Lukas Pallitsch

Wahrheit im Modus der Erzählung?

Religionspädagogische Überlegungen zur Fiktion als spezifischer Sprachform religiöser Wahrheit

Der Autor

Mag. Mag. Dr. Lukas Pallitsch, PhD, ist Universitätsassistent (Post-Doc) im Bereich Religionspädagogik und Katechetik am Institut für Praktische Theologie der Universität Wien.

Mag. Mag. Dr. Lukas Pallitsch, PhD
Universität Wien
Institut für Praktische Theologie
Katholisch-Theologische Fakultät
Schenkenstraße 8-10/ 1OG 010b
A–1010 Wien
ORCID: https://orcid.org/0009-0006-7071-7973
e-mail: lukas.pallitsch@univie.ac.at



CC BY

Lukas Pallitsch

Wahrheit im Modus der Erzählung?

Religionspädagogische Überlegungen zur Fiktion als spezifischer Sprachform religiöser Wahrheit

Abstract

Der Beitrag untersucht das Verhältnis von Wahrheit und Fiktion im Horizont gegenwärtiger religionspädagogischer Debatten um Pluralität und konkurrierende Wahrheitsansprüche. Ausgehend von einer Differenzierung zwischen Wahrheit und Wahrheitsansprüchen wird gezeigt, dass fiktionale Texte einen eigenständigen und produktiven Zugang zur Frage nach religiöser Wahrheit eröffnen. Dabei wird zunächst das Verhältnis von Fiktion und Wahrheit in literaturtheoretischer und theologisch-hermeneutischer Perspektive bestimmt, um anschließend zu diskutieren, inwiefern Fiktion als spezifische Sprachform religiöser Wahrheit verstanden werden kann. Der Mehrwert der Fiktion für die Bearbeitung religiöser Wahrheitsfragen wird anhand von Mirjam Presslers Nathan und seine Kinder exemplarisch entfaltet: Narrative Multiperspektivität ermöglicht es, die Wahrheitsfrage als offenen und zugleich perspektivisch gebrochenen Diskurs zu bearbeiten.

Schlagworte

Wahrheit – Wahrheitsansprüche – Fiktion (als Wahrheit) – Kontingenzsensibilität – Ambiguitätstoleranz – Narrative Multiperspektivität – Mirjam Pressler – Nathan und seine Kinder

CC BY

Lukas Pallitsch

Truth in the Mode of Narrative?

Religious-Pedagogical Considerations on Fiction as a Specific Language Form of Religious Truth

Abstract

The article examines the relationship between truth and fiction in the horizon of current religious-pedagogical debates about plurality and competing claims to truth. Starting from a differentiation between truth and truth claims, it is shown that fictional texts open up an independent and productive approach to the question of religious truth. First, the relationship between fiction and truth is determined from a literary theoretical and theological-hermeneutic perspective, and then the extent to which fiction can be understood as a specific language form of religious truth is discussed. The added value of fiction for dealing with religious questions of truth is exemplified by Mirjam Pressler's Nathan und seine Kinder: Narrative multiperspectivity makes it possible to work on the question of truth as an open and at the same time perspective-broken discourse.

Keywords

truth – truth claims – fiction (as truth) – contingency sensitivity – ambiguity tolerance – narrative multiperspectivity – Mirjam Pressler – Nathan and his kids

Lukas Pallitsch: Wahrheit im Modus der Erzählung? Religionspädagogische Überlegungen zur Fiktion als spezifischer Sprachform religiöser Wahrheit
ÖRF 34 (2026) 2, 67–92 • DOI: 10.25364/10.34:2026.2.4

CC BY

1. Eine Frage der Wahrheit

sub pontio et pilato

gott
heisst es
lebt in unserer stadt
ich suchte
von pontius bis pilatus:
pontius hielt mich
für einen mormonen
pilatus
für einen zeugen jehovas –
beide beriefen sich
auf die kirchensteuer die sie entrichten
und baten mit nachdruck
in ruhe gelassen zu werden
da niemand wisse
was wahr sei
gott
heisst es
lebt in unserer stadt
sub pontio et pilato[1]

In diesem Gedicht von Kurt Marti aus der Sammlung seiner *gedichte am rand* aus dem Jahr 1963, in denen er biblische Textpassagen in die Gegenwart fortschreibt, wird zunächst Pilatus als Figur vordergründig. Ausgangspunkt ist die gerüchtartige Behauptung „gott / heisst es / lebt in unserer stadt" (Z. 1–3). Die Aussage bezieht sich auf das Hörensagen und stiftet zur Suchbewegung des lyrischen Ichs an, die jedoch folgenlos bleibt. Statt auf religiöse Wahrheit zu stoßen, begegnet es zwei Figuren (pontius und pilatus), die, indem sie sich auf institutionelle Zugehörigkeit (Kirchensteuer) berufen, eine tiefere inhaltliche Auseinandersetzung abwehren. Sie haben ein bestimmtes Bekenntnis, bringen aber keine Bereitschaft auf, sich *die* bzw. *den* (großen) Fragen zu stellen. Stattdessen verweisen sie auf einen erkenntnistheoretischen Skeptizismus („niemand wisse / was wahr sei"). In diesem Satz steckt jene Kernaussage, die zu interpretatorischem Fragen anspornt: Soll die unbequeme Frage nach der Wahrheit suspendiert werden? Das Gedicht inszeniert eine Spannung zwischen tradiertem Wahr-

1 Marti, Kurt (2011) 59.

heitsversprechen, das sich im Gedichttitel mit dem intertextuellen Verweis auf das Glaubensbekenntnis findet, und moderner Indifferenz gegenüber Wahrheit. Die Wiederholung der Eingangsaussage am Schluss verstärkt dies: Nicht die Abwesenheit Gottes scheint das Problem zu sein, sondern der Unwille, die Wahrheitsfrage überhaupt noch ernsthaft zu stellen.

In zeitlicher Nähe zur Publikation der *gedichte am rand* sah insbesondere Joseph Ratzinger im Relativismus „das tiefste Problem unserer Zeit. Er ist auch der Grund dafür, daß nun Wahrheit durch Praxis ersetzt und damit die Achse der Religionen verschoben wird: Was wahr ist, wissen wir nicht, aber was wir machen müssen, wissen wir“[2]. Gemäß dem von Ratzinger „konstruierten Verfallsnarrativ“[3] dürfe es nicht darum gehen, sich vom Windhauch treiben zu lassen. Angesichts des Relativismus, den Ratzinger auch später in seinem Amt als Benedikt XVI. als „Zynismus“[4] brandmarkte, sprach selbst Papst Franziskus in der Enzyklika *Lumen fidei* von einer verschärften „Wahrheitskrise“[5]. Obwohl die Töne der Theologie zum Kampf gegen eine Dominanz des Relativismus leiser geworden sind, birgt diese Diskurslage für theologisches Denken einige Herausforderungen. So erinnert etwa der Antirelativismusdiskurs daran, dass dort, „wo keine Wahrheitsansprüche mehr erhoben, mithin wahr nicht mehr von falsch, gute Handlungen nicht mehr von schlechten Handlungen unterschieden werden, […] kein[ ] Erkenntnisfortschritt und auch kein universales Ethos“[6] mehr möglich sind. Denn sonst müsste man alles als gleich richtig oder falsch beurteilen. Sofern nicht alles gleich richtig ist, wird es leicht unübersichtlich. Nicht zuletzt deshalb ist Wahrheit gegenwärtig „ein fragwürdiger, fast schon anstößiger Begriff geworden. Mit dem Festhalten an Wahrheit im Singular verbindet postmodernes Denken eine Strategie der Herrschaft, deren Uniformierungstendenz die irreduzible Pluralität des Konkreten und Individuellen missachte.“[7] Während es angesichts dieses Befundes kaum Wunder nimmt, dass eine emphatische Rede von Wahrheit in soziologischen Bereichen vom Begriff der *Authentizität* ersetzt wird, verzichten Religionen keineswegs auf einen Wahrheitsanspruch. Damit stellt sich eine Reihe von Fragen, die hier nur angedeutet werden können. Zumindest bedarf die Frage, was Wahrheit ist, einer Nuancierung: Wovon genau ist die Rede, wenn wir von Wahrheit sprechen? Welche Kriterien gibt es dafür?

2 Ratzinger, Joseph (2003) 60.

3 Seewald, Michael (2018) 21.

4 Ratzinger, Joseph (2005) 58.

5 Franziskus (2013) 25.

6 Sewald, Michael (2018) 24.

7 Lüke, Ulrich / Peters, Hildegard (2018) 8.

Kann nur eine Religion wahr sein? Inwieweit unterscheiden sich Wahrheit und Wahrheitsansprüche?

Vor dem Hintergrund dieser Fragen und auf Grundlage der gegenwärtigen Problemlage der Wahrheitsfrage im Spannungsfeld von Relativismus und Wahrheitsanspruch werde ich im Folgenden (2) zwischen Wahrheit und Wahrheitsansprüchen differenzieren und deren Bedeutung für religiöse Bildungsprozesse klären. Darauf aufbauend soll (3) die Frage nach geeigneten didaktischen Zugängen zur Wahrheitsfrage im Religionsunterricht gestellt werden, wobei fiktionale Texte einen möglichen Zugang eröffnen. Dies legt es nahe, (4) das Verhältnis von Fiktion und Wahrheit in literatur- und theologischhermeneutischer Perspektive näher zu bestimmen, um in einem weiteren Schritt (5) zu zeigen, inwiefern Fiktion als spezifische Sprachform religiöser Wahrheit verstanden werden kann. (6) Anhand von Mirjam Presslers *Nathan und seine Kinder* möchte ich exemplarisch verdeutlichen, wie sich die Wahrheitsfrage im Medium narrativer Multiperspektivität didaktisch produktiv machen lässt, um abschließend (7) den Mehrwert der Fiktion in Fragen zur Wahrheit zu diskutieren.

