

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Michael Bredeck / Maria Neubrand (eds.), *Wahrnehmungen*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Von Stosch, Klaus

Komparative Theologie und Kunst

in: Michael Bredeck / Maria Neubrand (eds.), *Wahrnehmungen*. Theologie - Kirche - Kunst. FS

Josef Meyer zu Schlochtern, pp. 137–150

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2010 (Paderborner Theologische Studien 51)

URL: <https://doi.org/10.30965/9783657770137>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Michael Bredeck / Maria Neubrand (Hrsg.), *Wahrnehmungen* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Von Stosch, Klaus

Komparative Theologie und Kunst

in: Michael Bredeck / Maria Neubrand (Hrsg.), *Wahrnehmungen*. Theologie - Kirche - Kunst. FS

Josef Meyer zu Schlochtern, S. 137–150

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2010 (Paderborner Theologische Studien 51)

URL: <https://doi.org/10.30965/9783657770137>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh

publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

# Komparative Theologie und Kunst

Klaus von Stosch, Paderborn

## 1. Hinführung zum Thema

In seinem inspirierenden Buch *Interventionen. Autonome Gegenwartskunst in sakralen Räumen* stellt Josef Meyer zu Schlochtern gleich zu Beginn die spannende Frage, ob die bildende Kunst als Quelle theologischer Erkenntnis anzusehen ist.<sup>1</sup> Bereits die Anlage des Bandes und der von Meyer zu Schlochtern verfolgten Projekte macht deutlich, dass er die Frage bejaht. Denn welchen Sinn sollte es haben, *autonome* Kunst in sakralen Räumen intervenieren zu lassen, wenn diese Interventionen keine relevante Erkenntnis für Christen bieten können? In sakrale Räume gehen Christen, weil sie Christus begegnen möchten und wenn sie dort nun mit *autonomer* Kunst konfrontiert werden, besteht die berechtigte Erwartung an den Veranstalter, dass dieser in seiner Theologie zu denken versucht, wie diese Intervention bei der Begegnung mit Christus bzw. dem Logos Gottes helfen kann.

Wenn ich Meyer zu Schlochtern richtig verstehe, setzt er in seinem Projekt in starker Weise auf die Wechselwirkung von autonomer Kunst und sakralen Räumen, so dass zumindest für einen der von ihm beschriebenen Typen von Interventionen gilt, dass sich die durch die Intervention entstehenden „Spannungen und Divergenzen zur Struktur einer *visuellen Metapher* zusammenfügen. Metaphorische Bedeutung ist nach aktuellen Metapherntheorien nicht ornamental zu verstehen, sondern entsteht kraft der Binnenstruktur einer Erkenntnisweise, die das Widersprüchliche und Unvereinbare nicht aussondert oder ausgleicht, sondern in ihrer Spannung belässt, um so eine übergeordnete Erkenntnis hervorzubringen.“<sup>2</sup> Diese übergeordnete Erkenntnis ist es nun, die durch die Kommunikation von autonomer Kunst und christlicher Kunst entsteht.

Damit ist noch nicht klar, ob autonome Kunst auch sonst – außerhalb von sakralen Räumen – theologisch relevante Erkenntnis hervorzubringen vermag. Wenn aus christlich-theologischer Sicht aber alle Erkenntnis und Wahrheit aus dem Logos Gottes kommt und man wohl kaum bestreiten kann, dass Kunst Erkenntnis ermöglicht, ist dennoch klar, dass jede Erkenntnis, auch die der Kunst, mit dem göttlichen Logos in Zusammenhang gebracht werden kann, ja gebracht werden muss. Das Projekt Josef Meyer zu Schlochterns wirft damit die Frage auf, ob man

---

<sup>1</sup> Vgl. J. Meyer zu Schlochtern, *Interventionen. Autonome Gegenwartskunst in sakralen Räumen*, Paderborn u.a. 2007, 14.

<sup>2</sup> Ebd., 74.

autonomer Kunst eine Möglichkeit einräumen darf und muss, den Logos Gottes zu erkennen oder zumindest zu dessen Erkenntnis beizutragen.

Dieser Frage möchte in meinem folgenden Beitrag nachgehen und dabei nicht nur Kunst, sondern in gleicher Weise Musik und Literatur im Blick haben. Außerdem möchte ich nicht nur Kunst, Musik und Literatur unseres Kulturkreises in den Blick nehmen und dadurch auch nach der Relevanz dieser Erkenntnisarten für die Komparative Theologie fragen.<sup>3</sup> Meine Frage lautet also: Darf man aus christlich-theologischer Sicht Kunst, Literatur und Musik als Quelle theologischer Erkenntnis ansehen? Darf man sie mit anderen Worten als Ort anerkennen, in dem uns die Wahrheit des Logos Gottes entgegentritt oder sichtbar wird? Und kann diese Wahrheit eine Brückenfunktion für den Dialog mit anderen Religionen, insbesondere mit dem Islam, einnehmen?

## 2. *Jesus von Nazareth als normative Grundlage jeder christlichen Rede von Logos und Wahrheit*

Um an dieser Stelle weiterzukommen, ist es zunächst einmal erforderlich zu klären, in welcher Weise hier von Wahrheit und Erkenntnis gesprochen werden kann. Denn die gegenwärtige wahrheitstheoretische Diskussion ist derart unübersichtlich geworden, dass alles andere als klar zu sein scheint, was man unter Wahrheit zu verstehen hat.<sup>4</sup> Und vermutlich dürfte schon mein Versuch, Kunst und Wahrheit zusammenzubringen weder in der Theologie noch in der Kunst überall auf Zustimmung stoßen, so dass gerade in dem hier verfolgten Zusammenhang die Rede von Wahrheit in besonderem Maße klärungsbedürftig ist. Was meint also der Begriff Wahrheit? Als Bedeutung von Wahrheit scheint mir jenseits aller gegenwärtigen Diskussionen um die kriteriale Einlösbarkeit dieser Definition festzustehen, dass Wahrheit zumindest im Sinne einer regulativen Idee<sup>5</sup> die Übereinstimmung eines Zeichens mit der bezeichneten Wirklichkeit ist.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Zum Begriff der Komparativen Theologie vgl. vom Vf.: *Komparative Theologie als Herausforderung für die Theologie des 21. Jahrhunderts*, in: ZKTh 130, 2008, 401-422; *Wahr oder tolerant? Zum Grunddilemma der Theologie der Religionen*, in: *K. v. Stosch/ K. Bergdolt, Wahr oder tolerant? Zum Grunddilemma der Theologie der Religionen*, Paderborn u.a. 2009, 9-23; *Komparative Theologie als Hauptaufgabe der Theologie der Zukunft*, in: *R. Bernhardt/ K. v. Stosch, Hg., Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie, Beiträge zu einer Theologie der Religionen 7*, Zürich 2009, 15-33.

