



## Religion als Kommunikation

David J. Krieger, Luzern

So schwierig es erscheinen mag, die Komplexität der heutigen Gesellschaft zu überblicken und eine Standortbestimmung abzugeben, fällt doch unweigerlich auf, wie sehr zwei Tendenzen fast alle Bereiche unseres Lebens bestimmen. Auf der einen Seite sind die Wirkungen eines rasanten Prozesses der *Globalisierung* spürbar, und auf der anderen Seite erfahren wir eine zunehmende *funktionelle Differenzierung* der Gesellschaft in verschiedene semi-autonome Subsysteme. Der Globalisierungsprozeß zwingt die traditionellen Nationalstaaten sich nach außen in eine kulturell, politisch, wirtschaftlich und weltanschaulich umfassendere „Weltgesellschaft“ zu integrieren, während sie innerhalb ihrer eigenen Grenzen eine ethnisch-kulturelle Pluralisierung erfahren und sich als multikulturelle Gesellschaft akzeptieren müssen. Obwohl weltanschaulicher, wertbezogener und religiöser Pluralismus in der modernen westlichen Gesellschaft keine neuen Phänomene sind, bringt die *postmoderne* Situation einen *radikalen Pluralismus von Werten und Weltanschauungen* mit sich, der den bis jetzt herrschenden westlichen kulturellen Konsens auf der Basis des säkularen Humanismus aufbricht. Eine allgemeine Akzeptanz der Symbolik des Humanismus und des Christentums ist nicht mehr gegeben, wie die „Deonstruktion“ und „Dezentrierung“ westlicher Identität durch postmoderne Kritik und die zunehmende Relativierung kultureller Werte zeigen. Konsensfähige Werte, Symbole oder allgemein anerkannte „kollektive Repräsentationen“ scheint es für die Gesamtgesellschaft kaum mehr zu geben.

Im Gegenteil, die Fragmentierung der Gesellschaft scheint durch die zweite bestimmende Tendenz der Gegenwart nur noch weiter voran getrieben zu werden. Neben der Tendenz zur Globalisierung gibt es heute eine zunehmende Dynamik der internen *funktionellen Differenzierung*, die die soziale Entwicklung mehr und mehr in Richtung einer Verselbständigung gesellschaftlicher Subsysteme wie Wirtschaft, Recht, Politik, Medizin, Erziehung, Kunst, Religion und Medien treibt<sup>1</sup>. Zwar erreichen die verschiedenen Subsysteme durch die Beschränkung auf ihre eigenen Funktionen ein größeres internes Differenzierungs- und Entwicklungspotential als je zuvor in der Geschichte (vgl. z.B. die Entwicklungen von Hochtechnologien, komplexen Produktionsverhältnissen usw.), dies geschieht jedoch auf Kosten der Kommunizierbarkeit und Kommunikationsfähigkeit sowie einer glaubwürdigen Verantwortung gegenüber der Gesamtgesellschaft. Eine Folge davon ist ein spürbares Bedürfnis nach Wertorientierungen, Solidarität und gelingender Kommunikation über soziale Grenzen hinaus.

24 9575

1 Vgl. Luhmann, Niklas, *Ökologische Kommunikation*, Opladen 1990.

Der Ruf nach „Lebenssinn“, „religiöser Orientierung“, leitenden „Werten“ in den verschiedensten Entscheidungssituationen in Wirtschaft, Verwaltung, Wissenschaft, Technologie, Erziehung und in den Medien deutet unverkennbar darauf hin, daß die multikulturelle, multireligiöse Gesellschaft in einer tiefgreifenden Krise der Werte, der weltanschaulichen Orientierung und des sozialen Konsenses steckt.

Angesichts der Wertekrise der heutigen Gesellschaft sind vor allem die Religionen herausgefordert. Die unkritische Wiederholung traditioneller Standpunkte und die apologetische Ablehnung oder Vereinnahmung anderer Weltanschauungen und Religionen wird den wachsenden Anforderungen einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft nicht mehr gerecht, vielmehr verlangen Komplexität, Vielschichtigkeit und Unübersichtlichkeit der heutigen Weltgesellschaft nach inter-kultureller und inter-religiöser Verständigung. Basierend auf einer solchen Situationsbestimmung müssen Formen gesellschaftlicher Kommunikation untersucht bzw. gefunden werden, die zu einem Wertekonsens und zum kooperativen Handeln jenseits der Grenzen von Partikularinteressen führen können. Theologie und Sozialwissenschaften, vor allem die Religionswissenschaft, sind wie nie zuvor aufeinander angewiesen, um ideologische Mauern abzubauen, neue, umfassendere Theorierahmen zu entwickeln und Formen der interkulturellen und interreligiösen Kommunikation zu erarbeiten. Ein Mißlingen des Dialogs kann nur dazu führen, die Religionen und Kulturen in eine unfruchtbare und gefährliche Isolation zu treiben und die Tendenz zur Bildung fundamentalistischer Bewegungen zu verstärken.

Die zeitgenössische Sozialtheorie bietet die Möglichkeit, Religion aus einer ganz neuen theoretischen Perspektive zu untersuchen. Wenn vorher die Bedingungen, Strukturen und Möglichkeiten des menschlichen Handelns im Vordergrund standen und die Sozialtheorie vor allem eine Handlungstheorie war, so ist heute das Phänomen der Kommunikation und der Informationsproduktion ins Zentrum der Gesellschaftstheorie gerückt<sup>2</sup>. Nicht zufällig wird heute von einer „Informationsgesellschaft“ gesprochen. Besonders radikal hat Luhmann<sup>3</sup> diese Sicht mit der Bemerkung formuliert, daß die Gesellschaft nicht aus Menschen, sondern aus Kommunikationen bestehe. Betrachtet man die Gesellschaft und die sozialen Subsysteme als Kommunikationssysteme, liegt es nahe, die Religion ebenfalls als eine Form von Kommunikation zu analysieren. Allerdings besteht kein Konsens darüber, was Kommunikation als solche ist. Es gibt verschiedene Modelle, die im Laufe der Entwicklung der Kommunikationstheorie entstanden sind. Je nach dem wie man menschliche Kommunikation im allgemeinen erklärt, ergeben sich andere Möglichkeiten, Religion als Kommunikationssystem zu ver-

2 Vgl. vor allem Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt 1981; Luhmann, Niklas, *Soziale Systeme*, Frankfurt 1984.

3 N. Luhmann, *Soziale Systeme*.

stehen. Im folgenden möchte ich das Modell von Luhmann mit den Ergebnissen der Sprachphilosophie ergänzen und ein Verständnis von Kommunikation vorschlagen, das der Religion einen bestimmten und nicht unwichtigen Stellenwert in der menschlichen Kommunikation einräumt.

### *1. Was ist Kommunikation?*

Unter den gegenwärtigen Versuchen, Kommunikation zu erklären, ist der Ansatz von Niklas Luhmann<sup>4</sup> vielleicht am hilfreichsten, da Kommunikation für Luhmann – auch wenn Luhmann dies nicht so formulieren würde – als sinnhaftes intersubjektives Geschehen konzipiert wird. Nach Luhmann ist Kommunikation das bezeichnende Merkmal sozialer Systeme. Die menschliche Gesellschaft wird nach dem kybernetischen und biologischen Modell selbstreferentieller, autopoietischer Systeme konzipiert. Soziale Systeme sind *Sinnsysteme*. Nach Luhmann gibt es aber andere Sinnsysteme als die Gesellschaft. Es gibt auch psychische Systeme, deren Operationen Wahrnehmungen und nicht Informationsproduktion nach semiotischer Codierung sind. Ich möchte demgegenüber behaupten, daß es, wenn Sinn in der kommunikativen Konstruktion von Information besteht, keine nicht semiotisch organisierten Sinnsysteme geben kann. Ein psychisches System, das wahrnehmen, aber nicht kommunizieren könnte, wäre ein Unding. Wie könnte ein rein wahrnehmendes System ohne Zeichengebrauch, d.h. ohne Sprache, wissen, was es gerade wahrnimmt oder wahrgenommen hatte? Wie dem auch sei,<sup>5</sup> um Kommunikation näher zu bestimmen, wenden wir uns nun Luhmanns Kommunikationstheorie zu, die die neueren theoretischen Entwicklungen am besten aufgearbeitet hat.

Luhmann geht ausdrücklich nicht vom klassischen Übertragungsmodell der Nachrichtensysteme aus, sondern Kommunikation wird nach Luhmann „als Synthese dreier Selektionen“ aufgefaßt und zwar „als Einheit aus Information, Mitteilung und Verstehen“.<sup>6</sup> Das Übertragungsmodell, das die zwei amerikanischen Ingenieure Shannon und Weaver in den 40er Jahren entwickelten und welches bis heute einen nicht zu unterschätzenden Einfluß auf die Kommunikationstheorie ausübt, ist grundsätzlich nicht ein Modell sinnhafter Kommunikation. Shannon und Weaver stellten sich die Frage nach der möglichst effizienten Signalübertragung über größere Distanzen hinweg. „Information“ wird in dieser Theorie nicht als semantischer Gehalt verstanden, sondern als quantifizierbare Unwahrscheinlichkeit eines Signals.<sup>7</sup> Die Botschaft wird zu einer dinghaften Identität reifiziert,

4 Vgl. vor allem ebd.

5 Für eine ausführliche Diskussion vgl. Krieger, David J., Einführung in die allgemeine Systemtheorie. München 1996.

6 N. Luhmann, Soziale Systeme 203.

7 Vgl. Eco, Umberto, Einführung in die Semiotik. München 1972, 52ff.

die von Sender zu Empfänger gleichbleibend übermittelt werden sollte. Luhmann lehnt diese Auffassung einer Botschaft ab, weil sie die informationelle Geschlossenheit und damit die interne Konstruktion von Information in autopoietischen, selbstreferentiellen Systemen nicht berücksichtigt. Schließlich kommt es bei menschlicher Kommunikation darauf an, *wie* eine Botschaft interpretiert oder verstanden wird und nicht, wie schnell und wie ungestört ein Auslösersignal übertragen werden kann.

