

# Dialogische Wende?

Religiöser Pluralismus  
aus der Sicht der jüdischen  
Religionsphilosophie  
der Moderne

von Christian Wiese

1 Johann Caspar Lavater (1741–1801) (rechts)  
und Gottfried Ephraim Lessing (1729–1781) (stehend)  
bei Moses Mendelssohn (1729–1786): Gemälde (1856)  
von Moritz Daniel Oppenheim (1800–1882), Öl auf Leinwand,  
Berkeley, Judah L Magnes Memorial Museum.

M. Oppenheim 1856



Religiöse Vielfalt und Differenz gehören zu den zentralen Erfahrungen des Judentums. Im Zentrum stehen dabei einerseits konkurrierende Interpretationen des Jüdischen, aber auch die Auseinandersetzung mit Christentum und Islam. Was lässt sich für den aktuellen Dialog der Religionen daraus lernen? Der Religionsphilosoph Martin Buber plädiert für eine echte Zwiesprache, die die eigene Position ebenso ernst nimmt wie die dialogische Verwiesenheit religiöser Traditionen aufeinander. Aber auch tief greifende Differenzen sollten nicht verschwiegen werden.

**D**er in Hanau geborene jüdische Künstler Moritz Daniel Oppenheim erinnerte 1856 in einem Gemälde an eine bestimmte historische Konstellation aus der Zeit der Aufklärung: Es zeigt einen imaginierten Besuch Gotthold Ephraim Lessings und Johann Caspar Lavaters im Hause Moses Mendelssohns – der jüdische Philosoph als Gastgeber des Denkers, der mit seiner Ringparabel die Hoffnung der deutschen Juden auf soziale und kulturelle Gleichberechtigung in Europa inspiriert, und des protestantischen Schweizer Theologen, der ihn 1769 öffentlich zur Preisgabe seines Judentums aufgefordert hatte. Mendelssohns philosophisches Hauptwerk *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783), Grundschrift eines pluralistischen Verständnisses religiöser Wahrheit und Apologie, in der er die Fortexistenz des Judentums in der Moderne verteidigt, ist Ausdruck der Spannung, auf die in dem Gemälde verwiesen wird: Jüdische Intellektuelle in Europa sahen sich im Gefolge der Aufklärung zugleich ermutigt und genötigt, ihre gleichberechtigte Teilhabe an der europäischen Kultur zu rechtfertigen; gleichzeitig bestanden sie aber auch auf der Differenz und Eigenständigkeit des Judentums gegenüber einer vielfach als exklusiv erlebten christlichen Mehrheitsgesellschaft.

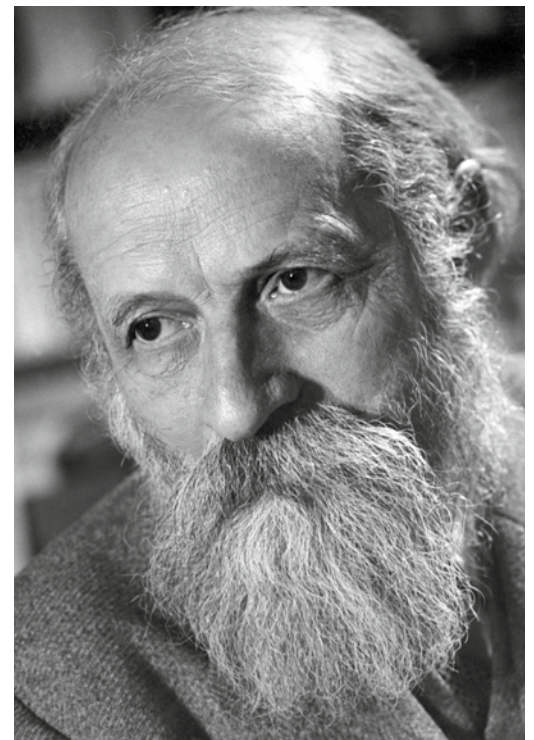
Religiöse Vielfalt und Differenz gehören zu den zentralen Erfahrungen des Judentums in der Moderne, mehr noch als in anderen Epochen der jüdischen Geschichte, in denen die kulturellen Machtverhältnisse Juden immer schon dazu gezwungen hatten, Stellung zu beziehen, ihr Anders- und Fremdsein zu behaupten. Religiöse Positionierung – mit ihren von den jeweiligen kulturellen Machtverhältnissen abhängigen Facetten der Apologetik, Polemik und des Dialogischen – ist somit eine unvermeidliche Dimension modernen jüdischen Denkens. Jüdische

