

Eine systemtheoretische Theologie der Religionen und deren religionspädagogische Konsequenzen

Religiöse Pluralität lässt sich aus systemtheoretischer Sicht mindestens aus drei Positionen heraus analysieren: 1. als Beobachtung der anderen Religionen aus der Perspektive eines Religionssystems, 2. als religiöse Beobachtung anderer Akteure verschiedener religiöser Bezugssysteme in einem Interaktionssystem und 3. als Beobachtung von Religions- und religiösen Interaktionssystemen ohne selbst explizit an ein religiöses Bezugssystem gebunden zu sein. Diese Positionen zu unterscheiden ist wichtig, weil von ihnen aus religiöse Pluralität ein anderer Gegenstand ist, sie „interreligiösen Dialog“ oder „Toleranz“ jeweils anders fassen und andere Optionen nahelegen, mit religiöser Pluralität umzugehen. Vielleicht kann die Unterscheidung helfen, strategische Ansatzpunkte im gegenwärtigen pädagogischen Trend zu gewinnen. Dabei entsteht eine veränderte Positionierung, die sich an den Beiträgen des Bandes als Ressourcen orientiert.

1. Systemische Muster, religiöse Pluralität zu beobachten

Zunächst zur *ersten Position*, der Systembeobachtung anderer religiöser Systeme. Für *Luhmann* sind Religionen in ihren Operationen der religiösen Kommunikation (Rituale, Liturgien, Gebetskreise, Katechese ...) Weltbeobachtungssysteme. Die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz dient dem einen Zweck: unter der Perspektive der Transzendenz die Welt als Einheit in beobachtbarer Form zu gewinnen. Religionen sind in dieser Sicht für sich operativ geschlossene Systeme, die als Programme die grundlegende Unterscheidung bearbeiten.¹

1 Vgl. zum Religionsverständnis Luhmanns ausführlich *Reis, Oliver / Ruster, Thomas*: Die Bibel als ‚eigenwilliges und lebendiges‘ Kommunikationssystem. In: *Evangelische Theologie* 72 (2012) 275-290, 276-279; *Reis, Oliver*: Luhmann und die Religion der Gesellschaft. In: *Büttner, Gerhard / Scheunpflug, Annette / Eisenbast, Volker* (Hg.): *Zwischen Erziehung und Religion*, Berlin 2007, 15-28.

Angesichts der Pluralität der Programme könnte bei einer Beobachtung von außen der Eindruck entstehen, dass die Transzendenz den Religionen selbst transzendent ist. Diesen Weg beschreitet die pluralistische Theologie der Religionen. Sie nutzt die in einigen Religionen durchaus vorhandene Selbstbeobachtungsfähigkeit, die eigenen Operationen kontingent zu setzen, weil die Transzendenz nicht vollständig innerhalb der eigenen Religion gedacht werden kann. Die Überschreitung auf die Transzendenz jenseits der Religion erscheint damit einerseits als der eigenen Religion angemessen, aber zugleich ermöglicht sie die Teilhabe anderer Religionen, die gemeinsam transzendente Transzendenz zu entdecken. Was die pluralistische Theologie der Religionen dabei übersieht, ist, dass entweder in der Überschreitung eine neue Religion entsteht, oder dass sich das Problem wiederholt, dass die Religionen einander nur als Fremdreferenz der je eigenen Operationen begegnen können. Die pluralistische Theologie der Religionen operiert selbstreferentiell in der Beobachtung der Umweltreligionen und hält die Beobachtungen in der Fremdreferenz für identisch mit der Selbstreferenz der Religion selbst – woher der Inklusivismusvorwurf gegenüber der pluralistischen Theologie stammt. Auf der Systemebene gewinnen Religionen Umweltoffenheit nur in geschlossenen Operationen², was dazu führt, dass in der religiösen Pluralität die anderen Religionen nur inwändig gedacht werden können und nicht außenwändig. Religionen im Plural meint von daher, dass mehrere Weltbeobachtungssysteme nebeneinander stehen, die von der anderen Religion annehmen müssen, dass diese als Gegenstand unter das eigene System zu fassen sind – sonst wäre die eigene Religion nicht vollständig. Das schließt nicht aus, dass einzelne Religionen auf der Ebene ihrer Operationen Kontingenz in der religiösen Kommunikation zulassen. Sie rechnen diese aber Gott zu und nicht ihrer Entscheidung und verarbeiten sie damit erneut autologisch. Es gibt keine Offenbarung, die nicht im System verstanden werden kann. Eine systemtheoretisch fundierte Theologie der Religionen kann auf der operativen Ebene von daher nur inklusivistisch sein, oder sie ist keine Theologie einer Religion mehr, sondern die Theologie einer neuen Religion der religiösen Pluralität. Auf der Systemebene kann ein interreligiöser Dialog inhaltlich kaum geführt werden, aber es sind Kommunikationssituationen möglich, die einen toleranten Umgang mit der Inkommensurabilität der verschiedenen Religionen dokumentieren und die in einem moralischen Modus geführt werden.

