

# Der Koran ist mehr als die Aufforderung, anständig zu sein<sup>1</sup>

Hermeneutische Neuansätze zur historisch-kritischen Auslegung in der Türkei

Von Felix Körner SJ

Will man versuchen, die Frage zu beantworten, ob türkische Theologen den Koran historisch-kritisch auslegen, so gilt es hier zunächst zu klären: Was ist denn das, historisch-kritische Schriftauslegung? Wie denken türkische Koranexegeten heute? Und ist das dann islamische historisch-kritische Theologie? Oder anders gefragt: Kann sich einer, der so etwas vertritt, noch mit einiger Plausibilität Muslim nennen?

## I. Was ist das, historisch-kritische Schriftauslegung?

An der präzisen Beantwortung dieser Frage hängt viel. Denn wo das islamische Denken sich aus eigenen Kräften reformiert und gleichzeitig die Muslime von der Koranizität der Reform überzeugt, wird es maßgeblich. Man kann ja nicht einfach alles Beliebige in den Koran hineinlesen. Man muss methodisch auslegen, und diese Methode muss sowohl vor dem Koran als auch vor der Vernunft rechtfertigbar sein. Bei der Verwendung von Schlagworten ist also Vorsicht geboten. Vergleichen wir es mit einem Personalchef, können wir sagen: Hier ist Fingerspitzengefühl gefragt. Wenn er eine bestimmte Stelle besetzen will, darf er weder zu grobe noch zu kleinliche Maßstäbe ansetzen. Ist sein Anforderungsprofil zu grob, bekommt er Mitarbeiter, die er nicht gebrauchen kann; ist es zu genau, findet er niemand Passendes. Zu kleinlich arbeitet man, wo man den Begriff „historisch-kritisch“ unangemessen eng fasst. Zu eng ist er gefasst, wenn wir definieren: „Historisch-kritisch ist, wer von der Schrift ohne die Kategorie ‚Offenbarung‘ spricht.“ Würden wir vom Islam den Verzicht auf die Kategorie „Offenbarung“ verlangen, hätten wir ein unvernünftig enges Anforderungsprofil; wir hätten den Begriff enger gefasst, als er sinnvollerweise von Theologen zu verwenden ist. Zu grob arbeitet man dagegen, wenn man jede Exegese schon als historische Kritik gelten lässt. Es lassen sich vier Typen einer zwar plausiblen, aber zu losen Erklärung von „historisch-kritischer Schriftauslegung“ denken:

(a) Historisch-kritisch könnte verstanden werden als: „spätere, prüfende Befragung des Textes“. Die Angemessenheit einer derartigen Fassung ließe sich mit der Pointe widerlegen: Solche Koranexegese gab es bereits während der Koranengese (Neuwirth 1987: 121). Denn der Koran selbst beantwortet bereits Fragen zum Koran: zum Beispiel Sure 70:1ff. geh auf Fragen zum Jüngsten Gerichts ein. Und mit dem Tode Muhammads und dem Abschluss der koranischen Proklamation endet der Auslegungsvorgang des Koran nicht; vielmehr haben nun die Koranausleger das Wort.

(b) Weiterhin könnte „historisch-kritisch“ als die philologisch-literaturwissenschaftliche Bearbeitung des Textes verstanden werden, also die textkritische Prüfung aller erreichbaren Lesarten, die Erforschung des Vokabulars nach Etymologie und Semantik, die Untersuchung einzelner Textstellen nach literarischer Form, rhetorischer Qualität und intertextuellen Bezügen sowie die Darstellung der Gesamtstruktur des Textes. Jedoch all das findet sich ja bereits in der eigens für die Koranexegese entwickelten arabischen Philologie und den koranwissenschaftlichen Disziplinen der klassischen islamischen Theologie.

(c) „Historisch-kritisch“ könnte außerdem verstanden werden als methodengebundene Untersuchung der allgemeinen und der speziellen Umwelt des Textes. Aber auch hiergegen müsste sofort an die Versuche bereits der frühen Muhammadbiographie und der klassischen

---

<sup>1</sup> Überarbeitete Version meines Beitrags „Historisch-kritische Koranexegese? Hermeneutische Neuansätze in der Türkei“, in: Görges K. Hasselhoff und Michael Meyer-Blanck (Hrsg.): *Krieg der Zeichen? Zur Interaktion von Religion, Politik und Kultur*. Würzburg: Ergon-Verlag 2006, S. 57-74. Für die kompetente Hilfe bei der Überarbeitung danke ich Thorsten G. Schneiders.

Korankommentare erinnert werden, die Ursprungskontexte einzelner Koranstellen zu rekonstruieren.