<sup>4</sup> Vgl. als Übersicht zur gegenwärtigen Debatte *K. Gloy, Wahrheitstheorien. Eine Einführung*, Tübingen u.a. 2004.

<sup>5</sup> Vgl. *J. Werbick, Einführung in die theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg 2010, 124; *B. Nowak, „Wenn das Wahre das Begründete ist, dann ist der Grund nicht wahr, noch falsch“. Zum epistemischen Status religiöser Überzeugungen*, in: *W. Löffler/P. Weingartner, Hg., Wissen und Glauben. Beiträge des 26. Internationalen Wittgenstein Symposiums, Kirchberg am Wechsel 2003*, 266-268, 267f.

<sup>6</sup> Auch bei Kohärenz- oder Konsensstheorien der Wahrheit wird nämlich der – für eine christliche Rezeption unabdingbare – empirisch-realistische Sinn der Korrespondenztheorie der Wahrheit bzw. ihre „natürliche Grundintuition“ in der Regel im Sinne Kants als ‚geschenkt‘ vorausgesetzt. Vgl. etwa *K.-O. Apel,*

Wahrheit ist, um die klassische Rede des Thomas zu zitieren, die *adaequatio intellectus ad rem*<sup>7</sup>, also die Angleichung bzw. die Übereinstimmung unserer Vorstellung an bzw. mit der Wirklichkeit. Wenn meine Zeichen bzw. Vorstellungen tatsächlich die Wirklichkeit treffen, dann wird diese Relation als wahr bezeichnet. Wahrheit ist also eigentlich eine Relation und die Bezeichnung eines Zeichens als wahr ist eine abgekürzte, streng genommen metaphorische Redeweise. Denn wahr ist es nicht aus sich heraus, sondern durch seine Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, durch die durch das Zeichen es glückende Relationierung auf die Wirklichkeit. Ein Zeichen ist also dann wahr, so könnte man abgekürzt sagen, wenn es in die Wahrheit führt. Biblisch-christlich betrachtet müsste man als Sinnrichtung der *Adaequatio* präzisieren, dass es im Letzten nicht darum gehen kann, die Wirklichkeit einfach nur abzubilden, sondern die eigenen Zeichen an das anzugleichen, was Wirklichkeit sein soll. In die Wahrheit führen können Zeichen nur, wenn sie mehr anzeigen als das faktisch Gegebene, wenn sie mehr leisten als die Widerspiegelung von Unrechtsstrukturen dieser Welt, wenn sie uns öffnen für die Verheißung einer größeren Wirklichkeit, in der auch die wahrgenommen und gewürdigt werden, die derzeit am Rande stehen und nicht die Möglichkeit erhalten, Wirklichkeit zu prägen.

Wahrheit hat in dieser biblisch-christlichen Redeweise eine normative Rolle, die uns dazu einlädt, unser Verständnis der Wirklichkeit von der Wirklichkeit weiten zu lassen und diese tiefer zu erkennen, um so auch das würdigen zu können, was sonst verborgen bleibt. Mit Jürgen Werbick gesprochen: „Wenn Wahrheit nicht nur Adäquation ans faktisch Gegebene ist, sondern das Sich-Angleichen meiner Wahrnehmung an das, was im Blick aufs Gegebene sein soll, wenn also diese Bewegung des Angleichens dem Sein-Lassen des mir Gegebenen – seiner ‚Manifestation‘ – dient, so dient sie zugleich dem Wirklichwerden der höchsten Möglichkeiten des Wahrgenommenen wie des Wahrnehmenden selbst, dem Verhältnis eines freien Füreinander-Daseins.“<sup>8</sup> Es geht bei der Wahrheit also um das Wirklichwerden der tiefsten Möglichkeiten des eigenen Daseins und zugleich um die Möglichkeiten desjenigen, dem ich mich zuwende bzw. der auf meine Zuwendung wartet und bisher von mir übersehen wird. Dadurch ruft Wahrheit in die Freiheit und ist mit ihr untrennbar verbunden.

Hören wir auf diesen Ruf zur Wahrheit in Freiheit, so gilt: „Die auf endliche Weise Erkennenden gleichen sich an die schöpferische Erkenntnis Gottes an ..., [d.h.] Mitvollzug und Würdigung des Gut-und-Schön-Seins, das dem Daseienden von seinem Schöpfer mitgegeben

---

Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes, Frankfurt a.M. 1998, 93, in Anspielung auf Kants ‚Namenserklärung‘ der Wahrheit am Anfang der transzendentalen Analytik (vgl. *I. Kant, Kritik der reinen Vernunft I = Ders.*, Werke in 10 Bänden. Bd. 3. Hg. v. W. Weischedel, Darmstadt<sup>3</sup>1968, B 82).<sup>7</sup> Vgl. *Thomas von Aquin*, Summa contra Gentiles, I, 62. Als klassische Formulierungen einer derartigen Korrespondenztheorie der Wahrheit gelten *Platon*, Kratylos, in: *Ders.*, Werke Bd. 3, Darmstadt 1974, 385 b und *Aristoteles*, Metaphysik, Berlin 1960, 1011 b 26f.

<sup>8</sup> *Werbick*, Einführung in die theologische Wissenschaftslehre (s. Anm. 5) 153.

und den Menschen zur Würdigung aufgegeben ist“<sup>9</sup>. Ein Zeichen kann diesem Gedankengang folgend also dann als wahr bezeichnet werden, wenn es uns den Weg weist, um das Gute und Schöne der Wirklichkeit zu würdigen. Denn nur wenn ihm das gelingt, kann es tatsächlich das Eigentliche der Wirklichkeit in den Blick bekommen, das – theologisch gesprochen – eben durch das schöpferische Wort Gottes begründet ist. Die Wahrheit über mich ist eben immer mehr als das, was ich aus mir gemacht habe. Die Wahrheit über mich konfrontiert mich mit einem Sollen, einem Anspruch Gottes, der mich ruft, der zu sein, der ich von Gott her eigentlich sein soll.