In der *zweiten Position* können Akteure mit spezifischen religiösen Bezugssystemen religiöse Pluralität in direkter Interaktion natürlich noch einmal anders beobachten. Sie können – ohne die Bindung an die Religion und damit den operativen Inklusivismus aufzugeben – andere Religionen in ihren eigenen Operationen in einer Beobachtung 2. Ordnung als Religionen anerkennen. Vielleicht ermächtigen nicht alle Religionen, aber sicher das Christentum, dazu, die eigene Religion universal und gleichzeitig in einer Beobachtung 2. Ordnung partikular angesichts der verschiedenen religiösen und nicht-religiösen

2 Reis, Oliver / Ruster, Thomas: Die Bibel als Akteur. Kanon, Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift in systemtheoretischer Perspektive. In: Kardinal Lehmann, Karl / Rothenbusch, Ralf (Hg.): Gottes Wort in Menschenwort. Die eine Bibel als Fundament der Theologie (= QD 266), Freiburg i.Br. 2014, 51-78, 65 ff.

Geltungsansprüche zu fassen. Systemtheoretisch ist die Prämisse der Universalität jedes der Religionssysteme für sich und das Wissen um die eigene partikuläre Bedeutung kein Widerspruch.³ Das ist eher der Normalfall in einer systemisch-differenzierten Gesellschaft. Mit *Norbert Brieden* ist diese Beobachtung der 2. Ordnung auf die religiöse Vielfalt aber selbst nicht neutral, sondern ein Ort verschiedener und konkurrierender Sinnfelder. Deshalb führt eine Beobachtung von anderen Religion nicht automatisch zu deren Anerkennung. Auch hier können sich ja inklusivistische oder exklusivistische Beobachtungsmuster durchsetzen. Es ist aber möglich, eine eigene religionsgebundene Beobachtung der Pluralität von Religionen vorzunehmen, die Raum für die innere Lebendigkeit der anderen Religionen öffnet. Auf der Akteursebene wird eine wesentliche Voraussetzung dafür sein, dass die Beobachtung 2. Ordnung in einem Interaktionssystem erfolgt, in dem alle Akteure ihre eigene Religion partikular setzen können, ohne die operative Bindung an die eigene Religion aufzugeben.

