

Ästhetik als Chance für den interreligiösen Dialog

Essay im Rahmen der Studienwoche „Christlich-Islamische Beziehungen im europäischen Kontext“, Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart

Moritz Bohne, Goethe-Universität Frankfurt a.M.

Von der Grundannahme ausgehend, dass alle Menschen für eine Form von *aisthesis*, des sinnlich Wahrnehmbaren und künstlerisch Erfahrbaren, offen und empfänglich sind, plädiert dieses Essay für die Nutzung der „Kraft der Kunst“ zur interreligiösen und interkulturellen Verständigung.¹

In einem ersten Schritt will ich versuchen die Begriffe Religion, Ästhetik und Dialog für die Zwecke dieses Essays zu definieren und in Relation zueinander zu setzen. Anschließend möchte ich am Beispiel der „Vertonung“ und des ästhetischen Erlebens von heiligen Texten konkrete Formate für den interreligiösen Dialog vorschlagen, um dann im letzten Teil den Versuch eines Ausblicks zu unternehmen, aber auch um auf mögliche Einwände und Kritikpunkte einzugehen.

„Weiterhin nehmen sich religiöse Gruppen [...] wechselseitig als Bezugsgruppen [...] wahr. Dieser wechselseitige Bezug kommt in Phänomenen der Abgrenzung wie der Annäherung, in Prozessen der zeitlichen Überlagerung, in Religionspolitik wie auch in vergleichenden Beschreibungen Außenstehender zum Ausdruck.“²

Der Soziologe Martin Riesebrodt verweist hier auf die relationale Dimension, die Selbst- und Fremdefinitionen von religiösen Gemeinschaften eingeschrieben ist und die sich auf unterschiedliche Weise und auf unterschiedlichen Feldern manifestieren kann. Ähnlich

¹ Den Begriff „Kraft der Kunst“ im Sinne von „ästhetischem Erfahren“ verwende ich hier in erster Linie (und in Ermangelung eines alternativen Ausdrucks) programmatisch, da es sich gerade in Blick auf das Selbstverständnis des Korans als problematisch erweisen wird, von der Koranrezitation als „Kunstform“ im engeren Sinne zu sprechen.

² Riesebrodt, *Cultus und Heilsversprechen*, S. 43.

verortet sein Fachkollege Alexander-Kenneth Nagel³ das soziologisch „Eigentliche“ der Religion erst in der wechselseitigen Bezugnahme und in der „Grenzarbeit“ nach innen und außen. Dass interreligiöser Dialog genau in den Bereich dieser Grenzarbeit fällt und sowohl Annäherung als auch Abgrenzung bedeuten kann, stellt eine weitere zentrale Grundannahme dieses Essays dar.

Bezüglich des Begriffs der Ästhetik unterscheide ich zwei Ebenen. So stehen sich der eingangs erwähnte Begriff der *aisthesis* und dessen konkrete Inhalte, die kulturell und diskursiv bestimmten Regeln und Ausdrucksformen des sinnlich Wahrnehmbaren, gegenüber. Ich gehe also mit dem Begriff der *aisthesis* von einer grundsätzlichen Möglichkeit des ästhetischen Empfindens und Ausdrückens aus, die den kontingenten ästhetischen Begriffen zu Grunde liegt. Man könnte von der Ebene der *aisthesis* auch als von Ebene des Bedürfnisses nach ästhetischem Ausdruck und Empfinden sprechen und von der Ebene der ästhetischen Begriffe als der Ebene des Umsetzens dieses Bedürfnisses. Der Umstand, dass beide Ebenen in der Praxis nur bedingt voneinander getrennt behandelt werden können, ist dem dialogischen Bemühen insofern förderlich, als dass sich beide Ebenen für den Dialog anbieten und sich vom ästhetischen Empfinden auf dessen konkrete ästhetische Inhalte und umgekehrt schließen lässt. Wenn ich in diesem Essay von Ästhetik spreche, meine ich in erster Linie den allgemeinen Begriff der *aisthesis* und spreche von ästhetischen Begriffen, wenn es mir um die konkreten ästhetischen Inhalte geht. Ich verstehe die Begriffe „ästhetisches Empfinden“ und „ästhetisches Ausdrücken“ im Sinne des ästhetisch Erfahrbaren als ineinander verzahnt. Entsprechend ist diese Verzahnung immer in den jeweiligen Begriffen enthalten, auch wenn ich sie teilweise einzeln benutzte.

