

# Modernistische Koranexegese in der Türkei

## Eine Diskussion mit Mustafa Öztürk

*Felix Körner SJ*

Athene hat dem jungen Telemach eine gefährliche Mission übertragen. Er soll ausfahren, seinen Vater Odysseus suchen. Athene wird den Jungen erst ermutigen, dann begleiten. Sie tut dies jedoch in Menschengestalt. Sie wird zum Gefährten, indem sie in den Körper jenes Freundes schlüpft (Odyssee 2,268), den der Vater mit dem Schutz seines Hauses beauftragt hatte: Mentor. Glücklicher, wer einen Mentor hat. Der Mentor ist *monitor*, ‚Mahner‘ mit ‚Meinung‘ und *menos*: Lebenskraft, Mut, Dauer. Christian W. Troll ist mir seit einem denkwürdigen Spaziergang durch Birmingham 1992 Mentor. Er hat mich auch ermutigt, die neue türkisch-islamische Theologie zu erforschen, und begleitet mich mit stets so respekt- wie wertvollem Rat.

Der 1965 geborene und derzeit als Leiter des Fachbereichs Koranexegese an der theologischen Fakultät der Universität Adana tätige Mustafa Öztürk hat bisher außerhalb der Türkei noch wenig Beachtung gefunden. Das ist bedauerlich, denn er ist fraglos einer der produktivsten, aber auch provokativsten Wissenschaftler im koranexegetischen Diskurs. Programmatisch ist sein Artikel „Der Koran als geschichtliche Rede“.<sup>1</sup> Mit ihm wollen wir uns hier auseinandersetzen.

Öztürk gehört nicht zu jener modernistischen Theologengruppe, die sich selbst als „Ankaraner Schule“ bezeichnet hat; er sympathisiert aber mit ihren Ansätzen und veröffentlicht in deren wichtigstem Organ, der Zeitschrift *İslâmiyât*, regelmäßig Aufsätze. In Denkweise und Diktion steht Öztürk dem inzwischen in Frankfurt am Main lehrenden Ankaraner Koranexegeten Ömer Özsoy nahe. Öztürk radikalisiert Özsoys Positionen allerdings und gestattet daher einen Blick auf grundsätzliche Schwierigkeiten in der islamischen Texthermeneutik.

<sup>1</sup> ÖZTÜRK, Mustafa: *Kur'an'ın tarihsel bir hitap oluş keyfiyeti (Die Eigenschaft des Koran, eine geschichtliche Rede zu sein)*, in: *İslâmî İlimler Dergisi / The Journal of Islamic Sciences* 1/2 (2006), S. 59–77. Im Folgenden beziehen sich Seitenzahlen auf diese türkische Version des Textes. Eine kommentierte deutsche Übersetzung erscheint in *Lebendiges Zeugnis* 63 (2008), Heft 2.

## Ansatz. Das Kriterium der Übergeschichtlichkeit

Öztürk nimmt sich den Koran vor. Das ist keine für einen muslimischen Denker selbstverständliche Entscheidung, steht doch die Schriftbindung der Theologie sogar unter fortschrittlichen Koranexegeten neuerdings im Verdacht, eine unzulässige Konzession, nämlich eine protestantisch beeinflusste Import-Modernität zu sein, die normativ-islamisches Sprechen verhindere.<sup>2</sup> Öztürk aber stellt den Rückgriff auf den Koran nach wie vor an den Anfang einer Erneuerung der Theologie. Diese Entscheidung müsste ihm das Gespräch mit neuerungs-skeptischen Stimmen erleichtern, da sein Ansatz ihm die Behauptung gestattet, er begründe seine Theologie nicht mit menschengemachten Traditionen, sondern mit der göttlichen Textoffenbarung. Wie aber ist mit ihrem Wortlaut umzugehen? Das ist die Frage, die Öztürk programmatisch diskutiert. Um sie zu beantworten, versucht er, einen unvertellten Blick auf den Koran zu werfen. Was findet er?