In einem solchen „interreligiösen Dialog“ ist die bleibende Differenz, wie *Manfred Riegger* betont, nicht aufgehoben, sondern von dem Bewusstsein der bleibenden Differenz geprägt. Interesse, Verstehen und Kritik entstehen und entfalten sich am Fremden, den im Dialog geöffneten Operationen. Natürlich kann ein Dialog aus der zweiten Position heraus rein informativ – die Akteure bieten verobjektivierte, schematische Informationen des Systems – ablaufen, aber die systemischen Bedingungen würden diesen Dialog schnell erlahmen lassen. *Der Reiz besteht darin, vor dem anderen in einem nach außen hin geöffneten Modus in der eigenen Religion zu operieren, als könnte der andere die interne religiöse Kommunikation adäquat fortsetzen.* Und genau hier kann sich etwas ereignen, was die Komparative Theologie beobachtet: dass diese nach außen gerichteten Operationen zwar einerseits gemessen an der Differenz eigen/fremd fremde Operationen bleiben, aber die Inkommensurabilität der Systemebene zugunsten eines Verstehens zurücktritt, das durch die Nähe der Sprachfamilie zu einem selbstreferentiellen Verstehen in dem eigenen Code wird. In den Kategorien von *Andrea Schulte* könnte man sagen, dass hier eine eigentlich innersprachliche Übersetzung zwischensprachliches Verstehen auslöst. Theologisch ließe sich interpretieren, dass die aus der eigenen Bezugsreligion und deren Verstehensmöglichkeiten heraus beobachtete, in der fremden Religion selbstreferentiell vollzogene Operation zu einer Offenbarung wird; zu einer Fremdoffenbarung, die den Rahmen des religiös Gewussten überschreitet und gleichzeitig anschlussfähig an das eigene System ist und deshalb vertraut erscheint. Solche Fremdoffenbarungen gehören zum biblischen Stoff, haben Figuren wie Kyrios, den Perser-König tradiert, aber auch ganze Bücher wie vermutlich das Hiob-Buch überhaupt erst kanonisch werden lassen. Religiöse Pluralität wird aus dieser Position heraus zur möglichen Erkenntnisquelle.

Dieser komparative Dialog würde sich schwer damit tun, wenn die angebotene Operation aus der eigenen Religion heraus kritisiert wird – z. B. das Frauenbild des Islams. Das wäre

3 Vgl. *Reis, Oliver*: Gott denken. Eine mehrperspektivische Gotteslehre, Münster 2012, 257260; 341ff.; *Reis / Ruster* 2012 [Anm. 1], 283f.

eine andere Form des Dialogs, die möglich ist, wenn alle Akteure ihre eigene Religion partikular gesetzt haben. Während der komparative Dialog an der Operation verstehen will und der/die Operierende sich deswegen öffnen kann, weil er/sie beschenkt wird, wäre der kritische Dialog so strukturiert, dass der/die Operierende sich Selbstaufklärung von den Anderen in ihrer eigenen Religion Operierenden einholt. Die Möglichkeit zur Kritik müsste also selbst angeboten werden.

Solange alle Religionen partikular gestellt sind, können beide Momente auch durchaus zusammen gehen. Dieser kombinierte Dialogmodus lässt sich gut als *Rieggers* normatives Ziel der emphatischen Anerkennung des Fremden rekonstruieren, die keine Verschmelzungswünsche bedient, sondern die bleibende Differenz aus beiden Perspektiven ernstnimmt. Klar ist, dass ein solcher Ansatz die bleibende Differenz weiter stabilisiert, aber eben produktiv für beide Seiten. Die aufgebrachte Toleranz, die notwendig wird, um die anderen Akteure in einer solchen Nähe auszuhalten, lohnt sich.

Deutlich von der zweiten Position verschieden ist die *dritte Position*, von der aus religiöse Pluralität in einem selbst nicht-religiös gefärbten Sinnfeld wahrgenommen wird. Hier sind alle Religionen mit ihren Geltungsansprüchen gleich weit weg von der Normalrealität. Das muss nicht dazu führen, dass Religionen mit ihrem eigenen Geltungsanspruch abgelehnt werden. Die Wahrheitsfrage ist vom eigenen Sinnfeld her zwar eigentlich schon entschieden, den Religionen wird als subkultureller autologischer „Bubble“ mit selbstverstärkender „confirmation bias“ (*Michael Waltemathe*) aber ein Eigenrecht zugestanden. Wichtig ist, dass in dieser Position alle Religionen nur partikular überhaupt Bedeutung haben können. Halten sie sich daran, kann man ihnen entspannt tolerant begegnen. Sobald sie universale Bedeutung beanspruchen, erzeugen sie Konflikte. Religiöse Pluralität beruhigt hier, weil sie die Geltungsansprüche offenbar für alle sichtbar auf den eigenen Geltungsbereich reduziert. Ein interreligiöser Dialog interessiert nicht als Teilnehmer/-in, aber vielleicht als Träger gesellschaftlicher Institutionen, die hoffen, über den Dialog religiöses Konfliktpotential zu kanalisieren.