(d) Und wer schließlich definiert, „historisch-kritisch‘ ist die Übersetzung des Textgehaltes in einen neuen Kontext“, muss sich sagen lassen, dass die islamische Jurisprudenz kaum je etwas anderes vorhatte als genau diesen Transfer (siehe auch Neuwirth 1987: 121, 100; Schacht 1950: 15).

Am eigenen Unbehagen mit diesen vier Definitionstypen können wir ablesen, dass wir eigentlich etwas anderes untersuchen wollen, nämlich ob es eine typisch neuzeitlich-aufklärerische Reform der Koranexegese geben kann und gibt. Das Gefragte so zu fassen, dass die Antwort lauten muss: „erster Beleg im 8. Jahrhundert“, hieße, die Frage nach historischer Kritik nicht ernst genug nehmen. Ernstgenommene Fragen lösen dagegen bekanntlich ernstzunehmenden Reflexionen aus. Ich schlage daher folgende Definition vor. Historisch-kritisch ist Schriftauslegung, wenn sie von der Geschichtlichkeit alles Gegebenen ausgeht. Dies ließe sich anhand von neun Kriterien überprüfen.

1. Ist sich die Auslegung der Situationsbezogenheit der einzelnen Textstellen bewusst? (Denn ein Satz bezieht sich stets auf einen Einzelabschnitt der Geschichte.) – Das Bezogenheits-Kriterium.
2. Ist sich die Auslegung der situationsbedingten Beschränktheit von Formulierungen bewusst? (Denn jede sprachliche Mitteilung geschieht innerhalb der Zeitschranken geschichtlicher Existenz.) – Das Beschränktheits-Kriterium. Aus den ersten beiden folgt nun:
3. Ist sich die Auslegung des Abstandes zwischen Text und Ausleger bewusst? (Denn Geschichte trennt.) – Das Abstands-Kriterium.
4. Ist sich die Auslegung ihrer eigenen spezifischen Situiertheit bewusst? (Denn Interpretation hat einen bestimmten, das Vorverständnis prägenden, beschränkten Ort in der Geschichte.) – Das Vorverständnis-Kriterium.
5. Ist sich die Auslegung des Einflusses von Text und Tradition auf dieses Vorverständnis bewusst? (Denn Interpretation steht schon in der Wirkungsgeschichte des Textes.) – Das wirkungsgeschichtliche Kriterium.
6. Ist sich die Auslegung bewusst, dass Ausleger und Text grundsätzlich dieselbe Wirklichkeit vor sich haben? (Denn beide befinden sich innerhalb der einen Geschichte.) – Das Wirklichkeits-Kriterium. 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 sieht bereits einen weiteren Geschichtsverlauf, der frühere Geltungsansprüche klären kann.) – Das Produktivitäts-Kriterium.
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 von ihm berichteten Ereignisse nicht dem historisch Nachweisbaren widersprechen.) – Das Historizitäts-Kriterium.
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.) – Das geschichtsphilosophische Kriterium.

Die Kriterien lassen sich in drei Gruppen einteilen: Geschichtlichkeit der Entstehung (1 und 2), der Auslegung (3–7) und des Inhalts (8 und 9). Darüber hinaus müssen sie erstens nicht explizit und zweitens nicht allesamt erfüllt sein, damit eine Auslegung zu Recht ‚historisch-kritisch‘ heißt. Es darf Intensitätsgrade geben. In meiner islamkundlichen Dissertation (Körner 2005) habe ich mich mit einer Reihe von gegenwärtigen Koranexegeten der Türkei

beschäftigt, und deren Denkentwicklung weiter verfolgt (Körner 2006). Um noch einmal die die Personalabteilungs-Metaphorik aufzugreifen: Die Einstellungs-Technik ist nun trainiert. Wir können uns anhand der neun Kriterien die Frage stellen: Gibt es Muslime in der Türkei, die historisch-kritische Koranexegeese betreiben?

## II. Wie denken türkische Koranexegeten heute?

Nehmen wir uns dazu zwei Wissenschaftler vor, die sicher zu den interessantesten Koranexegeten der Gegenwart zählen:

Zuerst lernen wir Mehmet Paçacı kennen. Geboren ist er im Jahre 1961. Er hat in Ankara Theologie studiert, dann in Manchester bei Barnabas Lindars Neues Testament; er hat an der King Saud University in Riadh geforscht und später bei Ahmet İnam an der Middle East Technical University, wiederum Ankara, seine philosophische Kenntnis besonders der kontinentalen Hermeneutik vertieft. Er war Professor für Koranexegeese in Ankara und arbeitet derzeit im türkischen Staatsdienst als Religionsattaché in Washington D.C.

