



## Wider die Angst vor der Differenz

01.04.2018 | Christian Wiese

**Religiöse Pluralität, Diversität und Differenz sind Grundkategorien interreligiöser Begegnungen, und unüberhörbar stellen die zahlreichen, nicht selten destruktiven religiösen, kulturellen und ethnischen Gegensätze unserer Zeit die Religionsgemeinschaften vor brisante Fragen: Was sind die Ursachen religiöser Konflikte und Fundamentalismen? Wie lässt sich umgehen mit dem Faktum einander widerstreitender Sinn- und Wahrheitsansprüche, die in Verbindung mit gesellschaftlichen und politischen Verwerfungen vielfach ein explosives Gemisch darstellen?**

Fakt ist: Religiös-weltanschauliche Vielfalt gehört mehr denn je zur Lebenswirklichkeit der meisten gegenwärtigen Gesellschaften. Die z.T. erbitterten Debatten in Europa 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. Auch deshalb lautet eine der zentralen Fragen des interreligiösen Dialogs der Gegenwart, wie sich im Zuge der Begegnung der Religionen das Element der Angst vor der Fremdheit und Differenz der jeweils anderen Tradition überwinden ließe.

Wertvolle Anstöße zur Beantwortung dieser Fragen liefert etwa das Buch der Philosophin Martha Nussbaum mit dem Titel „Die neue religiöse Intoleranz: Ein Ausweg aus der Politik der Angst“ (2014). Nussbaum untersucht darin, wie Angst in Gesellschaften zu religiöser Intoleranz führt. Angst, ein narzisstisches Gefühl, sei „eine ‚verdunkelnde Voreingenommenheit‘, ein intensiver Fokus auf die eigene Person, der andere Menschen in die Dunkelheit verbannt. Wie wertvoll und sogar essentiell sie in einer wahrhaft gefährlichen Welt auch sei, so sei sie doch selbst eine der großen Gefahren des Lebens“<sup>[1]</sup> – gerade dort, wo real existierende Sorgen auf religiöse Minderheiten projiziert würden, die mit dem eigentlichen Problem wenig zu tun hätten. In ihrem philosophisch-ethischen Entwurf plädiert Nussbaum daher für eine dreifache Strategie der Überwindung der „Politik der Angst“. Wichtig sind demnach zunächst politische Grundprinzipien, die Orientierung geben, wo die Angst Verwirrung stiftet. Im Zentrum stehen dabei die Begriffe Menschenwürde, Respekt, Gewissen, Verletzlichkeit und Freiheit. Würde verweist darauf, dass alle Menschen gleich sind, weshalb auch allen gleicher Respekt zusteht. Dieser Respekt muss insbesondere auch für die zentrale menschliche Fähigkeit gelten, „nach der letzten Bedeutung des Lebens zu suchen“, d.h. für das Gewissen.<sup>[2]</sup> Der Aspekt der Verletzlichkeit betont, dass Menschen auf den Schutz ihrer Würde und ihrer Suche nach letzter Bedeutung angewiesen sind. Daraus ergibt sich das Recht auf Gewissensfreiheit. Grundprinzipien allein genügen Nussbaum zufolge jedoch nicht, um dem Klima der Angst entgegenzutreten, da Menschen dazu neigten, sie nicht konsequent anzuwenden. Erforderlich sei daher zweitens eine kritische Selbsterforschung: Jeder Mensch muss sich immer wieder prüfen, ob er in seinen Urteilen konsequent ist, d.h. ob er die gleichen Maßstäbe an sich selbst anlegt wie an Andere. Drittens aber sei davon auszugehen, dass einer starken Emotion wie der Angst am besten mit einer anderen emotionalen Fähigkeit begegnet werden könne – und zwar der „mitfühlenden Phantasie“, dem, was die Philosophin als das „innere Auge“ bezeichnet.<sup>[3]</sup> Gemeint ist die Fähigkeit zur Empathie, also dazu, sich in andere hineinzuversetzen und auf diese Weise die eigene Denkrichtung zu verändern, statt sich in die eigene Angst einzukapseln. Nur durch Empathie können Grundprinzipien und Selbsterforschung wirksam sein, insofern sie verstehen hilft, dass und warum andere Menschen andere Lebensvorstellungen haben, die für ihr gutes Leben gleichermaßen wichtig und legitim sind wie die

eigenen. Daraus erst, so Nussbaum, erwächst eine Kultur des Respekts.

