

# Können Muslime den Koran historisch erforschen? : Türkische Neuansätze

Autor(en): **Körner, Felix**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **61 (2005)**

Heft 3

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877853>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# Können Muslime den Koran historisch erforschen?

## Türkische Neuansätze

«Der Islam interpretiert den Koran nicht.» Ein solcher Satz erntet viel Zustimmung. Besonders von christlichen Theologen erhält man oft die Auskunft, aus dem islamischen Offenbarungsverständnis folge bereits, dass Muslime den Koran gar nicht historisch lesen könnten.<sup>1</sup>

Der Frage, ob der Koran als Offenbarung anerkannt und zugleich historisch gelesen werden kann, wird hier in drei Schritten nachgegangen. Zuerst soll ein handhabbarer Begriff von «historischer Lektüre» gebildet werden; dann wird die koranexegetische Methodik zweier gegenwärtiger islamischer Theologen vorgestellt, die schliesslich unter der Rücksicht zu würdigen sind, ob das, was sie tun, das Etikett «historisch» verdient – und das Etikett «islamisch».

Die folgenden drei Bestimmungen von «historisch» erreichen nicht den kontroversen Kern der Fragestellung:

(a) Wer «historisch» erklärt als: «spätere Befragung des Textes», kann so gleich darauf hinweisen, dass Koranexegese schon während der Korangenesse geschieht: Der Koran selbst beantwortet bereits Fragen zum Koran.<sup>2</sup> Und der Abschluss seiner Verkündigung<sup>3</sup> beendet den Auslegungsvorgang nicht, sondern eröffnet einen bunten Diskurs.

(b) Wer «historisch» verstehen will als methodengebundene Untersuchung der Sprache, der allgemeinen und der speziellen Umwelt des Textes, wird sofort mit der hohen Kunst islamisch-koranischer Philologie und den Rekonstruktionsversuchen der Ursprungskontexte in den klassischen Koran-kommentaren aufwarten.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Rudolf Voderholzers Auseinandersetzung mit Rotraud Wielandts Untersuchung «Wurzeln der Schwierigkeiten innerislamischen Gesprächs über neue hermeneutische Zugänge zum Korantext», St. Wild (Hg.), *The Qur'ân as Text*, Leiden 1996, 257-282 in dessen (noch) unveröffentlicher Habilitationsschrift zur Konstitution *Dei Verbum* des Zweiten Vatikanischen Konzils.

<sup>2</sup> Z.B. Sure 70:1 «Jemand hat gefragt nach einer Strafe, die hereinbricht». A. Neuwirth, «Koran», in: H. Gätje (Hg.), *Grundriß der arabischen Philologie*, Bd. 2, Literaturwissenschaft, Wiesbaden 1987, 96-135 (121).

<sup>3</sup> «Verkündigung des Koran» geschah, als Muhammad mit dem Anspruch, Offenbarung auszurichten, sprach. Im Bezug auf den Koran liegt ein anderer Wortgebrauch vor als bei der Formulierung «Verkündigung des Evangeliums.» Verkündigung des Evangeliums kann auch heute geschehen.

<sup>4</sup> Vgl. z.B. Neuwirth, *Koran*, 100.

(c) Und auch wer definiert, «‹historisch› ist die Übersetzung des Textgehaltes in einen neuen Kontext», kann gleich hinzufügen, dass die islamische Jurisprudenz nie etwas anderes vorhatte.<sup>5</sup>

Wer mit einem oberflächlichen Verständnis von «historisch» nach historischer Kritik im Islam fragt, sei es in kritischem oder in apologetischem Interesse, kommt also nicht weiter. Aber möglicherweise spricht die Frage nach historischer Koran-Kritik etwas Subtileres an. Wenn man den Einwand stark macht, kann er Reflexionsprozesse in Gang setzen, wie sie von der Apologetik verhindert werden. Eine Anfrage an die islamische Koranexegese, die sowohl dem nichtmuslimischen Kritiker als auch dem reflexionsbereiten Muslim gerecht wird, sollte folgendermassen gestellt werden: Gibt es islamische KoranAuslegung, die die Geschichtlichkeit alles Gegebenen berücksichtigt? Dies lässt sich anhand von neun Kriterien überprüfen.<sup>6</sup>

1. Ist sich die Auslegung der Situationsbezogenheit der einzelnen Textstellen bewusst? (Denn der Text bezieht sich stets auf einen Einzelabschnitt der Geschichte.)
2. Ist sich die Auslegung der situationsbedingten Beschränktheit von Formulierungen bewusst? (Denn jede sprachliche Mitteilung geschieht innerhalb der Zeitschranken geschichtlicher Existenz.)
3. Ist sich die Auslegung ihrer eigenen spezifischen Situiertheit bewusst? (Denn Interpretation hat einen bestimmten, das Vorverständnis prägenden, beschränkten Ort in der Geschichte.)
4. Ist sich die Auslegung des Einflusses von Text und Tradition auf dieses Vorverständnis bewusst? (Denn Interpretation steht schon in der Wirkungsgeschichte des Textes.)
5. Ist sich die Auslegung des Abstandes zwischen Text und Ausleger bewusst? (Denn Geschichte trennt.)
6. Ist sich die Auslegung bewusst, dass Ausleger und Text grundsätzlich dieselbe Wirklichkeit vor sich haben? (Denn beide befinden sich innerhalb der einen Geschichte. Daraus folgt weiterhin:)
7. Ist sich die Auslegung bewusst, dass der Abstand zwischen Text und Ausleger für das Verstehen hilfreich sein kann? (Denn die spätere Perspektive

<sup>5</sup> Vgl. z.B. J. Schacht, *The Origins of Islamic Jurisprudence*, Oxford 1950, 15.