Anschließend werden wir Ömer Özsoy vorstellen; er ist im Jahre 1963 geboren, hat in Ankara Theologie studiert und dort in Sozialwissenschaften promoviert. Ein Forschungsaufenthalt führte ihn schon 1991 nach Heidelberg, wo er vor allem Islamwissenschaft studierte. In Theologie hat er 1994 promoviert. 2004 wurde er Professor für Koranexegeese in Ankara. Im selben Jahr führte ihn ein weiterer Forschungsaufenthalt nach Deutschland, diesmal nach Göttingen, wo er bei Tilman Nagel an der Verschriftlichungsgeschichte des Koran arbeitete. Nach einer kurzen Gastprofessur für Islam an der Katholisch Theologischen Fakultät der Universität Salzburg übernahm er zum Wintersemester 2006 die Stiftungsprofessur für Islamische Religion an der Evangelisch Theologischen Fakultät der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main. Im Jahr 2009 wurde der inzwischen auf zwei Professoren ausgebaute Lehrstuhl an ein eigenes Institut innerhalb der Universität Frankfurt ausgelagert.

Paçacı und Özsoy gehörten zu einer Gruppe von jüngeren Theologen, die sich an der İlahiyat Fakültesi – der Theologischen Fakultät – in Ankara in den 90er Jahren formiert hat und die sich vor allem um eine von ihnen gegründete Zeitschrift gruppierte: *İslâmiyât*. In Anlehnung an eine Buchreihe, in der einige Grundlagenwerke der Gruppe erschienen, bürgerte sich auch der Name „Ankaraner Schule“ ein, der aber seit der Zerstreung ihrer Hauptvertreter nicht mehr verwendet wird. Die Zeitschrift *İslâmiyât*, jenes vielversprechende Organ der hermeneutischen Avantgarde, erscheint inzwischen nicht mehr.

Die Koranglehrten bezeichneten sich erst als „islamische Modernisten“, kommen aber in ihren jüngsten Veröffentlichungen zu einer Kritik der Moderne und einer neuen, hermeneutisch geschulten Wertschätzung der Tradition, Paçacı beispielsweise wehrt sich daher nicht gegen die Bezeichnung „neutraditionelle Muslime“. Gerade im Hinblick auf Mehmet Paçacı und Ömer Özsoy ist bemerkenswert, dass es sich bei ihnen weder um Elfenbeinturmgelehrte noch um Geächtete handelt; sie unterrichteten jedes Semester Hunderte von zukünftigen Imamen, Religionslehrerinnen und -lehrern sowie Nachwuchskräfte der Religionsbehörde und der theologischen Wissenschaft und vertreten jetzt den türkischen Islam im Ausland.

Im Jahre 1996 lässt sich ein Durchbruch verzeichnen, der türkische Denker auch über das Niveau ihrer arabischsprachigen Kollegen hinausbrachte. Als Bruchstelle ließe sich die Veröffentlichung der koranhermeneutischen Sondernummer der Zeitschrift *İslamî araştırmalar* 9 (1996) bestimmen. Das Themenheft trug den Titel *Kur'an'ın anlaşılmasında yöntem sorunu – Die Methodenfrage beim Verstehen des Koran*. Bereits ein grober Blick in diese Nummer zeigt die Rezeptionsbereitschaft der türkischen Seite. Nicht nur von Tilman Nagel findet sich dort ein Originalbeitrag, sondern auch von Nasr Hamid Abu Zayd. Zeitgenössische arabische Sekundärliteratur wird in der Türkei bereitwillig, aber natürlich nicht kritiklos aufgenommen.

Arabischerseits gibt es dagegen noch keine breite Aufmerksamkeit für die türkischsprachige Theologie. Wieso nicht? Einerseits können wenige arabischsprachige Muslime anständig Türkisch. Andererseits ist unter ihnen das Vorurteil verbreitet, dass außerhalb der arabisch-theologischen Welt ohnehin nur Sekundäres – oder Häretisches – zustande gebracht werde.

Ein entscheidender Faktor für den Einzug neuer hermeneutischer Reflexionen in die türkisch-theologische Szene waren die Veröffentlichungen und Türkeibesuche Fazlur Rahmans in den 80'er und 90'er Jahren. Der 1919 im heutigen Pakistan geborene muslimische Theologe lehrte bis zu seinem Tode (1988) an der University of Chicago islamisches Denken (Rahman 1965; 1966; 1982; 1994). Seine Koranhermeneutik ist, da sie den Ausgangspunkt für die hier vorzustellenden Theologen bildet, hier zu skizzieren (ausführlicher in Körner 2006a).