Öztürk schildert seinen Befund scharf, so scharf, dass er seine Leserschaft spaltet. Während die einen ihn als den endlich ehrlich die Herausforderung benennenden Helden feiern, zeigen sich andere seiner muslimischen Glaubensbrüder tief verletzt.<sup>3</sup> Öztürk nennt den Koran redundant und repetitiv (S. 62). Weiterhin findet er zahlreiche Verse, die offenkundig eine ihm fremde Kultur ansprechen. So ist es in Sure 88:17 ausgerechnet der Anblick eines Kamels, der den Betrachter zum staunenden Anerkennen der Schöpferkunst Gottes verhelfen soll (S. 64). Öztürk aber will lieber über den Elefanten staunen oder den Wal, und bezeichnenderweise erscheint ihm vor allem der Mensch mindestens ebenso staunenswert wie das Kamel (S. 66). Außerdem begegnen dem türkischen Koranexegeten Gottesvorstellungen wie die Schilderung, Gott trete aus den Wolken hervor, die er für krude anthropomorph halten muss (S. 67), und Ausmalungen der Paradiesesfreuden, die ihm als über die Maßen sinnlich aufstoßen (S. 70). Soweit kann sich der türkische Theologe noch über den offenkundig arabischen Hintergrund des Koran amüsieren und beispielsweise jene alte Kulturstufe, in der man noch nicht einmal Türen an seinen Behausungen hatte, als längst überholt feiern (S. 74). Wenn er dann aber auf Spuren von Verheiratung, Scheidung und Wiederverheiratung minderjähriger Mädchen stößt (65:4), verhehlt er seine Empörung nicht (S. 75f.). Andere Verse begegnen ihm, die nicht nur einen allgemein von Öztürks eigenem kulturellen Umfeld verschiedenen Hintergrund anzusprechen scheinen, sondern sich auf eine ganz spezifische Situation beziehen. So findet sich im Koran eine die Erstattung der Morgengabe betreffende Wiederverheiratungs-Regelung, die sich auf Ehen mit aus Mekka ge-

<sup>2</sup> So neuerdings ein Gründungsmitglied der Ankaraner Schule, Mehmet Paçacı. Vgl. seinen unter der Überschrift „Sola Scriptura?“ gebotenen Beitrag in: *KÖRNER, Felix (Übers.), Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute, Freiburg im Breisgau 2006, S. 130–163.*

<sup>3</sup> Vgl. Salim Ögüts Widerlegungsversuch in: *İslâmî İlimler Dergisi / The Journal of Islamic Sciences 2/1 (2007), S. 221–244.*

flohenen Frauen bezieht (S. 73). Nun ist die Erklärung, die Regel beziehe sich nur auf eine spezielle Situation der Vergangenheit, nicht Öztürks Privatmeinung. Er kann klassische Interpreten als Kronzeugen heranziehen, hier z. B. den malikitischen Juristen und Koranexegeten Abū Bakr ibn al-'Arabi (gest. 1148). Öztürk wirft damit jedoch die grundsätzliche Frage auf: Was kann einem unter gänzlich anderen Umständen lebenden Menschen, einem türkischen Muslim des 21. Jahrhunderts, der Koran überhaupt noch bedeuten?

Öztürks Antwort beruht auf der Unterscheidung zwischen Botschaft (*mesaj*) und Rede (*hitap*). Was genau versteht der Autor unter *hitap*? Die Wörterbücher erklären arabisch *hitāb* und das ins Türkische übernommene *hitap* als „Anrede“. Auch in der englischsprachigen Zusammenfassung seines Artikels (S. 59) ist von „address“ die Rede. Was aber soll „Der Koran als historische Anrede“ bedeuten? Im Arabischen hat das Wort in den letzten Jahrzehnten eine neue Bedeutung angenommen; es ist zum Übersetzungswort für den philosophischen Begriff ‚Diskurs‘ geworden. Öztürk verdankt wichtige Anregungen dem Werk Ömer Özsoys. Dieser vertritt, dass der Koran kein Text ist, denn ein Text müsse aus sich heraus verständlich sein. Vielmehr sei der Koran, wie er im Anschluss an Paul Ricoeur formuliert, Diskurs, gesprochene Rede.<sup>4</sup> Ömer Özsoy hatte hierfür den türkischen Neologismus *söylem* gebraucht. Mustafa Öztürk setzt in dieser Hinsicht zwar keine neuen Akzente, auch für ihn ist der Koran gesprochene, auf einen unmittelbaren Kontext bezogene Rede, setzt aber das arabische Pendant für den Begriff ein und schreibt daher *hitap*.

