

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: "Ökumene und Dialog als Beziehungsbildung. Ein Versuch, ihr Gelingen und Scheitern mit semiotischem Denken ins Gespräch zu bringen"
Published in: Katholizismus in moderner Kultur: Festschrift für Hans Gasper zum 65. Geburtstag
Freiburg: Herder
Year: 2007
Pages: 213 - 228
ISBN: 978-3-451-29285-9

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

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Ökumene und Dialog als Beziehungsbildung

Ein Versuch, ihr Gelingen und Scheitern mit semiotischem Denken
ins Gespräch zu bringen

Ulrich Dehn

1. Dialog und Hermeneutik

Das Thema Dialog zwischen Menschen unterschiedlichen Glaubens und unterschiedlicher Konfessionen regt zum immer neuen Nachdenken an und scheint mir zugleich auch als eigentliches Thema hinter den Stichworten Ökumene und Mission zu stehen. Der Jubilar Hans Gasper ist für mich in ganz besonderer Weise ein Beispiel für Dialog- und Beziehungsfähigkeit und gelebte Ökumene, und so ist der Anlass mehr als geeignet, in dieser Hinsicht weitere Fäden zu spinnen und hierzu interdisziplinäre Impulse aufzunehmen.

Dass evangelisatorische Mission als Kommunikation professionell aufzuarbeiten sei in den Kategorien Sender – Empfänger und im Sinne der neuesten kommunikationstheoretischen Einsichten erfolgsmaximierend zu gestalten sei, ist eine frühe Einsicht, die zur Medienvielfalt im evangelisatorischen Feld geführt hat. Im Zeitalter des Dialogs zwischen Anhängern unterschiedlicher Religionen und zwischen den christlichen Konfessionen jedoch haben sich notwendige Differenzierungen im Diskurs ergeben.

Nicht selten sind die strukturell den Dialog erforderlich machenden bzw. voraussetzenden Szenarien ökumenischen und missionarischen Handelns durch fehlende Beziehungskompetenz und Dialogkälte und darüber hinaus durch völlig unterschiedliche Wahrnehmungen dieser Zusammenhänge geprägt. Sie legen es nahe, der Frage auf den Grund zu gehen, wie *inhaltliche und konzeptionelle Rahmenbedingungen* von Dialogsituationen und die Fähigkeit der sie tragenden Menschen, diese Situationen als *gelingende zwischenmenschliche Interaktion* zu gestalten, miteinander ins Verhältnis zu setzen sind. Als dritte Komponente kommt hinzu die *Wahrnehmung von Interaktions-*

vorgängen und ihrem Gelingen als intersubjektiver Beurteilungs- und Bezeichnungsdynamik, der ebenfalls in diesem Zusammenhang nachzugehen ist. Beziehungen können als Zeichensysteme verstanden, als Texte betrachtet werden, die von den Beteiligten unterschiedlich gelesen werden.

Das Nachdenken über Beziehungen und Kommunikation im Zusammenhang mit Mission und interkultureller Hermeneutik hat in den letzten drei Jahrzehnten verstärkt eingesetzt. In der evangelischen Missionswissenschaft war es Heinrich Balz, der in seine missionswissenschaftliche Existenz seine 1973/1974 eingereichte neutestamentliche Dissertation zum Thema der Hermeneutik und Kommunikation und die damit verbundene Kompetenz einbrachte¹. Theo Sundermeier jedoch etablierte diesen Themenkomplex seit den 1980er Jahren nicht mehr als methodisches Randthema, sondern als zentralen Diskurs und konzentrierte ihn 1986 auf den Gedanken der Konvivenz². Im hermeneutischen Prozess, und dies kann auf interkulturelle, interkonfessionelle oder auch interreligiöse Kommunikation bezogen werden, geht es um eine Beziehung zwischen einander fremden Partnern, die sich auf einer kognitiven und einer emotionalen, affektiven Ebene begegnen – so Sundermeier.³ Dies entspräche ungefähr meiner obigen Differenzierung in eine inhaltliche, konzeptionelle Dimension der Begegnung einerseits und die ge- oder misslingende zwischenmenschliche Interaktion andererseits.

Sundermeier unterscheidet in der hermeneutischen Beziehung zum Fremden vier Ebenen: 1. die Phänomenebene: das, was der Fremde zeigt, was als „Phänomen“ wahrgenommen wird, soll genau so zur Geltung kommen und nicht verstehend vereinnahmt werden. Es gilt die Maßgabe der *epoché*, der Distanz ohne Werturteil; 2. die Zeichen-ebene: die Zeichen und Signale des Fremden sind mit Sympathie und Lernbereitschaft wahrzunehmen, es geht um eine teilnehmende Beobachtung der Ästhetik und der Zeichen des Fremden; 3. die Symbolebene: im Unterschied zum Zeichen, das eindeutig und genau ist, sind Symbole vielsagend und kulturell bedingt, sie wollen in der interkulturellen Kommunikation gedeutet und verstanden werden.⁴ Angemessen ist hier nicht mehr Sympathie, sondern Empathie bzw. (Teil-) Identifika-

tion. Die 4. Stufe, die Relevanzebene, bezeichnet das gelingende Zusammenleben, die Konvivenz.⁵ Dieses hermeneutische Modell der interkulturellen Interaktion, unabhängig von der Kritik und Würdigung⁶, die es in anderen Zusammenhängen erfahren hat, steht und fällt mit der Wahrnehmungs-, Beurteilungs- und Interaktionskompetenz des interkulturell aktiven Subjekts. Es setzt eine Linearität von Bedeutungen und Wahrnehmungsmöglichkeiten voraus und suggeriert eine intersubjektive Ungebrochenheit. Dies ist keine Besonderheit des im Übrigen bemerkenswert ausdifferenzierten hermeneutischen Modells von Sundermeier.