Religionsphilosophie seit der Aufklärung stand jedoch nicht allein vor der Herausforderung, sich mit dem Verhältnis des Judentums zu anderen Religionen auseinanderzusetzen, insbesondere mit dem Christentum, im 20. Jahrhundert zunehmend auch mit dem Islam. Im Europa des 19. Jahrhunderts kam es außerdem zu innerjüdischen Kontroversen über die Pluralität in der Deutung der jüdischen religiösen Texte und kulturellen Traditionen, darüber also, ob das Nebeneinander unterschiedlicher Strömungen – unter anderem der Reformbewegung, des konservativen Judentums, der modernen Orthodoxie, ultraorthodoxer oder nationalreligiöser Strömungen, aber auch eines dezidiert säkularen Judentums – legitim sei.

#### **Jüdisches Pluralitätsdenken: Innen- und Außenansichten**

Im Rahmen des interdisziplinären und interreligiösen Frankfurter Forschungsprojekts zum Thema »Religiöse Positionierung: Modalitäten und Konstellationen in jüdischen, christlichen und islamischen Kontexten« widmet sich die Martin-Buber-Proffessur für Jüdische Religionsphilosophie dem Unterfangen, eine Gesamtgeschichte der theologischen und philosophischen jüdischen Pluralismusdebatten zu erarbeiten, die für das Selbstverständnis der »Judentümer« der Moderne bedeutsam geworden sind. Dabei wird einmal untersucht, welche Ressourcen die jüdische Tradition dafür bietet, einander

**2** Martin Buber (1878–1965), jüdischer Religionsphilosoph. Von 1924 bis 1933 war er erst Lehrbeauftragter und dann Honorarprofessor für jüdische Religionslehre und Ethik an der Universität Frankfurt. Er legte diese Professur 1933 nach der Machtübernahme Hitlers nieder und kam einer Aberkennung damit zuvor. 1938 emigrierte er nach Israel, wo er bis 1951 an der Hebräischen Universität von Jerusalem Anthropologie und Soziologie lehrte.



widerstreitende Identitätsentwürfe auszuhandeln. Leitlinien dafür hat etwa der Philosoph David Hartman formuliert, der in seinem Buch *A Heart of Many Rooms: Celebrating the Many Voices* (1999) entschieden dafür plädiert, die Differenz konkurrierender Interpretationen des Jüdischen wechselseitig wertzuschätzen. Er widersprach der Intoleranz, mit der manche ultraorthodoxe Gruppierungen andere, von der strengen Tradition abweichende Glaubens- und Lebensweisen bekämpfen. Zugleich forderte er – angesichts der Erfahrung religiöser Vielfalt in Jerusalem – das Judentum dazu auf, Wege zu finden, die Existenz anderer religiöser Traditionen in das eigene Selbstverständnis mitaufzunehmen. [1]

Ein zweiter Teil des Projekts widmet sich einer Interpretation des Wandels, der sich in

## AUF DEN PUNKT GEBRACHT

- In der jüdischen Geschichte spielten Debatten über den Umgang mit unterschiedlichen Deutungstraditionen innerhalb des Judentums wie über das Verhältnis zu anderen Religionen immer wieder eine entscheidende Rolle für das eigene Selbstverständnis.
- Deutsch-jüdische Religionsphilosophen wie Martin Buber bemühten sich vor der Shoah um die Anerkennung der religiös-kulturellen Existenzberechtigung des Judentums. Dabei rückte die Frage ins Zentrum, wie sich die Treue zum eigenen Jüdischen mit der grundlegenden Akzeptanz religiöser Pluralität verbinden lässt.
- Juden und Christen können sich auf grundlegende Gemeinsamkeiten berufen. So eint sie der biblische Schöpfungsglaube, wonach Gott die Menschen nach seinem Ebenbild erschaffen hat. Es gilt jedoch auch, das Trennende ernst zu nehmen.
- In seinem berühmten Vortrag »No Religion is an Island« nennt der amerikanische Theologe Abraham J. Heschel als unabdingbare Voraussetzung für den Dialog der Religionen: ein angemessenes Verhältnis von Anerkennung, Achtung und Bewahrung von Differenz, das jegliche missionarische Intention ausschließt. Diversität und Differenz besitzen eine »göttliche Dignität«, diese Polyphonie ist – so Heschels Interpretation – von Gott gewollt.

