

Identitätssicherung oder Identitätsverlust?

Interreligiöser Dialog aus komparativ-theologischer Perspektive

Cornelia Dockter, Cordula Heupts, Lukas Wiesenhütter

1. Das Dilemma interreligiöser Begegnungen

Einen Tag vor der Wahl Joseph Ratzingers zu Papst Benedikt XVI., am 18. April 2005, warnte dieser vor der „Diktatur des Relativismus“¹, der die Wahrheit des christlichen Glaubens infrage stelle. Seine damalige Predigt knüpft in gewisser Weise an die fünf Jahre zuvor veröffentlichte Erklärung *Dominus Iesus* an, die er als Präfekt der Glaubenskongregation maßgeblich mitgeprägt hat.² Bereits hier zeigt sich das Bedürfnis nach einer Identitätssicherung angesichts einer als bedrohlich wahrgenommenen Pluralisierung der Weltanschauungen und religiösen Ansprüche. Dabei funktioniert die christliche Identitätsvergewisserung in erster Linie über Abgrenzungsmechanismen. So betont *Dominus Iesus* in abgrenzender Manier gegenüber anderen Religionen, dass die „Fülle der Heilsmittel“ (DI 22) im Christentum liege, und formuliert einen Wahrheits- und Absolutheitsanspruch, der all jene ausschließt, die sich in diesem Wahrheitsanspruch nicht wiederfinden. Einem solchen Verständnis folgend, dient ein interreligiöser Dialog, wie er durch die Erklärung

¹ J. Ratzinger, *Missa pro eligendo romano pontifice*. Predigt von Kardinal Joseph Ratzinger, Dekan des Kardinalskollegiums, 2005. Online verfügbar unter https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_2005_0418_ge.html (zuletzt abgerufen am 11.08.2022).

² Vgl. *Kongregation für die Glaubenslehre*, Erklärung „*Dominus Iesus*“ über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche, 2000. Online verfügbar unter https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_ge.html (zuletzt abgerufen am 28.04.2022). Zur Rezeption vgl. D. Bugiel, *Diktatur des Relativismus? Fundamentaltheologische Auseinandersetzung mit einem kulturpessimistischen Deutungsschema* (Religion – Geschichte – Gesellschaft Fundamentaltheologische Studien 52), Berlin 2021.

Nostra Aetate des Zweiten Vatikanischen Konzils angeregt wird, dann der Identitätsvergewisserung, insofern die eigene klar bestimmte religiöse Identität durch das Auffinden von Gemeinsamkeiten und durch die Abgrenzung von Unterschieden in der anderen Religion weiter bestätigt wird.³

Zu einer stärkeren Wertschätzung im Kontext eines interreligiösen Dialogs drängen die von *Dominus Iesus* kritisierten pluralistischen Positionen, die Offenheit generieren, indem sie die Exklusivität klassischer Identitätsmarker relativieren.⁴ Dies geschieht im christlichen Kontext vornehmlich über die Relativierung der Heilsbedeutung Jesu Christi.⁵ Hierdurch wird nicht nur die umfassende Anerkennung jeglicher nichtchristlichen Identität einfacher. Es scheint auch ersichtlicher zu sein, warum der Austausch mit anderen Religionen für das eigene Bekenntnis wertvoll sein kann, da die eigene religiöse Identität aufgrund ihrer Unabgeschlossenheit offen für eine Bereicherung von außen ist. Gleichzeitig stellt sich aber die Frage, ob diese Offenheit nicht zu Lasten wichtiger Bestandteile der eigenen sowie der anderen Tradition gehen kann. Es besteht die Gefahr einer Relativierung der eigenen wie auch der fremden Glaubensinhalte, die Wertschätzung letztlich konterkariert.⁶ Wird die Identität des Anderen so nur unzureichend wahrgenommen, drängt sich gar der Verdacht auf, der Pluralismus könnte selbst der Versuch einer Identitätssicherung auf Kosten des Anderen sein, um mich bspw. in meiner eigenen Weltoffenheit bestätigt zu sehen, anstatt mich auf einen Dialog mit offenem Ausgang einzulassen.

