

Diversität – Differenz – Dialogizität

Diversität – Differenz – Dialogizität

Religion in pluralen Kontexten

Herausgegeben von
Christian Wiese, Stefan Alkier und Michael Schneider

DE GRUYTER

Dieser Sammelband ist im Kontext des vom LOEWE-Programm des Hessischen Ministeriums für Wissenschaft und Kunst geförderten Forschungsschwerpunkts „Religiöse Positionierung: Modalitäten und Konstellationen in jüdischen, christlichen und islamischen Kontexten“ an der Goethe-Universität Frankfurt und der Justus-Liebig-Universität Gießen entstanden.

ISBN 978-3-11-052919-7

e-ISBN (PDF) 978-3-11-053086-5

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-052921-0

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Titelbild: Rawpixel/iStock/Getty Images Plus

Satz: Integra Software Services Pvt. Ltd

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

☼ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorwort

Um die schwierige Frage ergebnisoffen anzugehen, ob monotheistische Religionen pluralismusfähig sein können, ist es notwendig, Konzepte von Diversität, Differenz und Dialogizität daraufhin zu untersuchen, wie sie das Verhältnis von Singular und Plural, von Standpunkt und Offenheit, von Wiedererkennbarkeit und Verschiedenheit, von Harmonie und Antagonismus, Inklusion und Exklusion zu sehen und zu bewerten aufgeben. Gibt es Möglichkeiten, die scheinbar selbstverständliche Binarität dieser Oppositionen durch die Einführung dritter Kategorien oder die Wahrnehmung von Übergängen zu ersetzen? Können dann auch religiöse Positionierungen sogar als generative Akte pluraler Gesellschaften begriffen und gelebt werden, wenn diese ihre Positionierungen *als* Positionierungen dialogisch – im Sinne des Dialogizitätskonzepts von Michail Bachtin – in den Streit um die sachgemäße Erschließung der Wirklichkeit einbringen? Kann die versteckte Gewaltförmigkeit von harmonistischen Dialogkonzepten damit aufgedeckt und vielleicht sogar unterbunden werden? Wann und unter welchen Bedingungen wird Diversität überhaupt als solche wahrgenommen? In welchen Konstellationen werden Differenzen zum Problem?

Diesen Fragen widmete der Fachbereich Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main unter der Leitung von Stefan Alkier, Michael Schneider und Christian Wiese im April 2012 eine interdisziplinäre Fachtagung, die nicht mit einer fertigen These, sondern eingedenk des oben skizzierten Problemzusammenhangs konzipiert wurde. Es war lehrreich zu erleben, dass der Fragenkreis um die Relation von Positionierung und Pluralität keine lediglich innertheologische Angelegenheit ist, sondern sehr unterschiedliche Wissensdiskurse der Gegenwart umgreift. Auch wenn die Aufgabe der Übersetzung von Fachzusammenhängen und deren Grundannahmen und Selbstverständlichkeiten in andere Fachzusammenhänge und deren Grundannahmen und Selbstverständlichkeiten nicht immer leicht fiel – ein Grundproblem wohl aller inter- und transdisziplinärer Forschungskooperationen – war es beglückend zu erleben, wie fruchtbar und anregend es sein kann, aufmerksam zuzuhören und miteinander ins Gespräch zu kommen. Nach den fachbereichsinternen Konsultationen, die in dem Band „Wahrheit und Positionalität“¹ bereits veröffentlicht wurden, war es vielversprechend, unsere Forschungen interdisziplinär zu erweitern. Wir danken allen Kolleginnen und Kollegen, die durch ihr engagiertes und perspektivenreiches Mitdenken dazu beigetragen haben und auch weiter dazu beitragen.

1 Melanie Köhlmoos und Markus Wriedt (Hg.), *Wahrheit und Positionalität*, Kleine Schriften des Fachbereichs Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main 3 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012).

Der vorliegende Band geht auf diese Frankfurter Tagung zurück und wurde durch weitere Beiträge ergänzt. In der ersten Sektion werden konzeptionelle Klärungen angestrebt. Die zweite Sektion präsentiert dann überwiegend Fallbeispiele aus Geschichte und Gegenwart. Liest man die Essays sorgfältig durch, wird man enttäuscht zurückbleiben, sofern man eine durchgehende griffige These zur Lösung des Problemzusammenhangs von Positionierungen und Pluralität erwartet. Diese kann es beim gegenwärtigen theoretischen, praktischen, kulturellen, politischen Stand des Projekts eines qualifizierten Pluralismus im 21. Jahrhundert nicht geben. Eine Sensibilisierung für die Komplexität der Problematik, die kritisch werden lässt gegenüber opportunen Parolen wie etwa „Diversität“ oder „Inklusion“ und auch konzeptionelle Wege aufzeigt, die simplifizierende binäre Logik einfacher Oppositionen zu überwinden, bietet der Band aber allemal. Das macht ihn lesenswert gerade in Zeiten, in denen selbst die US-amerikanische Demokratie durch einen populistischen Präsidenten und dessen Chefberater in der Gefahr steht, Diversität und Offenheit nicht mehr als kulturellen Reichtum zu fördern, sondern im Zeichen kollektiver Angst als Bedrohung des Eigenen zu bekämpfen.

Diese Publikation erscheint im Kontext des vom LOEWE-Programm des Hessischen Ministeriums für Wissenschaft und Kunst geförderten Forschungsschwerpunkts „Religiöse Positionierung: Modalitäten und Konstellationen in jüdischen, christlichen und islamischen Kontexten“ an der Goethe-Universität Frankfurt und der Justus-Liebig-Universität Gießen. Wir danken unserem Frankfurter Kollegen Christian Wiese, der als akademischer Sprecher dieses Verbundprojekts fungiert, für seine sorgfältige Redaktion der hier vorliegenden Beiträge. Dank gilt zudem allen, die an der Tagung und an diesem Band mitgewirkt haben. Wir danken dem de Gruyter-Verlag für die professionelle und freundliche Zusammenarbeit. Insbesondere danken wir dem Präsidium der Goethe-Universität, das den Forschungsschwerpunkt am Fachbereich Evangelische Theologie für so bedeutsam hält, dass es diesen nicht nur inhaltlich begrüßt, sondern dessen Etablierung auch materiell gefördert hat.

Stefan Alkier und Michael Schneider, Frankfurt am Main im März 2017

Inhalt

Christian Wiese

Einleitung

„Religiöse Positionierung“ im Spannungsfeld von Diversität, Differenz und Dialogizität – eine Problemskizze — 1

Teil I: Theorien und Konzepte

- Reinhold Bernhardt
- 1 **Die Differenz macht den Unterschied: Differenzhermeneutische Ansätze in der Religionstheologie — 29**
- Myriam Bienenstock
- 2 **Der Begriff einer „natürlichen Religion“ und die Frage der Anerkennung von Diversität — 48**
- Gerhard Gamm
- 3 **Verständigung und Widerstreit. Neuere Narrative der Differenz — 66**
- Dietrich Zilleßen
- 4 **Die Wahrheit der Differenz: Versuch über die Schwierigkeit sich auseinander zu setzen — 80**
- Thomas Eppenstein und Doron Kiesel
- 5 **Identitätskonstruktionen und Grenzerfahrungen im differenztheoretischen Diskurs — 99**
- Gunda Werner
- 6 **Differenz als theologischer Begriff: Subjekttheoretische Überlegungen und theologische Materialproben — 117**
- Christian Wiese
- 7 **Dialogical Turn? Pluralitäts- und Dialogkonzepte in der jüdischen Religionsphilosophie des 20. Jahrhunderts — 142**

- Julia Matveev
8 **Von Martin Bubers *Ich und Du* zu Michail Bachtins Begriff der „Polyphonie“ — 175**

- Karl Sierek
9 **Subjektivität und Dialogizität. Bachtin und das Kino — 204**

Teil II: Fallbeispiele

- Michael Schneider
10 **Offene Konflikte im Matthäusevangelium — 223**

- Stefan Alkier
11 **Schwerwiegende Differenzen – Vernachlässigte Antagonismen in der Johannesapokalypse — 247**

- Elisabeth Hollender
12 **Angepasste Nachdichtungen. Vom Umgang mit innerjüdischer Differenz in der mittelalterlichen liturgischen Poesie — 290**

- Ottfried Fraisse
13 **Kulturelle Differenz als Methode bei Gustav Weil und Ignác Goldziher: Zum Dogma des kontinuierlichen Verfalls der vorislamischen Poesie durch den Islam — 308**

- Catherina Wenzel
14 **Positionierung und Dialogizität im Reisebericht Pietro Della Valles (1586–1652): Pilgern zwischen Zentren und Peripherie — 330**

- Joachim Willems
15 **„Dann merke ich auch hier, ich bin der Moslem“: Interreligiöse Kompetenz und Differenz, Diversität, Dialogizität — 360**

- Hans-Günter Heimbrock und Felix Kerntke
16 **Positionalität von Religion in lebensweltlicher Perspektive. Gelebte Konfessionalität von Religionslehrer/innen — 379**

17 Menachem Fisch
Judaism and the Religious Value of Diversity and Dialogue: Drafting a Jewish Response to *Nostra Aetate* — 401

18 Karl N. Renner
Medienvielfalt und Meinungsfreiheit in der Bundesrepublik Deutschland — 419

Abkürzungen — 439

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren — 441

Register — 449

Christian Wiese
Einleitung

„Religiöse Positionierung“ im Spannungsfeld von Diversität,
Differenz und Dialogizität – eine Problemskizze

Weltweit werden angesichts der zahlreichen Kriege und Konflikte, in denen religiöse Diversität und Differenz eine hochbrisante Rolle spielen, in unterschiedlichen politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Konstellationen kontroverse Debatten über das zwiespältige, weil gleichermaßen sinnstiftende wie zerstörerische Potential von Religion und Religionen in einer globalisierten Welt geführt. Dabei wird insbesondere den monotheistischen Religionen aufgrund ihrer z.T. exklusiven Geltungsansprüche vielfach vorgeworfen, sie seien nicht pluralismusfähig und neigten zwangsläufig zu fundamentalistischen Haltungen oder zur Gewalt. Solche Urteile sind insbesondere in den Kontroversen über die unter anderem von Jan Assmann postulierte intrinsische Gewaltförmigkeit des Monotheismus im Vergleich zu polytheistischen Religionen zum Ausdruck gekommen. Sie beziehen sich speziell auf religiöse Überlieferungen, die von der Vorstellung göttlicher Offenbarung als einer schriftlich kodifizierten Wahrheit geprägt sind, die exklusiv, einem einzigen Volk, einer einzigen Gruppe gegeben sind und doch zugleich von universaler, alle Menschen angehenden Geltung sein sollen.¹ Elemente einer solchen Deutung finden sich auch in Samuel P. Huntingtons *Clash of Civilizations* und in der Rezeption dieses Konzepts im sogenannten „Neuen Atheismus“, bei der gegenwärtige Konflikte primär auf religiös-kulturelle Antagonismen

¹ Vgl. Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur* (München: Hanser, 1998); ders., *Die Mosaikische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus* (München: Hanser, 2003); ders., *Monotheismus und die Sprache der Gewalt* (Wien: Picus-Verlag, 2006); präzisierend dann ders., *Exodus. Die Revolution der Alten Welt* (München: C. H. Beck, 2015); vgl. auch die Zuspitzung auf die Gegenwart bei Peter Sloterdijk, *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen* (Frankfurt am Main: Verlag der Welreligionen, 2007); als Einspruch gegen die Monotheismuskritik vgl. Rolf Schieder, *Sind Religionen gefährlich? Religionspolitische Perspektiven für das 21. Jahrhundert* (Berlin: Univ. Press, 2011); zur Debatte vgl. Johannes Thonhauser, *Das Unbehagen am Monotheismus. Umriss und Analyse der Debatte um Jan Assmanns Thesen zur „Mosaikischen Unterscheidung“* (Marburg: Tectum-Verlag, 2008); Rolf Schieder (Hg.), *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismusdebatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen* (Berlin: Univ. Press, 2014).

zurückgeführt werden.² Solche Debatten, aber auch Reflexionen über das unverzichtbare Potential von Religion, auch der jüdischen, christlichen und islamischen Tradition, mit Blick auf die Begrenzung oder Überwindung von destruktiven religiösen, kulturellen und ethnischen Gegensätzen, Konflikten, Kriegen und Terror,³ stellen die Religionsgemeinschaften selbst, aber auch die interdisziplinäre Religionsforschung und die wissenschaftlichen Theologien unterschiedlicher Prägung vor eine erhebliche theoretische und analytische Anstrengung. Im Vordergrund stehen dabei Fragen nach der „Wiederkehr“ und der verstärkten Rolle von Religion(en) in der „postsäkularen“ Kultur,⁴ nach den komplexen Ursachen religiöser Konflikte und Fundamentalismen,⁵ nach dem Umgang mit dem unausweichlichen Faktum religiöser Vielfalt und einander widerstreitender Sinn- und Wahrheitsansprüche, die in Verbindung mit gesellschaftlichen und politischen Verwerfungen vielfach ein explosives Gemisch darstellen, sowie hinsichtlich gegenwärtig diskutierter grundlegender Konzepte wie Multikulturalismus,⁶ Interreligiosität oder Interkulturalität,⁷ die sich mit unterschiedlichen Akzenten kritisch zu Formen religiöser Exklusivität, Aggression oder zur Uniformität religiöser bzw. religiös-nationaler „Leitkulturen“ verhalten.

Religiös-weltanschauliche Vielfalt mitsamt ihren destruktiven und konstruktiv-bereichernden Elementen gehört im Gefolge von Globalisierung und Migration mehr denn je zur Signatur der Lebenswelt der meisten gegenwärtigen Gesellschaften. Interreligiöse Begegnung, Kommunikation und Positionierung stellen

2 Samuel P. Huntington, *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert* (München: Goldmann, 2002); vgl. Richard Dawkins, *Der Gotteswahn* (Berlin: Ullstein, 2007).

3 Vgl. etwa Ulrich Beck, *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen* (Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen, 2008).

4 Vgl. Friedrich-Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur* (München: C. H. Beck, 3 2004); Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), *Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs* (Frankfurt am Main und New York: Campus-Verlag, 2014).

5 Aus der Fülle der Literatur vgl. etwa Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“* (München: C. H. Beck, 2001); Klaus Kienzler, *Der religiöse Fundamentalismus. Christentum, Judentum, Islam* (München: C. H. Beck, 2002); Wolfgang Wippermann, *Fundamentalismus. Radikale Strömungen in den Weltreligionen* (Freiburg: Herder, 2013).

6 Aus der Vielzahl an Diskussionsbeiträgen vgl. u.a. Charles Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung* (Frankfurt am Main: 2009); Volker M. Heins, *Der Skandal der Vielfalt: Geschichte und Konzepte des Multikulturalismus* (Frankfurt am Main und New York: Campus-Verlag, 2013).