Die Unterscheidung zwischen Rede und Botschaft erlaubt eine Trennung von Gesagtem und Gemeintem. Offenkundig enthält eine solche Kategorisierung ein beachtliches Befreiungspotential. Dies führt er an einem Beispiel vor (S. 63). Der Koran sagt, dass Säuglinge nach zwei Jahren abzustillen sind. Das *sagt* der Koran, das ist seine „Rede“ an die Araber des 7. Jahrhunderts. Was aber *meint* der Koran hiermit, was ist seine Botschaft für die Heutigen? Öztürk führt zur Lösung dieses Interpretationsproblems eine andere Kategorie ein, das Übergeschichtliche (S. 62). Soeben noch hatte er sich für das Geschichtliche entschieden, nun aber verlässt er es wieder? Für das Geschichtliche plädiert Öztürk auf der Achse geschichtlich-universal; hierbei geht es um die Frage nach dem Gültigkeitsbereich der koranischen Einzelregelungen. Dass diese für alle Orte und Zeiten gleichermaßen zu gelten hätten, lehnt er ab. Sie sind vielmehr „geschichtlich“, was für ihn heißt: auf eine bestimmte vergangene Situation bezogen. Gegen das Geschichtliche plädiert er auf einer anderen Ebene, nämlich im Rahmen des Kategorienpaares geschichtlich-übergeschichtlich. Es dient ihm zur Beantwortung einer anderen Frage. Jetzt geht es nämlich um das Problem, welche der koranischen Regelungen universal gültig sind, also nicht mehr um die Abgrenzung des Gültigkeitsbereichs, sondern

<sup>4</sup> ÖZSOY, Ömer: *Die Geschichtlichkeit der koranischen Rede und das Problem der ursprünglichen Bedeutung von geschichtlicher Rede*, in: KÖRNER, Felix (Übers.): *Alter Text – neuer Kontext* (Anm. 2), S. 77–101, hier S. 85.

des Normenkatalogs. Dieser wird über die Bestimmung des Übergeschichtlichen aufgestellt, genauerhin nach dem Kriterium, was sich an allen Orten im Laufe der Geschichte wiederfindet und „folglich in allen prophetischen Botschaften zum Ausdruck kommt“ (S. 63). Worin besteht dieser gemeinsame Nenner aller Propheetien? Öztürk kann die Botschaft aller Propheten auf drei Stichworte reduzieren. Er kann damit auch den übergeschichtlichen Gehalt des Koran auf eine knappe Formel bringen. Dieser Gehalt sei zugleich dasjenige, was aus dem Koran für alle Zeit gilt. Die drei Stichwörter lauten: Monotheismus, Jenseitsglaube und die Tugenden. Für letztere benennt er fünf Beispiele: „Sich den Eltern gegenüber gut zu verhalten, den Ärmsten zu helfen, Versprechen zu halten, dafür zu sorgen, dass das Gute herrscht und das Böse beherrscht wird, unter allen Umständen Recht und Gerechtigkeit zu wahren“ (S. 63).

Nun hat Mustafa Öztürk einen Maßstab an der Hand, der ihm eine strikte Scheidung zwischen geschichtlichen und daher veraltenden Aussagen einerseits und übergeschichtlichen und daher auch heute bindenden koranischen Worten andererseits erlaubt. Somit ist auch beantwortet, was eine Bestimmung wie die Begrenzung der Stillzeit heute und stets bedeutet. Es gehe um Rücksichtnahme gegenüber den Müttern (S. 63). Insofern und nur insofern die koranische Regelung Elternscheidung fordert, sei sie wahr und verpflichtend.

Das Übergeschichtliche dient auch als Erklärungsmuster für die auf den ersten Blick anstößigen Verbildlichungen Gottes und des Paradieses. Die Rede von Gottes riesigem Thron sei schlicht eine damals zeitgemäße Schilderung von Gottes unumschränkter Macht (S. 69). Die Köstlichkeiten des Paradieses seien dem „Motivationsbedürfnis“ (S. 71) der ersten Muslime entsprechend ausgemalt worden.