Eben diesen Anspruch verkörpert Jesus von Nazareth in einer Weise, wie er mir sonst in keinem Menschen begegnet, und zugleich in einer Weise, die alle geschöpflichen Möglichkeiten übersteigt. Da Jesus von Nazareth – dogmatisch gesprochen – aus einer unvermittelten Vertrautheit mit dem Vater lebt<sup>10</sup>, lebt er aus einer solchen Vertrautheit mit dem Willen des Vaters, dass er der Anspruch und Logos Gottes für uns ist. Er schaut uns gewissermaßen mit den Augen Gottes an, erkennt in uns das, was sein soll und ruft uns auf diese Weise in unsere eigentlichste Wirklichkeit.<sup>11</sup> Das scheint mir eine dogmatische Umschreibung für das zu sein, was die Jüngerinnen und Jünger Jesu mit ihm erlebt haben und das können auch wir heute noch mit ihm erleben – wenn wir uns von ihm von der Blindheit unserer Herzen heilen lassen und so neu den Anspruch Gottes an uns erkennen und die uns umgebenden Menschen neu von diesem Anspruch her würdigen lernen.

Entscheidend an der Botschaft Jesu scheint mir dabei zu sein, dass der Anspruch Gottes radikal als Zuspruch erfahren wird – und umgekehrt.<sup>12</sup> Unbedingter Anspruch und Zuspruch Gottes an uns werden in, mit und durch Jesus von Nazareth immer als unlösbare Einheit erfahren. Wenn Jesus seine Jünger in die Nachfolge ruft, so ist dieser Anspruch mit dem Zuspruch seiner Gemeinschaft und Freundschaft verbunden. Wenn er die ungeheuerlichen Ansprüche der Bergpredigt an uns heranträgt, ist dieser Anspruch eingebettet in die Seligpreisungen (vgl. Mt 5,3-12). Wenn er zur Umkehr aufruft, ist dieser Ruf getragen von der Zusage, dass in und mit ihm die Königsherrschaft Gottes da ist und so durch ihn *Metanoia* möglich ist (Mk 1,15). Und

---

<sup>9</sup> Ebd., 160.

<sup>10</sup> Mit meiner von Thomas Pröpper übernommenen Rede von der unvermittelten Vertrautheit Jesu mit dem Willen des Vaters meine ich eine ontologisch begründete, präreflexive Vertrautheit Jesu mit dem Vater, die mir der Schlüssel dafür zu sein scheint, um ihn als Logos Gottes bezeichnen zu können. Dadurch dass Jesus so vertraut mit dem Vater ist wie ich mit mir selbst – eben präreflexiv, also existenziell unverlierbar und vor jedem Nachdenken über den Willen oder das Wesen Gottes und unabhängig von jedem reflexen Wissen um diese Bezogenheit – ist ihm die einzigartige Möglichkeit eröffnet, so sehr aus der Gemeinschaft mit dem Vater zu leben, dass er das Wort Gottes für uns ist und den Anspruch Gottes an uns vermittelt.

<sup>11</sup> Vgl. zur hier von mir in Anspruch genommenen Christologie meine Ausführungen in: *Cur Deus homo?*

Überlegungen zur Verantwortung des christlichen Inkarnationsglaubens, in: *FZPhTh* 52, 2006, 521-538.

<sup>12</sup> Vgl. zur genaueren Explikation dieses Gedankens *K. v. Stosch*, Einführung in die Systematische Theologie, Paderborn u.a. <sup>2</sup>2009, 54, 198; *Ders.*, *Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt*, Freiburg-Basel-Wien 2006, 370-374.

wenn umgekehrt Jesus den bedingungslosen Zuspruch Gottes in seinen Heilungen und der Sündenvergebung zuspricht, so ist gerade dieser Zuspruch Grundlage für seinen ungeheuren Anspruch und so ist dieser Zuspruch nicht selten mit dem Anspruch und der Bitte verbunden, künftig nicht mehr zu sündigen bzw. aus der Heilung und damit erfahrenen Zusage Gottes heraus, das eigene Leben zu ändern (vgl. etwa Joh 5,14). Durch Jesus von Nazareth wird der Logos Gottes also nicht nur als Anspruch, sondern auch als Zuspruch erfahrbar. Von daher wird man – christlich gesprochen – die Wahrheit des Logos durch solche Zeichen geebnet sehen, die uns mit Anspruch und Zuspruch der letzten Wirklichkeit konfrontieren, die wir Christen durch Christus im Geist vertrauensvoll Vater nennen.

Damit scheint mir nun eine sinnvolle Grundlage geschaffen zu sein, um auch andere Zeichen als Jesus von Nazareth als Zeichen des Logos zu verstehen bzw. als Zeichen zu erkennen, die zur Erkenntnis des Logos beitragen und damit zu klären, inwiefern Kunst, Musik oder Literatur für uns Quelle theologischer Erkenntnis werden können.

### 3. *Der Logos Gottes in der Kunst, Musik und Literatur*

Ich will im Folgenden die Annahme verdeutlichen, dass Kunst, Musik und Literatur (oder allgemeiner gesprochen: Die Kultur) zur Erkenntnis des Logos beitragen und damit Ort theologischer Erkenntnis sein können. Mit der Idee, dass die Kultur zu den *Loci alieni* theologischer Erkenntnislehre gerechnet werden muss, verfolge ich eine Idee, die in der gegenwärtigen Theologie durchaus gebräuchlich ist, so dass ich meine, hier auf eine detaillierte Begründung verzichten zu können.<sup>13</sup> Dennoch möchte ich die Struktur der hier behaupteten Erkenntnismöglichkeit ein wenig erhellen.

