

---

# Wahrheitskommunikation im pluralistischen Kontext

Christian Grethlein

»Wahrheit« ist ein Stichwort, das bisher<sup>1</sup> in praktisch-theologischen Arbeiten kaum vorkommt.<sup>2</sup> Angesichts vielfältiger gesellschaftlicher und kultureller Pluralisierungs- und Transformationsprozesse und der damit gegebenen Veränderungen für kirchliches, zivilreligiöses und individuell religiöses Handeln liegt heute das Schwergewicht praktisch-theologischer Forschung auf der Wahrnehmung und Beschreibung von Prozessen und Phänomenen und nicht auf der normativen Ebene, die herkömmlich mit der Einführung des Wahrheitsbegriffs betreten wird. Ein funktionales Religionsverständnis und wissenssoziologisch bzw. phänomenologisch geprägte Begriffe wie »Lebenswelt« oder »Alltag« eröffnen weite Forschungsperspektiven, führen aber jedenfalls bisher zur Ausblendung der Wahrheitsfrage.<sup>3</sup>

Allerdings machte bereits 1998 Karl Ernst Nipkow in einem beherzten Zwischenruf auf die Aktualität der Wahrheitsfrage aufmerksam – und zwar in spezifisch

1. Eine (kleine) Ausnahme stellt *E. Chr. Achelis*, Lehrbuch der Praktischen Theologie, Bd. 1, 3. Aufl., Leipzig 1911, 309 dar, der in liturgischem Zusammenhang auf die aus der Offenbarungs- und damit konkret Schrift- und Bekenntnisgemäßheit resultierenden »objektive Wahrheit der Ceremonien und Formen« hinweist. Daneben erfolgt hier auch ein Hinweis auf die »subjektive Wahrheit oder Wahrhaftigkeit«, die – gegenüber der römischen Kirche und »spiritualistischen Sekten« – darin besteht, dass die liturgischen Formen »von der Gemeinde mit innerem Verständnis und lebendiger Teilnahme gebraucht werden können«.
2. Deshalb schlug ich bei der freundlichen Anfrage durch den Vorsitzenden der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie die Themenformulierung »Kommunikation des Evangeliums im pluralistischen Kontext« vor (vgl. *Chr. Grethlein*, Kommunikation des Evangeliums in der Mediengesellschaft [in: ThLZ.F 10, 2003]), was aber vom Vorstand der Wissenschaftlichen Gesellschaft nicht angenommen, sondern zu dem vorliegenden Titel modifiziert wurde. Im Folgenden verstehe ich – ohne auf die überaus komplexe Geschichte der philosophischen und psychologischen Theoriebildung zum Wahrheitsbegriff eingehen zu können – unter Wahrheit lebensweltbezogen die den Lebensvollzug leitende, religiös formulierte Daseins- und Wertorientierung von Menschen, insofern sie eine Adäquanz zwischen dieser Einstellung und der Wirklichkeit voraussetzt. Aus der sozialen Konstitution des Menschseins ergibt sich – allerdings, wie zu zeigen sein wird, in sehr unterschiedlicher Weise – die Notwendigkeit einer Kommunikation hierüber.
3. Dementsprechend fehlt in den beiden großen (evangelisch-)theologischen Lexika TRE (vgl. aber hierzu den poetologisch akzentuierenden Versuch des praktisch-theologischen Fachherausgebers *H. Schröer*, Integratio paradoxalis. Wahrheit, Freiheit und Einheit in enzyklopädischer Theologie, in: *ders.*, In der Verantwortung gelebten Glaubens, Stuttgart 2003, 57-66) und RGG (4. Aufl.) in den entsprechenden Reihenartikeln ein praktisch-theologischer Abschnitt.

praktisch-theologischer, nämlich lebensweltbezogener Weise. Nicht von ungefähr bezog er sich dabei auf ein religionspädagogisches Problem. Denn in der Schule als einer – in Deutschland – für alle Heranwachsenden verpflichtenden Institution finden allgemeine gesellschaftliche und kulturelle Veränderungen ihren direkten Niederschlag, etwa die wachsende Zahl von Menschen mit nicht-christlicher Religionszugehörigkeit, für die ich im Folgenden exemplarisch die Muslime heranziehe.<sup>4</sup> Zuerst versuchte man – teilweise bis heute –, das vermehrte Auftreten von Schüler/innen aus muslimischen Herkunftsfamilien nur pädagogisch als Aufgabe schulischer Integration bzw. interkultureller Begegnung zu bearbeiten. Doch zeigte sich einem aufmerksamen Beobachter wie Nipkow spätestens in den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts, dass es sich hier auch<sup>5</sup> um eine Religionsbegegnung, also ein theologisches Thema handelt. Pointiert formuliert der Nestor der Religionspädagogik: Von der »unüberholbaren Endgültigkeit der Zuwendung Gottes in Christus«<sup>6</sup> aus erscheint der Islam mit seinem Selbstverständnis als »einzige nachbiblische Offenbarungsreligion« als »theologische Provokation«.<sup>7</sup> Durch ihn ist die alte Frage nach der »wahren Religion« (vera religio)« wieder auf der Tagesordnung, zumindest für eine zeitgemäße Religionspädagogik (und Praktische Theologie).<sup>8</sup>

Inzwischen verstärken politische und zivilgesellschaftliche Auseinandersetzungen, für die exemplarisch die Katastrophe am 11. September 2001 in den USA oder der Streit um Mohammed-Karikaturen in Dänemark stehen, die Dringlichkeit dieser Aufgabe. Sie weisen nicht zuletzt auf deren friedenspolitische und -ethische Implikationen hin.

Dies lässt sich auch im Kleinen beobachten: Streitigkeiten und Prozesse um den Bau von Moscheen führen zu erbitterten, quer durch die Parteien gehenden Auseinandersetzungen und füllen die Lokalteile von Zeitungen.<sup>9</sup> Auf deutschen

4. Dies entspricht zum einen ihrer Zahl, zum anderen aber auch der Tatsache, dass sich gerade mit Angehörigen dieser Religion Konflikte ergeben, die auch die Öffentlichkeit beschäftigen. Dass dabei lebensweltlich wichtige Differenzierungen innerhalb des Islam übersprungen und Probleme in Hinblick auf andere Religionen bzw. religionsähnliche Bewegungen ausgeblendet werden, ist dem skizzenhaften Charakter der Ausführungen geschuldet.
5. Damit ist also keineswegs die Bedeutung der pädagogisch-interkulturellen Perspektive bestritten, lediglich die exklusive Beschränkung auf sie. Denn es geht nicht nur um die Begegnung von Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit bzw. aus unterschiedlichen religiösen Traditionen, sondern ebenso um die Begegnung von Menschen unterschiedlicher Kulturen, etwa von Deutschen und Türken. Letzterer Gesichtspunkt wird in meinen Ausführungen methodisch ausgeklammert.
6. *M. Frenschkowski*, Art. Offenbarung, in: TRT, Bd. 3, 5. Aufl., Göttingen 2008, 857–860, 858.
7. *K. E. Nipkow*, Bildung in einer pluralen Welt, Bd. 2, Religionspädagogik im Pluralismus, Gütersloh 1998, 403. Leider sind, soweit ich sehen kann, diese theologisch überzeugenden Hinweise in den bisherigen Versuchen zu einer »pluralitätsfähigen Religionspädagogik« (s. programmatisch: *F. Schweitzer/R. Englert/U. Schwab/H.-G. Ziebertz*, Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik, Gütersloh 2002) nicht aufgenommen.
8. *Nipkow*, a. a. O. 411.
9. *S. I. Keßner*, Christen und Muslime – Nachbarn in Deutschland. Ein Beitrag zu einer interkulturellen Hermeneutik, Gütersloh 2004.