7 Vgl. Hamid Reza Yousefi und Ina Braun, *Interkulturalität. Eine interdisziplinäre Einführung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011); Alois Moosmüller (Hg.), *Interkulturalität und kulturelle Diversität* (Münster et al.: Waxmann, 2014).

daher nicht einfach eine bloße Option dar, sondern sind Ausdruck eines „dialogischen Imperativs“,⁸ von dem die friedliche Koexistenz religiöser Gemeinschaften in den jeweiligen Gesellschaften oder ganzer benachbarter Kulturen abhängt. Die weltweit – und in hohem Maße auch in Europa – geführten politischen Debatten über die sozialen und kulturellen Folgen der zahlenmäßig präzedenzlosen Zuwanderung von Menschen auf der Flucht zeigen, dass sich Einwanderungsgesellschaften in Zukunft auf ein noch weit höheres Maß an religiös-kultureller Pluralisierung und dadurch ausgelösten Ängsten, Vorurteilen und Konflikten einstellen müssen als bisher. Die kaum zu überschätzende gesellschaftliche Aktualität dieser Problematik in zahlreichen Gesellschaften erklärt, weshalb sich die neuere Forschung mit großer Intensität mit der Problematik der religiösen *Diversität*⁹ und der *Differenz* der Religionen,¹⁰ aber auch mit der Frage nach dem Toleranzpotential¹¹ sowie den dialogischen Ressourcen insbesondere der jüdischen, christlichen und islamischen Tradition(en) auseinandersetzt.

Dabei ist der Umgang von Judentum, Christentum und Islam mit dem Faktum religiöser Diversität und Differenz in sich so vielstimmig wie die von der Forschung identifizierten Grundmodelle, die in allen drei Traditionen aus den differierenden historischen und kulturellen Konstellationen ihrer Konfrontation mit konkurrierenden Glaubensüberzeugungen erwachsen sind. Sie können hier nur idealtypisch unterschieden werden, sind aber in neueren Untersuchungen noch einmal stark differenziert worden und bedürfen jeweils der konkreten inhaltlichen Füllung. Grundsätzlich aber kennen die drei monotheistischen Religionen jeweils, wenn auch mit unterschiedlichen Akzentuierungen und Begründungen, Traditionen des *Exklusivismus*, der die eigene Religion als Ausdruck der allein gültigen Offenbarung und als einzigartigen Heilsweg, andere Traditionen hingegen als Gegenbild des Eigenen erachtet; des *Inklusivismus*, der andere Glaubensüberzeugungen als in der eigenen Tradition mit aufgehoben versteht und

8 Christoph Schwöbel, *Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Religion der Kultur* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2003), 1.

9 Chad Meister (Hg.), *The Oxford Handbook of Religious Diversity* (Oxford und New York: Oxford University Press, 2011); Lenn Goodman, *Religious Pluralism and Values in the Public Space* (Cambridge: 2014); Anita Renusch, *Der eigene Glaube und der Glaube der anderen. Philosophische Herausforderungen religiöser Vielfalt* (Freiburg i. Br.: Alber, 2014).

10 Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations* (London: Continuum, 2003); Michael Bongardt, Rainer Kampling und Markus Wörner (Hg.), *Verstehen an der Grenze. Beiträge zur Hermeneutik interkultureller und interreligiöser Kommunikation* (Münster: Aschendorff, 2003); Wolfram Weisse und Hans-Martin Gutman (Hg.), *Religiöse Differenz als Chance? Positionen, Kontroversen, Perspektiven* (Münster et al.: Waxmann, 2010).

11 Vgl. Myriam Bienenstock und Pierre Bühler (Hg.), *Religiöse Toleranz heute – und gestern* (Freiburg i. Br.: Alber, 2011).

ihnen (wenn auch defizitäre) Elemente von Wahrheit zuschreibt; des *Universalismus*, der von einer allen Menschen zugänglichen religiösen und ethischen Erkenntnis ausgeht und allen Religionen eine verbindende Wahrheit zuerkennt; und des *Pluralismus*, der die eigene Religion nicht als exklusive Quelle der Wahrheit, sondern als historisch-kulturell bedingte und daher relative Ausprägung einer prinzipiell vielfältigen, polyphonen Offenbarung des Göttlichen versteht.¹² Das spannungsreiche Nebeneinander dieser Modelle innerhalb der drei monotheistischen Religionen bestätigt die Beobachtung, dass letztere einerseits z.T. zu exklusiven, traditionalistisch oder fundamentalistisch geprägten Abgrenzungen neigen, andererseits aber auch liberalere, einem Dialog gegenüber aufgeschlosseneren Denktraditionen hervorgebracht haben, die wirksame Instrumente zum friedlichen Aushandeln von konflikträchtiger Differenz bereitstellen. Solche Traditionen zeichnen sich dadurch aus, dass sie Pluralität als Grundkonstante sowohl in ihr theologisches Selbstverständnis als auch in ihre Praxis interreligiöser Begegnung zu integrieren suchen.

Vor dem Hintergrund der aktuellen Debatten, der Forschungslage und der vielstimmigen Modelle der Interpretation religiöser Vielfalt und des Umgangs mit ihr hat 2017 ein interdisziplinäres und interreligiöses Kooperationsprojekt der Goethe-Universität Frankfurt am Main und der Justus-Liebig-Universität Gießen seine Arbeit aufgenommen, zu dessen Entstehen und theoretischer Ausrichtung auch die in diesem Sammelband veröffentlichten Aufsätze in nicht unerheblichem Maße beigetragen haben. Unter dem Titel „Religiöse Positionierung: Modalitäten und Konstellationen in jüdischen, christlichen und islamischen Kontexten“ setzt sich dieses Projekt im Zusammenspiel unterschiedlicher theologischer und religionstheoretischer disziplinärer Perspektiven in historisch-systematischer und empirisch-systematischer Hinsicht mit dem Faktum religiöser *Pluralität* oder *Diversität* sowie religiöser *Differenz* als Grundkategorien interreligiöser und interkultureller Begegnung auseinander – mit einem Schwerpunkt auf den drei

12 Für das Judentum vgl. etwa Alan Brill, *Judaism and Other Religions: Models of Understanding* (New York: Palgrave Macmillan, 2010); ders., *Judaism and World Religions: Encountering Christianity, Islam, and Eastern Traditions* (Basingstoke et al.: Palgrave Macmillan, 2012); Alon Goshen-Gottstein und Eugene Korn (Hg.), *Jewish Theology and World Religions* (Oxford et al.: The Littman Library of Jewish Civilization, 2012); für den Islam etwa Heribert Busse, *Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum: Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988); vgl. insgesamt das Kapitel „Multifaith Perspectives“, in Meister (Hg.), *The Oxford Handbook of Religious Diversity* (wie Anm. 9), 309–402 und die dort umfassend aufgeführte Literatur; Differenzierungen, Näherbestimmungen und Interpretationen der vier Grundmodelle aus historischer, religionsgeschichtlicher, philosophischer und soziologischer Sicht finden sich insbesondere in ebd., 9–56.

großen monotheistischen Religionen. Im Zentrum steht dabei die theoretisch wie gesellschaftspolitisch relevante Kernfrage nach den Möglichkeiten, Bedingungen und Grenzen eines qualifizierten religiösen Pluralismus, d.h. eines konstruktiven, respektvollen Umgangs mit religiöser Pluralität und Differenz.¹³ Wie noch zu zeigen sein wird, geht das Projekt im Unterschied zu interreligiösen oder interkulturellen Pluralismus- und Dialogkonzepten, die auf eine *relativierende* Überwindung von Gegensätzen zielen, zunächst davon aus, dass Religionen unvermeidlich ihren eigenen Standort gegenüber davon abweichenden Wirklichkeits- und Wertvorstellungen vertreten müssen, und zwar innerhalb der eigenen plural verfassten Tradition ebenso wie gegenüber konkurrierenden religiösen und nichtreligiösen Weltbildern. D.h. sie sind grundsätzlich *positionell* und damit auch konfliktträchtig, aber deshalb nicht zwangsläufig pluralismusunfähig, sofern Konflikte nicht prinzipiell negativ qualifiziert werden müssen, sondern zunächst einmal in ihrer ambivalenten, potentiell destruktiven oder integrativen Funktion wahrgenommen werden können.¹⁴

13 Die Unterscheidung zwischen *religiöser Pluralität* (als Wirklichkeitsbeschreibung der Situation religiöser Traditionen in multikulturellen Kontexten) und *religiösem Pluralismus* (als Modus des respektvollen Umgangs mit dieser Pluralität) wird sowohl von der Religionswissenschaft als auch von der Religionssoziologie anerkannt. Allerdings besitzt die Näherbeschreibung dessen, was Pluralismus bedeutet, eine nicht geringe Bandbreite. So versteht Peter L. Berger Pluralismus als weitgehend friedliche Koexistenz weltanschaulicher und religiöser Gruppen in einer Gesellschaft, mit der Folge der Infragestellung der Relativierung des eigenen Glaubens durch die Gleichberechtigung anderer Religionen; Pluralismus kann dabei Kennzeichen interreligiöser wie binnenreligiöser Beziehungen sein; vgl. Peter L. Berger, *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit* (Frankfurt am Main und New York: Campus-Verlag, 1994); ders., *Dialog zwischen religiösen Traditionen in einem Zeitalter der Relativität* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2011); ders., *Altäre der Moderne. Religion in pluralen Gesellschaften* (Frankfurt am Main und New York: Campus-Verlag, 2015). Im Gegensatz zu Berger ist exemplarisch auf eine anders akzentuierte Definition des religiösen Pluralismus zu verweisen: So grenzt etwa der orthodoxe jüdische Theologe Irving Greenberg den Pluralismus dezidiert von relativistischen Konnotationen ab und kennzeichnet ihn in paradoxer Formulierung als „Absolutheitsanspruch, der seine eigenen Grenzen erkannt hat“, der folglich in der Begegnung mit einem anderen Absolutheitsanspruch dessen Recht, Würde und Gültigkeit anerkennt. Diesem Verständnis zufolge bezeichnet „Pluralismus“ also einen „Absolutheitsanspruch“, der sich der Kritik durch die andere, fremde Tradition aussetzt und sich das Recht nimmt, letztere ebenfalls der Kritik zu unterziehen – immer unter der Voraussetzung, dass der Prozess wechselseitig offen ist und es den Beteiligten ermöglicht, die eigene Identität zu bewahren, aber auch die Freiheit lässt, Elemente der Wahrheit des Anderen zu integrieren; vgl. Irving Greenberg, „Pluralism and Partnership“, in ders., *For the Sake of Heaven and Earth: The New Encounter between Judaism and Christianity* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 2004), 198–212, hier 205.

14 Vgl. Günther Schlee, *Wie Feindbilder entstehen. Eine Theorie religiöser und ethnischer Konflikte* (München: C. H. Beck, 2006).

In religiös pluralen Konstellationen, so die Prämisse, nötigt die Existenz des Anderen oder des Fremden zu *Positionierungen* im Sinne einer Repräsentation und Affirmation des Eigenen, wobei beides – aufgrund der äußeren Veranlassung, der Begegnung oder Konfrontation mit dem Anderen – immer schon als *relationale Bestimmtheit* zu verstehen ist. Diese für jeden interreligiösen Kontakt konstitutive Beziehung zwischen dem Eigenen und dem Fremden lässt sich zunächst mit der Kategorie der *Diversität* erfassen. Diversität als Wahrnehmung von Verschiedenheit und Andersheit alleine präjudiziert aber weder eine Klassifikation des Grades und der Qualität der Verschiedenheit, noch eine Entscheidung über daraus abzuleitende Handlungsoptionen. Faktisch kann Diversität als bereichernde Vielfalt, aber ebenso auch als irritierende, mit der eigenen Überzeugung unvereinbare *Differenz*, ja sogar als fundamentale Bedrohung des eigenen Selbstverständnisses gedeutet werden.¹⁵ Aus der jeweiligen Erfahrung und Deutung von Diversität und Differenz kann sich entsprechend eine Vielzahl unterschiedlicher Handlungsoptionen ergeben: die nivellierende Relativierung des eigenen wie fremden Wahrheitsanspruchs, das argumentative Werben für die eigene Position, das pragmatische Ertragen der Existenz des Anderen, religiöse Apologetik, Polemik und Diskriminierung bis hin zur missionarischen Überwältigung des Differenten oder zu dessen gewaltsamer Unterdrückung. Möglich sind aber ebenso Formen dialogischer Annäherung, sofern die widerstreitende Positionierung zum Ausgangspunkt wechselseitiger Anerkennung wird. Auf dem Hintergrund dieser möglichen alternativen Folgen erfahrener Diversität stellt sich die Frage, welches Potential, aber auch welche Widerstände Judentum, Christentum und Islam (sowie andere religiöse Traditionen) hinsichtlich eines konstruktiv-dialogischen Umgangs mit religiöser und/oder weltanschaulicher Differenz in sich bergen.

Indem es diesen Fragen nachgeht, bezieht sich das beschriebene Projekt kritisch auf eine vielstimmige und kontroverse differenzhermeneutische Diskussion, die zudem in Judentum, Christentum und Islam auf der Grundlage jeweils eigener textlicher Traditionen, geschichtlicher Erfahrungen und

¹⁵ Zu letzterer Variante vgl. Martha C. Nussbaum, *The New Religious Intolerance. Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012). Was die Begrifflichkeit betrifft, so betont Chad Meister, dass *religious diversity* und *religious pluralism*, auch wenn sie gelegentlich synonym verwendet werden, sehr unterschiedliche Phänomene bezeichnen, insofern der Begriff der „Diversität“ auf signifikante Unterschiede in religiöser Lehre und Praxis verweist, jener des „Pluralismus“ hingegen auf die Bejahung von Diversität, mit dem Akzent, dass die (Heils)Bedeutung der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion zu relativieren sei; vgl. Meister, „Introduction“, in *The Handbook of Religious Diversity* (wie Anm. 9), 3–6, hier 3 f.