Öztürk sagt nicht, dass jedem Koranwort durch den Übergeschichtlichkeitsschlüssel eine dauerhafte Bedeutsamkeit eröffnet werden kann. Übergeschichtlichkeit ist innerhalb der hier untersuchten Methodik, um ein Bild einzuführen, kein Kochtopf, in dem die gesamte rohe koranische Rede zu heute verdaulicher Botschaft weichgekocht werden kann; Übergeschichtlichkeit ist vielmehr ein Sieb, das einen Teil der Koranworte durchlässt, andere aber zurückbehält; sie nämlich seien außerhalb ihres Ursprungskontextes irrelevant. Deshalb kann Öztürk jene koranische Bestimmung von der Erstattung der Morgengabe für heute bedeutungslos erklären (60:10f., S. 73). Auch den Versuch, aus einer solchen Regelung das Gebot *pacta sunt servanda* herauszulesen, hält Öztürk für verkrampft (S. 75). Ein Islamverständnis, das alle koranischen Regelungen für allzeit gültig erklärt, widerspreche dem koranischen Selbstverständnis (S. 77) und entstamme erst der späteren Auseinandersetzung der Muslime mit Juden und Christen, in der es zweckmäßig und identitätsstiftend erschien, sich auf ein alles klärendes Buch zu berufen (S. 61).

## Anfragen. Die Evidenz des Geschichtlichen

Diese mit geradezu reformatorischem Eifer vorgetragene Koranhermeneutik setzt ein neues Islamverständnis frei. Der Islam soll sein arabisches, über zwölf Jahrhunderte altes Gewand ablegen, damit er sich uns in seinem eigentlichen Wesen zeigen kann. Öztürk setzt dafür beim Koran und nicht etwa beim Hadith oder bei späteren Lehrbildungen an und erklärt den rein partikulären Anspruch des Koran für urkoranisch. Bei einer solch konsequenten Berufung auf den Koran kann er auf die Zustimmung gerade fundamentalistischerer Kreise zählen. Und selbst wenn er die koranische Bildwelt abstreift, tut er dies im Namen des Koran: Ein Paradies in Form eines Lustgartens widerspreche dem typisch koranischen Ernst (S. 71). Dass er andererseits die nachkoranische Lehrentwicklung nicht ausblendet, sondern für seine Relecture nutzt, kann seinem Vorgehen Ansehen bei traditionalistischeren Kreisen verleihen. So beruft er sich, wenn er koranischen Regelungen über die Erstattung der Morgengabe (S. 73) oder das Vorwarnen beim Eintreten zu Schlafenszeiten (S. 74) jederlei Jetzt-Relevanz abspricht, auf klassisch-muslimische Kommentierungen. An einer Stelle versucht er, seine Position als die einzig vertretbare herauszustellen, indem er die Gegenposition leichtfertig für absurd erklärt: Der koranische Wortlaut sei ausschließlich in seinem Erstkontext gültig; wäre er universal gültig, hätte Gott ja alle möglichen späteren Situationen beim Offenbaren gleich mitbedenken müssen (S. 59f.). Ganz abgesehen von der Frage, ob Öztürk dies dem Gott des Koran nicht zutraut, könnte man doch eine gute Norm auch ohne Allwissenheit allein im allgemeinen Blick auf die menschliche Natur erlassen.

Er spickt seine programmatische Schrift mit einleuchtenden Beispielen. Wenn auch mit einer Schlagseite, die in Richtung verallgemeinernder Polemik (S. 59; S. 77) neigt, schreibt Öztürk doch gewinnend. Die entscheidende Frage ist nur, ob er jene islamischen Kreise überzeugen kann, die nicht ohnehin so modern wie muslimisch irgend möglich sein wollen. Zu untersuchen ist also die Schlagkräftigkeit seiner Argumente. Zwar können auch inkonsequente Begründungen nachhaltige gesellschaftliche Konsequenzen zeitigen; eine islamwissenschaftliche Untersuchung sollte sich jedoch nicht vor lauter politischem Interesse oder deskriptiver Demut um die Methodenkritik drücken. Eine solche sei hier unternommen. Allerdings soll Öztürk nicht widerlegt werden. Vielmehr soll aufgezeigt werden, was sein Ansatz impliziert. Dabei wird sich auch herausstellen, dass er tatsächlich gut koranisch vorgeht.

