

## **Interkulturelle Kommunikation als translationstheoretisches Problem. Perspektiven literarischer Übersetzung für asymmetrische Machtverhältnisse und Konfliktaushandlung**

---

### **ABSTRACT**

---

#### **Intercultural Communication as Translation-theoretical Problem. Perspectives in Literary Translation for Asymmetric Balance of Power and Conflict Resolution**

The United Nations, German foreign affairs, and many others emphasize the concern of intercultural communication and dialogue among civilizations. The corresponding conceptions of dialogue are characterized by the presupposition of the existence of common, universal values, rationality, justice, and empathy among other things. Though, there is little constitutive awareness of differences in semantics, cultural and linguistic differences in conversational behaviour, strategies, genres and so on. Therefore, this paper accentuates the handling of divergent semantics and conversational styles based on the translation of literature.

Ein Störfaktor war die Literatur, war das Übersetzen. [...] In dem Maße, wie das Denken des Rhythmus als Kontinuum ein Denken des Subjekts ist und der Begriff des Subjekts unauflösbar zugleich ein rhetorischer, poetischer, ethischer und politischer ist, ist die Kritik des Rhythmus eine Kritik an der von der Aufklärung ererbten Aufspaltung der Kategorien des Denkens. Unter diesem Gesichtspunkt führt die innere Notwendigkeit einer Idee des Rhythmus als Kontinuum des Subjekts zur Forderung nach einer neuen Wechselbeziehung zwischen diesen Kategorien, die durch ihre eigene Geschichte getrennt worden sind.

(Henri Meschonnic, Vom Rhythmus als Problem der Philosophie und der Humanwissenschaften)

Die Vorstellung einer vollständigen Deckung zwischen „offizieller“ Religion und dem subjektiven System „letzter“ Bedeutungen beruht auf der stillschweigenden Annahme, dass ein Individuum vollständig in die gesellschaftliche Ordnung sozialisiert werden könnte. Diese Annahme ist natürlich unhaltbar.

(Thomas Luckmann, Die unsichtbare Religion)

1. Initiativen der Vereinten Nationen
2. Jürgen Habermas: „Alle Interpretationen sind Übersetzungen in nuce.“
3. Papst Benedikt XVI.: „Das wäre nun doch eine westliche Hybris [...].“
4. Übersetzung und Kommunikationstheorie: Wissenssoziologische Analysen religiöser Semantiken
5. Translatorische Dimensionen: Zur deutschen Übersetzung von *Crossing the divide. Dialogue among civilizations*
6. Konstellationen literarischer Übersetzung
7. Literatur

In hergebrachten textsortenbezogenen Unterscheidungen von Wissenschaft und Literatur wird ebenso wie in grundlegenden translatorischen Orientierungen davon ausgegangen, dass Kommunikationsbereichen mit eindeutigen und definitiv feststellbaren Terminologien solche gegenüber stehen, in denen dies weniger oder nicht der Fall ist. Literatur und literarische Übersetzungen werden dabei zu dem zweiten Bereich gerechnet.

Wenngleich – oder eher: gerade weil – für interkulturelle Kommunikationssituationen vielfach von der Anfangsvermutung ausgegangen wird, dass hier mit Schwierigkeiten zu Verstehens und der Verständigung zu rechnen ist, orientieren sich Konfliktlösungsstrategien und konsensorientierte Dialogkonzepte wie zum Beispiel der von den Vereinten Nationen präferierte Ansatz vorzugsweise an so genannten rationalen Diskursauffassungen und namentlich an der von Jürgen Habermas vertretenen Kommunikationstheorie. Solchen Auffassungen sind, wie hier gezeigt werden soll, theoretische Grundannahmen der Äquivalenz quell- und zielsprachlicher Semantik inhärent, die zudem Hand in Hand gehen mit mehr oder weniger impliziten Auffassungen von der Homogenität innerreligiösen Denkens und Sprechens als Kern der Äquivalenzannahme.

Demgegenüber erweisen die translatorische Praxis ebenso wie aktuelle Ansätze translationswissenschaftlicher Konfliktforschung ihr Potential zur Aufdeckung

und Beschreibung von sowohl offenen als auch latenten Konflikten, die mit Sprach- und Kulturunterschieden verbunden sein können. Dies wird im Folgenden in kritischer Auseinandersetzung mit dem Dialogkonzept der Vereinten Nationen sowie der hiermit verbundenen Debatte zwischen Jürgen Habermas und Papst Benedikt XVI. nachgezeichnet und anschließend unter Bezugnahme auf wissenssoziologische Positionen auf Grundkonstellationen der literarischen Übersetzung bezogen. Eine exemplarische Veranschaulichung der betreffenden translatorischen Dimensionen erfolgt hier anhand der Titelübersetzung des von Kofi Annan initiierten Bandes *Crossing the divide. Dialogue among civilizations*.

## 1. Initiativen der Vereinten Nationen

Der ‚Dialog der Kulturen‘ ist seit mehreren Jahren Thema der *Vereinten Nationen* und auch der deutschen Außenpolitik: Sowohl das Erscheinen des vom damaligen UN-Generalsekretärs Kofi Annan im Zusammenhang des *Jahrs des Dialogs der Kulturen* initiierten Bandes *Crossing the Divide. Dialogue among Civilizations* im Oktober 2001 als auch das Aufgreifen des Begriffs durch das *Auswärtige Amt* in Deutschland im Rahmen des *Forums Globale Fragen* sind Aktivitäten, die in diesem Zusammenhang zu sehen sind.<sup>1</sup> Ferner haben die *Vereinten Nationen* in einer Resolution vom 21. November 2001 eine globale Agenda für den ‚Dialog der Kulturen‘ proklamiert. Im Hinblick auf eine linguistische und übersetzungstheoretische Diskussion dieses Konzepts, die ich mir hier zur Aufgabe mache, verdienen einige der Resolutionenpunkte besondere Aufmerksamkeit:

Article 1            Dialogue among civilizations is a process between and within civilisations, founded on inclusion, and a collective desire to learn, uncover and examine assumptions, unfold shared meaning and core values and integrate multiple perspectives through dialogue.

Article 2            Dialogue among civilizations constitutes a process to attain, inter alia, the following objectives:

---

<sup>1</sup> Vgl. auch den Tagungsband des 7. Kolloquiums Transferwissenschaften „Wissenstransfer und Diskurs“ in der von Gerd Antos und Sigurd Wichter herausgegebenen Reihe Transferwissenschaften des Peter Lang Verlags, in dem ebenfalls eine Bearbeitung der Thematik durch die Verfasserin dieses Beitrags erschienen ist.

Enhancement of mutual understanding and respect through interaction among civilizations;

Mutual enrichment and advancement of knowledge and appreciation of the richness and wisdom found in all civilizations;

[...].

Article 4 Dialogue among civilizations provides important contributions to progress in the following areas:  
Enhancing mutual understanding and knowledge among different social groups, cultures and civilizations in various areas, including culture, religion, education, information, science and technology;  
[...].<sup>2</sup>

In den zitierten Passagen werden Fragen des Lernens und der Meinungsbildung akzentuiert, der Integration verschiedener Perspektiven sowie des gegenseitigen Verstehens unter anderem in den Feldern der Kultur und der Religion. Selbstverständlich werden damit zugleich implizite Annahmen darüber gemacht, was Dialoge, Kommunikationsprozesse und Diskurse ausmacht, wie sie funktionieren und was sie leisten können. Es stellt sich mit anderen Worten die Frage, worauf hier die Hoffnung gegründet wird, dass ein ‚Dialog der Kulturen‘ die umfassenden Erwartungen zu erfüllen vermag und ein Rahmenkonzept für die Praxis des interkulturellen Dialogs auf politischen, institutionellen und gesellschaftlichen Ebenen bieten kann.

Hinweise auf das zugrunde liegende theoretische Konzept sind allerdings nicht zu finden. Eine sorgfältige Analyse der Ausführungen ergibt jedoch, dass unter anderem mit der nachdrücklichen Betonung der Akzeptanz von Unterschieden, der Voraussetzung von Verständnis, Vertrauen, gegenseitiger Hochachtung, Offenheit, des Verzichts auf Beeinflussung sowie der Zielsetzung, überzeugen und nicht überreden zu wollen, in dem Konzept des hier entwickelten ‚Dialogs der Kulturen‘ die zentralen Aspekte der Kommunikations- und Diskurstheorie

---

<sup>2</sup> Die Resolution A/RES/56/6 ist abrufbar über die Dokumentation des *Siebten Forums Globale Fragen*, das am 16. und 17. Mai 2002 stattgefunden hat und dem Thema des ‚Dialogs der Kulturen‘ gewidmet war: [www.auswaertigesamt.de/diplo/de/Aussenpolitik/Globales/ForumGF/pdf/Forum7DialogDerKulturen.pdf](http://www.auswaertigesamt.de/diplo/de/Aussenpolitik/Globales/ForumGF/pdf/Forum7DialogDerKulturen.pdf)

von Jürgen Habermas aufgegriffen werden (vgl. Schiewer 2006). Es geht im Wesentlichen um die Grundlagen kommunikativer Rationalität und konsensorientierter Verständigung im Sinn der „Herbeiführung eines Einverständnisses, welches in der intersubjektiven Gemeinsamkeit des wechselseitigen Verstehens, des geteilten Wissens, des gegenseitigen Vertrauens und des miteinander Übereinstimmens (im Hinblick auf die dem Sprechakt zugrunde liegenden Werte und Normen) terminiert“ (Habermas 1976: 176).