Signale lösen Operationen aus, Zeichen müssen „verstanden“ werden. Sinnhafte Information hat keine substanzhafte Identität, sondern wird im Kommunikationsprozeß laufend transformiert. Dies bedeutet, daß semiotische Codierung einen spezifischen *Selektionsprozeß* verlangt, der nicht nach dem Encodierungs-/Decodierungsmodell maschineller Signalübertragung abgebildet werden kann. Nehmen wir ein Beispiel: Ein Mann schenkt einer Frau Blumen. Die Blumen bleiben – Unfälle ausgenommen – durch den Transport unverändert. Dies genügt als erfolgreiche Kommunikation gemäß dem Übertragungsmodell. Was aber der Mann damit *gemeint* hat, also die sinnhafte Information, die das Geschenk mitteilen soll, mag von der Empfängerin ganz anders verstanden werden, als der Sender wollte. Die Empfängerin „wählt“ selbst eine Interpretation unter mehreren Möglichkeiten aus. Genau das gleiche hat auch der Mann getan, als er gerade *diese* Blumen – sagen wir rote Rosen – zu gerade *diesem* Zeitpunkt – sagen wir dem Hochzeitstag – ausgewählt hatte. Menschliche Kommunikation ist demnach als „selektives Geschehen“<sup>8</sup> aufzufassen. Dieser Selektionsprozeß hat drei Momente. Erstens ein Seligieren von Information, zweitens eine Mitteilungsform – Luhmann spricht auch von einem „*Mitteilungsverhalten*“<sup>9</sup> –, z.B. das Senden von Blumen, das gesprochene Wort, die Schrift, Bildzeichen usw., und drittens die Anerkennung der Mitteilung durch den Empfänger. Anerkennung einer Mitteilung heißt, sie als Mitteilung durch eine „Annahmeselektion“, die sich in erwartungsgemäßem Anschlußverhalten äußert, zu „verstehen“. Ohne diese letzte Selektion gibt es keine Kommunikation. Man wird nicht gehört oder gesehen. Man versucht es nochmals. Im vollständigen und eigentlichen Sinne findet Kommunikation nur dann statt, „wenn Ego seinen Eigenzustand auf Grund einer mitgeteilten Information festlegt“.<sup>10</sup>

Alle drei Selektionen müssen vorhanden sein, sonst muß die versuchte Kommunikation als gescheitert betrachtet werden. Von Kommunikation kann also nur dann die Rede sein, wenn der Adressat/Empfänger gehört hat und wenn auf die Mitteilung ein ihr entsprechendes, d.h. erwartetes Verhalten und somit eine Anschlußmöglichkeit für den Sender erfolgt. Eine Besonderheit der Luhmannschen Theorie besteht darin, daß keine dieser drei Selektionen als intention-

8 N. Luhmann, Soziale Systeme 194.

9 Ebd. 196.

10 Ebd. 212.

naler Akt eines Subjektes verstanden wird, vielmehr sind sie Momente im operationellen Prozessieren von Kommunikationen. Dies ist die bekannte Subjektlosigkeit in Luhmanns Auffassung von Gesellschaft. Nehmen wir an, die geschenkten Blumen haben keine Reaktion zur Folge, der Mann bekommt nicht einmal ein Dankeschön dafür, dann ist die Kommunikation entweder gar nicht zustande gekommen oder die Interaktion läuft aufgrund anderer Anschlußmitteilungen weiter. Der Mann ruft an und fragt z.B., ob die Blumen angekommen sind. Die dritte Selektion, das Verstehen hat damit die Funktion, Anschlußmöglichkeiten zu seligieren, damit die Autopoiesis (die Selbsterzeugung) des Kommunikationssystems aufrechterhalten wird. In einem Kommunikationssystem wie der menschlichen Gesellschaft müssen Kommunikationen an Kommunikationen angeschlossen werden, da sonst das System aufhört zu existieren. Das Sinnsystem besteht nicht aus Gedanken und Gefühlen, sondern aus einer Kette von Kommunikationen. Die eine Kommunikation wird mit der nachfolgenden mittels eines Anschlußverhaltens verknüpft. Dies allein gibt Auskunft darüber, ob man verstanden worden ist oder nicht – auch ob man sich selbst richtig verstanden hat oder nicht. Ich kann ebensowenig direkt und unmittelbar in mich selbst hineinschauen wie ins Innere eines anderen Menschen, um festzustellen, ob die Mitteilung verstanden worden ist. Nach Luhmanns Auffassung beziehen sich Kommunikationen operativ nicht auf Menschen, auch nicht auf innere psychische Zustände, sondern selbstreferentiell auf Kommunikationen.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Luhmann uns ein Bild von Kommunikation als die unauflösbare Synthese dreierlei Selektionen gibt: Information, Mitteilung und Verstehen. Es folgt aus diesem Verständnis menschlicher Kommunikation, daß es unterhalb der Ebene der Synthese dieser drei Selektionen keine Kommunikation geben kann. Eine Mitteilung oder eine Information oder ein Verstehen für sich allein kann nicht als Kommunikation gelten. Dies bedeutet, daß es in den Operationen des Kommunikationssystems keine Information geben kann, die nicht mitgeteilt wird oder mitgeteilt werden könnte; und es kann keine Mitteilung geben, die nicht verstanden wird oder werden könnte. Und schließlich kann es kein Verständnis von etwas anderem als von mitgeteilter Information geben.

Das Kommunikationsmodell, das aus dieser Analyse resultiert, läßt sich folgendermaßen formulieren: *Kommunikation ist die kleinstmögliche Einheit der drei Selektionen von Information, Mitteilung und Verstehen. Sie konstituiert sich als ein überindividueller Interaktionszusammenhang, der nicht als Leistung eines Bewußtseins, eines Subjekts oder eines Individuums allein gedacht werden kann, sondern nur als Operation des Kommunikationssystems als Ganzes.* Jede Kommunikationseinheit ist schon in sich als dreifach differenzierter Interaktionszusammenhang konstituiert. Kommunikation – und damit Sinn überhaupt! – ist

demnach nie nur *meine* oder *deine*, sondern immer *unsere*.<sup>11</sup> Wenn nun Kommunikation, wie Luhmann behauptet, die basale Einheit des Sozialen ist, dann ist das Subjekt oder der Mensch *nicht* ein Element des sozialen Systems. Also bleibt als Restfrage der Luhmannschen Theorie: Wer kommuniziert; wer ist es, der „spricht“?

Luhmann beantwortet die Frage nach dem Subjekt von Kommunikation mit dem Hinweis, daß das System nicht auf das Subjekt als Urheber von Mitteilungen verzichten kann – und dies trotz der Tatsache, daß der Kommunikationszusammenhang als Ganzes die unauflösbare Letzteinheit des Sinnsystems ist, und folglich das System nicht aus Menschen, sondern aus Kommunikationen besteht. Das System ist einerseits gewissermaßen „anonym“, denn Luhmann trennt Handlungen scharf von Kommunikation ab und behauptet, „daß Kommunikation nicht als Handlung und der Kommunikationsprozeß nicht als Kette von Handlungen begriffen werden kann“.<sup>12</sup> Andererseits sagt er, daß doch Handlungen und nicht Kommunikationen die Elemente des sozialen Systems ausmachen.<sup>13</sup> Scheinbar müssen „Kommunikationssysteme (...) das Mitteilen selbst als Handeln auffassen“ und „ein soziales System demnach als Handlungssystem“ konzipiert werden. Der Grund für diese zunächst widersprüchlichen Äußerungen liegt darin, daß Kommunikationen aneinander angeschlossen werden müssen und dies verlangt nach Luhmann eine „Asymmetrisierung“, d.h. die Zuschreibung von Mitteilungen an Akteure, die Mitteilungs- und Verstehensselektionen auf eine Zeitachse verteilen. Der eine spricht zuerst, der andere antwortet darauf. Nicht alle können zugleich sprechen und hören. Die kleinstmögliche Einheit der Kommunikation enthält demnach als viertes Moment den Verweis auf Akteure, die Kommunikationen als Operationen auf einer Zeitachse ausführen. Die drei Selektionen können nur zu einer Synthese gebracht werden, wenn sie in der Zeit asymmetrisiert werden. Mit dieser zusätzlichen Überlegung rückt Luhmanns Kommunikationsmodell in die Nähe des oft als entgegengesetzt aufgefaßten Kommunikationsmodells von Jürgen Habermas.<sup>14</sup> Für Habermas sind Menschen als kommunikativ Handelnde zu verstehen. Kommunikatives Handeln nach Habermas ist allerdings nur auf jene Formen von Kommunikation begrenzt, die „argumentativ“, d.h. begründungs- und konsensorientiert ablaufen. Außer argu-

11 Dies ist der Grund, warum Luhmann Kommunikation nicht als Handlung begreifen kann. Denn für ihn ist eine Handlung immer nur *meine* oder *deine* aber nie *unsere*. Vgl. Kneer, Georg/Nassehi, Armin, Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, München 1993, 81f: „Es ist wichtig zu betonen, daß von Kommunikation erst bei einer Synthese aller drei Selektionsleistungen gesprochen werden kann. Das ist deshalb wichtig, weil damit zugleich ausgeschlossen ist, daß Kommunikation als das Resultat des Handelns eines Individuums aufgefaßt wird.“

12 Ebd. 225.

13 Ebd. 227.

14 J. Habermas, Jürgen, Theorie.

mentativem Diskurs – wie wir gleich sehen werden – gibt es aber andere Möglichkeiten der Kommunikation, die Habermas nicht berücksichtigt. Aus diesem Grund greifen wir auf die Auffassung von Kommunikation zurück, die der Theorie von Habermas zugrunde liegt, die aber breiter und umfassender angelegt ist, als dies bei Habermas herauskommt. Dies ist das „Sprachspielmodell“ Ludwig Wittgensteins.<sup>15</sup> Im Folgenden gehen wir näher auf dieses Modell ein.