In den nun folgenden Überlegungen geht es um die strukturellen Dimensionen von Beziehungen besonders der ökumenischen und interreligiösen Art, es geht nicht um eine inhaltliche Weiterführung ökumenischer Gespräche oder interreligiöser Begegnungen oder einer Theologie der Religionen. Jedoch die Inhalte drohen nebensächlich zu werden, wenn die strukturelle Dynamik nicht gesehen wird.

2. Beziehungswahrnehmung

Was geschieht, wenn die Wahrnehmungskompetenz sich als unzulänglich erweist? Wenn der eine Agierende einen hermeneutischen Prozess subjektiv als gelingend wahrnimmt, sich jedoch herausstellt, dass das Gegenüber dies völlig anders empfand und den Vorgang als Scheitern verbucht? Wie kommt es, dass oft „aneinander vorbeigeredet“ wird? Es sind zahlreiche Konstellationen und Szenarien von „Beziehungen“ und Interaktionen denkbar – auch muss man sich nicht unbedingt auf die Typen des interkulturellen hermeneutischen Vorgangs beschränken, die Sundermeier berücksichtigt –, und viele mögliche Ursachen für Wahrnehmungsdissonanzen. „Fremdheit“ ist in diesem Zusammenhang bereits die (beliebig kleine oder große) Differenz zwischen einem wahrnehmenden individuellen oder kollektiven Subjekt und jedem beliebigen anderen, vom jahrzehntelang verheirateten Ehepaar oder zwei Zwillingsgeschwistern bis hin zur Kommunikation zwischen einem Westeuropäer und einem Schwarzafrikaner (der Konstel-

lation, die zumeist hinter den Sundermeierschen Überlegungen steht), oder, um den Dialog im ökumenischen oder interreligiösen Bereich in die Thematik einzubeziehen, das Gespräch zwischen Repräsentanten zweier christlicher Konfessionen/Gemeinschaften zum Thema der gegenseitigen Ämter- oder Sakramentenanerkennung, die Begegnung von Kirchengemeinden und Moscheevereinen, von kirchlichen Repräsentanten und muslimischen Verbandsvertretern, von christlichen Gesprächspartnern und buddhistischen Gesprächspartnern.

Der Prozess der Hermeneutik und Beziehungswahrnehmung ist von einem Moment der Mittelbarkeit geprägt, wie es in der hermeneutischen Philosophie und Semiotik geschärft wahrgenommen wird. Dies trifft allerdings auf alle „fundamentalen Zustände, Prozesse und Phänomene des menschlichen Geistes im weiten Sinne (wie Empfinden, Vorstellen, Fühlen, Erinnern, Wahrnehmen, Sprechen, Denken, Handeln)“ zu; sie „können [...] als zeichen- und interpretationsverfaßt charakterisiert werden. Der Zeichen- und Interpretationscharakter tritt nicht erst sekundär hinzu. In vielen dieser Prozesse handelt es sich um Vorgänge, in denen ‚etwas *als* ein bestimmtes Etwas‘ empfunden, phänomenal diskriminiert, wahrgenommen, identifiziert, re-identifiziert, klassifiziert sowie weiteren Operationen unterzogen wird. Über eine so formierte Wirklichkeit können wir dann Meinungen, Überzeugungen und auch ein gerechtfertigtes Wissen im engeren Sinne haben“.⁷ Dieses „Wissen“ jedoch streift das Stigma der Mittelbarkeit nicht ab und verbleibt im Rahmen der Subjektivität und des unendlichen Streites um die Wahrheit.

Ich möchte versuchen, den hermeneutischen Vorgang einer dialogischen Beziehung und die dabei auftretenden Verzerrungen in den Kategorien der semiotischen Theorien zu verstehen, wie sie insbesondere von Ferdinand de Saussure und Charles Sanders Peirce begründet und von Umberto Eco und anderen verfeinert wurden. Peirce geht zum Thema Text und Sprache von einer triadischen Struktur von Zeichen, Objekt und Interpretant aus. Ein Zeichen oder Repräsentant ist etwas, was für etwas in einer bestimmten Hinsicht oder Kapazität steht und einer Person in ihrem Bewusstsein ein äquivalentes Zeichen entstehen