³ Vgl. zu solch einer inklusivistischen Haltung K. v. Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* (Beiträge zur Komparativen Theologie 6), Paderborn 2012, 87–107.

⁴ Vgl. ebd., 22–61.

⁵ Vgl. bspw. S. M. Ogden, *The Point of Christology*, San Francisco u. a. 1982 oder R. Haight, *The Future of Christology*, New York 2005.

⁶ Dabei ist nicht negiert, dass es auch aus pluralistischer Sicht die Möglichkeit einer Kriterienfindung gibt, die im interreligiösen Dialog dazu dienen soll, die Tragfähigkeit religiöser Bekenntnisse zu bewerten (vgl. J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Response to the Transcendent*, London 1989, 299–342). Zur kritischen Auseinandersetzung mit der Kriterienfrage mit Blick auf pluralistische Religionstheologien vgl. K. v. Stosch, *Komparative Theologie* (s. Anm. 3), 49–55.

Hier offenbart sich die klassische Dilemma-Situation einer Theologie der Religionen.⁷ Eine starke Identität scheint mit Unbeweglichkeit und eine offene Identität mit einer Preisgabe wichtiger eigener Identitätsmerkmale einherzugehen. Die Frage lautet also, wie es möglich sein kann, die eigene Identität im interreligiösen Austausch zu wahren und gleichzeitig offen für Bereicherung von außen zu sein. Diese Frage ist zudem nicht nur in der akademischen Diskussion der Theologie der Religionen virulent, sondern hat Konsequenzen für die Praxis religiöser Vollzüge. So kommt es auch in der kirchlichen Liturgie immer wieder vor, dass Identitätssicherung als Abgrenzung verstanden wird.⁸ Die Komparative Theologie bemüht sich darum, die Wahrung der eigenen religiösen Identität *ohne* abwertende Abgrenzung nach außen zu leisten. Ehe diese Disziplin vorgestellt wird, wird es im folgenden Abschnitt zunächst um die Eigenart religiöser Überzeugungen gehen, die ein wichtiges Fundament für das Verständnis Komparativer Theologie bilden.

2. Die Eigenart religiöser Überzeugungen

Die eigene Identität ist in starker Weise von Grundüberzeugungen geformt, die das Denken und Handeln prägen und einen Einfluss darauf ausüben, wie die Welt im Ganzen wahrgenommen wird. Diese Grundüberzeugungen oder, mit Ludwig Wittgenstein gesprochen, grammatischen Sätze, bilden das Fundament jeglicher Urteilsbildung.⁹ Dabei zeichnen sie sich durch eine subjektiv empfundene Irrtumslosigkeit aus, die absichert, dass wir uns in unseren basalen Wahrnehmungen der Welt und des eigenen Ichs gesichert fühlen.

⁷ Zur ausführlichen Auseinandersetzung mit diesen religionstheologischen Modellen vgl. ebd., 17–131.

⁸ Besonders deutlich wurde dies in der Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte durch Benedikt XVI. im Jahr 2008; vgl. zur Debatte *W. Homolka/E. Zenger* (Hrsg.), „... damit sie Jesus Christus erkennen“: Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br. 2008.

⁹ Vgl. *L. Wittgenstein*, Über Gewißheit, hrsg. v. G. E. M. Anscombe u. G. H. v. Wright, in: *L. Wittgenstein*, Werkausgabe 8. neu durchges. v. J. Schulte, Frankfurt a. M. 1992, 113–257, Abschnitt 57.58.415; vgl. dazu *K. v. Stosch*, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein (ratio fidei 7), Regensburg 2001, 96–136; *Ders.*, Komparative Theologie (s. Anm. 3), 175–187.