2. Wahrheitsansprüche und Glaubensüberzeugungen

In interreligiösen Fragen ist Religionsdidaktik daran gebunden, „welches Wahrheitsverständnis wir zugrunde legen und wie wir mit Wahrheitsansprüchen umgehen“[8]. Weil diese Fragestellung nicht ganz ausgeblendet werden kann, scheint es erforderlich, zwischen Wahrheit und Wahrheitsanspruch zu differenzieren. Wahrheitsansprüche sind immer von bestimmten Interessen geleitet. Sofern es um Wahrheitsansprüche geht, hat dies nicht selten zur Folge, dass menschliche Sprach- und Denkformen machtförmig werden: „Diese Machtbesetzung vollzieht sich mit den […] zunächst unproblematischen Unterscheidungen, Einordnungen und Kategorisierungen, wenn sie einseitig und mit einem essentialistischen und objektivistischen Anspruch eingeführt und verwendet werden.“[9] Aber in einer auf den ersten Blick oft vollkommen plausiblen Herangehensweise und in dem scheinbar alltäglichen Sprachgestus liegt mitunter jenes „Machtpotenzial, das das Zusammenleben maßgeblich prägt. Dieses Machtpotenzial wird zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichem Ausmaß sowohl politisch als auch ökonomisch aktiviert, um, wie wir es z.B. bei rechtspolitischen Gruppen erleben, mittels Diffamierung“[10] anderer Menschen oder Gemeinschaften diese als defizitär zu problematisieren oder gar abzuwerten, um letztlich Eigeninteres-

8 Sejdini, Zekirija / Kraml, Martina / Scharer, Matthias (2017) 116.

9 Sejdini, Zekirija / Kraml, Martina / Scharer, Matthias (2017) 118.

10 Sejdini, Zekirija / Kraml, Martina / Scharer, Matthias (2017) 118.

sen durchzusetzen. Wenn Sejdini, Kraml und Scharer in ihren *Grundlagen einer interreligiösen Religionspädagogik* konstatieren, dass ein „Charakteristikum eines interreligiös sensiblen existenziell-theologischen Wahrheitsbegriffs die Überzeugung [ist], dass uns Wahrheit im Latenten entzogen bleibt“[11], stellt sich die Frage, inwieweit ein solcher Wahrheitsbegriff nicht bereits *ab ovo* relativiert ist. Aber auch *vice versa*: Steckt im Sprechen und Denken über die Wahrheit ein unverfügbarer und kaum einholbarer Rest, der sich letztgültigen Festschreibungen versperrt? Auf die Frage nach der Wahrheit baten die Figuren in Kurt Martis Gedicht „mit nachdruck/ in ruhe gelassen zu werden“[12]. Allerdings ist die Wahrheitsfrage für religiöse Bildung unumgänglich. Die Frage kann „im Unterricht explizit und implizit zur Sprache kommen“[13] und gehört im Grunde zum Pflichtprogramm im Religionsunterricht:

> „Die Herausforderung des Umgangs mit der Wahrheitsfrage im Religionsunterricht liegt sicher in der Komplexität des Themas. Aber dieser Komplexität kann nicht ausgewichen werden, denn sie ist eine Signatur von Wahrheit angesichts von Pluralität. Mehr noch besteht die Herausforderung aber im Umgang mit Positionen einer Verweigerung, diese Komplexität wahrzunehmen und anzuerkennen. Die Versuchung zur Vereinfachung ist der größte Gegenspieler der Wahrheitsfrage. Weder die Behauptung einer Gleichgültigkeit aller religiösen Wahrheitsansprüche noch der vollmundige Anspruch auf exklusiven Wahrheitsbesitz befördert den Dialog, der als Medium der Wahrheitssuche auch im Religionsunterricht unabdingbar ist.“[14]

Die Komplexität der Wahrheitsfrage fordert heraus. Folgt man dem evangelischen Religionspädagogen Thorsten Knauth weiter, wäre es jedenfalls problematisch, im Religionsunterricht lediglich deduktive Schlussfolgerungen zur Wahrheitsfrage zu ziehen. Katholischerseits ließe sich dieser Frage seit dem *Zweiten Vaticanum* auf Augenhöhe begegnen.[15] Natürlich hat der „Prozess der Wahrheitsfindung mit den beteiligten Subjekten zu tun“[16] und sollte didaktisch nicht über sie hinweg gestaltet werden. Für den religionspädagogischen Kontext ist in diesem Zusammenhang unbedingt zu beachten, dass sich „[p]ersönlicher Glaube nicht in der Übernahme allgemein anerkannter, zeitloser objektiver Wahr-

11 Sejdini, Zekirija / Kraml, Martina / Scharer, Matthias (2017) 118.

12 Marti, Kurt (2011) 59. Es stellen sich auch weitere Fragen, wie etwa: Welche Geltung beansprucht eine Wahrheit, die zunächst indoktriniert und dann durchgesetzt wird? Die Fragen verdeutlichen jedenfalls: Wahrheit kann (über-)beansprucht werden.

13 Meyer, Karlo (2019) 108.

14 Knauth, Thorsten (2016) 94–95.

15 Vgl. Schambeck, Mirjam (2013) 31–47.

16 Weirer, Wolfgang (2020) 104.

heitsaussagen [erschöpft], sondern wesentlich geformt [wird] durch die biografischen Erfahrungen in Beziehung zu und in Auseinandersetzung mit anderen Menschen und deren Überzeugungen."[17] Wie aber soll eine personale Verständigung aussehen? Von welchen Prinzipien soll der Diskurs geleitet sein? Es gilt, die Regeln des Zusammenlebens und damit die Sprache, in der diese formuliert sind, einer tieferen Betrachtung zu unterziehen. Dann stellen sich Fragen der Begründung für jene Regeln, denen alle zustimmen können.

3. Die Frage stellen, aber wie?

Die Wahrheitsfrage tritt im Religionsunterricht sowohl explizit als auch implizit auf: Sie wird einerseits direkt adressiert, etwa in der Frage nach der wahren Religion, andererseits zeigt sie sich indirekt in Äußerungen von Schüler:innen, die einen Anspruch auf Verbindlichkeit oder Gültigkeit erheben. Damit ist sie nicht nur thematischer Gegenstand, sondern auch eine strukturbildende Dimension religiöser Lernprozesse. Um diese Dimension analytisch zu fassen, müssen zunächst unterschiedliche Zugänge zum Wahrheitsbegriff unterschieden werden. Nur einige Facetten: Erstens kann Wahrheit als Eigenschaft von Sätzen verstanden werden, die bewertet und als wahr oder falsch qualifiziert werden. Zweitens rückt ein performativer Zugang die konkrete Vollzugsdimension von Sprechakten in den Vordergrund, in denen Wahrheit behauptet, zugesprochen oder bestritten wird. Drittens eröffnet ein pragmatischer Zugang die Perspektive auf Wahrheit als das, „was uns auf dem Wege des Denkens vorwärts bringt"[18], also als orientierungsstiftende Größe. Viertens schließlich ist Wahrheit im Kontext religiöser Rede zu betrachten, deren Sinn sich nicht unabhängig von spezifischen Deutungshorizonten erschließt.[19]

Wenn angesichts von Kriegen, weltweiten Konflikten und fundamentalistischen Verengungen immer wieder die Rede von *finstern Zeiten* ist,[20] wäre an dieser Stelle anzumerken, dass Religion zwar als Verursacherin von Problemen, aber auch als ein Reservoir von Deutungsmöglichkeiten und damit als Ressource zu begreifen ist.[21] In religionspädagogischer Hinsicht ist jedenfalls zu beobachten,

17 Lehner-Hartmann, Andrea (2020) 28.

18 James, William (1977) 154.

19 Vgl. Meyer, Karlo (2019) 109–117.

20 Bert Brechts berühmte Worte aus seinem Gedicht *An die Nachgeborenen* findet sich in Gestalt von Buchtiteln bzw. Untertiteln gegenwärtig – und mitunter leicht verändert – auf zahlreichen Buchrücken. Vielleicht sagt auch dies etwas – in metaphorisch antithetischer Weise (zur Lichtmetaphorik der Aufklärung) – über die damit gedeutete (gegenwärtige) Zeit aus. Vgl. exemplarisch bei Wolfram Eilenberger, *Feuer der Freiheit: Die Rettung der Philosophie in finsteren Zeiten,* bei Markus Gabriel, *Moralischer Fortschritt in dunklen Zeiten: Universale Werte für das 21. Jahrhundert* oder auch bei Helmuth Kiesel, *Schreiben in finsteren Zeiten. Geschichte der deutschsprachigen Literatur 1933–1945*.