<sup>6</sup> Sie müssen erstens nicht explizit und zweitens nicht allesamt erfüllt sein, damit eine Auslegung zurecht «historisch» heisst. Es darf Intensitätsgrade von «historisch» geben. – Die Kriterien lassen sich in drei Gruppen einteilen: Geschichtlichkeit der Entstehung (1 und 2), der Auslegung (3-7) und des Inhalts (8 und 9). – Die Kriterien sind allgemein, nicht speziell koranhermeneutisch formuliert. So können sie auch auf angeblich historische Lektüren in anderen Religionen angewendet werden. Das erleichtert eine Überprüfbarkeit ihrer Angemessenheit. – Dass die Kriterien bestimmten philosophischen Schulen zugerechnet werden können, ist unerheblich, solange sie Gesichtspunkte dessen, was man sinnvollerweise unter historischer Lektüre verstehen kann, benennen.

sieht bereits einen weiteren Geschichtsverlauf, der frühere Geltungsansprüche klären kann.)

8. Ist sich die Auslegung bewusst, dass der Text tatsächliches Geschehen zu bezeugen hat? (Denn wenn ein Text beansprucht, göttliche Wahrheit zu verkünden, dürfen die berichteten Ereignisse nicht dem historisch Nachweisbaren widersprechen.)
9. Ist sich die Auslegung bewusst, dass sie den Text auch im Gesamt der Religionsgeschichte und der Geschichte der Geschichtsdeutungen zu situieren hat? (Denn dass der Text heute bedeutsam sein soll, lässt sich nur innerhalb einer Deutung der Menschheitsgeschichte begründen.)

Sehen wir uns unter dieser Fragestellung die Methodik zweier muslimischer Koranexegeten der Gegenwart an:<sup>7</sup>

- Mehmet Paçacı, geboren 1961; er hat in Ankara Theologie und Philosophie sowie in Manchester Neues Testament studiert und ist nun Professor für Koranexegese in Ankara.
- Ömer Özsoy, geboren 1963, der in Ankara Theologie und Sozialwissenschaften sowie in Heidelberg Islamwissenschaft studiert hat; er ist ebenfalls Professor für Koranexegese in Ankara.

Dass sie beide in Ankara unterrichten, ist dreifach bedeutsam. *Zum einen* ist es kein Zufall, dass uns die Erkundung koranhermeneutischer Neuansätze in die Türkei führt. Dort wurde ein Jahrzehnt nach dem Tode Atatürks, im Jahre 1948 sein Reformprogramm – Europäisierung von oben – auch auf die

<sup>7</sup> Der Autor dieser Zeilen hat sich in seinem islamwissenschaftlichen Magisterstudium mit arabischsprachigen Neuansätzen der KoranAuslegung beschäftigt. (Hier sind vor allem ägyptische Stimmen zu nennen, zuletzt Nasr Hâmid Abû Zayd, der nun – was selbst eine Aussage über die koranhermeneutische Szene ist – im Exil im niederländischen Leiden lebt. Vgl. R. Wielandt, «Exegesis of the Qur'ân: Early Modern and Contemporary» in: J.D. McAuliffe [Hg.], *Encyclopaedia of the Qur'ân*, Bd. 2, Leiden 2002, 124-142. Abû Zayds Ansatz bietet eine bemerkenswerte Lösung für das offenbarungstheologische Problem «Wie kann der universal gültige Offenbarungstext situationsbedingten Beschränkungen unterliegen?» – Vgl. unser zweites Kriterium. – Abû Zayds Antwort lautet: Will sich Gott in der Zeit Muhammads verständlich machen, muss Gott seine Botschaft auch im Code jener Zeit übermitteln. Jede Zeit ist nun aufgefordert, die Botschaft in ihrem eigenen Code auszudrücken. Mit diesem Ansatz ist sogar der Gedanke der Verbalinspiration zu wahren; es fragt sich allerdings, ob es einen von der Form unabhängigen Inhalt geben kann und wie man die je neu zu formulierende Urbotschaft sichern kann.) Von Rotraud Wielandt, Bamberg, ermutigt, hat der Autor dieser Zeilen dann eine islamwissenschaftliche Dissertation über die – bis dahin unerforschte, aber, wie sich zeigte, weiterführende – türkischsprachige Koranhermeneutik verfasst: F. Körner, *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology. Rethinking Islam*, Würzburg 2005. Ein Band mit deutschen Übersetzungen einschlägiger Artikel erscheint demnächst unter dem Titel: F. Körner, *Alter Text – Neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*.