Eine bedeutende Rolle kommt dabei den Prozessen des gegenseitigen Austauschs im Bereich des Glaubens und der Religion zu. Denn sie stellen wesentliche Facetten kultureller Gemeinschaftsstiftung und Integration dar. Aus diesem Grund wird in dem von Kofi Annan angeregten Band wiederholt auf den Begriff des „Weltethos“ des Theologen Hans Küng Bezug genommen, der auch zu den neunzehn Mitverfassern des Buches gehört. Die von Küng akzentuierten unverrückbaren ethischen Werte wie Solidarität, Gewaltlosigkeit, Toleranz, Wahrhaftigkeit, Gleichberechtigung und Partnerschaft von Mann und Frau (vgl. Küng 1990, 1997) nehmen auch im Hinblick auf das skizzierte Konzept des ‚Dialogs der Kulturen‘ insofern eine zentrale Stellung ein, als hier von der gemeinsamen Basis dieser Werte ausgegangen wird. Sie sind mit anderen Worten – wie die Verfasser meinen – eine entscheidende Voraussetzung für diesen Entwurf des interkulturellen Dialogs.

Damit wird dem Aspekt des Religiösen insgesamt im ‚Dialog der Kulturen‘ ein hoher Stellenwert zuerkannt. Die Möglichkeit einer Verständigung im religiösen Bereich und unter den Anhängern verschiedener Religionsgemeinschaften ist insofern zu einem wichtigen Faktor im ‚Dialog der Kulturen‘ geworden.<sup>3</sup> Und so verblüfft es dann nicht, dass der Komplex von Religion und Dialog zu einem Thema werden konnte, das einen Austausch des wohl wichtigsten theoretischen Vordenkers im Bereich der rationalen Kommunikationstheorie und des neuen Oberhauptes der katholischen Kirche reizvoll erscheinen ließ: Am 19. Januar 2004 trafen Jürgen Habermas und Joseph Kardinal Ratzinger auf Einladung der Katholischen Akademie Bayern aufeinander – eine Begegnung, die weltweite Aufmerksamkeit fand (vgl. Schuller, in: Habermas/Ratzinger 2005: 7).

Im Ausgang von den beiden in dieser Auseinandersetzung vertretenen Standpunkten werden im Folgenden die verschiedenen Positionen mit ihren jewei-

---

<sup>3</sup> Ein Beispiel stellt der so genannte Karrikaturenstreit im Jahr 2006 dar.

ligen Grundlegungen eines gelingenden ‚Dialogs der Kulturen‘ diskutiert und auf ihre diskurstheoretische Tragfähigkeit hin abgeklöpft.

## **2. Jürgen Habermas: „Alle Interpretationen sind Übersetzungen in nuce“**

„Nach dem 11. September bin ich oft gefragt worden, ob sich nicht angesichts solcher Gewaltphänomene die ganze Konzeption des verständigungsorientierten Handelns, wie ich sie in der *Theorie des kommunikativen Handelns* entwickelt habe, blamiere“, sagt Jürgen Habermas in einem Gespräch mit Giovanna Borradori. Er problematisiert auf diese Weise sein eigenes Konzept, um es dann aber doch zu verteidigen (Habermas/ Derrida 2004: 60).

Und zwar ruht seiner Ansicht nach die Praxis des täglichen Zusammenlebens – und, so wäre im Sinn von Habermas zu ergänzen, die Praxis reibungsloser, einvernehmlicher Kommunikation – auf einem Sockel gemeinsamer Hintergrundannahmen, kultureller Selbstverständlichkeiten und reziproker Erwartungen. Kommunikationsstörungen seien dahingegen der Beginn von Konflikten und Gewalt. Im Fall der interkulturellen Kommunikation bestehe aber prinzipiell ein erstes Problem in der Fremdheit und Distanz der verschiedenen Nationen, Lebensformen und Kulturen, so dass ein Vertrauenskapital erst gebildet werden müsse. Denn dies ist Habermas zufolge ja Voraussetzung gelingender Kommunikation. Eine vertrauensbildende Maßnahme und damit wichtige Vorleistung, um als eine „zivilisierende Gestaltungsmacht“ wahrgenommen zu werden, bestände zum Beispiel in der Selbstkontrolle der materiellen Interessen des Westens.

Ein zweites Problem ist Habermas zufolge auf den Ebenen der Semantik und Interpretation von Sprache angesiedelt: „Eine Interpretation muss in jedem Fall den Abstand zwischen dem hermeneutischen Vorverständnis der einen wie der anderen Seite überbrücken – ob nun die kulturellen und raumzeitlichen Distanzen kürzer oder länger, die semantischen Differenzen kleiner oder größer sind. Alle Interpretationen sind Übersetzungen in nuce.“ (Habermas/ Derrida 2004: 62). Jedoch zeigt Habermas sich überzeugt, dass Gesprächsteilnehmer ihre Perspektiven erweitern und schließlich zur Deckung bringen könnten, da sie sich mit dem Gespräch „auf eine grundlegende Symmetrie eingelassen haben, die im Grunde alle Sprechsituationen fordern“. In der Dynamik der gegenseitigen Perspektivübernahme, die jeder kompetente Sprecher bereits mit den Personalpronomina der ersten und zweiten Person erworben habe, gründet Habermas zufolge die kooperative Erzeugung eines gemeinsamen Deutungs-

horizontes, in dem beide Seiten – so Habermas' optimistische Sicht – zu intersubjektiv geteilten Interpretationen gelangen könnten (vgl. Habermas/ Derrida 2004: 63 und die kritische Diskussion in: Schiewer 2005a). Habermas geht also davon aus, dass auf der Grundlage der rein grammatischen Unterscheidung von ‚Ich' und ‚Du' die Überwindung aller semantischen Divergenzen möglich sei – eine Annahme, die allerdings aus linguistischer Sicht kaum überzeugen kann, da in ihr das Feld der Grammatik als einer Strukturbeschreibung der Sprache und die Bereiche der Semantik und der Pragmatik des Sprachgebrauchs mit den interaktiven Prozessen der Aushandlung in übermäßig verkürzter Form miteinander verschränkt werden.

Als Übersetzung versteht Habermas insbesondere auch die Aneignung religiöser und ausdrücklich christlicher Gehalte durch die Philosophie:

Diese Aneignungsarbeit hat sich in schwer beladenen normativen Begriffsnetzen wie Verantwortung, Autonomie und Rechtfertigung, wie Geschichte und Erinnerung, Neubeginn, Innovation und Wiederkehr, wie Emanzipation und Erfüllung, wie Entäußerung, Verinnerlichung und Verkörperung, Individualität und Gemeinschaft niedergeschlagen. Sie hat den ursprünglich religiösen Sinn zwar transformiert, aber nicht auf eine entleerende Weise deflationiert und aufgezehrt. Die Übersetzung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in die gleich und unbedingt zu achtende Würde aller Menschen ist eine solche rettende Übersetzung. (Habermas/Ratzinger 2005: 32)

Mit der Übersetzung originär christlicher Werte und Begriffe soll eine entscheidende Vermittlungsleistung einhergehen, die darin besteht, dass der Gehalt biblischer Begriffe über die Grenzen einer Religionsgemeinschaft hinaus einem allgemeinen und breiten Publikum erschlossen werde. Es seien daher Anstrengungen zu unternehmen, „relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen“ (vgl. Habermas/Ratzinger 2005: 32, 36).

Habermas geht also davon aus, dass auf dem Weg der Übersetzung auch die zunächst nur einer Glaubensgemeinschaft zugänglichen Semantiken in intersubjektiv geteilte Interpretationen überführt werden und somit Gegenstand verständigungs- und konsensorientierter Kommunikations- und Diskursprozesse werden können.<sup>4</sup> Auf der Basis von Argumentationen soll es dann möglich

---

<sup>4</sup> Ganz ähnlich äußert sich der Historiker und Theologe Rudolf von Thadden: „Wenn schließlich stabile demokratische Grundlagen für ein Zusammenleben von Menschen verschiedener Religionen und Kulturen geschaffen werden sollen, dann müssen verstärkte Anstrengungen zur Übersetzung von

sein, zu überzeugen, zur einvernehmlichen Verständigung und im besten Fall zum gemeinsam getragenen Konsens zu gelangen: „Kommunikative Vernunft bringt sich in der Bindungskraft intersubjektiver Verständigung und reziproker Anerkennung zur Geltung; sie umschreibt zugleich das Universum einer gemeinsamen Lebensform.“ (Habermas 1988: 377).<sup>5</sup>

Ohne Frage sind dies weit reichende Annahmen, die nichts weniger als die Auffassung implizieren, dass es einen universalen Diskurs unter den Angehörigen der verschiedenen Kulturen und Religionen auf dem Weg der Übersetzung religiöser und Habermas zufolge insbesondere christlicher Konzepte in rational gefasste Begrifflichkeiten geben kann.

Es ist hervorzuheben, dass für diese Konzeption der Hintergrund der universalen Rationalitätsannahme von Jürgen Habermas entscheidend ist. Auch diesen Aspekt streift er in dem Gespräch mit Giovanna Borradori, indem er den Verzicht der modernen Weltreligionen auf einen allgemeinverbindlichen Wahrheitsanspruch akzentuiert (vgl. Habermas/ Derrida 2004: 55 f.). Gläubige,

---

Glaubensinhalten und Moralvorstellungen in eine der heutigen Zeit angemessene Sprache unternommen werden. Es muss deutlich gemacht werden, dass es in der modernen Welt – im Unterschied zum Mittelalter – weniger um Konflikte von Glauben und Unglauben als um Spannungen von Glauben und Wissen geht und dass alle Wahrheitserkenntnis unter Argumentationszwang steht.“ (von Thadden 2003: 83).