Schulhöfen verprügeln sich – wieder<sup>10</sup> – Kinder im Streit um den »wahren« Gott.<sup>11</sup> Oft ist den Lehrerinnen und Lehrern die Empörung muslimischer Kinder über Verunglimpfungen des Gottesnamens nicht verständlich. Sonst erfolgreiche Strategien der Streitschlichtung fruchten nicht, denn es geht nicht nur um gruppendynamische, sondern auch um religiöse Auseinandersetzungen. Demnach begegnet eine lebenswelt- und alltagsbezogene Praktische Theologie unabweisbar der Herausforderung, sich dem Thema Wahrheitskommunikation zuzuwenden, und zwar im Zuge der Begegnung von Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit. Allerdings lässt sich diese Aufgabe nicht durch schnellen Rückgriff auf die religionstheologische Diskussion mit ihrem Abwägen zwischen exklusivistischen, inklusivistischen oder pluralistischen Konzepten<sup>12</sup> lösen. Denn es geht lebensweltlich primär nicht um eine abstrakt rationale, sondern eine kommunikative Herausforderung.

Konkret vollziehen sich die genannten Begegnungen und Konflikte in einem Kontext, der durch Pluralisierung und spezifische alltägliche Kommunikationsformen gekennzeichnet ist.

So will ich zuerst knapp wichtige Beobachtungen zur Pluralisierung in Erinnerung rufen und dann auf die gegenwärtigen Kommunikationsbedingungen und -formen aufmerksam machen, bevor ich die Aufgabe der Wahrheitskommunikation direkt thematisiere. Mit diesem kontextualitätstheoretischen Ansatz entspreche ich biblisch exegetischen<sup>13</sup> und systematischen Einsichten zum Wahrheitsbegriff. Denn – so Eberhard Jüngel in der Einleitung des einschlägigen RGG-Artikels: »Die Bedeutung des Ausdrucks ›W.‹ [Wahrheit, C. G.] [...] hängt von dem jeweiligen Kontext ab, in dem er gebraucht wird.«<sup>14</sup>

## 1. Pluralistischer Kontext

Es ist sozialwissenschaftlich unstrittig, dass Pluralisierung und Individualisierung<sup>15</sup> Grundsigna der modernen westlichen Gesellschaften sind.

10. Entsprechende Auseinandersetzungen zwischen Schülern unterschiedlicher christlicher Konfessionen liegen noch gar nicht so lange zurück, wie der Verf. aus eigenem Erleben als Kind weiß. Es ist schwer zu beurteilen, ob es sich heute um eine Wiederholung solcher Auseinandersetzungen jetzt gleichsam auf interreligiösem Niveau handelt oder ob – wie manche Pädagogen meinen – dabei eine neue Qualitätsstufe erreicht ist.
11. S. das anschauliche Beispiel in *B. Zweigle*, Religionspädagogik angesichts interreligiöser Herausforderungen, in: ZPT 60 (2008), 104–118.
12. S. hierzu *M. Hüttenhoff*, Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem. Religionstheologische Studien, Leipzig 2001.
13. S. z. B. *Chr. Landmesser*, Art. Wahrheit / Wahrheitsfrage II. Neues Testament, in: TRE, Bd. 35, 340–345, 340.
14. *E. Jüngel*, Art. Wahrheit I. Begriff und Problematik, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. VIII, 1245f., 1245.
15. Vgl. grundlegend *N. Luhmann*, Individuum, Individualität, Individualismus, in: *ders.*, Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3, Frankfurt/M. 1989, 149–258.

Dies hat mannigfaltige Gründe, angefangen von der »Ausdifferenzierung unterschiedlicher Kommunikationsmedien und strukturierter Handlungsbereiche« über die »wachsende Interdependenz von Gesellschaftsformationen mit heterogenen Alltagswirklichkeiten« bis hin zur »Entkoppelung partialisierter Alltagswirklichkeiten [...] und den stärker generalisierenden Metawirklichkeiten [...] von Professionen, Organisationen und institutionalisierten Organisationsgeflechten«. <sup>16</sup>

1.1 Angesichts der Allgemeinheit dieser Prozesse verwundert es nicht, dass Pluralität auch die religiöse Praxis auf verschiedenen Ebenen bestimmt:

- als Pluralität innerhalb der Kirchen;
- als Pluralität innerhalb der Organisation des christlichen Glaubens;
- als Pluralität der Religionen, und zwar jetzt auf der Ebene des alltäglichen Zusammenlebens;
- als Pluralität der Weltanschauungen. <sup>17</sup>

Drei Implikationen sind mit dieser Entwicklung gegeben: »die Möglichkeit bzw. der Zwang zur Wahl in verschiedenster Hinsicht, die allgemeine Relativierung und die Ethisierung der Wahrheitsfrage«. <sup>18</sup>

1.2 Der Religionsmonitor 2008, eine inhaltlich und methodisch breit angelegte Untersuchung über die Religiosität in der Welt, stellt für verschiedene Länder direkt die Konsequenzen der skizzierten Pluralität in der Einstellung der Menschen dar. Demnach ist die Mehrheit der Menschen in (West-)Deutschland <sup>19</sup> durchaus religiös <sup>20</sup> ansprechbar, wenn auch eher im Sinne einer »Hintergrundmusik« <sup>21</sup> als in einer zentral das Leben in seinen alltäglichen Vollzügen bestimm-

16. F.-X. Kaufmann, Religion und Modernität, Tübingen 1989, 22.

17. Diese Systematisierung folgt F. Schweitzer, Religionspädagogik, Gütersloh 2006, 54f.

18. Chr. Grethlein, Religionspädagogik, Berlin 1998, 271, ausgeführt a. a. O. 270-276.

19. Die besonderen Befunde für Ostdeutschland blende ich aus, wenn auch hier, allerdings quantitativ anders ausgeprägt, ähnliche Beobachtungen zu machen sind (s. M. Petzoldt, Intellektuelle Offenheit und religiöse Homogenität? Aufschlüsse über die Situation im Osten Deutschlands, in: Bertelsmann Stiftung [Hg.], Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 85-94).