21 In diesem Zusammenhang schreibt Knauth, dass Religion „ein Speicher rettender Deutungsvorräte in kargen und feindlichen Zeiten" (Knauth, Thorsten (2024) 44) ist.

dass Wahrheit in erster Linie nicht als feststehendes Ergebnis, sondern „im Modus der Frage“[22] begegnen sollte: „Wenn man etwas empathisch die sogenannte ‚Wahrheitsfrage‘ nennt, betrifft eine entscheidende Sinnvoraussetzung des Religionsunterrichts: dass sich nämlich über die verschiedenen Möglichkeiten letztinstanzlicher Selbstversicherung produktiv streiten lässt.“[23] Diese Wahrheitsfrage ist herausfordernd und wird dann problematisch, wenn Wahrheitsaussagen im Unterricht entweder isoliert bleiben oder nicht in einen tragfähigen kommunikativen Zusammenhang eingebunden werden: „Zum Problem werden diese maskierten Wahrheits-Sätze im Religionsunterricht nämlich, wenn sie in Spannungsfeldern stecken oder Teil eines Dilemmas sind. Dann bleiben sie ohne Resonanz […] und verkümmern zu Solitären des Unterrichtsgesprächs.“[24] Ist der „größte Sündenfall konfessionellen Religionsunterrichts, in konfessionalistischer Verengung zu agieren“[25], so besteht ein fortwährendes Risiko darin, Wahrheitsansprüche über die Köpfe der Lernenden hinweg zu formulieren und dialogische Prozesse auf diese Weise zu unterlaufen. In solchen Fällen werden „Hier-gilt-das“-Strukturen gefestigt, bei denen bestimmte Aussagen als verbindlich gesetzt werden, ohne dass ihre Geltung diskursiv erschlossen würde. Dies verweist auf das bereits einleitend angedeutete Exklusivitätsdilemma: Einerseits sollen Schüler:innen mit normativen Orientierungen vertraut gemacht werden, andererseits kann eine Fixierung auf eine als objektiv gesetzte Position dazu führen, dass andere Perspektiven delegitimiert werden. Je stärker Wahrheitsansprüche objektiviert werden, desto geringer wird das Potenzial für dialogische Auseinandersetzung. Religionsunterricht liefe damit Gefahr, „im Sinne des Weitergabe-Konzepts konfessionell“[26] zu sein.

Ebenso problematisch ist die entgegengesetzte Bewegung, bei der normative Gehalte vollständig relativiert und in subjektive Perspektiven aufgelöst werden. Die Denkform „Jeder soll doch glauben, was er für richtig hält“[27] oder auf die Wahrheitsfrage nochmals zugespitzt als „jede:r muss für sich selbst wissen, was die Wahrheit ist“ mag auf den ersten Blick demokratisch wirken, doch „[s]ie kann dazu führen, dass religiöse Fragen und Überzeugungen privatisiert werden und die Fähigkeit, in demokratischer Weise Orte von Pluralität mitzugestalten, nicht

22 Genauer formuliert Knauth an dieser Stelle: „Religionspädagogisch tritt Wahrheit im Modus der Frage auf, die von allen gehört und beantwortet werden will“ (Knauth, Thorsten (2024) 44).

23 Englert, Rudolf (2007) 241.

24 Knauth, Thorsten (2024) 45.

25 Lehner-Hartmann, Andrea (2020) 39.

26 Englert, Rudolf (2007) 241.

27 Beuscher, Bernd (2001) 1538.

ausreichend kultiviert wird“[28]. Eine solche Privatisierung droht, Religion ihres orientierenden Charakters zu berauben.

Zwischen der viel beschworenen Skylla des Relativismus und der Charybdis des Exklusivismus, um in einer etwas hypertrophen Bildlichkeit zu sprechen, liegt gegenwärtig ein durchaus lebendiges Fahrwasser mit mäandrierenden Strömungen, die es religionspädagogisch produktiv zu bearbeiten gilt. Eine angemessene Zielperspektive könnte darin bestehen, Lernprozesse so zu gestalten, dass Schüler:innen angeregt werden, „die eigene Position in der Interpretationsgemeinschaft der Gruppe zu prüfen und weiterzuentwickeln. Je subjektiver die Position, desto wichtiger wird der mehrperspektivische Dialog.“[29] Damit verschiebt sich der Fokus von der Setzung von Wahrheiten hin zu ihrer diskursiven Prüfung. Religionspädagogik hat demnach die Aufgabe, Kommunikationsräume zu eröffnen, in denen unterschiedliche Religiositätsstile und Glaubensformen zur Sprache kommen können und in Beziehung gesetzt werden. In diesem Sinne ist „[d]ie Auseinandersetzung mit Wahrheit […] als kommunikativer Prozess zu gestalten, in dem man sich nicht eines gegebenen Einverständnisses versichert, sondern in Anerkennung unterschiedlicher Voraussetzungen und Geltungsansprüche in einer offenen Bewegung gemeinsam nach Wahrheit sucht.“[30] Zugleich bleibt zu fragen, inwiefern eine solch „offene Bewegung“ tatsächlich auf eine gemeinsame Wahrheit hin orientiert sein kann oder ob sie notwendig plural und unabgeschlossen bleibt. Die Vorstellung eines konsensualen Endpunkts verweist auf die bleibende Spannung innerhalb dieses Ansatzes. Deshalb ist es fraglich, ob der Begriff *interreligiös* den beschriebenen Prozess angemessen erfasst, insbesondere dann, wenn darunter ein Austausch zwischen abgegrenzten religiösen Positionen verstanden wird. Da individuelle Perspektiven sehr „plural und heterogen“[31] und nicht eindeutig (intra-)religiösen Grenzen zuzuordnen sind, erscheint vor diesem Hintergrund der Begriff *religionsbezogenes dialogisches Lernen* geeigneter, da er sowohl die Vielfalt subjektiver Zugänge als auch die semantischen Gehalte religiöser Traditionen berücksichtigt und in einen dialogischen Zusammenhang stellt.

Ein möglicher Ausgangspunkt für eine solche Gestaltung liegt nicht primär im Bereich dogmatischer Festlegungen, sondern in den symbolischen und narrativen Ressourcen von Religion. So betont Knauth: „Das Entscheidende von Religion besteht nicht in einem geschichtlichen Fakten- oder dogmatischen Formel-

28 Novakovits, David (2025) 84.

29 Knauth, Thorsten (2024) 46.

30 Knauth, Thorsten (2016) 89–90.

31 Lehner-Hartmann, Andrea (2020) 28.

wissen. […] Was Religion bieten kann, ist Sprache, sind Deutungsmuster, Denkmittel, Bilder, Geschichten und Vorbilder einer menschlicheren Erde“[32]. Durch die Arbeit mit Sprache, Texten, Geschichten, Figuren und möglichen Vorbildern entstehen konkrete Zugänge für den Unterricht. Insbesondere narrative Formen erweisen sich als didaktisch anschlussfähig, da sie Räume eröffnen, in denen unterschiedliche Perspektiven koexistieren und erprobt werden können. Entsprechend gilt:

> „Gerade Persönliches und Narratives bieten oft eher als Dogmatisches Platz und Freiraum für alternative Erfahrungen und das Erleben einer dynamisierenden Stimmigkeit zweiter Ordnung, die neue Denkwege eröffnen kann (und liegen damit in der Tradition des Erzählens Heiliger Schriften)“[33].

Vor diesem Hintergrund soll im Folgenden die Wahrheitsfrage in den Kontext von Text-, Sprach- und Erzählwelten gerückt werden. Wahrheit erscheint dann nicht als statische Größe, sondern als etwas, das sich im Vollzug des Verstehens, im Umgang mit narrativen Strukturen und im dialogischen Austausch erschließt und weiterentwickelt. Wird dieser Zugang ernst genommen, dann steht im Hintergrund die noch etwas ungeklärte Frage nach dem Verhältnis von Fiktion und Wahrheit.

4. Zur Gretchenfrage: Fiktion als Wahrheit?

Sofern umgangssprachlich die Rede davon ist, dass etwas ‚bloß‘ fiktiv ist, assoziieren wir meist, etwas sei frei erfunden und verfüge demnach über keinen Realitätsgehalt. Mitunter weckt es den Anschein, es handle sich um eine Lüge. Der Vorwurf der Fiktion impliziert, dass etwas unecht oder eben unwahr ist, und richtet sich folglich „gegen den Wahrheitsanspruch von einzelnen Spielarten des Religiösen oder gegen Religion insgesamt“[34]. Was ‚von außen‘ in herangetragener Weise gilt, kann auch intern Thema sei: Auf die Frage, wie sich der Glaube zur Fiktion und Geschichte verhält, kommt Hans Weder in seiner *Neutestamentlichen Hermeneutik* zu dem Ergebnis, dass „Verstehen dessen, was geschehen ist, niemals stattfinden [kann] ohne den Tatsachenbezug. Verstehen dessen, was geschehen ist, kann niemals zu Fiktionen gehören. […] Die *Fiktion* ist genau jene Sprachform, in welcher geschichtliche Ereignisse vernichtet werden.“[35] Damit rückt die Fiktion nicht nur in Spannung zur Wirklichkeit, sondern wird gegen sie