In ausdrücklicher Absetzung von Jürgen Habermas verzichtet hingegen Niklas Luhmann auf einen normativen Begriff von Rationalität und einen einverständnisorientierten Kommunikationsbegriff. Stattdessen soll „ein sich selbst reproduzierendes, operativ geschlossenes System für religiöse Kommunikation“ existieren, innerhalb dessen annehmende oder ablehnende Reaktionen möglich sind, so dass die Kommunikation entweder fortgesetzt oder abgebrochen wird. Statt wie Habermas von einer notwendigen Rückbindung religiöser Kommunikation an die philosophische auszugehen, führen Luhmann zufolge Mischformen insbesondere von religiöser und politischer Kommunikation, von religiösen Wurzeln und politischen Zielen, zu Prozessen „funktionaler Differenzierung des Gesellschaftssystems“, die den Anschluss an die „funktional differenzierte Weltgesellschaft“ eher erschweren als erleichtern (vgl. Luhmann 2002: 187, 202, 224 f.). Damit wird hier aber ein Dialog der Kulturen, der wohl religiöse Unterschiede zu berücksichtigen hat, nicht aber einen ausschließlich religiösen Diskurs anstrebt, praktisch ganz ausgeblendet. Dies bestätigen auch Mathias Albert und Stephan Stetter in ihrer Studie „Zur Rolle von ‚Konflikt‘ in Weltgesellschaftstheorien“ ausdrücklich, nehmen aber an, dass „sich dennoch viele der in der systemtheoretischen Literatur behandelten allgemeinen Konfliktlagen der Weltgesellschaft auf Problemstellungen im engeren Aufmerksamkeitsfeld der Internationalen Beziehungen übertragen“ lassen (Albert/Stetter 2006: 71).

<sup>5</sup> Auf das Konzept der Überzeugung auf der Basis von Habermas' Verständnis des verständigungsorientierten Handelns gründet auch Nicole Deitelhoff ihren Ansatz zu der Frage der Überzeugung in der Politik und einer Diskurstheorie internationalen Regierens. Leider übergeht sie dabei einen Aspekt, den Martha Finnemore und Kathryn Sikkink in ihrer viel beachteten Bestimmung des Begriffs der ‚Überzeugung‘ hervorheben, obwohl Deitelhoff die entsprechende Passage sogar selbst zitiert: „This process [of persuasion] is not entirely in the realm of reason, though facts and information may be marshaled to support claims. Affect, sympathy and principled or moral beliefs may also be deeply involved, since the ultimate goal is not to challenge the truth of something but to challenge whether it is good, appropriate and deserving of praise.“ (vgl. Deitelhoff 2006: 18). Affekt, Sympathie, Antipathie und Glaubensannahmen sind Aspekte, die in Habermas' Modell weitgehend ausgeschlossen werden.



die eine solche Relativierung ihres Glaubens nicht leisten, bezeichnet Habermas als fundamentalistisch. Denn die Erhebung eines exklusiven Glaubensanspruchs ist Habermas zufolge unvereinbar mit „den kognitiven Bedingungen des szientifischen Weltwissens und des weltanschaulichen Pluralismus“ (Habermas/ Derrida 2004: 56). Anders als mit religiösen Überzeugungen können Habermas zufolge mit der universalen Rationalität allgemeinverbindliche Wahrheitsansprüche verbunden werden.

Dass Habermas nicht erst in jüngster Zeit, sondern schon in den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts seine gesamte Theorie des kommunikativen Handelns und seine Konsenstheorie der Wahrheit unmittelbar mit dem explizit als religiös aufgefassten Motiv der Bundesgenossenschaft in Verbindung gebracht hat, macht ebenfalls deutlich, dass Habermas eine Überführung religiösen Denkens in vernunft- und wahrheitsorientiertes Denken für durchaus möglich hält. Es kann daher von einem Substrat des religiösen Gedankens universaler Bundesgenossenschaft in dem Konzept des auf Konsens abzielenden rationalen Diskurses gesprochen werden.<sup>6</sup>

Allerdings sah sich Habermas in seiner oben erwähnten Verteidigung der Eignung seines Dialogmodells für den interkulturellen Austausch nach den Attentaten vom 11. September 2001 zu einer Äußerung veranlasst, die als Zurücknahme des mit der Übersetzung verbundenen Anspruchs auf intersubjektiv geteilte Interpretationen gewertet werden kann:

In der Selektivität, der Erweiterungsfähigkeit und Korrekturbedürftigkeit der erzielten Deutungen äußert sich natürlich meistens nur die unvermeidliche Fallibilität des endlichen Geistes; aber oft sind sie ununterscheidbar von jenem Moment Blindheit, das Interpretationen den ungetilgten Spuren einer gewaltsamen Assimilation an den Stärkeren verdanken. Insofern ist Kommunikation immer zweideutig, eben auch ein Ausdruck latenter Gewalt. (Habermas/Derrida 2004: 63).

In dieser etwas verklausulierten Passage wird nicht nur erstens die universale Rationalitätsannahme durch die Fehlbarkeit der Vernunft relativiert, sondern es

---

<sup>6</sup> „Erst Peirce und Mead haben dieses religiöse Motiv der Bundesgenossenschaft in den Gestalten einer Konsenstheorie der Wahrheit und einer Kommunikationstheorie der Gesellschaft zu philosophischem Rang erhoben. Die Theorie des kommunikativen Handelns knüpft an diese pragmatistische Tradition an [...]“ (Habermas 1988: 378).

Habermas' Modell der Rationalität kann daher als eine Lesart von Max Webers Theorie der okzidentalischen Rationalisierung verstanden werden (vgl. auch Habermas 2005: 121; vgl. zu der ähnlichen Sicht des US-amerikanischen Soziologen John W. Meyer die Darstellung von Dierkes/König 2006: 130 f.; für eine vergleichende Skizze der religionssoziologischen Positionen von Max Weber und Emile Durkheim vgl. Luckmann 1991: 48 f.).

wird zudem zweitens die Voraussetzung der unter vollkommen symmetrischen Bedingungen der gegenseitigen Perspektivübernahme stattfindenden idealen Kommunikation durch die asymmetrische Gegebenheit der Anpassung des schwächeren an den stärkeren, überlegenen, mächtigeren Dialogpartner relativiert. Schließlich wird drittens mit der Korrekturbedürftigkeit der erzielten Deutungen die Überführung in intersubjektiv geteilte Interpretationen in Frage gestellt. – So gesehen, werden hier tatsächlich weit reichende Zugeständnisse gemacht, die so aufgefasst werden können, dass die Eignung des Habermas-Modells für den interkulturellen Dialog problematischer ist, als es von ihm selbst dargestellt wird.

Sogar äußerst irritierend ist dabei, dass das Bemühen um „intersubjektiv geteilte Interpretationen“, das heißt um die Erzeugung einheitlicher Semantiken und Begriffsbedeutungen, in dieser nüchterneren Sicht auf mögliche Asymmetrien plötzlich gar nicht mehr ganz eindeutig von dem zu trennen ist, was Habermas in derselben Stellungnahme als „fundamentalistisch“ bezeichnet hat: „Mit diesem Prädikat bezeichnen wir eine Geisteshaltung, die auf der politischen Durchsetzung von eigenen Überzeugungen und Gründen auch dann beharrt, wenn diese alles andere als allgemein akzeptabel sind.“ (Habermas/Derrida 2004: 55). Der Unterschied wird nunmehr subtiler: während in Habermas' Konzept die kommunikativ – wenngleich eben nicht immer ohne „latente Gewalt“ – hergestellten intersubjektiv geteilten Interpretationen als Grundlage der rationalen Argumentation und des anzustrebenden einvernehmlichen „Telos der Verständigung“ (Habermas/Derrida 2004: 63) gesehen werden, verteidigt Habermas zufolge der durch religiösen „Fundamentalismus“ bedingte Terrorismus seine Einheitssemantiken „sogar mit Gewalt“, das heißt mit offener Gewalt (vgl. Habermas/Derrida 2004: 55; vgl. zu der Verteidigung von Einheitssemantiken durch Terror Albert/Stetter 2006: 72). Hier geht es darum, den anderen – zur Not mit Gewalt – dazu zu zwingen, so zu denken, wie man selbst; dort, sich – unter Umständen unter Anwendung latenter Gewalt – darauf zu einigen, welche gemeinsame Sicht einzunehmen ist.

Es zeichnet sich hier ein beachtliches kommunikations- und diskurstheoretisches Defizit ab. Und es stellt sich in der Tat die Frage, ob und inwiefern das Habermas-Konzept überhaupt tragfähig ist für einen interkulturellen Dialog zwischen den Angehörigen verschiedener Religionsgemeinschaften. Denn die Einübung in Kommunikationsformen, die es ermöglichen würden, unterschiedliche Sichtweisen gelten zu lassen und den

bei realistischer Sicht kaum zu vermeidenden divergierenden Semantiken Rechnung zu tragen, bleibt hier Desiderat. Unter anderem wäre sicher die offene Frage zu klären, welche Begriffe und Gegenstände bei den „hermeneutischen Anstrengungen“ überhaupt berücksichtigt werden und in die anschließenden Kommunikationsprozesse einfließen.

### **3. Papst Benedikt XVI.: „Das wäre nun doch eine westliche Hybris [...].“**

Außerordentlich folgenreich ist vor diesem Hintergrund dann aber auch die entschiedene Infragestellung der universalen Rationalitätsannahme, die Joseph Kardinal Ratzinger gegenüber Jürgen Habermas in dem Gespräch am 19. Januar 2004 in der Katholischen Akademie in Bayern und auch bei vielen anderen Gelegenheiten vertritt. Ratzinger spricht – und hierin weiß er sich mit Habermas einig – von der Gefahr einer Pathologie der Religion: „Dass es heute in der Lösung der Religion aus der Verantwortung vor der Vernunft in wachsendem Maß pathologische Religionsformen gibt, ist offenkundig.“ (Ratzinger 2003: 127)

In seiner Vorlesung an der Universität Regensburg am 12. September 2006 macht auch Ratzinger – ebenfalls wie Habermas – seine Wertschätzung der Wissenschaft deutlich und betont zudem einen gemeinsamen Kulminationspunkt von Wissenschaft und Christentum, der im Begriff der ‚Wahrheit‘ bestehe: „Das Ethos der Wissenschaft [...] ist im Übrigen Wille zum Gehorsam gegenüber der Wahrheit und insofern Ausdruck einer Grundhaltung, die zu den wesentlichen Entscheiden des Christlichen gehört.“ (Benedikt XVI. 2006, 29).<sup>7</sup> Aber er spricht auch – und hierin unterscheidet er sich von Habermas’ Position – von einer möglichen Pathologie der Wissenschaft:

Aber wenn wir an menschenverachtende wissenschaftliche Projekte [...] denken oder auch wenn wir uns an die Instrumentalisierung der Wissenschaft zur Herstellung immer schrecklicherer Mittel der Zerstörung des Menschen und der Welt erinnern, dann ist offenkundig, daß es auch pathologisch gewordene Wissenschaft gibt [...]. (Ratzinger 2003: 127 f.)

