

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Dehn, Ulrich  
Title: "In die Sichtbarkeit treten – Phasen und Koordinaten des interreligiösen Dialogs"  
Published in: Interkulturelle Theologie: Zeitschrift für Missionswissenschaft (ZMiss).  
Leipzig: Ev. Verlagsanstalt; Basel: Basilea-Verl.; Frankfurt, M.: Lembeck  
Volume: 37 (1)  
Year: 2011  
Pages: 40 – 52  
ISSN: 1867-5492

---

The article is used with permission of [Ev. Verlagsanstalt](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

# In die Sichtbarkeit treten – Phasen und Koordinaten des interreligiösen Dialogs

Ulrich Dehn

Der »interreligiöse Dialog« ist ein Phänomen des kommunikativen Lebens, das in letzter Zeit immer mehr zum Gegenstand interdisziplinärer Überlegungen wird, normalerweise mehr in der Philosophie und der Kommunikations- und Kulturwissenschaft als in der Theologie oder Religionswissenschaft. Insbesondere die letztere und insbesondere in ihren strengen deutschsprachigen Vertretern mit einem spezifischen Verständnis einer kulturwissenschaftlichen Orientierung hat sich strategisch keinen Gefallen damit getan, dass sie den interreligiösen Dialog als ein Feld des Glaubens und der Theologie identifizierte und mithin aus dem Œuvre ihrer Beschäftigungsfelder ausklammerte. So findet sich die mindestens implizit programmatische Ausblendung des Themas in der 2009 erschienenen Aufsatzsammlung *Europäische Religionsgeschichte* von Kippenberg, Rüpke und v. Stuckrad, die dieses Thema nur insofern berücksichtigt, als sie einen kurzen historischen Blick auf mittelalterliche literarische Niederschläge von religionsdialogischen Konstruktionen enthält.<sup>1</sup>

In einem im selben Jahr 2009 erschienenen Band *Religion im Dialog* stellt Sebastian Schüler programmatisch fest, dass Religionswissenschaft ein kulturwissenschaftlich orientierter und interdisziplinär arbeitender Wissenschaftszweig sei, der eine »eigene polifokale und transdisziplinäre Perspektive zur Verfügung« stelle. Sie könne »als ideologiekritische Instanz durchaus konzeptionelle Bausteine und kritische Perspektiven für eine Dialogtheorie bereitstellen, auch wenn dies zunächst ein radikales Hinterfragen für eine solche Theorie mit sich bringt«. Laut Schüler ist »religiöser Dialog ... somit Gegenstand wissen-

<sup>1</sup> Hubert Cancik, Orte der Antike in einer europäischen Religionsgeschichte, in: Hans G. Kippenberg/Jörg Rüpke u. a. (Hg.), *Europäische Religionsgeschichte*, Göttingen 2009, 2 Bde., 676-693, bezieht sich summarisch auf Petrus Abaelard (Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen, 1141) und auf Raimundus Lullus (Das Buch vom Heiden und den drei Weisen, 1274-76).

schaftlicher Analyse, nicht Mittel ihrer Reflexion«, m. a. W. das Führen des Dialogs ist nicht Bestandteil religionswissenschaftlicher Forschung, die Reflexion darüber aber kann es sein.<sup>2</sup> Dabei ist die Tatsache, dass das Beharren auf der Wendung »religiöser Dialog« anstelle von »interreligiösem Dialog« bei einigen Autoren des erwähnten Bandes in die terminologische Nähe des Denkens von Raimon Panikkar führt, wohl eher unbewusst und ungewollt – Panikkar schwebt eine Begegnung im Geiste einer gemeinsamen Spiritualität vor, nicht ein Informationsdialog fertig entschiedener Religionszugehörigkeiten.<sup>3</sup>

Im breit angelegten Konzept der Praktischen Religionswissenschaft ist die Verhältnisbestimmung zum interreligiösen Dialog pragmatisch und könnte methodologisch etwa unter den Begriff der teilnehmenden Beobachtung gefasst werden bis hin zur Vereinbarkeit mit einer analytischen Erfassung dessen, was sich in Geschichte und Gegenwart im interreligiösen Dialog ereignet hat.<sup>4</sup> Damit ist die Praktische oder Angewandte Religionswissenschaft offen dafür, alles auch in ihren Methodenfelder bzw. in die Forschung einzubeziehen, was zu den Äußerungen, Handlungen, lebensweltlichen Umständen und Kommunikationen sich selbst als religiös verstehender Menschen gehört, um auf diese Weise wissenschaftliche Konstruktionen von Religionen bzw. »religiösen Diskursfeldern« zu ermitteln, die weder philologie- und geschichtslastig sind noch ausschließlich auf Methoden der empirischen Soziologie beruhen. In den letzten Jahren hat sich ausgehend insbesondere von den Arbeiten der amerikanischen Theologen Francis Clooney und James L. Fredericks die Komparative Theologie als ein Angebot auf der Mittellinie zwischen Theologie und Religionswissenschaft und zugleich – nach eigenem Anspruch – als Alternative zu einer Theologie der Religionen etabliert.<sup>5</sup> Sie beschreitet den Weg, auf dem festen Fundament der Verwurzelung in einer Religion den an Einzelthemen komparativen Dialog mit einer bestimmten anderen Religion zu führen, der in seiner Struktur nicht religionstheologisch vorgeprägt sein soll.