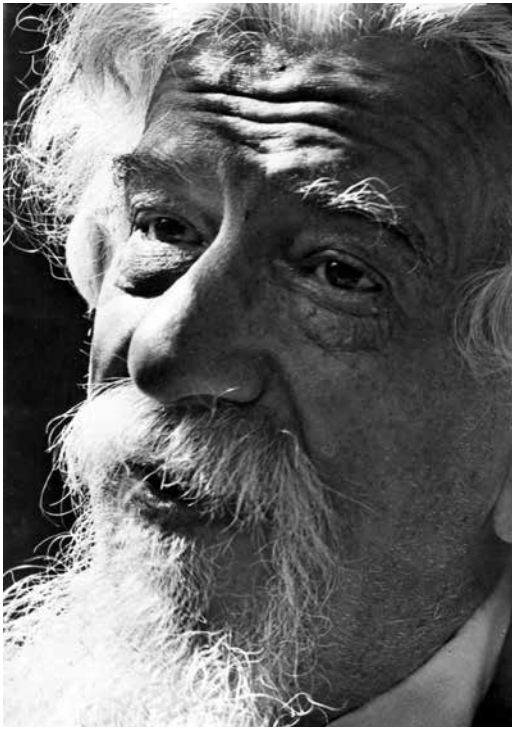
der Auseinandersetzung der modernen jüdischen Religionsphilosophie mit dem Christentum unter den sich dramatisch verändernden historischen Bedingungen des 19. und 20. Jahrhunderts in Europa, den USA und Israel vollzog. Insbesondere die deutsch-jüdische Religionsphilosophie vor der Shoah bemühte sich, die Anerkennung der eigenen religiös-kulturellen Existenzberechtigung zu erreichen, indem sie darüber nachdachte, wie sich Treue zum Eigenen mit grundlegender Anerkennung religiöser Pluralität verbinden lasse. Im Zentrum dieses Modells eines dialogischen Verhältnisses von Judentum und Christentum, zu dem Leo Baeck, Martin Buber und Franz Rosenzweig in besonderer Weise beigetragen haben, steht das Postulat, beide Religionen müssten einander gerade in ihrer Differenz buchstäblich *wahrnehmen*, ohne dass Letztere zugunsten einer möglichst konfliktfreien Koexistenz verschwiegen werde.

### **Bubers Dialogphilosophie: Zwiesprache ohne »Gleich-Gültigkeit« aller Religionen**

Wichtige Elemente des Modells lassen sich an Bubers Dialogphilosophie festmachen, wie sie in seinem bemerkenswerten Essay »Zwiesprache« aus dem Jahre 1929 zum Ausdruck kommt. Darin grenzte sich der Philosoph scharf von Gesprächshaltungen ab, die darauf zielten, »der Wahrheit zum Sieg zu verhelfen«, so als lasse sich über Gottes Wort verfügen, und verwies auf das Fragmentarische der Erkenntnis des Göttlichen in der Sphäre der Geschichte. [2] Er hoffte, nun sei eine »Zeit echter Religionsgespräche« angebrochen, im Gegensatz zu den dialogisch verkleideten Monologen der Vergangenheit, »nicht jener so benannten Scheingespräche, wo keiner seinen Partner in Wirklichkeit schaute und anrief, sondern echter Zwiesprache, von Gewißheit zu Gewißheit, aber auch von aufgeschlossener Person zu aufgeschlossener Person. Dann erst wird sich die echte Gemeinschaft weisen, nicht die eines angeblich in allen Religionen aufgefundenen gleichen Glaubensinhalts, sondern die der Situation, der Bangnis und der Erwartung«. [3] Buber geht es demnach nicht um eine »Gleich-Gültigkeit« aller Religionen, sondern um eine Form der religiösen Positionierung, die den eigenen Standpunkt ebenso ernst nimmt wie die dialogische Verwiesenheit religiöser Traditionen aufeinander.