Gegenwartsdeutungen geführt wird.¹⁶ Im Gegensatz zu interreligiösen Projekten, die sich, wie das unter anderem von Hans Küng initiierte „Projekt Weltethos“, mit Blick auf die Förderung des Religionsfriedens vornehmlich oder ausschließlich auf die Frage nach den gemeinsamen *ethischen* Werten der unterschiedlichen religiösen Traditionen konzentrieren und die Notwendigkeit, Diversität und Differenz *theologisch* auszuhandeln, bewusst ausblenden,¹⁷ haben sich in jüngerer Zeit eine Reihe von Ansätzen einer *interreligiösen Theologie*¹⁸ oder einer Theologie der Religionen¹⁹ herausgebildet, die das Problem der Differenz auf durchaus heterogene Weise zu lösen und auf dieser Grundlage ihre jeweils unterschiedlichen Dialogmodelle theologisch zu begründen bestrebt sind.²⁰ Pluralistische Religionstheologien neigen dazu, im Gefolge von John Hick die spezifischen Erscheinungsformen von Religion als differente, aber gleichermaßen gültige Antworten auf die Offenbarung göttlicher Wirklichkeit zu verstehen und die Differenz auf diese Weise stark zu relativieren.²¹ Das Modell der „Komparativen Theologie“, das sich darauf konzentriert, Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen religiösen Traditionen vergleichend zueinander in Beziehung zu setzen, tendiert ebenfalls eher dazu, dem Differenten, Trennenden seine Schärfe zu nehmen.²² Ähnliches gilt für die aus der christlichen Ökumene stammenden Konzepte von „Konvivenz“ und „versöhnter Verschiedenheit“, die auf eine Minimierung der Differenz um der friedlichen Koexistenz willen zielen,²³ oder für das

16 Wolfram Weisse, Katajun Amirpur, Anna Körs und Dörthe VierEGge (Hg.), *Religions and Dialogue. International Approaches* (Münster et al. Waxmann: 2014).

17 Vgl. Christel Hasselmann, *Die Weltreligionen entdecken ihr gemeinsames Ethos. Der Weg zur Weltethosklärung* (Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 2002).

18 Vgl. dazu Reinhold Bernhardt und Perry Schmidt-Leukel (Hg.), *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme* (Zürich: TVZ, 2013).

19 Vgl. Christian Danz, *Einführung in die Theologie der Religionen* (Wien: LIT, 2005).

20 Vgl. den Überblick von Reinhold Bernhardt in seinem in diesem Band veröffentlichten Aufsatz „Die Differenz macht den Unterschied. Differenzhermeneutische Ansätze in der Religionstheologie“ (3–21).

21 Vgl. exemplarisch Perry Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005).

22 Klaus von Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* (Paderborn et al.: Schöningh, 2012); Francis X. Clooney, *Komparative Theologie. Eingehendes Lernen über religiöse Grenzen hinweg* (Paderborn et al.: Schöningh, 2013). Vgl. dazu Reinhold Bernhardt (Hg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie* (Zürich: TVZ, 2009).

23 Harding Meyer, *Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie* (Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck, 2000).

harmonisierende und Differenzen einebnende, auf einen konsensorientierten Dialog ausgerichtete Modell der „abrahamischen Ökumene“.²⁴

Deutlich anders akzentuieren jene religionstheologischen Entwürfe, die sich auf der Suche nach einer alternativen interreligiösen und -kulturellen Hermeneutik dezidiert mit der dreifachen Herausforderung auseinandersetzen, vor der die Begegnung und Interaktion differenter Religionen steht: mit der Bemühung um das *Verstehen des Anderen*, mit dem Akt des *Selbstverstehens in der Begegnung mit dem Anderen* und mit dem Erfordernis des *Verstehens der Differenz zwischen dem Selbst und dem Anderen*. Zu nennen wäre hier etwa Theo Sundermeiers „Hermeneutik des Fremden“, der es darum geht, das Differente *als ein Anderes* zu verstehen, ohne es zu vereinnahmen, d.h. zugleich selbstkritisch Elemente des Aufsuchens des Eigenen im Anderen oder der Projektion des Eigenen in das Andere auszuschließen und so das Fremde, Widerständige der Differenz zu achten. Diese Hermeneutik interkulturellen Verstehens beruht jedoch zugleich auf der Prämisse, dass aus fortwährenden Kommunikationsprozessen Formen der Konvivenz erwachsen können, in denen sich das Selbstverständnis der sich Begegnenden im Spannungsfeld von Identität und Alterität konstituiert und verändert.²⁵ Noch deutlicher plädiert Uwe Gerbers angesichts der Auseinandersetzung mit dem Islam formulierte „Alteritäts-Theologie der Religionen“ für ein Modell der Anerkennung radikaler Differenz. Er grenzt sich in diesem Zusammenhang von Modalitäten des Umgangs mit Differenz ab, die den Anderen durch Konformitätsdruck zur Relativierung des Eigenen nötigen, die religiöse und kulturelle Differenz – trotz formaler Multikulturalität – lediglich zum Zweck der Integration zu domestizieren versuchen oder die dialogischen Beziehungen vornehmlich dem Ziel der oberflächlichen Konsensbildung unterwerfen. Stattdessen akzentuiert dieses Modell in Orientierung an Emmanuel Levinas, Michel Foucault und Axel Honneth die Anerkennung des Anderen in seiner Eigenständigkeit und radikalen Fremdheit. Konflikten, die aus der Herausforderung durch die Begegnung mit dem Anderen folgen, soll dabei nicht um des Dialoges willen ausgewichen werden.²⁶ Die Reflexion über Differenz ist hier allerdings einseitig

²⁴ Vgl. Karl-Josef Kuschel, *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint* (Düsseldorf: Patmos, 2001); ders. und Jürgen Micksch, *Abrahamische Ökumene. Dialog und Kooperation* (Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck, 2011).

²⁵ Vgl. Theo Sundermeier und Werner Ustorf (Hg.), *Die Begegnung mit dem Anderen. Plädoyers für eine interkulturelle Hermeneutik* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1991); Theo Sundermaier, *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996).

²⁶ Vgl. Uwe Gerber, „Interreligiöser Dialog zur Friedensförderung. Abgrenzung – Toleranz – Differenz“, in ders. (Hg.), *Auf die Differenz kommt es an. Interreligiöser Dialog mit Muslimen*

aus christlicher Sicht formuliert. Demgegenüber bedürfte es durchgängig einer interreligiöser Perspektive, insbesondere der Einbeziehung auch jüdischer und islamischer Konzepte des Umgangs mit religiöser Pluralität und Differenz.

Ähnlich wie die differenzhermeneutischen Modelle, aber ohne bereits einen der theoretischen Ansätze zu präjudizieren oder normativ vorauszusetzen, grenzt sich die Forschungsperspektive, die dem skizzierten Projekt und diesem Band zugrunde liegt, von den vorwiegend konsensorientierten Modellen des interreligiösen Dialogs und den relativierenden Neigungen pluralistischer Theologien ab. Sie setzt vielmehr die Unhintergebarkeit von Konflikten voraus und möchte diese hinsichtlich ihrer positiven und negativen Effekte untersuchen. Die Bindung an die als verpflichtende Wahrheit gedachte bzw. erlebte eigene religiöse Überzeugung – etwa im Judentum, Christentum und Islam, aber auch in anderen Religionen – konfiguriert die *Positionierung* religiöser Traditionen, und zwar sowohl im Binnendiskurs als auch mit Blick auf interreligiöse Wahrnehmungen, Begegnungen und Dynamiken. Die vorläufige These, die es zu verifizieren gilt, lautet: Die Frage, ob religiöse Positionierungen einen eher destruktiven, integrativen oder dialogischen Charakter haben, und das Maß ihrer Pluralismus(un)fähigkeit hängen nicht primär vom Inhalt der vertretenen Position ab, sondern von den jeweiligen historischen, politischen und kulturellen *Konstellationen*, in denen sie sich vollziehen, sowie von den *Modalitäten*, unter denen sie in gesellschaftliche Diskurse eingebracht werden. Wenn in diesem Zusammenhang der Begriff des Pluralismus verwendet wird, so unter Bezug auf Definitionen, die auch dezidiert differenzbewussten Glaubensüberzeugungen pluralistische Qualität beimessen, sofern sie sich der Grenzen ihrer Erkenntnis bewusst sind und in der Positionierung gegenüber konkurrierenden Wahrheitsansprüchen deren Recht, Würde und Gültigkeit anzuerkennen vermögen.²⁷ Der Begriff der *Pluralismusfähigkeit* religiöser Positionierungen wird demnach nicht im Sinne der Befähigung zu einem Standpunkt jenseits eigener Glaubens- und Wertvorstellungen verstanden. Vielmehr beschreibt er eine bewusste Bejahung von Pluralität und Diversität, die das Recht des Anderen auf Anerkennung voraussetzt und die eigene Position im Sinne einer kritisch zu reflektierenden Standortgebundenheit im öffentlichen Diskurs begreift.²⁸

(Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006), 63–78; ders., *Wie überlebt das Christentum? Religiöse Erfahrungen und Deutungen im 21. Jahrhundert. Erlösung – Versöhnung – Erleichterung – Ver-eindeutigung – Alterität* (Zürich: TVZ, 2008).

²⁷ Schwöbel, *Christlicher Glaube im Pluralismus* (wie Anm. 8).

²⁸ Bernd Schröder, „Pluralismusfähigkeit. Bejahung der Herausforderung religiös-weltanschaulicher Pluralität“, in *Gemeinsam lernen. Weggefährtinnen und Weggefährten im Gespräch mit Hans-Martin Lübking*, hrsg. von Ulrich Walter (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus,

Dass als Leitbegriff des Forschungsprojekts wie dieses Bandes gerade nicht der vielleicht erwartbare des *Dialogs* fungiert, liegt darin begründet, dass letzterer im öffentlichen Sprachgebrauch vielfach für eine Praxis des Miteinander-Redens im Dienste der Vermeidung von Konflikten, der Herbeiführung von Kompromiss und Konsens und bisweilen auch der harmonisierenden Relativierung von Differenz verwendet wird. Stattdessen wurde bei der Näherbestimmung des Konzepts der „Positionierung“ im Anschluss an sprach- und literaturwissenschaftliche Theorien (insbesondere Michail M. Bachtins) der Begriff der *Dialogizität* gewählt. Er eignet sich deshalb in besonderer Weise dafür, die Frage nach der Pluralismusfähigkeit religiöser Positionierungen theoretisch zu fundieren, weil er (wie mehrere hier versammelte Beiträge darlegen) geeignet scheint, zu beschreiben, wie argumentative Positionen, die sich durch Diversität und Differenz auszeichnen, auch als solche zur Sprache gebracht werden, ohne die Absicht, sie miteinander in Einklang zu bringen. Der Begriff legt sich als integrales Element innerhalb eines Theoriekonzepts nahe, das in deskriptiver wie normativer Perspektive nach den philosophischen (erkenntnistheoretischen, semiotischen, ästhetischen, ethischen), den kommunikationstheoretischen sowie den historisch-gesellschaftlichen und politischen Bedingungen und Implikationen dialogischer Praxis fragt. Er verweist im Wesentlichen auf die Möglichkeit eines dialogischen Verständnisses von Positionierung, das programmatisch die Möglichkeit der Anerkennung bleibender, vielleicht unaufhebbarer Pluralität und Differenz mit ins Kalkül zieht und so eine kommunikative Praxis zu begründen versucht, die auf einer Bejahung der Polyphonie differenter Wahrheiten beruht und dazu befähigt, den eigenen Standpunkt zu affirmieren, ohne ihn monologisch geltend zu machen oder absolut zu setzen, d.h. die eigene Position klar zur Sprache zu bringen, ohne die Gesprächspartner/innen zu überwältigen oder ihrer Position die Anerkennung zu verweigern.²⁹

2013), 153–181. Damit ist noch nicht per se entschieden, warum und inwiefern bestimmte religiöse Positionierungen als pluralismusfähig erachtet werden können und andere nicht. Mit Hilfe variierender methodischer Zugänge müssen exemplarische Fallbeispiele religiöser Positionierung überhaupt erst *analytisch-deskriptiv* untersucht und auf ihre Pluralismusfähigkeit hin befragt werden. Dabei wird unter einer genuin *normativen* Perspektive auch zu diskutieren sein, inwieweit es überhaupt als plausibel gelten kann, *pluralismusfähige* von *pluralismusunfähigen* Positionierungen zu unterscheiden und in jedem Fall erstere präferenziell zu taxieren.

²⁹ Vgl. Michail Bachtin, *Probleme der Poetik Dostoevskijs* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985); zum Denken Bachtins vgl. u.a. Michael Holquist, *Dialogism. Bakhtin and his World*, 2. Aufl. (London und New York: Routledge, 2002); Wolfram Eilenberger, *Das Werden des Menschen im Wort. Eine Studie zur Kulturphilosophie Michail M. Bachtins* (Zürich: Chronos, 2009); Sylvia Sasse, *Michail Bachtin zur Einführung* (Hamburg: Junius, 2010).

Für die theoretische Reflexion des Begriffs der „religiösen Positionierung“, der im Wesentlichen auf eine differenzhermeneutische Selbstreflexion abzielt, ist seine multidisziplinäre Mehrdimensionalität bedeutsam, deren Potential im Rahmen dieser Problemskizze nur angedeutet werden kann. So lässt er sich, wie aus mehreren Beiträgen dieses Sammelbandes ersichtlich ist, religionstheologisch oder kommunikations- und bildungstheoretisch, aber auch hinsichtlich der Dynamik von Kulturkontakten (im Gegensatz zu statischen Konstellationen) und der dabei waltenden Machtverhältnisse ausformulieren.³⁰ Auch soziologische Ansätze lassen sich hervorragend zur Näherbestimmung des Konzepts nutzen.³¹ „Positionierung“ ist demnach ein relationaler Begriff, verweist er doch immer schon auf eine mögliche Pluralität von Positionen, auf ein Gegenüber, dem gegenüber Position bezogen wird. Indem man sich selbst positioniert oder auch von anderen eine Position zugewiesen bekommt, ergeben sich bestimmte Ordnungen und Zu-Ordnungen, unterschiedliche *Konstellationen*, die einen Raum entwerfen und gestalten. Hier lässt sich etwa das explikative Potential von auf Norbert Elias zurückgehenden figurationssoziologischen Zugängen nutzen.³² Auch wenn in Elias' Theorie weder Religion noch religiöse Gruppierungen eine nennenswerte Rolle spielen, könnte sie sich doch als für die Analyse religiöser Positionierungen produktiv erweisen, etwa wenn letztere aus ihrer Interdependenz mit anderen Positionierungen begriffen werden (und zwar sowohl mit alternativen Positionierungen innerhalb des religiösen Feldes als auch mit solchen, die sich den Wertmustern und Handlungsorientierungen säkularer gesellschaftlicher Sphären verdanken). Positionierungen religiöser Akteure wären demnach als konstellatorische Effekte im Kontext divergierender Positionen aufzufassen, oder anders ausgedrückt: Positionierungen sind konstitutiv durch das Geflecht der sie umgebenden Positionen bestimmt. Ob eine konkrete Position überhaupt eingenommen wird und wie sie intern strukturiert ist, wäre dann nur im Rahmen einer „Figuration“ oder, wie man auch sagen könnte, in einem „Raum der Positionierungen“ zu beschreiben. Solche konstellatorischen Überlegungen versprechen – auch auf dem Hintergrund sozialwissenschaftlicher Beobachtungen, wonach sich Zweierkonstellationen verschieben können, sobald ein relevanter

30 Vgl. den Beitrag von Catherina Wenzel in diesem Band zur Eigenart des frühneuzeitlichen Reiseberichts Pietro Della Valles (304–333) und Eric Sheppard, „The Spaces and Times of Globalization: Place, Scale, Networks, and Positionality“, *Economic Geography* 78 (2002), 307–330. **31** Ich danke an dieser Stelle ganz herzlich meinem Frankfurter Kollegen Ferdinand Sutterlüty für seine wertvollen Anregungen.