lässt, das dann als Interpretant zu bezeichnen wäre. Das Zeichen selbst steht für etwas, für ein Objekt, das es jedenfalls in einigen, nicht in allen Hinsichten repräsentieren kann. Zeichen werden jedoch erst auf Grund ihrer Wirkung und ihrer Veranlassung des Entstehens von Interpretanten zu Zeichen. Peirce macht die semiotische Praxis einer Zeichengemeinschaft zur Grundlage seiner triadischen Struktur.⁸ Einen Zugang zur Wirklichkeit hat der Mensch nur über Zeichen, auch Naturphänomene gestatten keine „reine Wahrnehmung“, sie „werden erst innerhalb kultureller Zusammenhänge zu Zeichen. Zeichen werden durch Handlungen konstituiert“.⁹ Die Peirce'sche Triade lässt sich auch auf Vorgänge anwenden, die nicht als Kommunikationsvorgänge zu betrachten sind, da der Sender eines Signals nicht unbedingt ein Mensch sein muss. Umberto Eco knüpft an diese Möglichkeit an und sieht die Semiose als umfassenderen kulturellen Vorgang, bezieht sich aber in seinen Grundlagen ebenfalls im Wesentlichen auf Kommunikation. Er geht davon aus, dass „der Gesamtkomplex der Kultur aus Signifikation und Kommunikation besteht und daß Humanität und Sozietät nur existieren, wenn kommunikative und signifizierte Beziehungen etabliert werden“. Daraus ergeben sich seine beiden Hypothesen: „Der Gesamtkomplex der Kultur *muß* als semiotisches Phänomen untersucht werden“ und „alle Aspekte der Kultur *können* als Inhalte semiotischer Aktivität untersucht werden“.¹⁰ Das Signifikat (in der Terminologie von Signifikat und Signifikant, wie sie von de Saussure benutzt wurde) eines Ausdrucks ist immer eine kulturelle Einheit und sehr weit definierbar: Es kann „eine Person sein, ein Ort, Ding, Gefühl, Sachverhalt, Vorgefühl, Phantasiegebilde, eine Halluzination, Hoffnung oder Idee“.¹¹ Insofern kann es sich auch um eine kommunikative Konstellation und um ein Beziehungsgefüge handeln. Code und Zeichen differenziert Eco folgendermaßen: Zeichen sind konkrete Gebilde im Kommunikationsprozess, sie korrelieren Elemente einer Ausdrucksebene mit Elementen einer Inhaltsebene. Codes organisieren diesen Vorgang und stellen die Regeln bereit, die die Zeichen generieren, und stellen damit den Signifikationsprozess her.¹² Sie etablieren die Korrelation der Ebenen, während eine „Zeichen-Funktion ... die Korrelation eines abstrakten Elements des Ausdruckssystems mit einem abstrakten Element des Inhaltssystems“ zustande-

bringt.¹³ In Anknüpfung an den dänischen Strukturalisten und Semiotiker Louis Hjelmslev unterscheidet Eco eine denotative und konnotative Semiotik, deren Konstrukt es gestattet, von mehreren sich gegenseitig überlagernden korrelierenden Ebenen auszugehen. Er erläutert dies am Modell des Staubeckens, das mehreren Arten von Zuständen entsprechende Signale senden lässt: Der Ausdruck AB deutet hin auf den Inhalt Gefahrpegel (hoher Wasserstand) und gibt damit denotativ dem Ingenieur eine Information über den Pegelstand. Der Ingenieur kann ferner konnotativ daraus auf eine sinnvolle Reaktion schließen, woraus sich eine neue Semiotik ergibt mit dem Ausdruck AB = Gefahrpegel und dem Inhalt „Wasserablassen“.¹⁴ Grundsätzlich lässt die Annahme einer konnotativen Semiotik aber mehrere konnotative Signifikationen zu, so dass einige Autoren auch von „Eindeutigkeit“ (denotativer Code) und „Unbestimmtheit“ oder „Mehrdeutigkeit“ (konnotativer Code) sprechen, was Eco allerdings als Missverständnis betrachtet. Das von ihm in extenso benutzte „Staubecken-Modell“ lässt in der Tat nur einen wirklich sinnvollen konnotativen Code zu.¹⁵

Grundsätzlich kann das Theorem-Paar von denotativem und konnotativem Code dazu dienen, die Beziehungswahrnehmung zu schärfen bzw. die konnotative Ausdifferenzierung als Ursache der Perspektivverschiebungen zu begreifen.¹⁶

3. Die dialogische Begegnung als Signifikationsvorgang

Begegnungen und die dabei inszenierten und sich daraus entwickelnden Beziehungen werden zu Signifikaten, die ihrerseits ein Konglomerat von Zeichen aufweisen. Wenn wir den Beziehungsvorgang mit der semiotischen Struktur des Signifikats (des Inhalts, Vorgangs, Tatbestands) und des Signifikanten (des darauf verweisenden Zeichens, Textes, verbalen Vorgangs) abgleichen, ist dieser Vorgang eines wie auch immer gearteten Dialogs als „Tatbestand“ zu betrachten, dem unterschiedliche Signifikanten gelten und der zugleich selber Signifikanten beinhaltet, weil die doppelte Schichtung eines inhaltlichen Interaktionsvorgangs und der diesen interpretierenden Beziehungssignifikanten die Komplexität des Begegnungsvorgangs charak-

terisiert. Eco weist darauf hin, dass die Komponenten eines Signifikationsvorgangs normalerweise auch umkehrbar sind.