Um die Dynamiken der uns prägenden Überzeugungen darzustellen, hat Ludwig Wittgenstein die Metapher eines Flussbettes verwendet.¹⁰ Das Gesamt unserer grammatischen Sätze bildet das Weltbild, das als „Grund unseres Denkens, Sprechens und Handelns“¹¹ gleichsam den Grund des Flussbettes bildet und von der normalen Strömung kaum beeinflusst wird. Weniger stabil sind die verschiedenen Schichten des Flussbettes, die sich über dem Grund befinden. Dort liegende Überzeugungen können deutlich schneller von der Strömung mitgetragen werden, ausgelöst durch neue Erfahrungen oder Erkenntnisse.¹² Welche Tiefe im Flussbett aber haben religiöse Überzeugungen?¹³

Sie haben in der Regel einen stark prägenden Charakter und befinden sich so in unserem Bild am Grund des Flussbettes. Sie haben Anteil an den eben beschriebenen Kennzeichen grammatischer Sätze und dürften erst einmal als recht irrumsimmun verstanden werden. Eine Eigenart unterscheidet sie aber grundlegend von anderen grammatischen Sätzen. Klaus von Stosch spricht hier von der doppelten Kontingenz religiöser Überzeugungen. Erstens verweist er auf die Pluralität von Weltbildern. Religiöse Weltbilder sind angesichts der Vielfalt religiöser Überzeugungen und der Vielfalt auch nicht-religiöser Überzeugungen niemals konkurrenzlos. Zweitens sei auf die „*faktische*[...] *Bezweifelbarkeit*“¹⁴ religiöser Weltbilder verwiesen. Da es bei religiösen Überzeugungen um Fragen der Letztbegründung

¹⁰ Vgl. L. Wittgenstein, *Über Gewißheit* (s. Anm. 9), Abschnitt 97.99; vgl. auch K. v. Stosch, *Komparative Theologie* (s. Anm. 3), 179 f.

¹¹ Ebd., 178. Vgl. L. Wittgenstein, *Über Gewißheit* (s. Anm. 9), Abschnitt 94.162.167.

¹² Wittgenstein unterscheidet hier nicht nur zwischen unterschiedlich stark verfestigten Grundüberzeugungen, sondern auch zwischen unterschiedlichen Dimensionen von Überzeugungen. Die bereits erwähnten *grammatischen Sätze* weisen einen expressiv-regulativen Charakter auf. Das bedeutet, dass sie die Haltungen eines Menschen, seinen Umgang mit den Mitmenschen, seine Lebenseinstellung begründen und beeinflussen. Die so genannten *enzyklopädischen Sätze* sind mehrheitlich kognitiv-propositional strukturiert und so eher auf der Oberfläche des Überzeugungssystems eines Menschen zu finden. Während grammatische Sätze unsere Erkenntnis von Wirklichkeit insgesamt prägen und so erst einmal kaum zu erschüttern sind, lassen sich enzyklopädische Sätze bei der Konfrontation mit guten Gründen recht schnell modifizieren (vgl. K. v. Stosch, *Komparative Theologie* (s. Anm. 3), 175–177).

¹³ Vgl. ebd., 182–187; *Ders.*, *Glaubensverantwortung* (s. Anm. 9), 268–276.

¹⁴ K. v. Stosch, *Komparative Theologie* (s. Anm. 3), 305.

menschlichen Daseins geht, die sich allerdings der Erkenntnisleistung des Menschen zu hohem Maße entziehen, sind alle religiösen Überzeugungen von einer ihnen inhärenten Bedingtheit und damit Zweifelbarkeit geprägt. So scheint die Besonderheit religiöser Überzeugungen gerade „darin zu bestehen, dass sie alle Eigenarten weltbildkonstitutiver, grammatischer Sätze haben können, ohne deshalb an deren interner Unbezweifelbarkeit teilhaben zu müssen.“¹⁵ Das bedeutet in der Konsequenz, dass religiöse Überzeugungen und die damit verknüpfte religiöse Identität nicht als abgeschlossenes und eindeutig definiertes Konstitutivum verstanden werden können. Religiöse Anschauungen und Sicherheiten sind im Fluss und immer der Möglichkeit von Dekonstruktion ausgesetzt. Doch gerade weil sie einen fundamentalen Teil des eigenen Weltbildes bilden, wollen viele Menschen sich gegen dieses Moment der Dekonstruktion schützen. Es gehört zu einer mühsamen religiösen Identitätsarbeit, die daraus resultierende Spannung auszuhalten und nicht in eine Richtung auflösen zu wollen. Wenn bspw. einerseits jegliche Kontingenz religiöser Weltbilder und Glaubensbekenntnisse negiert wird, droht im Extremfall eine Fundamentalisierung der eigenen religiösen Überzeugungen. Die eigene religiöse Identität wird zwar vermeintlich stabilisiert, gleichzeitig jedoch verengt und jeglicher Flexibilität beraubt. Wird jedoch andererseits der Zweifel verabsolutiert und die Relativität jeglicher religiösen Anschauung zum Grundprinzip erklärt, geschieht als anderer Extremfall eine Auflösung des religiösen Standpunktes.¹⁶