Den von mir verwendeten Dialogbegriff möchte ich anhand der Überlegungen von Burhanettin Tatar ausarbeiten, die er im Rahmen seines Stuttgarter Vortrags „Paradoxical Thinking of Islamic Theology“ vorstellte.⁴ Tatar bedient sich des Bildes der paradoxen Tür Marcel Duchamps, um die grundsätzlichen Dispositionen des Menschen gegenüber Wahrheitsansprüchen zu erklären. Er unterscheidet dabei anhand der von der Tür markierten Räume zwischen einer „human openness towards an universal truth“ und einer Bereitschaft für „concrete religious truth“. Nur durch eben jenen Raum der „primal openness“ könne man überhaupt in einen Raum der „concrete truth“ in Form einer spezifischen Religion eintreten.

³ Nagel, Grenzarbeit zur Religionsproduktivität des christlich islamischen Dialogs, Ringvorlesung „Religion anders denken“, Goethe-Universität, Frankfurt a.M., 24.10.2017.

⁴ Tatar, Paradoxical Thinking of Islamic Theology, Studienwoche „Christlich-Islamische Beziehungen im europäischen Kontext“, Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 5.10.2017.

Sobald dies geschehe und die Tür zur „concrete truth“ geöffnet ist, verschließe sich jedoch die Tür zur „primal openness“ durch den jeweiligen Wahrheitsanspruch, den die Religionen geltend machen. Nach Tatar müssten die Dialogparteien aus ihrem eigenen religiösen Erkenntnisraum, der immer nur Monolog bedeuten könne, heraustreten, um wirklich Dialog führen zu können. Auch wenn es in diesem Sinne für Religionen nicht möglich ist, in den Raum der „universal truth“ zurückzukehren, müsse interreligiöser Dialog dennoch außerhalb des Bereichs des eigenen Wahrheitsanspruches stattfinden – etwa in dem Raum, indem sich der Betrachter befindet, wenn er auf Duchamps Tür blickt. Abbildung 1 ist mein Vorschlag für eine graphische Darstellung der Überlegungen zu Tatars Dialogmodell. Die beiden Türrahmen (a) führen gleichermaßen zum Raum der „primal openness“, sind in Tatars Denken aber im Grunde verschlossen. Die Türrahmen (b) und (c) führen in die religiösen Erkenntnisräume der „concrete truth“.