Im Januar 1933, kurz vor der »Machtergreifung« der Nationalsozialisten, brachte er beides, seine persönliche Bindung an das Judentum und die Achtung vor dem Christentum, zur Sprache, indem er in einem öffentlichen Dialog mit dem protestantischen Theologen Karl Ludwig Schmidt einen Spaziergang





3

auf dem Wormser Judenfriedhof beschrieb, von dem aus der Dom zu sehen war: »Ich lebe nicht fern von der Stadt Worms, an die mich auch eine Tradition meiner Ahnen bindet; und ich fahre von Zeit zu Zeit hinüber. Wenn ich hinüberfahre, gehe ich immer zuerst zum Dom. Das ist eine sichtbar gewordene Harmonie der Glieder, eine Ganzheit, in der kein Teil aus der Vollkommenheit wankt. Ich umwandle schauend den Dom mit einer vollkommenen Freude. Dann gehe ich zum jüdischen Friedhof hinüber. Der besteht aus schiefen, zerspellten, formlosen, richtungslosen Steinen. Ich stelle mich darein, blicke von diesem Friedhofgewirr zu einer herrlichen Harmonie empor, und mir ist, als sähe ich von Israel zur Kirche auf. Da unten hat man nicht ein Quentchen Gestalt; man hat nur die Steine und die Asche unter den Steinen. Man hat die Asche, wenn sie sich auch noch so verflüchtigt hat. [...] Ich habe da gestanden, war verbunden mit der Asche und quer durch sie mit den Urvätern. Das ist Erinnerung an das Geschehen mit Gott, die allen Juden gegeben ist. Davon kann mich die Vollkommenheit des christlichen Gottesraums nicht abbringen, nichts kann mich abbringen von der Gotteszeit Israels. Ich habe da gestanden und habe alles selber erfahren, mir ist all der Tod widerfahren: all die Asche, all die Zerspelltheit, all der lautlose Jammer ist mein; aber der Bund ist mir nicht aufgekündigt worden. Ich liege am Boden, hingestürzt wie diese Steine. Aber gekündigt ist mir nicht. Der Dom ist, wie er ist. Der Friedhof ist, wie er ist. Aber gekündigt ist uns nicht worden.« [4]

### Anerkennung des Fremden: Der Verführung widerstehen, Trennendes zu verschweigen

Historisch veränderten sich Mitte des 20. Jahrhunderts die Bedingungen für die jüdische Reflexion über religiöse Pluralität. Die Entstehung des Staates Israel, der liberale, multikulturelle Kontext in der amerikanischen Diaspora und neue Ansätze eines jüdisch-christlichen Dialogs bedingten so etwas wie einen »*dialogical turn*« (»dialogische Wende«) in Teilen der jüdischen Religionsphilosophie – die Bereitschaft, religiös-kulturelle Diversität und Pluralität als selbstverständliche, ja, notwendige Gegebenheit menschlicher Kultur anzuerkennen und die eigene religiöse Identität in einem offenen interreligiösen Gespräch neu zu konfigurieren. Exemplarisch lässt sich das an einem berühmten Vortrag des ursprünglich aus dem chassidischen Judentum Polens stammenden amerikanischen Theologen Abraham J. Heschel zeigen, den dieser 1965 unter dem Titel »No Religion is an Island« in New York gehalten hat. Judentum und Christentum, so seine zentrale These, müssten der Verführung widerstehen, entweder – um der Vermeidung des Konfliktes willen – die Ernsthaftigkeit des beide Religionen Trennendes zu verschweigen oder aber dem Selbstverständnis der fremden Tradition mit Unkenntnis zu begegnen und es zu verzeichnen. Kein Dialog kann Heschel zufolge funktionieren ohne die Anerkennung des fremden Anderen in seiner unverfügbaren Heiligkeit und Kostbarkeit: »Wenn ich im Gespräch mit einem Menschen anderer religiöser Überzeugung feststelle, daß wir in Dingen, die uns heilig sind, nicht übereinstimmen, verschwindet dann das Bild Gottes, dem ich mich gegenübersehe? [...] Zerstört die Verschiedenheit religiöser Überzeugung die Tatsache, daß wir verwandte menschliche Wesen sind?« [5]

Juden und Christen könnten sich zudem, bei aller Differenz, die sich auch durch Dialog