damals daniederliegende akademische Theologie angewandt. Auf Parlamentsbeschluss entwickelte der Senat der Universität Ankara die Vision einer «Theologie wie im Westen».<sup>8</sup> Empirische und vergleichende Forschung sollte dort ihren Platz haben. Die erste, 1949 nach diesem Modell gegründete Fakultät ist die der Universität Ankara. Inzwischen gibt es zwei Dutzend theologische Fakultäten in der Türkei. Die dort arbeitenden Theologinnen und Theologen haben von Staats wegen die Aufgabe, die öffentlich verordnete Aufklärung in den Islam einzuspeisen. Ankara nimmt hierbei eine von anderen türkischen Fakultäten auch zugestandene Vordenkerrolle in koranhermeneutischen Fragen ein.<sup>9</sup> Daher ist es *zweitens* nicht überraschend, wenn uns die Untersuchung in die türkische Hauptstadt führt. An der Fakultät in Ankara hat sich in den 90'er Jahren eine Gruppe von jüngeren Theologen zur «Ankaraner Schule» formiert. Sie bezeichneten sich erst als «islamische Modernisten», kommen aber in ihren jüngsten Veröffentlichungen zu einer neuen, hermeneutisch geschulten Wertschätzung der Tradition und wehren sich daher nicht gegen die Bezeichnung «neutraditionelle Muslime». *Schliesslich* ist bemerkenswert, dass es sich bei den beiden hier vorzustellenden Denkern weder um Elfenbeinturmgelehrte noch um Geächtete handelt; sie unterrichten jedes Semester hunderte von zukünftigen Imamen, Religionslehrerinnen und -lehrern sowie Nachwuchskräfte der Religionsbehörde und der theologischen Wissenschaft.

Seit fünfzig Jahren war das Klima der türkischen Hochschultheologie für eine echte Weiterentwicklung islamischer Auslegungsmethodik förderlich. Jedoch erst 1996 lässt sich ein Durchbruch verzeichnen, der türkische Denker auch über das Niveau ihrer arabischsprachigen Kollegen hinausbrachte.<sup>10</sup> Wie lässt sich die lange Stagnation erklären? Nach der verheissungsvollen Anfangsphase, in der z.B. – ab 1954 – die deutsche Islamwissenschaftlerin Anemarie Schimmel an der Ankaraner Theologischen Fakultät vergleichende Religionswissenschaft unterrichten konnte, waren die türkischen Theologinnen und Theologen möglicherweise zu sehr zwischen den unterschiedlichen Erwartungen von staatlicher und gesellschaftlicher Seite zerrieben, und zu

<sup>8</sup> Körner, *Rethinking Islam*, 55.

<sup>9</sup> Ebd. 62.

<sup>10</sup> Als Bruchstelle liesse sich die Veröffentlichung der koranhermeneutischen Sondernummer der Zeitschrift *İslami Araştırmalar* 9 (1996) bestimmen. Das Themenheft trug den Titel *Kur'an'ın Anlaşılmasında Yöntem Sorunu*: Die Methodenfrage beim Verstehen des Koran. – Zwar rezipieren türkische Theologen auch ihre arabischsprachigen Kollegen; in der erwähnten Sondernummer findet sich beispielsweise ein Originalbeitrag Abû Zayds (vgl. oben Anm. 7). Arabischerseits gibt es jedoch noch keine breite Aufmerksamkeit für die türkischsprachige Theologie. Wieso nicht? Einerseits können wenige arabischsprachige Muslime ernsthaft Türkisch. Andererseits ist unter ihnen das Vorurteil verbreitet, dass ausserhalb der arabisch-theologischen Welt ohnehin nur Sekundäres – oder Häretisches – zustandegebracht werde.

sehr auf sich gestellt, um kreativ weiterzukommen. In den 80'er und 90'er Jahren sind es dann drei Faktoren, die einen Paradigmenwechsel herbeiführen. Einerseits haben fast alle Professoren der «Ankaraner Schule» eine Zeit in Europa oder Nordamerika verbracht, um dort Islamwissenschaft oder christliche Theologie zu studieren. Zum zweiten haben sich einige der Denker gründlich mit europäischer Philosophie, insbesondere mit hermeneutischem Denken, auseinandergesetzt. Ein dritter entscheidender Faktor waren die Veröffentlichungen und Türkeibesuche Fazlur Rahmans. Der 1919 im heutigen Pakistan geborene muslimische Theologe lehrte bis zu seinem Tode 1988 an der University of Chicago islamisches Denken.<sup>11</sup> Seine Koranhermeneutik muss, da sie den Ausgangspunkt für die im Folgenden vorzustellenden Theologen bildet, hier skizziert und problematisiert werden.

Fazlur Rahmans hermeneutische Ausgangsfrage war: Wie kann man den Koran als Offenbarung ernstnehmen, ohne seine doch zum Teil offenkundig veralteten Vorschriften heute anwenden zu müssen? Er sah den Koran als Handbuch der Ethik, das nicht Einzelanweisungen, sondern Prinzipien bietet. Die koranischen Regelungen seien lediglich konkrete Beispiele, anhand derer die Prinzipien erklärt würden.<sup>12</sup> Folglich konnte Fazlur Rahman eine dreischrittige Auslegung vorschlagen. (a) Um den Koran zu verstehen, müsse man ihn im Kontext der Zeit seiner Verkündigung verstehen. Der erste Schritt ist also die Rückkehr in die Offenbarungszeit. (b) Aus dem so Verstandenen sind die den Einzelregelungen zugrunde liegenden allgemeingültigen ethischen Prinzipien zu destillieren. Der zweite Schritt lautet also: vom Geschichtlich-Einzelnen zum Allgemein-Prinzipiellen. (c) Das so gewonnene Destillat sei nun in jeder Zeit neu aufzugießen. Drittens also folgt der Schritt zurück ins Jetzt.