2. Religiöse Pluralität und die gesellschaftliche Perspektive der Einheit

Dass Religionen als Systeme im Plural das gesellschaftliche Konfliktpotential steigern und die gesellschaftlichen Institutionen herausfordern können, wird vor allem aus der ersten Analyseposition heraus verstehbar. Hier wäre schon die Anerkennung der Inkommensurabilität ein Ausdruck von Toleranz, die vermutlich von vielen produktiven, komparativen oder kritischen Interaktionen lebt. Und trotzdem wird von der dritten Position aus missverständlich beobachtet werden, wie sich die Religionssysteme und mit ihnen verbundenen Organisationen sowie von ihnen erzeugte Interaktionen zur selbst nicht einer Bezugsreligion zugeschlagenen gesellschaftlichen Einheit verhalten. Die dritte Position macht darauf aufmerksam, dass sich die Religionen selbst nicht in einen stabilen pluralen Zustand

bringen können. Warum das so ist, lässt sich vielleicht mit *Annette Scheunpflugs* evoluti-onstheoretischem Instrument der Unterscheidung des Menschen als eines geschlossen operierenden Sippenwesens und als eines neugierigen, kreativen Wesens der Weltgestalt-ung, erklären. Denn wenn man diese Unterscheidung auf die Religion überträgt, dann lassen sich gerade die kulturbezogenen Religionen als identitätsstiftende Formen verste-hen, die den Rahmen über die Kleingruppe vergrößern. Sie übertragen die Familienstruk-turen auf Gesellschaften („Kinder Gottes“, „Brüder und Schwestern Jesu“). Die Homoge-nisierungsleistung von Religion dient also im Kern schon zur Verarbeitung von kultureller Heterogenität, sie dient einer abstrakten projizierten Naherfahrung. Religiöse Pluralität an sich kann das nicht leisten, sie steigert in diesem Sinne die kulturelle Heterogenität. Das regt die Religionssysteme nur an, noch „heißer“ zu werden und die kulturelle und reli-giöse Pluralität hegemonial zu homogenisieren. Die dritte Position geht von einem säkula-ren einheitlichen Sinnfeld aus und glaubt damit einen universalen Maßstab gewonnen zu haben. Das ist allerdings ein Irrtum. Mit *Brieden* gibt es dieses übergeordnete Sinnfeld nicht, das alle anderen mediatisieren könnte. Im Gegenteil: Im Rahmen der systemtheo-retischen Analyse liegt es eher nahe, dass eine autoritäre Setzung des religionsneutralen Maßstabs eher die kulturellen Konflikte verschärft, die mit der Religion gebunden werden.