Marianne Moyaert bringt eine ähnliche Spannung im Rekurs auf die Philosophie Paul Ricœurs zum Ausdruck und verdeutlicht, wie sehr Dynamik und Identität zusammengehören. Dafür greift sie Ricœurs Unterscheidung zwischen *idem*- und *ipse*-Identität auf. Ersterer bezieht sich auf das, was durch die Zeit hindurch gleich (*idem*) bleibt und sich nicht verändert, so dass der Begriff besonders geeignet scheint, die Identität von *Dingen* zu beschreiben.¹⁷ Letztere hingegen

¹⁵ Ebd., 303.

¹⁶ Vgl. ebd., 302–309.

¹⁷ Vgl. M. Moyaert, In Response to the Religious Other. Ricœur and the Fragility of Interreligious Encounters, London 2014, 97. Zur obigen Unterscheidung sowie zur Theorie narrativer Identität vgl. P. Ricoeur, Das Selbst als ein Anderer. Aus dem Französischen von Jean Greisch in Zusammenarbeit mit Thomas Bedorf und Birgit Schaaff (Übergänge 26), München 1996, 141–171.

zielt auf die „Selbstheit“ (*ipse*), die nicht einfach darin aufgeht, unveränderliche Charakteristika aufzuzählen. Personale – und religiöse – Identitäten *nur* unter dem Gesichtspunkt von *idem* zu behandeln, muss also zwangsläufig zu einer Verkürzung führen, da Dynamik und Entwicklung nicht in den Blick kommen können, die unsere Lebensgeschichten ausmachen.¹⁸ Zwar lassen sich konkrete Rituale oder formative Texte, die christliche Identität gestalten, sehr wohl aufzählen, so dass auch ein Moment von *idem*-Identität sein Recht behält. Auch diese werden allerdings in einem lebendigen Prozess je neu angeeignet und in die Glaubensbiografie integriert.¹⁹ Würden sie dies nicht, wäre religiöse Identität nur noch ein starres Festhalten an Formeln der Vergangenheit. Religiöse Identität *nur* aus der *idem*-Perspektive zu beschreiben, lässt sich ebenfalls als Versuch verstehen, Verletzlichkeit zu vermeiden. Denn diese könnte mit der Verabschiedung eines essentialistischen Bildes von Religion – oder mit der Annahme eines veränderbaren Flussbettes – einhergehen: „To avoid the disconcerting confrontation with one’s own vulnerability, the question of one’s own identity – *who* – is answered in terms of *what (idem)*, ‚claiming to give the recipe of the identity proclaimed or reclaimed.‘“²⁰

Es ist nun ersichtlich, dass die beschriebene Schwierigkeit, die eigene (religiöse) Identität offen und gleichzeitig stabil zu halten, in Momenten des interreligiösen Miteinanders besonders drängend wird. Im Folgenden soll nun die Disziplin der Komparativen Theologie anhand des Beispiels der ästhetischen Erfahrung von Offenbarung vorgestellt werden.