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? Fazlur Rahmans Lösung war, den Koran als Handbuch der Ethik zu sehen, das nicht Einzelanweisungen, sondern Prinzipien bietet (siehe auch den Beitrag von Kaddor in diesem Buch). Die koranischen Regelungen seien lediglich konkrete Beispiele, anhand derer allgemeine Normen erklärt würden. Dementsprechend 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-Einzelnem 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 des „İslâmiyât-Kreises“ als *state of the art* muslimischer Auslegungsreflexion gelten. Es nimmt meines Erachtens erstmalig – und nur implizit – die Unterscheidung zwischen Offenbarung und Text auf. Fazlur Rahman, folgt mehr dem Gadamer-Adversarius, dem italienischen Rechtshistoriker Emilio Betti (siehe Körner 2006a), wenn er den eigentlich zu offenbarenden Inhalt des Koran aus dem Text heraus in die durch den Text nur explizierten allgemeinen ethischen Prinzipien verlegt. Fazlur Rahman ist also insofern historisch-kritisch zu nennen, als er die Bezogenheit (1.) und Beschränktheit (2.) koranischer Formulierungen und den Abstand (3.) zwischen Ausleger und Text sieht; die weiteren Kriterien kann er allerdings meines Erachtens aus einer offenbarungstheologischen Aporie nicht erfüllen. Der Wirklichkeitsbezug des Auslegers darf bei ihm nicht eigenständig sein.

Dies waren Forschungsstand und Problemlage, als sich die jungen Ankaraner Theologen in die Debatte einschalteten. Mehmet Paçacı greift Fazlur Rahman explizit auf und legt 1996 seinen Ansatz in einem Grundsatzartikel mit dem piffigen Titel *Kur'an ve ben. Ne kadar tarihseliz? – Der Koran und ich. Wie geschichtlich sind wir?* dar. Mehmet 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, jedoch ein notwendiges. Den Muslimen wirft Paçacı vor, sich größtenteils aus der Geschichtlichkeit hinauszustehlen, indem sie die Gegenwart für unkoranisch erklären, den Koran damit für unanwendbar und den Islam folglich für derzeit nicht angesagt.

In einem späteren Artikel – aus dem Jahre 2003 in der Zeitschrift *İslâmiyât* – diagnostiziert Paçacı der islamischen Moderne eine fatale *sola scriptura*-Besessenheit. Man habe den Islam reformieren wollen und sich dazu exegetisch auf den Koran berufen. Das

Dazwischenliegende, das Weltanschauung-Schaffende sei dadurch übersprungen worden. 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. Paçacı's Plädoyer für Tradition und Normativität sieht zwar ein echtes Problem am Schriftbezug der Modernisten – man hat bekanntlich alles Mögliche in den Koran hineingelesen. Aber so leicht wie bei Paçacı lassen sich das Normative und das Deskriptive gar nicht auseinandernehmen. Er hat offenbar noch nicht bedacht, dass die historische Beschreibung der Textaussage von selbst normativ wird, wenn der Ausleger sich in derselben Geschichte erkennt, die der Text bezeugt.

Ist das nun historisch-kritisch? Unter der Rücksicht der oben neunfach explizierten Bedeutung des Wortes lässt sich die Koranlektüre, die Paçacı vorschlägt, als hochgradig historisch-kritisch bezeichnen.

Legen wir das Bezogenheits-Kriterium an: Dass die einzelnen koranischen Verfügungen situationsbezogen sind, gibt er nicht nur zu, sondern hält dies für eine Stärke des Koran im Vergleich zu dem seiner Einschätzung nach abstrakteren Neuen Testament.

Nach dem Beschränktheits-Kriterium zeigt sich: Dass die jeweilige Einzelanweisung im Koran situativ beschränkt ist, sieht er; 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.

Dass Paçacı den Abstand zwischen Text und Ausleger sieht, ist wie das Bewusstsein für Bezogenheit und Beschränktheit bereits in der Fazlur Rahman'schen Wurzel seines Ansatzes enthalten: Er gibt ja zu, dass ein historisch Rückschritt in die Ursprungssituation notwendig ist – und die Übertragung des Korangehalts ins Heute. Aber Abstandsbewusstsein lässt sich bei Mehmet Paçacı noch anderweitig nachweisen. Er hat einen Artikel vorgelegt, den man die Wiederöffnung des Tors der *Isrâ'îlîyât* nennen könnte (1998: 49ff.), der bereits klassischen Nutzung biblischen und para-biblischen Materials in der Koranauslegung. Als erster Muslim zieht er die zwischentestamentliche Literatur zum Verstehen von Sure 110 heran. Dabei macht er den wohl einleuchtendsten Erklärungsvorschlag der *crux interpretum* „*al-samad*“. *al-Samad* heiße „der Feste“ und sei das standardisierte Übersetzungswort im arabischen synagogalen mündlichen Targum für das biblische *sûr*, der Fels. Die Tendenz von Übersetzungen, Konkretes abstrakter, Metaphern also vorsichtig aufschlüsselnd wiederzugeben, ist bekannt. Aus „der Fels“ ist „der Feste“ geworden. Mit derart subtilen Wortforschungen zeigt Paçacı, dass er nicht davon ausgeht, dass der Koran heutiges Arabisch spräche; ein derartiges Abstandsbewusstsein ist übrigens schon den frühen Koranexegeten zu attestieren.