Mit diesem Hinweis problematisiert Ratzinger nun aber das zentrale Fundament der *Theorie des kommunikativen Handelns*, nämlich die Annahme der Universalität des als rational bezeichneten Denkens. In der Regensburger

---

<sup>7</sup> In der Akademie-Debatte 2004 kommt Habermas hier Ratzinger immerhin insofern entgegen, als er das verhaltene Zugeständnis macht, säkularisierte Bürger dürften, so weit sie in ihrer Rolle als Staatsbürger

Vorlesung wird er explizit: „In der westlichen Welt herrscht weithin die Meinung, allein die positivistische Vernunft und die ihr zugehörigen Formen der Philosophie seien universal.“ (Benedikt XVI. 2006, 29). Jedoch sei eine Vernunft, die dem Göttlichen gegenüber taub sei, keine geeignete Basis für einen Dialog der Kulturen, sondern vielmehr geradezu unfähig, ihn zu ermöglichen. Stattdessen sei die Korrelationalität von Vernunft und Glaube oder Religion notwendig, um einen „wirklichen Dialog der Kulturen und Religionen“ herbeizuführen (vgl. Benedikt XVI. 2006, 30 und Habermas/Ratzinger 2005, 57):

Ohne Zweifel sind die beiden Hauptpartner in dieser Korrelationalität der christliche Glaube und die westliche säkulare Rationalität. Das kann und muss man ohne falschen Eurozentrismus sagen. Beide bestimmen die Weltsituation in einem Maß wie keine andere der kulturellen Kräfte. Aber das bedeutet doch nicht, dass man die anderen Kulturen als eine Art „quantité négligeable“ beiseite schieben dürfte. Dies wäre nun doch eine westliche Hybris, die wir teuer bezahlen würden und zum Teil schon bezahlen. Es ist für die beiden großen Komponenten der westlichen Kultur wichtig, sich auf ein *Hören*, eine wahre Korrelationalität auch mit diesen Kulturen einzulassen. Es ist wichtig, sie in den Versuch einer polyphonen Korrelation hineinzunehmen, in der sie sich selbst der wesentlichen Komplementarität von Vernunft und Glaube öffnen, so dass ein universaler Prozess der Reinigung wachsen kann, in dem letztlich die von allen Menschen irgendwie gekannten oder geahnten wesentlichen Werte und Normen neue Leuchtkraft gewinnen können, so dass wieder zu wirksamer Kraft in der Menschheit kommen kann, was die Welt zusammenhält. (Habermas/Ratzinger 2005, 57 f.)

Nicht nur die Auffassung der prinzipiellen Notwendigkeit eines gegenseitigen Korrektivs von Wissenschaft und Religion wird hier vertreten, sondern es werden ausdrücklich der christliche Glaube und die westliche säkulare Rationalität zum Vorbild erhoben. Anderen Kulturen soll wohl Gehör geschenkt werden, aber sie haben sich aus der Sicht des Papstes Benedikt XVI. der westlichen Komplementarität von Vernunft und Glauben zu öffnen.

Trotz des Versuchs Joseph Kardinal Ratzingers, sich gegen den Vorwurf des Eurozentrismus zu verwahren, lässt der rechtfertigende Hinweis darauf, dass christlicher Glaube und westliche Rationalität in ihrer komplementären Relation die Weltsituation gegenwärtig dominieren, diesen Entwurf im

---

aufzutreten, religiösen Weltbildern nicht grundsätzlich ein Wahrheitspotential absprechen (vgl. Habermas/Ratzinger 2005: 36).

Hinblick auf die Grundlegung eines Konzepts des ‚Dialogs der Kulturen‘ als äußerst voraussetzungsreich und damit problematisch erscheinen.<sup>8</sup>

Während Konzepte des ‚Dialogs der Kulturen‘, die wie zum Beispiel in dem genannten von Kofi Annan 2001 initiierten Band an Habermas‘ rationales Diskurskonzept anschließen, die Universalität von Vernunft und Wissenschaft als Basis des Austauschs voraussetzen, bringt der Entwurf von Benedikt XVI. zwar prinzipiell ein relativierendes Denken ein, kann und will sich dabei aber letztlich nicht von einer eurozentrischen Perspektive lösen.

#### **4. Übersetzung und Kommunikationstheorie: Wissenssoziologische Analyse religiöser Semantiken**

Erhellend ist vor diesem Hintergrund der Blick auf die religionssoziologischen Ausführungen des in der Linguistik mit Aufmerksamkeit rezipierten Wissenssoziologen und Alfred Schütz-Schülers Thomas Luckmann. Er betont: „Eine einheitliche Perspektive auf das Problem der *individuellen* [Hervorhebung von mir. GLS] Lebensführung wird durch die soziologische Theorie der Religion eröffnet.“ (Luckmann 1991: 49).

Mit den Soziologen Émile Durkheim und Max Weber geht Luckmann davon aus, dass der Schlüssel zum Verständnis des gesellschaftlichen Standorts des Individuums in der Erforschung der Religion als einer konstitutiv gemeinschaftlichen und ordnungsstiftenden Kategorie zu suchen sei (vgl. Luckmann 1991: 48). Als solche beeinflusst sie Luckmann zufolge das Individuum in seinem Denken, seinen Überzeugungen, seinem persönlichen Relevanzsystem, seinem Gewissen und damit insgesamt in den Grundlagen seiner persönlichen Identität. Jedoch sei Religion nur in ihrer universalen Form gleichmäßig über die ganze Gesellschaft verbreitet; die Frage, ob solche Gesellschaften überhaupt existieren, beantwortet Luckmann mit dem sehr zurückhaltenden Hinweis, dass sie vorstellbar seien (vgl. Luckmann 1991: 118 f.). Prinzipiell müsste in diesem Fall von der vollständigen Einsozialisierung des Individuums mit seinen individuellen Relevanzen in die gesellschaftliche Ordnung ausgegangen werden, das heißt, es würde sich um eine uniforme Gemeinschaft mit einer einheitlichen Kultur handeln: „Von verhältnismäßig einfachen Gesellschaften könnte man also behaupten, daß sich bei ihnen der heilige Kosmos und das verinnerlichte System ‚letzter‘ Bedeutungen der

---

<sup>8</sup> Die kontroversen Reaktionen im Zusammenhang der Regensburger Vorlesung Benedikt XIV. können auch aus dieser Perspektive betrachtet werden.

einzelnen Gesellschaftsmitglieder in hohem Maß decken.“ (Luckmann 1991: 120).

Sobald es zu einer Institutionalisierung der Religion komme, sei jedoch nicht mehr von einem hohen Maß an Deckung von „offizieller“ Religion und dem verinnerlichten System „letzter“ Bedeutungen der einzelnen Gesellschaftsmitglieder auszugehen; die betreffenden Sozialstrukturen zeichneten sich vielmehr durch große Komplexität und Differenzierung aus. Es komme zur Ausbildung persönlicher Identitäten, subjektiver Reflexion, subjektiver Sinnstrukturen und einer diversifizierten Kultur (vgl. Luckmann 1991: 120, 141, 149). Auch die Artikulation religiöser Themen kann dann nur noch individuell und subjektiv erfolgen, da sie nicht mehr von primären Institutionen als kirchliche Rhetorik verbindlich festgelegt werden (vgl. Luckmann 1991: 146 f.). Es gibt mit anderen Worten keine „Einheitssemantik“ mehr.<sup>9</sup>

Die sich an diese unterschiedlichen Strukturen von universaler und institutionalisierter Religion anschließenden kommunikativen Gegebenheiten erläutert Luckmann unter dem Aspekt der Wissensasymmetrien an anderer Stelle in einem gemeinsam mit der Linguistin Susanne Günthner publizierten Aufsatz:

Definitionsgemäß dürften in einer geschlossenen Gesellschaft mit vollkommen gleicher Wissensverteilung keine Interaktionsprobleme, die auf unterschiedliches Wissen ihrer Mitglieder zurückzuführen sind, auftreten. Ferner dürften in einer solchen Gesellschaft auch keine spezifisch kommunikativen Probleme auftauchen, da alle Mitglieder selbstverständlich auch alles kommunikationsbezogene Wissen im gleichen Maße besäßen.

Freilich hat es eine solche Gesellschaft niemals gegeben, noch könnte es sie soziologisch gesehen jemals geben. Aber da wir schon beim „Als-Ob“ sind, könnten wir uns neben einer solchen geschlossenen Gesellschaft auch noch eine umfassende Weltgesellschaft vorstellen, in der alles Wissen gerecht und gleich verteilt wäre. Am Ende dieses Regenbogens gäbe es dann weder Probleme der „intrakulturellen“ noch der „interkulturellen“ Kommunikation. (Günthner/Luckmann 2002: 215)

---

<sup>9</sup> Dem entspricht auch die These von Irmgard Weithase in ihrer eindrucksvollen Studie aus dem Jahr 1961, in der sie lange vor Brigitte Schlieben-Langes theoretischer Grundlegung einer pragmatischen Sprachgeschichtsschreibung Untersuchungen „Zur Geschichte der gesprochenen deutschen Sprache“ vorgelegt hat. Weithase stellt fest, dass es im Bereich der Kanzelberedsamkeit zu Beginn des 19. Jahrhunderts bereits zu einer seitdem fortbestehenden Individualisierung und Subjektivierung des Redestils und damit zu einer Säkularisierung der Predigt im deutschen Sprachraum gekommen sei (vgl. Weithase 1961: 2.f., 241 ff.).

