
Dialogisches Lernen ≠ eine muslimische Sicht

von Wolf D. Ahmed Aries

Erst durch Langfristigkeit wächst der Zugang zum dialogischen Lernen, für das Martin Buber die treffenden Worte fand: Das Ich wächst am Du.

Die Brücke dazu wurden freundschaftliche Beziehungen, über die man auch in unsicheren Zeiten gehen konnte. Aus solchen Erfahrungen diskutierte man in den eigenen Kontexten anders, d. h., dass aus den stets natürlicher Weise in der Begegnung mit dem Anderen auftretenden Frustrationen keine Aggression erwuchs, weil man sie dem Anderen, den man doch kannte, nicht zu unterstellen bereit war. Im dialogischen Lernen lernen die Beteiligten die Zwänge des Anderen zu achten, auch wenn sie manches Mal nur Kopf schüttelnd zur Kenntnis genommen werden. Erlebtes Befremden wird so tragbar.

Ein Dialog offizieller Vertreter ihrer Religionsgemeinschaft ist kein, um einen Begriff des internationalen Rechtes zu gebrauchen, exterritorialer Raum. Jeder hat die Grenzen der Loyalität zur eigenen Großgruppe zu beachten. Dennoch findet auch hierin dialogisches Lernen statt. Der Muslim erklärt seinem christlichen Gesprächspartner in der einen Sitzung einen sunnitischen bzw. schiitischen Brauch und in der anderen einen islamischen Begriff, um seinerseits zu erfahren, welchen Brauch die Orthodoxie pflegt bzw. welche Vielfalt der Begriff des Protestantismus abdeckt.

Wer immer durchhält, wird für die Zusammenarbeit auf eine merkwürdige Weise dankbar.¹

Dem Außenstehenden mag es immer noch bemerkenswert erscheinen, dass der mehr oder weniger der Philosophie vorbehaltene Begriff des Dialoges im vergangenen Jahrhundert Karriere gemacht hat.² Im medial politischen Raum wurde er sogar zur billigen Münze, der man ihren ursprünglichen Wert nicht mehr ansah. Erst die Reflexion auf den Ursprung des Wortes eröffnet dem Nachdenklichen die Perspektive auf den Grundgestus wie ihn Schleiermacher einst fasste. In seinem »Konzept geht es um das »eigentliche Gespräch«, dessen Bedingung und Ausgangspunkt der Streit ist. Damit sich zwei Gesprächspartner streiten können, müssen sie sich auf ein von beiden geteiltes »Sein« beziehen können.«³ Das Denken auf ein gemeinsames, aber verschieden wahrgenommenes Sein ist die Bedingung des Streitigen, der letztlich zu einer Denkgemeinschaft führt, führen sollte, kann. Sie ist darauf gerichtet, den Streit »ins gemeinsam Geteilte aufzuheben.«⁴ Im Bereich des reinen Denkens philosophischer Seminare ist diese (dialektische) Methode zweckmäßig, führt sie doch zur Klärung unterschiedlicher Sichtweisen und der an sie gebundenen Perspektiven. Das strittig geteilte Sein wird so in seiner Struktur sichtbar. Ein solcher Streit setzt voraus, dass die Streitenden eine gemeinsame Sprache benutzen,

1 W.D.A. ARIES, 30 Jahre dialogisches Lernen – dankende Erinnerung, in: *epd-Dokumentation* Nr. 53 (2006) 13f.

2 Jean-Claude BASSET, *Le dialogue interreligieux – Histoire et avenir*, Paris 1996, Eingangskapitel.

3 Dieter BURGDORF/Reinold SCHMÜCKER (Hg.), *Dialogische Wissenschaft*, Paderborn 1998, 109.

4 BURGDORF/SCHMÜCKER, *Wissenschaft* (wie Anm. 3), 110.

was sich leicht schreiben lässt; aber kaum jemand macht sich bewusst, was alles dazu gehört. Es sind nicht nur Wörter und die Breite des Wortschatzes. Es sind ebenso die Grammatik, die Konnotationen wie die Geschichte der Begriffe, die ein Teil der eigenen Geistesgeschichte ist.