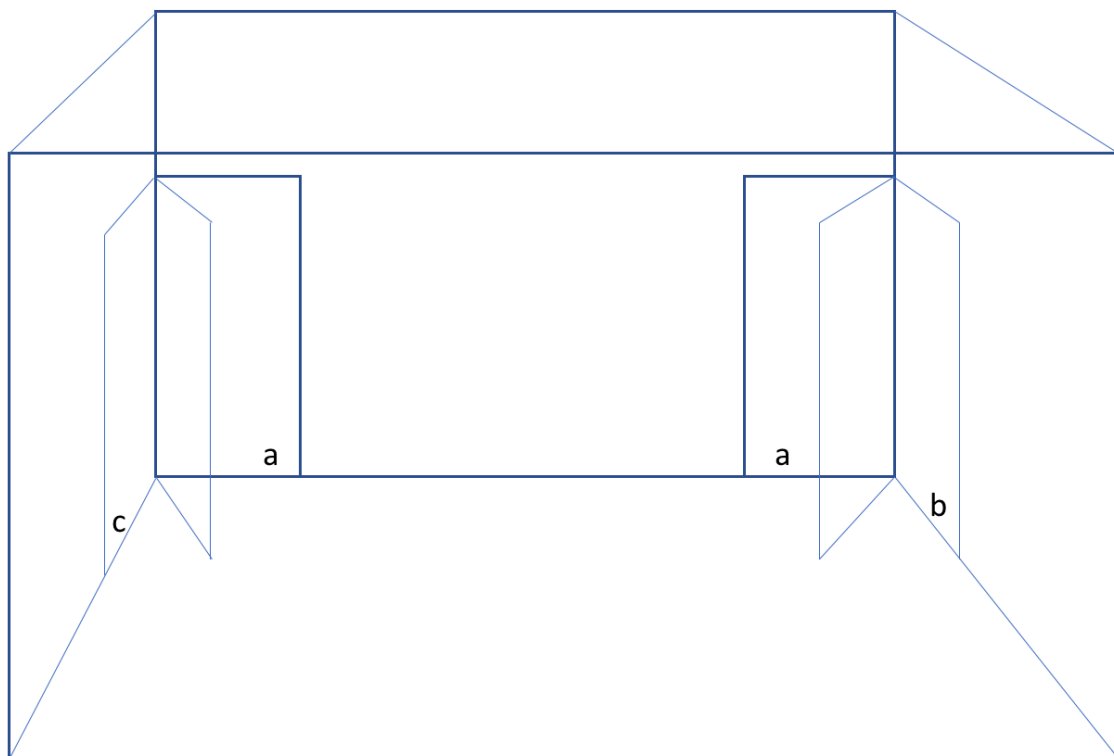


Abbildung 1

An dieser Stelle möchte ich an den oben erwähnten Begriff der „Grenzarbeit“ anknüpfen, der meines Erachtens auf einer praktischen Ebene ein ähnliches Potential entfalten kann. Es gilt,

im Dialog genau jene Felder bzw. Räume zu erschließen, die eben gerade nicht in erster Linie theologische Räume sind und damit mit spezifischen Wahrheitsansprüchen verbunden sind. Vielmehr sollte im Dialog die Schnittmenge bzw. die Relation und die Verknüpfung dieser Felder mit den anderen zwei Räumen – dem allgemein Universalen und dem spezifisch Religiösen – erarbeitet werden, denn genau darin besteht die Interreligiosität des Dialogs. Bei Tatars „drittem Raum“ handelt es sich also um eine Art „Grenzraum“, der als Beobachtungs- oder Reflexionsebene verstanden werden kann. Im Folgenden möchte ich nun erläutern, wie es konkret aussehen könnte, verstünde man das Feld der Ästhetik als diesen „neutralen Boden“, auf dem interreligiöser Dialog stattfinden sollte.

„Diese klangliche Dimension [des Korans] gehört unweigerlich zum Kode der Kommunikation zwischen Vortragendem und Hörer“⁵

Navid Kermani beschreibt in seinem Buch „Gott ist schön“ eindrucksvoll, wie der Koran durch bewusst hervorgerufene Poetizität der Wortzeichen seine Mitteilungen über den bloßen Wortgehalt hinaus erfahrbar und ästhetisch erlebbar werden lässt.⁶ Insofern ist es schwierig, von einer „Vertonung“ des Korans als heiligen Textes zu sprechen, da der Koran in seinem Ursprung mehr (textuelles) Tonwerk als (schriftlicher) Text ist. Neben den im Korantext selbst angelegten ästhetisch rezipierbaren Elementen, spielt die Koranrezitation seit der Frühzeit des Islams sowohl für das basale Verständnis des Korans als akustische „Rede Gottes“, als auch für liturgische Zwecke wie auch im Volksglauben eine bedeutende Rolle. Wie gerade angedeutet, ist der Koran eben nur dann wirklich *qur’ān* – wörtlich: Vortrag – wenn er laut vorgetragen und rezitiert wird. Dies ist natürlich in erster Linie während des täglichen Gebets der Fall, gleichsam haben Muslime in Geschichte und Gegenwart der Rezitation des Korans aber auch außerhalb der Gottesdienste oftmals heilende oder segenspendende Wirkung zugesprochen. Obwohl Koranrezitationswettbewerbe durchaus Stadien und Konzerthallen füllen, ließe sich die Rezitation des Korans nur schwer als Kunstform im eigentlichen Sinne beschreiben, da die meisten Muslime es ablehnen würden, den Koran als Poesie oder Musik zu bezeichnen. Auch der Koran selbst besteht darauf, dass Muḥammad kein Dichter, sondern eben Prophet sei und der Koran eine Mahnung und keine Dichtkunst darstelle.⁷ Nichtsdestotrotz kann der Koranrezitation ein hohes Maß an

⁵ Kermani, Gott ist schön, S. 182.

⁶ Vgl. ebenda, S. 183ff.