Die kleinste Sinneinheit ist nach Wittgenstein nicht eine Wahrnehmung oder eine Idee, sondern ähnlich wie nach Luhmann ein intersubjektives Kommunikationsgeschehen. Dies nannte er ein „Sprachspiel“. Im Anschluß an Wittgenstein sprechen Karl-Otto Apel<sup>16</sup> und Jürgen Habermas<sup>17</sup> von „kommunikativen Handlungen“. Kommunikatives Handeln ist ein Sprachspiel. Unterhalb der Ebene von Sprachspielen gibt es keinen Sinn mehr, sondern nur noch Rauschen. Was sind Sprachspiele?

Wittgenstein gibt eine Liste von Sprachspielen in den *Philosophischen Untersuchungen*:<sup>18</sup>

„Führe dir die Mannigfaltigkeit der Sprachspiele an diesen Beispielen, und anderen, vor Augen:  
 Befehlen, und nach Befehlen handeln-  
 Beschreiben eines Gegenstands nach dem Ansehen, oder nach Messungen-  
 Herstellung eines Gegenstands nach einer Beschreibung (Zeichnung)-  
 Berichten eines Hergangs-  
 Über den Hergang Vermutungen anstellen-  
 Eine Hypothese aufstellen und prüfen-  
 Darstellen der Ergebnisse eines Experiments durch Tabellen und Diagramme-  
 Eine Geschichte erfinden; und lesen-  
 Theater spielen-  
 Reigen singen-  
 Rätsel raten-  
 Einen Witz machen; erzählen-  
 Ein angewandtes Rechenexempel lösen-  
 Aus einer Sprache in die andere übersetzen-  
 Bitten, Danken, Fluchen, Grüßen, Beten.“

Schon für den frühen Wittgenstein<sup>19</sup> war die Sprache wenn nicht in verschiedene Sprachspiele, so doch in verschiedene Diskursebenen differenziert. Es gab die Sätze der Wissenschaft, die entweder wahr oder falsch sein können, es gab auch die Sätze der Logik oder der Philosophie, die die Grenzen von Sinn und Unsinn setzten, und schließlich gab es auch die Sätze der Theologie, Metaphysik, Ethik

15 Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*. Werkausgabe 1, Frankfurt 1984.

16 Apel, Karl-Otto, *Transformation der Philosophie*. 2 Bände. Frankfurt 1976.

17 J. Habermas, *Theorie*.

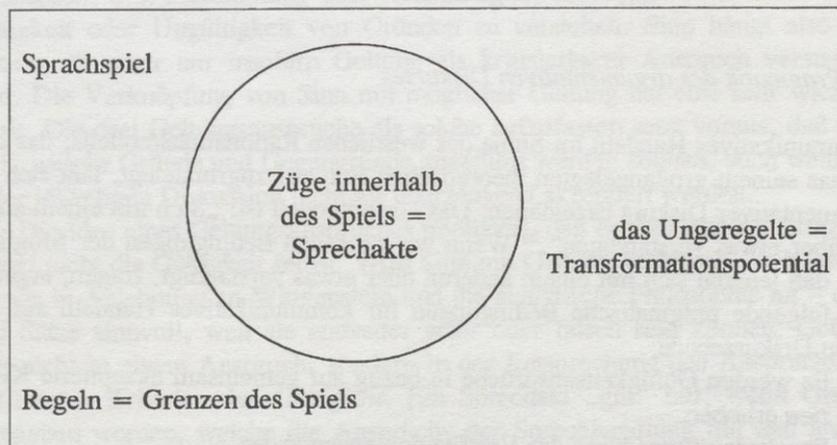
18 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* § 23.

19 Vgl. Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*. Werkausgabe, 1, Frankfurt 1984.

und Ästhetik, die „unsinnig“ waren, da sie von Gegenständen handelten, die es nicht „gab“. Obwohl Wittgenstein sich in seiner späteren Arbeit von der positivistischen Ausrichtung des *Tractatus* distanzierte, blieb die dreifache Struktur insofern erhalten, als das Sprachspiel aus drei Ebenen, die hierarchisch einander bedingen, bestimmt ist:

1. die Ebene der Züge innerhalb des Spiels
2. die Ebene der Regeln
3. die Ebene außerhalb der Regeln, d.h. der Möglichkeiten von Regeltransformationen.

Diese drei Ebenen können wir folgendermaßen darstellen:



Ich möchte die These vertreten, daß jeder dieser Ebene in der allgemeinen Struktur des Sprachspiels eine Diskursebene entspricht. Es gibt demzufolge einen spezifischen Diskurs, der den Sprechakten *innerhalb* des Sprachspiels entspricht. Diesen Diskurs nenne ich in Anlehnung an Habermas *Argumentation*. Es gibt aber auch – und hier weicht dieses Modell in wichtigen Punkten von Habermas ab – einen spezifischen Diskurs, der aus Sprechakten, die die Regeln des Sprachspiels setzen, besteht. Diesen Diskurs nenne ich *Grenzdiskurs*, da es sich bei Kommunikationen auf dieser Ebene um die Setzung von einschließenden-ausschließenden Grenzen eines Sprachspiels handelt. Grenzdiskurs ist eine Form von Kommunikation, die völlig anders abläuft als argumentativer Diskurs, die aber – wie wir gleich sehen werden – eine wesentliche Möglichkeitsbedingung von Argumentation ausmacht. Schließlich gibt es einen spezifischen Diskurs, der *außerhalb* der Regeln des jeweiligen Sprachspiels besteht. Diesen Diskurs nenne ich *Erschließungsdiskurs*, da es bei Kommunikationen auf dieser Ebene um die Entgrenzung und Transformation eines Sprachspiels geht. Wiederum handelt es sich um eine Form von Kommunikation, die anders vollzogen wird als argumentativer Diskurs und auch anders als Grenzdiskurs. Alle diese drei Dis-

kursformen sind in jedem Sprachspielmodell implizit vorhanden, auch wenn nur eine Ebene jeweils thematisch ist.

Da es sich bei den drei Diskursebenen – die nicht mit den drei Selektionen Luhmanns verwechselt werden sollten – um semiotisch codierte Operationen handelt, kann jede Diskursebene nach den aus der Semiotik bekannten drei Dimensionen von Syntaktik (der Organisation des Mediums), Semantik (der Organisation der Informationen) und schließlich Pragmatik (der Organisation der Handlungen oder Operationen) analysiert werden. Im Folgenden werden wir uns auf die *pragmatischen Bedingungen* der drei Diskursebenen beschränken. Jede der drei Diskursebenen hat ihre eigenen pragmatischen Bedingungen.

### 2.1 Pragmatik des argumentativen Diskurses

Kommunikatives Handeln im Sinne des westlichen Rationalitätsmodells, das Habermas seinem großangelegten theoretischen Entwurf zugrundelegt, läßt sich als argumentativer Diskurs bezeichnen. Das Grundmodell ist: „Sich mit einem anderen über etwas verständigen“.<sup>20</sup> Wenn wir nach den Bedingungen der Möglichkeit, daß jemand sich mit einem anderen über etwas verständigt, fragen, ergeben sich folgende pragmatische Bedingungen für kommunikatives Handeln auf der ersten Diskursebene:

1. Es werden Gültigkeitsansprüche in bezug auf gemeinsam akzeptierte Kriterien erhoben.
2. Es werden Prozeduren der Verifikation angewendet.
3. Dies wird mit einer Einstellung der hypothetischen Distanz zu Entscheidung und Handeln durchgeführt.
4. Kommunikation funktioniert als progressives oder anpaßendes Lernen und wird von einer temporalen Orientierung an der Zukunft geleitet.
5. Kommunikation zielt auf Konsens in bezug auf eine unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft.

Um diese Bedingungen zu veranschaulichen, nehmen wir ein Beispiel. Wenn ich sage: „Das Buch liegt auf dem Tisch“, dann spreche ich im Normalfall, um *Verständigung herbeizuführen*. Um dieses Ziel zu erreichen, erhebe ich gewisse „Geltungsansprüche“. Der Satz erhebt den Anspruch, etwas Wahres darzustellen oder zu „konstatieren“. Ich erhebe aber gleichzeitig auch den Anspruch, es richtig, d.h. dem hier und jetzt geltenden Sprachspiel gemäß mitgeteilt zu haben. Also beanspruche ich, eine kommunikative Interaktion zwischen Sprecher und Hörer „regelrecht“ zustandegebracht zu haben. Schließlich erhebe ich mit dem gleichen Sprechakt auch den Anspruch, meine Intention wahrhaftig ausgedrückt, d.h. mich mit der jeweiligen Sprecherrolle identifiziert zu haben.