Mustafa Öztürks Hermeneutik besteht – kurz gesagt – darin, für heute all das aus dem Koran zu streichen, was nicht religionsgeschichtliches Allgemeingut ist.

1. *Kriterium.* Für Öztürk sind die Botschaften, wie sie von Mose, Jesus und Luqmān überbracht wurden, heute gleichermaßen bedeutungsvoll, und sie sind bedeutungsgleich (S. 63). Anhand jener Botschaften könne man auch das Allgemeingültige aus dem Koran herausfiltern. Die Grenzen der Offenbarungsgeschichte, wie sie Öztürk zieht, scheinen offen; man unterwirft den Koran offenbar dem Kriterium der Bibel-Kompatibilität. Dieser Eindruck aber trügt. Das lässt sich für Öztürk so

gut wie bei wenigen anderen muslimischen Religionsgeschichtlern zeigen. Er erwähnt neben Mose und Jesus den Propheten Luqmān. Da dieser in der muslimischen Überlieferung, wenn er nicht als Verwandter Hiobs gilt, mit einem heidnischen Weisen identifiziert wird<sup>5</sup>, ließe sich seine Erwähnung als Öffnung der Offenbarungsgeschichte über die Schriftbesitzer hinaus deuten; faktisch aber ist Luqmān keine greifbare Gestalt. Das einzig Sichere, was man von Luqmān weiß, ist, dass er im Koran vorkommt. Er eignet sich also denkbar schlecht als außerkoranisches Kriterium für die übergeschichtlichen Botschaften des Koran. Zu fragen ist daher: Ist Öztürks Ansatz nicht eine Vereinnahmung anderer Religionen, insbesondere des Juden- und Christentums? Erklärt er nicht, möglicherweise unbewusst, zum wahren Kriterium aller Religion doch den Koran? Ist nicht die Auflistung von über das Einzelgeschichtliche hinaus religiös Relevantem – ein Gott, Jenseits, Anstand – selbst eine koranische Sichtweise (vgl. 26:196)?

2. *Evidenz.* Hieran lässt sich die Frage anschließen, wie Öztürk die drei angeblich allen Religionen gemeinsamen Elemente inhaltlich füllt. Tatsächlich ist islamischerseits die Ansicht verbreitet, dass Juden und Christen bezüglich der Einheit Gottes, des Jenseits und des guten Handelns dasselbe glauben wie Muslime. Insofern man darüber hinaus noch bei anderen Menschen echte Religiosität anzunehmen bereit ist, werden auch deren Glaubensweisen für inhaltsgleich erklärt. Was bedeutet eine solche Vereinnahmung beispielsweise für die ethische Fragestellung? Ziel menschlichen Handelns soll Öztürk zufolge sein, dass „unter allen Umständen Recht und Gerechtigkeit gewahrt werden“ (S. 63). Dem ist zuzustimmen. Zu fragen ist nur, wer dem nicht zuzustimmen bereit ist. Offenbart diese Allgemeinheit nicht, dass die zitierte Zielformulierung nachgerade bedeutungslos ist? Interessant, relevant und brisant wird eine ethische Forderung erst, wenn inhaltlich gefüllt wird, was gerecht ist. Schon die Forderung, „sich den Eltern gegenüber gut zu verhalten“ (S. 63), wirft Fragen auf. Einer japanischen Tradition zufolge ist es besser für meine Mutter, wenn ich sie im ersten Schnee aussetze und sterben lasse, als ihr das Altwerden zuzumuten. Für Öztürk scheint im Grunde offenkundig zu sein, was gut und gerecht ist. Auch darin geht er wie der Koran vor. Beide halten die wichtigsten Themenbereiche für ohnehin klar; man müsse sie den Menschen nur noch motivierend einschärfen, indem man sie ermutigt, die Augen offenzuhalten und indem man sie an das Jenseits erinnert. Auch der Koran selbst setzt voraus, dass seine Hörer wissen, was gut ist und was böse (vgl. 7:157), er liefert keinen neuen Gerechtigkeitsbegriff, ja er übernimmt Einrichtungen altarabischen Rechts. Das betont zwar auch M. Öztürk (S. 63); für ihn aber dient diese Beobachtung nur zur Untermauerung seiner These von der Kontextgebundenheit des Koran, nicht als Beleg seines grundsätzlichen Vertrauens in eine Reihe vorislamischer Gewohnheiten. Aus einer Denkweise, derzufolge das Entscheidende selbstverständlich ist, kann zweierlei folgen. Beide Konsequenzen finden sich bei Öztürk andeutungswei-