<sup>2</sup> Sebastian Schüler, Religiöser Dialog als Diskurs – Eine religionswissenschaftliche Perspektive, in: Tobias Müller/Karsten Schmidt u. a. (Hg.), Religion im Dialog, Göttingen 2009, 113-136, 113f.

<sup>3</sup> Vgl. Raimon Panikkar, Die Spielregeln der religiösen Begegnung, in: Ulrich Dehn (Hg.), Handbuch Dialog der Religionen, Frankfurt/Main 2008, 188-202.

<sup>4</sup> Vgl. Michael Klöcker/Udo Tworuschka (Hg.), Praktische Religionswissenschaft, Köln 2008, dort insbesondere Michael A. Schmiedel, Interreligiöser Dialog als Aufgabe angewandter Religionswissenschaft, 228-237; und Ulrich Dehn, Interreligiöser Dialog. Grundüberlegungen, 238-250.

<sup>5</sup> Vgl. Reinhold Bernhardt/Klaus von Stosch (Hg.), Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie, Zürich 2009.

Ich möchte mich unter Benutzung mehrerer methodischer Schulen dem interreligiösen Dialog mit einem Phasenmodell nähern: das Vorher (die vorauslaufenden Prägungen und Dispositionen), der Dialog selbst als geprägter Ort sui generis und das Nachher (die Zeichen-Lesungen und Interpretationen). Dabei ist die Einsicht leitend, dass wesentliche Aspekte und Resultate des interreligiösen Dialogs nicht aus dem Verlauf des Dialogs selbst hervorgehen und allein aus ihm heraus erklärlich sind, sondern einen Blick auf den Vorlauf nahelegen: Mit welchem Vorwissen, welchen Vorurteilen gehen die Gesprächspartner in die Begegnung hinein, mit welchen Augen werden die anderen gesehen, auf welcher Basis findet die Auswahl der Gesprächspartner statt, auf welchem Hintergrund werden bestimmte Räume und Zeiten gewählt? Zum einen könnte ein Vorher/Nachher-Szenario zeigen, dass Dispositionen sich durch den Dialog selbst wenig verändert haben, zum andern könnte sich erweisen, dass für die Veränderungen, die eintraten, andere Faktoren als der Dialog selbst maßgeblich waren. Ich möchte mich zunächst auf Überlegungen zur sozialen (Un-)Sichtbarkeit bzw. Anerkennung von Axel Honneth beziehen sowie insbesondere zur dritten Phase auf semiotische Überlegungen in der Tradition von Saussure, Peirce und Eco zurückkommen.

Dabei soll der Dialog, d. h. die zweite und mutmaßlich Haupt-Phase meines Modells, in seiner Sinnhaftigkeit und seinen Wirkungen nicht bagatellisiert werden, es gilt, was Dieter Becker schreibt: »Wenn ich in den Dialog gehe mit der Bereitschaft, selbst zu lernen und mich zu verändern, wird auch mein Gegenüber davon nicht unberührt bleiben. Nicht zuletzt aus diesem Grund ist der persönliche Dialog zwischen Glaubenden wirksamer als theologische Debatten in der Öffentlichkeit oder in Lehrbüchern« (Becker unter Bezugnahme auf Kajsa Ahlstrand).<sup>6</sup>

## 1. Phase: Aus der Unsichtbarkeit heraustreten

Findet der Dialog unter den Bedingungen der sozialen und kommunikativen Symmetrie statt? Welche sozialen und normativen Motivationen bringen die Gesprächspartner in den Dialog mit? Sind die Bedingungen des Dialogs so gestaltet, dass er von beiden oder den mehr als zwei Seiten in gleicher Weise als Gewinn betrachtet werden kann und wird? Der Sozialphilosoph Axel Honneth hat

<sup>6</sup> Dieter Becker, Bekehrung verstehen. Einseitige Anmerkungen in missionswissenschaftlicher Perspektive, in: Zeitschrift für Mission, 30. Jg., 4/2004, 303-316, 314f.