32 Knauth, Thorsten (2024) 44.

33 Meyer, Karlo (2019) 120.

34 Kutzer, Mirjam (2020) 380.

35 Weder, Hans (1986) 343 und 345.

in Anschlag gebracht. Ein solches Verständnis ist jedoch kaum aufrecht zu halten: Für christlichste Theologie ist die Beschäftigung mit Fiktionen deshalb geradezu unvermeidbar, „weil gemäß dem christlichsten Offenbarungsverständnis Gott zwar im sinnlich Erfahrbaren wahrgenommen wird. Doch sind die Gotteserfahrungen, von denen in der Bibel und christliche Tradition erzählen, keine Geschehnisse, die auf der Hand liegen“[36]. Um etwas sprachlich zum Ausdruck zu bringen, ist Theologie auf eine fingierende Sprache angewiesen. Auch unter religionspädagogischen Gesichtspunkten ist, wie Dressler ausführt, Fiktionalität nicht als Kontrastbegriff zur Wirklichkeit zu verstehen.[37] Die Rede von einem Gott bedarf einer Sprachform, „die diese Entzogenheit mitsagt […]. Ob und inwiefern der Fiktion Wahrheit zugesprochen werden kann, erweist sich als Gretchenfrage von Theologie schlechthin.“[38] Bevor ich mich dieser Frage zuwende, braucht es eine Klärung, was unter Fiktion zu verstehen ist. Theorien der Fiktionalität zielen auf präzise begriffliche Differenzierungen: *fiktional* bezeichnet die Eigenschaft von Medien oder Äußerungen, als erfunden zu gelten (z. B. ein Fantasy-Roman), während *fiktiv* die darin dargestellten Entitäten betrifft, die keinen realen ontologischen Status besitzen (z. B. ein Tyrann als erfundene Figur). Entsprechend wird *Fiktionalität* als Merkmal der Darstellung selbst und *Fiktivität* als Merkmal ihrer Inhalte bestimmt. *Fiktion* bezeichnet schließlich die Gesamtheit der dargestellten fiktiven Zusammenhänge, oft als „fiktive Welt“ gefasst (z. B. ein postapokalyptisches Szenario mit eigenen Regeln).[39] Mit Scheffel und Martinez lässt sich schlüssig folgern: „*Fiktional* steht im Gegensatz zu faktual bzw. authentisch und bezeichnet den pragmatischen Status der Rede. *Fiktiv* steht im Gegensatz zu real und bezeichnet den ontologischen Status des in dieser Rede Ausgesagten.“[40] In Anlehnung an die strenger narratologischen Aspekte der begrifflichen Differenzierung erkundet Johannes Anderegg den Begriff der Fiktion mit ästhetischer Absicht: Abgesehen davon, dass es sich bei einer Fiktion um eine begrenzte und strukturierte Texteinheit mit bewusst gewählten Gestaltungsmitteln (bspw. homodiegetischer Erzähler) handelt, bezieht die Fiktion ihren Gehalt daraus, dass sie alltägliche Vorstellungen neu arrangiert und kombiniert, um auf diese Weise ein Spiel mit der (eigenen) Welt zu inszenieren: „Bei Vorstellungen, die wir als fiktional begreifen, verweilen wir so, *als ob* wir mit

36 Kutzer, Mirjam (2020) 380.

37 Was ich hier stärker narratologisch entfalte, gilt im Grunde auch unter semiotischen Gesichtspunkten: „Fiktionalität darf nicht als Gegenbegriff zur Wirklichkeit verstanden werden“, so Bernhard Dressler, weshalb Texte nicht voreilig vor die „Alternative *fact or fiction*“ (Dressler, Bernhard (2018), 441) zu stellen sind.

38 Kutzer, Mirjam (2020) 380.

39 Vgl. Klauk, Tobias / Köppe, Tilmann (2014) 5–6.

40 Scheffel, Matthias / Martinez, Michael (2009) 13.

ihnen schon das Eigentliche, das Ganze, das Wirkliche hätten."[41] Deshalb empfinden wir Fiktionen nicht als Lüge im strengen Sinne, obwohl sie – wie etwa am Beispiel des Märchens besonders eindrücklich wird – in Spannung zur Wirklichkeit stehen. Dieses *Als-ob* der Fiktion setzt Anderegg dezidiert von der Täuschung ab: „Vielmehr gleicht das Verweilen bei der Vorstellungswelt dem Verweilen beim Spiel. Wie beim Spiel ist man sich auch bei der Fiktion, bei den inszenierten Vorstellungen bewußt, aber innerhalb der Grenzen des Als-ob wird die Reflexion des Als-ob suspendiert."[42] Allerdings ist gerade dieses Als-ob fragil und vor allem Erzähltexte spitzen das Spiel mit dem Als-ob – auf mithin verwirrende Weise – zu. Wer sich also auf das Spiel mit der Fiktion einlässt, ist „nicht so sehr *bei* der Fiktion als vielmehr *in* der Fiktion"[43]. Das Eintreten in die Fiktion ermöglicht zudem eine Form der Fremderfahrung, weil wir uns als Leser:innen sowohl als Subjekte, die sich auf die Fiktion einlassen, wie auch als Objekte, die durch das Als-ob beansprucht werden, empfinden. Aus dieser literaturwissenschaftlichen Perspektive von Fiktion wird deutlich, dass Fiktion nicht im Gegensatz, sondern in einer Spannung zur Wirklichkeit steht. Genau dies macht die Fiktion aus:

> „In der Fiktion können wir Erfahrungen machen, als ob wir im Wirklichen wären: Wir ängstigen oder freuen uns, wir sind gespannt oder erleben unvorhergesehene Überraschungen. […] Wer sich auf das fiktionale Als-ob einläßt, ist in der Fiktion, und das heißt: Er ist im Wirklichen nicht. Wer im Fiktionalen verweilt, sieht von dem ab, was ihm nicht Fiktion, nicht Spiel ist. Das Wirkliche verliert für ihn seine Wirklichkeit, und mit dem Wirklichen setzt er, für die Dauer, die er der Fiktion einräumt, sich selbst aufs Spiel."[44]

Fiktion bringt, so bedacht, Wirklichkeit zum Klingen. In der Fiktion der Erzählwelt werden wir sowohl mit den faktischen Implikationen der Wirklichkeit als auch den der Wirklichkeit inhärenten Möglichkeiten konfrontiert. Folglich entsteht „aus der Spannung der Fiktion gegenüber der Wirklichkeit nicht ein Weniger, sondern ein Mehr an Wirklichkeit"[45]. Ist die Fiktion nun weder eine Täuschung noch wirklichkeitsfern, so stellt sich die Frage nach dem Wahrheitsgehalt von Fiktionen.

41 Anderegg, Johannes (1985) 110.

42 Anderegg, Johannes (1985) 111.

43 Anderegg, Johannes (1985) 111 (Hvhg. von mir).

44 Anderegg, Johannes (1985) 112.

45 Grözinger, Albrecht (1991) 183.

5. Der Wahrheit zum Ausdruck verhelfen

Abgesehen von der ästhetischen Leistung von Fiktionen sind diese nicht in einen scharfen Kontrast zum theologischen Begriff von Wahrheit zu bringen, vielmehr kann „Fiktion als Stilmittel" gesehen werden, um „der theologischen Wahrheit zum Ausdruck zu verhelfen"[46]. Wolfhart Pannenberg hat in seinem Beitrag *Das Irreale des Glaubens* ausgehend von den Prophetenschriften die Bedeutungskraft von Fiktionen für die Glaubenssprache herausgearbeitet. Er verweist darauf, dass Fiktionen nicht in Konkurrenz zum (christlichen) Glauben stehen; vielmehr gehört es zur Eigenheit des Glaubens, sich sprachlich und – mit Blick auf die biblischen Texte – mithilfe der Fiktion zu artikulieren:

> „Der Glaube ist also die Gegenwart des für diese Welt Irrealen. Dieses Irreale des Glaubens besteht nicht nur in bestimmten Ereignissen, auf die sich die Erwartung der Glaubenden richtet, die der Welt als unrealistisch und verstiegen erscheinen mag. Das Irreale des Glaubens besteht zentral in der Wirklichkeit Gottes selbst, für den in dieser Welt kein Platz zu sein scheint, die aber der Glaube kontrafaktisch als Zukunft dieser Welt im Kommen des Reiches Gottes bejaht. Ist dieses Irreale des Glaubens nun Fiktion oder Inspiration?"[47]

Pannenberg relativiert die von ihm aufgeworfene Frage, indem er herausarbeitet, dass Fiktion und Interpretation in einem religiösen Zusammenhang kein Widerspruch sein müssen. Die Zuspitzung *Fiktion oder inspirierte Einsicht* ist dichotomisch und kann so nicht bestehen bleiben. Mit Verweis auf die Erzählung von Abrahams Glauben, auf die später Paulus Bezug nimmt, konstatiert Pannenberg, dass es sich in der entsprechenden Textpassage zur Verheißung unzählbarer Nachkommen (Gen 15,1ff) gemäß der biblischen Schematik des prophetischen Wortempfangs „mit hoher Wahrscheinlichkeit um eine literarische Fiktion"[48] handelt:

> „Dennoch hat gerade diese literarische Fiktion prägende Kraft für das Glaubensverständnis Israels und noch des Apostels Paulus gehabt, sowie durch ihn auch für das christliche Glaubensverständnis. Ist das etwa kein Erweis ihrer Inspiriertheit und inspirierenden Kraft? Handelt es sich aber deshalb weniger um eine Fiktion? Oder wirkt die Inspiration gerade durch die literarische Fiktion hindurch?"[49]