Dieses Dreischritt-Modell konnte bis zu den Neuansätzen der «Ankaraner Schule» als *state of the art* muslimischer Auslegungsreflexion gelten. Fazlur Rahman selbst hatte seine Koranhermeneutik im Anschluss an den italienischen Rechtshistoriker Emilio Betti formuliert und sich dabei ausdrücklich von Hans-Georg Gadamers Philosophie abgesetzt. Gadamers Hermeneutik ist für Fazlur Rahman «hoffnungslos subjektiv».<sup>13</sup> Bettis Modell dagegen konnte er zum Teil wörtlich übernehmen. Ein Geist kann, das ist Bettis texthermeneutische Grundlage, die Produkte eines anderen Geistes wieder zum Ganzen zusammenfügen. Zwei Bewegungen finden beim Verstehen

<sup>11</sup> F. Rahman, *Islamic Methodology in History*, Karachi 1965; ders., *Islam*, Chicago 1966; ders., *Islam & Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago 1982; ders., *Major Themes of the Qur'an*, Minneapolis 1994.

<sup>12</sup> Dieser Gedanke mag vom Verständnis der paulinischen Anweisungen als «Paraklese / Paränese» – d. h. als Konkretisierungen, die «Leben in Christus» situationsbezogen exemplifizieren – beeinflusst sein.

<sup>13</sup> Rahman, *Islam & Modernity*, 9, Betti zustimmend zitierend.



nach Betti statt: vom Geist zum Produkt und von diesem zurück zu einem Geist. Fazlur Rahman hatte diesen Ansatz übernommen und lediglich an zwei Stellen ausgebaut: Geist setzt seine Produkte nicht in Isolation, sondern in Begegnung mit einer bestimmten Situation aus sich heraus; und: der hermeneutische Prozess kommt erst mit der Anwendung im Heute zum Abschluss.

Gadamer hatte seine Überlegungen in Auseinandersetzung mit Betti vorgetragen. An zwei Stellen konnte Fazlur Rahman Gadamers Kritik an Betti nicht folgen. Betti zufolge funktioniert Verstehen, weil der produzierende und der reproduzierende Geist verwandt sind. Nach Gadamer aber heisst Verwandtschaft nicht Gleichheit. Der verstehen-wollende Geist könnte gerade im entscheidenden Punkt anders sein als der schaffende. Diese angebliche Verwandtschaft kann also schwerlich die Authentizität von Verstehen gewährleisten. Weiterhin ist für Betti und Fazlur Rahman Verstehen nur Reproduktion des Gemeinten. Gadamer dagegen sieht, dass das «Gebilde» den Geist, der es schafft, tatsächlich verlässt und eigenständige Wirklichkeit hat, so dass ein neuer Blick darauf kreativ und zugleich getreu sein kann. «Interpretation» ist, wie Gadamer anhand von Aufführungskunstwerken expliziert, nicht bloss Reproduktion, es ist notwendigerweise etwas Produktives.

Warum konnte Fazlur Rahman diese beiden Einwände Gadamers nicht akzeptieren? Sie verunsichern das Auslegungsgeschäft. Ist Auslegung stets Neuschaffung, dann gibt es nicht mehr den einen formulierbaren «gemeinten Sinn» und damit die Gewissheit, ihn treffen zu können. Wenn Fazlur Rahman sich schon für Neuübertragungen des koranischen Inhaltes ins Heute ausspricht, so soll doch die authentische Koranizität seiner Ergebnisse von vornherein methodisch sichergestellt sein, indem benennbar bleibt, was denn der koranische Inhalt ist.

Der Subjektivismuskritik gegen Gadamers Hermeneutik verfängt jedoch nicht. Denn der Gedanke, dass Interpretation etwas Kreatives darstellt, ist alles andere als subjektivistisch. Er setzt vielmehr in seiner Gadamerschen Version voraus, dass jedes verstehende Subjekt einen gültigen Zugang zur Wirklichkeit haben kann. Daher kann der Interpret selbst die vom Text benannte Wirklichkeit selbständig sehen; der Blick des Interpreten heute muss nicht an den Blick des Textes gebunden bleiben, wenn der Text Wirklichkeit benennt. Subjektivistisch wäre im Gegenteil die Auffassung, dass die Wirklichkeit nur im Geist besteht, der reproduzierende Geist also in den schaffenden Geist eindringen und dort bleiben muss, um sie zu sehen. Offenbar sah sich Fazlur Rahman hier in einem dogmatischen Zwang. Er meinte vertreten zu müssen, dass Offenbarung Normen nicht nur benennt, sondern schafft.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Dass diese Position nicht notwendig aus der der koranischen Theologie folgt, soll unten in Fussnote 21 gezeigt werden.