Wie steht es um das Vorverständnis-Kriterium? Paçacı nur ein Bewusstsein eines Vorverständnisses auf der Seite des Auslegers zu bestätigen, wäre zu wenig. Vielmehr führt er den Begriff ‚Vorverständnis‘ (*ön anlayış*) 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.

Das wirkungsgeschichtliche Kriterium: Um wirkungsgeschichtliches Bewusstsein hat sich Paçacı in seinem antitextualistischen Aufsatz aus dem Jahre 2003 besonders bemüht, wo er den Modernisten eine *solo corano*-Verengung vorwirft. Er dagegen will die Zeit zwischen Text und Auslegung sehen. Das ist im Grundgestus dem wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein verwandt, aber nicht dasselbe. Denn er fragt weder, inwieweit die zwischen Text und Jetzt liegende Tradition koranisch ist – also nach der Geschichte der Wirkung des Koran

vor uns, noch bemüht er sich darum, zu erkennen, wie sehr der Text ihn bereits voreingestellt hat, was ja die Gadamer'sche Pointe des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins ist, also die Wirkung des Koran auf den Ausleger. Im Sinne der Erkenntnis, wie sehr der Text und die aus ihm erwachsende Tradition sein Vorverständnis schon geprägt haben, fehlt Mehmet Paçacı also noch ein wirkungsgeschichtliches Bewusstsein. Dies lässt sich an einem entscheidenden Punkt festmachen. Und damit komme ich zur Hauptthese meiner bisherigen Erforschung muslimischer Koranhermeneutik. 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. Auch Fazlur Rahman ist explizit ein ethischer Reduktionist (siehe 1982: 5). Und wenn Paçacı neuerdings für systematische Theologie, *kalâm*, wirbt, dann in ausdrücklicher Abkehr von der Koranexegese, was eher eine Verengung auf traditionelle Themen als eine Ausweitung auf andere, im Koran ja ebenfalls angelegte Reflexionsgebiete, erwarten lässt. Gerade aus einer Perspektive, die sich 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.

Wir kommen zum Wirklichkeits-Kriterium. Ein Verständnis dafür, dass Text und Ausleger grundsätzlich beide Zugriff auf dieselbe Wirklichkeit haben, hat Paçacı nicht. Dies wäre natürlich auch eine große Herausforderung für den islamischen 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.

Wenn man den Ansatz am Produktivitäts-Kriterium misst, lässt sich sagen: 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. Hier sind aber zwei Einschränkungen zu machen: (a) Der neue Paçacı, der die Tradition hochschätzt, ahnt zumindest etwas von der Produktivität des Zeitenabstands; wenn er auch die Koranizität der späten Interpretationen noch nicht betont hat. (b) Wir sahen, wie Paçacı den Begriff der Geschichtlichkeit kreativ weiterführt und als „Wahrnehmen der heutigen Aufgabe“ versteht. So hat er faktisch, aber ohne dies zu benennen, den Zeitenabstand fruchtbar gemacht. Und in seinem neo-traditionellen quasi anti-reformatorischen Aufsatz scheint er doch die Wiederaufnahme des Späteren, der normativen Tradition für fruchtbarer zu halten als die Koranexegese? Sein Plädoyer für Tradition statt Koranauslegung jedoch würdigt die Produktivität des Abstands nicht überzeugend, da es verunklart, wie nun überhaupt eine exegetische – den Abstand dann produktiv nutzende – Beziehung zum Text bestehen soll.

Zum Historizitäts-Kriterium: An tatsächlich Geschehenem ist Paçacı's Koranauslegung bisher nur marginal interessiert. Sein ethischer Reduktionismus enthebt ihn auch der Aufgabe, nachzuweisen, dass das im Koran Bezeugte tatsächlich geschehen ist.

Befragen wir Mehmet Paçacı's Vorgehen schließlich mit dem geschichtsphilosophischen Kriterium: Wenn er 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 (siehe den Beitrag von Kaddor in diesem Buch).

Wenden wir uns nun unserem zweiten Theologen zu, Ömer Özsoy. Er wartet mit der überraschenden Behauptung auf, der Koran sei kein Text (2004). Das erscheint auf den ersten Blick absurd, bekommt aber 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, das heißt 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 eingeht, versteht man seine Botschaft. Denn der Koran ist nicht Text, sondern – wie Özsoy im Anschluss an Paul Ricoeur formuliert – „discours“: Rede.