Übersetzer kennen zudem das Problem der fehlenden Entsprechungen. So kann man ein Wort zwar korrekt übersetzen, aber nicht dessen Konnotationen mit transportieren. So gibt es das Wort »Hund« in den Sprachen Europas wie des Orients. Es löst jedoch gänzlich verschieden Assoziationen in der jeweiligen Sprache aus. Sie reichen von »Freund des Menschen« bis zu »Schmutzträger«.

Die Wissenschaft der Linguistik mag derartig abstrakt mit dem Phänomen Sprache umgehen. Das gesprochene Wort bzw. ein gesprochener Satz ist jedoch stets Teil einer Gesamtkommunikation aus Gestik, Mimik, sprachlichem Ausdruck und der Satzmelodie in der Vergangenheit und Gegenwart des gesprochenen Satzes; und sie überschneiden sich mit dem Höflichkeitssystem einer Gesellschaft und Kultur. In den vergangenen Jahrzehnten ist in manchen westlichen Ländern gleich Deutschland das Gefühl für das Wie des Umganges miteinander weitgehend entschwunden bzw. wird nur noch in beschränkten gesellschaftlichen Refugien gleich dem diplomatischen Dienst kultiviert. Hingegen achten Gesellschaften anderer kultureller Kontexte sehr wohl darauf, dass sprachlicher Ausdruck und Höflichkeit auch im Alltag übereinstimmen. So unterscheidet die türkische Sprache zwischen dem abi (älterer Bruder), bey (etwa der Anrede »Herr« entsprechend), amca (Anrede eines Jüngeren gegenüber einem älteren Mann, der nicht zur Verwandtschaft gehört), siz (entspricht etwa dem englischen Sir), efendi (als gesellschaftlich höher eingeschätzter Mann). Die gleiche Differenzierung besteht unter Frauen. Im Gespräch miteinander lassen sich solche Differenzen zwischen den sozialen Kommunikationssystemen lernend überwinden, so dass die Dialogisierenden nach einer Weile wissen, wovon jeder von ihnen spricht.

Solchem dialogischen Lernen vermögen unterschiedlich Glaubende nur bedingt zu entsprechen, weil es hier nicht um einen schlichten Standpunktwechsel geht, mit dem sich die Perspektive des Anderen eröffnet, sondern um eine Perspektive, deren vorausgehender Standpunkt Faktoren enthält, die man nur glaubend einzunehmen vermag.⁵

Juden, Christen und Muslime stehen im identischen abrahamischen Horizont, dessen Charakteristika dem Betrachter erst dann deutlich werden, wenn man aus ihm heraustritt und versucht, in den ostasiatischen zu wechseln,⁶ um von dort zu versuchen, den eigenen Horizont zu betrachten. »Abrahame« gehen in ihrer Kontingenzbewältigung von einem transzendenten schöpferischen dialogischen (Prophetie) Sein aus. Innerhalb dieses Horizontes entwickelte ein jeder der drei einen eigenen Standpunkt, mit Faktoren, die nicht beliebig übernehm- oder einnehmbar sind: der Gott der Väter, Karfreitag bzw. der Tauhid.

Juden, Christen und Muslime haben von hierher im Gebet eine je eigene Formensprache ihrer Beziehung zum Letzten⁷ entwickelt, deren zivilisatorische Leistung kaum zu

5 Ich beziehe mich auf die phänomenologische Perspektivität Graumanns: Carl-Friedrich GRAUMANN, *Grundlagen einer Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität*, Berlin 1960.

6 Keiji NISHITANI, *Was ist Religion*, Frankfurt a. M. 1986.

7 Dietrich BONHOEFFER, *Ethik* (Bonhoeffer Gesamtwerke Bd. 6),

Gütersloh 1998, 139ff. Christian Graf KROCKOW, *Politik und menschliche Natur*, Stuttgart, 1987, 173.