Im Dialog entstehen Beziehungen, diese werden gepflegt, in unterschiedlicher Weise und aus je eigenen Motiven der Dialogpartner heraus gestaltet, und sie werden bereits aus dem Vorgang heraus oder anschließend gedeutet und je nachdem in persönlichen Deutungszusammenhängen oder in einem politischen Bedingungsrahmen benutzt. Diese Deutungsvorgänge können sich erheblich voneinander unterscheiden, aus Deutungsmotiven heraus oder weil bereits die Zeichen, die gedeutet werden, mehrdeutig sind. Sedmak/Tschuggnall weisen auf ein literarisches Beispiel hin, das aus dem Bereich der kriminalistischen Zeichen- und Spurendeutung stammt. In der Geschichte „Der griechische Dolmetscher“ von Arthur Conan Doyle sitzen Sherlock Holmes und sein Bruder Mycroft im „Diogenesclub“, schauen sich die Menschen an und interpretieren, was sie sehen. Sie unterhalten sich über einen Mann, der in Begleitung eines Billardmarkörs auf sie zukommt, „ein sehr kleiner, dunkler Kerl, mit einem zurückgeschobenen Hut und einigen Paketen unter dem Arm“.

„Ein ehemaliger Soldat, wie ich sehe“, sagte Sherlock.

„Und erst kürzlich abgerüstet“, bemerkte sein Bruder.

„Hat in Indien gedient, wie ich sehe“.

„Königliche Artillerie, nehme ich an“, sagte Sherlock.

„Und ein Witwer“.

„Hat aber ein Kind“.

„Kinder, mein Junge, Kinder“.

„Hör auf“, sagte ich lachend, „das ist ein wenig zu viel“.

„Aber sicherlich ist es nicht schwer festzustellen“, antwortete Holmes, „dass ein solcher Mann mit dem Ausdruck von Autorität und der sonnengebräunten Haut ein Soldat ist, mehr als ein Privatmann, und daß er nicht lange von Indien zurück ist“.

„Daß er seinen Dienst noch nicht lange quittiert hat, zeigt sich daran, daß er immer noch seine sogenannten Munitionsstiefel trägt“, bemerkte Mycroft.

„Er hat nicht den Gang eines Kavalleristen, aber er trägt den Hut auf eine Seite gedrückt, was sich an der helleren Haut auf der einen Schläfenseite zeigt. Sein Gewicht spricht dagegen, dass er Sappeur war. Er ist in der Artillerie“.

„Dann natürlich, seine Trauerkleidung zeigt, daß er jemanden ihm sehr Nahestehenden verloren hat. Der Umstand, daß er seine Einkäufe selbst macht, deutet darauf hin, daß es sich dabei um seine Frau handelt. Er hat, wie du siehst, Sachen für seine Kinder gekauft. Da ist eine Rassel, was darauf hindeutet, daß eines der Kinder noch sehr klein ist. Die Frau ist wahrscheinlich im Kindbett gestorben. Die Tatsache, daß er ein Bilderbuch unter dem Arm trägt, zeigt, daß da noch ein anderes Kind ist, für das er zu sorgen hat.“¹⁷

Die Deutung der Signifikanten durch die Brüder Holmes, die unter den Rahmenbedingungen der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts stattfindet, könnte auch ganz anders aussehen. Sedmak/Tschuggnall spielen die Möglichkeit durch, dass der auf Holmes und seinen Bruder zukommende Mann ein reicher Adliger sei, begeisterter Großwildjäger in Ostafrika, seine Urlaube an der Riviera verbringe, auf seine Kleidung nicht übermäßig achte (deshalb schiefe Mütze), nicht seine Frau, sondern eines seiner Kinder gestorben sei und die Tatsache, dass er einkaufe, auf den emanzipierten Charakter der Ehe zurückzuführen sei (eine für die 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts etwas unwahrscheinliche Variante) etc.¹⁸ Eine andere Art von „Zeichen“, eine Taschenuhr, die Holmes von Dr. Watson zur Analyse erhält, offenbart ebenfalls, dass mehrere Konnotationen möglich sind: Die eingravierten Initialen H.W. und Kratzer und Beulen an der Unterseite der Uhr lassen Holmes darauf schließen, dass die Uhr dem Vater Watsons gehörte, dass sie über dem Umweg über den ältesten Sohn, der Alkoholiker sei und die Kratzer und Beulen verursacht habe, an Watson gekommen sei. Ebenso aber könnten, so die Autoren, die Initialen einen völlig anderen Namen bezeichnen und der ramponierte Zustand der Uhr auf sonstige Unachtsamkeit oder Koordinationsstörungen ohne Alkoholeinfluss schließen lassen, oder auf den Vater als Trunkenbold. Dr. Watson jedoch ist begeistert über die (korrekte) Analyse von Sherlock Holmes, und Holmes verlässt in allen Geschichten Doyle's die Bühne als strahlender Sieger, der im Unterschied zu dumpfen Polizisten die Zeichen richtig gedeutet hat, eine Konstellation, die nur im Roman oder Film vorkommt, nicht in der realen, vielfältige Konnotationen verursachenden Welt der Zeichen. Eco reflektiert diesen Mechanismus in seinem Roman „Der Name der Rose“¹⁹, indem er die kriminalistischen Rück-

schlüsse und Zeichendeutungen Williams diesen selbst als subjektiv gebrochen formulieren lässt.