Dies war der Forschungsstand und die Problemlage, als sich die jungen Ankaraner Theologen in die Debatte einschalteten. Mehmet Paçacı greift Fazlur Rahman explizit auf und liest auch Gadamer selbst noch einmal. 1996 legt er seinen Ansatz in einem Grundsatzartikel mit dem pfiffigen Titel «Der Koran und ich – wie geschichtlich sind wir?» dar.<sup>15</sup> Paçacı übernimmt Fazlur Rahmans Charakterisierung des Koran als ethisches Handbuch und sein Dreischrittmodell Ursprungskontext – Universalnorm – Jetztanwendung. Er kann deshalb ausdrücklich zwischen koranischem Wortlaut und dem vom Koran Gemeinten unterscheiden. Über Fazlur Rahman hinaus kommt nun aber die Situation des Interpretieren in Paçacıs Blick. So erkennt er, dass man nur bei korrekter Kenntnis der Gegenwart auch von korrekter Jetztanwendung sprechen kann. Jeder Leser aber steckt in einer bestimmten geschichtlichen und daher beschränkten Situation, kann also die Gegenwart nicht vollkommen kennen. Interpretation ist also ein Abenteuer, aber ein notwendiges. Den Muslimen wirft Paçacı vor, sich grösstenteils aus der Geschichtlichkeit hinauszustehlen, indem sie die Gegenwart für unkoranisch, den Koran damit für unanwendbar und den Islam folglich für derzeit nicht angesagt erklären. Mehmet Paçacı hat Gadammers Geschichtlichkeitsbegriff damit kreativ angewandt. Geschichtlich sind für Paçacı nicht nur der Text und die Lese-Situation, sondern auch die Rolle, die der Leser in der gegenwärtigen Welt zu übernehmen hat.

In einem späteren Artikel wendet Paçacı den Gadamer'schen Gedanken des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins auf die islamische Wissenschaftsgeschichte an.<sup>16</sup> Er diagnostiziert der islamischen Moderne eine fatale *sola scriptura*-Besessenheit. Die islamische Theologie sei vor einem Jahrhundert textualistisch geworden. Neue Dynamik könne die «islamische Kultur» nicht mittels eines exegetischen Textbezugs gewinnen, da dieser stets deskriptiv bleibe. Vielmehr müsse der Islam wieder auf die normativen Disziplinen der systematischen Theologie und Jurisprudenz gegründet werden. Dies von einem Koranexegeten zu hören überrascht. Die Hochschätzung der Tradition kann sich zwar auf Gadamer berufen, nicht aber die Absage an einen stets neuen Rückgriff auf den Text. Paçacı scheint hier zu übersehen, dass die historische Beschreibung der Textaussage von selbst normativ wird, wenn der Ausleger sich in derselben Geschichte erkennt, die der Text bezeugt.

<sup>15</sup> «Kur'an ve Ben – Ne Kadar Tarihseliz?», in *İslamî Araştırmalar* 9 (1996) 119-134, wiederabgedruckt in Paçacıs Artikelsammlung *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?* (Ankara Okulu Yayınları Bd. 23) Ankara 2000, 53-79.

<sup>16</sup> In der unter der Frage *Islamische Wissenschaften?* erschienenen Winternummer des Jahrgangs 2003 der Zeitschrift *islâmiyât*, 85-104: «Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?»: «Was ist in der Moderne aus Koran und Koranexege geworden?». Die Professoren Paçacı und Özsoy sind Gründungsmitglieder im Herausgebergremium der Zeitschrift *islâmiyât*, die eine Plattform für den innerislamischen Reformdiskurs bietet.



Unter Berücksichtigung der oben neunfach explizierten Bedeutung des Wortes lässt sich die Koranlektüre, die Paçacı vorschlägt, als hochgradig historisch bezeichnen.

1. Dass die einzelnen koranischen Verfügungen situationsbezogen sind, gibt er nicht nur zu, sondern hält das für eine Stärke des Koran im Vergleich zu dem seiner Einschätzung nach abstrakteren Neuen Testament. Er gibt dem koranexegetischen Blick auch dadurch eine neue Perspektive, dass er das koranische Vokabular vor den Hintergrund des biblischen und apokryphen Materials hält.<sup>17</sup>
2. Dass die jeweilige Einzelanweisung im Koran situativ beschränkt ist, wird gesehen; das dadurch entstehende Problem, dass dann ja der Koran selbst nur von beschränkter Gültigkeit sein könnte, löst Paçacı, indem er die mit der Einzelanweisung explizierte Norm zum tatsächlichen Offenbarungsinhalt erklärt.
3. Paçacı nur ein Bewusstsein des Vorverständnisses zu bestätigen, wäre zu wenig. Vielmehr führt er den Begriff <Vorverständnis> und damit die Problematik der Gegenwartssituation jeder Lektüre überhaupt erst in die Koranhermeneutik ein. Im Unterschied zu Fazlur Rahman, der einen objektiven Zugriff auf die Geschichte für möglich hält, kann Paçacı die Perspektivität eines jeden derartigen Zugriffs feststellen. Auch sein Gedanke, dass geschichtliche Auslegung bedeutet, die eigene Rolle in der Geschichte wahrzunehmen, ist eine Spielart des Bewusstseins von der Perspektivität des Interpretenstandpunkts.
4. Um wirkungsgeschichtliches Bewusstsein hat sich Paçacı in seinem anti-textualistischen Aufsatz aus dem Jahre 2003 besonders bemüht. Im Sinne der Erkenntnis, wie sehr der Text und die aus ihm erwachsende Tradition selbst das eigene Vorverständnis schon geprägt haben, fehlt Mehmet Paçacı jedoch noch ein ausgeprägtes wirkungsgeschichtliches Bewusstsein, und zwar an einem entscheidenden Punkt. Paçacı reduziert den Koran auf das Ethisch-Rechtliche. Koranische Anthropologie, Gotteslehre und Eschatologie kann er nur als Dienstmägde von Handlungsanweisungen gelten lassen. Hier steht er in der bis in die Gegenwart hinein ungebrochenen Tradition eines ethischen Reduktionismus der Koranauslegung.<sup>18</sup> Sie ist im Koran selbst verankert.<sup>19</sup> In einer Perspektive, die sich