32 Norbert Elias, *Was ist Soziologie?* (Weinheim und München: Juventa-Verlag, 1970), 132ff; ders. und John L. Scotson, *Etablierte und Außenseiter* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991).

„Dritter“ hinzutritt,³³ mit Blick auf eine Forschungsperspektive, in der sowohl intrareligiöse als auch interreligiöse und religiös-säkulare Positionierungen zur Debatte stehen, einen wichtigen heuristischen Gewinn.

Für die Analyse von Modalitäten religiöser Positionierungen hilfreich sind zudem konfliktsoziologische Ansätze, welche die integrative Kraft der offenen, reflektierten Austragung von Differenzen hervorheben. So ist Georg Simmel zufolge der Konflikt selbst eine „Vergesellschaftungsform“, weil er „Wechselwirkungen“ zwischen den Konfliktparteien hervorzubringen und dauerhafte Austauschbeziehungen zwischen ihnen zu stiften vermag.³⁴ Andere haben geltend gemacht, dass Menschen oder Gruppen, die ihren religiösen Standpunkt affirmieren, gerade dadurch in der Topographie der sozialen Beziehungen „lokalisiert“ werden können. Stellen sie diese hingegen zur „Disposition“, so sind sie in ihrer Identität nicht mehr erkennbar.³⁵

Mit Bezug auf die Modalitäten religiöser Positionierungen regen solche Überlegungen die Frage an, ob und unter welchen Bedingungen das offene Austragen von Differenzen die Reflexivität und Soziabilität der eingebrachten Positionen zu steigern vermag.³⁶ Ein weiteres Element der Konflikttheorie bezieht sich weniger auf den Modus der Konfliktaustragung als vielmehr auf die innere Beschaffenheit der Positionen, um die dabei gerungen wird: die von Albert O. Hirschman ins Spiel gebrachte Unterscheidung zwischen „teilbaren“ und „unteilbaren“ Konflikten. Beziehen sich erstere auf divergierende, aber dem Kompromiss zugängliche Interessen, so handelt es sich bei letzteren um Identitätskonflikte, die schwer zu regeln sind und daher zu endgültigen Lösungen neigen, sei es durch Eliminierung einer Seite oder durch bloße Toleranzabkommen.³⁷ Auf diesem theoretischen Hintergrund stellt sich eine zweifache Frage: Wie müssen religiöse Geltungsansprüche formuliert sein, um im Raum der Positionierungen keine „unteilbaren Konflikte“ heraufzubeschwören? Und welchen Wert besitzen religiöse Positionierungen, deren Geltungsansprüche so unverbindlich, konformistisch

33 Georg Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992), 114ff.

34 Ebd., 284ff.

35 Burkhard Liebsch, *Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit, Differenz, Gewalt* (Berlin: Akademie-Verlag, 2001).

36 Ferdinand Sutterlüty, *In Sippenhaft. Negative Klassifikationen in ethnischen Konflikten*, Frankfurt am Main und New York: Campus-Verlag, 2010), 213ff. und 244ff.

37 Albert O. Hirschman, *Wieviel Gemeinsinn braucht die liberale Gesellschaft? Über „teilbare“ und „unteilbare“ Konflikte*, *Leviathan* 22 (1994), 293–304.

oder individualistisch sind, dass sie den Status der Konfliktfähigkeit gegenüber anderen religiösen oder säkularen Positionierungen erst gar nicht erreichen?³⁸

Nicht zuletzt ließen sich zur Erhellung von Prozessen religiöser Positionierung sozialphilosophische Überlegungen heranziehen, die sich mit den Möglichkeiten und Grenzen der Anerkennung des Anderen, aber auch des eigenen Selbst in seiner Eigenständigkeit und radikalen Fremdheit auseinandersetzen.³⁹ Dazu bietet sich etwa die Emotionsforschung an, die nahelegt, dass sich religiöse Exklusivität und Intoleranz vor allem durch eine identitätsstarke und zugleich selbstkritische Positionierung gegenüber differenten Traditionen überwinden lässt.⁴⁰ Hilfreich sind darüber hinaus Elemente der *Theorie der Anerkennung*, die auch mit Blick auf multikulturelle Gesellschaften diskutiert wird. Sie akzentuiert die Verletzlichkeit des Anderen, dem gegenüber man sich positioniert, und die Forderung nach Anerkennung seiner Integrität auch bei Wahrung oder Akzentuierung der Differenz.⁴¹ Wichtige Anknüpfungspunkte bieten in diesem Zusammenhang zudem die Anregungen zu einer „kritischen Theorie der Toleranz“, wie sie Rainer Forst formuliert hat: Sie deutet Toleranz gerade nicht, wie es häufig geschieht, als paternalistische Duldung, sondern im Sinne eines Zusammenspiels von fester Überzeugung, Fähigkeit zur Selbstdistanzierung und Respekt vor dem Anderen, das Raum für tiefgreifende Differenzen lässt und es auf diese Weise gestattet, die Grenzen einer wechselseitigen Verständigung auszuhandeln.⁴²

Weil Religionen in der Vergangenheit auf konstruktive, aber auch auf destruktive Weise zu kulturellen Formierungsprozessen beigetragen haben (und dies auch weiterhin tun), bedarf es der kritischen Reflexion dieser Prozesse. Der Kern der Fragestellung ist dabei theoretisch wie gesellschaftspolitisch von gleichermaßen hoher Bedeutung: Wie können Positionalität und Pluralität unter Berücksichtigung divergierender Wahrheits- und Geltungsansprüche in der globalisierten Welt sachgemäß und konstruktiv zusammengedacht werden? Dieses Grundproblem stellt sich auf je eigene Weise in jenen Wissenschaftsdisziplinen, die in der

38 Ferdinand Sutterlüty, „Kirchen zwischen Gesellschaftskritik, Affirmation und Eskapismus. Zur Rolle religiöser Ideen“, in *Sozialformen der Religionen im Wandel*, hrsg von Patrick Heiser und Christian Ludwig (Wiesbaden: Springer, 2014), 211–235.

39 Julia Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990).

40 Nussbaum, *The New Religious Intolerance* (wie Anm. 15), 000.

41 Vgl. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994); Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung* (wie Anm. 6).

42 Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003), 000.

Tradition der Aufklärung verankert sind und als solche diese Pluralität – mitsamt ihren antagonistischen Elementen – nicht nur begreifen, sondern auch zur Bewältigung ihrer partiell negativen Folgen beitragen wollen. In diesem Band geschieht dies mittels des Gesprächs zwischen zahlreichen disziplinären Perspektiven, und zwar sowohl denen einer konfessionell verorteten Theologie als auch jenen einer theologieunabhängigen Religionsforschung, für die historische, philosophische, soziologische, ethnologische, religions- und kulturwissenschaftliche sowie pädagogische Aspekte in besonderer Weise konstitutiv sind. Er möchte damit einen wissenschaftlichen Beitrag zu den weiterhin offenen Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit eines qualifizierten Pluralismus angesichts gegenwärtiger Herausforderungen leisten.

Eine umfassende Behandlung der vielfältigen Facetten dieser Thematik kann weder dieser Sammelband noch das Forschungsprojekt leisten, dessen publizistischen Auftakt er darstellt. Das durch die oben aufgeworfenen Fragestellungen anvisierte Forschungsprogramm ist selbst dann, wenn man es nur im Rahmen einer Problemskizze andeutet, in seinem Beziehungsreichtum nahezu unerschöpflich. Es umfasst theoretisch mindestens folgende Aspekte: exegetisch-hermeneutische Studien zu unterschiedlichen – monologischen, dialogischen, intertextuellen oder interkulturellen – Verfahren der Positionierung in normativen religiösen Texttraditionen; religionswissenschaftliche und historische Fallstudien zu Modalitäten und Konstellationen von Positionierung in Kulturkontakten der beteiligten – in sich pluralen – religiösen Traditionen mit den vielstimmigen anderen / fremden Überlieferungen in unterschiedlichen historischen und kulturellen Kontexten; theologische und religionsphilosophische Studien zu den in Judentum, Christentum und Islam diskutierten Konzepten und Modalitäten religiöser Positionierung; soziologische und ethnographische Studien zu den Möglichkeiten und Grenzen differenzbewusster und pluralismusfähiger Positionierungen – einschließlich migrationssoziologischer und gendertheoretischer Perspektiven; pädagogische und bildungstheoretische wie -praktische Studien zu Selbst- und Fremdpositionierungen in pluralen Erziehungs- und Bildungskontexten; Studien zur wechselseitigen Positionierung religiöser Welten und säkularer Sphären der Gesellschaft und multidisziplinäre säkulare Ansätze zum Umgang mit kultureller Vielfalt und Differenz im Allgemeinen. Wenn sich schon selbst ein großes Forschungsprojekt damit begnügen muss, die damit angesprochenen Themen ausschnittsweise und exemplarisch zu behandeln, so kann das Ziel des vorliegenden Sammelbandes nur ein noch weit bescheideneres sein. Er vereint theoretische Arbeiten an den im Titel formulierten Leitbegriffen – Diversität, Differenz und Dialogizität – und einzelne Fallstudien, die deren Facettenreichtum ausloten und zu weiteren Forschungen anregen. In Folgenden seien die entscheidenden Gesprächsbeiträge der hier versammelten Essays überblicksartig skizziert.

Reinhold Bernhardt widmet seine Überlegungen einer kritischen Analyse neuerer differenzhermeneutischer Ansätze in der insbesondere von Seiten evangelischer Theolog/innen geführten Debatte über eine Theologie der Religionen. Ein auffälliges Kennzeichen der untersuchten Diskussionsbeiträge ist die starke Betonung – im Anschluss an differenzphilosophische Konzepte (Levinas, Lyotard, Derrida, Foucault) – der grundlegenden Differenz zwischen den Religionstraditionen. Dabei handelt es sich offenbar um eine Gegenreaktion gegen die (nach Auffassung der unterschiedlichen Autoren) allzu stark betonte Gemeinsamkeit der sog. Weltreligionen, wie sie vor allem von Vertretern der „Pluralistischen Religionstheologie“ (etwa John Hick) propagiert wurde. In Auseinandersetzung mit den Entwürfen von Theo Sundermeier, Ulrich H. J. Körtner, Uwe Gerber, Christian Danz, Gregor Maria Hoff sowie eines EKD-Positionspapiers zur Beziehung des Christentums zu anderen Religionen zeichnet der Essay deren jeweilige Argumentations- und Begründungslogik nach und fragt, ob in ihnen nicht so etwas wie eine neue Apologetik in der theologischen Bestimmung der interreligiösen Beziehungen in Erscheinung tritt. Als Gemeinsamkeit der z.T. sehr unterschiedlichen Verstehensansätze beschreibt er eine ausgeprägte Tendenz, den Modellen des religionstheologischen Pluralismus mit dem Bekenntnis der Standortgebundenheit in der eigenen religiösen Tradition, mit der Akzentuierung der Differenz und mit dem Versuch zu begegnen, in der Auseinandersetzung mit dieser Differenz sowohl den Anderen als auch die eigene Position besser zu verstehen.

In ihrem philosophiegeschichtlichen Essay zur Frage nach der Anerkennung religiöser Diversität im Gefolge der Diskurse der Aufklärung konzentriert sich *Myriam Bienenstock* darauf, den „Begriff der Religion“, genauer einer „natürlichen Religion“ und des „Werdens“ dieser Religion, in der Hegelschen *Phänomenologie des Geistes* zu untersuchen: Gibt es Hegel zufolge mehrere solcher Religionen oder eher nur eine einzige, welche als im „Werden“ zu denken wäre, so dass letztlich von „niedrigeren“ und „höheren“ Formen derselben auszugehen ist? Umso bedeutender erscheint diese Frage, weil sich Hegel hier nicht mehr und nicht nur wie in seinen *Jugendschriften* dem Gegensatz zwischen einer „natürlichen“ Religion und den „positiven Religionen“ widmet, sondern sich auch speziell auf orientalische Religionen – darunter die jüdische – bezieht. Der Beitrag untersucht, ob, inwiefern und aus welchen Gründen bei Hegel die Verschiedenheit der Religionen anerkannt oder eher verneint wird. Nach einer Erhellung des argumentativen Kontextes, in dem der Philosoph seine Ideen über die Mannigfaltigkeit der orientalischen Religionen und die Frage nach dem „Werden“ der Religion entfaltet, an der gemessen die unterschiedlichen Erscheinungsformen sich in unterschiedlich wertvolle Manifestationen einteilen lassen, kommt die Verfasserin, in Auseinandersetzung mit Kritiken, die Hegel

das Fehlen einer Anerkennung religiöser Pluralität und Differenz vorwerfen, zu der Einschätzung, dass mindestens in seinem Spätwerk das Potential dazu aufzufinden sei.

Unter dem Titel „Verständigung und Widerstreit“ geht *Gerhard Gamm* in seinem Essay neueren und neuesten Narrativen der Differenz in der Philosophie des 20. Jahrhunderts nach. Deren Diskurse richten sich gegen die das griechisch-abendländische Denken seit ihren Anfängen beherrschende Deutung des „Seins“ als Bestimmtheit und Identität. Die Kritik an dieser Form der Bestimmtheitsmetaphysik und ihrem Akzent auf der Zuschreibung von Identität und Einheit wird unter drei Gesichtspunkten entfaltet: als Kritik des „Ursprungs“, der Idee der Erkenntnis als (sprachlicher) „Repräsentation“ einer ihr entsprechenden Wirklichkeit sowie als Kritik des „totalisierenden Denkens“, die wiederum eng mit einer globalen Sozial- und Gesellschaftskritik verbunden ist und Konzepten von Vielfalt und Partikularität den Vorzug vor Ideen der Totalität und Universalität gibt. Diese ideologiekritische Infragestellung beinahe jeder Form von Universalismus, und sei es der eines aufgeklärten Humanismus, beflügelt u.a. durch die postkolonialen Befreiungsbewegungen der Dritten Welt, wird am Beispiel des Denkens des Ethnologen Claude Lévi-Strauss und der Wirkung seiner Epistemologie der Differenz in alle Bereiche soziologischer, historischer, politischer und ästhetischer Reflexion hinein untersucht. Jean-François Lyotards Konzept eines ebenso unvermeidlichen wie unauflösbaren „Widerstreits“ zwischen Personen, Gruppen oder Kollektiven wird als Exempel herangezogen, um die epistemologischen, ethischen und gesellschaftskritischen Implikationen einer Philosophie der Differenz auszuloten. Die Aufgabe der Philosophie im Spannungsfeld einander widerstrebender Diskurse besteht Lyotards Ansicht zufolge darin, dem Hegemonialstreben bestimmter Diskurse zu widersprechen und ausgegrenzten, unterdrückten oder zum Verstummen verurteilten Stimmen zur Sprache zu verhelfen.