⁷ Vgl. Kermani, Gott ist schön, S. 165-170. Kermani beschäftigt sich in dem angegebenen Abschnitt unter der Überschrift „Ist der Koran Poesie?“ mit genau diesem Thema. Für einen

musikalischer Kunstfertigkeit zugeschrieben werden, sodass in ihr neben den Ausspracheregeln (*tağwīd*) eben auch das ästhetische Erleben des koranischen Wortlautes im Vordergrund steht. Wichtig ist mir an dieser Stelle zu betonen, dass sich die Rezitation des Korans sowohl formal als auch dogmatisch deutlich von sonstiger arabischer Vokalmusik abgrenzt. Dies betrifft auch andere Gattungen religiöser Musik des islamischen Raumes wie etwa *anāšīd* (arab. Sg. *našīd*), vertonte *qaṣā'id* (arab. Sg. *qaṣīda*) oder *ilahīler* (türk. Sg. *ilahî*), Gesänge, bei denen beispielsweise auch instrumentale Begleitung möglich ist. Obwohl die koranische Rezitation durchaus ihren Platz im Alltagsleben hat und ihr vielleicht sogar teils mehr ästhetischer Unterhaltungswert als inhaltliche Reflexion zukommt, behält sie doch immer ihren sakralen Charakter bei. Abschließend hierzu möchte ich auch auf den Unterschied hinweisen, der zwischen der sprachlichen/ klanglichen Ästhetik des koranischen, arabischen Wortlautes und den ästhetischen Ausdrucksformen besteht, in denen Muslime diese in der Rezitation realisieren. Letztere sind, im Rahmen der arabischen Sprache und der festgelegten Ausspracheregeln der Phoneme, so divers und vielfältig wie es eben auch die Gemeinschaft der Muslime zwischen Westafrika und Südostasien ist.

Inwiefern sich eine ähnliche Unterscheidung auf die heiligen Texte des Christentums, die in erster Linie in Übersetzung rezipiert werden, anwenden lässt, kann ich an dieser Stelle nicht beurteilen. Die Poetizität gerade alttestamentarischer Texte, wie die der Psalmen oder des Hohelieds Salomons, die auch als heilige Texte des Judentums eine lange Tradition kunstvoller Rezitation und Vertonung aufweisen können, steht außer Frage. Bezogen jedoch auf lateinische oder deutsche Bibelübersetzungen des Neuen Testaments, würde ich die These wagen, vielleicht eher von einer narrativen Ästhetik des Textes zu sprechen, mit der die Evangelisten und deren Übersetzer vom Leben Jesu berichten. Diese spiegelt sich gerade in der Vertonung dieser Texte wieder. So beschreibt Walter Hilbrands, dass beispielsweise Bach mit seinen Vertonungen der Passionsgeschichte in einer langen Tradition stehe, die Musik als „Klangrede“ und sich selbst, die Komponisten, als Ausleger des Textes verstehe.⁸ Die hierbei verwendete Tonsprache setzt, basierend auf der barocken Affektlehre, die Bedeutung von Schlüsselwörtern und rhetorischen Stilfiguren des Textes musikalisch um.⁹ Doch auch schon in der christlichen Frühzeit wurde der Text dramatisiert dargestellt, also dessen Narrativ

direkten Vergleich im koranischen Text: Paret, Der Koran, Sure 69: 40-47, 36:69-70. Zur gesellschaftlichen Rolle der Dichter in vorislamischer Zeit: Denny, An Introduction to Islam, S. 36f.

⁸ Vgl. Hilbrands, Johann Sebastian Bach als Ausleger der Bibel in seiner Johannespassion, S. 280f.

⁹ Vgl. ebenda. S. 280.