Ich erinnere dafür noch einmal an meine Erläuterungen zum Wahrheitsbegriff. Ein Zeichen hatte ich dann als wahr bezeichnet, wenn es in die Wahrheit führt bzw. mir die Wirklichkeit aufschließt und zwar so, wie Wirklichkeit sein soll, nämlich als Anspruch und Zuspruch der letzten Wirklichkeit bzw. Gottes. Gerade durch diesen Anspruch und Zuspruch der Wirklichkeit ruft Wahrheit in die Freiheit und ist mit ihr untrennbar verbunden. Ein Zeichen kann also, so hatte ich versucht zu explizieren, dann als wahr bezeichnet werden, wenn es uns den Weg weist, um das Gute und Schöne der Wirklichkeit zu würdigen. Zugleich ist der Vollzug dieser Würdigung ein Ruf zur Freiheit und zur Verantwortung. Die Wahrheit über mich konfrontiert

---

<sup>13</sup> Vgl. hierzu etwa P. Hünermann, Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen, Münster 2003, 224ff.

mich mit einem Sollen, einem Anspruch Gottes, der mich ruft, der zu sein, der ich von Gott her eigentlich sein soll. Sie ruft mich in meine eigentlichste und eigenste Wirklichkeit.

Wenn man untersuchen will, ob Kunst theologisch relevante Erkenntnis erschließen kann, müsste man also fragen, ob sie mir die Wirklichkeit näherbringen und mir die Wirklichkeit als Anspruch und Zuspruch erfahrbar machen kann. Kann Kunst – so müsste man fragen – in die Freiheit und die je eigenste Wirklichkeit rufen? Kann sie das Gute und Schöne der Wirklichkeit aufschließen und dabei in Freiheit und Verantwortung rufen?<sup>14</sup>

Es scheint mir fast eine triviale Feststellung zu sein, dass man die genannten Fragen bejahen muss. Natürlich kann Kunst das Gute und Schöne der Wirklichkeit aufschließen. Natürlich kann mich Literatur so erschüttern, dass ich mich in die je eigenste Wirklichkeit und Verantwortung gerufen weiß. Und natürlich kann mir Musik zum Trost und Zuspruch werden, der mich neu für die Wirklichkeit aufschließt. Jedem, der einmal von einem Kunstwerk, einem Musikstück oder Gedicht so ergriffen wurde, dass die ganze Wirklichkeit ein neues, freundlicheres Gesicht bekam, dürfte unmittelbar einleuchten, dass in dieser Begebenheit etwas von dem Zuspruch der Wirklichkeit erfahrbar ist und dass dieser Zuspruch zugleich als Anspruch erfahren werden kann, das eigene Leben neu und anders in die Hand zu nehmen. Vorausgesetzt werden muss bei dieser Einsicht nur, dass es sich um einen Zuspruch und Anspruch der Wirklichkeit handelt und nicht um die Vorspiegelung einer Illusion, dass Kunst also nicht (nur) Narkotikum ist, sondern die Potenz hat, die Augen für die Wirklichkeit zu öffnen. Dies dürfte allerdings insofern einleuchtend sein, als es eine weit verbreitete Einsicht ist, dass etwa die Macht des Bildes darin besteht, die Augen zu öffnen und Wirklichkeit zu zeigen.<sup>15</sup> Kunstwerke haben eben einen Sinn erschließenden Eigenrang<sup>16</sup> und sind dem Künstler selber immer schon voraus.<sup>17</sup> Sie können für Seiten der Wirklichkeit sensibilisieren, die in Sprechakten und in Reflexionen über die Wirklichkeit nicht in gleicher Weise erkannt werden können. Von daher scheint es mir berechtigt zu sein, sie auch als Orte theologischer Erkenntnis zu würdigen, die der Theologie bei ihrer Suche nach der Wahrheit helfen können.

---

<sup>14</sup> Wichtig ist es bei der Beantwortung dieser Fragen im Auge zu behalten, dass diese Fragen nicht auf eine umfassende Würdigung von Kunst, Musik und Literatur abzielen. Natürlich ist Kultur noch einmal mehr als das hier Gesagte und sollte auch theologisch nicht nur mit diesen Fragen betrachtet werden. Gerade als *Locus alienus* ist Kultur in seiner Eigenständigkeit und Fremdheit zu würdigen und kann auch dann Wirklichkeit erschließende Funktion haben, wenn sie nicht in der beschriebenen Form interpretiert wird. Dennoch ist es theologisch legitim und erhellend zu fragen, ob mir aufgrund struktureller Äquivalenzen zu dem in Jesus Christus offenbar gewordenen Anspruch und Zuspruch des Logos auch durch Kunst, Literatur und Musik ein Zugang gebahnt werden kann.

<sup>15</sup> Vgl. G. Boehm, „Jenseits der Sprache?“ Anmerkungen zur Logik der Bilder, in: C. Maar/ H. Burda, Hg., *Iconic Turn. Die neue Macht der Bilder*, Köln 2004, 28-43, 32.

<sup>16</sup> Vgl. G. Larcher, *Fundamentaltheologie und Ästhetik. Impulse aus dem Werk Paul Ricoeurs*, in: St. Orth/ P. Reifenberg, Hg., *Poetik des Glaubens. Paul Ricoeur und die Theologie*, Freiburg-München 2009, 203.

<sup>17</sup> Vgl. ebd.

Die dabei gesuchte Wahrheit darf natürlich genauso wenig mit dem Kunstwerk identifiziert werden wie der göttliche Logos einfach buchstäblich als die Wahrheit gedacht werden kann. Denn aufgrund der relationalen Struktur der Wahrheit braucht es die Einbettung in ein relationales Geschehen, um Wahrheit aussagen zu können. Von daher kann man Gott vor dem Hintergrund der Trinitätstheologie als die Wahrheit bezeichnen, während diese Rede vom Mensch gewordenen Logos nur insofern zutreffend ist, als dieser Logos in seinem Ganz-auf-den-Vater-hin und Von-ihm-her Sein, realisierendes und befreiendes Zeichen der göttlichen Wahrheit ist. Eben diese Zeichenhaftigkeit kann man nach allem bisher Gesagten ebenfalls – wenn auch gewiss in qualitativ anderer Weise – von Kunst, Musik und Literatur aussagen.