46 Grözinger, Albrecht (1991) 186.

47 Pannenberg, Wolfhart (1983) 30.

48 Pannenberg, Wolfhart (1983) 32.

49 Pannenberg, Wolfhart (1983) 32.

Aus diesen Fragen ist ein rhetorischer Ton zu vernehmen. Nicht zuletzt deshalb, weil sich diese Fragen weiter in die Evangelien ziehen, kann die Fiktion als eine durchaus privilegierte Sprachform der Inspiration gelten. Vor diesem Hintergrund greift dann jenes Verständnis von Wahrheit zu kurz, das unter dem Verdikt steht, das historisch Richtige vom Erfundenen zu segregieren, wobei eben das als „theologisch wertvoll g[i]lt, was sich als historisch zuverlässig er[weist]“[50]. Insbesondere die rezeptionsästhetischen Konzepte zur literarischen Fiktionalität, wie sie etwa Wolfgang Iser, Hans Robert Jauß oder Paul Ricœur vorgelegt haben, setzen Faktizität und Fiktion nicht mehr kontrastiv voneinander ab. Theologisch lässt sich hier anknüpfen, da Offenbarung auf Grundlage von *Dei verbum* nicht mehr an das Konzept der Satzwahrheiten gebunden, sondern als personales Geschehen zu verstehen ist, in dem Gott nicht etwas, sondern *sich selbst* mitteilt. Manfred Oeming hat den Ansatz Pannenbergs rezipiert und mit Blick auf die biblische Geschichtsschreibung weiterführende Überlegungen angestellt: Dabei versteht er unter „Fiktion“ jene Art der „Geschichtsdarstellung, die zwar historisch Unzutreffendes erzählt, die aber dennoch auf Historie bezogen ist, indem sie eine Wahrheit am Gewesenen aufdecken will, die in der bloßen Beschreibung nicht aufgeht.“[51] Ist nun die Wahrheit der Texte in den konkreten Texten selbst zu erkunden, so impliziert dies, sich mit verschiedenen „biblische[n] Spielarten“ und „Funktionen des Fiktionalen“[52] auseinanderzusetzen. Ohne dies hier weiter auszuführen, soll ein wichtiger Hinweis von Paul Ricœur genügen, der in seiner umfänglichen Erzähltheorie *Zeit und Erzählung* den Hinweis gibt, dass die Erzählung einem „Fiktionsraum“[53] gleicht, den wir uns als eine Art „Laboratorium“ vorstellen können, „in dem wir mögliche Handlungskonfigurationen ausprobieren“[54]. In diesem Laboratorium lassen sich unterschiedliche Möglichkeiten durchspielen, ohne den Beschränkungen der faktischen Wirklichkeit unmittelbar unterworfen zu sein. Dadurch schafft die Erzählung die Möglichkeit, Konsistenz und Plausibilität von Handlungen zu prüfen und auf diese Weise ein vertieftes Verständnis menschlicher Handlungsweisen zu gewinnen.

Dies kann zumindest zweierlei Bedeutung haben: Sich erstens die fiktionale Dimension der Heiligen Schrift zu vergegenwärtigen, bedeutet nicht, den Wahrheitsanspruch des Textes zu nivellieren, sondern vielmehr dessen Absolutheitsanspruch zu relativieren. Zweitens zielt gerade Literatur, wie Robert Musil zu

50 Oeming, Manfred (1984) 255.
51 Oeming, Manfred (1984) 262.
52 Kutzer, Mirjam (2020) 386.
53 Ricœur, Paul (1988) 77.
54 Ricœur, Paul (1974) 238.

Beginn seines Romans *Der Mann ohne Eigenschaften* bedenkt, auf den Möglichkeitssinn. Wenn es einen Wirklichkeitssinn gibt, schreibt Musil,

> „muss es auch etwas geben, das man Möglichkeitssinn nennen kann. Wer ihn besitzt, sagt beispielsweise nicht: Hier ist dies oder das geschehen, wird geschehen, muss geschehen; sondern er erfindet: Hier könnte, sollte oder müsste geschehen; und wenn man ihm von irgendetwas erklärt, dass es so sei, wie es sei, dann denkt er: Nun, es könnte wahrscheinlich auch anders sein."[55]

Das Mögliche steht zwar meist in Beziehung zum Wirklichen, geht aber zugleich über das hinaus, was faktisch gegeben ist. Religionspädagogisch liegt hier ein erkenntnistheoretischer Wert: Bestehende Ordnungssysteme sollten nicht als abgeschlossen betrachtet werden, sondern sind gerade im Hinblick auf alternative – gar überschreitende – Deutungsmöglichkeiten zu reflektieren.[56] Für die Ausbildung einer solchen Pluralitätskompetenz bieten literarische Texte besonders geeignete Voraussetzungen, da sie Wirklichkeitsbezüge variieren, verschieben und somit unterschiedliche Möglichkeiten erfahrbar machen. Literaturdidaktisch ließe sich hier anknüpfen: „Nur wer ‚fragende Fragen' an den Text stellt, kann Möglichkeitssinn entwickeln und erkennen, dass die bestehende Ordnung nicht die einzig gültige ist."[57] Nicht vorgefertigte Antworten und Phrasen sind von Interesse, sondern die Impulse, die von den (ungeahnten) Möglichkeiten ausgehen.

Unter dem Gesichtspunkt der Wahrheitsfrage und dem Verhältnis der großen Traditionen wird in religionspädagogischer Hinsicht gerne der Bezug zu Lessings *Ringparabel* gesucht,[58] wobei eine Gefahr darin besteht, die große religiöse Frage ethisch engzuführen. Demgegenüber bietet eine narrative Entfaltung von Lessings Drama als Jungendroman einige Vorzüge, auf die ich abschließend Bezug nehmen möchte.

6. Wahrheit im Modus der Multiperspektivität: *Nathan und seine Kinder* zum Beispiel

Auf der Suche nach einer gegenwärtigen Bearbeitung der Frage nach der wahren Religion und stärker noch deren Ausagieren lässt sich der Erzähltext *Nathan und seine Kinder* von der deutsch-jüdische Schriftstellerin Mirjam Pressler als wich-

55 Musil, Robert (2013) 16.

56 Vgl. Sejdini, Zekirija / Kraml, Martina / Scharer, Matthias (2017) 114–115.

57 Mitterer, Nicola (2016) 90–91.

58 Vgl. Meyer, Karlo (2019) 87–90.

tige Ressource der Gegenwartsliteratur aktivieren.[59] In diesem historischen Roman wird die religiöse Wahrheitsfrage unter den Bedingungen der Gegenwart verhandelt. Im Zentrum stehen aber die Figuren des Romans selbst, deren Perspektiven die Spannung zwischen exklusiven Wahrheitsansprüchen („Nur die eine Religion ist die wahre") und relativierenden Positionen („Jeder soll doch glauben, was er für richtig hält"[60]) in konkreten Konflikten sichtbar machen. Eine besondere Wirkkraft des Romans besteht darin, dass die Romanfiguren Entwicklungen durchlaufen. Damit bietet der Text kein fertiges Modell, sondern eine Konstellation von Figuren und Stimmen, mit denen sich Fragen, wie etwa jene, mit welcher Perspektive sich Schüler:innen identifizieren,[61] bearbeiten lassen. Indem der Roman diese Fragen weder abstrahiert noch löst, sondern vielmehr narrativ entfaltet, bietet er Anlass für eine Auseinandersetzung auf Augenhöhe unserer Zeit. Die Wahrheitsfrage erscheint nicht als rein theoretisches Problem, sondern dergestalt, dass sie im Spannungsfeld konkreter Lebensgeschichten, relationaler Erfahrungen und kultureller Verschränkungen – stets aufs Neue – ausgehandelt werden muss. Damit möchte ich die eingangs gestellte Frage aufgreifen, wie eine Verständigung zur Wahrheit aussehen soll und wie der Diskurs geleitet sein soll. Mithilfe des Romans lassen sich Regeln des Zusammenlebens und vor allem die Sprache, in der etwas formuliert wird, einer Betrachtung unterziehen. Dann stellen sich Fragen der Begründung für jene Regeln, denen alle zustimmen können. „Dazu aber muss man aufeinander hören, nur so stößt man auf das Verbindliche im Kontingenten. Ohne dieses Hören und die damit verbundene Achtung und Anerkennung gibt es nichts Verbindliches, sondern höchstens das, was erzwungen werden kann."[62] Presslers Roman kann hierfür ein Anlass sein.

Mit *Nathan und seine Kinder* hat Pressler „keineswegs ein[en] Gegentext", sondern eine „Variation"[63] von Lessings *Nathan der Weise* verfasst. Bei der Transformation des Stoffs in einen Jugendroman findet sie zu einer stärker subjektiven und historisch konkretisierten Erzählweise. Inhaltlich hält sich Pressler an zentrale Linien ihres Prätexts: Im Jerusalem der Kreuzzugszeit begegnen sich Figuren unterschiedlicher religiöser Herkunft, die in ein tiefes Beziehungsgeflecht verwoben sind. Zugleich verschärft Pressler manche Konfliktlinien, etwa durch

59 Vgl. Zimmermann, Mirjam (2015) 64–66.

60 Beuscher, Bernd (2001) 1538.

61 Zur Identifikation mit Figuren vgl. umfassend das Konzept der *narrativen Identität* von Paul Ricœur. Weiterführende Fragen können dann etwa sein: Wie können religiöse Traditionen verbindlich sein, ohne andere Perspektiven auszuschließen, und wie lassen sich subjektive Überzeugungen artikulieren, ohne in Beliebigkeit zu münden?