ästhetisch rezipiert, indem er auf verschiedene Rollen verteilt und vorgetragen wurde.¹⁰ Ich lasse an dieser Stelle bewusst Betrachtungen über die ästhetische Rezeptionsgeschichte des Bibeltextes etwa in den Orientalischen oder Ostkirchen außen vor, möchte aber noch anmerken, dass sich die Vertonung des Bibeltextes zumindest im deutschsprachigen Raum als Teil der Kirchenmusik etabliert, aber mit der Zeit auch an religiöser Konnotation verloren hat. So werden Bachs Oratorien heute meist als Kunstmusik und nicht als liturgischer Bestandteil eines Gottesdienstes verstanden. Ähnlich werden gregorianische Choräle eher im Musikunterricht unter dem Thema „Entstehung der Notenschrift“ behandelt, als dass man im Religionsunterricht zusammen Choräle sänge. Dies mag auch auf das im Christentum zentrale Verständnis der Bibel als Schrift und nicht als Klang zurückzuführen sein, und ist daher von zentraler Bedeutung will man über die klangliche Rezeption und das ästhetische Erleben von heiligen Texten Dialog führen. Als Fazit dieses kurzen inhaltlichen Einstiegs¹¹ möchte ich festhalten, dass sowohl die islamische, als auch die christliche Religion auf eine lange Tradition der „Vertonung“, im Sinne von Ton- und Klangwerdung, ihrer heiligen Texte zurückblicken kann. Dass sich diese in ihrer jeweiligen Ausgestaltung unterscheiden, scheint vor dem Hintergrund des unterschiedlich angelegten Textverständnisses und des damit einhergehenden Unterschieds schon auf der Ebene der *aisthesis* leicht verständlich. Hinzu kommen die kulturell jeweils eigen ausgeprägten ästhetischen Begriffe, die aber auch schon innerhalb der eigenen Religion stark variieren können.

„Damit jemand englische Poesie bewundern kann, muss er Englisch beherrschen.“¹²

Wie können nun aber Formate interreligiösen Dialogs über Ästhetik aussehen? Geht es um die Bewunderung des jeweils anderen? Müssten dazu alle Teilnehmer des Dialogs erst Arabisch, Griechisch und Latein beherrschen? Für Ludwig Wittgenstein steht hier an erster Stelle das Verständnis von ästhetischen Begriffen im Vordergrund. Diese sind für ihn kontingente Prozesse, die vom Rezipienten „verstanden“ werden müssen, damit dieser überhaupt ästhetisch urteilen kann. An dieser Stelle möchte ich an einen weiteren Dozenten der Studienwoche zum christlich-islamischen Dialog anknüpfen, Michael Seewald, der als

¹⁰ Vgl. ebenda, S. 274.

¹¹ An dieser Stelle möchte ich anmerken, wie unsicher ich mich als (zumindest angehender) islamischer Theologe fühle, über das ästhetische Erleben des Bibeltextes zu schreiben und wie groß mein Bedürfnis und der Wunsch danach ist, darüber von christlicher Seite mehr zu erfahren, i.e. Dialog zu führen.

¹² Wittgenstein, Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben, S. 17.

Ziele eines interreligiösen Dialogs das Verstehen und den Frieden definierte.¹³ Ich gehe nicht davon aus, dass Seewald im engen wittgensteinschen Sinne von „verstehen“ spricht, möchte aber auf das dialogische Potential von ästhetischen Begriffen hinweisen, denn gerade der gegenseitige Austausch führt zum Verstehen. Zum Austausch gehört nun aber sich darauf einzulassen, die ästhetischen Empfindungen des Gegenüber nachzuvollziehen. Neben dem Beschreiben ist das Vergleichen von Bedeutung, nicht im Sinne des Wertens, aber im Sinne des Herstellens von Bezügen, des Feststellens von Gemeinsamkeiten und Unterschieden. Man könnte beispielsweise in Austausch über Gemeinsamkeiten und Unterschiede der barocken Affektlehre und der Makamtheorie (arab. Sg. *maqāma*) in Hinblick auf die Vertonung heiliger Texte treten. So schreiben beide Tonlehren etwa unterschiedlichen Tonarten/Makamen unterschiedliche Wirkung auf den Hörer zu. Hier ließe sich wiederum beispielsweise fragen, inwiefern sich die jeweiligen ästhetischen Begriffe in ihrer konstitutiven Funktion für die persönliche Religiosität vergleichen lassen. Auch sind praktische Anwendungen, etwa in Form von interreligiösen Projektchören oder Ensembles denkbar, in denen die Teilnehmerinnen und Teilnehmer angewandt die Vertonung heiliger Texte erleben können.