Es ist prinzipiell möglich alle diese Ansprüche zu beanstanden, indem z.B. behauptet wird, erstens, daß es sich in Wirklichkeit nicht so verhält, d.h., daß das Buch nicht auf dem Tisch liegt. Zweitens könnte eingewendet werden, daß ich im Rahmen des jeweiligen Sprachspiels einen unpassenden „Zug“ gemacht habe, z.B. wenn von mir ein Versprechen oder eine Liebeserklärung erwartet wurde. Drittens könnte bezweifelt werden, daß ich meine innere, subjektive Intention wahrhaftig ausgedrückt habe, d.h. daß ich gelogen habe. Die Möglichkeit, solche Einwände zu erheben, impliziert, daß der Satz, um *sinnvoll* zu sein, nicht tatsächlich wahr, richtig und wahrhaftig sein muß. Damit ein Satz dieser Art sinnvoll ist, muß nur die Möglichkeit bestehen, diese Ansprüche als *solche aufzufassen*, d.h. Zustimmung oder Ablehnung als abhängig von Einsicht in die Gültigkeit oder Ungültigkeit von Gründen zu verstehen. Sinn hängt also von Geltung ab, aber nur insofern Geltung als kritisierbarer Anspruch verstanden wird. Die Verknüpfung von Sinn mit möglicher Geltung hat eine sehr wichtige Folge. Die drei Geltungsansprüche als solche aufzufassen setzt voraus, daß man weiß, *welche* Gründe und Gegengründe angeführt werden *können*, auch wenn sie in der jeweiligen Diskussion nicht als überzeugend akzeptiert werden.

Die Idee eines Geltungsanspruches impliziert, daß er eben nur ein Anspruch ist und nicht die Gültigkeit selbst. Wird Sinn mit Geltung gekoppelt – wie es Habermas in Anlehnung an Wittgenstein und die analytische Philosophie tut – dann sind Sätze sinnvoll, weil sie entweder wahr oder falsch sein können. Geltung liegt nicht in einem Anspruch, sondern in der Entsprechung des Anspruchs mit bestimmten Kriterien der *Gültigkeit*. Ein Sprechakt „gilt“ nur, wenn Gründe angegeben werden, welche die Ansprüche der Sprechhandlung mit den jeweils „geltenden“ Kriterien der Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit in übereinstimmender Weise zusammenbringen. *Geltung hängt von Kriterien der Gültigkeit ab*. Worin bestehen diese Kriterien?

Nach Habermas sind die maßgebenden Gültigkeitskriterien die *objektive Welt* der Tatsachen, die soziale Welt der in einer bestimmten Kommunikationsgemeinschaft gegebenen Interaktionsmuster, Rollen und Identitäten und die *subjektive Welt* der psychischen Innerlichkeit. Weil diese drei Welten „existieren“ ist es möglich, Geltungsansprüche ihnen gegenüber zu erheben. Die Antwort auf die Frage, was *inhaltlich* zu diesen Welten gehört, legt fest, *welche* Gründe in einer Kommunikationsgemeinschaft jeweils als relevant und überzeugend betrachtet werden können. In einer Kultur, in der Hexen, Orakel, Geister und Wunder zu den normalen Bestandteilen der objektiven Welt gehören, werden Aussagen über Hexerei und den Einfluß von Geistern als relevant und „rational“ begründbar betrachtet. Was auch immer die jeweiligen Kriterien inhaltlich festlegen, sie müssen von allen Gesprächspartnern in der betroffenen Kommunikationsgemeinschaft anerkannt sein, bevor Behauptungen intersubjektiv gemacht, kritisiert und verifiziert werden können, d.h. bevor „Verständigung“ im Sinne von Habermas ein mögliches Ziel menschlichen Handelns wird. Fehlt die ge-

meinsame Anerkennung der Kriterien, dann sind Sprechhandlungen weder wahr noch falsch, weder richtig noch unrichtig, weder wahrhaftig noch unwahrhaftig. Sie sind überhaupt nicht auf ihre Gültigkeit hin zu prüfen. In einer Situation mangelnden Konsenses über Kriterien kann keine Verständigung erzielt werden, wie lange man auch immer diskutieren mag. Dies hat eine wichtige Folge, nämlich jene, daß *die Kriterien der Gültigkeit nicht durch den argumentativen Diskurs selbst festgelegt werden können*, denn sie sind die immer schon vorausgesetzten Bedingungen der Möglichkeit von Argumentation.<sup>21</sup>

Da argumentativer Diskurs die Regeln und Kriterien, nach denen Ansprüche gemacht und geprüft werden, nicht selbst etabliert, sondern sie immer als schon gegeben voraussetzen muß, kann es kein Argument für oder gegen diese Form von Rationalität geben, da ein solches Argument nur wieder die eigene Gültigkeit voraussetzen würde. Argumentation also kann sich selbst als Diskurs nicht ermöglichen.<sup>22</sup>

Wenn argumentativer Diskurs mit „Rationalität“ überhaupt gleichgesetzt wird – wie Habermas dies tut –, dann reicht Rationalität nur so weit, wie die jeweiligen Gültigkeitskriterien reichen. Einverständnis oder Konsens über dieses und jenes in der „Welt“ kann nur erreicht werden, wenn ein *vorgängiger Konsens* anderer Art über die Gültigkeitskriterien selbst schon besteht. Über diesen Grundkonsens hinaus, den Habermas „lebensweltlicher Sinnhorizont“ oder

- 21 Habermas, Jürgen, Was heißt Universalpragmatik?, in: Apel, Karl-Otto (Hg.), Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt 1982, 177 sagt: „Sobald dieser Hintergrundkonsensus erschüttert und mindestens für einen der Geltungsansprüche die Präsupposition der Erfüllung bzw. Einlösbarkeit suspendiert wird, kann kommunikatives Handeln nicht fortgesetzt werden: es besteht dann grundsätzlich die Alternative, auf strategisches Handeln umzuschalten oder die Kommunikation überhaupt abzubrechen...“
- 22 Um die Relevanz dieser Überlegungen für das Problem des interkulturellen und interreligiösen Dialogs aufzuzeigen, seien folgende Gedanken von Wittgenstein, Ludwig, Über Gewißheit. Werkausgabe, 8, Frankfurt 1984, Nr. 608-612 zitiert, wo klar wird, daß die Bedingungen für eine Argumentation nicht immer gegeben sind, und daß es auch andere Formen des Diskurses gibt: „Ist es falsch, daß ich mich in meinem Handeln nach dem Satze der Physik richte? Soll ich sagen, ich habe keinen guten Grund dazu? Ist [es] nicht eben das, was wir einen ‘guten Grund’ nennen? Angenommen, wir träfen Leute, die das nicht als triftigen Grund betrachteten. Nun, wie stellen wir uns das vor? Sie befragen statt des Physikers etwa ein Orakel. (Und wir halten sie darum für primitiv.) Ist es falsch, daß sie ein Orakel befragen und sich nach ihm richten? - Wenn wir dies ‘falsch’ nennen, gehen wir nicht schon von unserm Sprachspiel aus und bekämpfen das ihre? Und haben wir recht oder unrecht darin, daß wir’s bekämpfen? Man wird freilich unser Vorgehen mit allerlei Schlagworten (slogans) aufstützen. Wo sich wirklich zwei Prinzipien treffen, die sich nicht miteinander ausöhnen könnten, da erklärt jeder den Andern für einen Narren und Ketzer. Ich sagte, ich würde den Andern ‘bekämpfen’, - aber würde ich ihm denn nicht Gründe geben? Doch; aber wie weit reichen die? Am Ende der Gründe steht die Überredung. (Denke daran, was geschieht, wenn Missionäre die Eingeborenen bekehren.)“

„Hintergrundwissen“ nennt, kann keine rationale Verständigung stattfinden. Die Gültigkeitskriterien sind das, *worin* und nicht das, *worüber* argumentativer Konsens gefunden wird. *Folglich können Verständigungsprobleme, die auf der Ebene der Kriterien auftreten, wie diese in interkulturellen und interreligiösen Begegnungen typisch sind, nicht durch argumentative Rationalität gelöst werden.*

Behauptet man trotzdem, daß die Grenzen von Argumentation zugleich die Grenzen der Rationalität überhaupt sind, wie dies Habermas und Apel im Namen der Aufklärung tun, dann hat dies zur Folge, daß Kriterien mittels etwas anderes als rationalen Diskurses gesetzt werden müßten. Das Festlegen von Gültigkeitskriterien wäre etwas völlig Irrationales, denn es würde unter keiner diskursiven Kontrolle stehen. Wenn wir nicht auf strategisches Handeln oder einen irrationalen Dezinonismus als Begründungsinstanz für Gültigkeitskriterien und somit für Diskurs überhaupt – auch für den Diskurs der Aufklärung – zurückgreifen wollen oder können, dann müssen wir im Gegensatz zu Habermas annehmen, daß kommunikatives Handeln nicht nur aus argumentativem Diskurs besteht. Zum kommunikativen Handeln müssen andere Diskursebenen gehören. Welche sind dies?