#### 4. *Der Logos Gottes in der Schönheit des Qur'an?*

Gibt man aus christlicher Sicht also zu, dass sich mir der Logos Gottes auch durch Kunst, Musik und Literatur, also auf ästhetische Weise erschließen kann, spricht erst einmal nichts dagegen, eine Religion in ihrem Wahrheits- und Offenbarungsanspruch zu würdigen, die diesen primär ästhetisch konfiguriert. Gibt man zugleich zu, dass in diesem ästhetischen Erleben Facetten der Wirklichkeit erschlossen werden, die nur in dieser besonderen Erkenntnisweise zugänglich sind, kann man dem Offenbarungsanspruch des Anderen gleichzeitig zubilligen, Facetten der Wirklichkeit und Wahrheit zu erschließen, die nicht schon in der eigenen Theologie enthalten sind, so dass auch eine derart auftretende Religion als *Locus alienus* für die christliche Theologie verständlich zu machen wäre. Auch hier könnte und müsste man dann die oben ins Feld geführten, aus der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth gewonnenen normativen Kriterien verwenden, um diesen Wahrheitsanspruch würdigen zu können. Zugleich könnte man aber auch mit der autonomen philosophischen Vernunft gewonnene Kriterien ins Spiel bringen, um sicher zu sein, dass man auch die fremden Seiten der Wirklichkeit, die in dieser ästhetischen Zugangsweise erkennbar werden können, hinreichend würdigt.<sup>18</sup>

Nach einer gängigen, muslimischen Interpretation des Qur'an ist es nun tatsächlich der Fall, dass seine Besonderheit in einer ästhetisch aufzufassenden Unnachahmlichkeit besteht (*'i'ğaz al-qur'an*), so dass man überlegen kann, ob er nicht aus einem derartigen Blickwinkel auch aus christlicher Sicht als Quelle theologischer Erkenntnis gewürdigt werden kann. Dafür bedarf es einer historisch-kritisch informierten Hermeneutik, die es ermöglicht, den Inhalt des Qur'an in

---

<sup>18</sup> Vgl. K. v. Stosch, Das Problem der Kriterien als Gretchenfrage jeder Theologie der Religionen. Untersuchungen zu ihrer philosophischen Begründbarkeit, in: R. Bernhardt/ P. Schmidt-Leukel, Hg., Kriterien interreligiöser Urteilsbildung, Beiträge zu einer Theologie der Religionen 1, Zürich 2005, 37-57.

angemessener Weise zu verstehen<sup>19</sup>. Außerdem wäre zu prüfen, ob direkte Widersprüche zwischen dem so erschlossenen inhaltlichen Gehalt des Qur'an und der christlichen Lehre bestehen. Ohne dies hier im Einzelnen begründen zu können, scheint es mir durchaus möglich zu sein, eine solche Widerspruchsfreiheit ohne Depotenzierung des jeweiligen Glaubens und der mit ihm verbundenen Unbedingtheitsansprüche herzustellen.<sup>20</sup> Entscheidend für diese Möglichkeit ist allerdings die ästhetische konfigurierte Rekonstruktion des Qur'an, so dass ich diese im Folgenden etwas entfalten möchte.<sup>21</sup>

Wurde die Unnachahmlichkeit des Qur'an anfangs primär inhaltlich begründet, so geriet im weiteren Verlauf der Theologiegeschichte immer mehr die sprachlich-stilistische Gestalt des Qur'an in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit.<sup>22</sup> Spätestens seit dem 10. Jh. christlicher Zeitrechnung gehört der Glaube zu den identitätsstiftenden Elementen der muslimischen Gemeinden, dass es niemand geschafft hat, dem Qur'an etwas Schöneres, Besseres und Hinreißenderes entgegenzusetzen.<sup>23</sup>

Der Ursprung dieses Gedankens liegt in Muhammads Herausforderung seiner Gegner zum Wettstreit, sie sollten doch eine ähnliche Offenbarung wie den Qur'an hervorbringen. So lange ihnen das nicht gelinge, sei seine Behauptung der Göttlichkeit des Qur'an berechtigt.<sup>24</sup> Dieser Gedanke stand in der Folgezeit Pate für eine Fülle von Bekehrungsberichten, die gerade in der Schönheit der Rezitation des Qur'an das entscheidende Moment sehen. Von den vielfältigen Beispielen, die Navid Kermani hierzu gesammelt hat, greife ich das der Bekehrung des späteren Kalifen Umar heraus:

„Er war ursprünglich einer der gefährlichsten Gegner der jungen muslimischen Gemeinde, ein Mann von 30 oder 35 Jahren, der über enorme Muskelkraft und Energie verfügte, Spiel, Wein und Poesie liebte, als ebenso gefühlvoll wie jähzornig galt. ... Eigentlich hatte er an dem Tag, an dem die Handlung spielt, vor, den Propheten zu töten, doch gerade, als er zu ihm hingehen wollte, erfuhr er, dass sich seine Schwester Fatima und deren Mann ... dem Islam angeschlossen hatten. Wutentbrannt lief er zu ihrem Haus. Schon auf der Straße vor der Haustür hörte er, wie jemand den beiden den Koran vortrug. Umar stürmte in das Zimmer. Der Rezitator versteckte sich, so schnell er nur konnte, während Fatima die Koranblätter an sich nahm und unter ihren Beinen versteckte.

---

<sup>19</sup> Zu verschiedenen Möglichkeiten der Hermeneutik des Qur'an und ihrer Bewertung vgl. *K. v. Stosch*, Wahrheit und Methode. Auf der Suche nach gemeinsamen Kriterien des rechten Verstehens Heiliger Schriften, in: *H. Schmid/A. Renz/B. Ucar*, Hg., „Nahe ist dir das Wort ...“ Schriftauslegung in Christentum und Islam, Theologisches Forum Christentum – Islam, Regensburg 2010, 244-260.

<sup>20</sup> Vgl. meine ersten Hinweise in *K. v. Stosch*, Der muslimische Offenbarungsanspruch als Herausforderung komparativer Theologie. Christlich-theologische Untersuchungen zur innerislamischen Debatte um Ungeschaffenheit und Präexistenz des Korans, in: *ZKTh* 129, 2007, 53-74.

<sup>21</sup> Ich greife dabei auf Überlegungen zurück, die ich bereits verschiedentlich publiziert habe, u.a. in den beiden Beiträgen, die ich in den beiden vorhergehenden Fußnoten zitiere.