Gerade im Bereich des Austauschs über ästhetische Begriffe ist der Übergang zu einem kulturellen Austausch durchaus fließend. „*Um dir über ästhetische Begriffe klar zu werden, musst du Lebensweisen beschreiben.*“¹⁴ Wittgenstein betont hier nochmals die Kontextgebundenheit von ästhetischen Begriffen, die er in Lebensweisen, in Epochen und Kultur eingebettet versteht. Insofern besteht wohl eine der größten Gefahren eines interreligiösen Dialogs über ästhetische Begriffe darin, dass er zu einem interkulturellen Dialog ohne theologische Konnotationen wird. Nichtsdestotrotz haben aber all die Elemente, auf die man im Dialog stoßen mag und die man eher als „kulturell“ bezeichnen würde, meist doch wichtige theologische Implikationen (ebenso wie Religionen die kulturellen Systemen (Lebensweisen) mitbeeinflussen) und genau diese gilt es zu erfassen. Wie schon eingangs erwähnt, befinden wir uns mit dem Bereich der Ästhetik nicht unbedingt in einem ausschließlich und genuin theologischem Feld. Daher sind Fragen nach theologischen Implikationen, Bedeutungen und Rückschlüssen entscheidend, um eben genau jene Schnittmenge auszuloten, die einerseits zwischen den Religionen als Teilnehmer des Dialogs und andererseits zwischen Ästhetik und Religion im Allgemeinen besteht. Gleichzeitig

¹³Seewald, Christentum und Islam – Eine theologische Verhältnisbestimmung aus christlicher Sicht, Studienwoche „Christlich-Islamische Beziehungen im europäischen Kontext“, Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 3.10.2017.

¹⁴ Vgl. Wittgenstein, Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben, S. 23.

erlaubt uns die Erkennung dieses Risikos eine Ausweitung des Themengebiets von den heiligen Texten auf andere Bereiche, wie beispielsweise den der religiösen Erbauungsmusik, die man leichter als Bibelvertonung oder Koranrezitation als reines Kulturgut bezeichnen könnte. Auch Felder der Architektur, Malerei oder Kalligraphie ließen sich so im Hinblick auf ihre theologischen Implikationen dialogisch erschließen. Insofern lässt sich auch (nochmals) Wittgensteins Aussage, „eine Reihe ästhetischer Regeln zu beschreiben, bedeutet, die Kultur einer Epoche zu beschreiben“ als ein wichtiger Hinweis verstehen: Der interreligiöse Dialog über ästhetische Begriffe soll eben nicht beim bloßen Beschreiben derselben verharren, sondern darüber hinausgehend diese auf ihre theologische Relevanz hin untersuchen. In der praktischen Umsetzung könnte sich dies in der Zusammenstellung von Dialoggruppen äußern, die eben sowohl aus „Künstlern“ im weitesten Sinne als auch aus Theologen bestehen könnten.

In dieser Hinsicht unproblematischer erscheint mir der Dialog über die *aisthesis* der heiligen Texte selbst, so wie ich ihn in diesem Essay exemplarisch, wenn auch skizzenhaft, versucht habe anhand von Überlegungen zur narrativen und klanglichen Ästhetik von Koran und Bibel darzustellen. Natürlich lässt sich dieses Thema nicht unter Ausblendung der ästhetischen Begriffe erschließen. Vielleicht kann aber eine dialogische Annäherung über die Frage erfolgen, auf welche Art heilige Texte¹⁵ ästhetische Inhalte schaffen. Dieses Feld bedürfte weiterer „interreligiöser“ Forschung“. So könnten etwa Theologen verschiedener Religionen sich in einem gemeinsamen Forschungsprojekt mit dem Thema beschäftigen und auch in Kooperation dazu publizieren. Doch auch abseits des wissenschaftlichen Austauschs wären Formate denkbar, in denen religiöse Menschen, ob nun Theologe oder Laie, gegenseitig darüber berichten, auf welche Art heilige Texte sie ästhetisch berühren. Ich habe hier einen biographischen Ansatz vor Augen, da die geschilderten Erfahrungen mitunter sehr individuell ausgeprägt sein können und so direkt vielleicht auch gar nicht diskutierbar sind. Dennoch könnte man versuchen, die Ergebnisse in einem zweiten Schritt zu abstrahieren und zu analysieren. Abschließen möchte ich diesen Teil mit den Worten des andalusischen Gelehrten Ibn Ḥazms (st. 1064), die für mich betonen, auf welche Weise „das Schöne“ die Menschen gleichermaßen ergreift und somit doch prädestiniert für den Austausch darüber scheint:

¹⁵ Auf eine Gleichrangigkeit in Bezug auf deren Heiligkeit müsste man sich allerdings vorher verständigen.