Dietrich Zilleßen lotet in seinem Essay weitere Facetten der Differenz aus, mit dem Ziel, das Fundament für eine Religionspädagogik zu legen, die es vermag, Menschen zu befähigen, sich im Rahmen pluraler kultureller Überlieferungen zu orientieren und in sozialer Verantwortung eigenständig zu handeln, d.h. sich „auseinander zu setzen“. Die Aufgabe der Religionspädagogik besteht demnach darin, die religiösen Dimensionen des eigenen Welt- und Traditionsbezugs, insbesondere die Anschlussfähigkeit unterschiedlicher religiöser Traditionen an allgemeine Welterfahrungen zu bestimmen und zugleich aufzuzeigen, dass sich jede Identität über der tiefen Bestreitbarkeit von Sinnentscheidungen konstituiert. Der hermeneutisch-pädagogische Vermittlungsprozess steht dabei vor der Schwierigkeit, dass Bildung und lebensweltliche Partizipation an einer bestimmten (religiösen) Tradition stets Plurifizierung und Entschiedenheit auf dialektische Weise miteinander

verbinden. Mit Blick auf dieses Spannungsfeld von Pluralität und Positionalität als konstitutiven Momenten divergierender Positionen und Wahrheiten erörtert der Verfasser drei Dimensionen der Differenz: die phänomenologische, die ontologische, die auf die Fragwürdigkeit aller Absolutheitsansprüche – auch der religiösen und ethischen – verweist, und die politische. Vor allem der Aspekt der politischen Differenz macht deutlich, dass jede Form der Positionierung, die Verbindlichkeit für sich in Anspruch nimmt, auf andere, differierende Positionen trifft und sich mit ihnen in der postfundamentalistischen Demokratie verantwortlich auseinandersetzen muss. Religionspädagogische Traditionsvermittlung ist vor diesem Hintergrund der Ambivalenz und Widersprüchlichkeit zwischen der Forderung nach Anerkennung des Anderen in der Differenz, der grundlegenden Relativierung der eigenen Position, des eigenen Glaubens und der Treue zum Eigenen ausgesetzt.

Thomas Eppenstein und *Doron Kiesel* beschäftigen sich aus der Perspektive einer interkulturellen Pädagogik und mit dem Fokus auf Erfahrungen im Bereich der Sozialen Arbeit mit Identitätskonstruktionen und Grenzerfahrungen im differenztheoretischen Diskurs. Im Zentrum steht eine kritische Auseinandersetzung mit den Stärken und Schwächen gegenwärtiger Theorien zur Interkulturalität, zum Diversity-Prinzip und zur Intersektionalität. Die intersektionelle Perspektive mit ihrer Akzentuierung biografischer Narrative radikalisiert kulturalismuskritische Sichtweisen, insofern sie sich weigert, ein Individuum auf etwaige religiöse, kulturelle oder ethnische Differenzmerkmale zu reduzieren, und sich stattdessen darauf konzentriert, die Komplexität ebenso kontingenter wie widersprüchlicher biografischer Prozesse mit gesellschaftlichen Positionierungen zu vermitteln und in einen gesellschaftstheoretischen Horizont einzubetten, der die soziologischen Parameter von Ungleichheit, Modernisierung, Partizipation oder Macht ständig im Blick behält. Die Zumutung dieses Ansatzes in der pädagogischen Praxis besteht den Autoren zufolge darin, dass er beständig klare Kategorien und Zuweisungen in Frage stellt und somit stabile Wahrnehmungsmuster erschüttert. Sie fordern daher eine theoretische Fundierung dieser Praxis, gerade auch im Bereich der Sozialen Arbeit, in der die Spannung zwischen soziologischen Wissensbeständen, kulturellen Zuschreibungen und deren Infragestellung sowie der vielfach weiterhin wirksamen identitätsstiftenden ethnischen oder religiösen Selbstverortung von Individuen oder Gruppen angemessen bedacht wird. Die beste Möglichkeit dazu bietet, so ihre These, das wechselseitige kritische Gespräch zwischen Intersektionalitätsforschung, interkulturellen Perspektiven und einer Reflexion über Diversität, die auch den Faktoren von auszuhandelnder Differenz Rechnung trägt.

Gunda Werner unternimmt in ihrem Beitrag den Versuch, den Begriff der Differenz aus der Perspektive einer römisch-katholischen systematischen Theologie und in kritischer Auseinandersetzung mit Judith Butlers Subjekttheorie mit

Blick auf den Kontext interreligiöser und interkultureller Verständigung neu zu denken. Dabei würdigt sie vor allem, dass Butler in ihren Überlegungen über die Konstruktion des Subjekts im gesellschaftlichen Kontext und mittels der Erfahrung von Begrenzung, Ausgrenzung und Unterdrückung die Frage der Differenz mit jener der Macht zusammendenkt, identifiziert jedoch ein Theoriedefizit, das sie durch ein theologisches Denken der Differenz zu füllen unternimmt. Sie weitet den Differenzbegriff durch Bezüge auf eine transzendente Freiheitsanalyse aus, die dem Menschen, sofern in ihm „auf ein Unbedingtes rekurriert wird“, zutraut, sich frei zum Eigenen und zum Fremden zu verhalten. Im Gespräch mit Reflexionen über Differenz in ökumenischen Theologien sowie mit einem Ansatz zur Hermeneutik interreligiöser Kommunikation, der sich skeptisch zu der Annahme verhält, Differenz lasse sich durch Kommunikation in Verstehen überführen und nur auf der Grundlage einer solchen Verständigung sei wechselseitige Anerkennung möglich, und der daher von der bleibenden Fremdheit als konstitutivem Element jeden Dialogs ausgeht, unternimmt es der Aufsatz, Differenz subjekttheoretisch im theologischen Denken zu verorten: Differenz kann nicht aufgehoben werden, da sie zu den Konstitutionsbedingungen des Subjekts gehört, mit der Folge, dass nur über die Diversität und Differenz zum Dialog zu kommen ist. Theologisch bedeutet dies, dass der Akzent des Dialogs mit differenten Positionen vor allem auf dem liegen muss, „was jedes Subjekt als je eigene Identität ausmacht“.

Der Frage der Bedeutung der Differenz für den interreligiösen Dialog spürt auch *Christian Wiese* in seinem Essay über Pluralitäts- und Dialogkonzepte in der jüdischen Religionsphilosophie des 20. Jahrhunderts nach. Ausgehend von Martin Bubers 1933 in einem „Religionsgespräch“ mit einem protestantischen Dialogpartner formulierter Perspektive der klaren wechselseitigen Positionierung bei gleichzeitiger Anerkennung des „Geheimnisses“ der jeweils anderen Tradition nimmt er die mehrschichtigen Debatten im zeitgenössischen Judentum über religiöse Pluralität und Differenz in den Blick und interpretiert sie im Kontext des komplexen Prozesses der sozialen und kulturellen Integration der jüdischen Minorität in Europa seit der Aufklärung. Der Versuch jüdischer Intellektueller, ein Modell des dialogischen Verhältnisses von Judentum und Christentum zu begründen, das mit der Legitimität von Pluralität und Differenz zugleich die Anerkennung der eigenen religiös-kulturellen Existenzberechtigung forderte, wird am Beispiel von Leo Baecks Vision einer pluralistisch verfassten „vereinten Kulturwelt der Religionen“ und Franz Rosenzweigs theologischer Anerkennung gleichberechtigter verschiedener Heilswege vorgestellt. Mit dem für Bubers „dialogisches Denken“ charakteristischen Versuch, ein ausgeprägtes Differenzbewusstsein mit dem Konzept der „Zwiesprache“ („von Gewissheit zu Gewissheit“) im Gleichgewicht zu handeln, verweist der Beitrag auf theoretische

Überlegungen, denen zufolge echte Religionsgespräche gleichermaßen von der eigenen Standortgebundenheit wie der Anerkennung polyphoner, differenter Wahrheiten leben. Den *dialogical turn*, der sich in Bubers Denken andeutet, verfolgt der Essay bis in die Gesprächsbeiträge liberaler, konservativer und orthodoxer jüdischer Theologen nach 1945 im Kontext amerikanischer Diskurse über Multikulturalismus und religiösen Pluralismus.

Die Spuren von Martin Bubers Dialogdenken finden sich, wie *Julia Matveev* in ihrer vergleichenden Rekonstruktion von Michail Bachtins Konzepten von „Polyphonie“ und „Dialogizität“ vor Augen führt, auch in literatur- und kulturwissenschaftlichen Diskursen in der Sowjetunion vor und nach dem Zweiten Weltkrieg. Der erhellende Essay zur Entstehung und Entfaltung dieser Konzepte setzt sich gleichermaßen mit Tendenzen der Forschung auseinander, die Bachtins Reflexionen über Dialogizität als gegenüber Bubers Dialogphilosophie in *Ich und Du* ganz eigenständig oder sogar unvereinbar mit ihr interpretieren und die Möglichkeit von Bubers Einfluss – aufgrund des Fehlens unmittelbarer Bezüge zu Buber in Bachtins Texten – zumeist vermeiden oder bestreiten, wie mit Kommentatoren Bubers, die zwar überraschende konzeptionelle Affinitäten zwischen beiden Denkern feststellen, die Frage des Einflusses hingegen offen lassen. Der Beitrag unternimmt eine detaillierte Analyse der Wirkung von Ideen Bubers auf Bachtins Dialogizitätskonzept, das in dessen Buch *Probleme der Poetik Dostojewskijs* (1929) zur Sprache kommt, indem er in einem ersten Teil die Geschichte des Ursprungs und der Entstehung dieser Studie rekonstruiert und dann eine Reihe bedeutsamer Parallelen zwischen Bubers und Bachtins Konzept künstlerischer Kreativität als einer der Formen des Dialogs untersucht. Die Analyse der Bezugspunkte zwischen den beiden Intellektuellen betont nicht zuletzt die Bedeutung der Dialogphilosophie Bubers für die Literaturwissenschaft und legt umgekehrt die Grundlage für ein spannendes Gespräch zwischen Reflexionen über die Vielstimmigkeit von Texten und religionsphilosophischen oder theologischen Konzeptionen interreligiöser Begegnungen und Diskurse, die religiöse Pluralität im Sinne einer „Zwiesprache“ zwischen einander in ihrer Differenz zugleich entgegenstehenden und mit Achtung vor der Wahrheit des Anderen begegnenden Positionen verstehen.

Ebenfalls mit dem Denken Bachtins und seiner Wirkungsgeschichte beschäftigt sich *Karl Siereks* Essay zur Thematik von Film und Dialogizität. Im Rückblick auf Debatten über die Theoreme des russischen Formalismus seit den 1980er Jahren verweist der Beitrag darauf, dass, auch wenn die Intensität dieser Diskussionen zur Metatheorie der *film studies* in neuerer Zeit zugunsten bildpolitischer, medientheoretischer und filmphilosophischer Fragestellungen nachgelassen habe, einige wichtige theoretische und methodologische Fragen hinsichtlich des Stellenwerts des Formalismus in der Literaturtheorie und deren Folgen für

die Untersuchung von Filmen nach wie vor unbeantwortet seien. Einige davon kreisten um die Probleme der Wahrnehmung filmischer Bilder, der Konstitution und Verknüpfung von Bedeutungsketten sowie deren Kontextualisierung, also konkret um den Begriff der Subjektivität im Prozess filmischer Herstellung und Vorstellung. Dieser blinde Fleck sei umso bemerkenswerter, als gerade die für bewegte Bilder entscheidenden Defizite formalistischer Literaturtheorie bereits ab Mitte der 1920er Jahre und in den frühen 1930er Jahren Anlass zu Disputen gegeben hätten – ausgehend von den als „Bachtin-Kreis“ bekannt gewordenen Literatur-, Kultur- und Texttheoretikern Valentin Volosinov, Pavel Medvedev und Michail Bachtin selbst. Der Essay zeigt, inwiefern in ihren Interventionen eine Reihe entscheidender Theoreme, darunter eine vielschichtige „translinguistische Konzeption von dialogischer Subjektivität“, vorweggenommen wurden, die mehr als 50 Jahre später die internationale Filmwissenschaft in neue Richtungen gelenkt haben.

Die ausgewählten theologischen, historischen sowie religionspädagogischen und medienwissenschaftlichen Fallbeispiele eröffnet *Michael Schneider* mit einer durch theoretische Reflexionen im Gefolge der Bachtin-Forschung fundierten Studie zur Positionalität und Polyphonie im Matthäusevangelium. Dies geschieht in Auseinandersetzung mit gegenläufigen exegetischen Deutungen, die das Evangelium als sorgfältig gestaltete Gesamtkomposition verstehen, die eher monologisierend denn dialogisch verfährt und in ihren Erzählungen die Konfliktlinien zwischen Jesus und seinen Opponenten, darunter auch den zweifelnden, teilweise unverständigen Jüngern, entwickelt und schließlich einer Lösung zuführt. Alternativ dazu bringt der Beitrag eine andere Perspektive zur Geltung – jene der bleibenden Vielstimmigkeit und Konflikthaftigkeit: Bis zum Ende des Matthäusevangeliums, über den Tod Jesu hinaus, bleiben die Gegensätze ungelöst, stehen sich unterschiedliche Protagonisten als Andere, auch als Feinde und Gegner, gegenüber. Im Gespräch mit literatur- und kulturwissenschaftlichen Ansätzen der Dialogizitäts-Forschung wird deutlich, dass Texte wie das Matthäusevangelium Vielfalt und Vielstimmigkeit als Erfahrung des frühen Christentums, auch mit Blick auf die zeitgenössische politisch-soziale Situation, voraussetzen und, statt auf die Aufhebung der Differenz zwischen Eigenem und Anderem zu beharren, ungelöste Konflikte als grundlegenden Bestandteil seiner Weltdeutung begreift.