Das Sprachspielmodell bietet die Möglichkeit, weitere Formen des Diskurses zu postulieren. Wenn kommunikatives Handeln ein Sprachspiel ist, und wenn jedes Sprachspiel strukturgemäß aus verschiedenen Diskursebenen besteht, dann läßt sich eine Form von Kommunikation denken, die gerade das Ziel hat, die Regeln des jeweiligen Sprachspiels festzulegen. Nehmen wir ein Beispiel: Ein typischer Kriterienkonflikt wäre, wenn man nicht einen bestimmten Grund bestreitet, sondern eine ganze Art von Gründen. Man könnte z.B. bestreiten, daß der Verweis auf „Wunder“ die Existenz Gottes begründet. Es geht dabei nicht um ein bestimmtes Wunder-Ereignis, d.h. ob dieses oder jenes Ereignis als ein Wunder zu betrachten ist, sondern es geht um das Prinzip, daß es überhaupt Wunder gibt. Für die Naturwissenschaft gehören Wunderberichte aus heiligen Schriften und die Erfahrungen von Gläubigen nicht zu den konstatierenden Sprechakten über die objektive Welt der Tatsachen. Trotzdem können religiöse Menschen, die an Wunder glauben, über die wunderhafte Qualität eines bestimmten Ereignisses untereinander *argumentieren*, genau so wie Wissenschaftler aufgrund ihrer theoretischen und experimentellen Annahmen *untereinander* über die Existenz von Quarks oder Anti-Materie argumentieren können. Nur können diese zwei Gruppen nicht *miteinander* argumentieren, da jede die konstituierenden Kriterien der anderen Kommunikationsgemeinschaft bestreitet.

Das Bestreiten eines Kriteriums ist also nicht als Argument aufzufassen. Wer ein Kriterium bestreitet (oder auch setzt), argumentiert nicht und erhebt keinen Gültigkeitsanspruch, denn man kann nur einen Gültigkeitsanspruch in bezug auf ein schon anerkanntes Kriterium der Gültigkeit erheben. Man kann in einem Spiel nur in bezug auf die Regeln einen Zug machen. Wer die Regeln nicht kennt oder bestreitet (oder wer zuerst die Regeln setzt), der macht keinen Zug

*innerhalb* des Spiels. Wer also die Regeln eines Sprachspiels bestreitet oder zuerst die Regeln setzt, erhebt keinen Gültigkeitsanspruch. Was tut er dann? Welche Form von Kommunikation legt Kriterien fest, setzt die Regeln des Sprachspiels und bewirkt gemeinsame Anerkennung solcher grundsätzlicher Annahmen über Wirklichkeit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit, daß Argumentation dadurch möglich wird?

## 2.2 Pragmatik des Grenzdiskurses

Die Pragmatik des Diskurses auf der zweiten Ebene ist nicht „logisch“, sondern viel eher „mythisch“. Grenzdiskurs besteht aus Sprechhandlungen, die nicht konstativ, expressiv und normativ sind, sondern die als eine *narrative Verkündigung* vollzogen werden. „Verständigung“ auf dieser Ebene von Kommunikation bedeutet also nicht wissen, welche Gründe angeführt werden können, um Behauptungen zu verifizieren, sondern Verstehen *ist* Überzeugung und daher Gültigkeit selbst.<sup>23</sup> Überzeugung erfolgt nicht über Verifikationsprozeduren, sondern über Prozeduren der „Sozialisation“, der „Einweihung“ oder der „Bekehrung“. Um jemandem die Regeln eines Spiels beizubringen, führt man nicht Gründe an, sondern die Person wird in das Spiel eingeführt und auf ähnliche Weise in eine Gesellschaft, eine Kultur, eine Religion sozialisiert oder inkulturiert.

*Kommunikatives Handeln, das sich als Grenzdiskurs vollzieht, ist weder willkürlicher Machtspruch noch irrationaler Überrest prä-modernen Denkens, wie Argumentationstheoretiker behaupten, sondern ein notwendiges Moment kommunikativen Sinnes überhaupt.* Erst auf dieser Diskursebene werden die Möglichkeitsbedingungen von Argumentation erzeugt. Denn die Kriterien davon, was jeweils als wirklich, wahr und sinnvoll betrachtet wird, können erst auf dieser Diskursebene festgelegt werden. Das Setzen von Kriterien, Regeln, Codes oder allgemein gesagt, der „Rahmen“ sprachlichen Sinnes und demnach auch, wie Wittgenstein sagt, der „Welt“<sup>24</sup>, bleibt unthematisch, solange wir uns unproblematisch auf der Ebene argumentativer Sprechakte bewegen. Sobald aber Konflikte über Gültigkeitskriterien auftreten, schaltet kommunikatives Handeln gleichsam automatisch auf die Ebene von Grenzdiskurs, wo andere pragmatische Bedingungen das kommunikative Handeln regeln. Diese lassen sich in Anlehnung an die fünf pragmatischen Bedingungen argumentativen Diskurses wie folgt zusammenfassen:

1. Anstatt Behauptungen aufzustellen, werden Grenzen „verkündigt“.
2. Eine Verkündigung wird nicht verifiziert, sondern durch Prozeduren der

23 Vgl. Panikkar, Raimon, Verstehen als Überzeugtsein, in: Gadamer, Hans-Georg/Vogler, Paul (Hg.), Philosophische Anthropologie VII, Stuttgart 1975.

24 „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt“, L. Wittgenstein, Tractatus 5.6.

„Bekehrung“, Sozialisation und Einweihung angenommen – oder abgelehnt.

3. Grenzdiskurs nimmt keine distanzierte Einstellung zur Entscheidung ein, sondern verlangt Handeln und wird im Handeln als performative und rituelle Darstellung vollzogen.
4. Grenzdiskurs ist wiederholend, narrativ und mythisch und wird demnach durch eine temporale Orientierung an der Vergangenheit geleitet.
5. Grenzdiskurs ist ein Diskurs der „Schließung“, das heißt erstens der Einschließung innerhalb eines bestimmten Horizonts möglicher Kommunikationen und zweitens der Ausschließung von all dem, was nicht zum System gehört. Er zielt also nicht auf zukünftigen Konsens, sondern auf die „missionarische“ Konstruktion von Totalität, Ganzheitlichkeit und allumfassender Gültigkeit.

Weil Grenzdiskurs die Regeln des Sprachspiels oder die jeweilig geltenden Kriterien der Gültigkeit für argumentative Rationalität „setzt“, kann er nicht dadurch sinnvoll gemacht werden, daß er *entweder wahr* oder *falsch* ist und deswegen argumentativ begründet und konsensuell legitimiert werden kann. Denn die Kriterien müssen, wie gesagt, schon bereits kognitiv wie auch normativ „gelten“, bevor wir überhaupt wissen, welche Gründe für eine argumentative Aussage als gültig betrachtet werden könnten. Es macht, wie wir gehört haben, gerade den Sinn argumentativen Diskurses aus, daß wir alle *schon wissen*, was für Gründe ins Feld geführt werden können, um eine Aussage zu verifizieren. Also können kommunikative Handlungen, welche kritisierbare Geltungsansprüche erheben und auf Konsens mittels Prozeduren der Verifikation zielen (Prozeduren, die in einer hypothetischen Einstellung frei vom Handlungs- und Entscheidungszwang vollzogen werden), nicht für den Sinn eines Diskurses auf der zweiten Ebene konstitutiv sein.

Auf dieser höheren Ebene ist Sinn einer Mitteilung durch „Wahrheit“ selbst konstituiert. Der Sinn eines Grenzdiskurses ist seine Wahrheit. Grenzdiskurs verstehen heißt demgemäß, ihn für wahr halten. „Verstehen“ auf dieser Ebene ist, wie wir von Heidegger<sup>25</sup> und Gadamer<sup>26</sup> wissen, ein pragmatischer Existenz- und Wahrheitsvollzug, in dem der Sinn des Lebens und nicht bloß ein theoretisches Wissen „entworfen“ wird. Grenzdiskurs eröffnet einen Seinsbereich, einen Welt- oder Sinnhorizont, ein Feld von Existenzmöglichkeiten, in das hinein wir eintreten können, ähnlich einerseits wie uns eine dramatische Darstellung im Theater oder die Erzählung einer Geschichte Einlaß in eine Welt mit ihren eigenen Gesetzen und Bestimmungen gibt und andererseits ähnlich wie eine Religion oder eine Weltanschauung uns eine Welt erschließt. Von dieser Einsicht aus läßt sich Grenzdiskurs als „religiöse Rede“ betrachten. Religion ist nicht eine Menge

25 Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Frankfurt 1977.

26 Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975.

*Glaubenssätze* oder *spiritueller Praktiken*, sondern eine *Form von Kommunikation*. Natürlich gehören Glaubensinhalte und spirituelle Praktiken auch zur Religion. Aus kommunikationstheoretischer Sicht besteht aber das eigentlich Religiöse nicht in kognitiven oder handlungsmäßigen Inhalten – z.B. der Glaube an einen Gott oder an ein Leben nach dem Tod –, sondern viel eher in einer bestimmten Kommunikationspragmatik. Religion nach dieser Auffassung ist eine notwendige Funktion kommunikativen Handelns und nicht ein bestimmter Inhalt der Kommunikation. Die Frage nach Religion wird somit zu einer *Wie-Frage*. Will man wissen, welche Religion bestimmte Menschen oder Gemeinschaften haben, dann untersucht man wie sie über gewisse Dinge reden. Die eigentümlich religiöse Form von Kommunikation hat ihre spezifischen pragmatischen Bedingungen, die sich folgendermaßen beschreiben lassen.

Das Verstehen eines Grenzdiskurses heißt eintreten in eine Welt, denn Grenzdiskurs ist seinem Wesen nach welteröffnend. Das Eintreten in eine Welt aber ist seit jeher als „Bekehrung“ (*metanoia, conversio*) bezeichnet worden. Aufgrund einer Proklamation, einer Verkündigung – und nicht aufgrund einer argumentativen Behauptung – geschieht eine völlige Wende oder Umkehr in der Welt- und Lebensdeutung. Das alte Weltbild, das durch eine Sinnkrise – nicht durch argumentative Kritik! – zusammengebrochen ist, wird aufgegeben und man nimmt eine neue Weltsicht an. Der Eintritt in die neue Welt vollzieht sich nicht durch Prozeduren der Verifikation – wie beim argumentativen Diskurs –, sondern durch Prozeduren der *Einweihung, Initiation und Sozialisation*.