unter dem Stichwort der Unsichtbarkeit Überlegungen zur sozialen Anerkennung formuliert, die auf seiner 1992 veröffentlichten Anerkennungstheorie beruhen. In diesem Konzept handelt es sich um ein reziprokes Modell der Anerkennung, das davon ausgeht, dass sozialen Auseinandersetzungen sittlich-moralische Motive zugrunde liegen.<sup>7</sup> Unter Berufung auf Hegels Anerkennungsphilosophie und auf George Herbert Mead nimmt Honneth Gedanken von Barrington Moore auf, der 1982 darauf hingewiesen hatte, dass die durch »soziale Missachtung der angestammten Identität« ... »ausgelöste Gefährdung der Möglichkeit kollektiver Selbstachtung [es] ist, was ... auf breiter Basis politischen Widerstand und soziale Revolten erzeugt.«<sup>8</sup> Auch pädagogisch-psychoanalytische Einsichten in die Beziehungen von Mutter und Kleinkind bestärken die Ansicht von Honneth, dass »die Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens sich unter dem Imperativ einer reziproken Anerkennung [vollzieht], weil die Subjekte zu einem praktischen Selbstverhältnis nur gelangen können, wenn sie sich aus der normativen Perspektive ihrer Interaktionspartner als deren soziale Adressaten zu begreifen lernen« (Honneth 1994, 148). Die normative Perspektive gliedert Honneth in »emotionale Bindungen«, die »Zuerkennung von Rechten« und die »gemeinsame Orientierung an Werten«, kurz: Liebe, Recht und Wertschätzung (Honneth 1994, 152, 272f.). Es ist allererst die Reziprozität dieser normativen Perspektive und damit die Anerkennung einer sozialen Affektivität, die die Gesprächs- und Begegnungspartner nicht nur einer soziopolitischen Auseinandersetzung, sondern auch eines jeglichen Dialogs in kommunikativer Symmetrie zueinander finden lässt. Unter dem Stichwort der Unsichtbarkeit hat Honneth dies vor wenigen Jahren konkretisiert. Er nutzt den Roman *Der unsichtbare Mann* (engl. Original 1952) von Ralph Ellison, um Unsichtbarkeit als soziale Kategorie zu verdeutlichen. Soziale »Unsichtbarkeit« gestattete es Adligen, sich vor ihren Bediensteten komplett zu entkleiden, weil diese trotz physischer Anwesenheit als nicht anwesend gelten konnten.<sup>9</sup> Über das umgangssprachliche

<sup>7</sup> »... ich betrachte soziale Konflikte als einen Kampf um Bestätigung, Wertschätzung und Respekt. Ein gutes Beispiel sind die Bürgerrechtsbewegung in den USA oder die Frauenbewegung. Es ging vordergründig um materielle Forderungen: die Erlaubnis, als Schwarzer in eine Theatervorstellung zu gehen oder als Frau Politikerin zu werden. Eigentlich aber handelten diese Konflikte von einem Kampf um Anerkennung. Ich glaube, dass sich alle sozialen Konflikte darauf reduzieren lassen« (Interview in ZEITonline, 10.5.2010).

<sup>8</sup> Axel Honneth, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt/Main 1994, 268f.

<sup>9</sup> Axel Honneth, Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von »Anerkennung«, in: Ders., Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität, Frankfurt/Main 2003, 10-27, 11.

Phänomen des »Durch-jemanden-Hindurchsehens« hinaus geht es um das justiziable und sozial relevante Nicht-Sehen trotz physischer Sichtbarkeit, das Honneth wiederum anhand der Beziehung zwischen Kleinkind und Bezugsperson veranschaulicht. Mehrfaches wird hier deutlich: Die Reziprozität der affektiven Gestik schafft auch hier einen Raum der Wahrnehmung, der nicht nur »individuierende Identifikation« meint, bzw. sind die »Eigenschaften, die im Zusammenhang der gestischen Kommunikation zwischen Bezugsperson und Kind wahrgenommen werden, nicht kognitive Wegweiser einer Identifizierung, sondern symbolische Repräsentationen von Werten, die auf die Freiheit intelligibler Wesen verweisen« (Honneth 2003, 26). Unter Bezugnahme auf ein Zitat aus Kants »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« greift Honneth das Stichwort »Achtung« (des Anderen) als Unterbrechung/Abbruch von Selbstliebe bzw. egozentrischen Neigungen auf (Honneth 2003, 21f.) und kommt auch von dort her zu dem Gedanken, dass die kognitive Kommunikation eingebettet ist in die »evaluative Wahrnehmung, in der der Wert von Personen ‚direkt‘ gegeben ist«. Er kann zusammenfassend schreiben: »... wir nehmen im Rahmen sozialer Interaktionen am Anderen gemeinhin zunächst die werthaftern Eigenschaften der intelligiblen Person wahr, so dass die bloß kognitive Identifikation eines Menschen den Sonderfall der Neutralisierung einer ursprünglichen Anerkennung darstellt« (Honneth 2003, 27).

Damit scheinen mir aus dem Denken Honneths zwei Momente wesentlich: zum einen die Reziprozität der »Sichtbarkeit« und daraus folgend die (Überwindung von Asymmetrie und) potentielle Symmetrie der Interaktion. Damit hat er u. a. die Machtfrage, die aus dem Dialog nicht ausgeblendet werden kann, auf eine bestimmte Kodifizierung hin ausgelegt und entfaltet. Zum anderen berührt er die moralisch-affektive Seite der Beziehung, die grundlegende »evaluative Wahrnehmung«, d. h. die vorauslaufende Schätzung als Rahmen und Hintergrund der kognitiven Identifikation, d. h. der sach- und themabezogenen Kommunikation.