8 KIRCHENAMT DER EKD, *Klarheit und gute Nachbarschaft – Christen und Muslime in Deutschland*, Hannover 2006, 33–34.

9 Rüstem ÜLKER/Wolf D. ARIES, *Tagungsbände der II. und III. Bonner Said Nursi Symposien*, Münster 2006.

10 Farid ESACK, *Qur'an. Liberation & Pluralism*, Oxford (UK) 1997, 37.

11 ESACK, *Qur'an* (wie Anm. 10), 37.

12 Emmanuel LÉVINAS, *Zwischen uns – Versuche über das Denken an den Anderen*, München 1995, 26.

13 LÉVINAS, *Zwischen uns* (wie Anm. 12), 27.

überschätzen ist. Daran erinnere man sich bei einem Satz aus der Handreichung der EKD *Klarheit und gute Nachbarschaft*, auf deren Seite 33 gesagt wird: »Dabei gerät der religiöse Teil der Scharia – Vorschrift zum Gebet oder zu den Speisevorschriften – in der Regel nicht in den Konflikt mit dem deutschen Grundgesetz, stellt also nicht das eigentliche Problem dar.«⁸ In der Regel widerspricht also ein Muslim in seinem Gebet nicht dem Grundgesetz, d. h. aber auch, dass in bestimmten Fällen das Gebet dem Grundgesetz widersprechen kann? Da das Gebet für den Muslim die zweite Säule seines Glaubens ist, bedeutete diese Negation den grundsätzlichen Ausschluss des Muslims aus der Rechtsgemeinschaft in Deutschland. Es kann durchaus sein, dass die Autoren dies nicht gemeint haben, dann ist es ihnen gleich einer Freud'schen Fehlleistung unbewusst durchgegangen und offenbart die Grundhaltung.

Nach über dreißig Jahren Gespräch zwischen evangelischen Christen und Muslimen stehen Muslime fast hilflos vor solchen Aussagen. Mühsam lernten sie, dass die Gläubigen aller drei abrahamischen Glaubensweisen in der Zeit der beiden europäischen Totalitarismen, dem biologistischen Nationalsozialismus und dem sozialutopischen Bolschewismus, in gleicher Weise litten und die Wahrheit Gottes bezeugten, was an Gestalten gleich Leo Baeck, Dietrich Bonhoeffer, Alfred Delp und Said Nursi zu zeigen war.⁹

In der Not existentieller Gefährdung eröffnen sich Menschen »divers in faith«¹⁰ die Dimensionen des Gebetes des Anderen. Farid Esack beschreibt eine solche Situation in einer Gefängniszelle, in der Gläubige, die gemeinsam gegen die Apartheid protestiert hatten, eingepfercht waren: »What happened after we were taken to the cells at Wynberg Magistrate's Court marks that day as particularly significant for the South African inter-religious experience. Guarded by twelve uniformed policemen, nineteen of us, united in our quest for a just society, but belonging to different religious groups, discovered our common commitment to, and need of, God. Allan Boesak began by reading scripture, the Reverend Lionell Louw led the group in singing, Hasan Solomon prayed and I preached.«¹¹

Im Angesicht der Finalität nimmt der Andere in Respekt den Gestus anderer Kontingenzbewältigung als Gestus zum Letzten an. Allein, diese Verwiesenheit auf die Begrenztheit der *conditio humana* ist kein Dialog miteinander. Er beginnt erst, wenn Sprechen in Zeit und Raum untereinander möglich wird. Das »Denken beginnt erst an dem Punkt«, schrieb Emanuel Lévinas, »wo das Bewusstsein sich seiner Partikularität bewusst wird. [...] Als Denkender ist der Mensch derjenige, für den (der Andere in der, d. Verf.) Außenwelt existiert. [...] Die Stellung des Menschen, des vernunftbegabten Wesens im Sein, vollzieht sich als Wille und als Arbeit.«¹² Der Dialog ist jene Arbeit, die mit dem Staunen beginnt.¹³ Und sei es das Erstaunen darüber, dass ein Anderer anders spricht, d. h. vom (scheinbar) Gleichen in neuer Rede spricht. So ist der Weg vom Sündenfall bis zum Kreuz für Christen die Wegstrecke zum Heil, während der Muslim den Weg von Adam bis zu Mohammed als die stete Aufforderung zum geraden Weg sieht, dem *serat al-mustaqim*.