In einer weiteren detaillierten neutestamentlichen Untersuchung befasst sich *Stefan Alkier* mit den vielfältigen Konfliktlagen, die sich in den Sendschreiben der Johannesapokalypse widerspiegeln. In Auseinandersetzung mit Tendenzen der gegenwärtigen Forschung, insbesondere den Konflikt zwischen Christentum und Römischem Reich in den Vordergrund zu stellen, liegt der Akzent hier auf

anderen Antagonismen: auf polemischen Ausführungen gegen die „Synagoge Satans“ und intensiver noch auf den innerchristlichen Konflikten, von denen die Sendschreiben der Apokalypse Kunde geben. Gefragt wird, ob es überhaupt historischen Sinn ergibt, mit den Kollektivbegriffen „Juden-Christen-Heiden“ zu operieren, wenn in der Forschung zunehmend sichtbar wird, dass es keine einheitliche christliche Identität gab, sondern heftig darum gestritten wurde, wer denn als treuer Zeuge der Jesus-Christus-Geschichte gelten könne und wer nicht. Bei den fraglichen Kollektivbegriffen, so argumentiert der Autor, handelt es sich um Identitätszuschreibungen, die dem historischen Datenmaterial kaum gerecht werden und die unübersehbaren Antagonismen innerhalb der angenommenen Kollektive ausblenden. Die Darstellung solcher Antagonismen innerhalb der Johannesapokalypse sind demzufolge nicht in erster Linie als Spiegel der Konfliktlage zwischen kollektiven Identitäten zu begreifen, sondern als Strategie der Positionierung *innerhalb* eines konfliktreichen Ringens um Formen angemessener christlicher Zeugenschaft. Auf der Grundlage von Michail Bachtins Konzept von „Polyphonie“ und „Dialogizität“ und Chantal Mouffes Unterscheidung von „antagonistischen“ und „agonalen“ Konflikten verweist der Beitrag einerseits auf die ausgeprägte Diversität und Differenz der frühen christlichen Gruppierungen und andererseits auf die orientierende Kraft neutestamentlicher Traditionen für gegenwärtige Prozesse religiöser Positionierung.

Die Frage der Vielstimmigkeit und Differenz im *Binnendiskurs* einer religiösen Gemeinschaft lässt sich in unterschiedlichen Traditionen und Epochen aufzeigen. *Elisabeth Hollender* untersucht dies am Beispiel des Judentums und nimmt speziell den bewussten und reflektierten Umgang mit innerjüdischer Pluralität und Differenz in der mittelalterlichen liturgischen Poesie in den Blick. Sie zeigt, dass die Variationen zwischen den regionalen liturgischen Traditionen Italiens und des Rheinlands (*Ashkenaz*) sowie Nordfrankreichs (*Tsarfat*) und der iberischen Halbinsel (*Sepharad*) auf dem Hintergrund der Autonomie der einzelnen Gemeinden Raum für ein hohes Maß an Diversität hinsichtlich literarischer Stile führte. Das Bewusstsein der bestehenden Differenz zeigt sich im erstaunlichen Mangel an Transfer dieser poetischen Stücke zwischen den diversen Gemeinschaften, zu Zeiten in denen der Transfer anderer literarischer Werke durchaus häufig war. Erst Ende des 12. Jahrhunderts wurden ausgewählte sephardische Stücke in die ashkenazische Liturgie aufgenommen und dabei in den Handschriften zumeist als sephardisch ausgewiesen, und auch die Werke der ashkenazischen Dichter, die mit stilistischen Merkmalen aus Sepharad experimentierten, wurden explizit markiert. Im Zentrum der Analyse steht ein sephardischer Text, der in die ashkenazische Liturgie aufgenommen wurde und eine besondere Rezeption erfuhr: Judah haLevi's „Große Zionide“ (*Zion, fragst Du nicht nach dem Wohlergehen Deiner Gefangenen?*). Eine Vielzahl ashkenazischer Dichter verwendete sie als

Ausgangspunkt für eigene Kompositionen, die in Metrum, Reim, Sprachwahl und Thema dem sephardischen Vorbild folgten, die Argumentationsstruktur aber an die ashkenazischen Gegebenheiten anpassten. Der Umgang mit der wahrgenommenen Differenz lässt sich als detaillierte Aushandlung von einzelnen Punkten charakterisieren, deren Resultat die Integration des „fremden“ Texts in die eigene Liturgie durch die Einordnung in einen Kontext von Texten ermöglicht, die einen Dialog zwischen der eigenen literarischen Tradition und jenen „fremden“ Überlieferungen herstellen. Der komplexe Prozess der Integration von Elementen einer differenten liturgischen Tradition in die ashkenazische Poesie erlaubt somit einen faszinierenden Einblick in die Kreativität, mit der innerjüdisch das eigene kulturelle Repertoire erweitert werden konnte, ohne die jeweils eigene Position preiszugeben.

In seiner Analyse der Forschung der beiden Orientalisten Gustav Weil und Ignác Goldziher zur vorkoranischen Poesie beleuchtet *Ottfried Fraise* die kritische Auseinandersetzung der beiden jüdischen Gelehrten mit dem – christlich geprägten – Geschichtsbegriffs des 19. Jahrhunderts. Hintergrund ist die durch die aufklärerische Unterscheidung zwischen ewigen Vernunftwahrheiten und kontingenten Geschichtswahrheiten begründete Problematisierung des – von Konzepten der Heilsgeschichte gewährleisteten – überkommenen Zusammenhangs zwischen den Fakten der Geschichte und ihrer kohärenten Deutung. An dessen Stelle hatte die sich säkularisierenden Moderne das Konzept der Entwicklungsgeschichte gesetzt, dem nun die Aufgabe zufiel, einen vernünftigen Zusammenhang zwischen den historischen Tatsachen zu herzustellen, und das – nach Maßgabe der von ihr angenommenen Geschichtskonstruktionen – Hauptlinien, Nebenlinien oder gar Sackgassen der historisch-kulturellen Entwicklung festlegen und auf diese Weise In- und Outsider der abendländischen Gesellschaften definieren konnte. Ein Beispiel für die Marginalisierung des Islam mit Hilfe des Konzepts der Entwicklungsgeschichte ist das Dogma des Niedergangs der vorkoranischen, arabischen Poesie im Moment des Auftretens des Islam in der Person Mohammeds. Bemerkenswerterweise, so zeigt dieser Beitrag, waren es Vertreter einer ihrerseits marginalisierten Glaubensgemeinschaft, nämlich jüdische Orientalisten wie Weil oder Goldziher, die dieses von deutschen Orientalisten wie Georg Wilhelm Freytag oder Theodor Nöldeke vertretene Dogma hinterfragten. Statt dieses Dogma des kontinuierlichen Verfalls der arabischen Poesie und damit die Suche nach ihrem Ursprung zu unterstützen, konzentrierten sie ihre Poesieforschung auf die geschichtliche Phase unmittelbar vor und nach dem Auftreten Mohammeds. Durch die Erforschung dieser historischen Differenz zeigten beide Forscher auf ihre Weise, dass von einem in der Person Mohammeds oder im muslimischen Glauben liegenden Grund für einen kontinuierlichen Niedergang der arabischen Poesie keine Rede sein konnte. Der Differenzbegriff ist

hier in zweifacher Weise von Bedeutung: einmal hinsichtlich des Insistierens der beiden jüdischen Denker auf der gestaltenden Kraft der kulturellen Differenz zwischen Islam und vorkoranischen Traditionen und zweitens mit Blick auf ihren Widerspruch gegen hegemoniale Geschichtsbegriffe und -konstruktionen ihrer Zeit.

Ins 17. Jahrhundert und in den Bereich kultureller Wahrnehmungen und Positionierungen in Berichten christlicher Asien-Reisender führt der Beitrag von *Catherina Wenzel*, der die Geschichte der Reise des Missionars Pietro della Valle (Selbstbezeichnung *Il Pellegrino*) von 1614 bis 1626 über Venedig, Konstantinopel, Kairo, den Sinai, Jerusalem, Damaskus, Aleppo, Bagdad und Persien nach Indien erzählt und unter dem Aspekt seines Umgangs mit der Erfahrung religiöser wie kultureller Differenz auswertet. Della Valles vermutlich ‚katholisches‘ Beharren auf seinem Pilgerstatus impliziert eine deutliche Distanz zu den Apodemiken, die zu seiner Zeit in protestantischen Milieus entwickelt wurden – mit dem positiven Effekt, dass mit seinem Reisebericht ein Text vorliegt, der mit Fug und Recht in die Geschichte der Ethnographie gehört, eben weil er die für Apodemiken kennzeichnende Konzentration auf das ‚Wesentliche‘ vermied und Freude am Detail entwickelte. Positionalität lässt sich bei dem Verfasser des Reiseberichts, der sich religionspolitisch für den Anschluss der Ostkirchen an Rom (Isfahan als neues christliches Zentrum im Osten) und für eine Alliance Schah Abbas I. mit europäischen Mächten gegen das Osmanische Reich einsetzte, deswegen gut untersuchen, weil der Text seine Auseinandersetzung am Hof des Schahs dokumentiert und Pietro della Valle sich, obwohl er letztlich an und mit seinen Ideen scheiterte, dennoch permanent den neuen Eindrücken aussetzte, insbesondere hinsichtlich der religiösen Positionen, die ihm begegneten, und versuchte, diese im Kontext seiner eigenen Bildungs- und Frömmigkeitsgeschichte zu verstehen. Erkennbar wird dabei, dass sich Positionen in diesem Zusammenhang auch im Laufe der Zeit verschieben konnten. Um diese Dynamik von Positionierungsprozessen zu beschreiben, greift der Beitrag auf Helmuth Plessners aus der Anthropologie stammende Kategorie der „exzentrischen Positionalität“ zurück: In ihrer Anwendung auf den katholischen Reisenden erlaubt sie es, zu beschreiben, wie er in seiner Begegnung mit fremden Welten und neuem Wissen gleichzeitig in seinen vertrauten Werten und Handlungskategorien herausgefordert und genötigt war, sich seines Eigenen zu vergewissern, Position zu beziehen, ohne deren Infragestellung und Wandel entgehen zu können.

In den Bereich religionspädagogischer Perspektiven hinsichtlich interreligiöser Kompetenz führt der Beitrag von *Joachim Willems*. Angesichts neuerer erziehungswissenschaftlicher Diskussionen über die Anforderungssituationen, auf die Unterricht und Didaktik zu reagieren haben, stellt sich ihm die Frage, in welchen Konstellationen in besonderer Weise interreligiöse Kompetenz benötigt

wird. Der Ort der Bewährung solcher Kompetenzen, so die Argumentation, sind namentlich interreligiöse „Überschneidungssituationen“, die – in Anlehnung an Forschungen zur interkulturellen Kommunikation – als solche Situationen zu verstehen sind, in denen die Beteiligten unterschiedliche kulturell bzw. religiös geprägte Deutungs- und Handlungsmuster aktualisieren, d.h. sich auch mit Blick auf ihre eigene Identität im Spannungsfeld von religiöser Vielfalt und religiöser Differenz bewegen. Dort, wo Menschen mitsamt ihrer eigenen heterogenen religiösen Tradition und ihrer individuellen Aneignung des Eigenen mit Angehörigen anderer religiöser Überzeugungen zusammentreffen, die ebenso verfahren, kann dies zu Missverständnissen und Spannungen führen, aber auch zu einem besonderen, als positiv erlebten Reiz der Situation. An einem praktischen Fallbeispiel wird mit Hilfe von Interviews mit einem muslimischen Jugendlichen ausgeführt, wie interreligiöse Überschneidungssituationen zu analysieren sind, welche Kompetenzdimensionen zum adäquaten Umgang mit solchen Situationen identifiziert werden können, unter welchen Bedingungen Differenzenerfahrungen auch Dialogizität ermöglichen können und welche Anforderungen sich daraus für einen interreligiös orientierten Schulunterricht ergeben.

Der Beitrag von *Hans-Günter Heimbrock* und *Felix Kerntke* beschreibt – mit Blick auf die gelebte Konfessionalität evangelischer Religionslehrer/innen – das Projekt einer empirisch-theologischen Annäherung an Bekenntnisbildung als wahrheitsbezogene Positionierung religiöser Subjekte unter den Bedingungen fortgeschrittener Pluralisierung postsäkularer Gesellschaften. Während die Formierung von religiösen und weltanschaulichen Positionen in der Regel über isoliert gedachte Bestimmungen kognitiver Inhalte geschieht, wird hier mit dem Instrumentarium phänomenologisch-empirischer Zugänge nach der lebensweltlichen Situierung und Dynamik solcher Formierung gefragt. Das geschieht auf zweifache Weise, indem zunächst zwecks methodologischer Klärung unter Zuhilfenahme eines Begriffs von Gelebter Religion der Begriff „Gelebte Konfessionalität“ als Leitkonstrukt abgeleitet wird, bevor die Autoren dann in Auswertung von Daten aus einer abgeschlossenen quantitativ und qualitativ-empirischen Untersuchung an ca. 1400 Religionslehrer/innen konkret an einer ausgewählten Gruppe von professionell mit Religion agierenden Personen die lebensweltliche Vorgeprägtheit ihres Umgangs mit religiösen Positionen im Unterricht rekonstruiert. Auf dieser Basis erbringt der Beitrag zugleich Impulse zu einer lebensweltlich fundierten Erneuerung des gesamtheologischen Verständnisses von Bekenntnis und Bekennen, die gleichzeitig Orientierung für die Praxis des Positionierens in Schule und Religionsunterricht bieten und zu einem dialogisch orientierten und reflektierten Umgang mit den Bedingungen einer stark pluralisierten Gesellschaft befähigen. Dazu gehört auch, so das Fazit der Autoren, der Wille,

die eigene Tradition gleichermaßen kritisch auf ihre Wahrheit hin zu befragen wie die fremde.