Dieses Bild einer welteinheitlichen Kommunikationsgemeinschaft konterkarieren Luckmann und Günthner allerdings umgehend:

Aber entgegen gewissen Globalisierungstendenzen auf bestimmten Ebenen und Gebieten sozio-ökonomischer Organisation gab, gibt und wird es auch in Zukunft zahlreiche eigenständige Gesellschaften geben. Und ein Merkmal dieser Gesellschaften ist und wird eine relativ hohe Ungleichheit der Verteilung des sozialen Grundwissens sein. (Günthner/Luckmann 2002: 216).

Wenngleich also ein gewisser Umfang an gemeinsamem Wissen natürlich unverzichtbar und vorauszusetzen ist, um kommunizieren zu können, so ist immer auch mit Wissensasymmetrien zu rechnen. Aufgrund der skizzierten Differenzierung religiöser Semantiken schon innerhalb der einzelnen Religionsgemeinschaften betrifft dies auch zentrale Grundlegungen des Konzepts des ‚Dialogs der Kulturen‘. Habermas’ Hoffnung, der Schwierigkeit durch Übersetzungen religiöser Ausdrucksweisen in allgemein zugängliche Sprache begegnen zu können, ist daher zumindest sehr zu dämpfen. Denn die Herstellung intersubjektiv geteilter Interpretationen auf dem Weg der Übersetzung wird generell als voraussetzungsreiche und prinzipiell fallible kommunikative Anstrengung zu betrachten sein.

Die von Papst Benedikt XVI. propagierte Perspektive der Vorbildrolle westlicher Komplementarität von Vernunft und Glaube für andere Kulturen trägt dieser Problematik des Wissenstransfers angesichts bestehender Wissensasymmetrien wohl in keiner Weise Rechnung.

Vor diesem Hintergrund der aus kommunikationstheoretischer Sicht zu vermerkenden Defizite der verschiedenen Konzeptionen des Dialogs der Kulturen sind unter anderem die von Günthner und Luckmann skizzierten Ansätze zum Umgang mit Wissensasymmetrien aufzugreifen. Sie beziehen sich auf mögliche „Reparaturen“, die dann zur Anwendung kommen können, wenn Kommunikationsprobleme als solche wahrgenommen werden. Allerdings sind, dies betonen Günthner und Luckmann zu Recht, unter Umständen selbst die Reparaturvorkehrungen in verschiedenen Kulturen und Sprachgemeinschaften sehr unterschiedlich, so dass hierin eine weitere Quelle für Wissensasymmetrien und Kommunikationsprobleme besteht. Oftmals werden Asymmetrien zudem häufig als Zeichen individueller Böswilligkeit und mangelnder Kooperationsbereitschaft gewertet oder als Bestätigung unhinterfragter Stereotypen aufgefasst, so dass gar keine Reparaturanstrengungen unternommen werden (vgl. Günther/Luckmann 2002: 239). Statt-

dessen kommt es oft zur Konfrontation oder zum Abbruch des Dialogs. Die Fortentwicklung linguistischer Forschung in den Bereichen sprachlicher Machtausübung und Konfliktkommunikation als komplementäre Ergänzung zu Kontaktlinguistik und konsensorientierter Kommunikationstheorie darf daher nicht vernachlässigt werden (vgl. zum Beispiel Bonacker 2005, Eckern et al. 2004, Eckert 2004, Sommer/Fuchs 2004, Oetzel/Ting-Toomey 2006).

Da mit Thomas Luckmann nicht einmal von einheitlichen Semantiken innerhalb von Religionsgemeinschaften ausgegangen werden kann, sind hier gezielte vergleichende Analysen herausgehobener Semantiken religiöser Sprache unter Rückgriff beispielsweise auf die Methoden des Konzepts der historischen Semantik Erfolg versprechend. Wenn weiterhin anzunehmen ist, dass weder innersprachliche Begriffsübertragungen aus dem Bereich der Religion in andere Terminologien noch zwischensprachliche Übersetzungen eine Garantie für die Herstellung gemeinsam geteilter Einheitssemantiken darstellen, dann ist es geradezu als eine Selbstverständlichkeit zu betrachten, dass es vielmehr darum gehen muss, semantische Verschiebungen aller Art gerade so klar wie möglich in einer Translation offen zu legen.<sup>10</sup>

In diesem Zusammenhang sind kulturvergleichende Analysen rhetorischer Strategien und Traditionen anzustreben (vgl. hierzu Schiewer 2005b). Auch das Feld der Soziosemiotik der Emotionen im kulturellen Kontext ist hier zu berücksichtigen (vgl. Schiewer 2006). Denn erst vor dem Hintergrund der vertieften Kenntnis um Wissensasymmetrien dieser Art können Dialogbedingungen unterstützt werden, in denen solche Asymmetrien und die unhintergehbare Perspektivik jedes Teilnehmers mit ihren lebensweltlichen und historischen Bedingungen nicht in voreiligem Konsensdruck zu überdecken

---

<sup>10</sup> Der japanische Anthropologe Tamotsu Aoki leitet von dem Bestehen von Übersetzungsproblemen im religiösen Bereich – unter Infragestellung seiner an Max Weber geschulten rational ausgerichteten verstehensorientierten Grundannahmen – solche des Übersetzens von Kultur ab: „Es war während meiner anthropologischen Feldforschung über den Buddhismus (Buddhasasana) in Thailand, als mir zum ersten Mal der Gedanke an die Undurchführbarkeit des Übersetzens von Kultur kam: Das Problem, das ich behandelte, konnte unmöglich auf Japanisch beschrieben werden. Dieser Gedanke machte mich betroffen. Bis zu diesem Zeitpunkt hatte ich das Verstehen fremder Kulturen und Gesellschaften trotz der vielen technischen Schwierigkeiten als unproblematisch angesehen. Ich hatte gewissermaßen die „wissenschaftliche“ Einstellung gehabt, dass man fremde Kulturen von selbst versteht, wenn man sich nur länger mit ihnen möglichst objektiv durch systematische Forschungen beschäftigt. Der Versuch, den thailändischen Buddhismus über den praktischen Weg der Feldforschung zu verstehen, warf für mich die Frage auf, ob „objektives“ Verstehen überhaupt möglich ist. Mit diesem neuen Bewusstsein schien mir, dass alle Begriffe des Buddhismus innerhalb der thailändischen Kultur, mit der ich mich direkt beschäftigte, völlig unübersetzbar seien.“ (Aoki 1992, 49). Aoki schließt: „Kulturübersetzung ist im wesentlichen Bastelei (bricolage). Diese Tatsache, dass die Methode zum Verstehen des Menschen und seiner Kultur letztendlich auf Bastelei zurückgeführt werden muss, zeigt eine tiefgreifende Ironie gegenüber der modernen Zivilisation.“ (Aoki 1992: 67).



gesucht werden müssen. Vielmehr können sie dann so weit wie möglich offenkundig gemacht werden, ohne Dissens mit Feindschaft – wie Konsens mit Freundschaft – von vorneherein zu vermischen oder gar miteinander zu verwechseln.

### **5. Translatorische Dimensionen: Zur deutschen Übersetzung von *Crossing the divide. Dialogue among civilizations***

Anhand eines Beispiels soll nun sinnfällig gemacht werden, wie vielfältig die Dimensionen sein können, die sich vor dem Hintergrund divergierender Semantiken für die Translation ergeben. Als geeignetes Beispiel erweist sich hier ausgerechnet die Übersetzung des Titels der oben genannten für das Dialogkonzept der Vereinten Nationen zentralen Schrift, dem von Kofi Annan initiierten Band *Crossing the divide. Dialogue among civilizations*.

Eine möglichst wörtliche Übersetzung ins Deutsche könnte zum Beispiel lauten: „Das Trennende überwinden. Dialog unter den Zivilisationen“ oder – weniger elegant –, aber dem englischen Wortlaut womöglich noch näher kommend: „Über die Kluft hinweggehen. Dialog unter den Zivilisationen“. Tatsächlich gewählt wurde von den Übersetzern Klaus Kochmann und Hartmut Schickert folgende Lösung für die Benennung des deutschsprachigen Bandes, der im Geleitwort des damaligen deutschen Außenministers Joschka Fischer geradezu euphorisch begrüßt wurde:<sup>11</sup> „Brücken in die Zukunft. Ein Manifest für den Dialog der Kulturen. Eine Initiative von Kofi Annan“.

Es wurden also gegenüber dem Original Veränderungen vorgenommen. Gerade bei der Übersetzung von Titeln ist das ja keineswegs unüblich oder gar unzulässig, nur wenn man den Band wie oben dargestellt mit einem kommunikations- und translationswissenschaftlich geschärften Blick gelesen und vor Augen hat, dass dort semantische Differenzen keinerlei Berücksichtigung finden, ja sogar systematisch für vernachlässigbar gehalten werden, dann kann und muss man stutzen.

---

<sup>11</sup> Gerne hätte ich mit den beiden Übersetzern ein Interview geführt, um etwas über ihre Diskussionen und Überlegungen zu dieser Übertragung zu erfahren. Leider ist das aber nicht mehr möglich, denn beide sind verstorben.



Denn zunächst ist darauf hinzuweisen, dass in der Übertragung ja zu Recht die nicht endgültig entwirrbaren semantischen Unterschiede der Begriffe ‚civilization‘, ‚Zivilisation‘, ‚culture‘ und ‚Kultur‘ sehr wohl berücksichtigt werden. Der Übersetzer Holger Fliessbach von Samuel Huntingtons „Clash of civilizations“ respektive im Deutschen „Kampf der Kulturen“ – dem Text, auf den sich der von Kofi Annan herausgegebene Band in hohem Maß, wenngleich in kritischer Absetzung, bezieht – hat hierzu sogar eine Vorbemerkung gemacht, in der er auf diese Schwierigkeit aufmerksam macht; trotzdem können die entsprechenden Passagen in der deutschen Übertragung des Buches als so etwas wie ein „übersetzerischer Spießbrutenlauf“ bezeichnet werden (vgl. Huntington 1997: 14, 50ff.).

Weiterhin trifft der deutschsprachige Leser im Obertitel anstelle des „crossing the divide“, bei dem das Trennende und die Aufgabe, es zu meistern, gerade nicht verschwiegen werden, auf ein positives Signal zukünftiger

Entwicklungen, das geeignet ist, eine entsprechende Erwartungshaltung zu erzeugen „Brücken in die Zukunft“.