Solches zu verstehen setzt den Willen zur Arbeit am Begriff wie an der anderen Form der Bewältigung des gemeinsamen Seins voraus. Sie hängt von recht verschiedenen Voraussetzungen ab, die ihrerseits bestimmen, in welcher Weise jemand arbeitet. So kann das Wort »verstehen« zum einen den Respekt vor dem Begriff des Anderen und seiner denkerischen Arbeit implizieren, den Willen, den Anderen und seine Rede mit den Begriffen der eigenen Arbeit zu fassen (inklusives Verstehen) oder die Fremdheit des Anderen als Fremdes darzustellen (exklusives Verstehen). Im Extremfall schildert man die Rede des Anderen unter der Perspektive des Unmöglichen des eigenen Denkens und der eigenen Kontingenzbewältigung (feindlicher Dialog).

Da es »den neutralen Interpreten, der sich aus allem heraushält, was einem die anderen krumm nehmen könnten, nicht gibt«¹⁴, ist jeglicher Dialog der Gefahr der mutwilligen »Bemächtigung ans Eigene«¹⁵ ausgesetzt. Hier kann der Vergleich die subtilste Form der Aneignung wie der Stellungnahme darstellen.

Wer sich als Muslim dem im eigenen Denken nicht vorhandenen denkerisch Möglichen nähern will, der muss im Reden mit dem Christen lernen, was diesem z. B. Karfreitag bedeutet, denn Karfreitag hat kein Analogon im Islam. Das gleiche gilt für Christen hinsichtlich des Gestus der Reinigung bzw. Läuterung im Zakat, von der es im Qur'an heißt: »Der seinen Besitz hergibt, um sich zu läutern, und nicht als Lohn für erhaltene Wohltaten, sondern im Trachten nach dem Angesicht seines Herr, des Höchsten.« (92:18-20 oder 9:103)

Solch dialogisches Lernen durch und mit dem Anderen setzt voraus, dass der Lernende von seinem Gesprächspartner Sätze gesagt bekommt, die für diesen schlicht »wahr« sind und nicht um einer »missionarischen Freundschaft« willen so adaptiert wurden, dass die Option des Überzeugens versteckt eingeführt wird. Da dies für jeden der Dialogisierenden gilt, gehört zum Glaubensgespräch einerseits der Wille zur absichtslosen Wahrhaftigkeit ebenso wie andererseits ein unbedingter Vertrauensvorschuss.

Es gehört zu den erschreckenden Erfahrungen im Dialog, dass dies nicht für das alltägliche Gespräch gilt. Martin Bubers Kategorien des »Du« und des »Zwischen«, aber ebenso Emanuel Lévinas' »Herausforderung im Antlitz des Anderen« beschreiben Endzustände des dialogisierenden Lernens, die im wechselseitigen Gespräch über die Zeit mühselig gewonnen werden müssen. Sie stehen häufig genug gegen die von Gruppeninteressen geleiteten Dialoge, in denen Mehrheiten und Minderheiten einer Gesellschaft um die Gestaltung von Zukunft ringen. Meist geht es jedoch dabei um höchst banale Sachfragen gleich denen von Parkplätzen vor einer Gebetsstätte während der islamischen Feiertage oder die Einreise eines Vorbeters, Imames. Für den schlichten Bürger zeigt sich hier der Erfolg eines Dialoges mit der Mehrheitsgesellschaft, die ihrerseits hieran die Standfestigkeit eines Repräsentanten festmacht. An dieser Stelle setzt die schon oben angesprochene Handreichung der EKD das Zeichen der erdverwachsenen Sturmfestigkeit, wie es im Lied der Niedersachsen heißt.