62 Kraml, Hans (2020) 57.

63 Pressler, Mirjam (2009) 251.

zusätzliche Figuren wie den fanatischen Abu Hassan, und führt die Handlung zu einem offenen, von Gewalt überschatteten Ende.

Im Vergleich zur Vorlage verschiebt sich das Gewicht mancher Akzente: Während etwa Lessing ein aufklärerisches Ideal der Toleranz entwirft, zeigt Pressler im Lichte der historischen Bedingungen dessen prekäre Voraussetzungen und Grenzen mit einem stärker an der Gegenwart geschulten Blickwinkel. Da es sich um einen Erzähltext handelt, werden die Fragen nach der wahren Religion und einer friedlichen Koexistenz nicht theologisch normativ beantwortet, sondern in ihrer Ambivalenz literarisiert. Darin ist zugleich die transkulturelle Dimension[64] des Romans zu sehen: Religion begegnet nicht als System, vielmehr thematisiert Pressler jene „Durchdringungen und Verflechtungen" zwischen den Religionen und Kulturen, die „permeativ und nicht separatistisch verfasst"[65] sind. Diese Verschränkungen, seien sie in Form von Spannungen, aber auch von Identitätskonflikten, kommen sowohl in den Figuren und Figurenkonstellation als auch in einer Vielzahl kultureller und religiöser (Text-)Bezüge zur Lesbarkeit. Auf diese Weise öffnet Pressler einen Raum, in dem unterschiedliche religiöse Perspektiven nicht nivelliert, sondern in ihrer – teils friedlich koexistierenden, teils fanatischen – Differenz aufeinander bezogen werden. Gerade weil im Roman unterschiedliche Figuren so verschiedene Positionen hinsichtlich der Wahrheitsfrage verkörpern, kann didaktisch bei der Perspektivierung angesetzt werden. Die Frage der Perspektive und deren Zusammenhang mit der Kontingenz scheint mit bedeutsam.

Ein zentraler Zugang zur Wahrheitsfrage im Roman ergibt sich aus dem spezifischen *Modus*, verstanden als „jene Momente des Erzählens, die den Grad der Mittelbarkeit und die Perspektivierung des Erzählten betreffen"[66]. Das Erzählte ist *intern fokalisiert*,[67] eine übergeordnete, allwissende Erzählinstanz fehlt: Jedes Kapitel ist an die Perspektive einer anderen Figur gebunden, sodass das Geschehen ausschließlich aus deren je eigener Innenansicht erschlossen wird. *Nathan und seine Kinder* ist durchgehend durch eine *multiple interne Fokalisierung*[68] geprägt. Im Unterschied zu Lessing wird die Handlung über eine Reihe von Ich-Erzählungen entfaltet; jede Figur erschließt die Ereignisse aus ihrer eigenen Binnenperspektive. Dadurch entsteht ein vielschichtiges Bild individueller Wahrnehmungen und Deutungen des Geschehens. Die gewählte Form des Rom-

64 Vgl. Welsch, Wolfgang (2012).

65 Welsch, Wolfgang (2012) 26.

66 Scheffel, Matthias / Martinez, Michael (2009) 47.

67 Eine interne Fokalisierung bedeutet, dass der „Blickwinkel, aus dem erzählt wird, eindeutig auf die Wahrnehmung der erlebenden Figur begrenzt ist." (Scheffel, Matthias / Martinez, Michael (2009) 65).

68 Vgl. Scheffel, Matthias / Martinez, Michael (2009) 66.

ans selbst ist „in diesem Sinne ein Ort des kommunikativen Geschehens", in dem „Vielfalt, Widersprüche [ ] und Ambivalenz"[69] zur Geltung gebracht werden. Didaktisch wäre in der Auseinandersetzung mit dem Erzähltext die Vielfalt der Perspektiven zu thematisieren, um auf diese Weise „religiöse Heterogenität als unhintergehbare Rahmenbedingung religiöser Lernprozesse ernst zu nehmen"[70]. Denn der Roman ist so konzipiert, dass der Inhalt nicht von der Form loszulösen ist und die Form den Inhalt wesentlich steuert: Durch die multiple interne Fokalisierung entfällt die Möglichkeit, bloß einen privilegierten, objektiven Zugriff auf das Geschehen zu gewinnen. Wahrheit konstituiert sich in der Differenz, Überlagerung und partiellen Korrektur der einzelnen Perspektiven. Unterschiedliche Figuren schildern ein (und mithin dasselbe) Ereignis ähnlich, aber doch etwas anders. Infolgedessen erscheint Wahrheit nicht als statische Größe, sondern relational und perspektivisch gebrochen. Thematisiert wird im Roman, wie Thomas Bauer mit Blick auf die Welt konstatiert, zum einen die „Vielfalt an Lebensentwürfen, sowie andererseits auch unser Umgang mit den vielfältigen Wahrheiten einer uneindeutigen Welt. Denn genau dies ist unsere Welt: uneindeutig."[71] Und es macht es nicht einfacher für die Leser:innen, dass die pluralen Sichtweisen „unterschiedliche Interpretationen zulassen, unklar erscheinen, keinen eindeutigen Sinn ergeben, sich zu widersprechen scheinen, widersprüchliche Handlungen nahezulegen scheinen."[72] Aber durch einen Perspektivenwechsel wird es beispielsweise möglich, als christlicher Mensch in die Denkwelt eines jüdischen Kaufmanns oder muslimischen Derwischs einzutauchen, mehr noch, die eigene Position – ganz im Sinne eines *reflexiven Inklusivismus* – „mit den Augen der anderen zu sehen und sich durch die Defizite der eigenen Geschichte spiegeln zu lassen"[73]. Ein passender Umgang mit Sichtweisen und Positionen lässt sich aus der Literaturdidaktik gewinnen: „Nur in einer Sprache, die sich aus der Starre der vorgeprägten Form befreien und ihre irreduzible Besonderheit zur Geltung bringen kann, findet nämlich die Einzigartigkeit Ausdruck, die über den bedeutungslosen Austausch vorgefertigter Sprachschablonen hinausführt und Sinn stiftet."[74] Ein echter Austausch kommt nur im Gespräch zustande, bei dem wie in bestimmten Formen des *literarischen Gesprächs* auf das letzte Wort verzichtet

69 Sejdini, Zekirija / Kraml, Martina / Scharer, Matthias (2017) 135.

70 Weirer, Wolfgang (2020) 111.

71 Bauer, Thomas (2018) 14.

72 Bauer, Thomas (2018) 14.

73 Tück, Jan-Heiner (2016) 59.

74 Mitterer, Nicola (2016) 46.

wird.[75] So sollte auch der Diskurs – in Anlehnung an die literarische Form – angelegt werden.

7. Fazit: Zum Mehrwert der Fiktion in Fragen zur Wahrheit

Dass bzw. wie religiöse Schriftzitate auf problematische Weise beansprucht werden können, zeigt der Roman gleichfalls: Dieselben Texte, die eine „Welt […] voll Ambiguität" vor Augen stellen, können auch zur Legitimation exklusiver und gewaltförmiger Positionen verwendet werden, wenn etwa Figuren einzelne Stellen selektiv zitieren, um Feindbilder zu stabilisieren und damit letztlich eine „Erlösung von der unhintergehbaren Ambiguität der Welt versprechen"[76]. Demgegenüber macht die multiperspektivische Fokalisierung diese Ambiguität sichtbar, ohne sie aufzulösen. Wahrheit erscheint damit nicht als einheitlicher Besitz, sondern als Größe, die sich im Spannungsfeld unterschiedlicher Deutungen diskutieren lässt. Damit stellen sich abschließend nochmals zwei Fragen: Was macht bzw. trägt eine solche Perspektive in religionspädagogischer Hinsicht aus? Wie wäre eine solche Perspektive zu vermitteln? Auf diese Fragen möchte ich abschließend nacheinander Bezug nehmen.

Zur ersten Frage: Vor dem Hintergrund der oben skizzierten fiktionstheoretischen Überlegungen lässt sich *Nathan und seine Kinder* als ein *Fiktionsraum*[77] beschreiben, in dem Wahrheit nicht trotz, sondern mithilfe Fiktion bearbeitet wird. Die spezifische Form der multiplen internen Fokalisierung trägt wesentlich dazu bei: Weil kein privilegierter Zugriff auf das Geschehen existiert, erscheint Wahrheit weder als objektiv verfügbare Größe noch als bloß subjektive Setzung, sondern als Ergebnis perspektivischer Vermittlung. Was heißt es, eine fiktionale Dimension von Wahrheit zu haben? Und welche Einsicht birgt diese fiktive Form der Wahrheit? Ich möchte an dieser Stelle nochmals an den Gedanken anknüpfen, dass Fiktionen für theologische Auseinandersetzungen mit der Wahrheitsfrage, sofern sie sich auf die Offenbarungszeugnisse beziehen, unvermeidbar sind. Für die christliche Theologie ergibt sich daraus ein notwendiger Auftrag zur Beschäftigung mit Fiktionen: Zwar gilt im Offenbarungsverständnis des Christentums, dass Gott im Sinnlich-Erfahrbaren zur Erscheinung kommt, doch die in Bibel und Tradition überlieferten Gotteserfahrungen entziehen sich einer unmittelbaren Evidenz. Sie präsentieren sich nicht als schlicht gegebene Tatsachen, sondern als Deutungsereignisse, die erst im Modus erzählerischer und symboli-