An diese Zukunftsorientierung schließt die in der Übersetzung neu eingeführte Textsorten- oder Gattungsbezeichnung des „Manifests“ an, die im Original gar nicht vorkommt. Es fragt sich, wie die Einführung des Gattungsbegriffs erklärt werden kann und was sie möglicherweise bewirkt. Allgemein handelt es sich bei einem Manifest ja um eine öffentliche Erklärung von Zielen oder Absichten, die sich entweder auf ein Kunstprogramm beziehen oder – wie hier – politischer Natur sind. Eine vergleichende Bewertung und Bedeutung des Manifests als politisch-programmatischer Textsorte im anglo-amerikanischen und im deutschen Sprachraum ist allerdings nicht einfach – es fehlt hier weitgehend an vergleichender Forschung. Aber es gibt doch einschlägige Einzeluntersuchungen sowohl einerseits für den anglo-amerikanischen als auch andererseits für den deutschsprachigen Raum.

Stellvertretend für ersteren beziehe ich mich auf die Darstellung von Janet Lyon: „[T]he manifesto [...] is a complex, ideologically inflected genre that has helped to create modern public spheres“ (Lyon 1999: 2). Für den deutschsprachigen Raum betont Jan Grüttemeier „die gegenwärtige, postmodern geprägte Bewertung des Manifests als einer autoritätsträchtigen Artikulationsform“ (van den Berg 1998: 208).

Dass in der Übersetzung auf die im deutschsprachigen Raum zumindest nicht uneingeschränkt positive Gattung des Manifests zurückgegriffen wird, kann im Zusammenhang mit dem auf dem Bucheinband auch optisch nachdrücklich akzentuierten Hinweis auf die „Initiative Kofi Annans“ erklärt werden. Kofi Annans Name, der auf dem Cover wesentlich mehr ins Auge fällt als der Untertitel („Ein Manifest für den Dialog der Kulturen“), steht für die hier positive Autorität des Vorbilds. Auf dem Buchrücken erscheinen sogar nur der Obertitel und „Eine Initiative von Kofi Annan“. Die über das Cover verteilten Namen der beteiligten Persönlichkeiten signalisieren zusätzliche Autorität und Internationalität des Projekts. So wird das „Manifest“ hier durch die Kopplung mit der Erwartung positiver Zukunftsentwicklungen („Brücken in die Zukunft“) und der Autorität von Persönlichkeiten, die hohe Wertschätzung genießen, für die Gegenwart neu konnotiert.

Die Translationswissenschaftler Christina Schöffner und Beverly Adab sprechen in so einem Fall der Verschiebung geläufiger Textsorten aufgrund des interkulturellen Kommunikationsprozesses einer Übersetzung von „hybriden

Texten“. Hybride Texte resultieren ihnen zufolge aus einem bewusst reflektierten Übersetzungsprozess und weisen Merkmale auf, die – zu diesem Zeitpunkt – in der Zielkultur in irgendeiner Weise ungewöhnlich sind. Solche Texte können in ihren Merkmalen mit den Konventionen der Zielkultur konfliktieren, indem sie zu ihnen in einem gewissen Widerspruch stehen (vgl. Schäffner & Adab 1997).

Das heißt aber keineswegs, dass die Zielkultur nicht bereit sein kann, das neue Muster des betreffenden hybriden Textes zu akzeptieren. Der Konflikt-Begriff wird hier zunächst auf die konfliktierenden Textsortennormen bezogen. Denkbar ist nämlich sehr wohl die Einnahme einer so genannten Defizithaltung, die es der Zielkultur erlaubt, neue Formen als Bereicherung der eigenen Kultur um fremde Elemente zu betrachten. – Auf diesen Effekt werden vermutlich die Übersetzer Kochmann und Schickert gesetzt haben.

Genauso ist es aber auch möglich, dass einige Rezipienten eine eher gleichgültige und damit die von Schäffner und Adab als transkulturell bezeichnete Haltung einnahmen.

Wieder andere mögen schließlich gegenüber diesem Versuch einer positiven Neubelegung der Textsorte „Manifest“ ablehnend reagieren und werden das Buch dann vermutlich gar nicht zur Hand nehmen.

Aber selbst wenn der hybride Text von einer Zielkultur begrüßt wird, da zum Beispiel ein Bedarf an neuen Formen besteht, ist Schäffner und Adab zufolge nicht zu übersehen, dass die Ausübung von Druck auf die Zielsprache in jedem Fall unvermeidlich ist; der Transfer geht mit einer gewissen „Gewaltausübung“ einher. Dem zugrunde liegen in irgendeiner Weise asymmetrische Machtverhältnisse, wie sie im Hinblick auf die Translation in ihrer kulturvermittelnden Funktion in unter anderem von Michaela Wolff erforscht werden.

Dabei geht es unter anderem um Fragen von Themen und Diskursgegenständen, die mit einer Translation in die Zielkultur überhaupt erst eingebracht werden. Wolff plädiert für eine Sensibilisierung des Translators für das Phänomen, dass Dominanzstrukturen unter verschiedenen Sprach- und Kulturräumen auch dadurch zustande kommen, dass bestimmte Themenfelder einseitig eingebracht, aufgegriffen und in der Art und Weise, wie die Auseinandersetzung mit ihnen stattfindet, von der Quellkultur geprägt sein kann (Vgl. Wolff 1997).

Im konkreten Fall der Übersetzungslösung des „Brücken“-Bandes ist vor dem Hintergrund dieser theoretischen Stellungnahmen nicht zu übersehen, dass der Thematik im Vergleich mit dem Original hinsichtlich der Zukunftsorientierung sowie der Programmatik Nachdruck verliehen wird. Herkömmliche Gattungsmerkmale des Manifests werden dabei zugleich bestätigt, indem auch hier auf Autoritäten Bezug genommen wird, als auch umgedeutet, indem die im deutschsprachigen Raum verbreitete negative Belegung von Autorität positiv umgewertet wird. Dafür werden die Person Kofi Annans und eine Phalanx weiterer Persönlichkeiten in Anspruch genommen.

Festzuhalten ist hierbei, dass Dialog ohne Berücksichtigung der unvermeidlichen Schaffung hybrider Texte durch den Übersetzer ebenso wie der möglichen Reaktionen und Folgen seitens der Zielkultur nicht möglich ist. Ja, er kann sogar – in einer eventuellen Verteidigungshaltung gegenüber der Fremdheit der Textsorte – ablehnende Haltungen erzeugen bevor es überhaupt zu einem Austausch über inhaltliche Fragen kommen kann. Die Aufnahme der Gattungsbezeichnung des Manifests in den deutschsprachigen Titel ist daher wie gezeigt auch nur in der Verbindung mit den positiv konnotierten Autoritäten denkbar.

Zu beachten ist eine weitere Übersetzungsentscheidung: „*Dialogue among civilizations*“ wird zu „*Dialog der Kulturen*“. Die hier *nicht* verwendete Variante „*Dialog unter den Kulturen*“ entspräche jedoch der aktuellen Terminologiedatenbank des deutschen Übersetzungsdienstes der Vereinten Nationen in New York. Die Verwendung der Präposition ‚unter‘ verleiht dabei „den Kulturen“ Eigenständigkeit im grammatischen Sinn eines Satzgliedes. Akzentuiert wird so die Eigenständigkeit der verschiedenen beteiligten Akteure und das damit verbundene Erfordernis, das Trennende unter ihnen auszuloten und auszutarieren. Diese nicht gewählte Formulierung entspräche dem Obertitel des amerikanischen Originals („*Crossing the divide*“).

Statt dessen wurde aber mit der Form „*Dialog der Kulturen*“ die Lösung mit einem Genitivattribut (Genitivus subiectivus) bevorzugt. Da eine wesentliche Funktion von Attributen darin besteht, das vom Substantiv Gesagte nur noch näher zu bestimmen, wird hier der Dialog als solches beziehungsweise das Moment des Dialogischen akzentuiert; die beteiligten Akteure (mit ihren eigenen Standpunkten und Interessen, so ist hinzuzufügen) treten dabei eher in den Hintergrund.

Unabhängig von dieser Verschiebung in der deutschen Übersetzung wird in jedem Fall als zentrale Komponente des Dialogs die Kooperation der beteiligten Parteien oder Partner betrachtet; dies ist das zentrale Anliegen des gesamten Bandes. Grundsätzlich ist Dialog auf drei Ebenen mit Kooperation verbunden: er *setzt* erstens Kooperationsbereitschaft bei den betreffenden Kommunikationspartnern (etwa in Paul Grice' Konversationsmaximen) *voraus*, er *ist* zweitens als solches – selbst beim Streit – kooperative Interaktion und er *hat* drittens kooperatives, zumindest aber abgestimmtes Handeln der Beteiligten *zum Ziel*.

Die gewählte deutsche Übersetzung „Dialog der Kulturen“ akzentuiert die zweite Ebene und damit das Dialogische als solches, während die bei den beteiligten Parteien möglicherweise mehr oder weniger vorauszusetzende Bereitschaft ebenso wie die nachfolgenden Handlungen, die gewiss den jeweiligen Gegebenheiten und Kontextbedingungen angepasst werden müssen, in den Hintergrund treten. Damit wird der gesamte Komplex, der sich auf die beteiligten Akteure bezieht, in der gewählten Übersetzung „Dialog der Kulturen“ tendentiell ausgeblendet.

Insgesamt liegt hier also eine Übertragung vor, die – natürlich, so ist zu ergänzen – mit einer ganzen Reihe an semantischen Verschiebungen und Implikationen einhergeht und insofern das Dialogkonzept, das in dem Band vertreten wird, konterkariert, ja, konterkarieren muss. Diese Theorie und ihre Praxis werden auch in anderen Fällen nicht vereinbar sein und es sind insbesondere literarische Texte, die, wollte man sie nicht als Sonderfall, sondern als Lehrstück betrachten, das Bewusstsein für die Komplexität der Relationen von Referenz, sprachlicher Bedeutung und Zeichenform wach zu halten und zu schärfen vermögen.