20. »Religion« wird in der Untersuchung unter Bezug auf die von Charles Glock formulierten Dimensionen (»experiential«, »ritualistic«, »ideological«, »intellectual«, »consequential«; gut greifbar in: J. Matthes, Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie, Bd. II, Hamburg 1968/69, 150-168) durch folgende »Kerndimensionen« bestimmt: »Intellekt, Ideologie (Glaube), öffentliche religiöse Praxis, private religiöse Praxis, Erfahrung, Konsequenzen im Alltag« (St. Huber, Aufbau und strukturierende Prinzipien des RELIGIONSMONITORS, in: Bertelsmann Stiftung [Hg.], Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 19-29, 21; s. grundsätzlich ders., Dimensionen der Religiosität. Skalen, Messmodelle und Ergebnisse einer empirisch orientierten Religionspsychologie, Freiburg [CH] 1996).

21. A. Nassehi, Erstaunliche religiöse Kompetenz. Qualitative Ergebnisse des RELIGIONSMONITORS, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 113-132, 127.

menden Weise.<sup>22</sup> Dies gilt mit lediglich kleineren quantitativen Abweichungen ebenso für Österreich und die Schweiz.<sup>23</sup>

In qualitativen Leitfadeninterviews treten traditionelle konfessionelle Differenzierungen hinter der biografisch an eigenem Erleben orientierten Sichtweise der Einzelnen zurück. Die »authentische Präsentierbarkeit individuellen Glaubenslebens« ersetzt die für bürgerliche Religiosität charakteristische »Versöhnung von allgemeinem [sc. kirchlichen, C. G.] Anspruch und individuellem Leben.«<sup>24</sup> Dieser Einsicht entsprechen Ergebnisse repräsentativer Befragungen, die die Autonomie der Einzelnen als selbstverständlich in Anspruch genommenes Grunddatum in der Einstellung der Menschen zu religiösen Fragen ergeben.<sup>25</sup>

Als Befund der Repräsentativstudie im Rahmen des Religionsmonitors 2008 ist eine grundsätzliche Offenheit für eine andere religiöse Praxis als die eigene (in der Herkunftsfamilie sozialisierte) zu konstatieren, ohne dass dies mehrheitlich zu lebenspraktischen Konsequenzen führen muss. Über zwei Drittel (68 %) der Deutschen stimmen den Items zu: »Für mich hat jede Religion einen wahren Kern« und »Ich finde, man sollte gegenüber allen Religionen offen sein.«<sup>26</sup> Dagegen gibt nur ein knappes Viertel (22 %) an, »in ihrer eigenen Religiosität Elemente aus verschiedenen religiösen Traditionen (zu kombinieren)«.<sup>27</sup> Allerdings zeigt sich bei den stärker biografiebezogenen Leitfadeninterviews eine zu dieser allgemeinen Selbstauskunft in Spannung stehende Tendenz zur Rezeption unterschiedlicher religiöser Anschauungen. Vor allem werfen die Inkonsistenzen, die bei der Aufnahme von Elementen unterschiedlicher Religionen entstehen, für die Menschen offenkundig keine Probleme auf. Sie sind, so der Soziologe Armin Nassehi in der Interpretation entsprechender Befunde, »daran gewöhnt [...], in einer Welt zu leben, die mit Inkonsistenzen zurechtkommt.«<sup>28</sup>

22. Zur materialen Ausprägung der methodisch durch die Zusammenfassung der ersten fünf Kerndimensionen (s. Anm. 19) erhobenen Differenzierung zwischen »Hochreligiösen«, »Religiösen« und »Nichtreligiösen« weltweit s. *Huber*, a. a. O., 27. Allerdings ist hier auf den signifikanten Unterschied zwischen Katholiken und Evangelischen hinzuweisen, insofern hier 27 % bzw. 14 % zu den Hochreligiösen gezählt werden (zur nicht einfachen Interpretation dieses Befundes s. *K. Gabriel*, Religiöser Pluralismus. Die Kirchen in Westdeutschland, in: *Bertelsmann Stiftung [Hg.]*, Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 76-84, 80f.).

23. *M. Zulehner*, Spirituelle Dynamik in säkularen Kulturen? Deutschland – Österreich – Schweiz, in: *Bertelsmann Stiftung (Hg.)*, Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 143-157.

24. So die Zusammenfassung der Einzelbefunde bei *Nassehi*, a. a. O., 123.

25. S. z. B. für Jugendliche *H.-G. Ziebertz/B. Kalbheim/U. Fiegel*, Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung, Gütersloh 2003, 259-262.

26. Zitiert bei *V. Kreck*, Exklusivität, Bricolage und Dialogbereitschaft. Wie die Deutschen mit religiöser Vielfalt umgehen, in: *Bertelsmann Stiftung (Hg.)*, Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 33-43, 39.

27. Ebd., 40.

28. *Nassehi*, a. a. O., 119. Allerdings ist anzumerken, dass die für Theologie als der Bemühung, den christlichen Glauben im Anschluss an die jeweiligen Rationalitätsstandards zu formulieren, desaströse Behauptung des Desinteresses vieler Menschen an der Konsistenz ihrer religiösen Vorstellungen aus den gegenwärtig veröffentlichten Materialien des Religionsmonitors noch nicht im strikt empirischen Sinne als belastbar gelten kann, wenngleich sie wissens-

1.3 Von daher erfährt die Wahrheitsfrage im religiösen Kontext eine Relativierung im wörtlichen Sinn. Sie wird primär und vor allem auf die eigene Biografie und Lebenspraxis bezogen und so pragmatisch transformiert. Religion folgt demnach »einem auf Authentizität zielenden Erwartungsstil«, der für die eigene Person »Ganzheit« und »Transzendenz« herstellt.<sup>29</sup> Dazu werden bestimmte Inhalte verwendet, die aber nicht kirchlicher Lehre oder theologischen Konsistenz-Ansprüchen folgen (müssen).

Dies gilt interessanter Weise in besonders ausgeprägter Weise für die sog. Hochreligiösen, also diejenige (etwa 18% der Deutschen umfassende) Gruppe, bei denen »religiöse Inhalte eine zentrale Rolle in der Persönlichkeit«<sup>30</sup> spielen. Bei ihnen erscheint z. B. der Abstand zur Kirchlichkeit besonders ausgeprägt.<sup>31</sup>

1.4 Eine empiriebezogene Reflexion der Wahrheitskommunikation kann diesen Befunden zufolge für die Mehrheit der deutschen (und weithin auch mitteleuropäischen) Bevölkerung von Folgendem ausgehen:

- Die Mehrheit der Menschen ist in einem substantiellen Sinn auf religiöse Fragen ansprechbar.
- Die Menschen orientieren sich in rebus religionis am eigenen Erleben (Stichwort: Authentizität), wobei die konkreten Inhalte hinter Stilfragen zurücktreten.
- Damit geht eine Öffnung gegenüber anderen Formen religiöser Praxis einher, ohne dass deren Bedeutung für die Lebensgestaltung bisher genau erfasst ist.