Die zweite Analyseposition der Interaktionssysteme könnte vielleicht helfen, zwischen den verschiedenen Geltungsansprüchen zu vermitteln. Die Anerkennung säkularer und reli-giöser Geltungsansprüche bräuchte allerdings systemisch eine Ordnung der „kulturellen Territorien“, die die Ansprüche für die gesellschaftliche Einheit dauerhaft partikularisiert. Eine solche Ordnung würde kulturell-religiöse Segregation erlauben, aber erwarten, dass die verschiedenen Sinnfelder aufeinander bezogen bleiben und auch explizite nicht-religi-öse Sinnfelder als dritte Position als Grenze zugelassen werden. Das könnte auch dem von *Waltemathe* beobachteten Trend, dass die Idee einer gesellschaftlichen Wahrheit aufge-kündigt wird, entgegenwirken. Seine Beobachtungen zu sich segregierenden, in „Bubbles“ sozial geteilten Wahrheiten, die sich über das Prinzip der „confirmation bias“ ständig an-reichern und gegenüber außen immunisieren, bietet zwar auch den Religionen Platz in der Pluralität. Das Problem ist nur, dass dabei auch die Notwendigkeit der Rationalisierung ei-ner Religion gegenüber ihrer Umwelt aufgegeben wird. Im Rahmen einer kulturellen und religiösen Segregation im Konkurrenzmodus müssen Weltbeobachtungen nicht mehr begründet werden und betreffen doch durch den universalen Geltungsanspruch viele Menschen außerhalb der „Bubble“. Diese Menschen werden nur noch verzerrt als Objekte wahrgenommen. Die zweite Position nimmt einerseits die Segregation der Wahrheitsan-sprüche ernst, wirbt aber dafür, in den transreligiösen Dialogen die Rationalität nach au-ßen verstehbar zu halten. Im Rahmen einer Ordnung, die einerseits Selbsterhaltungsrech-te zuschreibt und andererseits zu Reflexionen aus der zweiten Position heraus auffordert, müsste vermutlich auf eine explizit normative, neutrale Einheitsidee verzichtet werden. Gegenwärtig lässt sich z. B. für die Schule ablesen, dass der Staat zwar versucht, mit den pluralen Religionsunterricht so etwas wie eine Ordnung herzustellen, dass aber gerade die säkular-neutrale Deckelung der „heißen“ religiösen Fragen für den Schulfrieden die Schulen auch zum Austragungsort der kulturell-religiösen Auseinandersetzung macht.

Ob Deckel dieser Art reichen, ist für mich wirklich offen. Vielleicht müssten die Religionen, um ihr Territorium behalten zu können, zu internen Lernprozessen angeregt werden, ob nicht selbst die säkulare Wirklichkeitskonzeption ein produktiver theologischer Verstehensort sein könnte, der notwendig für die eigene Religion erhalten bleibt.⁴

Aus systemtheoretischer Sicht müsste also eine die anderen Religionen anerkennende Theologie der Religionen *erstens* auf der Systemebene die eigene Religion an ihre operative Geschlossenheit erinnern und gleichzeitig mindestens die Inkommensurabilität der anderen Religionen zulassen. Sie könnte *zweitens* aus internen Gründen auf der Akteurs-ebene zu Interaktionen mit anderen fremdreligiösen Akteuren auffordern und dabei in der zweiten Position ohne Aufhebung der Differenz komparativ lernen und kritisch spiegeln. Sie könnte ihre Akteure *drittens* durch ihre Verbundenheit mit gesellschaftlichen Institutionen und Konvivenz mit fremdreligiösen bzw. säkularen Bezügen auffordern, die gesellschaftliche Einheitsperspektive als sinnproduktiven und zugleich die eigene Expansion begrenzenden Rahmen zu erhalten.