<sup>22</sup> Vgl. *H. Grotzfeld*, Der Begriff der Unnachahmlichkeit des Korans in seiner Entstehung und Fortbildung, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 13, 1969, 58-72, 63; *J. van Ess*, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hirsdschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. Bd.4, Berlin-New York 1997, 608. 608.

<sup>23</sup> Vgl. *N. Kermani*, Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran, München 1999, 19.

<sup>24</sup> Vgl. *Grotzfeld*, Der Begriff der Unnachahmlichkeit (s. Anm.22) 60f.

„Was ist das für ein Murmeln, das ich hörte?“ herrschte Umar sie an.  
 „Du hast nichts gehört“, versuchten Fatima und ihr Mann ihn zu beruhigen.  
 Da rief Umar: „Doch, das habe ich, bei Gott, und ich weiß, dass ihr Mohammed in seiner Religion folgt!“  
 Er wollte auf seinen Schwager losgehen, aber Fatima warf sich zwischen die beiden, so dass ihr Umar unbeabsichtigt einen gewaltigen Schlag versetzte.  
 „Ja, wir haben uns zum Islam bekehrt, und wir glauben an Gott und seinen Gesandten – so tu‘ nun, was du willst“, riefen Fatima und ihr Mann.  
 Umar jedoch bereute schon sein Verhalten, das Blut im Antlitz seiner Schwester rührte ihm das Herz. Mit sanfter Stimme fragte er sie nach der Schrift. Nachdem ihm Fatima das Versprechen abgenommen hatte, das Blatt unbeschädigt wieder zurückzugeben, und ihn zudem bewogen hatte, sich einer rituellen Waschung zu unterziehen, da kein Unreiner den Koran berühren dürfe, händigte sie es ihm aus. Umar begann, die Sure Taha (Nr. 20) zu rezitieren. Nach wenigen Versen schon hielt er ein und rief:  
 „Wie wunderschön, wie erlesen ist diese Rede ... !“  
 Nachdem er zu Ende gelesen hatte, suchte er sofort Mohammed auf, um sich vor ihm zum Islam zu bekennen.“<sup>25</sup>

Offensichtlich ist es bei dieser Bekehrungsgeschichte die Schönheit des Qur’an, die den Gegner zum Anhänger Muhammads macht. Diese Schönheit wird hier allerdings nicht so stark miraculös überhöht, dass sie völlig isoliert als Grund der Bekehrung erscheint. Vielmehr bedarf es erst der Erschütterung Umars durch die unbeabsichtigte Verletzung, die er seiner Schwester angetan hat, um ihn so aufgewühlt sein zu lassen, dass er dazu bereit ist, den Qur’an ernst zu nehmen. Erst auf der Grundlage dieser Bereitschaft ist er dazu in der Lage, den Qur’an in seiner Schönheit zu würdigen und als Glaubensgrund gelten zu lassen. Das personale Zeugnis der Schwester hat hier offenkundig eine nicht zu unterschätzende Rolle für die Wirksamkeit der ästhetischen Besonderheit des Qur’an, so dass es deutlich ist, dass man diese nicht von ihrem Kontext trennen darf.<sup>26</sup>

In anderen Geschichten fehlt eine solche Einbettung, aber das Motiv der Schönheit des Qur’an hält sich durch. Die Schönheit des Qur’an ist es auch, die einen einzigartigen Normwandel in der Dimension der Sprache und Ästhetik im Einflussgebiet des Islam verursacht hat. „Er ist, wie Bernard Lewis einmal bemerkte, das eigentliche Wunder der arabischen Expansion.“<sup>27</sup> Der Qur’an ist den Arabern „der sprachliche Himmel auf Erden“; in ihm erscheint ihnen die Menschheitsutopie von der vollkommenen Sprache verwirklicht.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> *Kermani*, Gott ist schön (s. Anm. 23) 34f.

<sup>26</sup> Interessant an der Stelle ist auch das Insistieren der Schwester auf einem ritualisierten Umgang mit dem Qur’an, der exemplarisch deutlich macht, wie essentiell die ästhetische Selbststilisierung in der Befolgung der Scharia ist, um auf die Erfahrung der Schönheit und Majestät Gottes im Qur’an zu antworten (vgl. dazu die Ausführungen weiter unten).

<sup>27</sup> *Kermani*, Gott ist schön (s. Anm. 23) 113.

<sup>28</sup> Ebd., 165. Entsprechend ist es auffällig, dass schon in früheren Zeiten die Holprigkeit der Sprache zu den ersten Mängeln gehörte, welche man theologischen Gegnern und insbesondere sogenannten Ketzern vorzuhalten pflegte (vgl. ebd., 117), während es in der christlichen Tradition ungleich stärker auf die Wahrheit des Logos und nicht auf seine Ästhetik ankommt. Nicht umsonst gilt die Sprachgelehrsamkeit als wichtigster Zweig der Wissenschaften in der arabischen Welt (vgl. ebd.), während sie im Westen keine vergleichbare Rolle einnimmt.

Zur Logik dieser Art der Begründungsstrategie gehört nicht nur, dass „die Araber den Koran aufgrund seiner stilistischen Vollkommenheit als göttliches Werk anerkannt haben, sondern auch, dass diese Araber das Dichtervolk schlechthin und gerade sie es waren, welche das Sprachwunder eingestehen mussten, dasjenige Volk also, das die Kunst der Beredsamkeit über alles schätzte und nur durch ein sprachliches Wunder überzeugt werden konnte“<sup>29</sup>. Vielleicht könnte man insofern die Eigenart der muslimischen Offenbarung in einem personal-dialogischen Verhältnis Gottes zu Muhammad und seinem Volk sehen. Gott teilt sich den Muslimen in einer ästhetisch vermittelten Weise mit, weil er von diesem Volk gerade so verstanden zu werden hofft. Wenn Gott nicht blinden Gehorsam, sondern verstehende Anerkennung will, muss er einem an dieser Stelle empfänglichen Volk auf ästhetische Weise begegnen.