Der Diskurs gemahnt an die Reflektionen Gerhard Ritters zur *Dämonie der Macht*, die auch für die Macht gesellschaftlicher Kommunikation gilt. Nur dies ist kein Dialog der Glaubenden, wenn auch manche der sozialen Protagonisten ihn dazu erheben möchten. Aber »im echten politischen Kampf stehen nur selten klares Recht gegen klares Unrecht, zumeist (geht es, d. Verf.) um Lebensanspruch gegen Lebensanspruch«¹⁶, d. h. die Ungestörtheit des Gewohnten, deren Grenzen die bürgerliche Toleranz beschreibt.

Der Dialog, so hofften die engagierten christlichen Europäer, würde die Grenzen durch Information vom Anderen sowohl sichern als auch über die Zeit hinweg erweitern. Davon waren die Teilnehmer der großen internationalen Begegnungen ebenso geprägt wie die nationalen und die kleinen örtlichen zwischen der Kirchengemeinde und der Moschee eines Stadtviertels.

14 Jürgen STRAUB, *Verstehen, Kritik, Anerkennung* (Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge 4), Göttingen 1999, 30.

15 STRAUB, *Verstehen* (wie Anm. 14), 29.

16 Gerhard RITTER, *Die Dämonie der Macht*, München 1948, 57.

17 Ekkehard RUDOLPH, *Dialogues Islamo-Chrétiens 1950-1993*, in: *Cahier de l'Université de Lausanne*, Numéro 0, Décembre 1993, 14.

18 Siehe oben.

19 PONTIFICAL COUNCIL FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE, *Recognize the spiritual bonds which unite us – 16 years of Christian-Muslim dialogue*, Vatican City 1994.

20 In: *epd Dokumentation*, Nr. 53 (2006) 14.

21 Der Dialog mit den Muslimen ist seit Jahren über die von der Akademie publizierten Protokolle zu verfolgen.

22 Als Beispiele im deutschsprachigen Raum sind die Tagungen des Zentrums für Religiöse Studien an der Universität Münster zu nennen.

Dort, wo vor Ort über die Jahre hinweg der Kontakt gehalten werden konnte, waren es unpräzise Veranstaltungen und Einladungen, in denen man sich kennenlernte und Vertrauen in den Anderen fasste. Im Gegensatz dazu ging es bei den großen Konferenzen »den muslimischen Teilnehmern um die Diskussion des Fehlverhaltens westlicher Politiker oder christlicher Missionare«¹⁷, während die Europäer an der Lösung praktischer Probleme gleich der globalen Flüchtlingsfrage oder der Entwicklungspolitik interessiert waren, um nur zwei der drängenden Herausforderungen zu nennen, wie Ekkehard Rudolph in einem *Résumé* des Dialoges zwischen 1950-1993 schrieb.¹⁸

Unter dem Apostolat Johannes Pauls II. wandte sich der Vatikan von den großen Konferenzen ab und suchte den Anderen im kleinen Gespräch bzw. in vom Laien kaum noch zu überblickenden einzelnen Begegnungen.¹⁹ Sie fanden im Vatikan ebenso statt wie auf den Reisen des Pontifex Maximus. Keines dieser Gespräche vermochte die Dämonie der Realpolitik zu ändern, in der die kriegerische Gewalt als Mittel der Wahl stets Option gewesen ist. Der Dialog widerstand dem von dort ausgehenden Druck lange Jahre. Aber nach und nach mischte sich der Lärm der Explosionen welcher Waffen auch immer in die Gespräche selbst Wohlwollender. Hinzu kam, dass durch die medialen Vernetzungen fast kein Ereignis in welch abgelegenen Regionen der Welt auch immer unbeachtet blieb, wenn es auch nur den Anschein einer tauglichen Schlagzeile besaß.