Neben anderen Faktoren, die zur 1. Phase zu bedenken wären – Vorurteilsforschung, religionssoziologische Situation incl. Religionsgesetzgebung des betr. Staates – scheinen dies wichtige Aspekte zu sein, unter deren Berücksichtigung in den Dialog zu treten ist.

## 2. Phase: Dialog in Sichtbarkeit: Der Kairos der Begegnung

Im oben beschriebenen und behaupteten Sinne ist vieles, was im Dialog geschehen kann, prädisponiert und nicht der Dialogsituation selbst geschuldet. Jedoch ist zunächst zu klären, unter welchen Aspekten überhaupt auf geringem Raum über »den Dialog« gesprochen werden kann. Es legt sich nahe, nicht jede mögliche interreligiöse Begegnung und ihre kommunikativen Dimensionen mit denselben Diskurselementen zu reflektieren, sondern spontane und niedrigschwellige Begegnungsorte einerseits und strukturierte und organisierte Gelegenheiten andererseits zu unterscheiden und insbesondere letztere hauptsächlich unter historischen, ethischen und religionsthematischen Gesichtspunkten zu betrachten. Ein historisches Vorgehen wurde auch an anderen Orten gewählt, um auf diese Weise dem Dilemma der Sach-Heterogenität auszuweichen. Norbert Hintersteiner bietet in seinem Grundsatztext zum Dialog der Religionen<sup>10</sup> eine Mischung aus historischen, methodischen, ethischen, kommunikationstheoretischen und religionswissenschaftlichen Überlegungen und bezieht sich geschichtlich auf das erste Parlament der Religionen der Welt 1893 in Chicago, ethisch auf die Regeln Raimon Panikkers (s. o.) und methodisch auf das oben angesprochene Problem der umstrittenen Stellung des interreligiösen Dialogs als Bestandteil oder Gegenstand einer je unterschiedlich konzeptionalisierten Religionswissenschaft. Dies tut er unter Hinweis auf eine Reihe konzeptionell recht weit auseinanderstrebender Autoren wie Michael von Brück, Jean-Claude Basset, Hans Waldenfels sowie die neuere Strömung der Komparativen Theologie ausgehend von Francis Xavier Clooney, James L. Fredericks und der deutschen Rezeption durch Klaus von Stosch, deren Ansatz mit Sympathie vorgetragen wird.<sup>11</sup> Damit spannt Hintersteiner den Bogen bis zur Theologie der Religionen und betritt insofern ein Gelände, auf das ihm eine rein kommunikationstheoretisch und systemanalytisch orientierte Dialogbearbeitung nicht folgen wird. Einen ähnlichen, aber etwas weniger breit angelegten Versuch zur Grundlegung des interreligiösen Dialogs habe ich im Zusammenhang der Praktischen Religionswissenschaft vorgetragen<sup>12</sup> und im Resümee von der konstruktivistischen Einsicht Gebrauch gemacht, dass im

<sup>10</sup> Norbert Hintersteiner, Dialog der Religionen, in: Johann Figl (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft, Innsbruck/Göttingen 2003, 834-852.

<sup>11</sup> Vgl. auch Hintersteiners Beitrag: Interkulturelle Übersetzung in religiöser Mehrsprachigkeit, in: Reinhold Bernhardt/Klaus von Stosch (Hg.), Komparative Theologie, Zürich 2009, 99-120.

<sup>12</sup> Vgl. Dehn, Interreligiöser Dialog: Grundüberlegungen, a. a. O.

Dialog ein ständiger Perspektivwechsel stattfinden muss, um zu gegenseitigen *viablen* Einsichten zu kommen, wie Ernst von Glasersfeld es ausdrückt.<sup>13</sup> Andernfalls geht es der monoperspektivischen Betrachtung wie dem jungen Vladimir Nabokov, der aus dem Fenster eines fahrenden Zugs heraus Folgendes beobachtet:

»... ich konnte das Gangfenster sehen, wo die Drähte – sechs dünne schwarze Drähte – ihr Bestes taten, um anzusteigen, um sich himmelwärts zu schwingen, den blitzartigen Schlägen zum Trotz, die ihnen ein Telegraphenmast nach dem anderen versetzte; doch gerade, wenn alle sechs in einem triumphalen Aufschwung rührender Begeisterung im Begriff standen, den oberen Rand des Fensters zu erreichen, holte ein besonders tückischer Schlag sie auf ihre vormalige Tiefe herunter, und sie waren gezwungen, von vorne anzufangen.«<sup>14</sup>