3. Verständigung in komparativ-theologischer Perspektive

Wenn man aus einem katholischen Hintergrund heraus näher mit Muslim*innen in Kontakt kommt, wird früher oder später die Wichtigkeit der Rezitation des Korans deutlich. Nach einer solchen Begegnung stellen sich aus christlicher Sicht viele Fragen. Warum hat die

¹⁸ Vgl. *M. Moyaert*, In Response (s. Anm. 17), 97 f.: „The difficulties arise when one does not make the distinction between *idem* and *ipse* identities and starts defining personal identity (also religious identity) as if it were a thing.“

¹⁹ Vgl. ebd., 104: „But Christian identity is more than the *idem*.“

²⁰ Ebd., 110; eingeschlossenes Zitat: *P. Ricœur*, Memory, History, Forgetting. Translated by Kathleen Blamey, Chicago 2004, 81.

Koranrezitation eine so hohe Bedeutung im Islam? Wie wird diese theologisch begründet? Was lässt die Rezitation so besonders klingen? Wenn man sich allein den arabischen Text anschaut, fallen schon viele Wortwiederholungen und Reime auf, die an poetische Texte erinnern. Als Beispiel soll hier der Anfang der Sure 96 genannt werden, die als die erste Offenbarung an den Propheten Muhammad gilt:

<i>iqra' bi-smi rabikka lladi halaq</i>	Rezitiere im Namen deines Herren, der erschuf
<i>halaqa l-insāna min'alaq</i>	Erschuf den Menschen aus geronnenem Blut
<i>iqra' wa-rabbuka l-akram</i>	Rezitiere, denn dein Herr ist der Edelmütige
<i>alladī 'allama bi-l-qalam</i>	der gelehrt hat mit dem Schreibrohr
<i>'allama l-insāna mā lam ya'lam</i>	gelehrt den Menschen, was er nicht wusste. ²¹

Die Sure beginnt mit der Aufforderung, zu rezitieren. Die arabische Verbform leitet sich vom Verb *qara'a* „vortragen, rezitieren“ ab. Der Koran ist also das „zu Rezitierende“. Dem Propheten Muhammad sollen die Verse in einem Zeitraum von 23 Jahren nach und nach offenbart worden sein. Dabei wurden Muhammad die Verse hörend sinnlich erfahrbar, und er selbst rezitierte diese regelmäßig in der Kaaba.²² Dadurch wird deutlich, warum die mündliche Überlieferung absoluten Vorrang vor dem schriftlichen Koran hat, auch wenn als Gedächtnisstütze erste Aufzeichnungen entstanden und unter dem Kalifen Utmān (reg. 644–656) eine schriftliche Koranausgabe erstellt wurde. Ein weiterer Aspekt für die Bedeutung des Korans ist sein Anspruch auf (stilistische) Unnachahmlichkeit (*i'ğāz*), der spätestens seit dem 10. Jahrhundert zu einem identitätsstiftenden Element der muslimischen Glaubensgemeinde wurde. Dies hat zur „Folge, daß niemals der Text an sich rezipiert werden kann, sondern immer nur die musikalische und thematische (die beiden sind nicht voneinander zu trennen) Interpretation des Menschen.“²³

²¹ Übersetzung nach A. Neuwirth, *Der Qur'an – islamisches Erbe und spätantikes Vermächtnis an Europa*, in: M. Khorchide/K. v. Stosch (Hrsg.), *Herausforderungen an die islamische Theologie in Europa*, Freiburg i. Br. 2012, 39 f.

²² Vgl. N. Kermani, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München 2011, 28.

²³ Ebd., 127 f.

In der christlichen Bibel gibt es zwar schon sehr früh die Aufforderung, „Psalmen, Hymnen und Lieder erklingen [zu lassen], wie der Geist sie eingibt“ (Eph 5,19), aber einen solchen Stellenwert als Offenbarung haben zum Beispiel gesungene Psalmverse nicht. Trotzdem ist es interessant, einige frühe Koranverse in der poetischen Form, der Wortwahl und Metaphorik und ihrem Anliegen des Gotteslobs mit den Psalmen zu vergleichen. Denn auch der Sänger der Psalmen lobt und preist Gott und begibt sich in einen Dialog mit ihm. Inhaltlich werden die Texte jedoch anders gewendet als die biblischen Vorbilder. Mit Angelika Neuwirth kann von einer Neulektüre der Psalmen gesprochen werden.²⁴