## **6. Konstellationen literarischer Übersetzung**

Dass nämlich wort-, satz- und textsemantische Vagheit, Implizitheit, Ambiguität und ähnliches unter anderem aufgrund metaphorischer Sprachverwendungsformen für viele literarische Textsorten nach wie vor typisch sind, versteht sich von selbst. Dies liegt insofern in der Natur der Sache, als Literatur wesentlich durch die Schaffung jeweils individueller Ausdrucksformen zu charakterisieren ist. Prototypisch kristallisiert sich dieser charakteristische Zug literarischer Sprachverwendung in einem bis heute zentralen Begriff des ästhetischen Diskurses überhaupt, dem des Geschmacks. Der gewiss nicht romantisierender Literaturauffassungen verdächtige und

zeitweise der Richtung Konkreter Poesie zuzurechnende Oswald Wiener formuliert pointiert:

Können wir überhaupt sagen, was alles als wesentlich zum Denken gerechnet werden muß? Es ist durchaus möglich, wenn nicht gar wahrscheinlich, daß zum Beispiel die Fähigkeit zum Genuß von Erdbeeren mit Sahne, oder besser eine etwas abstraktere Disposition zum Genuß, grundsätzlich mit der Fähigkeit zum Lösen von Problemen verknüpft ist, und sicherlich wird ein Programm irgendwie ehrgeizig sein müssen, auf daß es sich ungelösten Problemen aus eigenem Antrieb immer wieder zuwende. Sind solche Dinge formalisierbar? Wenn es „intrinsisch“ auf den Geschmack ankommt? Wie aber, wenn es nur darauf ankäme, an ihrem Geschmack Dinge zu unterscheiden? (Wiener 1996: 76)

Wiener umschreibt hier die Problematik der Suche nach sprachlichem Ausdruck für schwer zu beschreibende Phänomene wie sinnliche Geschmackswahrnehmungen. Schon im Quelltext spielt daher die Herstellung semantisch vager „Virulenzen“ sowie komplexer Referenzlagen – wobei die Fiktionalitätsdebatte hier gar nicht eröffnet werden kann und soll – eine herausragende Rolle, womit natürlich die Offenheit der Verstehens- und Deutungshorizonte literarischer Texte einhergeht. Die Gegebenheiten entsprechen damit grundsätzlich der von Thomas Luckmann für religiöse Semantiken beschriebenen Lage, wenngleich mit Bezug auf literarische Texte fraglos unter Umständen sowohl von einer weiteren Zuspitzung semantischer Offenheit als auch größter kultureller Variabilität von Stilen, Gattungen sowie inhaltlich im jeweiligen historischen Kontext Erlaubtem und Erwarteten auszugehen ist.

Es kann hier auch von impliziten Wissensgegenständen gesprochen werden, die in sprachlich andeutender Form verbalisiert werden. Besonderes Interesse verdient hierbei, dass unter Umständen zunächst noch halb bewusstes, ungeklärtes und implizites Wissen selten unverfälscht unter Verwendung vorgefertigter Formulierungen zum Ausdruck gebracht werden kann. Es ist vielmehr auf eine authentische Formulierung angewiesen, die erst gefunden werden muss und daher auch der vollen Aufmerksamkeit bei dem Prozess der Versprachlichung bedarf. Thomas Bernhard Seiler betont dies aus psychologischer und erkenntnistheoretischer Sicht, indem er darauf hinweist, dass es oft harter Begriffsarbeit bedürfe, bis es einer Person gelinge, ihre impliziten Annahmen auch nur zum Teil zu explizieren (vgl. Seiler 2001, 220).

Naturgemäß kann diese erste Formulierung noch nicht maximal explizit sein. Vielmehr spielen hier alle Formen andeutenden Sprechens, wie sie etwa Manfred Pinkal in einer Typologie der Vagheit zusammengestellt hat, eine wichtige Rolle (vgl. Pinkal 1980/81).

Die übersetzungsbezogene Dimension dieser semantischen Offenheit ist von dem französischen Bibelübersetzer, Sprachtheoretiker und literarischen Autor Henri Meschonnic profund reflektiert worden. Meschonnic – dessen überaus komplexer Ansatz hier nur in aller Kürze skizziert werden kann – legt seiner historischen Anthropologie der Sprache die Frage nach dem sprachlichen Rhythmus zugrunde, dessen Funktionsweise – so Meschonnic – die hebräischen Texte der Bibel deutlich machen können. Sein Ziel ist es dabei, die zwischen Subjekt (als Sprecher oder Schreiber) und Sprache bestehenden Beziehungen linguistisch beschreibbar zu machen. Meschonnic verweist hier auf den Zusammenbruch der Opposition von Lyrik und Prosa respektive von Vers und Prosa seit dem späten 19. Jahrhundert:

Ein Störfaktor war die Literatur, war das Übersetzen. Aber auch die Ausweitung des „Feldes“. In Europa kam es im 19. Jahrhundert mit dem allmählichen Brüchigwerden der formalen Definition der Lyrik durch den Vers und der wachsenden Notwendigkeit, die Lyrik außerhalb der herkömmlichen formalen Kriterien zu denken zum Zusammenbruch der doppelten Opposition von Lyrik und Prosa, Vers und Prosa. (Meschonnic 1998: 158 ff.)<sup>12</sup>

Weiterhin hebt Meschonnic die Organisation des Bibelverses sowie der Sprache des Korans und altchinesischer Dichtung hervor. Denn hier sei die Sprache weder gebunden noch ungebunden:

Gegenwärtig wüsste ich nur drei Bereiche zu nennen, in denen, je verschieden, die gängige Definition klar scheitert: die Organisation des Bibelverses, die Sprache des Korans, die weder gebunden noch ungebunden ist, und die altchinesische Dichtung mit ihrer Zwischenform des *Fu*. (Meschonnic 1998: 159)

Meschonnic macht deutlich, warum er den Rhythmus in religiösen Schriften und literarischen Werken als entscheidend für den herausragenden Stellenwertes dieser Texte erachtet und weshalb er ihn zugleich zur Grundlage seines Verständnisses historischer Anthropologie der Sprache macht. Nämlich

---

<sup>12</sup> Vgl. hierzu auch die Bibel-Übertragungen von Walter Jens, der dem Aspekt des Prosodischen ebenfalls große Aufmerksamkeit schenkt. Vgl. Jens 2002 und Jens 2003.



nur eine rhythmisch subjektivierte und individuell geprägte Sprachverwendung lasse erkennen, was mit Sprache überhaupt gemacht werden könne, wie sie eingesetzt werden könne, was man von ihr wissen könne und in welcher Form Menschen als gesellschaftliche Wesen oder als Individuen aufeinander Einfluss nehmen.<sup>13</sup>

Meine eigene Erfahrung basiert auf der Erkenntnis, wie der hebräische Bibelvers funktioniert (was durch alle mir bekannten Übersetzungen in andere europäische Sprachen verschleiert wird), und dem Bemühen, dieses Funktionieren zu übersetzen; sie stützt sich auf die Spezifität einer Pan-Rhythmik, die ohne Metrik das *unendlich zu Sagende als eine Semantik der Pausen* [Hervorhebg. von mir. GLS] organisiert. (Meschonnic 1998: 159 f.)

Meschonnic akzentuiert mit seinem Hinweis auf das Erfordernis subtiler Ausdrucksformen für das „unendlich zu Sagende“ die semantische Weite religiöser und literarischer Themenfelder und Ausdrucksformen. Seine Grundannahme entspricht insofern der von Thomas Luckmann herausgestellten semantischen Ausdifferenzierung religiöser Gehalte, die oben skizziert wurde. Darüber hinaus stellt Meschonnic zudem ein *missing link* zwischen den Bereichen des Alltags, der Politik, Rhetorik und Literatur her, deren Verknüpfungen und Verbindungen untereinander aufgrund ihrer Sprachbezogenheit seiner Ansicht nach nicht aus den Augen zu verlieren sind:

In dem Maße, wie das Denken des Rhythmus als Kontinuum ein Denken des Subjekts ist und der Begriff des Subjekts unauflösbar zugleich ein rhetorischer, poetischer, ethischer und politischer ist, ist die Kritik des Rhythmus eine Kritik an der von der Aufklärung ererbten Aufspaltung der Kategorien des Denkens. Unter diesem Gesichtspunkt führt die innere Notwendigkeit einer Idee des Rhythmus als Kontinuum des Subjekts zur Forderung nach einer neuen Wechselbeziehung zwischen diesen Kategorien, die durch ihre eigene Geschichte getrennt worden sind. (Meschonnic 1998: 177 f.)

---

<sup>13</sup> „Il s’agit de montrer que la poésie, contrairement à l’idée reçue qu’elle n’intéresse que les poètes ou très peu de lecteurs, concerne chacun, même s’il ne le sait pas, parce qu’elle met en jeu tout ce qu’on fait et tout ce qu’on sait du langage, donc tout ce que la société fait de chacun de nous, et que chacun fait des autres. Et il faut voir comment. C’est pourquoi la poésie est un poste d’observation privilégié sur le langage en général, sur la pensée et sur la société, et d’autant plus qu’on n’en a pas conscience. Il s’agit de réfléchir sur les choses très différentes qu’on met indistinctement dans le mot poésie.“ Vgl. Meschonnic 2001. Größtes Interesse fanden Fragen des Sprachrhythmischen und seines verständigungssichernden Potentials ferner schon im Kontext früher gestalttheoretischer Grundlegungen. Die betreffenden Untersuchungen verdienen auch heute noch Aufmerksamkeit. Vgl. hierzu Schiewer 2004, 209 ff.

Zusammenfassend ist hierbei zu akzentuieren, dass die translatorische Kompetenz des adäquaten Umgangs mit differierenden Semantiken selbstverständlich sämtliche Textsorten und kommunikativen Gattungen betrifft und insofern weit über den Bereich des Literarischen und der literarischen Übersetzung hinausweist – hier aber auch immer wieder zu schulen ist.