Diesen Gedanken der Multiperspektivität möchte ich aufrechterhalten, zugleich aber neben allen kommunikationstheoretischen Beobachtungen, die auf den interreligiösen Dialog wie auf jeden andern kommunikativen Vorgang zutreffen, den Begriff des *Kairos* anwenden: Der Dialog, gleichgültig welcher Art er ist, ob spontan im Getümmel eines multikulturellen Großstadtkiezes, ob als Rendezvous zu zweit, ob als arrangiertes Gespräch in einer Akademie oder universitären Veranstaltung, ob als Spitzentreffen von religiösen Würdenträgern, stellt eine spezifische konzentrierte Situation dar, die in Eigendynamik und komplexer Zusammenballung von Einwirkungsfaktoren Erkenntnisgewinne für die Teilnehmenden erwirken kann, die auch Vorprägungen übermalen können, dies aber möglicherweise auch nur aufgrund von positiven Vorprägungen vermögen. Der Kairos-Charakter bedeutet auch, dass Dialogsituationen oft singular und nicht wiederholbar sind und in ihrer Kontingenz die Verständnisbemühungen der Beteiligten und auch der Beobachter überfordern. Der Kairos-Charakter hängt in seiner Prägnanz von der Art der Begegnung ab und ist eher spontanen und niedrigschwelligeren Situationen zuzuschreiben als arrangierten hochrangigen, er ist aber das Element, das die interreligiöse Dialogsituation als solche überhaupt im Zusammenhang der allgemeinen Kommunikativität des menschlichen Lebens diskurswürdig und -fähig macht. Unabdingbar ist jedoch die Prädisposition von Wertschätzung und »Sichtbarkeit«, die Einbettung in einen Rahmen des symmetrischen Vorhandenseins von Affekt und Kognition. Die Momente des »Hier und Jetzt«, einer Erfahrung jenseits von Zeit und Raum, wie sie gelegentlich in der

<sup>13</sup> Ernst von Glasersfeld, Konstruktion der Wirklichkeit und des Begriffs der Objektivität, in: Heinz von Foerster u. a., Einführung in den Konstruktivismus, 10. Aufl. München 2008, 9-39, bes. 23-27.

<sup>14</sup> Vladimir Nabokov, Erinnerung, sprich, Reinbek 1999 (Original *Speak Memory* 1966), 191.

Romanliteratur inszeniert werden<sup>15</sup>, machen diesen Kairos zu einem Ort, der eine plötzliche und unerwartete, möglicherweise aber auch schnell wieder verfliegende und nicht festhaltbare Lernerfahrung verursacht. Der Kairos kann auch ein evtl. kleiner Bestandteil eines größeren Dialog-Vorgangs sein, der insgesamt noch einmal anders zu charakterisieren wäre. Dieses Kairos-Verständnis des Dialogs geht davon aus, dass der damit charakterisierte Dialog nicht zwischen »Religionen«, sondern zwischen religiösen Menschen stattfindet, deren religiöse Identitäten sich im Dialog mindestens partiell als fluide und kommunikationsbedingt flexibel erweisen können.<sup>16</sup> Es kann sich um einen rituell-festlichen und geprägten Vorgang handeln, der die Teilnehmenden überzeitlich und konsensual einbezieht.

Oft ist die Versuchung groß, dem Dialog mit strukturellen und analytischen Mitteln beizukommen. Tobias Müller hat das Thema der Religionsdefinition und die Verhältnisbestimmung der Religionen zueinander anhand des Modells intentionaler und extensionaler Logik (Hermann Schrödter) zu klären versucht, ist allerdings dazu auf ein essenzialistisches Religionsverständnis angewiesen, das von Religionen als *compounds* mit verlässlichen intentionalen (wenn auch aktualisierbaren) Elementen ausgehen kann.<sup>17</sup> Unter weiterer Hinzuziehung des Gedankens des Grenzbegriffs von Philip Clayton, d. h. eines Begriffs, der einen

<sup>15</sup> Eine Erfahrung solcher Art schildert Peter Handke in seinem Roman *Der Kurze Brief zum langen Abschied*: »Beim Würfeln passierte mir dann etwas Seltsames: ich brauchte gerade eine bestimmte Zahl, und als ich den Becher hinkippte, blieben alle Würfel, bis auf einen, sofort liegen; während der eine aber noch zwischen den Gläsern durchrollte, sah ich an ihm die Zahl, die ich brauchte, kurz aufleuchten und dann verschwinden, bis der Würfel mit der falschen Zahl nach oben liegenblieb. Dieses kurze Aufleuchten der richtigen Zahl aber war so stark gewesen, dass ich es empfand, als ob die Zahl auch wirklich gekommen wäre, aber nicht jetzt, sondern ZU EINER ANDEREN ZEIT. Diese andere Zeit bedeutete nicht etwa die Zukunft oder die Vergangenheit, sie war ihrem Wesen nach eine ANDERE Zeit als die, in der ich sonst lebte und in der ich vor und zurück dachte. Es war ein durchdringendes Gefühl von einer ANDEREN Zeit, in der es auch andere Orte geben musste als irgendwo jetzt, in der alles eine andere Bedeutung haben musste als in meinem jetzigen Bewusstsein, in der auch die Gefühle etwas anderes waren als jetzt die Gefühle und man selbst im Augenblick gerade erst in dem Zustand, in dem vielleicht die unbelebte Erde damals war, als nach jahrtausendelangem Regen zum ersten Mal ein Wassertropfen fiel, ohne sofort wieder zu verdampfen. Das Gefühl, so schnell es verging, war andererseits doch so schneidend und schmerzhaft, dass es noch nachwirkte in einem kurzen, achtlosen Blick der Barfrau, den ich sofort erlebte als einen nicht zwinkernden, aber auch nicht starren, nur endlos weiten, endlos erwachenden und zugleich endlos verlöschenden, bis zum Zerreißen der Netzhaut und zu einem leisen Aufschrei sehnsüchtigen Blick einer ANDEREN Frau zu jener ANDEREN ZEIT« (Frankfurt/Main 1972, 24f.).