3. Religiöse Pluralität in (religions-)pädagogischen Zusammenhängen

Eine solche Komplexität zeigt sich im gegenwärtigen religionspädagogischen Trend nicht. *Hans Mendl* wehrt sich in seinem Beitrag gegen die schwache Toleranz seiner Studierenden, die andere Religionen und die Pluralität an sich grundsätzlich bejahen und wichtig finden und allen Religionen ihr Eigenrecht zugestehen, ohne überhaupt in den Widerstand des realen Kontaktes mit dem Fremden gegangen zu sein. In unglaublicher Distanz zur eigenen Religion als Bezugssystem sind sie in „emphatischer Aneignung“ (*Riegger*) offen für die Faszination anderer religiöser Phänomene. Seine Studierenden erfüllen damit die Norm der religionspädagogischen Debatte um religiöse Pluralität: Der Religionsunterricht soll daran mitarbeiten, dass die Schülerinnen und Schüler andere Religionen und ihre Eigenlogiken anerkennen, um so das gesellschaftliche Konfliktpotential religiöser Vielfalt einzudämmen. In vielen Befragungen von Jugendlichen zu religiöser Pluralität bestätigt sich dieser Eindruck. Toleranz gegenüber Religionen und ihren Akteuren gilt als Wert, auch wenn sie kaum in Kontakt mit anderen Religionen und einer eigenen Religion stehen. Problematisch finden sie, wenn die anderen Religionen den eigenen Geltungsbereich überschreiten und sich in die Öffentlichkeit einmischen oder gar politisch werden. Man könnte sagen, dass die Studierenden wie die Jugendlichen aus der dritten Position heraus agieren und bei der Beobachtung religiöser Pluralität von dem eigenen religiösen Bezugssystem abstrahieren, bzw. selber auch gar nicht (mehr) in einem eigenen System kommunizieren. Der dominierende Wert der Toleranz führt selbst bei Jugendlichen, die noch erkennbar in einem religiösen System operieren, dazu, dass die eigene Religion und

4 Vgl. *Reis / Ruster* 2012 [Anm. 1], 284.

sogar die Religiosität mit Blick auf religiöse Pluralität für die Anerkennung fremder Religionen entkoppelt werden.⁵ So, als würde die Aufhebung der Differenz eigen/fremd die Voraussetzung für die Anerkennung des Fremden schaffen. Die systemtheoretische Analyse machte dagegen deutlich, dass diese Selbstdistanzierung notwendig erweiternde bzw. begrenzende Lernprozesse vielmehr unterbindet.

Die von mir untersuchten konfessionellen Schulbücher passen sich dieser Position an. In der Regel werden die anderen Religionen nicht mehr einfach vereinnahmt und schon gar nicht negativ abgegrenzt. In der Regel wird die Wahrheitsfrage im Sinne der Geltungsansprüche dispensiert. Wenn sie überhaupt noch herausgefordert wird, dann als persönliche aus der dritten Position heraus. Die Grenze eigen–fremd verläuft eher zwischen persönlicher Wahrheit und dem Wahrheitsanspruch der Religionen. Von daher ist die gewisse Hilflosigkeit der Schulbücher und auch der Materialien verständlich, die *Theresa Schwarzkopf* beobachtet hat. Vielleicht kann man sagen, dass die Materialien, wie die Schulbücher, andere Religionen als Realität wahrnehmen und wollen, dass die Kinder und Jugendlichen diese Realität positiv bewerten, dass aber nicht klar ist, wie in der an sich schon komplexen Spannung zwischen Religion und Religiosität noch andere Religionen hinzugedacht werden können. Wer Schüler/-innen als Beobachter in der dritten Position modelliert, selbst aber durch die konfessionelle Perspektive eigentlich die erste oder zweite Position vor Augen hat oder meint haben zu sollen, gerät offenbar in schwere Aporien und wählt dann doch verdeckte inklusive Muster oder gleichgültig tolerante, religionskundliche Formen. Das von Riegger normativ angestrebte Muster der emphatischen Anerkennung kommt nur selten vor, und wenn dann in nicht konsistenten Ansätzen.

Wenn in dieser Situation die christliche Religionspädagogik mantra-artig die Bedeutung des religiösen Lernens an die Pluralitätsbefähigung koppelt und sich berufen sieht, die positive Verarbeitung religiöser Pluralität zu repräsentieren, dann ist dies die gleiche christliche Religionspädagogik, die die zweite Position als Teilhabemodus als normative Voraussetzung aufgibt sowie sich offen auf eine mehrheitlich dritte Position einstellt und die sich kaum noch traut, Schülerinnen und Schüler in selbstreferentielle religiöse Operationen zu verwickeln. Das ist einerseits durchaus verstehbar, da die Schülerinnen und Schüler in Religionsdifferenzen gesetzt würden, die sie von ihrer eigenen Religiosität nicht teilen würden.⁶ Andererseits macht die systemtheoretische Analyse darauf aufmerksam, dass die komplexen religionspädagogischen Ziele wie die emphatische Anerkennung bei *Riegger* eben nicht aus der dritten Position heraus gewonnen werden können. Seine Beispielsätze