## 2. Bedingungen und Formen der Kommunikation

»Wahrheitskommunikation« vollzieht sich unter den Bedingungen der sonstigen Kommunikationsformen, in und unter denen sich Menschen heute austauschen. Von besonderer Bedeutung für das Verstehen der Kommunikation (bzw. Nicht-Kommunikation) zwischen Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit bzw. -ausrichtung erscheinen mir das Fernsehen bzw. das Internet, die Multi-medialität und die Mediatisierung von Kommunikation:

2.1 Bei den bereits zitierten Leitfaden-Interviews des Religionsmonitors 2008 zur religiösen Einstellung von Menschen fällt der mehrfach wiederkehrende Rekurs auf das Fernsehen auf. Nassehi spricht deshalb von einem »Fernsehformat«: »Wenn von Buddhismus die Rede ist, von Vorbildern, von beispielhaften religiösen Persönlichkeiten (man trifft allzu oft auf den Dalai Lama), aber auch von reli-

soziologisch durch den Hinweis auf die massenmediale Kommunikation (s. 2.1) eine gewisse Evidenz besitzt und deshalb im Folgenden aufgenommen wird.

29. A. a. O., 122 f.

30. Huber, a. a. O., 25.

31. Nassehi, a. a. O., 130.

glösen Themen, so kennen die Interviewpartner dies zumeist aus den Medien, vor allem aus dem Fernsehen.« Dabei geht es aber nicht nur um konkrete Bilder, die die religiöse Einstellung prägen. Noch bedeutsamer könnte sein: »Fernsehformate gewöhnen an Inkonsistenzen. Sie zeigen Unterschiedliches – und machen doch alles miteinander kommensurabel.«<sup>32</sup> Das trifft ebenfalls, sogar in radikalierter Weise, für das Leitmedium junger Menschen, das Internet, zu.<sup>33</sup>

Dies wirkt sich auf religiöse Kommunikation aus. Die sog. Bricolage-Religion kann demnach als religiöses Abbild des im Fernsehen bzw. Internet Wahrgenommenen und Gelernten verstanden werden. Berücksichtigt man, dass der durchschnittliche Zeitgenosse jeden Tag mehrere Stunden vor Monitoren verbringt, dürfte die Bedeutung dieser Leitmedien für Grundeinstellungen nur schwer zu überschätzen sein. Zu beiden gehören schnelle kulturelle Szenenwechsel.

Dem entsprechen die religiösen Einstellungen in der Mehrheit der Bevölkerung. Vieles hat Platz nebeneinander, wobei nach dem vorliegenden Interview-Material eine Verbindung oder gar Integration nicht erst versucht werden. Kurz: Das Leben in Inkonsistenzen ist massenmedial präsent und – dramatisch formuliert – unter den Bedingungen der massenmedialen Optionsgesellschaft überlebensnotwendig.

2.2 Dahinter steht als zweite Grundbedingung für heutige Kommunikation, dass sie sich multimedial gestaltet, etwa im Wechsel von Zeitschriften-Lektüre, Fernsehen, persönlichem Gespräch, Lesen einer Web-Site, Hören einer Radio-Sendung und Telefonieren. Personale und verschiedene Formen apersonaler Kommunikation verschränken sich.

Dadurch bekommt Wissen einen eigenartig fluiden Charakter, eine mittlerweile alle Lebensbereiche erfassende Entwicklung.<sup>34</sup>

Dieser Fluidisierung von Wissen entspricht die Verschiebung der herkömmlichen Grenzen von Raum und Zeit<sup>35</sup> sowie von Realität und Fiktion durch die elektronischen Medien, insofern damit traditionelle Haftpunkte von Kommunikation verschwinden:

32. A. a. O., 120

33. H.-U. Gehring, Seelsorge in der Mediengesellschaft. Theologische Aspekte medialer Praxis, Neukirchen 2002, 143, nennt das Internet prägnant »Leitmedium radikalierter Individualisierung in postmodernen Gesellschaften«.

34. Selbst in wissenschaftlichen Texten z. B. tauchen zunehmend Internet-Zitationen auf, die den bis auf die Minute genauen Zeitpunkt des Abrufs nennen. Das dokumentiert, dass das zitierte Wissen genau zu diesem Zeitpunkt Gültigkeit hatte und potenziell eine Minute später schon durch Modifizierung der Site oder deren Eliminierung verändert worden sein kann.

35. S. die vielfältigen, diesbezügliche Aspekte auch in historischer Tiefenschärfe ausleuchtenden Analysen von G. Grobklau, Medien-Zeit. Medien-Raum. Zum Wandel der raumzeitlichen Wahrnehmung in der Moderne, Frankfurt/M. 1995.

Die Mobil-Telefone ermöglichen grundsätzlich fast allen Menschen die Kontaktaufnahme mit jedem / jeder Anderen zu jeder Zeit und an jedem Ort.

Die ebenfalls allgemein verbreiteten Formen der digitalen Bildbearbeitung werden nicht nur zu einer die Zeit überspringenden Archivierung verwendet, sondern durch Veränderung des Bildmaterials auch zur Modifizierung und Fiktionalisierung von Bestehendem. Die Bearbeitung von Bildern in den Massenmedien greift zunehmend auf den privaten Bereich über und verwischt hier ebenfalls die Grenze zwischen Realität und Fiktionalität.

In den Chat-rooms des Internet begegnen Kommunikationspartner, bei denen wesentliche Identitätsmerkmale wie Geschlecht und Alter fingiert sein können.

2.3 Schließlich verdient der Hinweis auf eine interessante, aus pädagogischem Kontext stammende Interpretation moderner Kommunikation Aufmerksamkeit:<sup>36</sup> Nachdem es mittlerweile Allgemeingut ist, bei Kommunikation zwischen der Sachkommunikation funktionaler Bereiche und der sozialen Kommunikation in segmentären und stratifikatorischen Bereichen zu unterscheiden, schlägt der Pädagoge Uwe Sander eine weitere Differenzierung vor. Ausgehend von der verbreiteten, meist zivilisationskritisch vorgetragenen Klage über soziale Distanz versucht er, die dabei zugrunde liegenden Verhaltensweisen in ihren positiven Gehalten zu verstehen. Dazu interpretiert er die soziokulturellen Differenzierungsprozesse in Entsprechung zur funktional ausgerichteten Primärdifferenzierung moderner Gesellschaften bei Niklas Luhmann. In Aufnahme und positiver Wendung des erstmals von Günter Anders 1956 eingeführten Begriffs der »Mediatisierung«<sup>37</sup> spricht Sander hier von »mediatisierter Kommunikation«, wobei er diese konzeptionelle »Beschreibung tatsächlicher sozialer Beziehungsmuster«<sup>38</sup> ausdrücklich als empirische deklariert.