<sup>16</sup> Auf die Dialektik von eigener religiöser Identität und Zugehörigkeit in einer Religionsgemeinschaft hat Andreas Feldtkeller hingewiesen in: Interreligiöser Dialog und Pluralistische Religionstheologie – ein Traumpaar?, in: Ökumenische Rundschau 49. Jg., 3/2000, 273-286.

<sup>17</sup> Vgl. Tobias Müller, Religionen im Dialog. Bausteine zu einer theoretischen Grundlegung, in: Religionen im Dialog, a. a. O., 267-299, bes. 269-273.

Erklärungswert in einem bestimmten Ursprungskontext hat, aber darüber hinaus nicht mehr formallogisch beweisbar oder deduzierbar ist (Müller, 280-286), geht es Müller zunächst darum, die Religionen in Dialog mit dem jeweiligen Kontext der pluralen Welt und der Vielfalt der Wissenschaften zu bringen mit der Absicht eines Erkenntnisfortschritts und einer Aktualisierung religiöser Begriffssysteme. Am Rande wird dies auch auf den interreligiösen Dialog angewendet, ohne allerdings die dazu bereits vorhandenen Überlegungen prägnant vorantreiben zu können (Müller, 291-293) oder überhaupt begründen zu können, inwiefern das Thema der dialogischen Kommunikation zwischen religiösen Menschen von Gedanken über die begriffliche Konstitution von Religion(en) anheben muss. Wir befinden uns hier auf einem Feld, das auch ohne diese Entschränkung schon *zu weit* ist und aus diesem Grunde normalerweise mit einer Vielfalt von Deskriptionen bearbeitet wurde, die als Fallbeispiele zum »interreligiösen Lernen« notiert werden.<sup>18</sup>

### 3. Phase: Dialog als Zeichensystem – Blicke zurück in Verwunderung

Der Ertrag des interreligiösen Dialogs besteht im auswertenden Rückblick, in der Reflexion, in der Einschätzung dessen, was geschehen ist, was möglich war, was nicht geschah, sondern gar verhindert wurde: Er ereignet sich im Lesen der Zeichen, die aus unterschiedlichen Blickwinkeln neue Bedeutungen entlassen. Ich beziehe mich auf die semiotische Forschung, die seit dem Ende des 19. Jahrhunderts durch Charles Sanders Peirce und Henri de Saussure begründet und schnell über die Sprachwissenschaft hinaus zu einer strukturalistischen Hermeneutik der Wirklichkeit überhaupt verfeinert wurde. Peirce ging davon aus, dass ein jeder Vorgang des Verstehens im Dreieck von Signifikant (Repräsentant), Signifikat (repräsentiertem Objekt) und Interpretant geschieht. Zeichen, d. h. Signifikanten, werden allererst im Zuge ihrer Lesung, ihrer Wirkung, d.h. dessen, was sie beim Interpretanten auslösen, zu Zeichen, dann aber unvermeidlich. Sie stellen in einem solchen Prozess nie die eindeutige Realpräsenz eines »Objektes« dar, weder als Text noch als sonstiger Wahrnehmungsgegenstand, so Peirce und de Saussure. Umberto Eco betrachtet die »Semiose« als einen umfassenden kul-

<sup>18</sup> Vgl. hierzu Peter Schreiner/Ursula Sieg u. a. (Hg.), *Handbuch Interreligiöses Lernen*, Gütersloh 2005; ferner Stephan Leimgruber, *Interreligiöses Lernen* (Neuausgabe), München 2007, ein Grundlagenwerk, in dem allerdings bezeichnenderweise mehr die Begleitumstände, Voraussetzungen und pädagogischen Rahmenbedingungen geklärt werden als die religionstheoretischen Aspekte.

turellen Vorgang und bezieht sich im Wesentlichen auf kommunikative Vorgänge. Er geht davon aus, dass »der Gesamtkomplex der Kultur aus Signifikation und Kommunikation besteht und dass Humanität und Sozietät nur existieren, wenn kommunikative und signifizierende Beziehungen etabliert werden«. Daraus schließt Eco: »Der Gesamtkomplex der Kultur *muss* als semiotisches Phänomen untersucht werden« und »alle Aspekte der Kultur *können* als Inhalte semiotischer Aktivität untersucht werden«<sup>19</sup>. Eco arbeitet ferner, um mehrere sich überlagernde semiotische Ebenen unterscheiden zu können, mit der Terminologie der denotativen und der konnotativen Semiotik, d. h. einer analytischen, unmittelbaren Lesart und einer synthetisch-weiterreichenden und operativen Lesart, die er mit dem »Staubecken-Modell« veranschaulicht (Eco, 82-86).