75 Vgl. Härle, Gerhard / Steinbrenner, Marcus (2011).

76 Bauer, Thomas (2018) 14 und 36.

77 Ricœur, Paul (1988) 77.

scher Vermittlung zugänglich werden.[78] Mit Blick auf religionspädagogische Überlegungen geht es bei der Lektüre folglich nicht um die Alternative *Fakt oder Fiktion*, sondern darum, deren „Deutungsoffenheit und Deutungsbedürftigkeit anzuerkennen", weshalb religiöse Lernprozesse „nicht auf eindeutige Einsichten zielen, sondern auf das Verstehen von und den Umgang mit Mehrdeutigkeiten"[79]. Hier öffnen fiktionale Erzähltexte, wie jener von Pressler, einige Möglichkeiten, da sie *Ambiguität*[80] nicht vereindeutigen. Jene formalästhetische Variante, wie sie etwa Pressler narrativ entfaltet, hat in gewisser Hinsicht ein Vorbild in jenen biblischen Texten, in denen die Rede von Gott und der Wahrheit zwischen *Präsenz* und gleichzeitigem *Entzug* oszilliert. Ein Beispiel dafür wäre die Geschichte von Mose, dem der brennende Dornbusch zum Zeichen wird. Ein Zeichen bezeichnet etwas für jemanden, es steht nicht isoliert nur für sich. Das Zeichen ist auf einen Rezipient:innen angewiesen, umgekehrt aber kreiert Moses dieses Zeichen nicht, vielmehr wird der brennende Dornbusch ihm zum Zeichen. Im Falle des Dornbuschs offenbart Gott sich Mose, indem er sich ihm zugleich entzieht. Es handelt sich um ein unverfügbares Ereignis, das Moses widerfährt. Die Rede von Gott erfolgt in einer Weise, die diese Entzogenheit immer schon mit zum Ausdruck bringt.[81] Fiktionale Texte lösen die (biblische) Wahrheit folglich keineswegs ab, sie bilden auch keinen Gegensatz aus, aber sie können diese Wahrheit (in anderer Weise) problematisieren, durchspielen (als-ob) und sagen – und damit theologische Wahrheit zur Sprache bringen. Es geht nicht um ein Gegenprogramm, sondern um eine andere Spielart. Wahrheit(-sansprüche), so meine These, lassen sich in literarischen Texten unter rein medialem Gesichtspunkt etwas ‚einfacher' bearbeiten, weil sie nicht jenen normativen Anspruch erheben, der Heiligen Schriften immer schon inhärent ist.

Dann aber stellt sich die Frage, was die Vorstellung austrägt, dass die Erzählung einem *Laboratorium* gleicht, in dem sich Handlungskonfigurationen und Konstellationen austarieren lassen.[82] Vielleicht eben dies, dass eine besondere Bedeutungskraft von Fiktionen im *Möglichkeitssinn* besteht, der eine Verbündete hat in der Kontingenzsensibilität, aber auch in der Ambiguitätstoleranz, verstanden als Fähigkeit zum Umgang mit „unhintergehbaren Mehrdeutigkeiten, genauer noch die Fähigkeit, mehrdeutige Situationen und widersprüchliche Handlungsmaximen […] auszuhalten und zu bewältigen, und dabei aber […] nicht alles relativis-

78 Kutzer, Mirjam (2020) 380.

79 Dressler, Bernhard (2018) 442.

80 Meyer-Blanck, Michael (2002) 78.

81 Vgl. Kutzer, Mirjam (2020) 380.

82 Ricœur, Paul (1974) 238.

tisch für gleichgültig zu halten, sondern auf eigene Wahrheitsansprüche nicht zu verzichten“[83]. Es geht dann auch darum, Wahrheitsansprüche „angesichts von Ambiguitätszumutungen religiöser Pluralität“[84] unter pluralen Perspektiven zu reflektieren. Zwar mag das Mögliche an das Wirkliche gebunden sein, aber es kann auch „unabhängig von dem, was wirklich ist“ sein, weshalb religionspädagogisch hinsichtlich einer „Pluralitätskompetenz die geltenden Ordnungssysteme stets neu auf andere Möglichkeiten hin zu überdenken und zu überschreiten [sind]“[85]. Möglicherweise bietet sich kaum ein anderes Medium für die Ausbildung dieser Kompetenz besser an als literarische Texte, und kaum ein anderer Modus besser als die Fiktion, wo Mehrdeutiges, Widersprüchliches und Ambiges begegnet.

Der zweiten Frage möchte ich mich mithilfe von Presslers Erzähltext annähern. Im Roman macht beispielsweise die Figur Nathans diese ambige Struktur formal sichtbar. Obwohl er inhaltlich im Zentrum des Romans steht, kommt er nie selbst als Ich-Erzähler zu Wort. Sein Denken und Handeln wird ausschließlich durch die Wahrnehmungen anderer Figuren vermittelt und ist damit gefiltert, wie auch die von ihm erzählte Ringparabel.[86] Für den diskursiven Zusammenhang ist zunächst der Einsatz seiner Rede von Bedeutung: Vermittelt über die Erzählung Al-Hafis spricht Saladin zu Nathan: „Sage mir, welcher Glaube ist der richtige? Wer hat recht, der Muslim, der Jude oder der Christ?“[87] Auf diese Frage wurde Nathan blass und windet sich zunächst.

Die vom Roman vorgestellte Zielperspektive besteht darin, dass Wahrheit nicht aufgegeben wird, sondern sich erweisen soll. Ein Ziel der Auseinandersetzung mit dem Roman könnte darin bestehen, dass die Rezipient:innen angeregt werden, die im Roman zur Geltung kommenden Positionen konstellativ zu wägen und zu durchdenken. Entscheidend scheint mir, was im Erzähltext angelegt ist, nämlich „der mehrperspektivische Dialog.“[88] Dabei kann sich dann das Augenmerk von der Erhebung des Wahrheitsanspruchs hin zu ihrer diskursiven Prüfung verschieben. Im Roman finden sich wichtige Leitlinien: Wenn Nathan mit den Worten „Höre, großer Sultan“[89] einsetzt, dann deckt sich dies mit der Beobach-

83 Dressler, Bernhard (2020) 217.
84 Dressler, Bernhard (2020) 225.
85 Sejdini, Zekirija / Kraml, Martina / Scharer, Matthias (2017) 114–115.
86 Vgl. Pressler, Mirjam (2009) 160–166.
87 Pressler, Mirjam (2009) 157.
88 Knauth, Thorsten (2024) 46.
89 Pressler, Mirjam (2009) 160.

tung, dass man einander zuhören oder gar *aufeinander hören* sollte.[90] Als intertextueller Verweis auf das *Höre Israel* kann der Imperativ auch in einer tieferen Dimension gelesen werden. Mit fortlaufendem Erzählgang entdeckt Saladin im Möglichkeitsraum von Nathans parabolischer Erzählung etwas Verbindliches. Nachdem Nathan den ersten Teil seiner Parabel vorträgt, wendet Saladin ein: „Du willst sagen, das sei die Antwort auf meine Frage?“[91] Noch geht es mir gar nicht um die Parabel als lehrhafte Gattung, sondern um die Bereitschaft, einer Erzählung zuzuhören und Fragen zu stellen. Für den Zusammenhang ist ebenso entscheidend, dass die Ringerzählung, die Nathan Saladin als Parabel darlegt, aus der Perspektive Al-Hafis erzählt wird. Diese indirekte Fokalisierung verhindert eine autoritative Selbstdeutung und verweist darauf, dass eine integrative Position nur perspektivisch zugänglich ist. Stimmt man Sejdini et al. zu, dass Wahrheitsansprüche immer „perspektivisch“[92] sind, dann unternimmt Pressler mit ihrer multiperspektivischen Fokalisierung den Versuch, dies im Roman formal einzulösen. Dies wird in der Ringparabel lesbar, die – wie in der Textvorlage hervorgehoben – die ontologische Frage nach der wahren Religion in eine praktische überführt.[93] Die Pointe liegt darin, dass Wahrheit nicht vorausgesetzt, sondern durch Handeln eingelöst werden muss: Erst in der Bewährung der Gläubigen kann sich zeigen, „wer den echten Ring besitze“[94] Wahrheit erhält damit eine prozessuale Struktur und ist an die Praxis gebunden. Wie in der literarischen Vorlage wird „[i]m Namen der verborgenen Wahrheit, die ebenso unerkannt wie unerkennbar ist, den Anhängern der Offenbarungsreligion empfohlen, so zu tun, als ob sie wahr seien“[95]. Dieses *Als ob* ist hochgradig performativ: Zum einen ist der echte Ring nicht sichtbar, sondern muss sich erweisen, zum anderen zielt es Jan Assmann zufolge „auf Wirklichkeit, aber nicht auf *gegebene* Wirklichkeit, sondern auf *Verwirklichung*, auf im Handeln herzustellende Wirklichkeit“[96]. Die Moral der Ringparabel besteht mit Kant gesprochen darin, „so zu handeln als ob eine andere Welt wäre“[97]. Dafür bietet sich Nathan als Figur beispielhaft an: Nathans religiöse Grundhaltung verdichtet sich in den von anderen erinnerten Aussagen, etwa wenn Recha formuliert: „Mein Vater sagt, es sind nur die Wege, ihm zu dienen, welche die Religionen unterscheiden, der Kern ist gleich: die Liebe zu

90 Vgl. Kraml, Hans (2020) 57.
91 Pressler, Mirjam (2009) 161.
92 Sejdini, Zekirija / Kraml, Martina / Scharer, Matthias (2017) 118.
93 Vgl. Conterno, Chiara (2022).
94 Pressler, Mirjam (2009) 163.
95 Tück, Jan-Heiner (2016) 54.
96 Assmann, Jan (2016) 32.
97 Kant, Immanuel (1971) 341.