Mediatisierte Kommunikation trägt bestimmte Kennzeichen der massenmedialen Kommunikation: »Mittelbarkeit, verminderte Rückkoppelungserwartung, Reduktion der wechselseitigen Auslotung von Interessen bzw. Intentionen und lediglich partiale Bezüge zur ›ganzen‹ Person.«<sup>39</sup> Kommunikativ ermöglicht sie die Beziehung zu vielfältigen Anderen, wobei die Beziehungslosigkeit bzw. das Desinteresse die Normalform, die Aufnahme von Beziehung die Ausnahme ist, die

36. G. Kretschmar, *Kirchenbindung. Praktische Theologie der mediatisierten Kommunikation*, Göttingen 2007, hat die kulturhermeneutische Leistungsfähigkeit dieses Konzepts im kirchentheoretischen Kontext eindrucksvoll gezeigt.

37. G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München 1956.

38. U. Sander, *Die Bindung der Unverbindlichkeit. Mediatisierte Kommunikation in modernen Gesellschaften*, Frankfurt/M. 1998, 12.

39. Ebd., 46. Auffällig ist hier die Dominanz negativer Formulierungen, vielleicht ein Rest der – von Sander aber ins Positive gewendeten – zivilisationskritischen Herkunft des Begriffs. Inhaltlich geht es um die kommunikationstheoretische Erfassung eines Freiheitsgewinns der Menschen.

aber (in der Regel) nicht auf Dauer gestellt wird. Nur so können – nach Sander – Menschen mit hoher, diskursiv nicht überbrückbarer soziokultureller Differenz umgehen.

Voraussetzung für dieses viele moderne Kommunikationsvollzüge anschaulich beschreibende Konzept ist die Entscheidung »für die wechselseitigen Unmöglichkeiten des Verstehens bzw. für das wechselseitige Desinteresse an Verständnis als einem zentralen Strukturelement moderner Gesellschaften.«<sup>40</sup> Nicht nach Konvention, sondern je nach Situation wird bei mediatisierter Kommunikation entschieden, ob und in welcher Intensität kommuniziert wird. Dabei kann solche von vornherein nicht auf Dauer angelegte Kommunikation durchaus zu Intimität<sup>41</sup> führen.

2.4 Fasst man diese kurze Skizze kommunikationstheoretischer Einsichten zusammen, ergeben sich für die genauere Bestimmung von Wahrheitskommunikation drei wichtige Perspektiven:

- Es ist mit einer Prägung nicht nur durch massenmediale Bilder zu rechnen, sondern mit einer Gewöhnung an den selbstverständlichen Umgang mit Inkonsistenzen, die nicht mehr hinterfragt oder gar in einen kohärenten (Sinn-) Zusammenhang überführt werden.
- Kommunikation geschieht in einem Verbund unterschiedlichster Medien. Dadurch und durch die elektronische Beschleunigung vor allem des Internet erscheinen Kommunikationsinhalte zunehmend fluide; traditionelle Grenzen hinsichtlich Raum und Zeit oder Realität und Fiktion treten zurück.
- Zwischenmenschliche Kommunikation kann in dreifacher Weise standardisiert werden: in den traditionellen Beziehungsformen im sozialen Nahraum, innerhalb der Sachkommunikation funktionaler Bereiche und in mediatisierter, grundsätzlich von Distanz ausgehender Weise.

40. Ebd., 74.

41. Ebd., 268 Anm. 198: »Intimität braucht Befreiung von umgebender Lebenspraxis, braucht Ausnahmesituationen, braucht den Luxus der Exklusivität. Anonymität markiert nicht ihren Widerpart, sondern ermöglicht vielmehr soziale Nähe. [...] Anonymität erlaubt durch eine weitgehende Ausschließung vorstrukturierter Beziehungen durch Ausklammern von Bedingungen und Bedeutungen, wie es in der phänomenologischen Methode der Reduktion heißt, neue Variationen sozialer Bedingungen.« Vgl. hierzu die interessanten Fallstudien von *N. Döring/Chr. Dietmar*, Mediatisierte Paarkommunikation: Ansätze zur theoretischen Modellierung und erste qualitative Befunde, in: Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research, Bd. 4 Nr. 3 Art. 2, September 2003.

### 3. Wahrheitskommunikation unter heutigen Kommunikationsbedingungen

Kommunikation vollzieht sich gegenwärtig unter den Bedingungen der Pluralität und eines durch die Medienentwicklung geprägten Bewusstseins und Verhaltens vieler Menschen. Die daraus resultierende Prägung von Kommunikation gilt auch für die Wahrheitskommunikation.

3.1 Entgegen wenig realistischen Forderungen nach generellem »Dialog« oder allgemeiner »Verständigung« eröffnet das empirische Konzept der mediatisierten Kommunikation eine interessante Perspektive, um die häufig zu beobachtende Ausblendung der Wahrheitsfrage zu verstehen. Die von Bindungslosigkeit als Normalfall ausgehende mediatisierte Kommunikation tritt an die Seite von funktionaler Sachkommunikation und personaler Kommunikation im sozialen Nahraum.

Von hier aus lässt sich z. B. die unter dem Signum des interkulturellen Lernens bis heute bestehende Ausklammerung der Religionsbegegnung zwischen christlich und islamisch geprägten Menschen verstehen. Knapp formuliert: Weil sich die in der Begegnung zwischen Christentum und Islam unabwiesbare Wahrheitsfrage nicht mit pädagogischen Mitteln lösen lässt, wird sie ausgeklammert. Die Dimensionierung von Verständigung, de facto häufig durch Weglassen von Themen, ist ja die besondere soziokulturelle Leistung mediatisierter Kommunikation.<sup>42</sup> Dies wird lebensweltlich durch segregierte Siedlungsformen, den Aufbau sog. Parallelwelten u. Ä. begünstigt und sozial abgesichert.

Vom Konzept der mediatisierten Kommunikation her lassen sich auch Formen heutiger kirchlicher Praxis verstehen. So finden zunehmend sog. Kasualien bzw. kasualbezogene Handlungen<sup>43</sup> statt, an denen Menschen verschiedener Religionszugehörigkeit teilnehmen. Inhaltlich ist dabei – wohl am deutlichsten bei der Bestattung eines Menschen – die Wahrheitsfrage in existentieller Zuspitzung präsent. Diese Rituale vollziehen sich traditionell im Überschneidfeld von Familie und kultischer Gemeinschaft, aber auch in der massenmedialen Öffentlichkeit etwa angesichts von allgemein wahrgenommenen und viele Menschen bewegenden Ereignissen wie Katastrophen. Dabei stellt sich die Frage eines angemessenen rituellen Vollzugs in verschiedener Hinsicht: z. B. bei der Bestattung von Menschen, deren Ehepartner und dann vielleicht auch erhebliche Teile der Verwandtschaft einer anderen Religion zugehören; bei einer Katastrophe, die

42. S. zur Leistungskraft und den gleichzeitigen Grenzen mediatisierter Kommunikation beim Aufeinanderprallen heterogener soziokultureller Orientierungen Sander, a. a. O., 242 Anm. 94.