**3 Abraham J. Heschel (1907–1972), jüdischer Theologe, Religionsphilosoph und Rabbiner.** Er hatte seine Wurzeln im chassidischen Judentum Polen und studierte u. a. in Berlin. Martin Buber berief Heschel 1937 als seinen Nachfolger an das Jüdische Lehrhaus in Frankfurt am Main. 1938 wurde Heschel im Zuge der Ausweisung polnischer Juden von der Gestapo verhaftet und nach Warschau ausgewiesen, im Sommer 1939 konnte er zunächst nach London, dann in die USA fliehen. Bereits 1945 nahm Heschel eine Professur für jüdische Ethik und Mystik am Jewish Theological Seminary of America in New York City, die er zeitlebens behielt. Heschel setzte sich auch für die Rechte der Afroamerikaner in den USA ein und war seit 1963 eng mit Martin Luther King befreundet. 1965 nahmen beide am berühmten Marsch von Selma nach Montgomery teil.

**4 Der »Martin-Buber-Blick«:** Vom Wormser Judenfriedhof, dem ältesten erhaltenen jüdischen Friedhof Europas, auf den Dom St. Peter.



4

Literatur

1 Hartman, David, *A Heart of Many Rooms. Celebrating the Many Voices Within Judaism*, Jewish Lights Publishing, Woodstock, VT, 1999.

2 Buber, Martin, »Zwiesprache«, in: Buber, Martin, *Werke*, Erster Band: Schriften zur Philosophie, Kösel und L. Schneider, München und Heidelberg, 1962, 175–214, hier 179.

3 Ebd., 180.

4 Buber, Martin, »Dom und Friedhof«, in: Buber, Martin, *Schriften zum Christentum* (Martin Buber Werkausgabe Bd. 9), hrsg. von Karl-Josef Kuschel, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2011, 175 f.

5 Heschel, Abraham J., »Keine Religion ist ein Eiland«, in: Fritz A. Rothschild (Hrsg.), *Christentum aus jüdischer Sicht. Fünf jüdische Denker des 20. Jahrhunderts über das Christentum und sein Verhältnis zum Judentum* (Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum, Bd. 25), Berlin und Düsseldorf, 1998, 324–341, hier 328.

6 Ebd., 329 f.

7 Ebd., 339.

8 Ebd., 336 f.

9 Ebd., 331.

10 Ebd., 335.

11 Ebd., 335.

nicht auflösen lasse, auf grundlegende Gemeinsamkeiten beziehen – insbesondere den biblischen Schöpfungsglauben, nämlich die Überzeugung, dass der Mensch nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sei, und die Einsicht in die darin begründete Verantwortung für die Heiligkeit des Lebens. In zentralen Aspekten ihrer Gottesvorstellung, ihres Menschenbildes, ihrer ethischen Tradition und ihrer Zukunftshoffnung sind und bleiben sie allerdings »Fremde« und müssen einander widersprechen. [6] Dieses klare Differenzbewusstsein hindert das Judentum jedoch aus Heschels Sicht nicht daran, Christentum (und Islam) als Teil von Gottes Heilsplan zur Erlösung aller Menschen in seinen Glauben zu integrieren, anstatt sie als »Zufälle der Geschichte oder rein menschliche Phänomene« zu betrachten. [7]

Unabdingbare Voraussetzung von Dialog ist laut Heschel demnach ein angemessenes Verhältnis von Anerkennung, Achtung und Bewahrung von Differenz in einer pluralistischen Gesellschaft und Kultur. Zwei Wege sind dabei verschlossen: jegliche auch nur im Verborgenen wirksame missionarische Intention, da sie die religiöse und menschliche Würde des Gegenübers verletzt [8], aber auch ein Wahrheitspluralismus, der die wechselseitige Fremdheit und den Widerspruch gegen den Anderen verschweigt. Ein Glaubensgespräch ohne eine »Verwurzelung im eigenen Glauben« berge die Gefahr irrelevanter Kompromisse und signalisiere eher Gleichgültigkeit denn Achtung. Die entscheidende Frage lautet aus Heschels Sicht vielmehr: »Wie kann man Treue zur eigenen Tradition mit der Achtung vor unterschiedlichen Traditionen verbinden?« [9] Gemessen an diesem Maßstab haben weder die tolerante Duldung fremder Identität noch das beliebige Konstatieren von Pluralität dialogische Qualität. Dialog zeichnet sich vielmehr durch eine realistische Wahrnehmung der tief greifenden Differenz zwischen unterschiedlichen Religionen aus. Das Differenzbewusstsein muss jedoch eingebettet sein in eine ausdrückliche Bejahung der fremden Identität als einer ebenso menschlich legitimen wie von Gott gewollten. Dialogische Demut beruht auf der Erkenntnis, dass Wahrheit nicht exklusiv ist, nicht besessen werden kann, dass Gottes Stimme den Geist des Menschen »auf vielerlei Weise, in einer Fülle von Sprachen« erreicht, dass selbst die von Gläubenden als am heiligsten empfundenen Antworten beides sind – »sowohl entschieden als auch bedingt, endgültig als auch tastend«. [10] Mehr noch: Pluralismus, Diversität und Differenz sind nicht bloß unvermeidliche Folge der Realität der Begrenztheit menschlicher Erkenntnis (also einer historischen Tatsache) – sie besitzen vielmehr göttliche Dignität.