Zwischenmenschliche Kommunikationskonstellationen und Beziehungsvorgänge sind zeichenhafte Vorgänge einer besonderen Art insofern, als die Beteiligten selbst zu ihren eigenen Deutern werden und die Signifikationen sich in verschiedenen Richtungen überlagern. Damit ist nicht ein unkontrolliertes und zufälliges Chaos von Deutungsvorgängen gemeint, sondern intentionale Vorgänge, in denen auch semiotische Lügen in Kauf genommen werden.

4. Vier Signifikationsebenen

Der komplexe hermeneutische Vorgang der Begegnung eines Menschen als eines erkennenden Subjekts mit einem Fremden ist somit nicht nur ein linearer Prozess der Verständniswege und -umwege des einen Beteiligten und seiner (Fort- oder Rück-) Schritte, sondern ist mit einer Reihe von Perspektivenverschiebungen, unterschiedlichen Konnotationen, Spiegelungen und damit verbundenen vorauseilenden Reaktionen verbunden. Perspektivverschiebungen stehen nicht unverbunden nebeneinander, sondern produzieren neue Signifikationssysteme, d. h. „Metadiskurse“, mit Verweis auf die Verweise der unteren Ebene. Ich möchte den Vorgang des Dialogs zunächst auf insgesamt vier Ebenen zusammenfassen, die allerdings eine reduktionistische Vereinfachung sehr komplexer Prozesse beschreiben.

Ich gehe aus von der 2. Ebene, die als Hauptebene den Vorgang, Tatbestand, das Signifikat, die Referenz darstellt: z. B. das konkrete Ereignis eines Gesprächs zwischen katholischen und evangelisch-lutherischen Repräsentanten, das theologische Themen (Abendmahl/Eucharistie), aber auch zivilgesellschaftliche Anliegen, ethische Fragestellungen, Menschenrechte oder die gemeinsame Planung einer Kooperationsaktivität als Tagesordnung haben kann. Dieses Gespräch steht nicht im luftleeren Raum, sondern besteht seinerseits aus Signifikanten gegenüber einem Vorlauf (1. Ebene), der dieses Gespräch vorbereitet, befruchtet, belastet hat. Verabredungen darüber, wer an dem

Gespräch teilnimmt, welchen Raum welches Thema einnehmen soll, ob Vorbedingungen zulässig und realistisch sind usw., prägen ihrerseits das Gespräch der 2. Ebene so stark, dass die 1. und die 2. Ebene sich in gewisser Hinsicht nur im logistischen Modus der Kommunikation unterscheiden. Nichtsdestoweniger hat diese 2. Ebene zeremoniell und in der verabredeten Ebenenhierarchie die Wertigkeit des Signifikats mit einer Verbindlichkeit für weitere Ebenen. Für die Öffentlichkeit soll der Anspruch denotativer Vorgänge aufrechterhalten werden, selbst wenn bereits in diesem Segment der bisher zwei Schichten die konnotative Komplexität erheblich ist. Die 3. Ebene, die erste Stufe des Rezeptionsvorgangs, meist in Gestalt gemeinsamer oder getrennter Presseerklärungen, kann bereits einen höchst diffusen Prozess eröffnen, der zunehmend die ganze Breite konnotativer Verwirrung aufweist. Mit sich vergrößerndem zeitlichem Abstand zur 2. Ebene verschwimmen die Signifikationen und beginnen, sich nicht mehr unbedingt auf das eigentlich verabredete Signifikat, die 2. Ebene, zu beziehen, sondern auf je benutzbar erscheinende Segmente aus den unterschiedlichen Ebenen einschließlich diskursiver Randphänomene. Die 4. Ebene ist keine präzise benennbare Schichtung mehr, sondern bezeichnet diesen zunehmend diffundierenden Vorgang unterschiedlichster Konnotationen. Die Diffusion erhöht sich durch den Grad der Perspektivunterschiede. Sie erhöht sich ferner durch das Maß, in dem dem eigentlichen Signifikationsvorgang Fernstehende sich in die Deutung der Zeichen einschalten. Vergleichbares trifft auf die Begegnung von christlichen und muslimischen Gesprächspartnern zu, um damit die beiden interkonfessionell und interreligiös prominentesten Kommunikationsvorgänge zu nennen.