Damit sind einige Perspektiven mit Blick auf die Frage nach den Möglichkeiten, Bedingungen und Grenzen eines konstruktiven, respektvollen Umgangs mit religiöser Pluralität und Differenz bereits benannt. Im Gegensatz zu vorwiegend konsensorientierten Modellen des interreligiösen Dialogs, die darunter in erster Linie eine friedliche Koexistenz religiöser Gruppen auf der Grundlage einer Ausklammerung des Differenten verstehen, scheint Nussbaum vorauszusetzen, dass Religionen innerhalb der eigenen plural verfassten Tradition ebenso wie gegenüber konkurrierenden religiösen und nichtreligiösen Geltungsansprüchen notwendigerweise ihren Standpunkt vertreten, sich also positionieren müssen.<sup>[4]</sup> Nun können aber solche Positionierungen sehr unterschiedliche Formen annehmen: Diversität kann als bereichernde Vielfalt, aber ebenso auch als Irritation oder als fundamentale Bedrohung des eigenen Selbstverständnisses gedeutet werden. Daraus ergeben sich entsprechend unterschiedliche Handlungsoptionen: 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 dessen gewaltsame Unterdrückung. Möglich sind aber ebenso Formen dialogischer Annäherung, sofern die widerstreitende Positionierung zum Ausgangspunkt wechselseitiger Anerkennung wird.

Die jüdische Religionsphilosophie des 20. Jahrhunderts bietet, trotz ihrer ganzen Vielstimmigkeit, die auch Elemente religiöser Intoleranz einschließt, zahlreiche Perspektiven, die mit den Überlegungen Nussbaums verwandt sind und aufzuzeigen vermögen, wie sich im Zusammenleben der Religionen Brücken bauen lassen, die über Ängste – vor allem die Angst vor religiöser Differenz – hinweghelfen.<sup>[5]</sup> 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. Jüdische Religionsphilosophie seit der Aufklärung stand unweigerlich vor der Herausforderung, sich zu positionieren und sich mit dem Verhältnis des Judentums zu anderen Religionen, insbesondere zum Christentum, auseinanderzusetzen. In diesem Zusammenhang galt es auch prinzipiell darüber nachzudenken, auf welche Weise es zwischen differenten religiösen Traditionen zu einer dialogischen Beziehung kommen kann, die beiden ihr Recht auf Differenz, Anderssein, Fremdheit lässt, d.h. wie konkurrierende religiöse Wahrheitsansprüche miteinander ins Gespräch kommen können, ohne dass die Dialogpartner ihre Identität preisgeben müssen oder aber versuchen, den jeweils Anderen im Gesprächsversuch zu verzeichnen, zu überwältigen oder das Fremde, Differenten, Widerständige seiner Tradition zum Schweigen zu bringen.

Insbesondere die deutsch-jüdische Religionsphilosophie vor der Shoah reflektierte in ihrem Bemühen, die Anerkennung der eigenen religiös-kulturellen Existenzberechtigung zu erreichen, zugleich darüber, 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 diese zugunsten einer möglichst konfliktfreien Koexistenz verschwiegen werde.