Auf dieser Ebene scheint es schon mit wenig Offenheit für die Eigenarten der anderen Religion möglich zu sein, Anknüpfungspunkte mit der eigenen religiösen Tradition zu finden.²⁵ Die reiche Tradition an geistlicher Musik kann ein solcher Aspekt sein. Allerdings ist der Klang der Rezitation für Ohren, die sonst eher westliche Musik hören, oft nicht sehr vertraut. So ist die Melodieführung der Rezitation in der arabischen Musiktradition verankert und wird improvisiert. In diesem Moment ist Empathie nötig, also eine Offenheit, sich vom Glauben und der religiösen Praxis des Anderen berühren zu lassen.²⁶ Und auch ein Vertrauen darauf wird nötig, dass es grundsätzlich möglich ist, diese fremden Klänge und die theologischen Hintergründe verstehen zu lernen.²⁷

Wie ist nun die Rezitation des Korans aus offenbarungstheologischer Perspektive einzuordnen? Dafür ist eine Auseinandersetzung mit konkreten Theologien nötig.²⁸ Nach Navid Kermani und Ahmad

²⁴ Vgl. A. Neuwirth, *Der Qurʾān* (s. Anm. 21), 42.

²⁵ Eine Grundlage der Komparativen Theologie ist die Annahme, dass die Gesprächspartner*innen von ihren religiösen Traditionen aus in den Dialog eintreten (konfessorische Verbundenheit). So kann das interreligiöse Gespräch auch über die individuelle Ebene hinaus Bedeutung für das Verhältnis der Religionen haben.

²⁶ Dies macht zudem deutlich, dass Komparative Theologie immer an die religiöse Praxis rückgebunden werden muss und nicht auf der Ebene von enzyklopädischen Sätzen bleiben kann, die keinen Anhalt am Glauben hat.

²⁷ Natürlich kann es immer auch Momente des Nicht-Verstehens im Dialog geben. Aber es geht in der Komparativen Theologie darum, immer wieder neue Wege des Übersetzens und Verstehens zu suchen (Kommensurabilitätsunterstellung).

²⁸ Hier ist die komparativ-theologische Methodik der mikrologischen Vor-

Milad Karimi lässt sich von einer ästhetisch vermittelten Offenbarung Gottes sprechen.²⁹ Demnach gibt in der Rezitation Gott etwas preis, das allein in dieser Weise offenbar wird: seine Schönheit. Durch den Akt der Rezitation wird die Gegenwart Gottes, seine Herrlichkeit, sinnlich wahrnehmbar. Eine ästhetisch vermittelte Offenbarung kann in jeder Koranrezitation aufs Neue die Menschen erreichen. Sie steht in Verbindung zu Muhammad, weil sie die „exakte Wiederholung seines Erlebnisses ist“³⁰. Neuwirth bestätigt den gleichzeitigen Anspruch des Korans auf theologisch-semantiche wie ästhetisch-hermeneutische Signifikanz aus der Perspektive einer Arabistin.³¹

In der Reflexion auf die eigene, christliche, Tradition können im Anschluss viele Anfragen gestellt werden: Wie zeigt sich die Schönheit Gottes im Christentum? Welche Rolle spielt Ästhetik in der Offenbarung? Was kann am geschilderten Offenbarungsverständnis des Korans bereichernd sein? Solche Fragen können dazu beitragen, das eigene Flussbett an Überzeugungen aufzuwühlen. So hat sich Cordula Heufts mit der Frage der theologischen Ästhetik im christlich-islamischen Dialog auseinandergesetzt.³² Denn auch die Offenbarung in Jesus Christus kann als ästhetische, also sinnlich wahrnehmbare, Gestalt betrachtet werden, wie es Hans Urs von Balthasar in seiner Arbeit zur theologischen Ästhetik deutlich macht. Dabei stehen Christ*innen vor der Herausforderung, die Hässlichkeit und Grausamkeit des Kreuzes in die Schönheit und Herrlichkeit Gottes einzubinden und im Dialog mit Muslim*innen auszudrücken. Gerade an

gehensweise zu nennen. Denn auch innerhalb einer Tradition wird die Bedeutungen wichtiger religiöser Bekenntnisse unterschiedlich verstanden und ist in bestimmte Sprachspiele eingebunden. Komparative Theologie zielt also nicht auf allgemeine Urteile über Religionen ab.