„Das Schöne ist ein Ding, das in keiner Sprache ausgedrückt werden kann und dennoch in den Seelen all derer, die es sehen, gefühlt wird.“¹⁶

Wenn aber das Schöne in keiner Sprache ausgedrückt werden kann, wozu dann versuchen darüber Dialog zu führen? Diese Frage leitet zum letzten Teil des Essays über, in dem ich unter anderem auf mögliche Einwände eingehen möchte. Ohne an dieser Stelle wirklich auf Ibn Ḥazms so aus dem Kontext gerissene Worte eingehen zu wollen, würde ich in Bezug darauf die These in den Raum stellen: Wenn das Schöne in keiner Sprache wirklich ausgedrückt werden kann, so kann man sich ihm vielleicht gerade im Dialog und in „vielen Sprachen“ am ehesten annähern. Einer der Haupteinwände gegen einen interreligiösen Dialog über Ästhetik besteht, wie schon angedeutet, in dem Risiko, dass mehr über in erster Linie kulturelle als dezidiert religiöse Themen gesprochen wird. Ich möchte nicht die oben genannten Argumente wiederholen, sondern vielmehr auf folgende Gesichtspunkte hinweisen: An erster Stelle gilt es zu bedenken, dass sich die Begriffe Religion und Kultur keineswegs leicht von einander trennen lassen und die Grenzen zwischen dem, was Kultur und dem, was Religion sein soll, fließend sind. Im allgemeinen Sprachgebrauch scheint mir in dem Begriff „Kultur“ in Abgrenzung zum Begriff „Religion“ oftmals die Annahme einer säkularen, eben nicht religiösen Kultur mitzuschwingen, die sich schließlich auch in dem Vorwurf äußert, interkultureller Dialog sei eben kein interreligiöser Dialog. Ich würde dafür plädieren, dass auch interkultureller Dialog oder Dialog über „kulturelle Inhalte“ auf theologischer Ebene als interreligiöser Dialog geführt werden kann. Einerseits sollte dies um des Gesamtbildes wegen geschehen, d.h. um den Blick auf religiöse Implikationen des interkulturellen Dialogs zu schärfen, ebenso wie eine Sensibilisierung für die normierende Kraft von kulturellen Zusammenhängen für religiöses Empfinden zu schaffen. Andererseits würde dies auch helfen, an manchen Stellen eine schärfere Trennlinie zwischen kulturellen und religiösen Praktiken zu ziehen. In diesem Sinne sollte Theologie die Aufgabe haben, über die gesamte, gerade auch kulturelle Lebenswelt des Menschen zu reflektieren.

Ein weiterer möglicher Einwand kommt aus der soziologischen Perspektive: Hier wird oftmals der Vorwurf am interreligiösen Dialog laut, er habe insofern keinen erkennbaren Mehrwert, als dass die Teilnehmer keine Multiplikatoren in ihrer jeweiligen Gemeinschaft seien. Eine Besonderheit eines interreligiösen Dialogs über Ästhetik könnte der Umstand sein, dass Künstlerinnen und Künstler (im weitesten Sinne) in gewisser Weise per se

¹⁶ Ibn Ḥazm, *Risāla fī mudāwāt al-nufūs*, <http://al-hakawati.net/Books/BookDetails/6251/> (zuletzt aufgerufen 9.11.17) – die Übersetzung stammt von mir.

Multiplikatoren darstellen. Allerdings wird gerade in neo-fundamentalistischen muslimischen Kreisen der Kunstbegriff durchaus kritisch gesehen, was dem Einwand wieder ein gewisses Gewicht verleiht.