Wichtige Elemente des Modells lassen sich an Martin Bubers Dialogphilosophie festmachen, wie sie in seinem bemerkenswerten Essay „Zwiesprache“ aus dem Jahre 1929 zum Ausdruck kommt. Darin grenzte sich der Philosoph von Gesprächshaltungen ab, die darauf zielten, „der Wahrheit zum Sieg zu verhelfen“, so als lasse sich über Gottes Wort verfügen, und er verwies auf das Fragmentarische der Erkenntnis des Göttlichen in der Sphäre der Geschichte.<sup>[6]</sup> Er hoffte, nun sei eine „Zeit echter Religionsgespräche“ angebrochen, im Gegensatz zu den dialogisch verkleideten Monologen der Vergangenheit, eine Zeit „nicht jener so benannten Scheingespräche, wo keiner seinen Partner in Wirklichkeit schaute und anrief, sondern echter Zwiesprache, von Gewißheit zu

Gewißheit, aber auch von aufgeschloßner Person zu aufgeschloßner 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“.[7] 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 brachte er beides, seine persönliche Bindung an das Judentum und die Achtung vor dem Christentum, zur Sprache, indem er in einem Dialog mit dem protestantischen Theologen Karl Ludwig Schmidt einen Spaziergang 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.“[8]

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 eine „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 hielt. Judentum und Christentum, so seine zentrale These, müssten der Verführung widerstehen, entweder die Ernsthaftigkeit des die beiden Religionen Trennenden zu verschweigen oder aber das Selbstverständnis der fremden Tradition zu verzeichnen. Kein Dialog kann Heschel zufolge funktionieren ohne die Anerkennung des 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?“[9]

Juden und Christen könnten sich, so Heschel, bei aller Differenz, die sich auch durch Dialog 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.[10] Dieses klare Differenzbewusstsein hindere das Judentum jedoch 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.[\[11\]](#)

Unabdingbare Voraussetzung von Dialog ist 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,[\[12\]](#) 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?“[\[13\]](#) 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 tiefgreifenden 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 besessen werden kann, dass Gottes Stimme den Geist des Menschen „auf vielerlei Weise, in einer Fülle von Sprachen“ erreicht, dass selbst die von Glaubenden als am heiligsten empfundenen Antworten beides sind – „sowohl entschieden als auch bedingt, endgültig als auch tastend“. Mehr noch: Pluralismus, Diversität und Differenz sind nicht bloß unvermeidliche Folge der Realität der Begrenztheit menschlicher Erkenntnis – sie besitzen vielmehr göttliche Dignität. Gottes Wahrheit, so Heschel, ist grundsätzlich polyphon: „In diesem Äon ist Vielfalt der Wille Gottes.“ [\[14\]](#) Eine religiös und kulturell monolithische Gesellschaft wäre aus der Sicht des jüdischen Theologen hingegen ein Zeichen gravierender spiritueller Verarmung.

Diese nur kurz angedeuteten Perspektiven bieten wichtige Orientierungen für die aktuellen kontroversen Debatten über Pluralismus und Multikulturalismus, über „Leitkulturen“ und Integration, religiöse Konflikte und Fundamentalismen. Das gilt insbesondere für die immer wiederkehrende Argumentationsfigur, der zufolge religiöse Diversität ebenso wie differente, gegenläufige oder einander bestreitende Identitäten eine legitime, kulturell schöpferische und – theologisch gesprochen – gottgewollte Erscheinung der modernen Gesellschaft darstellen, dass die Wahrnehmung und Bewahrung von Differenz unerlässliche Voraussetzungen dialogischer Begegnung religiöser Traditionen seien und dass religiöser Dialog gerade nicht auf Überwindung oder Relativierung des Trennenden, sondern auf prinzipielle Achtung des Anderen in seiner radikalen und auch durch den Dialog selbst nicht aufhebbaren Differenz ausgerichtet sein müsse. Ein wichtiger Gegenakzent gegen jegliche „Politik der Angst“ im Bereich des Religiösen!

**Prof. Dr. Christian Wiese** ist Inhaber der Martin-Buber-Professur für Jüdische Religions - philosophie an der Goethe-Universität Frankfurt am Main und Sprecher des dortigen LOEWESchwerpunkts „Religiöse Positionierung. Modalitäten und Konstellationen in jüdischen, christlichen und islamischen Kontexten“.

Quelle: Angst überwinden - Brücken bauen. Themenheft 2018. Hrsg. Deutscher Koordinierungsrat (DKR). Weitere Infos und Kauf (Euro 5,-) des Themenhefts auf der Homepage des DKR: [Shop](#).