Wenn der Grenzdiskurs sich nicht in konstativen, normativen und expressiven, sondern in *proklamativen* Sprechhandlungen vollzieht, dann werden solche Sprechakte nicht „autonom“ vom Sprecher initiiert. Der Prophet und Konvertit ist immer zugleich Missionar, Gesandter, Berufener oder Ermächtigt. Grenzdiskurs artikuliert sich nicht auf dem neutralen Boden argumentativer Hypothesen, d.h. in einem Feld anderer potentiell gleichwertiger Alternativen, sondern als absoluter Wahrheitsanspruch, als vollständige Lösung einer Lebens- und Sinnkrise. Dies bedeutet, daß es sich beim Grenzdiskurs nicht um die Kommunikation von irgendwelchen Informationen über die Welt, sondern um einen Entwurf eines umfassenden, einheitlichen Sinnhorizontes, der transzendente Ursprung ist und in dessen Namen das Individuum spricht. Sprechhandlungen auf dieser Ebene können demnach nicht in einer Einstellung hypothetischer Distanz zu Entscheidung und Handeln vollzogen werden. Die Pragmatik des Grenzdiskurses verlangt, daß der Sprecher oder die Sprecherin die eigene Identität und somit das ganze Leben aufs Spiel setzt. Grenzdiskurs verlangt totales Engagement. Eine solche Rede stellt den Hörer vor die Entscheidung, entweder zu akzeptieren oder abzulehnen. Die Antwort, das Ja oder Nein, beruht nicht auf Einsicht in Gründe, sondern drückt eine „grundlose“ Glaubensentscheidung aus. Deshalb kann Grenzdiskurs nicht im argumentativen Sinn „kritisiert“ werden,

denn die einzige Kritik einer Mission ist eine Gegen-Mission, wie die einzig mögliche Kritik einer Offenbarung eine andere Offenbarung ist.

Kommunikative Handlungen, die sich als Bekehrung, Verkündigung und Mission artikulieren, vollziehen eine Trennung zwischen denjenigen, die dazu gehören und denjenigen, die ausgeschlossen sind. Grenzdiskurs ist somit *ein-schließend-ausschließend*. Dies ergibt sich daraus, daß sich Grenzdiskurs notwendigerweise als Er-Lösung aus einer Sinnkrise und somit als Entwurf eines umfassenden, einheitlichen Horizontes von Sinn, Wert und Rationalität verwirklicht. Außerhalb eines solchen Horizontes kann nur Wahnsinn und Anarchie sein. Also stiftet Grenzdiskurs eine Kommunikationsgemeinschaft, die sich nicht nur gegen die Sinnlosigkeit und das Chaos einer noch nicht geordneten, d.h. noch nicht „erlösten“ Welt abgrenzt, sondern er macht notwendigerweise eine sinnkonstitutive Unterscheidung zwischen den „Auserwählten“, „Geretteten“ und den „Verdammten“ und den „Ausgeschlossenen“.

Weil die Zugehörigkeit zu einer Gruppe, einem Volk, einer Kultur oder einer Religion nicht als individuelle, subjektive Leistung gedacht werden kann – Zugehörigkeit ist eine Voraussetzung jeder subjektiven Leistung –, artikuliert sich Grenzdiskurs als *Wiederholung* einer immer schon geschehenen Offenbarung oder Sinngebung. Diskurs auf der zweiten Ebene hat demzufolge nicht wie beim argumentativen Diskurs eine progressive Lerndynamik, d.h. Kommunikation auf der zweiten Ebene zielt nicht darauf, immer neue Informationen über die Welt zu produzieren. Die Lerndynamik auf der zweiten Ebene richtet sich nach der Vergangenheit. Es wird nicht etwas Neues verkündet, sondern das, was immer so war und immer so sein wird seit dem Anfang aller Dinge. Als Rede von dem, was am Anfang der Welt geschehen ist, begründet Grenzdiskurs die Kontinuität einer Tradition, zu der man identitätsmäßig „gehört“. Grenzdiskurs ist deswegen notwendigerweise *narrativ* und nicht konstativ. Denn im Gegensatz zum argumentativen Diskurs geht es darum, die Kontinuität einer gemeinsamen Geschichte und Identität aufgrund ursprünglicher, gemeinschaftsstiftender Ereignisse und Offenbarungen zu schaffen. Als wiederholende Erzählung ist Grenzdiskurs notwendigerweise *mythisch*. Grenzdiskurs tendiert dazu, die Zeit und die Geschichte und somit eine bestimmte Art von Wissensfortschritt zu verneinen. Er artikuliert sich als Rede vom Ewigen, Unwandelbaren und Identischen. Diese Pragmatik ist dort am Werk, wo immer Wiederholung oder Repetition zu kommunikativem Handeln gehören, wie z.B. in vielen Lernsituationen, wo es um die Sozialisierung in eine Sprache, eine Kultur oder eine Lebensweise geht.

Grenzdiskurs ist zudem durch eine Pragmatik des *Bezeugens, des Bekennens und der rituellen Darstellung* charakterisiert.<sup>27</sup> Die ausschließend-einschließende Struktur des Grenzdiskurses konstituiert eine Traditionsgemeinschaft

27 Zum Ritualbegriff vgl. Krieger, David J./Belliger, Andréa, Einführung, in: Belliger, Andréa/Krieger, David J., *Ritualtheorien*, Opladen/Wiesbaden 1998, 7-33.

der Zugehörigen, die, obwohl sie nicht individuell-subjektiv gestiftet werden kann, nur durch individuelle Handlungsvollzüge konkret verwirklicht und reproduziert werden kann.<sup>28</sup> Wenn Kommunikation nur aufgrund der Annahme gemeinsam akzeptierter Kriterien möglich ist, dann muß in jeder kommunikativen Handlung, auch argumentativer Natur, das ganze Weltbild mitschwingen. In jeder kommunikativen Handlung, gleich welchen Inhalts, werden die Kriterien von Sinn, Wahrheit, Wirklichkeit usw. durch konkrete Handlungen und Entscheidungen aller Art bezeugt, bestätigt, verwirklicht und durchgesetzt. Das Setzen von Sinnkriterien erfolgt also nicht mittels argumentativ vollzogener Verifikation von Geltungsansprüchen in einer Einstellung hypothetischer Distanz. Über die Kriterien wird nicht argumentiert. Kriterien der Gültigkeit werden nicht „gesagt“, sondern – wie Wittgenstein sagte – „gezeigt“. Das Setzen von Kriterien ist ein kommunikatives Handeln, das Zeugnis für die Kriterien ablegt, indem sie in alltäglichen Interaktionen, wie auf einer Bühne, *dargestellt* werden. „Ich behaupte, daß...“ und „Ich bekenne, daß...“ sind grundsätzlich verschiedene Aussagen und es liegen ihnen andere pragmatische Vollzüge als Bedingungen ihren Sinnes zu Grunde. Der Sinn christlicher Verkündigung z.B. zeigt sich im Lebensvollzug einer christlichen Existenz und nicht, indem man Argumente für die Existenz Gottes anzuführen weiß. Wenn der aufklärerische Säkularismus behauptet: „Alle sinnvollen Sprechakte sind Argumente“, so ist dies kein Argument, sondern ein Bekenntnis, das im kommunikativen Handeln durch rituelle Wiederholung *dargestellt* wird.

Jede kommunikative Handlung hat also, über ihre argumentative Funktion hinaus, eine bezeugende und darstellende Funktion, wodurch die Kriterien selbst kommuniziert oder mit-geteilt werden. Nur deswegen kann kommunikatives Handeln kulturelle Reproduktion, individuelle Sozialisation wie auch Gruppensolidarität herstellen. Diese identitätsstiftende Funktion kann argumentativer Diskurs nicht erfüllen, da er sie immer als schon gegeben voraussetzen muß. Es wird nicht nur irgendetwas mitgeteilt, sondern auch ein historisch gegebenes und kulturell bestimmtes „Mitsein“ unter den Menschen „geteilt“ und verwirklicht. Nach Heidegger existiert der Mensch als „geworfener Entwurf“ eigener Seinsmöglichkeiten<sup>29</sup>, d.h. als Frage nach der eigenen Identität. Es ist unumgänglich, daß der Sprecher oder die Sprecherin sich in jeder Sprechhandlung nicht nur individuell-subjektiv, sondern auch kollektiv-kulturell identifiziert. Dies bedeutet, daß jeder Sprechakt mehr oder weniger stillschweigend Zeugnis für das Seinsverständnis, d.h. die Sinnkriterien, worauf er begründet ist, ablegt.

28 Vgl. Goffman, Erving, Interaktionsrituale, in: Belliger, Andréa/Krieger, David J., Ritualtheorien, Opladen/Wiesbaden 1998, 323-338; Bergesen, Albert, Die rituelle Ordnung, in: Belliger, Andréa/Krieger, David J., Ritualtheorien, Opladen/Wiesbaden 1998, 49-76.