Die Wirkung und Nachhaltigkeit des interreligiösen Dialogs ist auf die weitreichende Lesung der Zeichen angewiesen, auf die Zuschreibung und Fortschreibung von Bedeutungen der interreligiösen Begegnungen. Das erste Parlament der Religionen der Welt in Chicago 1893 ist erst dadurch zur Antriebskraft der interreligiösen Begegnungen der Moderne geworden, dass es immer neue Lesungen und Zuschreibungen erfuhr und in eine Repräsentation von Bedeutungen hochgeschrieben wurde, die in keiner Weise mehr von den »realen Vorgängen« abgedeckt sein musste.<sup>20</sup> Ähnliches trifft auf andere Ereignisse der Geschichte zu: Auch die Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 wurde in der Folgezeit mit Interpretationen und Mythisierungen, d. h. mit zeitlosen Lesungen der von ihr gesetzten Zeichen ausgestattet und zu dem wichtigsten Markstein der ökumenischen Bewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts konstruiert.<sup>21</sup> Dieser legitime Vorgang der Schaffung von Mythen<sup>22</sup> im Zuge der Zeichenlesung hat wichtige Impulse zum Ansturm der modernen ökumenischen Bewegung gesetzt, die zur Gründung des Internationalen Missionsrats, zur Abhaltung weiterer Konferenzen anderer Stränge der weltweiten christlichen Vernetzung und schließlich zur

<sup>19</sup> Umberto Eco, *Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen*, München 1987, 46.

<sup>20</sup> Vgl. u. a. Michael Biehl, *Das Weltparlament der Religionen in Chicago 1893*, in: Klaus Michael Kodalle (Hg.), *Gott und Politik in den USA*, Frankfurt/Main 1988, 278-299; sowie die Deutungen von Reinhard Hummel (*Religiöser Pluralismus oder Christliches Abendland?*, Darmstadt 1994, 8-13); oder Udo Tworuschka (*Hundert Jahre Religionsdialog*, in: Reinhard Kirste u. a. (Hg.), *Vision 2001 – Die größere Ökumene*, Köln 1999, 1-22).

<sup>21</sup> Vgl. Brian Stanley, *The World Missionary Conference, Edinburgh 1910, Grand Rapids 2009*.

<sup>22</sup> Ich mache hier Gebrauch von einem Mythenbegriff in Anlehnung an Carl-Friedrich Geyer, *Mythos*, München 1996, im Sinne der Konstituierung einer überzeitlichen Wahrheit, einer Kontingenzbewältigung im Sinne von »Entzuffälligung« des Zufalls, des kollektiven identitätsstiftenden Bezugsnarrativs und der sinnstiftenden Ursprungserklärung komplexer Wirklichkeit.

Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 führten. Ähnliches trifft auf die 100-Jahre-Jubiläumskonferenz Edinburgh im Juni 2010<sup>23</sup> zu, die nur dann ihren Sinn gehabt haben wird, wenn ihr im Zuge der jetzt folgenden Interpretationen die Schubkraft zugeschrieben wird, die die Legitimität ihrer Abhaltung nachträglich bestätigen und stabilisieren wird.<sup>24</sup>

Zugleich erläutert diese semiotische Herangehensweise an die Lese-Phase des interreligiösen Dialogs auch die mit ihm verbundene Ambivalenz: Lesungen ein und desselben Dialogvorgangs unterscheiden sich, führen zu Emphasen, zu Gleichgültigkeiten und zu Verdikten, greifen zurück auf die 1. Phase der Vorprägungen oder nehmen Lernprozesse ernst, die sich im Dialog ereignet haben können. Aus diesem Grunde können interreligiöse Dialogprozesse auch in der Kontroverse der Lesarten und Zuschreibungen untergehen. Dialogprozesse sind das, was die immer neuen Lesungen aus ihnen machen. Sie können, um nur zwei mögliche Lesarten zu benennen, zum einen als zielgerichtete Prozesse hin auf friedliches und gedeihliches Zusammenleben, d. h. als Instrumente mit der Potenz zum Gelingen oder Scheitern, zum anderen als in sich ruhender Ritus, als Feier, als punktuelle Entrückung aus dem Alltag verstanden und gelesen werden. Auch dann sind dialogische Prozesse nicht völlig ohne *telos*, jedoch eher mittelbar und im Sinne kontingenter *spill-over*-Effekte. Die beiden Lesarten könnten in Bezug auf denselben Vorgang mit großer subjektiver Plausibilität unabhängig voneinander aufrichtig vertreten werden und würden völlig unterschiedliche Wirkungsgeschichten auslösen. Insofern könnten nur *Lesegemeinschaften* oder, mit dem neueren Konstruktivismus gesprochen, intersubjektive *Verständigungsgemeinschaften*<sup>25</sup> der Willkür von Lesungen Einhalt gebieten und gemeinsame Erkenntnisfortschritte notieren.