<sup>17</sup> Insbesondere in dem Artikel «Sag: Gott ist einer. Ein exegetischer Versuch zu Sure 112 in der Perspektive semitischer Religionstradition»: «*De Ki Allah Bir'dir: Sami Dini Geleneği Perspektifinden İhlas Sûre'sinin Bir Tefsiri Denemesi*», *islâmiyât* 1 (1998) 3,49-71.

<sup>18</sup> Auch für Rahman sind es die koranischen Normen, die zu verheutigen sind: *Islam & Modernity*, 5. Vgl. ders., *Islamic Methodology*, wo es faktisch nur um Rechtsmethodik geht. Und wenn Paçacı neuerdings doch für systematische Theologie plädiert, dann in ausdrücklicher Abwendung von der Koranexegeese.

<sup>19</sup> Zentrale Selbstbeschreibung des Koran ist «Rechtleitung» (2:2 & passim).

- noch radikaler der Wirkungsgeschichte bewusst ist, könnten sich jedoch auch Muslime von der Übermacht der ethischen Fragestellung befreien und beginnen, das breitere theologische Potential des Koran freizulegen.
5. Dass Paçacı den Abstand zwischen Text und Ausleger sieht, ist schon im Eingeständnis der Notwendigkeit einer Übertragung des Korangehalts ins Heute enthalten. Weiterhin belegen Mehmet Paçacı's subtile historische Wortforschungen Abstandsbewusstsein. Er zeigt damit, dass er nicht davon ausgeht, dass der Koran heutiges Arabisch spräche.<sup>20</sup>
  6. Ein Verständnis dafür, dass Text und Ausleger grundsätzlich beide Zugriff auf dieselbe Wirklichkeit haben, was dann nach Gadamer eine «Horizontverschmelzung» ermöglicht, hat Paçacı nicht. Dies wäre natürlich auch eine grosse Herausforderung für den Offenbarungsbegriff. Solange Offenbarung die Vermittlung von etwas ist, das sonst unsichtbar ist und bleibt, kann auch die Frage nicht beantwortet werden, wie sich die Wahrheit der koranischen Offenbarung, also hier: die Richtigkeit koranischer Normierungen erweisen lässt. Offenbarungswahrheit auch angesichts argumentativer Begegnungen der Religionen weiterhin stillschweigend vorauszusetzen wird nicht genügen.<sup>21</sup>
  7. Die Produktivität des zeitlichen Abstandes zwischen Interpretation und Text ist Paçacı nicht bewusst. Sie hängt ja auch an der Selbständigkeit des heutigen Blicks, die Paçacı gegenüber der Offenbarung nicht zugibt. Vielmehr plädiert er mit Fazlur Rahman ausschliesslich für eine Überwindung des Abstandes durch Rückgang zu den Verkündigungssituationen. Aber wir sahen, wie er den Begriff der Geschichtlichkeit über Gadamer hinaus kreativ weiterführt und als «Wahrnehmen der heutigen Aufgabe» versteht. So hat er faktisch, aber ohne dies zu benennen, den Zeitenabstand fruchtbar gemacht; allerdings nicht im Bezug auf den Korantext, sondern auf Gadamer. Das Plädoyer für Tradition statt Koranauslegung in Paçacı's antitextualistischem Artikel jedoch würdigt die Produktivität des Abstands nicht überzeugend, da es verunklart, wie nun überhaupt eine exegetische Beziehung zum Text bestehen soll.

<sup>20</sup> Hierfür ist besonders auf seinen exegetischen Artikel von 1998 zu Sure 112 zu verweisen, vgl. Körner, *Rethinking Islam*, 87. Ein derartiges Abstandsbewusstsein ist übrigens schon den frühen Koranexegeten zu attestieren.

<sup>21</sup> Das Denken nach dem Schema: «wahr, weil offenbart», statt «offenbart, weil wahr» lässt sich auch gut koranisch begründen. Denn Annahme der Offenbarung wird als Glauben an das nicht Erkennbare (*ghayb*) gekennzeichnet (2:3 parr.). Jedoch liessen sich Ansatzpunkte für eine Neufassung des Begriffs der Offenbarung als menschlich nachvollziehbare im Koran ebenfalls finden: alle Menschen bezeugen, dass Gott Herr ist (7:172); die Natur ist voller göttlicher Zeichen (30:17-25); der Koran appelliert an den Verstand (3:65 etc.); die Rede vom «nicht Erkennbaren» (*ghayb*) sollte als apokalyptisch verstanden werden: der Seher antizipiert, was schliesslich allen erkennbar werden wird.