43. Zum schwierigen Begriff der »Kasualien« s. Chr. Grethlein, Grundinformation Kasualien. Kommunikation des Evangeliums an Übergängen im Leben, Göttingen 2007, 15-31.

Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit betrifft;<sup>44</sup> öffentlicher und familiärer Bereich durchdringen sich besonders intensiv bei Einschulungsfeiern.<sup>45</sup>

Eine genauere Durchsicht von Formularen entsprechender Feiern, an denen neben Kirchenmitgliedern (und Nichtkirchenmitgliedern ohne andere Religionszugehörigkeit) auch Muslime (und Angehörige anderer Religionen) teilnehmen, zeigt ein vorsichtiges Tasten nach Möglichkeiten der religiösen Kommunikation unter bi- bzw. multireligiösen Bedingungen. Das Spektrum reicht von Formen liturgischer Gastfreundschaft über sog. multi- und interreligiöse Feiern bis hin zu sog. »religiösen Feiern für Alle«.<sup>46</sup> Dabei wird versucht, entsprechend dem Anliegen der Menschen (und der Anlässe) die Transzendenzbeziehung der Menschen und damit den religiösen Bereich zu thematisieren, aber nicht lehrmäßig zu behandeln. Nicht selten wird angeregt, durch Verwendung natürlicher Zeichen, die ohne exklusive Spezifik für eine bestimmte Religion sind, zu kommunizieren. Durch diese Präferenz für symbolische gegenüber diskursiver Kommunikation wird ein Zwischenbereich zwischen der vom Anlass her erforderlichen sozialen Nähe und der lehrmäßig unüberwindlichen Distanz in Form mediatisierter Kommunikation eröffnet, der von den Teilnehmenden jeweils in ihrer Weise gestaltet werden kann (und gestaltet wird).<sup>47</sup> Kommunikationstheoretisch gesehen wird hier punktuell ein Raum eröffnet, in den Menschen aus der Unverbindlichkeit heraus eintreten können, um gemeinsam auf je ihre Weise Unabweisbares mittels religiöser Zeichen zu kommunizieren. Dass sie nach dem Ritual wieder in die Unverbindlichkeit zurücktreten und sich nicht etwa weiter am Gemeindeleben beteiligen, ist vom Konzept der mediatisierten Kommunikation her logisch.

3.2 Allerdings bestehen Orte, an denen die für mediatisierte Kommunikation grundlegende Unverbindlichkeit auf Dauer nicht durchhaltbar ist.

Neben der Familie<sup>48</sup> funktioniert vor allem im Bereich Schule diese »Lösung« nicht, und zwar aus zwei Gründen. Es kommt nämlich hier zu einer durch die

44. S. hierzu *L. Friedrichs*, *Kasualpraxis in der Spätmoderne. Studien zu einer Praktischen Theologie der Übergänge* (APrTh 37), Leipzig 2008, 216-227.

45. S. genauer zur kasualtheoretischen Erfassung (und deren Grenze) dieses Rituals *Chr. Grethlein*, *Einschulung als neue Kasualie. Erste kasualtheoretische Beobachtungen und Überlegungen*, in: *Arbeitsstelle Gottesdienst 20* (2006/1), 5-15.

46. S. dazu die genaue begriffliche und konzeptionelle Klassifizierung in: *Liturgische Konferenz (Hg.)*, *Mit Anderen Feiern – gemeinsam Gottes Nähe suchen. Eine Orientierungshilfe der Liturgischen Konferenz für christliche Gemeinden zur Gestaltung von religiösen Feiern mit Menschen, die keiner christlichen Kirche angehören*, Gütersloh 2006, 28-33.

47. Es wäre in diesem Zusammenhang – so ein Hinweis von Marcell Saß – interessant, die meist von Männern wahrgenommene Funktion des Fotografierens in diesem Wechselspiel zwischen sozial naher und mediatisierter Kommunikation zu analysieren, wobei dann auch die später folgende Betrachtung der Bilder Beachtung verdiente.

48. S. hierzu *M. Domszen*, *Familie und Religion. Grundlagen einer religionspädagogischen Theorie der Familie* (APrTh 26), Leipzig 2004.

Schulpflicht erzwungenen Begegnung von Heranwachsenden unterschiedlicher Religionsprägung in einem auf Dauer angelegten sozialen Nahraum. Dazu können vor allem Kinder die für mediatisierte Kommunikation notwendige Distanzierungsleistung (in der Regel) nicht erbringen.

Zugleich ist aber die religiös begründete Andersartigkeit in lebenspraktischen Dingen in den Schulen unübersehbar, angefangen vom Genuss von Schweinefleisch bzw. dessen strikter Ablehnung bis zur anderen Auffassung von Sexualität und den daraus folgenden Konsequenzen für die Geschlechterrollen. Die einzige Möglichkeit, unter diesen Bedingungen die Konfliktthemen im Modus der mediatisierten Kommunikation zu kommunizieren und dadurch eben nicht zu kommunizieren, böte eine Separation nach Religionszugehörigkeit. Dieser in Deutschland bis in die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts für die verschiedenen Konfessionen praktizierte Weg<sup>49</sup> wird heute politisch nicht mehr gewollt.<sup>50</sup> Die Politik hat hier also eine Begrenzung aufgegeben, wobei sich mittlerweile neue Grenzziehungen zeigen.

In der Gemeinschaftsschule begegnen nämlich die eingangs genannten Konflikte zwischen Schüler/innen auf dem Pausenhof ebenso wie die Weigerungen islamischer Eltern, ihre Töchter am Sportunterricht, der Sexualaufklärung oder einer Klassenfahrt teilnehmen zu lassen u. Ä. Und weil mit beiden Religionen untrennbar ein Wahrheitsanspruch verbunden ist, steht die Frage nach der Wahrheitskommunikation unabweisbar auf der schulpädagogischen Tagesordnung.

3.3 Die sich daraus ergebende Problemstellung bedarf noch einer religionstheoretischen, genauer religionskomparativen Erweiterung bzw. Präzisierung. Schon Nipkow macht in seinen zitierten Überlegungen zu einem religionspädagogisch verantwortlichen Umgang mit dem Islam auf verschiedene Modi in den Religionen aufmerksam, die Wahrheitsfrage zu kommunizieren.