5. Theologie der Religionen

Ein Versuch, die Beziehungskonstruktion zwischen Religionen aus der Sicht jeweils einer Religion theologisch zu begründen und zu kodifizieren, ist das Unternehmen „Theologie der Religionen“. Bevor ich versuche, an den dargelegten Gesichtspunkten entlang zeichentheoretisch über dieses weite Feld nachzudenken, ist es unvermeid-

lich, kurz die wichtigsten Typen in einer seit einigen Jahren üblichen Kategorisierung vorzustellen. Gemeinsam ist den meisten Typen – um nun doch vorübergehend semiotisch zu reden –, dass sie von lapidaren Denotationsmodellen ausgehen, d. h. meist Religionen pragmatisch als eindeutige kompakte Zeichensysteme wahrnehmen und damit einen für die interreligiöse Theoriebildung unvermeidlichen Weg der Reduzierung von Komplexität gehen. Es werden der Typ des Exklusivismus, des Inklusivismus und des Pluralismus unterschieden, grundsätzlich könnte auch ein vierter Typ berücksichtigt werden, der jegliche theologische Beziehungsdefinition verweigert. Ich gehe von der heuristischen Brauchbarkeit dieser Klassifizierung aus, da nach meiner Einsicht die meisten bekannten religionstheologischen Überlegungen mit einer gewissen Variationsbandbreite – insbesondere der inklusivistische Typ kennt zahlreiche Varianten – damit erfasst werden können.²⁰

Der *exklusivistische* Typ, der in der evangelischen Theologie am prägnantesten von Hendrik Kraemer vertreten wurde²¹ und heute vorwiegend im Bereich des evangelikalen Christentums Beliebtheit genießt, geht von einer schroffen Diastase und starken qualitativen Unterschiedenheit des auf der Offenbarung durch Jesus Christus gegründeten christlichen Glaubens einerseits und aller anderen Religionen andererseits aus. Der christliche Glaube habe alleinige Heilswirksamkeit. Demgegenüber vertritt der *inklusive* Typ eine abgestufte Wertigkeit innerhalb der Welt der Religionen, indem zwar der Glaube an Jesus Christus sich am deutlichsten im Christentum niederschlägt, in andern Religionen aber abgeschattet und verdeckt ebenfalls zu finden sei. In unterschiedlichen Graden werden phänomenale Vergleichs- und Kommunikationsmöglichkeiten der Religionen vermutet, die Zahl Drei (christlich Trinität) als Kompatibilitätsmoment entdeckt (H.-M. Barth), Christus in unterschiedlichen Gestalten dechiffriert (St. J. Samartha, M. M. Thomas u. a.). der noch nicht oder in anderer Gestalt christlich Glaubende außerhalb des Christentums vermutet (K. Rahner) usw. Die *pluralistische* Theologie der Religionen schließlich geht davon aus, dass alle Religionen gleichwertig und gleichwürdig sind und einen je gleichberechtigten

Weg zum Heil anbieten. In der deutschsprachigen Diskussion ist diese Option oft mit dem theozentrischen Modell („the Real“) von John Hick und den Veröffentlichungen seines deutschen Interpreten Perry Schmidt-Leukel verbunden²².

Religionen sind komplexe Zeichensysteme, die keinen Anspruch auf eine gegenseitige Kompatibilität erheben. Sie sind Signifikanten einer Wirklichkeit, über deren reale Existenz und empirische Wahrnehmbarkeit die Meinungen geteilt sind, aber beim Nachdenken über Beziehungsstrukturen im Sinne einer Theologie der Religionen geht es einstweilen nur um die Codifikation bzw. um die Signifikationen als menschliche Kommunikationsvorgänge. Im Falle des Dialogs der Religionen schließlich geht es um die Verständigung über Signifikationsvorgänge. Die religionstheologischen Typen berücksichtigen in unterschiedlicher Weise den konnotativen Charakter der religiösen Zeichensysteme. Der inklusivistische Typ gleich welcher Variante ist dazu am ehesten in der Lage, weil er meist selektiv vorgeht, d. h. sich auf der Elementenebene²³ bewegt, und Konnotationen als heuristische Elemente für die Beziehungsschaffung benutzt. Dies mag die Entzifferung von Christusglaube unter anderer Chiffre in andern Religionen sein, es mag der pneumatologische Anknüpfungspunkt sein. Meist muss hier eine unterschiedliche Wertigkeit der Konnotation in Kauf genommen werden: Die Zentralität Jesu Christi für den christlichen Glauben ist nicht dem Stellenwert Krishnas im Vaishnavismus vergleichbar, trotzdem sind phänomenologische Beziehungsknüpfungen denkbar. Ähnlich ist der Geist Gottes als dritte Person der Trinität nicht den Konnotationen des lebensenergetischen Qi der chinesischen Geisteswelt vergleichbar, trotzdem kann im Rahmen eines inklusivistischen Ansatzes pneumatologisches Denken als kommunikative Konnotation religionstheologisch nutzbar gemacht werden. Pluralistisches Denken ist erfahrungsgemäß auf eine relativ eindimensionale denotative Wahrnehmung der religiösen Zeichensysteme angewiesen, die u. a. davon ausgeht, dass diese Zeichensysteme gleichartige Komplexe mit einer kompatiblen Funktionsausstattung sind. Hinzu kommt, dass Signifikanten, die eben nur Abbilder der Wirklichkeit sind, ein Eigenleben entwickeln und, auf einer anderen Sprachebene ausgedrückt, zu

Projektionsflächen des Willens zur Beziehungsknüpfung werden können, zu Gegenständen des Immer-neu-Lesens. Der exklusivistische Typ ist dem pluralistischen insofern wesensverwandt, als er, nun allerdings mit negativem Vorzeichen, von funktional gleichartigen Zeichensystemen ausgeht, die einen illegitimen Wahrheitsanspruch erheben im Unterschied zum einzigen legitimen des religionstheologischen Subjekts. Hier werden religiöse Zeichensysteme als festliegende und einander ausschließende kompakte Systeme gelesen.