Gottes Wahrheit, so Heschel, ist grundsätzlich polyphon: »In diesem Äon ist Vielfalt der Wille Gottes.« [11] Eine religiös und kulturell monolithische Gesellschaft wäre hingegen ein Zeichen spiritueller Verarmung.

Die Erforschung der vielstimmigen, einander oft widerstreitenden jüdischen Debatten über religiösen Pluralismus ist nicht als Elfenbeinturm-Projekt gedacht. Sie ist nur im Gespräch mit christlichen, islamischen und weiteren religiösen ebenso wie säkularen Auseinandersetzungen mit dieser Thematik möglich. Und sie bezieht sich bewusst auf die Gegenwart: Lassen sich, so ist zu fragen, auf der Grundlage theologischer und religionsphilosophischer Diskurse innerhalb des modernen und zeitgenössischen Judentums Perspektiven einer Bejahung der Polyphonie differenter Wahrheit formulieren, die orientierend in aktuelle kontroverse Debatten über Pluralismus und Multikulturalismus, über »Leitkulturen« und Integration, über religiöse Konflikte und Fundamentalismen einfließen können? ●



Der Autor

**Prof. Dr. Christian Wiese**, 54, ist seit 2010 Inhaber der Martin-Buber-Professur für Jüdische Religionsphilosophie an der Goethe-Universität und seit 2012 geschäftsführender Direktor des Instituts für Religionsphilosophische Forschung. Der Judaist und Religionswissenschaftler war zuvor Professor für Jüdische Geschichte an der University of Sussex und Direktor des dortigen Centre for German-Jewish Studies. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der modernen jüdischen Geistes- und Kulturgeschichte.

[c.wiese@em.uni-frankfurt.de](mailto:c.wiese@em.uni-frankfurt.de)

[www.uni-frankfurt.de/41084754/wiese](http://www.uni-frankfurt.de/41084754/wiese)

## ANERKENNUNG VON VIELFALT, OHNE DAS TRENNENDE DER RELIGIONEN AUSZUKLAMMERN – EIN PROJEKT INTERDISZIPLINÄRER RELIGIONSFORSCHUNG

**R**eligiöse Positionierung: Modalitäten und Konstellationen in jüdischen, christlichen und islamischen Kontexten« lautet der Arbeitstitel eines größeren Projekts, das zurzeit in Kooperation zwischen der Goethe-Universität und der Justus-Liebig-Universität Gießen entsteht. Es trägt der Herausforderung Rechnung, die sich für die Religionsforschung aus der Tatsache religiös-kultureller Vielfalt und den damit einhergehenden gesellschaftlichen Konflikten ergibt. Diese ist besonders virulent angesichts weltweiter Konflikte, in denen Religion eine brisante Rolle spielt, und aktueller Debatten in Europa über die Folgen der Zuwanderung von Flüchtenden in Einwanderungsgesellschaften.