Was sind nun Chancen eines interreligiösen Dialogs über Ästhetik als „zwischenreligiöser Grenzraum“? Neben dem Ziel des „Verstehens“ des Anderen, sehe ich im interreligiösen Dialog über Ästhetik die Chance, eine vielleicht oftmals weniger beachtete Dimension von Religiosität in den Mittelpunkt zu rücken. In diesem Sinne könnte ein interreligiöser Dialog über Ästhetik vielleicht auch die Diskussion über die Rolle von Religion und Religiosität in einer säkularen Gesellschaft auf eine neue Grundlage stellen. Ich denke, dass an den Feldern der Ästhetik und der Kunst als ästhetische Ausdrucksform breites Interesse besteht und dass damit auch allgemein Interesse an religiösen Fragestellungen angeregt werden könnte. An dieser Stelle möchte ich auch noch einmal auf die vielfältigen Möglichkeiten eines „praktischen“ interreligiösen Dialogs über Ästhetik hinweisen. Nicht zuletzt böten sich viele Themen eines interreligiösen Dialogs über Ästhetik quasi als Sprungbrett an, um im Dialog von der ästhetischen Dimension ausgehend weitere Felder zu ergründen und gegenseitig tiefer zu verstehen, wie beispielsweise die Frage nach der Kontingenz religiöser Urteile, analog zur Kontingenz ästhetischer Urteile und Begriffe.

Ich hoffe in diesem Essay meine Gedanken und Vorschläge zu einem interreligiösen Dialog über Ästhetik veranschaulicht zu haben. Gleichzeitig begreift sich dieses Essay durchaus performativ als Teil des Dialogs und stellt sich entsprechend gerne weiteren Einwänden und Anmerkungen.

Moritz Bohne wurde 1995 in Konstanz geboren und studiert im 5. Semester Islamische Studien in Frankfurt a.M. Zudem veröffentlichte er 2016 als „Moritz Regentag“ seine erste EP und ist als Gitarrist regelmäßig mit verschiedenen Formationen in Frankfurter Jazzclubs zu hören. Weitere Musikprojekte führten ihn unter anderem nach Israel und Kenia.

Bibliographie

Hilbrands, Walter: Johann Sebastian Bach als Ausleger der Bibel in seiner Johannespassion.
In: Sprache lieben – Gottes Wort verstehen: Beiträge zur biblischen Exegese;
Festschrift für Heinrich von Siebenthal. Hrsg. von Walter Hilbrands. Gießen, Basel:
Brunnen-Verlag, 2011.

- Ibn Ḥazm: Risāla fī mudāwāt al-nufūs, <http://al-hakawati.net/Books/BookDetails/6251/>
(zuletzt aufgerufen 9.11.2017)
- Kermani, Navid: Gott ist schön: Das ästhetische Erleben des Koran. München: Beck, 2000.
- Nagel, Alexander Kenneth: Grenzarbeit zur Religionsproduktivität des christlich-islamischen Dialogs. Ringvorlesung „Religion anders denken“, Goethe-Universität, Frankfurt a.M., 24.10.2017.
- Paret, Rudi: Der Koran. 11. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer, 2010.
- Riesebrodt, Martin: Cultus und Heilsversprechen: Eine Theorie der Religionen. München: Beck, 2007.
- Seewald, Michael: Christentum und Islam – Eine theologische Verhältnisbestimmung aus christlicher Sicht. Vortrag, Studienwoche „Christlich-Islamische Beziehungen im europäischen Kontext“, Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 3.10.2017.
- Tatar, Burhanettin: Paradoxical Thinking of Islamic Theology. Vortrag, Studienwoche „Christlich-Islamische Beziehungen im europäischen Kontext“, Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 5.10.2017.
- Wittgenstein, Ludwig: Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben. Hrsg. von Cyril Barrett. 2. Aufl. Düsseldorf [u.a.]: Parerga, 1996.

Eigenständigkeitserklärung

Ich erkläre hiermit, dass ich diese Arbeit selbstständig und nur mit den angegebenen Hilfsmitteln angefertigt habe und dass ich alle Stellen, die dem Wortlaut oder dem Sinn nach anderen Werken oder dem Internet entnommen sind, durch Angabe der Quellen als Entlehnung kenntlich gemacht habe. Mir ist bewusst, dass Plagiate als Täuschungsversuch gewertet werden und im Wiederholungsfall zum Verlust der Prüfungsberechtigung führen können.

Frankfurt, den 12.11.2017

Moritz Bohne