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

Beginnen wir wieder, indem wir das Bezogenheits-Kriterium anlegen: Situationsbedingtheit der einzelnen Koranstellen ist der Angelpunkt von Özsoys Denken.

Damit ist ihm – um das Beschränktheits-Kriterium zu in Anschlag zu bringen – auch bereits das Problem im Blick, dass die jeweiligen koranischen Formulierungen nicht übergeschichtlich sind. Das Problem muss denkerisch überwunden werden, um dem Koran nicht den Offenbarungscharakter abzusprechen. Die Überwindung geschieht durch einen Transfer der damaligen koranischen Interaktion auf die heutige Situation.

Nun weiter zum Abstands-Kriterium. 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.

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.

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 seiner Optik niedergeschlagen hat. Sein Vorverständnis ist ein ethischer Reduktionismus. Dass man auch mit andern Fragen an den Koran treten könnte, sieht er nicht.

Unter der Optik des Wirklichkeits-Kriteriums zeigt sich: 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. Dabei böte gerade Özsoys Sunna-Begriff, nämlich die Interaktion zwischen Koran und seinen Ersthörern einen guten Ansatzpunkt dafür.

Zum Produktivitäts-Kriterium: 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.

Legen wir das Tatsächlichkeits-Kriterium an: Ob das vom Koran Geschilderte historisch zutrifft oder nicht, betrachtet Özsoy ausdrücklich als irrelevant (Körner 2005: 145). In seinem Geschichtsfundus 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 und gilt nicht nur für die „Zeichen“ in der Natur: Geschaffen sind beispielsweise nach Sure 2:164 auch die Schiffe, und siegen die Muslime, so hat nach Sure 8:17 Gott gehandelt (Körner 2005: 164; Marshall 1999). Wenn dem so ist, verlangt es die Nachfrage, warum Özsoy 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. Das geschichtsphilosophische Kriterium schließlich lässt uns fragen: 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, nämlich als Blick in die Zukunft von allem, dann wäre auch verständlich zu machen, warum eine bestimmte Handlungsanweisung universal sein soll.

### **III. Ist das also islamische historisch-kritische Theologie? Anders gefragt: Kann sich einer, der so etwas vertritt, noch mit einiger Plausibilität Muslim nennen?**

Dass die beiden untersuchten Wissenschaftler ein hohes Maß an historisch-kritischem Denken erreicht haben, ist deutlich geworden. Abschließend soll untersucht werden, ob die neun Kriterien denn koranisch sind. Andernfalls können sie islamischerseits nicht auf Akzeptanz zählen. Kann man, anders gefragt, historisch-kritisches Vorgehen aus dem Koran und der frühen islamischen Theologie selbst begründen?

1. Das Bezogenheitskriterium lässt sich koranisch nicht nur für so eindeutig partikuläre Stellen begründen wie „Dem Verderben seien die Hände Abû Lahabs preisgegeben“ (111:1).



Auch das Faktum der Abrogation einzelner Koranverse durch später Verkündetes weist auf ein solches Denken im Koran selbst hin: eine Regelung gilt für eine bestimmte Situation. Schließlich ist daran zu erinnern, dass der Koran keine allgemeinen Maximen formuliert, sondern Regelungen in bestimmten Kontexten; dass dieser Kontext auslegungsrelevant ist, haben die Muslime von Anfang gesehen, denn sie haben den Kontext rekonstruieren wollen.

2. Dem Beschränktheitskriterium stehen natürlich alle Vorstellungen einer Präexistenz des Koran entgegen. Aber der koranische Gedanke, die Besonderheit des Koran sei, dass er im Unterschied zu Tawrât, Zabûr und Injîl auf Arabisch herabgesandt ist, alle aber inhaltsgleich seien (35:31f.), zeigt Verständnis für den Unterschied zwischen Botschaft und Formulierung, also auch für die Beschränktheit von Formulierungen.

3. Gegen die Koranizität des Abstands-Kriterium könnte die früh-islamische Skepsis gegenüber der Verschriftlichung des Koran sprechen; man scheint um die Unmittelbarkeit des Angesprochenenseins geangstigt zu haben. Es sei aber noch grundsätzlicher bedacht, dass der Hauptgestus des Koran der Appell ist, oft bewusst suggestiv formuliert, beispielsweise mit dem häufigen „vielleicht werdet ihr ja verstehen“ (etwa in 2:52). Das ist zwar noch kein Bewusstsein für einen geschichtlichen Abstand, aber immerhin für ein intersubjektives Freigelassensein. Weiterhin ist nochmals an die frühe Philologie zu erinnern, die schon bedenkt, dass es einen Unterschied zwischen dem zeitgenössischen und dem koranischen Arabisch geben kann.