²⁹ Vgl. *N. Kermani*, Gott ist schön (s. Anm. 22); *M. Karimi*, Hingabe. Grundfragen der systematisch-islamischen Theologie, Freiburg i. Br. 2015.

³⁰ *M. Karimi*, Versuch einer ästhetischen Hermeneutik des Qurʾān, in: *M. Khorchide/K. v. Stosch*, Herausforderungen (s. Anm. 21), 14–30, 28.

³¹ Die Position Neuwirths ließe sich in der Methodik der Komparativen Theologie als Instanz des Dritten bezeichnen. Diese kritische Instanz soll helfen, sich nicht auf eine gemeinsame Position zurückzuziehen oder Probleme zu trivialisieren.

³² Vgl. *C. Heufts*, Auf den Spuren der Herrlichkeit Gottes. Theologische Ästhetik im christlich-islamischen Gespräch (Beiträge zur Komparativen Theologie 33), Paderborn 2021.

dieser Stelle können im Dialog die eigenen Grenzen des Verständnisses schnell wahrgenommen werden. Deswegen plädieren Catherine Cornille und Klaus von Stosch für eine Haltung der epistemischen Demut im Dialog, die sich aus der menschlichen Begrenztheit des Verstehens und aus der Geschichtlichkeit aller sprachlichen Glaubensaussagen ergibt, aber auch die Chance bietet, selbst im Widerspruch vom Anderen zu lernen und neue Horizonte eröffnet zu bekommen.³³ Und auch wenn sich die Weisen der Offenbarung in Christentum und Islam grundsätzlich unterscheiden, so lassen sich ungeahnte Gemeinsamkeiten aufweisen und ein großes gegenseitiges Lernpotenzial. Sowohl in der Bibel als auch im Koran findet sich eine enge Verbindung von Schönheit und Gutheit, die mit ihren gemeinsamen jüdischen Wurzeln und griechischen Einflüssen zusammenhängt. Am Beispiel der Theologen Balthasars und Karimis lässt sich zeigen, dass in beiden Religionen die Wahrnehmung der Offenbarung als ein Ergriffenwerden beschrieben werden kann.³⁴

An diesen Andeutungen wird deutlich, wie wichtig es ist, eine Haltung der Gastfreundschaft anzustreben, die eine Offenheit dafür zulässt, dass mir Wahrheit auch in der anderen Religion begegnen kann.³⁵ Jedoch kann sich das komparative Gespräch nie auf seinen Ergebnissen ausruhen, sondern muss sich immer wieder neu anfragen lassen. Deshalb gehört auch ein Bewusstsein über die eigene Verwundbarkeit und Fallibilität der Urteile zur Komparativen Theologie. Im Kern geht es um die Herausforderung, gleichzeitig die Treue zur eigenen Tradition zu wahren und die wirkliche Wertschätzung religiöser Andersheit zu erreichen.

³³ Vgl. *K. v. Stosch*, *Komparative Theologie* (s. Anm. 3), 156 f.

³⁴ Vgl. *C. Heupts*, *Herrlichkeit Gottes* (s. Anm. 32), 108–112.315–320.433–439.

³⁵ Damit ist noch keine Wahrheitsvermutung gemeint, wie sie die pluralistische Religionstheologie Perry Schmidt-Leukels vorschlägt (vgl. *P. Schmidt-Leukel*, *Interkulturelle Theologie als interreligiöse Theologie*, in: *Evangelische Theologie* 71 (2011) 4–16, 9 sowie *K. v. Stosch*, *Komparative Theologie* (s. Anm. 3), 166.) Als Metapher fungiert die Öffnung des eigenen Hauses für einen Gast, der sich in meiner religiösen Tradition wohl – also wie zu Hause – fühlen soll und dessen Präsenz gleichzeitig eine Veränderung mit sich bringen kann, die nachhaltig weiterwirkt.