Spannende Perspektiven zu einer solchen Haltung zwischen Positionalität und kritischer Selbstbefragung im Angesicht des Anderen bietet die jüdische Tradition. *Menachem Fisch* denkt in seinem Beitrag über die Bedeutung des Wertes von Diversität und Dialog in der jüdischen Tradition nach. Grundlage dafür ist die Wahrnehmung, dass die rabbinische Literatur, der formative Kanon des Judentums, seinen Lesern kein kohärentes Ensemble von Lehren über das Gute und Böse, das Wahre und Falsche präsentiert, sondern hinsichtlich nahezu aller Themen, mit denen er sich befasst, einander widerstreitende Positionen und Dispute in sich birgt, die nur ganz selten zur Entscheidung gebracht werden. Die rabbinische Literatur, so die Hauptthese, zeichnet sich durch eine tiefgreifende Diversität aus, durch ein ganz grundsätzliches Ensemble aus widersprüchlichen Haltungen mit Blick auf die angemessene Einstellung gegenüber den Quellen religiöser Autorität im Judentum, einschließlich jener Gottes selbst. Neben Stimmen, die auf Unterordnung unter religiöse Autorität dringen, kommen solche zur Sprache, die diese Pflicht in Frage stellen, und zwar mittels der Bestreitung des theologischen Meta-Prinzips der göttlichen (moralischen) Vollkommenheit, und die die Leser zu kritischem Engagement mit den Quellen religiöser Autorität auffordern. Diesen argumentativen und dialogischen Charakter des talmudischen Diskurses bringt der Verfasser kritisch mit christlichen Reflexionen über religiöse Vielfalt und Differenz ins Gespräch, wie sie etwa für die Katholische Kirche die Erklärung *Nostra Aetate* verkörpert. Er würdigt die während des Zweiten Vatikanischen Konzils formulierten Überlegungen zum Verhältnis der Religionen als bedeutenden Schritt der Anerkennung religiöser Pluralität, konfrontiert sie jedoch mit einer anders akzentuierten Form der Polyphonie: Liegt der Akzent von *Nostra Aetate* auf dem Recht von Menschen, ihre differierende Religion frei und ohne Begrenzung durch widerstreitende Geltungsansprüche auszuüben, so beruht die hier zur Geltung gebrachte jüdische Antwort auf dem Willen, andere Formen religiösen oder nicht-religiösen Lebens als wahrhaft religiös bedeutsame Dialogpartner willkommen zu heißen, ohne zwangsläufig anerkennen zu müssen, dass sie ein religiös sanktioniertes *Recht* auf ihren eigenen Geltungsanspruch besitzen, d.h. auf einer Form der Dialogizität.

Abgeschlossen werden die interdisziplinären Fallstudien mit *Karl N. Renners* Blick auf die auch für die Thematik religiöser Positionierungen bedeutsamen Frage nach der Meinungsfreiheit und der Meinungsvielfalt als elementaren Prinzipien der demokratischen Gesellschaft. Das Recht des Einzelnen, seine Meinung frei kundzutun, gehört im Verständnis freiheitlicher Gesellschaften zu den unveräußerlichen Menschenrechten. Angesichts der Pluralität von Meinungen muss die staatliche Ordnung Meinungsvielfalt – als elementare Voraussetzungen für

die demokratische Willensbildung – gewährleisten. Diese Pflicht beinhaltet nicht nur den Verzicht auf Zensur, sondern auch den freien Zugang zu allen wichtigen Informationen, da ohne Informationsfreiheit und ohne Presse- und Rundfunkfreiheit sowie die Freiheit der Kunst und der Wissenschaft eine kritische Meinungsbildung nicht möglich ist. Der Beitrag versteht sich als Plädoyer dafür, publizistische Vielfalt in den traditionellen wie den neuen Medien zu bewahren und zu stärken, und zwar durch rechtliche Gegenwirkung gegen die Meinungsmacht einzelner Personen oder Gruppen ebenso wie durch den wirtschaftlichen Wettbewerb, der garantieren soll, dass auch der Wettbewerb konkurrierender Ideen gefördert wird, und durch pluralistisch zusammengesetzte Aufsichtsgremien. Der Verfasser setzt auf das Vertrauen in die Überzeugungskraft der besseren Argumente als Basis für freie Meinungsbildungsprozesse. Gerechtfertigt sieht er dieses Vertrauen durch die historische Erfahrung, dass nach 1945 dank der individuellen Meinungsfreiheit aller Bürgerinnen und Bürger der Gesellschaft, die in klarer Gegenposition gegen die totale Gleichschaltung zur Zeit des Nationalsozialismus durchgesetzt wurde, wichtige Prozesse der Liberalisierung der deutschen Gesellschaft möglich geworden sind.



Teil I: **Theorien und Konzepte**

Reinhold Bernhardt

1 Die Differenz macht den Unterschied: Differenzhermeneutische Ansätze in der Religionstheologie

Die konfessionsübergreifend in der Theologie geführte Debatte um eine Theologie der Religionen hat in den letzten Jahrzehnten mehrere Programme hervorgebracht, die sich in Ansatz, Methode und Zielbestimmung markant voneinander unterscheiden. Sieht man vom „Projekt Weltethos“ ab, das sich von der Religionstheologie und -hermeneutik distanziert und sich darauf beschränken will, nach Gemeinsamkeiten im Ethos der Religionstraditionen zu suchen, so sind dies vor allem die „Pluralistische Religionstheologie“,¹ die „Komparative Theologie“² und die unter dem von Christian Danz vorgeschlagenen Begriff des „neuen Inklusivismus“³ zusammengefassten religionshermeneutisch ansetzenden Entwürfe. Das jüngste Mitglied dieser Familie ist die „Differenzhermeneutik“.

Doch schon der erste Blick auf die sich mit diesem Etikett bezeichnenden Entwürfe zeigt eine große Heterogenität. Ich stelle im Folgenden sechs Ansätze vor, die den Differenzbegriff auf zum Teil unterschiedliche Weise, in differierenden Begründungszusammenhängen und mit unterschiedlicher Absicht gebrauchen.

1. Differenzhermeneutik als Verstehen des Fremden

Wenn Theo Sundermeier im Rahmen seiner „Hermeneutik des Fremden“⁴ den Begriff der „Differenzhermeneutik“ gebraucht, so verbindet sich damit die

1 Exemplarisch nenne ich nur: Perry Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005).

2 Ich sehe hier von der (unter den Vertretern dieser Richtung umstrittenen) Frage ab, ob es sich dabei überhaupt um einen Ansatz der Religionstheologie und nicht nur um eine religionsvergleichende Methode handelt. Gerade diejenigen Repräsentanten, die sich am stärksten von der Religionstheologie distanzier(t)en, haben in jüngster Vergangenheit Schriften publiziert, die eindeutig religionstheologischer Natur sind: Klaus von Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* (Paderborn et al.: Schöningh, 2012); Francis X. Clooney, *Comparative Theology. Deep Learning across Religious Borders* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2010).

3 Vgl. exemplarisch Reinhold Bernhardt, *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion* (Zürich: Theologischer Verlag, 2006).

4 Theo Sundermeier und Werner Ustorff (Hg.), *Begegnung mit dem Anderen. Plädoyers für eine interkulturelle Hermeneutik* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1991); Theo Sundermeier

Forderung, die Selbstreferenzialität in der Wahrnehmung anderer Religionen möglichst aufzubrechen und deren genuine Andersheit zu würdigen. Es geht ihm um eine „Differenzhermeneutik, die das Differente verstehen lehrt, ohne es zu vereinnahmen, die praktische Hilfe bietet, die Nähe des Zusammenlebens einzuüben, und zugleich die richtige Distanz bewahrt, die die Identität des Fremden respektiert und die uns allen gemeinsame Menschenwürde achtet“.⁵

Das zu verhandelnde hermeneutische Problem betrifft im Kern die Frage, ob und unter welchen Bedingungen ein wirkliches Verstehen des Anderen *als eines Anderen* möglich ist, wo doch Verstehen immer auch mit der Einordnung in das eigene Vorverständnis einher geht, das dabei dann freilich einer Transformation unterzogen wird. Erklärtes Ziel der so verstandenen Differenzhermeneutik ist es, Vereinnahmungen des Anderen und Fremden durch das Aufsuchen des Eigenen in ihm oder durch die Projektion eigener Stilisierungen des Anderen zu vermeiden und sich ihm in seiner widerständigen Fremdheit auszusetzen. Aneignungshermeneutiken sind oft mit der Ausgrenzung derjenigen Anteile am Fremden verbunden, die nicht angeeignet werden können. Gerade solche Anteile aber versucht die Differenzhermeneutik in ihre Verstehensbemühungen mit einzubeziehen. Sundermeier stellt diesen Ansatz der gesamten – auf das Subjekt bzw. Selbst bezogenen – abendländischen Hermeneutiktradition gegenüber.

Der „Sitz im Leben“ dieses Ansatzes ist die Situation kultureller und religiöser Vielfalt. So schreibt Theo Sundermeier:

Die Notwendigkeit einer Hermeneutik interkulturellen Verstehens ist nicht geboren aus dem Streben nach mehr Wissen, nach Exotik, aus dem Bewusstsein heraus, dass wir mit unserem Wissen allein die gegenwärtigen Weltprobleme nicht bewältigen können. Nicht Defiziterfahrungen begründen also eine Hermeneutik, sondern die Erfahrung gemeinsamen Lebens. [...] Damit wird das Verstehen zur fundamentalen, allem Handeln vorangehenden Aufgabe.⁶

Dieser Ansatz verfolgt also eine praktische Absicht: Er soll „[d]ie Identität der sich Begegnenden“ gewährleisten, „ihre unaufkündbare Zusammengehörigkeit und ein Aufeinanderangewiesensein, das zur Anerkennung führt“. „Das kommt der Verwirklichung eines Paradoxes gleich: Bei sich selbst und gleichzeitig beim Fremden sein, Fremdheit akzeptieren, die dennoch Vertrautheit nicht

(Hg.), *Den Fremden wahrnehmen. Bausteine für eine Xenologie* (Gütersloh: Gütersloher Verlags-haus, 1992); ders., *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996).

⁵ Sundermeier, *Den Fremden verstehen* (wie Anm. 4), 13.

⁶ Theo Sundermeier, „Erwägungen zu einer Hermeneutik interkulturellen Verstehens“, in ders. und Ustorf (Hg.), *Begegnung mit dem Anderen* (wie Anm. 4), 13–28, hier 20.

unmöglich macht, Distanz halten, die Nähe ist und ein Mitsein mit dem anderen einschließt.“⁷

Den theoretischen Bezugsrahmen dieses Ansatzes bildet die interkulturelle Hermeneutik – sowohl innerhalb der Theologie⁸ als auch außerhalb: in der interkulturellen Philosophie und in der Kulturanthropologie.⁹ Für letztere hat Martin Fuchs die Bedeutung des Differenzbegriffs folgendermaßen auf den Punkt gebracht: „Differenz, wie auch immer jeweils verstanden (als substantieller Unterschied oder als Nichtidentität und ständiges Werden, als unbedingt, kontingent oder mediatisiert), bildet [...] die Grundvokabel der Kulturanthropologie.“¹⁰

Sundermeiers „Xenologie“ greift auf ein Verständnis von Identitätsbildung zurück, das von einer wechselseitigen Konstitution von Identität und Alterität ausgeht. Das Eigene (Selbst) bildet sich am Anderen und bleibt so auf dieses angewiesen. Unterschiedenheit und Zugehörigkeit können und müssen auf diese Weise zusammen gedacht werden. Es ist gerade die Differenz, die verbindet. Diese Verbindung bei bleibender Unterschiedenheit besteht in fortwährenden Kommunikationsprozessen. Sundermeier spricht mit Blick auf diesen Austausch analogisch von „Osmose“ und bezeichnet das dabei immer wieder neu anzustrebende Ziel als „Konvivenz“. Es handelt sich bei dieser Leitvorstellung um die Sozialform einer Gemeinschaft, deren Mitglieder sich gegenseitig helfen, miteinander lernen und feiern.

Hinsichtlich dieser Zielbestimmung kann man allerdings kritisch fragen, ob Sundermeiers Differenzhermeneutik nicht doch auf eine Aufhebung der Differenzen hinausläuft. So sehr es ihr um die Vermeidung einseitiger Vereinnahmungen des Anderen und Fremden geht, so sehr schweben ihr doch gemeinschaftliche Lebensformen vor, in denen aus Fremden Freunde werden. Dass Alterität Gemeinschaftsbildungen auch verhindern oder zerstören kann, tritt in dieser Sichtweise zurück.¹¹

7 Sundermeier, *Den Fremden verstehen* (wie Anm. 4), 132.

8 Vgl. dazu Henning Wrogemann, *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2012), 43–159; Volker Küster, *Einführung in die Interkulturelle Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), bes. 109–129; Klaus Hock, *Einführung in die Interkulturelle Theologie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011).

9 Einen wichtigen Impuls hat Bernhard Waldenfels in seinem Buch *Der Stachel des Fremden* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990) gegeben.

10 Martin Fuchs, „Der Verlust der Totalität. Die Anthropologie der Kultur“, in *Kulturwissenschaft. Felder einer prozeßorientierten wissenschaftlichen Praxis*, hrsg. von Heide Appelsmeyer und Elfriede Billmann-Mahecha (Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2001), 18–53, hier 21.

11 Vgl. dazu auch Andreas Grünshloß, *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum* (Tübingen:

Ein zweiter Einwand betrifft die Frage, ob das Ideal, den Anderen bzw. das Andere *in seiner Andersheit* wahrzunehmen, wirklich erreicht werden kann. Dazu müsste das wahrnehmende Subjekt seinen ihm eigenen Standpunkt, sein Vorverständnis und seine Perspektive verlassen und sich ganz dem Anderen anverwandeln. Es gibt durchaus die Möglichkeit, sich emphatisch in den Anderen hineinzudenken und gewissermaßen mit *seinen* Augen zu sehen. Doch bleibt auch diese Kunst der Perspektivenübernahme immer an die eigene Prägung gebunden. Insofern kann das von Sundermeier anvisierte Ziel bestenfalls asymptotisch erreicht werden – womit nicht bestritten werden soll, dass es sich um ein erstrebenswertes Ziel handelt. Doch gilt: Auch eine xenologische Hermeneutik hat ihre Grenze am Anderen. Auch sie kommt ohne Vereinnahmungen nicht aus. Die Selbstreferenzialität der Wahrnehmung ist letztlich nicht aufhebbar.

Ein dritter Einwand bezieht sich auf das Verständnis des „Anderen“ und „Fremden“ bei Sundermeier. Zum einen werden die Begriffe weitgehend gleichbedeutend gebraucht. Hier wäre eine stärkere Unterscheidung geboten. Jeder mir Fremde ist auch ein Anderer, aber nicht jeder Andere auch ein mir Fremder. Zudem wäre zu präzisieren, ob es sich bei „Andersheit“ und „Fremdheit“ um abstrakte Kategorien der Erfahrung handelt („ich erfahre etwas als fremd“) oder ob diese Begriffe eine „objektive“, also etwa ethnische, soziokulturelle oder religiöse Andersheit des Anderen bezeichnen. Offensichtlich fließt beides bei Sundermeier ineinander.

2. Differenzhermeneutik als Wahrnehmung von Verschiedenheit

Ulrich H. J. Körtner überträgt das Differenzparadigma von der ökumenischen Theologie auf die Religionstheologie. Insbesondere in seinem Buch *Wohin steuert die Ökumene?*,¹² in dem er sich für die Ausbildung einer ökumenischen Hermeneutik aussprach, hatte er sich gegen „Konsens“ und „Konvergenz“ als Zielbestimmungen des ökumenischen Prozesses gewandt und stattdessen die

Mohr Siebeck, 1999), 308–309; Christian Danz, *Einführung in die Theologie der Religionen* (Wien: LIT-Verlag, 2005), 223–228.