Gott und den Menschen. Und die Dankbarkeit für das Leben."[98] Vielleicht ließe sich an dieser Stelle festhalten, dass Wahrheit nicht beliebig, aber auch kein Besitz ist, sondern vielmehr einer Suche oder gar, wie Karimi es ausdrückt, einer „Sehnsucht"[99] gleicht. Unter theologischem Gesichtspunkt kann es auch nicht darum gehen, den Anspruch auf Wahrheit gänzlich aufzugeben. Die Fiktion der Wahrheit zielt auf Verwirklichung und bleibt zugleich eine Sehnsucht.

Literatur

Anderegg, Johannes (1985). *Sprache und Verwandlung. Zur literarischen Ästhetik.* Vandenhoeck & Ruprecht.

Assmann, Jan (2016). Lessings Ringparabel – die performative Wendung der Wahrheitsfrage. In Jan-Heiner Tück & Rudolf Langthaler (Hrsg.), *„Es strebe von euch jeder um die Wette". Lessings Ringparabel – ein Paradigma für die Verständigung der Religionen heute?* (S. 13–35). Herder.

Bauer, Thomas (2018). *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt.* Reclam.

Beuscher, Bernd (2001). Moderne – Postmoderne. In Norbert Mette (Hrsg.), *Lexikon der Religionspädagogik* (Bd. 2, S. 1538–1544). Neukirchener.

Conterno, Chiara (2022). Die Transkulturalität der Religion in Mirjam Presslers Nathan und seine Kinder. In Laura Auteri, Natascia Barrale, Arianna Di Bella, & Sabine Hoffmann (Hrsg.), *Jahrbuch für Internationale Germanistik. Wege der Germanistik in transkultureller Perspektive* (S. 109–120). Peter Lang.

Dressler, Bernhard (2018). Bibeldidaktik. In Mirijam Zimmermann & Ruben Zimmermann (Hrsg.), *Handbuch Bibeldidaktik* (2. Aufl.,utb 3996, S. 438– 444). Mohr Siebeck.

Dressler, Bernhard (2020). *Religion verstehen. Beiträge zur Religionshermeneutik und zu religiöser Bildung* (Praktische Theologie heute 170). Kohlhammer.

Englert, Rudolf (2007). *Religionspädagogische Grundfragen. Anstöße zur Urteilsbildung.* Kohlhammer.

Franziskus (2013). *Das Licht des Glaubens. Die Enzyklika „Lumen Fidei".* Herder.

Grözinger, Albrecht (1991). *Die Sprache des Menschen. Ein Handbuch.* Kaiser.

Härle, Gerhard & Steinbrenner, Marcus (Hrsg). (2011). *„Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander". Das Heidelberger Modell des Literarischen Unterrichtsgesprächs in Theorie und Praxis.* Baltmannsweiler.

James, William (1977). *Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethoden.* WBG.

98 Pressler, Mirjam (2009) 215 –216.

99 Karimi, Ahmad Milad (2016).

Karimi, Ahmad Milad (2016). Wahrheit ist Sehnsucht. „So wetteifert um die guten Dinge!". In Jan-Heiner Tück & Rudolf Langthaler (Hrsg.), *„Es strebe von euch jeder um die Wette". Lessings Ringparabel – ein Paradigma für die Verständigung der Religionen heute?* (S. 278–292). Herder.

Klauk, Tobias & Köppe, Tilmann (2014). Bausteine einer Theorie der Fiktionalität. In Tobias Klauk & Tilmann Köppe (Hrsg.), *Fiktionalität. Ein interdisziplinäres Handbuch* (S. 3–34). De Gruyter.

Knauth, Thorsten (2016). Die Wahrheitsfrage als Herausforderung interreligiösen Lernens. *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie, 68*(1), 85–97.

Knauth, Thorsten (2024). Wahrheit aus der Perspektive dialogischer Religionspädagogik. *Religionspädagogische Beiträge, 81*, 43–53.

Kraml, Hans (2020). Verbindliches im Kontingenten. Notwendigkeit, Richtigkeit und Wahrheit als Auswirkungen des Kontingenten. In Zekirija Sejdini & Martina Kraml (Hrsg.), *Interreligiöse Bildung zwischen Kontingenzbewusstsein und Wahrheitsansprüchen* (Studien zur interreligiösen Religionspädagogik, Bd. 4, S. 43–57). Kohlhammer.

Kutzer, Mirjam (2020). Fiktionalität und Theologie. In Lut Missinne, Ralf Schneider, & Beatrix van Dam (Hrsg.), *Grundthemen der Literaturwissenschaft: Fiktionalität* (S. 380–408). De Gruyter.

Lehner-Hartmann, Andrea (2020). Wie konfessionell kann/soll Religionsunterricht sein? In Zekirija Sejdini & Martina Kraml (Hrsg.), *Interreligiöse Bildung zwischen Kontingenzbewusstsein und Wahrheitsansprüchen* (Studien zur interreligiösen Religionspädagogik, Bd. 4, S. 27–42). Kohlhammer.

Lüke, Ulrich & Peters, Hildegard (2018). Einleitung. In Ulrich Lüke & Hildegard Peters (Hrsg.), *Wissenschaft – Wahrheit – Weisheit. Theologische Standortbestimmungen (QD 293)* (S. 7–16). Herder.

Marti, Kurt (2011). *geduld und revolte. die gedichte am rand (2. Aufl.).* Radius

Meyer, Karlo (2019). *Grundlagen interreligiösen Lernens.* Vandenhoeck & Ruprecht.

Meyer-Blanck, Michael (2002). *Vom Symbol zum Zeichen. Symboldidaktik und Semiotik* (2. Aufl.). CMZ.

Mitterer, Nicola (2016). *Das Fremde in der Literatur. Zur Grundlegung einer responsiven Literaturdidaktik.* Transcript.

Musil, Robert (2013). *Der Mann ohne Eigenschaften.* Anaconda.

Oeming, Manfred (1984). Bedeutung und Funktion von „Fiktionen" in der alttestamentlichen Geschichtsschreibung. *Evangelische Theologie, 44*, 254–266.

Pannenberg, Wolfhart (1983). Das Irreale des Glaubens. In Dieter Henrich & Wolfgang Iser (Hrsg.), *Funktionen des Fiktiven* (S. 17–34). Fink.

Pressler, Mirjam (2009). *Nathan und seine Kinder.* Belz & Gelberg.

Ratzinger, Joseph (2003). *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen.* Herder.

Ratzinger, Joseph (2005). *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen.* Herder.

Ricœur, Paul (1974). *Metapher und Interpretationstheorie.* Suhrkamp.

Ricœur, Paul (1988). *Zeit und Erzählung.* Bd. 1. Fink.

Schambeck, Mirjam (2013). *Interreligiöse Kompetenz. Basiswissen für Studium, Ausbildung und Beruf* (UTB 3856). Vandenhoeck & Ruprecht.

Scheffel, Matthias & Martinez, Michael (2009). *Einführung in die Erzähltheorie* (8. Aufl.). C.H. Beck.

Seewald, Michael (2018). Theologie und Kirche vor den Anfragen des Relativismus. In Michael Seewald (Hrsg.), *Glaube ohne Wahrheit? Theologie und Kirche vor den Anfragen des Relativismus* (Theologie kontrovers, S. 11–36). Herder.

Sejdini, Zekirija, Kraml, Martina & Scharer, Matthias (2017). *Mensch werden. Grundlagen einer interreligiösen Religionspädagogik und -didaktik aus muslimisch-christlicher Perspektive* (Studien zur interreligiösen Religionspädagogik, Bd. 1). Kohlhammer.

Tück, Jan-Heiner (2016). Glauben im Modus des ‚Als ob'? Jan Assmanns Votum für eine performativ gewendete Theologie – eine Repik. In Jan-Heiner Tück & Rudolf Langthaler (Hrsg.), *„Es strebe von euch jeder um die Wette". Lessings Ringparabel – ein Paradigma für die Verständigung der Religionen heute?* (S. 36–66). Herder.

Weder, Hans (1986). *Neutestamentliche Hermeneutik.* Theologischer Verlag.

Weirer, Wolfgang (2020). Religiöse Wahrheiten – für wen und wozu? In Zekirija Sejdini & Martina Kraml (Hrsg.), *Interreligiöse Bildung zwischen Kontingenzbewusstsein und Wahrheitsansprüchen* (Studien zur interreligiösen Religionspädagogik, Bd. 4, S. 101–118). Kohlhammer.

Welsch, Wolfgang (2012). Was ist eigentlich Transkulturalität? In Dorothee Kimmich & Schamma Schahadat (Hrsg.), *Kulturen in Bewegung* (S. 25–40). transcript Verlag.

Zimmermann, Mirjam (2015). *Interreligiöses Lernen narrativ. Feste in den Weltreligionen.* Vandenhoeck & Ruprecht.