8. An tatsächlich Geschehenem ist Paçacı Koranauslegung bisher nur marginal interessiert. Sein ethischer Reduktionismus enthebt ihn auch der Pflicht, Historizität von Bezeugtem nachzuweisen.
9. Wenn Mehmet Paçacı die Muslime daran erinnert, dass sie eine entscheidende geschichtliche Rolle zu übernehmen haben, so ist dies als implizite Geschichtstheologie zu deuten. Dennoch wollte er bisher offenbar keine Geschichtstheologie vorlegen. Im historisch Einzelnen zur Zeit Muhammads ereignete sich laut Paçacı nur insofern göttliches Handeln, als die Einzelnorm beispielhafte Anwendung einer göttlichen Norm ist. Wie aber lässt sich sicherstellen, dass ein heutiger Rückschluss von der speziellen Bestimmung auf eine ihr zugrundeliegende und durch sie zu offenbarende universale Norm nicht fehlschlägt? Dass dieser Rückschluss kein unumstrittenes Ergebnis zeitigt, zeigen die innerislamischen Diskussionen beispielsweise in der Kopftuchfrage.

Ömer Özsoy erklärt, dass der Koran kein Text ist.<sup>22</sup> Diese auf den ersten Blick absurd erscheinende Behauptung bekommt im hermeneutischen Modell Özsoys einen guten Sinn. Auch Özsoy schliesst sich Fazlur Rahman grundsätzlich an. Um das, *was* der Koran sagen will, davon zu unterscheiden, *wie* er es sagt, weitet Özsoy die Optik auf die Sunna hin aus. Damit fordert er aber nun nicht schlicht, ein weiteres Text- oder zumindest Traditionskorpus einzubeziehen, wie dies ohnehin Standard islamischer Rechtsmethodik ist. Vielmehr möchte Özsoy den Koran im Zusammenspiel mit der Wirklichkeit, das heisst mit der Geschichte seiner Ersthörer sehen. Wer den Koran als Text liest, d.h. als in sich geschlossenes und aus sich selbst verständliches System, kann ihn demnach nur verkehrt lesen. Erst wenn man betrachtet, wie Muhammad und seine Umwelt auf die Offenbarungen reagierten und wie der Koran wiederum auf ihre Reaktionen einging, versteht man seine Botschaft. Denn der Koran ist nicht Text, sondern – wie Özsoy im Anschluss an Paul Ricœur formuliert – «discours»: Rede.

Unter dem Raster der oben formulierten neun Kriterien kann Ömer Özsoys Ansatz weitere Konturen gewinnen.

1. Situationsbedingtheit der einzelnen Koranstellen ist der Angelpunkt seines Denkens.
2. Damit ist ihm auch bereits das Problem im Blick, dass die jeweiligen koranischen Formulierungen beschränkt sind. Es muss denkerisch überwun-

<sup>22</sup> Grundlegend ist Özsoys Artikel zur «Geschichtlichkeit der koranischen Rede und dem Problem der ursprünglichen Bedeutung von geschichtlicher Rede»: «*Kur'an hitabının tarihselliği ve tarihsel hitabın özgün anlamı sorunu*», in: Ö. Özsoy, *Kur'an ve tarihsellik yazıları* [Schriften zu Koran und Geschichtlichkeit] (Reihe *kitâbiyât* Bd. 30), Ankara 2004, 53-66. Wie Mehmet Paçacı programmatischer Entwurf ist auch dieser Artikel zuerst erschienen in *İslâmî Araştırmalar* 9 (1996) 135-143.

den werden, um dem Koran nicht den Offenbarungscharakter abzusprenken. Die Überwindung geschieht durch einen Transfer der damaligen koranischen Interaktion auf die heutige Situation.

3. Zur Frage des Vorverständnisbewusstseins ist zu sagen: Ömer Özsoy hält es – mit Fazlur Rahman – ausdrücklich für möglich, eine vergangene Situation richtig zu deuten; jede Deutung der eigenen Gegenwart jedoch hält er, wie Paçacı, für fehlerbehaftet. Hier drückt sich zwar eine Empfindung für die perspektivische Beschränktheit jedes Blickes aus; sein Objektivitätsanspruch bei der Deutung von Vergangenen ist allerdings fragwürdig. Denn die Bedeutung von einzelnen Ereignissen kann erst im Zusammenhang aller Ereignisse erschöpfend benannt werden. Und jeder neue Blickpunkt bringt mit einem neuen Vorverständnis auch bereits neue Deutungsmöglichkeiten.
4. Im Bezug auf ein wirkungsgeschichtliches Bewusstsein gilt auch für Özsoy: Da er im Koran nur Ethisches sucht, hat er nicht gesehen, wie sehr sich die bisherige islamische Koranlegungsgeschichte auf seine Optik niedergeschlagen hat. Sein Vorverständnis ist ein ethischer Reduktionismus. Dass man auch mit anderen Fragen an den Koran treten könnte, sieht er nicht.
5. Den Abstand zwischen Heute und Koran thematisiert Ömer Özsoy sehr klar. In den Blick getreten sei ihm zufolge der Abstand, als sich das neuzeitliche Bewusstsein über den Koran zu stellen begann. Davon sei zwar zu lernen, dass es einen Graben zwischen Ausleger und Text gibt; die Folgerung, sich deshalb vom Koran abzuwenden, sei jedoch verfehlt. Wer den Graben durch die Rekonstruktion der Ursprungssituationen überwinde, erhalte entscheidende Anregungen für die heutige Lebensgestaltung.
6. Dass Text und Ausleger sich auf die grundsätzlich selbe Wirklichkeit beziehen, ist in Özsoys Ansatz unwichtig. Wie Paçacı setzt er die Richtigkeit der koranischen Botschaft voraus und sieht nicht die Notwendigkeit, sie zu begründen.
7. Spielt für Ömer Özsoy der Gedanke eine Rolle, dass die zeitliche Distanz zum Ursprung des Textes das Textverständnis fördern kann? Allein normativ ist für ihn das Zusammenspiel von Koran und Ersthörern. Was spätere Generationen mit dem Koran getan haben, interessiert ihn nicht. Denn sie stehen ausserhalb des Zwiegesprächs der Offenbarung, das abgeschlossen ist. Daher scheint ihm die Produktivität des Zeitenabstands nicht im Blick. Jedoch würde er zugeben, dass die Ersthörer die jeweilige Offenbarung nur auf die durch sie angesprochene Einzelsituation bezogen, während wir Späteren erkennen, dass die partikuläre Aussage einen universalen Sinn hat. Insofern verstehen wir den Koran ja besser als die Ersthörer. Daraus folgt für Özsoy aber nicht, dass man sich heute zum direkten Gesprächspartner des Koran machen könnte. Diesen Anachronismus hält er vielmehr für gefährlich.