5 Vgl. das Beispiel „Laura“ in der Dissertation von *Bettin, Natascha*: Lernen im Begegnungs- und Begegnungsraum „Synagoge“. Eine interdisziplinäre Evaluationsstudie im Rahmen qualitativer Einstellungsuntersuchung (erscheint 2017; online: <https://eldorado.tu-dortmund.de/handle/2003/36027>).

6 Vgl. *Kammeyer, Katharina / Reis, Oliver*: Kooperative Öffnung – Analyse der Differenzen aus Sicht der Inklusion. In: *Wopowa, Jan / Isik, Tuba / Kammeyer, Katharina / Peters, Bergit* (Hg.): *Kooperativer Religionsunterricht. Fragen - Optionen - Wege*. Stuttgart 2017 (im Erscheinen).

zeigen: Der bloße Rückbezug auf die private Überzeugung reicht nicht. Die Begegnung mit dem Fremden wird nur dann bildend relevant, wenn ich mich selbst in Beziehung zu einer Religion setze. Die bleibende Differenz und das Agieren auf der persönlichen Ebene sorgen dafür, dass durch die persönliche Färbung dogmatisierende Muster leichter zugunsten narrativer Muster zurücktreten, sich dadurch Sinnfelder berühren und in der Überlappung irritieren. Wenn aber explizit in den Beobachtungen das zur Beobachtung genutzte Sinnfeld radikal individualisiert und explizit religiös ungebunden gedacht wird, dann kann sich dieser Moment nicht einstellen.

Was die gegenwärtige Religionspädagogik außerdem wenig reflektiert, ist der Umstand, dass Akteure in der zweiten Position die Partikularsetzung der eigenen Bezugsreligion verweigern können. Kein öffentlicher Raum, keine Interaktion aus der dritten Position heraus kann dazu zwingen. Gerade die religionspädagogisch legitimierte Abkopplung von einer Bezugsreligion lässt dann eine unglaubliche Asymmetrie entstehen, die sprachlos macht und das gesellschaftlich religiöse Vakuum vergrößert. Die zweite Position ist diejenige, die die religiöse Pluralität als Pluralität stabilisiert, gerade weil sie im kritischen Dialog Geltungsansprüche thematisiert und begrenzt. Gerade für den gesellschaftlichen Frieden und echte, dadurch anstrengende Toleranz wäre zu fragen, ob es nicht wichtig wird, die Kinder und Jugendlichen vielmehr mit der Bedeutung ihrer Bindungen an eine Religion zu konfrontieren. Solange der Religionsunterricht auch als systemische Operation einer Religion konzipiert wird, solange wäre zu fragen, warum der Religionsunterricht nicht die Kinder und Jugendlichen in seinen Repräsentanten (Religionslehrkräften, Medien, Aufgaben) – bei Wahrung aller innerkonfessionellen Pluralität! – universal in innersprachlichen Übersetzungen (Schule) anspricht. Durch diese Adressierung käme es sicher zu Exklusionen von Schülerinnen und Schülern, die ihrerseits einen guten Platz für ihre Beobachtungen brauchen, die Pluralität repräsentieren und damit Interaktionen der zweiten Position ermöglichen.

