihrer performativ-diskursiven Praxis zwingt, dann wäre dies ein wichtiger Schritt in eine heterogenitätsfähige Religionspädagogik.⁷⁶ Zu einer in diesen Bahnen strukturierten religionspädagogischen Denkform aufgeklärter Heterogenität könnte Butler,⁷⁷ unbeschadet aller subjekt- und geltungstheoretischen Schwächen,⁷⁸ einen in der Religionspädagogik bislang nicht einmal ansatzweise erhobenen Beitrag leisten.

76 Vgl. B. Grümme: 2017.

77 Vgl. B. Grümme: 2019.

78 Vgl. B. Grümme: 2018, S. 133-170.