8. Ob das vom Koran Geschilderte historisch zutrifft oder nicht, betrachtet Özsoy als irrelevant.<sup>23</sup> In seinem Geschichten-Fundus habe sich der Koran einfach in die Mentalität der Ersthörer eingeklinkt. Er habe das Erzählgut der Adressaten nicht kritisch bearbeitet, sondern didaktisch verarbeitet. Der Koran sei keine Geschichts-, sondern eine Ethikquelle. Diese Position leidet unter einigen Schwierigkeiten. Zum einen ist der harte Kontrast zu bemerken zwischen Özsoys Desinteresse am historischen Gehalt des koranischen narrativen Materials und seinem vitalen Interesse an der frühen muslimischen Überlieferung, die er für die Rekonstruktion der Ursprungskontexte braucht. Die Überlieferung darf also nicht narrativ-unhistorisch sein. Zweitens enthält jeder offenbarte Imperativ die historische Behauptung, dass Gott ihn befohlen hat. Auch hierfür müsste der Koran Geschichtsquelle sein. Drittens fragt sich, wenn der Koran nicht vom historischen Handeln Gottes sprechen will: Hält der Koran Gott überhaupt für handelnd? Dies ist sicher zu bejahen,<sup>24</sup> verlangt aber die Nachfrage, warum er Gottes Handeln dann nicht historisch bezeugen wollte? Schliesslich ist zu bedenken, ob Normen wirklich in eine vom Faktischen völlig geschiedene Welt verlegt werden können, wenn sie begründbar sein sollen. Eine Begründung könnte beispielsweise so aussehen: Als gut erweist sich eine Handlung, wenn sie der gottgewollten Vollendung von allem gedient hat; gut handelt, wer darauf hin entscheidet.
9. Mit welchem Geschichtsbild arbeitet Özsoy? Für ihn scheint die Geschichte eine Reihe von Einzelsituationen zu sein, von denen sich einige auf andere auswirken mögen. Aber einen Gesamtzusammenhang gibt es nicht. Die einzelnen Situationen, auf die der Koran eingeht, sind kontingent. In der koranischen Interaktion aber drückt sich eine universale Norm aus. Özsoy denkt Kontingenz, ohne dass er die Notwendigkeit eines Gesamtzusammenhangs von allem sieht. Dies ist Folge einer Theologie, in der Offenbarung ein göttlicher Eingriff ist. Wenn Offenbarung jedoch radikaler geschichtlich verstanden würde, beispielsweise als Blick in die Zukunft von allem, dann wäre auch verständlich zu machen, warum eine bestimmte Handlungsanweisung universal sein soll.

Die beiden hier untersuchten muslimischen Theologen haben ein hohes Mass an historischem Denken erreicht. An manchen Stellen – dem «ethischen Reduktionismus» sowie der Offenbarungs- und der Geschichtstheologie – sind sie noch von traditionellen Voraussetzungen eingeengt. Die von ihnen bereits betretenen Wege historischer Lektüre gehen vom Koran selbst aus.

<sup>23</sup> Körner, *Rethinking Islam*, 145.

<sup>24</sup> Das gilt nicht nur für die «Zeichen» in der Natur, s.o. Anm. 21; gottgeschaffen sind beispielsweise auch die Schiffe (2:164), und siegen die Muslime, so hat Gott gehandelt (8:17); vgl. Körner, *Rethinking Islam*, 164.

Aber sogar die hier aufgezeigten, von ihnen noch nicht gegangenen Wege historischer Kritik lassen sich aus der Theologie des Koran selbst begründen. Man kann also ohne Etikettenschwindel zugleich historisch-kritisch an den Koran herangehen und sich Muslim nennen.

*Abstract*

Muslim Theological Faculties in Turkey were founded to train a modern-minded religious staff. In the last decade a hermeneutical avant-garde has formed the «School of Ankara». They make use of Western philosophical reflections, notably by Gadamer and Ricœur. Are their Koranic interpretations historical-critical? And if so, are they still Islamic? The article formulates criteria of historical critique, applies them to two exegetes from Ankara and concludes: What they do is historical-critical exegesis, and it is in line with what the Koran teaches about itself. The Koran would even allow for more historical interpretation.

*Felix Körner SJ, Ankara*