Bei der religionstheologischen Positionierung gehen jeweils die je eigene Lesung des „Textes“ der religiösen Zeichensysteme und die Vorentscheidung über die Art der Beziehung, die geschaffen werden soll, eine dialektische Beziehung ein. Zum Programm gemacht werden könnte die damit verbundene Beliebigkeit durch die in den letzten Jahren u. a. von Klaus von Stosch²⁴ vorgeschlagene Komparative Theologie, die selektiv auf der Elementebene arbeitet und je das Gespräch zwischen vergleichbaren Elementen sucht. Sie versucht damit die feste Struktur einer Theologie der Religionen zu umgehen und im ad-hoc-Bereich des interreligiösen Dialogs zu verbleiben, der nicht unbedingt einer vorauslaufenden Beziehungsklärung bedarf. Aber auch die Komparative Theologie entgeht damit nicht den Fallstricken, die die semiotische Theorie zum Thema der „Text-Lesung“ vor Augen geführt hat.

6. Schlussfolgerungen

Aufgrund der Kürze, die in diesem Aufsatz geboten ist, kann der Horizont, den ich hier erschließen wollte, nur in Stichworten angedeutet werden: Christlich-ökumenische Dialoge leben in gleicher Weise wie interreligiöse Kommunikation oder religionstheologische Modelle von Mittelbarkeit aufgrund der Bezugnahme auf Signifikationsvorgänge, von der unterschiedlichen Lesung von „Texten“. Was aber können wir insgesamt für unsere Kommunikationsvorgänge sowohl der ökumenischen als auch der interreligiösen Art aus dem Bedenken semiotischer Theorien und ihrer Anwendung auf Beziehungsbildungen im ökumenischen und religiösen Feld lernen? Zunächst ist aus der Per-

spektivität des konnotativen Spektrums zu lernen, dass Kommunikationsvorgänge nie eindimensional sind. Es ist ferner wahrzunehmen, dass religiöse Traditionen und das Gesamte, das christliche Konfessionen ausmacht, jeweils „Texte“ und Signifikationsvorgänge mit einer Eigendynamik darstellen, die je von den Akteuren gedeutet und gelesen werden – und jenseits der Sherlock-Holmes-Heldenromantik auch unter Einschluss von Irrtümern. Wir treten nicht mit „Religionen“ oder mit „Konfessionen“ in Beziehungen, sondern mit komplexen Zeichensystemen, die eine Wirklichkeit aus gewachsenen Traditionen, diese Traditionen lebenden Menschen, aus Texten und diese Texte interpretierenden Texten, aus religiösen und konfessionellen Lebenswelten abbilden und signifizieren. Die damit verbundene Fluktuation, die je neu entstehenden Beziehungsmöglichkeiten und daraus sich ergebenden Signifikationen, neue Handlungshorizonte sind das, was sich erst erschließt, wenn es aufgrund neuer, an der Semiotik geschulter Wachsamkeit wahrgenommen wird.

Literatur

- Abel, Günter, Zeichen der Wirklichkeit, Frankfurt/Main 2004.
- Ahlborn-Rizzuto, Ursula, Im Labyrinth der Zeichen – Zur Textsemiotik Umberto Ecos, Frankfurt/Main u. a. 1990.
- Brock, Lothar, „Territorialität, Identität, Konflikt“, in: Andreas Feldtkeller (Hg.), Konstruktive Toleranz – Gelebter Pluralismus. Erfahrungen mit dem Zusammenleben von Religionen und Kulturen (= Beiheft der Zeitschrift für Mission Nr. 1), Frankfurt/Main 2001, 109–132.
- Balz, Heinrich, Theologische Modelle der Kommunikation: Bastian, Kraemer, Nida, Gütersloh 1978.
- Barthes, Roland, Le plaisir du texte, Paris 2000.
- Barthes, Roland, Das semiologische Abenteuer, Frankfurt/Main 1988.
- Brune, Carlo, Roland Barthes: Literatursemiotik und literarisches Schreiben, Würzburg 2003.
- Croatto, Severino, Die Bibel gehört den Armen. Perspektiven einer befreiungstheologischen Hermeneutik, München 1989.
- Dehn, Ulrich, „Der Geist und die Geister“, in: Berliner Theologische Zeitschrift 1/2002, 25–44.
- Doyle, Arthur Conan, Sherlock Holmes. The Completed Illustrated Short Stories, London 1988.