4. Identitätssuche und -findung im interreligiösen Dialog

Am Beispiel der ästhetischen Offenbarungsweise von Gottes Schönheit im Koran wurde deutlich, wie der oben beschriebene Konflikt zwischen Offenheit und Stabilität nicht nur ausgehalten, sondern fruchtbar für die eigene religiöse Identitätsarbeit gemacht werden kann. Dabei treten Identitätssicherung und -verunsicherung in ein ständiges produktives Wechselspiel, insofern ich einerseits von meiner eigenen religiösen Perspektive nicht vollständig abstrahieren kann und diese notwendig in jeden interreligiösen Austausch einspiele. Andererseits verweisen die genannten Bedingtheiten religiöser Überzeugungen auf die Unausweichlichkeit, die eigene religiöse Stabilität immer auch ein Stück weit abzurufen und Sicherheiten auf den Prüfstand zu stellen. Dabei lässt sich feststellen, dass gerade die Begegnung mit dem Anderen meine eigenen blinden Flecken aufzudecken vermag, da ich mir unhinterfragter Selbstverständlichkeiten bewusst werde. Komparativ-theologisches Denken weist auf, dass Sicherung und Verlust keine sich ausschließenden Phänomene im Prozess der religiösen Identitätsfindung sind. Identitätssicherung geschieht auch dann, wenn sich der Möglichkeit des Identitätsverlusts durch die Infragestellung und Öffnung der eigenen Sichtweise bewusst ausgesetzt wird.

Der eigenen Identität eignet prinzipiell ein Moment von Unkontrollierbarkeit und Fragilität.³⁶ Für Moyaert liegt in dieser Erfahrung von Verletzlichkeit eine Ambiguität, die es verbietet, sie nur als negativ zu beschreiben. Einerseits könne die Sorge, die eigene Vulnerabilität zuzulassen, eine Begegnung mit dem Anderen zwar verhindern. Andererseits aber lässt sich die Verletzlichkeit auch als *Voraussetzung* von Offenheit für den Dialog beschreiben, der nicht selbstgenügsam-statische Akteur*innen zusammenbringt.³⁷

So wäre es denkbar, der erwähnten Koranrezitation aus christlicher Sicht im Modus der Abgrenzung zu begegnen und sich auf einen Dialogversuch nicht einzulassen – weil etwa qua *idem*-Identität das Ritual als nicht belangvoll für die eigene Identität markiert wird. Das würde zwar eine Irritation vermeiden, eine solche Abgrenzung ge-

³⁶ Vgl. M. Moyaert, *Fragile Identities. Towards a Theology of Interreligious Hospitality* (Currents of Encounter 39), Amsterdam – New York 2011, 263 f.

³⁷ Vgl. M. Moyaert, *In Response* (s. Anm. 17), 190 f.

schähe aber zu dem Preis, dem religiös Anderen eine mögliche Wertschätzung zu versagen *und* einen theologischen Lernort zu ignorieren, der die eigene Identität produktiv herausfordert. Mit Moyaert ist es angesichts der für menschliche Identität konstitutiven Erfahrung von Verletzlichkeit angemessen, dass auch die Theologie selbst eine vulnerable ist.³⁸ Sie hält fest, dass Identitätsformung für Ricœur eine niemals endende Reise sei, die man nur gemeinsam mit anderen unternehmen könne.³⁹ Komparative Theologie ist dann der Versuch, diese Reise zu bestreiten, im bewussten Einlassen auf die Verletzlichkeit, ohne die bedeutsame Begegnung nicht gelingt.

³⁸ Vgl. ebd., 182.

³⁹ Vgl. ebd., 101: „For Ricœur, the formation of identity is a never-ending journey that one may only undertake with others.“