Im Zentrum des Projekts steht die Auseinandersetzung mit den Bedingungen und Grenzen eines konstruktiven, von Achtung getragenen Umgangs mit religiöser Pluralität und Differenz. Die beteiligten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler gehen von der Prämisse aus, dass Religionen innerhalb der eigenen plural verfassten Tradition ebenso wie gegenüber konkurrierenden religiösen und nicht religiösen Weltbildern notwendigerweise ihren Standpunkt vertreten müssen. Sie sind grundsätzlich positionell und deshalb auch konfliktträchtig. Dabei müssen Konflikte nicht zwangsläufig als destruktiv betrachtet werden, sie können auch integrativ wirken. Dieser Ansatz unterscheidet sich daher von vorwiegend konsensorientierten Modellen des interreligiösen Dialogs oder von solchen Definitionen eines religiösen Pluralismus, die dazu neigen, um einer friedlichen Koexistenz religiöser Gruppen willen eigene Positionen preiszugeben oder das Trennende auszuklammern.

Das Projekt fußt auf einem Konzept von Pluralität, welches dezidiert das Recht des Anderen auf Anerkennung voraussetzt und den eigenen Standort im öffentlichen Diskurs kritisch reflektiert. Der Grundbegriff »religiöse Positionierung« beschreibt, wie religiöse Gemeinschaften ihren Standpunkt gegenüber religiösen und auch säkularen Wahrheits- und Geltungsansprüchen einnehmen, die dem Eigenen widerstreiten, und sich ihnen gegenüber verhalten. Solche Positionierungen können in sehr unterschiedlicher Gestalt erfolgen: als Verteidigung der eigenen

Religion (Apologetik) und Polemik bis hin zur gewaltsamen Bekämpfung des Differenten, alternativ dazu als tolerantes, duldendes Ertragen des Anderen, als nivellierende Relativierung des Eigenen oder aber als dialogisches Aushandeln von bleibender Differenz.

Einige Projekte werden etwa mit dem Konzept der »Dialogizität« im Anschluss an den russischen Literaturwissenschaftler Michail Bachtin arbeiten: Ist es denkbar, dass einander widerstreitende Positionen argumentativ als solche zur Sprache gebracht werden, ohne dass sie miteinander in Einklang gebracht werden müssen, und wie müsste ein solcher Dialog aussehen? Auf dieser Basis lassen sich Bedingungen und Potenziale einer kommunikativen Praxis in jüdischen, christlichen und islamischen Kontexten erforschen, die von der Vielstimmigkeit konkurrierender Wahrheitsansprüche ausgeht und so die Möglichkeit eröffnet, den eigenen Standpunkt zu bestätigen, ohne die Vielfalt anderer Positionen monologisch aufzuheben.

Die zentrale These dieses Projekts lautet: Die Fähigkeit religiöser Positionierungen zum Pluralismus hängt nicht ausschließlich davon ab, wie man sich inhaltlich positioniert, sondern vor allem auch von den jeweils vorliegenden Konstellationen. Auf der Grundlage soziologischer Konzepte wäre zu fragen: Wie sind die herrschenden Machtverhältnisse beschaffen? Stehen sich zwei religiöse oder eine religiöse und eine säkulare Position gegenüber? Findet die interreligiöse Begegnung zwischen zwei Partnern statt, wie beim jüdisch-christlichen Dialog, oder zwischen drei Partnern, wie beim Dialog der abrahamitischen Religionen? Solche Konstellationen bestimmen häufig zugleich, ob religiöse Positionierungen im Modus des Dialogs oder des Monologs, der Abwertung oder der Anerkennung, der Exklusivität oder der Demut stattfinden. Aus interreligiöser und interdisziplinärer Perspektive soll untersucht werden, wie und unter welchen Bedingungen sich religiöse Positionierungen vollziehen, inwiefern sie zu konstruktiven oder destruktiven Formen der Kommunikation und Interaktion führen und welche Schlussfolgerungen sich daraus für aktuelle Debatten ziehen lassen.

– Anzeige –

Bildnachweis : Johann Heinrich Wilhelm Tischbein, Goethe in der römischen Campagna, 1787, Städels Museum, Frankfurt am Main, Foto: Städels Museum - Artothek



RESTAURANT  
**STURM**  **DRANG**  
CAFÉ-BISTRO

*Speis & Trank*  
AM CAMPUS WESTEND

TÄGLICH WECHSELNDE SPEISEN | FIRMEN- UND FAMILIENFEIERN | CATERING

*Wir freuen uns auf Ihren Besuch!*

Sturm und Drang

Tel: 069 / 798 34551

E-Mail: info@cafe-sturm-und-drang.de

www.cafe-sturm-und-drang.de