So wurde der Dialog wieder zu einer Aufgabe einzelner, die dann miteinander ins Gespräch kamen und kommen, wenn sich die Vortrags- und Hörsäle leerten und leeren werden, um dem Zeugnis des Anderen Raum zu geben. Die hier aufscheinende Dichotomie zwischen dem Lärm da draußen und der Stille der Studierstube verdeckt, dass es manches Dazwischen gibt wie beispielsweise die Islamisch-Christliche Arbeitsgemeinschaft (ICA), deren dreißigster Geburtstag 2006 in der Berliner Friedrichstadt Kirche begangen wurde. Durch den schon früh in ihre Agenda aufgenommenen Tagesordnungspunkt »Mitteilungen über Entwicklungen«, die Bezeichnungen wechseln im Laufe der Jahre, erfuhr man etwas über den Anderen, wodurch die Schwierigkeiten im Gespräch an anderen Orten bzw. Zusammenhängen verständlich wurden.²⁰ Das gleiche lässt sich von den Bemühungen kirchlicher Akademien gleich der in der Evangelischen zu Loccum²¹ sagen oder den unaufgeregten Tagungen der World Islamic Call Society²². Immer wieder sind es einzelne Persönlichkeiten, die mit sich selber für das Gespräch stehen: in Loccum Fritz Erich Anhelm oder in Tripolis Ahmed Muhammed Sharif. Beide arbeiten in organisatorischen Kontexten, in denen der Dialog in den Zielkatalogen steht, aber in der Praxis nur durch die Menschen selber voran getragen wird, weil sie unabhängig von Störungen der geopolitischen Großwetterlage dem Ziele verbunden bleiben.

Dieser strukturelle Tatbestand zeigt, dass der Dialog als kommunikatives Handeln zwischen Gruppen, unter Menschen und Glaubenden zwar eine Sachfrage darstellen mag, aber längst nicht personenunabhängig geworden ist. Zudem wird die Frage des Dialogisierens noch nicht als eigener Gegenstand wissenschaftlichen Arbeitens angesehen. Stets wird über etwas dialogisiert, so dass die Gründe für Nichthören, Missverstehen, Aneignen, Beharren oder die situativen Faktoren der Bedingtheit des Gespräches zwischen Gruppen und zwischen einzelnen Sprechern nicht in den Blick kommen. Warum, so wäre zu fragen, bedarf es der spezifischen Privatheit, um zum Buberschen bzw. Lévinasschen Dialog zu gelangen? Und was ist diese Privatheit unter den modernen Bedingungen medialer Öffentlichkeit und Gesellschaft?

Und wie werden neue Erfahrungen bzw. Informationen vom Anderen in dialogisierenden Gruppen verarbeitet? Sind die Ergebnisse der Vorurteilsforschung hier relevant,

weil sie u. U. zeigen, warum die positiven Selbstbilder des Anderen nur schwer akzeptiert werden?²³

Die Fragen verweisen auf einen im Dialog kaum thematisierten Konflikt, bei dem es um das Verhältnis von Dialogisierendem und eigener Gruppe, d. h. im Falle der Religionen der eigenen Glaubensgemeinschaft geht. Bei größeren Begegnungen haben die Repräsentanten nur wenig Spielraum. Dies gilt auch für die Gespräche am Rande offizieller Begegnungen, in denen alte Bekannte Hintergrundinformationen austauschen.

Das Problem ist, dass es für Glaubenthemen keine Metaebene gibt bzw. keinen neutralen Standpunkt, von dem aus weitergedacht werden könnte. In der Dialektik als Methode zur Gewinnung neuer Erkenntnisse ist dies die Voraussetzung für die Anwendung der Dialektik. Aus diesem Grunde beschränken sich die Dialoge zumeist auf die Information über die jeweilige Orthopraxie, den Jahresrhythmus der Feste, die Theologie- und Geistesgeschichte, die häufig genug mit der politischen Geschichte verbunden waren. Muslimische Gelehrte lehnen vielfach jedes Gespräch, das darüber hinaus geht, ab, weil es nichts brächte. Europäische Christen und ihre Kirchen weichen dann auf die Aufgaben gemeinsamer gesellschaftspolitischer Aufgaben gleich der Armutsbekämpfung, der Bildungsfrage und infrastruktureller wie der Wasserversorgung aus. Sie folgen damit der alten sozialpsychologischen Regel, dass gemeinsame Aufgaben Nähe bringen und diese auf Dauer Vertrauen.