In dem Praxisvorschlag von *Herbert Kumpf* lässt sich so etwas beobachten. Er setzt zunächst voraus, dass seine Schülerinnen und Schüler die dritte Position zur Beobachtung von Religion benutzen, spielt dann aber bewusst islamische Perspektiven der zweiten Position ein, um die Lernenden zu Reflexionen herauszufordern und sich dabei religiösen Identitäten („bei *uns* ist Beten“) zuzurechnen, die sonst außerhalb der normalen Kommunikation liegen. Religiöse Pluralität stimuliert hier Beobachtungen von der eigenen Religion in der Referenz der anderen Religion. Dabei wird die Grenze zwischen den Religionen nicht aufgehoben, sie wird auch nicht übermäßig stabilisiert; stabilisiert wird aber die eigene religiöse Kommunikation. Hätten Schülerinnen und Schüler explizit anderer religiöser Bekenntnisse oder eines explizit säkularen Bekenntnisses daran teilnehmen können? Sicher! Sie wären bei den identitätskonstruierenden Passagen eher Zuschauer geworden, hätten das aber auch wieder thematisieren können und mit Beobachtungen der zweiten Position anreichern können. So lassen sich auch die Beobachtungen von *Henk Kuindersma* lesen, dass gerade die differenzensible interreligiöse Perspektive auf Jona/Yûnus das Theologisieren anregt. Differente Beobachtungsperspektiven im Raum fordern die Sprachpraxis

heraus, sich mit der direkten pluralen Interaktionsumwelt zu koppeln – am besten in der zweiten Position im Dialog.

Der Religionsunterricht kann sicher nicht mehr als religiöse Kommunikation der ersten Position modelliert werden. Er ist eine *res mixta*, die verschiedene Logiken koppelt und die Individuen mit ihrer Religiosität aus der Systemperspektive freisetzt. Die gegenwärtigen religionspädagogischen Strategien denken den Umgang aus einer scheinbar neutralen Position, die über den emotionalisierenden Wert der Toleranz und der Begegnung religiös motivierte Konflikte bändigen soll. Die Gesellschaft kann so denken, sie kann daran glauben, dass Wissen über die Religionen und über fremde Kulturen – mit *Scheunpflug* gesprochen – ablehnende Muster gegenüber der fremdartigen religiösen Geschlossenheit abbaut und Familienmuster auf die insgesamt tolerante Gesellschaft überträgt. Sollte sich die christliche Religionspädagogik zu Agenten einer solchen Überzeugung machen? Kann sich überhaupt eine Religion mit auf diese gesellschaftliche Einheitsposition setzen? Und was wird das für die Religion selbst und für ihre Geltungsansprüche zur Folge haben? Aus meiner Sicht wäre das strategische Ziel vielmehr, von der zweiten Position aus zu denken und Schülerinnen und Schüler weniger substantialistisch in ihren Einstellungen und Vorstellungen zu sehen. Diese bilden sich aus Sicht der Systemtheorie nicht in den Personen, sondern in der Teilhabe an sozialer Kommunikation selbst.⁷ Die Konzepte von *Kumpf, Mendl, Celine Hennigs* oder *Kathrin Kürzinger* in diesem Band zeigen, dass Lernende mit ausgeprägter gelebter Religion oder in stark säkularisierten Formen in der Arbeit an der Differenz identitätsflexibler agieren; also durchaus in der zweiten Position mit-agieren, ohne dass es deshalb zu übergreifigen Konversionserfahrungen kommt. Die eigene Wahrheit kann durchaus der Zielpunkt sein, sie müsste dann aber explizit in der zweiten Position mit einem Bezugssystem und damit einem universalen, öffentlichen Geltungsanspruch kontextuiert werden. Einfach nur die dritte Position als Standpunkt einzuführen und dann durch Beobachtungen von Religionen diese produktiv aufeinander zu beziehen, diese Vorstellung erweist sich systemtheoretisch als naiv. Sie unterschätzt die Inkommensurabilität auf systemischer Ebene und die Notwendigkeit der emotionalen Betroffenheit, die in der zweiten Position entsteht.

⁷ Vgl. *Reis / Ruster* 2012 [Anm. 1], 286-290.