Tatsächlich zeigen die Lehr- und Lernformen in anderen Religionen unterschiedliche Akzentuierungen in der Wahrheitskommunikation:<sup>51</sup> Systematisch kann zwischen einer kognitiv-lehrhaften, einer spirituell erfahrungsbezogenen sowie einer ritualisierten und sozialen Ebene der Kommunikation unterschieden werden.<sup>52</sup> Dies lässt die Herausforderung der Religionsbegegnung pluriformer wahrnehmen und entlastet zugleich von kognitiven Alleingeltungsansprüchen.

Der kurze Blick auf den Kontext heutiger Wahrheitskommunikation mit der

49. Anfang der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts schafften fast alle deutschen Bundesländer die bis dahin üblichen staatlichen Bekenntnisschulen ab und überführten sie in sog. (christliche) Gemeinschaftsschulen.

50. Es ist eine interessante Forschungsfrage, ob bestimmte Schulen in freier Trägerschaft die frühere Separation in Bekenntnisschulen aufnehmen bzw. weiterführen.

51. S. z. B. die Skizze von H. Waldenfels, Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit, in: K.-J. Kuschel (Hg.), Christentum und nichtchristliche Religionen. Theologische Modelle im 20. Jahrhundert, Darmstadt 1994, 305-319.

52. Nipkow, a. a. O., 412f.

Selbstverständlichkeit von Inkonsistenzen und der Bedeutung mediatisierter Kommunikation zeigt zudem, dass diese Überlegungen über die Angehörigen nichtchristlicher Religionen hinaus von Bedeutung sind. Denn offenkundig spielen bei der Kommunikation der meisten Menschen in (substantiell) religiösen Fragen die kognitiven Inhalte – vorsichtig formuliert – keine dominante Rolle. Vielmehr steht der Bezug zu eigenen Erfahrungen im Vordergrund, also die spirituelle sowie die soziale Dimension.

3.4 Von daher erhält die Aufgabe der Wahrheitskommunikation heute besondere Akzentuierungen. Im praktischen Zusammenleben der Menschen ist – in der Hermeneutik des Konzeptes mediatisierter Kommunikation – sorgfältig auszutariieren, wo das Ausblenden religiöser Differenz angemessener und wo deren explizite Thematisierung angezeigt ist. Ein unbedingtes Drängen auf permanente Klärung und Verständigung erscheint unter den Bedingungen des modernen Pluralismus wenig realistisch. Zumindest legt das Konzept der mediatisierten Kommunikation eine entsprechende Skepsis nahe. Zugespitzt formuliert: Die Ausklammerung der Wahrheitsfrage kann lebensweltlich ein sinnvoller, nämlich ein mediatisiert kommunikativer Modus der Wahrheitskommunikation sein; sie bietet zugleich – wie das Beispiel der kasuellen Rituale zeigt – die Möglichkeit zu punktueller Kommunikation.

Doch gibt es Bereiche, in denen dies nicht möglich ist. Besonders deutlich und öffentlichkeitswirksam tritt dies in der Schule zu Tage. Je weniger der (kognitive und emotionale) Entwicklungsstand von Menschen und / oder die notwendig dauerhafte soziale Nähe in der Kommunikation Unverbindlichkeit erlauben, desto geringer ist der Erklärungswert des Konzeptes der mediatisierten Kommunikation.

#### **4. Wahrheitskommunikation in der Schule**

Wie gezeigt, findet das Konzept der mediatisierten Kommunikation im Raum der Schule seine Grenzen – zum einen wegen der Dauer und sozialen Nähe von Klassengemeinschaften, zum anderen wegen des Entwicklungsstandes von Kindern.<sup>53</sup> Vielmehr stellen sich hier besondere Herausforderungen, die abschließend wenigstens genannt werden sollen:

4.1 Zum einen ist zu vermuten: Je jünger die Schüler/innen sind, desto wichtiger ist eine Vorentscheidung hinsichtlich der grundsätzlichen Daseins- und Wertorientierung, soll es nicht zu einer der Persönlichkeitsförderung entgegenstehenden Orientierungslosigkeit, etwa in Form von Desinteresse oder Aggressivität,

53. Ähnliches lässt sich für den Bereich der Familie zeigen.

kommen. Besondere Aufmerksamkeit verdient dabei die Unterscheidung zwischen Pluralismus und Relativismus.<sup>54</sup> Mit einer gewissen Plausibilität wird auf die Bedeutung der Beheimatung auch im Interesse der späteren Kommunikation mit religiös anders Orientierten hingewiesen, ohne dass dazu aber bereits verlässliche empirische Daten vorliegen.<sup>55</sup>

4.2 Zum anderen erhält die Wahrheitskommunikation am Ort der öffentlichen Schule noch durch Folgendes einen besonderen Akzent: Die öffentliche Schule ist zwar zur weltanschaulichen Neutralität verpflichtet, ihr Bildungsauftrag impliziert aber eindeutig an der Freiheit der Individuen orientierte Werte, deren neuzeitlich-christlicher Begründungszusammenhang spätestens aus der Perspektive einer anderen Religion wie der des Islam auffällt,<sup>56</sup> und zwar in mehrfacher Hinsicht:

Die Dimension des Religiösen wird grundsätzlich in Konsequenz der Religionsfreiheit dadurch relativiert, dass in der öffentlichen Schule unterschiedliche religiöse Zugehörigkeiten und Ausrichtungen – jedenfalls in der Regel – nicht als ein zureichender Grund für eine organisatorische Separierung gelten.<sup>57</sup> Allein der Religionsunterricht ist in Deutschland und auch anderen Ländern eine – religions- und schulpädagogisch nicht unbestrittene – Ausnahme. Unter der Perspektive der Wahrheitskommunikation begegnet hier ein Balance-Versuch: Auf der einen Seite eine durchaus im Sinne mediatisierter Kommunikation zu fassende Ausblendung von Wahrheitskommunikation, auf der anderen Seite die Ermöglichung, religions- und / bzw. konfessionsdifferenziert Religion zu bearbeiten, und zwar durchaus auf partizipatorische Weise.<sup>58</sup> Im Sprachspiel des Kongresses handelt es sich um einen Mix zwischen Grenzaufhebung und -ziehung.<sup>59</sup>

54. S. unter Bezug auf M. Welker, W. Huber und E. Herms *F. Schweitzer*, Religionspädagogische Theoriebildung im Zeichen der Pluralitätsproblematik, in: *ders./R. Englert/U. Schwab/H.-G. Ziebertz*, Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik, Gütersloh 2002, 75-85, 81-83.

55. Auf dieses Desiderat weist zu Recht hin *B. Schröder*, Interreligiöses Lernen als Herausforderung der Religionspädagogik, in: *P. Schreiner/U. Sieg/V. Eisenbast (Hg.)*, Handbuch Interreligiöses Lernen, Gütersloh 2005, 520-532, 526f.