29 M. Heidegger, Sein und Zeit.

Die Pragmatik narrativer Wiederholung und ritueller Darstellung hat zur Folge, daß der Kommunikationsvollzug notwendigerweise versucht, das Weltbild des Sprechers *durchzusetzen*. Der französische Philosoph Jean-François Lyotard bezeichnete diese Möglichkeit jeder Kommunikation als „Agonistik“. Nach Lyotard<sup>30</sup> ist Sprechen zugleich auch „Kämpfen“. Denn jeder Zug in einem Sprachspiel beansprucht wenigstens implizit, auch die Regeln zu setzen, d.h. möglicherweise ein neues Spiel in Gang zu bringen. Wie Lyotard haben Foucault und andere Verfechter der Postmoderne gesehen, daß Wissen unvermeidlich mit *Macht* verbunden ist. Kommunikationstheoretisch läßt sich diese Einsicht darin begründen, daß der Erfolg und überhaupt der Sinn eines Arguments nicht nur von der überzeugenden Kraft der Gründe, die es unterstützen, abhängt, sondern vor allem von der Akzeptanz der Kriterien, die es als Sprechakt ermöglichen. *Der Sinn und daher auch die Gültigkeit eines Grenzdiskurses ist untrennbar verwoben mit seiner Durchsetzungskraft, d.h. mit dem Erfolg oder Mißerfolg seiner Bezeugung und seiner dramatischen Darstellung.* Bevor Solidarität durch einen Konsens erreicht werden kann, muß Solidarität in einer Gemeinschaft des Bekennens und rituellen Darstellens bestehen. Wird die Botschaft, die die Kriterien mitteilt, nicht angenommen, dann wird sie mit allen Mitteln wiederholt, bis Akzeptanz eintritt.

An diesem Punkt werden die Grenzen des Grenzdiskurses selbst sichtbar und das typische Bild eines intoleranten Fundamentalismus erscheint. Das Setzen von Regeln und Kriterien, die kommunikative Konstruktion eines Sinnhorizonts oder einer Welt ohne den Verweis auf eine externe Instanz, die die Möglichkeit einer Korrektur in sich birgt, führt den Grenzdiskurs direkt in die Willkürlichkeit eines Machtspruches, der schlußendlich in die Sinnlosigkeit des „apologetischen Universalismus“<sup>31</sup> fällt. So wie ein Kriterien- oder Regelkonflikt erst sinnvoll auf einer höheren, zweiten Ebene des Diskurses ausgetragen werden kann, so werden Konflikte auf der Ebene religiöser Grenzdiskurse ihrerseits erst sinnvoll, wenn sie auf einer höheren, dritten Diskursebene ausgetragen werden können. Die eigene „frohe Botschaft“ angesichts Ablehnung oder Unverständnis immer wieder zu verkünden, ist keine Legitimation der Verkündigung. Die bloße Wiederholung einer Verkündigung in der Begegnung mit anderen Religionen, Mythen und Weltanschauungen ist an sich kein kommunikatives Handeln. Ein verabsolutierter Grenzdiskurs ist wie eine „Privatsprache“<sup>32</sup>, die behauptet, daß das, was sie jeweils als richtig setzt, richtig sei. Wie Wittgenstein zeigte, kann in diesem Fall nicht mehr von „richtig“ oder „unrichtig“ gesprochen werden, was nur bedeutet, daß es kein *regel-geleitetes Handeln* und demnach keine Sprache gibt.

30 Lyotard, Jean-François, *Das postmoderne Wissen*, Wien 1986, 40.

31 Krieger, David J., *The New Universalism*. Foundations for a Global Theology, Maryknoll, N.Y. 1991.

32 Vgl. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*; Krieger, David J., *The New Universalism*.

Ein fundamentalistischer Grenzdiskurs wird also erst auf der dritten Diskursebene geöffnet und somit dialogfähig. Denn auf der dritten Ebene wird eine Korrektur von außen möglich. Diesen Diskurs möchte ich *Erschließungsdiskurs* nennen, denn er erschließt einen Raum der Begegnung und gegenseitigen Verständigung zwischen Grenzdiskursen.

### 2.3 Pragmatik des Erschließungsdiskurses

Erschließungsdiskurs ist durch pragmatische Bedingungen konstituiert, die es ermöglichen, Gewalt und Sinnlosigkeit in Rationalität zu verwandeln. Um eine Aussage auf argumentativer Ebene zu verstehen, muß man wissen, wie sie verifiziert werden kann, sonst ist sie – wie Habermas zeigte – sinnlos. *Um eine Aussage auf der Ebene eines Grenzdiskurses zu verstehen, muß man wissen, wie man sie gewaltlos vertreten kann, sonst verfällt sie auch der Sinnlosigkeit.* Auf der dritten Ebene geht es nach dem Sprachspielmodell menschlicher Kommunikation um das schlichte Sich-Verständigen ohne Bestimmung und Begrenzung von persönlichen und kollektiven Identitäten und ohne Bezug auf besondere Themen oder Inhalte. Mit anderen Worten geht es um „Praxis“, d.h. um kommunikative Handlungen, die in purem menschlichen Miteinandersein geschehen, und welche einen Ort eröffnen, in dem menschliche Beziehungen erscheinen und transformiert werden können, und wo eine „Welt“ erschlossen wird. Wenn diese dritte Ebene verdrängt und ausgeblendet wird, wie dies oft in interkulturellen und interreligiösen Begegnungen vorkommt, kann keine Kommunikation über die jeweiligen Grenzen der Gruppe, der Gemeinschaft, der Kultur oder der Religion stattfinden. Dies verurteilt alle interreligiösen Begegnungen zur gegenseitigen Polemik und hat katastrophale Auswirkungen auch auf den Sinn der Sprechhandlungen der unteren Ebenen. Ein Christentum z.B., das in Argumenten und Wiederholungen verharrt, ohne grundsätzliche Bereitschaft, Neues zu lernen und die eigenen Grenzen zu transformieren, wird nicht nur zunehmend gewalttätig, sondern auch zunehmend sinnlos. Das Ideal einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft, das in jedem Sprechakt – wie Habermas und Apel zeigten – als transzendente Bedingung der Möglichkeit seines Sinnes kontrafaktisch vorausgesetzt wird, läßt sich nur auf der dritten Diskursebene tatsächlich verwirklichen.

Die Grenzen einer Kommunikationsgemeinschaft werden erst im Moment der Begegnung mit einer anderen Gemeinschaft und mit ihrem mythischen Grenzdiskurs *als solche* erkannt und in Frage gestellt. Solange wir nichts von anderen Welten wissen, ist die eigene Welt selbstverständlich die einzig richtige und mögliche. Der kommunikationspragmatische Verlauf der Begegnung mit dem Anderen wird anders, je nachdem, ob kommunikatives Handeln fähig ist, das volle Potential des Erschließungsdiskurses zu aktivieren. Wird der Diskurs von einer Tiefenstruktur der Ausschließung-Einschließung bestimmt, wie dies hi-

storisch bei den meisten interreligiösen Begegnungen der Fall gewesen ist<sup>33</sup>, dann wird der Raum der Begegnung von vornherein geschlossen und durch eine nicht-diskursive Macht ersetzt, welche in Form von „therapeutischen“, „dogmatischen“ und/oder „apologetischen“ Mechanismen der Abwehr und Legitimierung operiert.<sup>34</sup>

Der Erschließungsdiskurs ist von einer Pragmatik konstituiert, welche sich weder innerhalb noch an der Grenze einer Kommunikationsgemeinschaft, sondern im Zwischen-Bereich der Begegnung von Gemeinschaften abwickelt. Erschließungsdiskurs artikuliert die Begegnung von Religionen und Weltbildern als eine Begegnung von Eigenem und Anderem in einem Raum, der nicht von der abwehrenden und letztendlich auf Macht begründeten Dynamik der Ausschließung-Einschließung strukturiert wird. Diskurs auf der dritten Ebene, der als Erschließung des Zwischenraumes funktioniert, vollzieht sich in der Praxis weder als Verifikation, noch als apologetische, ausschließende Bekehrungsrede, sondern als „reflektierte“ oder „methodologische“ Bekehrung.

Ausgehend von der ursprünglichen Einsicht der pragmatischen Semantik Wittgensteins, daß Verstehen nur durch *Teilnahme* möglich ist, ist interreligiöser Dialog nur durch eine Kommunikationspraxis möglich, die gegenseitige Teilnahme an den verschiedenen Religionen und ihren mythischen Grenzdiskursen ermöglicht. Hier muß die Stellung des Beobachters und auch des Kritikers verlassen und die andere Religion von innen kognitiv und affektiv „angenommen“ werden. Die Frage, welche Religion mehr Wahrheit enthält, ist demnach sinnlos, denn eine Religion kann nur von innen und aufgrund ihrer eigenen Kriterien verstanden werden. Es gibt keinen neutralen Boden, auf dem Religionen verglichen werden könnten. Nicht einmal die angeblich wertfreie Religionswissenschaft kann einen solchen allgemeingültigen Standpunkt bieten, denn die Religionswissenschaft ist den Kriterien des säkularen Humanismus verpflichtet, der durch den eigenen Grenzdiskurs konstruiert ist. Kommunikation über die Grenzen des eigenen Mythos hinweg ist also nur möglich, wenn eine nicht-ausschließende, nicht-konfessionelle „Bekehrung“ möglich wird. Die typische Forderung religiösen Diskurses nach Bekehrung als einzigem Zugang zur Wahrheit wird also auf der dritten Ebene nicht geleugnet. Nur handelt es sich nicht um eine einseitige Forderung, sondern um die Bereitschaft, die Bekehrungserfahrung auf beiden Seiten und immer neu zu machen. In Konflikten, die auf der Ebene von Letztüberzeugungen, d.h. zwischen Grenzdiskursen, entstehen, läßt sich kommunikatives Handeln und somit „Rationalität“ gegen Macht und Gewalt nur aufrechterhalten, wenn das Bekenntnis zur eigenen Wahrheit gepaart ist mit der Be-

33 Bitterli, Urs, Die „Wilden“ und die „Zivilisierten“, München 1982; Krieger, David J., Das interreligiöse Gespräch. Methodologische Grundlagen der Theologie der Religionen, Zürich 1986.