- Eco, Umberto, *Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen*, München 1987.
- Eco, Umberto, *Der Name der Rose*, München 1982.
- Grünschloß, Andreas, *Der eigene und der fremde Glaube*, Tübingen 1999.
- Hick, John, *Religion – Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, dt. München 1996 (engl. Original 1989).
- Hick, John, *Gott und seine vielen Namen*, Frankfurt/Main 2001.
- Kraemer, Hendrik, *The Christian Message in a Non-Christian World*, London 1939.
- Peirce, Charles S., *Collected Papers*, 8 Bände, Bd. 1–4 hg. von Ch. Hartshorne/P. Weiss, Cambridge 1931–1933.
- Schmidt-Leukel, Perry, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005.
- Schmidt-Leukel, Perry, „Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle“, in: *Catholica* (1993) 47, 163–183.
- Schmidt-Leukel, Perry, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried 1997.
- Sedmak, Clemens/Tschuggnall, Peter, *Sie haben nur ihre Zeichen. Semiotik – Literaturwissenschaft – Theologie*, Anif/Salzburg 1998.
- Stosch, Klaus von, „Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?“ in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* (2002) 124, 294–311.
- Sundermeier, Theo, *Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute*, in: *Ökumenische Existenz heute*, Band 1, München 1986, 49–100.
- Sundermeier, Theo, *Mission – Geschenk der Freiheit. Bausteine für eine Theologie der Mission*, Frankfurt/Main 2005, 82.
- Sundermeier, Theo, *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen 1996, 171f.).

Anmerkungen

- ¹ Balz, *Theologische Modelle der Kommunikation*.
- ² Theo Sundermeier, *Konvivenz*.
- ³ Sundermeier, *Mission – Geschenk der Freiheit*, 82.
- ⁴ Als Beispiel nennt Sundermeier das muslimische Kopftuch/den Schleier mit seinen unterschiedlichen Bedeutungen und Absichten je nach Kontext und sozialisatorischem Hintergrund (*Den Fremden verstehen*, 171f.).
- ⁵ Vgl. aaO. 153–173, 183–197.
- ⁶ Vgl. u. a. Lothar Brock, *Territorialität, Identität, Konflikt*, 120–125.
- ⁷ Günter Abel, *Zeichen der Wirklichkeit*, Frankfurt/Main 2004, 28.

- ⁸ Vgl. Peirce, *Collected Papers*, 8 Bände, hier Bd. 4.
- ⁹ Sedmak/Tschuggnall, *Sie haben nur ihre Zeichen*, 18.
- ¹⁰ Eco, *Semiotik*, 46.
- ¹¹ Eco, *Semiotik*, 99 zitiert hier D. Schneider, *American Kinship: A Cultural Account*, New York: Prentice-Hall 1968, 2.
- ¹² Vgl. Eco, *Semiotik*, 76f.
- ¹³ Eco, *Semiotik*, 79.
- ¹⁴ Vgl. Eco, *Semiotik*, 82–86.
- ¹⁵ Roland Barthes hat eine radikal offene Textsemiotik vorgeschlagen, die ohne Vorgaben einen freien Konnotations- bzw. Interpretationsvorgang fordert (Barthes, *Le plaisir du texte*; ders., *Das semiologische Abenteuer*; Brune, *Roland Barthes: Literatursemiotik und literarisches Schreiben*). Hermeneutische Modelle wie das des argentinischen Alttestamentler Severino Croatto sind nahe an diesem strukturalistischen Modell (Die Bibel gehört den Armen). Eco hebt gegenüber Barthes zur Eingrenzung dieser radikalen Offenheit auf das Zusammenspiel von Determiniertheit und Freiheit in der Textrezeption ab.
- ¹⁶ Vgl. eine zusammenfassende Darstellung der semiotischen Texttheorie Ecos bei Ahlborn-Rizzuto, *Labyrinth der Zeichen*, bes. 33–48.
- ¹⁷ Arthur Conan Doyle, *Sherlock Holmes. The Completed Illustrated Short Stories*, London 1988, 381–Übers. Clemens Sedmak, zitiert in: Sedmak/Tschuggnall, *Sie haben nur ihre Zeichen*, 3f.
- ¹⁸ Vgl. Sedmak/Tschuggnall, *Sie haben nur ihre Zeichen*, 4.
- ¹⁹ Umberto Eco, *Der Name der Rose*, München 1982.
- ²⁰ Im Unterschied zu Perry Schmidt-Leukel, der diese Klassifikation als logisch und wissenschaftstheoretisch umfassend betrachtet und die Möglichkeit anderer Optionen ausschließt, benutze ich diese Typen als deskriptives Werkzeug und nehme in Kauf, eines Tages vielleicht auf ein religionstheologisches Denken zu stoßen, das diese Kategorien sprengt (Schmidt-Leukel zuletzt in *Gott ohne Grenzen*, 64f.). Siehe auch Dehn, *Der Geist und die Geister*, bes. 28–42; Schmidt-Leukel, *Klassifikation*.
- ²¹ Vgl. Kraemer, *Christian Message*.
- ²² Vgl. u. a. Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen*; ders., *Theologie der Religionen*.
- ²³ Ich bediene mich der Unterscheidung von Element- und Systemebene, die Grünschloß im Anschluss an Ulrich Berner benutzt (Grünschloß, *Der eigene und der fremde Glaube* 44ff.).
- ²⁴ Vgl. von Stosch, *Komparative Theologie*, unter Rückgriff auf Arbeiten von James L. Fredericks und Francis X. Clooney.