In Festreden für Jahrestage solcher Unternehmen greifen die Redner u. U. zu den Literaturen des Dialoges und zitieren die philosophischen Vordenker. Sie überhören dabei die Stille der »leeren Säle«, in der die Gesprächspartner als nichts Anderes erscheinen als in der Andersheit ihrer Kontingenzbewältigung. Für den Muslim ist es die Annahme der Rede des Einen, welche Ihn meint. Für den Christen ist es der karfreitägliche Jesus, der für Ihn handelt.

Der Qur'an »really represents to Muslims what Jesus Christ represents for devout Christians or the pre-existent Thora, the eternal Law of God, for Jews. Similarly, the history of theological controversy around the nature of the Qur'an in early Islam, [...] is not unlike the early controversies in the Christian world about the nature of Jesus Christ«, schrieb Farid Esack in diesem Zusammenhang.²⁴

Die Ordnung des Dialogdiskurses²⁵ mag das kommunikative Handeln in der Öffentlichkeit bestimmen, aber dort, wo die Stille eingekehrt ist und die Dialogisierenden das Gespräch durch- und aufrechterhalten, vermag das Ich des Sprechenden den Mut finden, am Du zum Hörenden zu werden. Doch jetzt ist der eine Hörender und im nächsten Augenblick der Andere.²⁶ In solchem Sprechen und Hören vermag ein jeder der Dialogisierenden wahre Sätze über seinen Glauben zu sagen, dem Anderen das ihm Unverständliche nahe zu bringen und in Achtung vor dem Anderen zu bleiben. All dies geschieht wohl nur, wenn das am Du werdende Ich mit jedem Satz des Anderen ebenso lernt wie durch das Ringen um eigene Worte oder eigene Sätze. Hier erst ereignet sich dialogisches Lernen, auf das man vorbereitet werden kann und muss, aber zu dem der einzelne sich selber entschließen und das er selbst leisten muss. Das Verb als Tu-Wort verweist auf das Tun, das nicht allein verbal kommunikatives Handeln meint, sondern zugleich die Ausdrücke des Leibes.

Das dialogische Lernen ist damit sowohl Ereignis als auch Leistung und unter der Annahme der Erreichbarkeit des Friedens notwendige Option.

23 Einen amüsanten Ansatz zur Erklärung schildert Farid Esack (*The Qur'an – a users guide*; Oxford [UK] 2005, 9), indem er das Modell der Verliebtheit benutzt.

24 ESACK, *The Qur'an* (wie Anm. 23), 16.

25 Michel FOUCAULT, *Die Ordnung des Diskurses* (Fischer Taschenbuch 10083), Frankfurt a. M. 1993, 10, 11.

26 Im Anschluss an: Martin BUBER, *Ich und Du*, Gerlingen 1994, 37.

Zusammenfassung

Der Terminus »Dialog« hat im späten 20. Jahrhundert Karriere gemacht. Er wurde und wird auch inflationär gebraucht. Der vorliegende Beitrag betont und fordert einen Dialog, der mit zäher Arbeit und mit gutem Willen verbunden ist: Einer Dämonie der (politischen) Macht kann das menschliche Zusammentreffen und Kommunizieren im Gebet, in der konkreten Begegnung spezifischer Privatheit und in der Stille abseits vom Lärm geopolitischer Großwetterlagen zu entkommen versuchen.

Summary

The term »dialogue« made a career for itself in the late 20th century. It was and is still used excessively. This contribution emphasizes and demands a dialogue that is associated with hard work and good will. The coming together and communication of people in prayer, in the concrete encounter of a specific privateness, and in the silence away from the noise of the general geopolitical climate can be a way to escape the demonical possession of (political) power.

Sumario

El término »diálogo« se ha popularizado al final del siglo XX. Se ha utilizado y se utiliza de forma inflacionaria. El artículo resalta y exige un diálogo que esté unido al trabajo constante y a la buena voluntad. El diálogo y la comunicación entre los hombres pueden intentar escapar a la demonización del poder (político) por medio de la oración y del encuentro concreto en la vida privada y en el silencio, fuera del ruido de la situación geopolítica reinante.