Denn nicht nur die dringend erforderliche Reformulierung von Dialogkonzepten, deren Praxisferne sich schon in der Übertragung der eigenen Grundsatztexte wie im Fall des von Kofi Annan initiierten Bandes erweist, kann von einem geschärften Bewusstsein für sprachlich und kulturell geprägte Variablen ihren Ausgang nehmen, sondern auch die interkulturelle Kommunikations- und Dialogpraxis in Politik, Wirtschaft, Religion und anderen Feldern wird niemals ohne eine beständige Arbeit an offenen und insbesondere verdeckten semantischen Anders- und Umdeutungen auskommen. Diese Dimension translatorischer Praxis ebenso wie translationswissenschaftlicher Forschung und Konfliktforschung gilt es, in ein breites Bewusstsein zu rücken. Denn asymmetrische Konstellationen bedürfen ebenso wie Konfliktanalysen und -aushandlungen einer möglichst weitgehenden Klärung der jeweiligen Positionen und dies ist nicht ohne die Möglichkeit einer Offenlegung von Standpunkten, Überzeugungen und weltanschaulich gefärbten Haltungen denkbar; dieser Schwierigkeit ist auch durch die Verwendung einer *lingua franca* allein nicht zu begegnen. Nur eine intensive beständige Arbeit an semantischen Differenzen kann auch solche Diskursstrategien aufdecken, die Kooperation, Verstehen und Verständigung gar nicht anstreben, sondern indirekt zu unterlaufen suchen. Die übersetzerische Arbeit an der Vermittlung literarischer Texte ist daher prototypisch für die Schwierigkeiten und Möglichkeiten kulturübergreifender Kommunikationsprozesse, die es zu realisieren und nicht zu überdecken gilt.

## 7. Literatur

**Albert, Mathias/ Stetter, Stephan** (2006): Viele Weltgesellschaften, viele Konflikte? Zur Rolle von „Konflikt“ in Weltgesellschaftstheorien, in: Bonacker, Thorsten/Weller, Christoph, 49-76.

**Annan, Kofi** (2001): Crossing the divide. Dialogue among civilizations. South Orange, New Jersey: School of Diplomacy and International Relations Seton Hall University [dt. Übersetzung: Brücken in die Zukunft. Ein Manifest für den Dialog der Kulturen, mit einem Geleitwort von Joschka Fischer. Frankfurt am Main: Fischer.

- Aoki, Tamotsu** (1992): Zur Übersetzbarkeit von Kultur, in: Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs, hrsg. von Joachim Matthes. Göttingen: Otto Schwarz, 49-67.
- Benedikt XVI.** (2006): Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury, Karl Kardinal Lehmann. Freiburg: Herder.
- Berg, Hubert van den** (1998): Das Manifest – eine Gattung? Zur Historiographischen Problematik einer deskriptiven Hilfskonstruktion, in: Manifeste: Intentionalität hg. von Hubert van den Berg & Ralf Grüttemeier. Amsterdam/Atlanta, GA, 193-225.
- Bonacker, Thorsten** (Hrsg.) (<sup>3</sup>2005): Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien. Eine Einführung. Wiesbaden: VS Verlag.
- Bonacker, Thorsten/Weller, Christoph** (Hrsg.) (2006): Konflikte der Weltgesellschaft. Akteure – Strukturen – Dynamiken. Frankfurt/New York: Campus.
- Broder, Henryk M.** (2006): Dialog? Nein, danke! in: Der Spiegel, vom 25. Februar 2006. Online abrufbar unter: <http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/0,1518,403133,00.html>.
- Deitelhoff, Nicole** (2006): Überzeugung in der Politik. Grundzüge einer Diskurstheorie internationalen Regierens. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dierkes, Julian/ Koenig, Matthias** (2006): Zur Ambivalenz der universalistischen Weltkultur – Konfliktbearbeitung und Konfliktodynamik aus Sicht des neuen soziologischen Institutionalismus, in: Bonacker, Thorsten/Weller, Christoph, 127-148.
- Eckern, Ulrich et al.** (Hrsg.) (2004): Friedens- und Konfliktforschung in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme. Wiesbaden: VS Verlag.
- Eckert, Julia M.** (Hrsg.) (2004): Anthropologie der Konflikte. Georg Elwerts konflikttheoretische Thesen in der Diskussion. Bielefeld: transcript.
- Günthner, Susanne/ Luckmann, Thomas** (2002): Wissensasymmetrien in interkultureller Kommunikation, in: Kultur(en) im Gespräch, hrsg. von Helga Kotthoff. Tübingen: Narr, 213-243.
- Habermas, Jürgen** (1976): Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen** (1988): Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen** (2005): Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen/ Derrida, Jacques** (2004): Philosophie in Zeiten des Terrors. Zwei Gespräche, geführt, eingeleitet und kommentiert von Giovanna Borradori. Berlin: Philo (Übersetzung der Originalausgabe „Philosophy in a Time of Terror“. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida, 2003).
- Habermas, Jürgen/ Ratzinger, Joseph** (2005): Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort hrsg. von Florian Schuller. Freiburg: Herder.

- Huntington, Samuel P.** (<sup>6</sup>1997): Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München/Wien: Europaverlag.
- Küng, Hans** (1990): Projekt Weltethos. München: Piper.
- Küng, Hans** (1997): Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft. München: Piper.
- Luckmann, Thomas** (1991): Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knobloch. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas** (2002): Die Religion der Gesellschaft. Hrsg. von André Kieserling. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lyon, Janet** (1999): Manifestos. Provocations of the Modern. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Meschonnic, Henri** (1998): Vom Rhythmus als Problem der Philosophie und der Humanwissenschaften, in: Rhythmus. Wiener Vorlesungen zur Literatur 1996/97, hg. von Oswald Egger. Wien: Der Prokurist, 155-180.
- Meschonnic, Henri** (2001): Célébration de la poésie. Paris: Verdier.
- Oetzel, John G./Ting-Toomey, Stella** (ed.) (2006): Conflict Communication. Integrating Theory, Research, and Practice. Thousand Oaks/ London/ New Dehli: SAGE Publications.
- Pinkal, Manfred** (1980/81): Semantische Vagheit: Phänomene und Theorien, in: Linguistische Berichte 70. 1980, 1-26 und 72. 1981, 1-26.
- Ratzinger, Joseph Kardinal** (2003): Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen. Freiburg/ Basel/ Wien: Herder.
- Schäffner, Christina/ Adab, Beverly** (1997): Translation as intercultural communication – Contact as conflict, in: Translation as intercultural communication. Selected papers from the EST Congress, Prague 1995, ed. by Mary Snell-Hornby et al. Amsterdam: John Benjamins, 325-337.
- Schiewer, Gesine Lenore** (2004): Poetische Gestaltkonzepte und Automatentheorie. Arno Holz – Robert Musil – Oswald Wiener. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Schiewer, Gesine Lenore** (2005a): Kommunikative Verständigung oder Interpretation? Der Rezipient im Fokus einer linguistisch fundierten Hermeneutik, in: Tagungsband 5. Kolloquium Transferwissenschaften „Wissenstransfer: Erfolgskontrolle und Rückmeldungen aus der Praxis“ in Göttingen, hrsg. von Albert Busch, Sigurd Wichter, Gerd Antos. Frankfurt am Main: Lang, 265-279.
- Schiewer, Gesine Lenore** (2005b): Umwelt – Kultur – Literatur: Konzepte psychologischer Ökologie im 20. Jahrhundert und ihre Bedeutung für die Umweltkommunikation, in: Natur – Kultur – Text. Beiträge zu Ökologie und Literaturwissenschaft, hrsg. von Catrin Gersdorf, Sylvia Mayer. Heidelberg: Winter, 109-124.
- Schiewer, Gesine Lenore** (2006): Der „Dialog der Kulturen“ als Problem einer interkulturellen Kommunikationskultur. Anmerkungen zur Initiative der Vereinten Nationen, in: Eco-Semiotics. Umwelt- und Entwicklungskommunikation, hrsg. von Ernest W.B. Hess-Lüttich, Tübingen: Narr, 371-394.

- Schiewer, Gesine Lenore** (2009): Der „Dialog der Kulturen“ als diskurstheoretisches Problem. Zur Kontroverse von Jürgen Habermas und Joseph Kardinal Ratzinger um Wissenschaft und Religion, in: Wissenstransfer und Diskurs, hg. von Oliver Stenschke und Sigurd Wichter. Frankfurt am Main: Lang, 43-58.
- Schlieben-Lange, Brigitte** (1983): Traditionen des Sprechens. Elemente einer pragmatischen Sprachgeschichtsschreibung. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schultheiß, Wolfgang** (2003): Zukunft der Religionen. Religion, Kultur, Nation und Verfassung. Multiple Identitäten in modernen Gesellschaften. Mit einem Geleitwort von Johannes Rau. Frankfurt am Main: Fischer.
- Seiler, Thomas Bernhard** (2001): Begreifen und Verstehen. Ein Buch über Begriffe und Bedeutungen. Mühlthal: Verlag Allgemeine Wissenschaft.
- Sommer, Gert/Fuchs, Albert** (Hrsg.) (2004): Krieg und Frieden. Handbuch der Konflikt- und Friedenspsychologie. Weinheim/ Basel/ Berlin: Beltz.
- Thadden, Rudolf von** (2003): Identifikation im demokratischen Gemeinwesen, in: Schultheiß (Hrsg.) (2003), 81-85.
- Weithase, Irmgard** (1961): Zur Geschichte der gesprochenen deutschen Sprache. 2 Bde. Tübingen: Niemeyer.
- Wiener, Oswald** (1996): Turings Test, in: ders., Schriften zur Erkenntnistheorie. Wien/ New York: Springer, 69-95.
- Wolf, Michaela** (1997): Translation as a process of power. Aspects of cultural anthropology in translation, in: Translation as intercultural communication. Selected papers from the EST Congress, Prague 1995, ed. by Mary Snell-Hornby et al. Amsterdam: John Benjamins, pp. 123-133.