<sup>23</sup> Vgl. [www.edinburgh2010.org](http://www.edinburgh2010.org).

<sup>24</sup> Aus dem interreligiösen Bereich bietet sich ein Blick auf zwei Rezeptionsvorgänge der letzten Jahre an: Nachdem im Februar 2002 der Zentralrat der Muslime in Deutschland die »Islamische Charta« veröffentlicht hatte in der Absicht, damit die Treue der in Deutschland lebenden Muslime zu Verfassung und Recht in Deutschland zu dokumentieren, erlebte er eine Welle von höchst unterschiedlichen Lesungen dieser Charta, von wohlwollenden Aufnahmen dieser Loyalitätsbekundung bis hin zur Vermutung, mit diesem Dokument die lediglich begrenzte Wertschätzung der deutschen Rechtsordnung durch Muslime zu kodifizieren (vgl. Ulrich Dehn (Hg.), *Islam in Deutschland – quo vadis?*, EZW: Berlin 2005). Ähnliches widerfuhr dem offenen Brief von 138 islamischen Gelehrten vom 13.10.2007 »A Common Word Between Us and You« ([www.acommonword.com](http://www.acommonword.com)), der von den einen als muslimische Vereinnahmungsstrategie, von den anderen als Einladung im engeren Sinne verstanden wurde (Friedmann Eißler (Hg.), *Muslimische Einladung zum Dialog*, EZW: Berlin 2009).

<sup>25</sup> Vgl. Kersten Reich, *Die Ordnung der Blicke. Perspektiven des interaktionistischen Konstruktivismus*, Bd. 1, völlig überarbeitete 2. Aufl. Köln 2009 (online-Ausgabe), passim.

## Was bedeutet dies für das Verständnis des interreligiösen Dialogs?

Mit dem Unternehmen, den interreligiösen Dialog als ein hermeneutisch-kommunikatives Ereignis in drei Phasen anzugehen, will ich Vorgänge und ihre Interpretationen verständlicher und transparenter machen. Dabei hat sich gezeigt, dass es Aspekte dieses Feldes gibt, die analytisch nicht zugänglich sind: Nicht zufällig werden Gedanken zum Dialog selbst, d. h. zur »2. Phase«, oft entweder normativ, d. h. mit ethischen Anleitungen oder mit Überlegungen zu den gesprächsfähigen religiösen Inhalten gestaltet, nicht jedoch mit einem plausiblen analytischen Zugriff, der dann allgemein kommunikationstheoretischer Art sein müsste. Berichte von vielfältigen Dialogvorgängen sind vorhanden, andererseits sind meine Überlegungen zum *Kairos* eher essayistischer Art, mit der ich versuche, mich den kontingenten und unkalkulierbaren und somit eben mindestens teilweise analytisch schwer fassbaren Aspekten des Dialogs zu nähern. Umso wichtiger ist, was vorher und was hinterher geschieht. Um mich Überlegungen anzuschließen, die Martin Bauschke im Zusammenhang seiner Abraham-Studien<sup>26</sup> anstellt: Die positive Nutzung von interreligiösen Dialogen und ihre »Lesung«, die zu Frieden und einer Verbreitung des gegenseitigen Verständnisses beitragen würde, können sich eben nicht auf »objektivierbare« Erträge des Dialogs berufen und stützen, sondern sind immer auf Verständigungsgemeinschaften guten Willens angewiesen, die bereit sind, im doppelten Sinne die »Zeichen der Zeit« zu identifizieren und zu lesen und auf diese Weise allererst den interreligiösen Dialog sinnvoll und fruchtbar zu machen.

(Prof. Dr. Ulrich Dehn ist Professor für Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaft an der Universität Hamburg)

<sup>26</sup> Vgl. Martin Bauschke, *Der Spiegel des Propheten. Abraham im Koran und im Islam*, Frankfurt/Main 2008, bes. 186.

## ABSTRACT

Interreligious dialogue in most cases has been treated as a matter of praxis, of doing it and reflecting about the dialogue themes and issues but not reflecting about dialogue as such. The idea of this paper is to analyse why dialogue is perceived in many different ways. It is supposed to be a matter of three stages, the first one a phase creating the predispositions as to mutual prejudices, (a)symmetry of human relations, mutual acceptance. Here the paper makes use of the theory of acceptance and (un)visibility by Axel Honneth. The second stage, the one of dialogue itself, includes elements which cannot be completely grasped by analytical means but should be hinted at by a concept like *kairos*. The third stage is the one of understanding and interpreting the dialogue, of bearing consequences and working with its results. At this stage the diversity of perspectives unfolds its effects as interpretations and perspectives are guided and influenced by preconditions, interests and the good will (or a lack of it) to let dialogue have a fruitful history. It needs communities of understanding who base their work on the insight that dialogue is what is made of it in the interpretations and viewpoints.