4. Ein koranisches Bewusstsein für die jeweils andere Situiertheit der Ausleger, nach dem das Vorverständnis-Kriterium fragt, könnte man wohl belegen, indem man darauf hinweist, dass der Koran verschiedene Adressaten höchst unterschiedlich anspricht. Gläubige, Ungläubige, Männer und Frauen, Heuchler und Muhammad selbst, alle kommen, wie dem Koran offenbar bewusst ist, mit anderen Hör-Voraussetzungen.

Bis hierhin ist die türkische Theologie in ihrer historischen Kritik gelangt. Warum wir dies als „historisch-kritisch“ bezeichnen können und als „islamische Theologie“, ist gezeigt. Es bleibt uns aber noch zu zeigen, warum muslimische Denker durchaus auch den fünf noch nicht erfüllten Kriterien gerecht werden können, ohne koranischen Boden zu verlassen.

5. Eine koranische Rechtfertigung des wirkungsgeschichtlichen Kriteriums könnte so aussehen: Die hier vorgebrachte Kritik an der islamischen Exegese lautete ja: ethischer Reduktionismus, also Theologievergessenheit. Das breite koranische Potential bleibt ungehoben. Natürlich bezeichnet sich der Koran selbst, und zwar häufig, als „Rechtleitung“ (zum Beispiel 2:2). Das ist zweifelsohne im Sinne von „ethischer Weisung“ zu verstehen. Und bereits die früheste koranische Verkündigung – die Schöpfungstheologie und Eschatologie – ließe sich durchaus auf eine Motivierung zum rechten Handeln reduzieren. Aber dem existenziellen Ernst des koranischen Grundimpulses, des Berufungserlebnisses Muhammads und des monotheistischen Einheitsgedankens, wird man nicht gerecht, wenn man ihn lediglich zur Erziehung des Menschengeschlechts funktionalisiert. Im Koran steckt mehr als die Aufforderung, anständig zu sein. Eine wirklich theologische Ethik kann auch nicht nur zum Gutsein motivieren, sondern muss überhaupt erst klären, was Gutsein ist. – Das Argument lautet also: Ein offenkundig leicht einlinig in eine bestimmte Richtung missverstehbarer Text bedarf des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins besonders; nämlich um aus den interpretatorischen Verengungen befreit zu werden.

6. Eine Reflexion über das Wirklichkeits-Kriterium führt uns in die Offenbarungstheologie. Ein Offenbarungspositivismus, also ein Denken nach dem Schema „wahr, weil offenbart“, statt „offenbart, und als wahr erweisbar“ lässt sich koranisch begründen. Denn Annahme der Offenbarung wird im Koran als Glauben an das „nicht Erkennbare“ (*ghayb*) gekennzeichnet (siehe 2:3 und die entsprechenden Parallelstellen). Tatsächlich aber hat der Koran keineswegs den Gestus „das müsst Ihr halt glauben“. Vielmehr scheint der Koran den Offenbarungsgehalt als menschlich nachprüfbar zu sehen: alle Menschen bezeugen, dass Gott Herr ist (7:172); die

Natur ist voller göttlicher Zeichen (30:17–25); der Koran appelliert an den Verstand (etwa in 3:65). Wie aber sollen wir die Rede vom „nicht Erkennbaren“ (*ghayb*) verstehen, die unser Hauptargument für den Offenbarungspositivismus war? Das „nicht Erkennbare“ sollte als apokalyptische Formulierung verstanden werden: der Seher antizipiert jetzt, was schließlich allen erkennbar werden wird.

7. Wie lässt sich das Produktivitäts-Kriterium innerhalb einer islamischen Theologie begründen? Wo also zeigt sich ein Bewusstsein dafür, dass spätere Interpretation getreuer sein kann als frühere? Ein massives Argument gegen die Produktivität des Zeitenabstands ist die koranische Lehre vom *tahrîf*, nach der die vorislamischen Schriftreligionen die an sie ergangene Offenbarung im Lauf der Zeit „entstellt“ haben (2:75 und öfters). Ein weiteres, letztlich auch dem *tahrîf*-Gedanken zugrunde liegendes, Gegenargument ist die Tendenz des Koran, das Alte für das Wahre zu erklären (2:129 und öfters). Aber könnte man nicht auch andere Denkschemata im Koran finden? Der Koran berichtet öfter vom Schicksal früherer Propheten. Er tut das, weil seine Adressaten daraus lernen sollen. Das Argumentationsmuster lautet: „Der Prophet soundso hatte seine Leute gewarnt. Man hörte nicht auf ihn. Die Strafe blieb nicht aus. Ergo: Ihr solltet jetzt auf meine Warnung hören.“ Bedeutet das nicht, dass die Späteren ein früheres Ereignis besser verstehen sollten? Wenn das aber möglich ist, dann müsste es auch möglich sein, den Koran selbst aus dem Zeitenabstand, von heute aus, besser zu verstehen.