Denn – so zumindest die These von Navid Kermani – das religiöse Erkennen ist im Islam ästhetisch vermittelt „als ein Schauer erregendes, Gänsehaut verursachendes Hören einer als schön bezeichneten Rede, ... eine Schönheitserfahrung“<sup>30</sup>. Wie genau diese ästhetische Besonderheit zu fassen ist, ist natürlich ohne Kenntnisse des Arabischen unmöglich.<sup>31</sup> Aber auch ohne diese Kenntnisse ist deutlich, dass die Besonderheit des Modus der Rezeption dieses Schönheitserlebnisses an das Hören gebunden ist.

Schon Muhammad hat in der Offenbarung nicht ein Schriftstück erhalten, sondern wurde Hörer der Botschaft. Bis heute ist der Qur’an ein Vortragstext und gewissermaßen die liturgische Rezitation der direkten Rede Gottes. „Gott spricht, wenn der Koran rezitiert wird, sein Wort kann man genaugenommen nicht lesen, man kann es nur hören.“<sup>32</sup> Entsprechend ist im Islam nicht das Darstellen und Berühren, sondern das Hören im Mittelpunkt des liturgischen Vollzuges: Sein zentraler Kult ist „das Hören oder Aufsagen der göttlichen Rede, die *salat*, das täglich drei- bis fünfmalige Ritualgebet“<sup>33</sup>. Das Erleben der Nähe Gottes scheint im Islam durch die Begegnung mit seinem Wort vermittelt zu sein, so dass das Hören des Qur’an in Analogie zu sakramentalen Handlungen verstanden werden kann.<sup>34</sup>

Nicht umsonst herrschte in der islamischen Welt lange ein mitunter heute noch zu beobachtendes Mißtrauen gegen ausschließlich schriftliche Überlieferungen der Offenbarung.<sup>35</sup>

---

<sup>29</sup> Ebd., 23.

<sup>30</sup> Ebd., 25f.

<sup>31</sup> Al-Gurğani würde sagen, dass die Besonderheit eben in der Struktur der Verse, in der sinnvollen Verknüpfung von Wortzeichen zur Übermittlung einer Intention liege, dass alles eben einfach genau an seinem Platz sei. Vers für Vers gebe es kein Wort, das angemessener oder passender ersetzt werden könnte (vgl. ebd., 256).

<sup>32</sup> Ebd., 173; vgl. ebd., 189: „Unmöglich sei es, zitiert Lamyā‘ al-Faruqī einen Azhar-Absolventen, den Koran bloß zu lesen. Eine korrekte Wiedergabe der Worte und Phrasen erzwingt eine musikalische Ausgestaltung.“

<sup>33</sup> Ebd., 217.

<sup>34</sup> Vgl. ebd., 218.

<sup>35</sup> Vgl. T. Nagel, Der Koran. Einführung, Texte, Erläuterung, München 1983, 19: „Noch weit in islamische Zeit hinein hielt sich bei Gelehrten, die sich mit den normsetzenden Taten und Worten (sunnā) Muhammads

Letztlich war und ist es die von Generation zu Generation immer neue vermittelte mündliche Rezitation des Qur'an, die die Authentizität der Offenbarung verbürgt und sie neu erlebbar macht.<sup>36</sup> Selbst die Anhänger der rationalistische Schule der Mu'taziliten geben zu, dass Gott in der Rezitation so zu einem spricht wie zu Mose auf dem Berg Sinai<sup>37</sup> und selbst die Gegner des *iğaz* nehmen den Qur'an als Literaturdenkmal sehr ernst<sup>38</sup> – so wie auch von Nichtchristen Jesus wegen seiner Menschlichkeit bewundert wird. Die Rede vom *iğaz* ist zwar eine apologetische Theorie, die in den Theologenstuben geboren wurde, aber erzeugt wurde sie von den Qur'anrezitatorinnen und ihren Zuhörern<sup>39</sup> und entsprechend kann sie auch historisch-kritisch befragt werden<sup>40</sup>.

Sollte der hier angedeutete primär ästhetisch begründete Geltungsaufweis einer näheren Prüfung standhalten, wäre es möglich, den muslimischen Offenbarungsanspruch mit Mitteln der Vernunft zu verantworten, ohne ihn in ein Konkurrenzverhältnis zum Christentum zu setzen. Denn die oben eingeräumte Möglichkeit, dass ein Kunstwerk zur Erkenntnis des Logos beitragen und damit Ort theologischer Erkenntnis sein kann, müsste dann auch für die Rezitation des Qur'an gelten. Kriterium müsste hier dann aus christlicher Sicht abermals die Frage sein, ob der Qur'an die Unbedingtheit des Zuspruchs Gottes als Anspruch und umgekehrt den Anspruch als Zuspruch erfahrbar macht. So könnte man beispielsweise fragen, ob die Barmherzigkeit Gottes, die im Qur'an in jeder Sure neu hervorgehoben wird, als ohne Vor- und Nachbedingungen gestellter unbedingter Zuspruch aufgefasst werden darf, der in Freiheit ruft und untrennbar mit Freiheit verbunden bleibt. Oder man könnte fragen, ob der Qur'an die Wirklichkeit aufschließt und dazu einlädt, das Gute und Schöne der Wirklichkeit zu würdigen. Zugleich wäre zu fragen, ob der Vollzug dieser Würdigung als Ruf zur Freiheit und zur Verantwortung verstanden wird. Werde ich durch den Qur'an mit einer Wahrheit über mich konfrontiert, mit einem Sollen, einem Anspruch Gottes, der mich ruft, der zu sein, der ich von Gott her eigentlich sein soll? Ruft er mich in meine eigentlichste und eigenste Wirklichkeit?

---

beschäftigten, ein starkes Misstrauen gegen ausschließlich schriftlich Überliefertes; eine Kette von rechtschaffenen Gewährsmännern, die eine bestimmte Nachricht auf mündlichem Wege von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben hatten, galt ihnen als verlässlicher als papierene Belege.“

<sup>36</sup> Vgl. im Blick auf die Tradition ebd., 27: „Die allgemein anerkannte Rezitationsweise eines bestimmten Verses konnte bei der mangelnden Eindeutigkeit der Konsonantenschrift ohnehin oft ein höheres Maß an Glaubwürdigkeit für sich beanspruchen als eine noch so gescheite, aber durch den mündlichen Gebrauch eben nicht bestätigte Interpretation der Konsonantenfolge des betreffenden Verses.“

<sup>37</sup> Vgl. *Kermani*, Gott ist schön (s. Anm. 23) 222.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., 304.