56. Vgl. zu der dies konkretisierenden Frage eines Islamischen Religionsunterrichts in der deutschen Schule *Chr. Grethlein*, Islamischer Religionsunterricht – zu welchem Preis?, in: *R. Althaus/K. Lüdike/M. Pulte (Hg.)*, Kirchenrecht und Theologie im Leben der Kirche, Essen 2007, 173-187.

57. Es sei nur an die wiederholten Proteste der römisch-katholischen Kirche gegen die Aufhebung der staatlichen Bekenntnisschulen erinnert, die in der Anschauung einer religiös geprägten und durchformten Bildung und Erziehung ihre pädagogische Grundlage hat.

58. Bei genauerem Hinsehen stellt sich diese Balance noch differenzierter dar, vor allem wenn man die vielerorts – wieder – praktizierten Schulgottesdienste, in ihren sehr unterschiedlichen Gestaltungsformen, berücksichtigt.

59. Von diesem in den historisch ausgerichteten Beiträgen zum vorliegenden Band von Samuel Vollenweider, Eike Wolgast und Dorothea Wendebourg mehrfach aufgezeigten Zusammenhang aus fällt auch neues Licht auf die verschiedentlichen Versuche, einen »allgemeinen Religionsunterricht« oder ein neues Unterrichtsfach zu »Lebensgestaltung – Ethik- Religionskunde« in Deutschland einzuführen. Die damit vollzogene Entgrenzung müsste noch auf die

Schultheoretisch ist die traditionskritische, am pädagogischen Ziel der Mündigkeit orientierte Ausrichtung unübersehbar; in der deutschen Schule ist jeder Gegenstand grundsätzlich hinterfragbar. Demnach werden kulturelle und religiöse Traditionen historisch analysiert und so – jedenfalls teilweise – immanent kontextuell aufgeklärt. Die Diskussionen um eine historisch-kritische Exegese des Koran, aber auch um die Koedukation (bis hin zum gemeinsamen Sport- oder Schwimmunterricht und zu Klassenfahrten) zeigen, dass hier keineswegs allgemein selbstverständliche Ziele die Schulen leiten. Beides ist jedenfalls in den Schulen vieler muslimisch geprägter Länder so nicht anzutreffen und wird teilweise von Eltern zurückgewiesen.

Zwar sind solche Grundausrichtungen – ebenso wie andere etwa in islamischen Ländern – schon aus pragmatischen Gründen unvermeidbar, will man nicht zu einer religiös separierten Aufteilung der Schülerschaft kommen.<sup>60</sup> Doch bedarf es unter den Bedingungen des Pluralismus im Interesse der für die Religionsbegegnung unerlässlichen Wahrheitskommunikation einer Thematisierung dieser Prägung. Dazu ist auch die – selbstverständlich altersspezifische – kognitive Rekonstruktion der verschiedenen Religionen und auch von deren elementaren Lehren unerlässlich.

4.3 Wahrheitskommunikation stellt also angesichts des Zusammenlebens von Menschen unterschiedlicher Religionen, und gegenwärtig besonders hinsichtlich des Islams, eine wichtige und schwierige Aufgabe dar. Es wäre ebenso unrealistisch, einen neutralen Standpunkt normativ zu fingieren wie eine stetige Bemühung um explizite Wahrheitskommunikation zu fordern. Vor allem in der öffentlichen Schule begegnet diese Aufgabe aber als Herausforderung für explizite Kommunikation nachdrücklich und unabweisbar.

Hier ist ein erster wichtiger Schritt, auftretende Konflikte als religiöse bzw. mit Religion zusammenhängende zu identifizieren. Damit sind sie zwar noch nicht gelöst, aber in ihrer Bedeutung klarer markiert als z. B. beim pädagogischen Paradigma des Interkulturellen (wenn dieses den Bereich der Religion und der Wahrheitsfrage ausklammert). Zugleich führt eine solche religionstheoretische Perspektive auf Schule dazu, dass die grundlegenden Bildungsziele wie Mündigkeit und wichtige didaktische Prinzipien als keineswegs allgemein selbstverständlich, sondern durchaus christlich kulturell geprägt erscheinen und als Reflexionsaufgabe begriffen werden können. Theologische Reflexion erweist sich

damit implizierten neuen Grenzziehungen untersucht werden. Dabei könnte ein Blick in Länder mit einem solchen »allgemeinen« Unterricht wie z. B. »Religious Education« in England und dessen Probleme weiterhelfen.

60. So z. B. in Israel; s. B. *Schröder*, Israel – Wissensgesellschaft zwischen Tora und High-Tech. Schulwesen und Unterricht als Herausforderung für christlich-jüdische Begegnung, in: DtPfrBl 108 (2008), 59-64 (sowie dessen Opus magnum: Jüdische Erziehung im modernen Israel. Eine Studie zur Grundlegung vergleichender Religionspädagogik, Leipzig 2006).

hier als wichtiger Beitrag für die Schultheorie, die sich der Aufgabe von Wahrheitskommunikation in einem nicht durch mediatisierte Kommunikation hinreichend erfassbaren sozialen Nahraum stellt.

Darüber hinaus gilt es, trotz der Affinität der unterrichtlichen Struktur schulischer Lernprozesse zum Kognitiv-Lehrhaften zu vermeiden, die Wahrheitskommunikation einseitig kognitiv zu akzentuieren. Sowohl aus Gründen der Angemessenheit den nichtchristlichen Religionen gegenüber, aber auch wegen der empirisch erhobenen Einstellungen vieler Menschen sind der Zusammenhang mit den eigenen Erfahrungen und damit die spirituelle sowie soziale und rituelle Dimension für die Wahrheitskommunikation grundlegend. Es wird im Einzelnen von der konkreten Situation (Alter der Schüler/innen; lokale und regionale Besonderheiten; Prägung der Elternhäuser usw.) abhängen, inwieweit solche Lernprozesse in der Gesamtklasse oder nach Religions- bzw. Konfessionszugehörigkeit differenziert angeregt werden. Das in fast allen deutschen Bundesländern gegebene Miteinander von allgemeiner Zugänglichkeit der Schule und konfessionell bzw. religiös differenziertem Einzelfach bietet für eine solche Balance eine gute Voraussetzung.

Auf jeden Fall stellt die Aufgabe der Wahrheitskommunikation aber besondere persönliche Anforderungen an die Lehrenden. Der für Lernen in diesem Bereich notwendige »pädagogische Bezug« erfordert Liebe und Vertrauen zwischen Schüler/innen und Lehrer/in.<sup>61</sup>

61. So zu Recht *K. E. Nipkow*, *Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung. Kirchliche Bildungsverantwortung in Gemeinde, Schule und Gesellschaft*, Gütersloh 1990, 87; vgl. aus theologischer Perspektive Eph 4,15.