8. Betrachten wir das Historizitäts-Kriterium. Tatsächlichkeit gegen Fiktionalität abzugrenzen ist wohl eine moderne Unterscheidung. Wir können also ohnehin davon ausgehen, dass der Koran das Berichtete als tatsächlich geschehen behaupten will. Der historische Kritiker hat hier eine schwere Aufgabe. Aber er kann sich nicht unter dem Vorwand, dass dies besonders historisch-kritisch sei, völlig um die Frage der Tatsächlichkeit herumdrücken.

9. Und wie steht es mit einer koranischen Geschichtsphilosophie, also einer Gesamtsicht der Geschichte? Hier hat der Koran wiederum mehr zu bieten, als die historische Kritik ihm heute zugestehen möchte. Die koranische Prophetologie mit ihrem Offenbarungsparallelismus – alle Völker haben ihren Propheten, die dasselbe auszurichten haben – entwirft bereits eine Gesamtsicht der Geschichte. Vor das eschatologische Ziel, das ja ebenfalls eine Gesamtsicht impliziert, tritt später außerdem das geschichtliche Ziel der Einheit der Völker. Und schließlich ist die Geschichte Ort des Handelns Gottes. Gott handelt eingreifend und durch Zweitursachen, also geschehen lassend. Gerade im Namen historisch-kritischer Koranexegese lassen Muslime heute geschichtstheologische Entwürfe beiseite. Das ist – wie ich hiermit zeigen wollte –, weder historisch-kritisch noch koranisch.

## Fazit

1. Man kann ohne Etikettenschwindel zugleich historisch-kritisch an den Koran herangehen und sich Muslim nennen. 2. Es gibt türkische Theologen, die das tun. 3. Sie könnten sogar noch weiter gehen; und es besteht auch Aussicht darauf, dass sie dies in Angriff nehmen werden.

## Literatur

- Körner, Felix (2005): *Revisionist Koran hermeneutics in contemporary Turkish university theology. Rethinking Islam*. Würzburg.
- Körner, Felix (2006): *Alter Text. Neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*. Freiburg i.Br.
- Körner, Felix (2006a): „Historisch-kritische Koranexegese? Hermeneutische Neuansätze in der Türkei“, in: Görges K. Hasselhoff und Michael Meyer-Blanck (Hrsg.): *Krieg der Zeichen? Zur Interaktion von Religion, Politik und Kultur*. Würzburg, S. 57-74.
- Marshall, David (1999): *God, Muhammad and the Unbelievers. A Qur'anic Study*, Richmond (U.K.).
- Neuwirth, Angelika (1987): „Koran“, in: Helmut Gätje (Hrsg.): *Grundriß der arabischen Philologie*, Band 2, *Literaturwissenschaft*. Wiesbaden, S. 96-135.

- Özsoy, Ömer (2004): „Kur'an hitabının tarihselliği ve tarihsel hitabın özgün anlamı sorunu“ [Geschichtlichkeit der koranischen Rede und dem Problem der ursprünglichen Bedeutung von geschichtlicher Rede], in: desr. (Hrsg.): *Kur'an ve tarihsellik yazıları* [Schriften zu Koran und Geschichtlichkeit] Ankara, S. 53–66.
- Paçacı, Mehmet (1996): „Kur'an ve ben. Ne kadar tarihseliz?“ [Der Koran und ich. Wie geschichtlich sind wir?], in: *İslâmî araştırmalar* 9(1996), S. 119-134.
- Paçacı, Mehmet (1998): „De ki allah bir'dir. Sami dini geleneği perspektifinden ihlas sûre'sinin bir tefsiri denemesi“ [Sag: Gott ist einer. Ein exegetischer Versuch zu Sure 112 in der Perspektive semitischer Religionstradition], in: *İslâmiyât* 1,3(1998), S. 49-71.
- Paçacı, Mehmet (2003) „Çağdaş dönemde kur'an'a ve tefsire ne oldu?“ [Was ist in der Moderne aus Koran und Koranexegese geworden?], in: *İslâmiyât* 11/12.(2003), S. 85-104.
- Rahman, Fazlur (1965): *Islamic methodology in history*. Karachi.
- Rahman, Fazlur (1966): *Islam*, 2. Aufl., Chicago.
- Rahman, Fazlur (1982): *Islam and modernity. Transformation of an intellectual tradition*. Chicago.
- Rahman, Fazlur (1994): *Major themes of the Qur'an*, 2. Aufl., Minneapolis.
- Schacht, Joseph (1950): *The Origins of Islamic Jurisprudence*. Oxford.