¹² Ulrich H. J. Körtner, *Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005); ders., *Einführung in die theologische Hermeneutik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006), 164–171.

Anerkennung bleibender Differenzen zwischen den christlichen Konfessionen gefordert. Damit knüpfte er an das von Harding Meyer propagierte Leitwort von der „versöhnten Verschiedenheit“ an,¹³ führt es aber weiter. Auch das Konzept des „differenzierten Konsenses“¹⁴ war seiner Kritik ausgesetzt, weil aus seiner Sicht auch hier unklar blieb, welchen Stellenwert die verbleibenden Differenzen hätten, wenn sie (nach lehramtlicher römisch-katholischer Interpretation) nicht mehr zwangsläufig zu gegenseitigen Lehrverurteilungen führten, aber dennoch kirchentrennende Bedeutung behielten. Körtner sprach sich gegen das Modell einer uniformen Einheit und für eine in sich differente und komplexe Gemeinschaft der Kirchen mit ihren je eigenen Prägungen aus.¹⁵ In die gleiche Richtung tendierte auch Wolfgang Hubers „Ökumene der Profile“.¹⁶

In ähnlicher Weise führt Körtner das Differenzparadigma in die Religionstheologie ein: „Ausgangspunkt jeder Theologie der Religionen ist die Wahrnehmung von Verschiedenheit.“¹⁷ Doch weist er sogleich darauf hin, dass Differenzen nicht einfach objektiv vorliegen, sondern immer das Produkt einer Konstruktion des jeweiligen (individuellen oder kollektiven) Betrachters sind. Sie entstehen, wo und indem Unterscheidungen vorgenommen werden, sind also immer relational zu verstehen. Angehörige von Religionsformen bestimmen ihr Selbstverständnis durch Unterscheidungen von anderen. Solche differentiellen Selbstdefinitionen können, wie Körtner anhand von Galater 5,6 zeigt, auch die Überwindung vormaliger Unterscheidungen beinhalten.¹⁸

Das Ziel einer Theologie der Religionen sieht Körtner in der Entwicklung einer differenztheoretischen Hermeneutik, „welche aus der Perspektive einer konkreten Religion die hermeneutischen Bedingungen des interreligiösen Gesprächs zu klären versucht“.¹⁹ Dass er mit dieser Zielbestimmung die Theologie der Re-

13 Harding Meyer, *Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie*, Bd. 2: *Der katholisch/lutherische Dialog* (Frankfurt am Main: Lembeck, 2000).

14 Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Communio sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen* (Paderborn, Frankfurt am Main, 2000), 12.

15 Körtner, *Wohin steuert die Ökumene?* (wie Anm. 12), 30.

16 Wolfgang Huber, *Im Geist der Freiheit. Für eine Ökumene der Profile* (Freiburg im Breisgau: Herder, 2007).

17 Ulrich H. J. Körtner, „Synkretismus und Differenzwahrnehmung als Problem einer Theologie der Religionen,“ in *Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*, hrsg. von Christian Danz und Ulrich H. J. Körtner (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2005), 57–76, hier 64.

18 Ebd., 65.

19 Ebd., 67.

ligionen aber nicht auf eine Hermeneutik des interreligiösen Dialogs reduzieren will, zeigt sich daran, dass er offenbarungstheologische Überlegungen ins Feld führt. Mit der (pneumatologisch begründeten) Betonung der Universalität der Offenbarung bewegt er sich auf eine fundamentaltheologische Grundlegung der Religionstheologie zu. Die Uroffenbarung in Christus wird demnach in speziellen Offenbarungen in der Kraft des Geistes Gottes auch für Nichtchristen zum rechtfertigenden Glauben. Körtner verweist in diesem Zusammenhang auf die paulinische Interpretation des Glaubens Abrahams in Römer 4.²⁰ Wenn Gottes Liebe allen Menschen gelte, so könne ihre Ereignung nicht auf den christlichen Traditionszusammenhang beschränkt sein.

Zur Bearbeitung interreligiöser Differenzerfahrungen zieht Körtner zudem die Unterscheidung Luthers von gepredigtem und verborgenem Gott heran. Es müsse demnach von einem auf die gesamte Schöpfung bezogenen verborgenen Handeln Gottes ausgegangen werden. Daraus ergebe sich die Annahme von außerchristlichen Offenbarungen, die Christen als eigene Glaubenserfahrungen nicht zugänglich seien.

Diese – aus der Mitte der christlichen Theologie entnommenen – Deutungsmuster ermöglichen es Körtner, interreligiöse Differenzen stehen zu lassen, so dass sie weder zu Trennungen führen noch auf einer höheren Ebene harmonisiert oder gar synthetisiert werden müssen. Wichtig ist dabei seine konstruktivistische – und somit geschichtlich-dynamische und kontextrelative – Sicht der Differenzen. Diese bestehen nicht einfach, sondern ergeben sich in der Ausbildung und Weiterentwicklung von religiösen Selbstverständnissen. Sie können sich in den Traditionsströmen verfestigen und zu kollektiven Identitätsmarkern werden. Doch auch solche Verfestigungen sind dem Interpretationsstrom der Geschichte einer Religion ausgesetzt. Aus schneidenden Gegensätzen können komplementäre Polaritäten werden, deren Pole sich gegenseitig befruchten. Auch die Verfestigungen sind im Fluss.

Es gibt erhebliche Unterschiede zwischen den Differenzen, je nachdem, wie diese kodiert sind: ob als kreative Spannungen oder als trennende Frontstellungen. Doch auch solche Kodierungen lassen sich immer wieder verflüssigen. Es ist die Aufgabe der interreligiösen Hermeneutik, die Prozesse der Identitätsbestimmung durch Differenzmarkierung aufzuarbeiten und diese dabei zu entessenzialisieren. Wo ihr dies gelingt, erfüllt sie die ihr von Sundermeier zuge dachte – praktische – Aufgabe, zur interreligiösen Verständigung beizutragen.

²⁰ Ebd., 70–71.

3. Differenzhermeneutik als Bestimmung des spezifisch Christlichen

Die Stellungnahmen der EKD zur Beziehung des Christentums zu anderen Religionen nehmen den Differenzgedanken explizit oder implizit auf, und zwar mit dem Ziel, das unterscheidend Christliche zu betonen. In den theologischen Leitlinien „Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen“²¹ wird „Differenz“ zunächst innertheologisch verstanden als „andauernde Differenzierung zwischen dem, was Gott tut, und dem, was Menschen tun“,²² um diese Grundunterscheidung dann in dreifacher Hinsicht – trinitätstheologisch – zu entfalten: in die Leitdifferenzen zwischen Gott und Mensch, zwischen der Gnade Gottes und dem sündigen Menschen und zwischen der vom Geist Gottes gewirkten Aneignung des Evangeliums und einer vom Menschen vollzogenen Selbstrechtfertigung im Gesetz. Diese innertheologischen Differenzbestimmungen werden dann religionstheologisch appliziert und dabei zu Abgrenzungsmarkern.

So konstatiert das Positionspapier hinsichtlich der zweiten Leitdifferenz, die sich auf das rettende und heilende Christusgeschehen bezieht, nicht nur einen Unterschied, sondern einen Gegensatz zu außerchristlichen Religionen, sofern diese die universale, die ganze Welt umfassende Heilswirksamkeit dieses Geschehens nicht anerkennen, sondern ihr widersprechen.²³

In der EKD-Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“²⁴ wurde die Methode der Beziehungsbestimmung durch Differenzmarkierung auf das Verhältnis von Christentum und Islam angewendet, was zu klaren – und die Muslime teilweise verletzenden – Abgrenzungen führte.

21 *Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien*, hrsg. vom Kirchenamt der EKD (Hannover: EKD, 2003).

22 Ebd., 10.

23 Zur Auseinandersetzung mit dieser Stellungnahme vgl. auch Reinhold Bernhardt, *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion* (Zürich: Theologischer Verlag, 2006), 280–284.

24 *Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland*, hrsg. vom Kirchenamt der EKD (Hannover: EKD, 2006). Zur Auseinandersetzung mit dieser Stellungnahme vgl. auch Jürgen Micksch (Hg.), *Evangelisch aus fundamentalem Grund. Wie sich die EKD gegen den Islam profiliert* (Frankfurt am Main: Lembeck, 2007).

4. Differenzhermeneutik als Wahrnehmung radikaler Alterität

In dem von ihm herausgegebenen Buch *Auf die Differenz kommt es an* hat Uwe Gerber fünf Modelle interreligiöser Kommunikation im Kontext gesellschaftlicher und politischer Rahmenbedingungen einander gegenübergestellt, die auf ein Differenzanerkennungsmodell hinauslaufen.²⁵ Gerber selbst plädiert dabei für eine „Alteritäts-Theologie der Religionen“.²⁶

Das erste Modell etikettiert er als „Ausgrenzung des Anderen durch Monopolisierung“. Konditioniert durch die Selbstdefinition des Staates als einer kulturellen, religiösen, politischen und ethnischen Identitätsgemeinschaft wird demnach Zuwanderern zugemutet, ihre Herkunftsidentität im Sinne der Integration in diese Gemeinschaft zumindest im öffentlichen Raum zurückzunehmen. Wer sich diesem Konformitätsdruck entzieht, muss mit Ausgrenzung rechnen.

Nach dem zweiten Modell der „Duldung des Anderen bei formaler Multikulturalität“ findet eine asymmetrische, repressive Tolerierung der Minderheit durch die Mehrheit statt. Von der Minderheit wird erwartet, dass sie sich in den ihr zugewiesenen Nischen der Mehrheitsgesellschaft einrichtet, ohne dabei den Anspruch auf die aktive Mitgestaltung der Gesellschaft und politische Partizipation zu erheben. Im Unterschied zum ersten Modell werden die Differenzen zwischen der Mehrheitsgesellschaft und den religiösen und kulturellen Minderheiten nicht durch deren Integration aufgehoben. Sie bleiben bestehen, werden toleriert, aber nicht in eine dialogische Beziehung zueinander gesetzt. Es kommt zu keinem Austausch, sondern zur Bildung von Parallelgesellschaften. Das Interesse der Mehrheitsgesellschaft an den Minderheiten bezieht sich nicht auf deren „inhaltliche“ kulturelle und religiöse Eigen- und Besonderheiten, sondern nur darauf, ob sie die (von der Mehrheitsgesellschaft festgelegten) formalen Regeln einer friedlichen Koexistenz einhalten. Kulturelle und religiöse Differenzen, die sich zu Spannungen aufbauen können, werden dabei nicht bearbeitet, sondern oberflächlich domestiziert. Gegenseitige Vorurteile bleiben bestehen und können sich

²⁵ Uwe Gerber, „Interreligiöser Dialog zur Friedensförderung. Abgrenzung – Toleranz – Differenz“, in *Auf die Differenz kommt es an. Interreligiöser Dialog mit Muslimen*, hrsg. von Uwe Gerber (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006), 63–78.

²⁶ Uwe Gerber, *Wie überlebt das Christentum? Religiöse Erfahrungen und Deutungen im 21. Jahrhundert. Erlösung – Versöhnung – Erleichterung – Vereindeutigung – Alterität* (Zürich: Theologischer Verlag, 2008), 191–260, bes. 256–260. Vgl. dazu Reinhold Bernhardt, „Dialog und Theologie der Religionen“, *Theologische Rundschau* 75 / 4 (2010): 431–435.

wechselseitig verstärken. In den ihrer Eigendynamik überlassenen gesellschaftlichen Ghettos können sich repressive Strukturen entwickeln.

„Harmonisierung durch eine westlich-christliche Einheitskultur“ nennt Gerber das dritte Modell, das sich auf dialogische Beziehungen zwar einlässt und diese fördert, dabei jedoch einseitig am Aufsuchen von Gemeinsamkeiten interessiert ist. Der Einheitsgedanke ist leitend; er drängt das Verschiedene zurück. Die Einheit kann in Grundwerten und Menschenrechten oder in einem gemeinsamen Weltethos der Religionen gesucht werden. Dieser religiöse oder ethische Minimalkonsens soll als Bindemittel der Gesellschaft fungieren. Differenzen können dabei als störend empfunden und zurückgedrängt werden. Letztlich bestimmt die Leitkultur den Kernbestand an kulturellen, moralischen, rechtlichen und politischen Werten. Weil diesbezüglich eine grundlegende Einigkeit unterstellt wird, muss der Wertekonsens zwischen den angestammten und zugewanderten Gesellschaftsgruppen nicht mehr ausgehandelt werden. Dieses Harmonisierungsmodell kann leicht in das Ausgrenzungsmodell umschlagen, wo gesellschaftliche Gruppierungen mit dem Minimalkonsens nicht kompatibel erscheinen. Und diese Kompatibilität wird von der Mehrheitsgesellschaft festgestellt.

„Dialog“ ist der Leitbegriff des vierten Modells. Gerber sieht auch in diesem Modell die Gefahr, dass das Gemeinsame gesucht und das Differente dabei zurückgestellt wird. Im Unterschied zum dritten Modell stellt das Gemeinsame nicht den Ausgangspunkt, sondern das Ziel dar. Worin allerdings dieser Zielpunkt besteht, wird zumeist von der den Dialog initiiierenden Seite vorgegeben.

Das von ihm favorisierte – offensichtlich von Emmanuel Levinas, Michel Foucault und Axel Honneth inspirierte – fünfte Modell fasst Gerber mit dem Leitwort „Dialog durch Anerkennung des Anderen in seiner Differenz“ zusammen. Es geht vom Widerfahrnis der „leibhaftigen“ Begegnung mit dem Anderen in dessen Anderssein, Eigenheit und Einzigartigkeit aus, das dem Dialog voraus geht. „Der Anstoß und die innere Verpflichtung zum Anerkennen geht immer vom Gegenüber aus, der vom anderen Menschen Anerkennung einfordert und diesen zugleich befähigt, anerkennend zu antworten.“²⁷ Nur so, indem der Andere in seiner Eigenständigkeit, ja Fremdheit wahrgenommen wird, kann er Gerber zufolge zum eigentlichen Subjekt des Dialogs werden. Die konkrete Differenz zwischen mir und ihm, zwischen meiner und seiner kulturellen und religiösen Prägung wird auf diese Weise zum produktiven Angelpunkt des Dialogs. Fragen wie etwa jene nach der gesellschaftlichen Integration, der politischen Partizipation oder der Ausübung von Religionsfreiheit sind Gegenstand ständigen Aushandelns. Im Vordergrund stehen dabei jeweils der individuelle Mensch

27 Gerber, „Interreligiöser Dialog zur Friedensförderung“ (wie Anm. 25), 72.