<sup>39</sup> Ebd., 313.

<sup>40</sup> Diese Befragung scheint mir eine der wichtigsten Herausforderung für die gegenwärtige islamische Theologie zu sein. Dabei ist zu bedenken, dass die besondere ästhetische Gegebenheitsweise der Offenbarung im Islam es nahezu unmöglich machen muss, den Qur'an zu übersetzen. So wie das Christentum an die jüdische Tradition gebunden ist und ohne sie nicht verstanden werden kann, kann auch der Qur'an nicht ohne die arabische Sprache verstanden werden.

Bei der Beantwortung derartiger Fragen wird man nicht auf einer rein ästhetischen Ebene bleiben können. Aber gerade aus muslimischer Sicht darf die besondere ästhetische Qualität des Qur'an nicht losgelöst von seinen Inhalten gewürdigt werden.<sup>41</sup> Von daher spricht nichts gegen die Prüfung des Qur'an durch derartige Fragen und ich darf aus meinen bisherigen Dialogerfahrungen sagen, dass ich keine Bedenken habe, dass bei Verwendung einer modernen Hermeneutik eine überzeugende muslimische Antwort auf diese Fragen möglich ist. So erscheint es mir beispielsweise als ein vielversprechender Weg, den Anspruch der Scharia als Antwort auf den Zuspruch der Schönheit Gottes zu verstehen, der Muslime zu einer ästhetischen Stilisierung des eigenen Lebensvollzugs einlädt, um dadurch der eigenen Hingabe an die Schönheit Gottes Ausdruck zu verleihen. Wenn man in der Scharia zudem den liebenden Versuch sieht, entzündet von der Schönheit Gottes und überwältigt von seiner Barmherzigkeit Raum für Gott im eigenen Leben zu schaffen, kann vollends deutlich werden, wie ihre Erfüllung als Zusammenfall von Zuspruch und Anspruch Gottes verstanden werden kann. Selbst den muslimisch-orthodoxen Verzicht auf eine Reflexion über das Wesen Gottes könnte man vor dem Hintergrund der hier vorgeschlagenen ästhetischen Zugangsweise zum Qur'an als ästhetisch begründete „Geste der Trennung“<sup>42</sup> begreifen, die die eigene Hingabe an Gottes Selbstzuwendung im Qur'an verdeutlicht. Macht man sich zudem die Mühe, diese Geste aus einer kritizistischen Philosophie zu begründen, könnte man diese Form der Ästhetisierung sogar mit den Weihen der kantischen Philosophie versehen und so die Rationalität des islamischen Glaubens verdeutlichen.

## 5. Epilog

Aber all das würde hier zu weit führen. Es soll nur deutlich machen, welche spannenden Anschlussmöglichkeiten sich aus einer Theologie ergeben, die mit dem Dialog zwischen autonomer Kunst und Religion ernst macht und dadurch auch Kunst, Musik oder Literatur als

---

<sup>41</sup> Natürlich darf die Unterscheidung verschiedener Gegebenheitsweisen der Offenbarung nicht dazu führen, die jeweiligen Religionen auf ihre primären Gegebenheitsweisen festzulegen. Ich will auf keinen Fall leugnen, dass der Qur'an kognitiv-propositionale Ansprüche hat, die nicht in das ästhetische Hörerlebnis aufgelöst werden dürfen, sondern gerade in ihm erst angemessen erfasst werden. Umgekehrt spielen auch im Christentum ästhetische Vermittlungsfiguren eine große Rolle, und es wäre eine eigene Untersuchung wert, warum diese Art der Vermittlung gerade in den orthodoxen Kirchen so ausgeprägt ist und gerade in den Kirchen der Reformation so sehr vernachlässigt wird. Ebenso ist gerade der Blick auf die Gestalt Christi ein wichtiges ästhetisches Ereignis, das allerdings eher in der Weise des Sehens als des Hörens beheimatet ist. Eben diese Überlappungen könnten ein entscheidender Grund dafür sein, warum sich Christentum und Islam so sehr in einer Konkurrenzsituation wahrnehmen.

<sup>42</sup> K. v. Stosch, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein, ratio fidei 7, Regensburg 2001, 184, mit Verweis auf Michel Foucault.

Orte theologischer Erkenntnis ernst nimmt und in das Gespräch der Theologien hineinnimmt. Für eine Komparative Theologie im Dialog mit dem Islam dürfte es dabei von besonderer Brisanz sein, literarische NeufORMATIERUNGEN des islamischen Offenbarungsanspruchs in den Blick zu nehmen. Einerseits steckt hier ein enormes Potenzial für neuere hermeneutische Zugänge zum islamischen Offenbarungszeugnis.<sup>43</sup> Andererseits bedarf es hier einer besonderen Sensibilität angesichts des scheinbaren Konkurrenzverhältnisses zwischen Qur'an und Kunst. Denn wenn die Plausibilität des Qur'an wesentlich in seiner ästhetischen Qualität verortet wird, könnte autonome Kunst, Musik und Literatur auch als Unterminierung dieser Plausibilität wirken. Denn was genau unterscheidet die ästhetische Qualität des Qur'an von einem Gedicht von Shakespeare oder einem gregorianischen Choral? Kann man wirklich auf ästhetischem Gebiet in plausibler Weise einen letztgültigen und unüberholbaren Offenbarungsanspruch begründen? Ich halte diese Frage keineswegs für negativ entschieden, will aber auch nicht verhehlen, dass es in meinen Augen noch einiger Anstrengungen bedarf, bis hier eine befriedigende Antwort durch die islamische Theologie geleistet ist.

---

<sup>43</sup> Vgl. etwa K. v. Stosch/ C. Niggemann, «Eines Tages las ich ein Buch und mein ganzes Leben veränderte sich.» Spuren muslimischen Offenbarungsdenkens in Orhan Pamuks *Das neue Leben*, in: R. Bernhardt/ K. v. Stosch, Hg., *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Beiträge zu einer Theologie der Religionen 7, Zürich 2009, 147-174.