34 Berger, Peter/Luckmann, Thomas, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt 1989, 112-124.

reitschaft, Weltbildtransformationen zu akzeptieren. Aufgrund dieser Überlegungen und im Anschluß an die Pragmatik der zwei anderen Diskursebenen ließen sich die pragmatischen Bedingungen des Erschließungsdiskurses folgendermaßen beschreiben:

1. Der Dialog als Synthese neuer Informationen hat Vorrang vor Argumentation und auch vor Verkündigung.
2. Transformation oder *gegenseitige* Bekehrung ersetzt sowohl die Verifikationsprozeduren des argumentativen Diskurses als auch die ausschließende, „konfessionelle“ Bekehrung des Grenzdiskurses.
3. Statt einer Einstellung hypothetischer Distanz oder einer unmittelbaren Bezugung durch rituelle Darstellung wird Kommunikation als „Spiel“ vollzogen.
4. Die temporale Orientierung richtet sich weder nach der Zukunft noch nach der Vergangenheit, sondern nach der Gegenwart, der „Liminalität“ mystischer, kreativer Erfahrung.
5. Die ideelle Universalität eines letzten Konsens und die ebenso ideelle Universalität einer weltanschaulichen Totalität werden eingebettet in eine nicht mehr kontrafaktische, sondern reale universelle Solidarität.

### 3. Prinzipien des Dialogs

Der interreligiöse Dialog bildet einen wesentlichen Aspekt der Emergenz einer globalen Kultur und stellt eine der wirksamsten Korrekturen zu den heutigen Tendenzen der Fragmentierung dar. In einer Gesellschaft, die durch Globalisierung und funktionelle Differenzierung geprägt wird, ist der interreligiöse Dialog das wichtigste Mittel gegen fundamentalistische Reaktionen. Nur wenn den Kräften der Entwurzelung nicht mit einem Zurückkriechen auf alte Wurzeln begegnet wird, wird das heute überall spürbare Bedürfnis nach Zugehörigkeit, Identität und Gemeinschaft nicht auf Kosten von Andersgläubigen befriedigt werden. Die folgenden Prinzipien eines interkulturellen und interreligiösen Dialogs sind als Wegweiser in eine multikulturelle Gesellschaft gedacht. Sie sind ein konkretes Beispiel für die Art und Weise, wie der Erschließungsdiskurs vollzogen werden kann, und sollen dazu dienen, die Gefahr des Fundamentalismus, die in jeder religiösen Kommunikation steckt, aufzufangen und in eine konstruktive Richtung zu lenken.

#### 3.1 Prinzip der Verwurzelung

Grundlegende Voraussetzung des interkulturellen und interreligiösen Dialogs ist die tiefe, aber zugleich kritische Verwurzelung in der eigenen Kultur und Tradi-

tion. „Tief“ bedeutet, ein „praktizierendes“ Mitglied jener Kultur oder Religion zu sein, die man im Dialog „vertritt“. Dabei genügt es nicht, lediglich Doktrinen und Lehren einer Religion, Kultur oder Weltanschauung zu kennen, um diese zu verstehen, vielmehr muß die ihr inliegende Geisteshaltung oder Spiritualität erfahren, existentiell gelebt und praktiziert werden. „Kritisch“ bedeutet in diesem Zusammenhang, daß dieses kognitive wie emotionale Wissen um die eigene kulturelle und religiöse Tradition mit Hilfe aller zuverlässiger Erkenntnismittel (z.B. Geschichte, Kunst, Theologie, Religionswissenschaft) durchforscht wird. Das Eintreten in den interkulturellen oder interreligiösen Dialog ist nicht möglich ohne diese grundsätzliche Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition.

### *3.2 Prinzip des Lernens*

Der zweite Schritt besteht in der Aneignung eines kognitiven wie emotionalen Wissens und Verstehens einer anderen Kultur oder Religion. Ein ernsthafter Dialog mit Mitgliedern einer anderen Kultur oder Religion ist ohne diese Kenntnis des Hintergrundes des Gegenübers nicht möglich. Hier gilt es ebenso wie im ersten Schritt alle zuverlässigen Erkenntnismittel auszuschöpfen, um ein tiefes und kritisches Wissen über die andere Kultur oder Religion zu erlangen.

### *3.3 Prinzip der Betroffenheit*

Das Verstehen einer anderen Kultur oder Religion führt unweigerlich zur Einsicht in Sinn und Wahrheit der anderen Kultur oder Religion. Dieses Verstehen führt zu einer Überzeugung oder zu einem Glauben, den man sowohl als kulturelle wie auch als religiöse „Bekehrung“ bezeichnen könnte. Ohne eine solche „Bekehrung“ ist ein Verstehen des andern nicht möglich. Für den interkulturellen und interreligiösen Dialog ist also die Bereitschaft, sich existentiell und persönlich von der Botschaft einer anderen Kultur oder Religion betreffen zu lassen, unbedingte Voraussetzung.

### *3.4 Prinzip des intra-kulturellen bzw. intra-religiösen Dialogs*

Sich existentiell von einer anderen Kultur oder Religion betreffen zu lassen, heißt, daß irgendwann im Laufe des Dialogs die fremde Kultur oder Religion nicht mehr fremd ist. Man bemerkt, daß man plötzlich zwei verschiedene und oft sich widersprechende Überzeugungen in sich hat. Im Inneren der eigenen Person beginnt ein intra-kultureller oder intra-religiöser Dialog. Dies bedeutet, daß der Dialog zwischen den zwei Religionen oder Kulturen in ein und derselben Person

stattfindet. Dieser personimmanente Dialog bietet die Möglichkeit, die zwei Kulturen oder Religionen zu einer Synthese oder Versöhnung zu führen. Ist dies nicht möglich, bricht der Dialog ab. Auf dieser Dialogstufe gibt es zwei mögliche Fehlentwicklungen:

1. Die andere Kultur oder Religion wird aus dem Bewußtsein verdrängt und man fällt auf die eigene Tradition als die allein gültige zurück.
2. Man wird tatsächlich zur anderen Kultur oder Religion „bekehrt“, d.h. die Bekehrungserfahrung wird exklusiv und einseitig erlebt. Dies führt zur Ablehnung der ursprünglichen Kultur oder Religion.

In beiden Fällen haben wir es mit Formen des Fundamentalismus zu tun. Es ist also für den Dialog und für die eigene Geisteshaltung oder Spiritualität entscheidend, daß der intra-religiöse Dialog *Brückensymbole* findet, die fähig sind, beide Traditionen auszudrücken.

### *3.5 Prinzip des inter-religiösen Dialogs*

Findet der intra-kulturelle oder intra-religiöse Dialog solche Brückensymbole und kommt tatsächlich eine Art Synthese zustande, muß diese bis jetzt personimmanente und persönliche Auffassung darüber, wie die zwei Kulturen oder Religionen miteinander verbunden werden können, im interkulturellen oder interreligiösen Dialog mit Vertretern der anderen Kultur oder Religion „geprüft“ werden. Keine Interpretation ist gültig, wenn die Mitglieder der entsprechenden Kultur oder Religion sich selbst nicht darin finden können. Hier werden wir mit dem Problem der Repräsentation konfrontiert: Wer ist ein Vertreter einer Kultur oder Religion? Wer kann für eine Kultur oder Religion sprechen? Nur jener ist letztlich als Vertreter einer Kultur oder Religion im interkulturellen oder interreligiösen Dialog zu betrachten, der die oben genannten fünf Dialog-Schritte durchlebt und erfahren hat.

### *3.6 Prinzip der Gegenseitigkeit*

Der sechste Dialog-Schritt umfaßt das Prinzip der Gegenseitigkeit. Alle Dialog-Teilnehmer müssen die gleichen Dialog-Schritte durchlebt und erfahren haben. Eine fundamentalistische Grundhaltung (vgl. 4) verunmöglicht einen konstruktiven Dialog.

### 3.7 Prinzip der *Orthodoxie*

Beachtung des Prinzips der *Orthodoxie* bedeutet, daß das legitime Anliegen der Mitglieder einer Kultur oder Religion, ihre eigene Tradition aufrechtzuerhalten, ihrem eigenen Glauben treu zu bleiben und in wesentlichen Punkten keinen Kompromiß einzugehen, respektiert werden muß. Ansonsten ist der Dialog nichts anderes als die Leugnung der eigenen Wurzeln oder der Versuch andere Menschen ihrer Kultur oder Religion zu berauben. In diesem Sinne kann der siebte und letzte Schritt des Dialogs als Prinzip der *Orthodoxie* bezeichnet werden, d.h. nichts darf angenommen werden, das der eigenen Geisteshaltung oder dem eigenen Glauben bzw. jenem des Gegenübers im Wesentlichen widerspricht. Auch darf nichts weggenommen oder ausgelassen werden, das diesen wesentlich zugehört.

Der Prozeß des Dialogs zwischen Religionen und Kulturen ist also ein zirkulärer Prozeß, der wahrscheinlich nie definitiv abgeschlossen sein wird, da es immer mehr zu lernen und mehr zu klären gibt. Solange wir uns in diesem zirkulären Prozeß befinden und darin weitergehen, bauen wir mit an einer interkulturellen oder interreligiösen Gemeinschaft. Das eigentliche Ziel dieses Dialogs ist nicht ein utopisches, ein für allemal gültiges Einverständnis aller Kulturen und Religionen, sondern der Aufbau einer globalen Kultur, in der zunehmende Komplexität nicht durch zu einfache Lösungen ausgeblendet wird. Prozeß und Weg eines solchen Dialogs sind zugleich sein Ziel.