<sup>5</sup> Vgl. ZAHNISER, A. H. M.: „Luqmān“, in: McAULIFFE, Jane D. (Hg.): *Encyclopaedia of the Qu'rān*, Bd. 3, Leiden 2003, S. 242f.

se. Einerseits approbiert diese Evidenzthese implizit die moralischen Intuitionen und traditionellen Institutionen der Menschheit (vgl. S. 75). Woher ist dann aber ein Fortschritt im ethischen Bewusstsein möglich? Andererseits lässt sich in aufklärerischer Manier Gottes- und Jenseitsglaube leicht zur Funktion des eigentlich Gemeinten, nämlich der sittlichen Botschaft, herunterkürzen (vgl. S. 67). Der Gottesbezug und die Jenseitserwartung werden dann überflüssig für denjenigen, der sich anders, beispielsweise durch philosophische Einsicht, zum guten Handeln motivieren kann. Einen inhaltlichen Beitrag zur Füllung der ethischen Begriffe aber scheint die Offenbarung nicht zu leisten.

3. *Partikularität*. Der koranischen Erwähnung einer zweijährigen Stillzeit (31:14) kann Mustafa Öztürk eine Gegenwartsbedeutung abgewinnen: Die Eltern sind zu achten. Hier wendet er eine Methodik an, die in der türkischen Koranlegung der letzten beiden Jahrzehnte stark verbreitet ist. Man versetzt sich in die Zeit der Koranoffenbarung, abstrahiert aus der koranischen Einzelbestimmung eine ethische Norm und überträgt sie auf heute. Bekannt wurde diese Methode in der Türkei durch die Besuche und Veröffentlichungen Fazlur Rahmans (gest. 1988).<sup>6</sup> Sein Name fällt zwar nicht in Öztürks Aufsatz, er erwähnt ihn jedoch in der – seltsam apologetisch geratenen – englischsprachigen Zusammenfassung (S. 59). Öztürk will, so sagt er in dem vorangestellten Abstract, nicht darauf eingehen, dass man geschichtliche Koranlektüre stets mit Fazlur Rahman in Verbindung bringen wolle. Es besteht tatsächlich ein gravierender Unterschied zwischen diesem aus dem heutigen Pakistan stammenden Denker und seinen türkischen Rezipienten einerseits und Öztürk andererseits. Öztürk ist nur dann bereit, eine koranische Norm für jetzt-relevant zu halten, wenn sie durch seinen Universalitätsfilter passt. Was nicht dem allen Propheten gemeinsamen Kodex entspricht, ist nur geschichtlich, was für ihn bedeutet: ist irrelevant. Der Fazlurrahmanismus kann ein Interesse an Einzelbestimmungen entwickeln – auch wenn sie moderne Menschen überraschen mögen –, um die partikularen Regelungen in eine allgemeine Norm zu überführen. Öztürk dagegen ist von vornherein nur am Allgemeinen, das heißt am allen Offenbarungsreligionen Gemeinsamen, interessiert. Zwar bewegt er sich damit auf einer Linie, die der Koran sich selbst zieht, wenn er sich in die früheren Offenbarungen einreicht (12:111). Jedoch gestattet Öztürk dem Koran so keinen originellen Beitrag zur Geschichte der religiösen und ethischen Erkenntnis der Menschheit.

4. *Identität*. Wenn Öztürk die Botschaft des Koran für heute auf Eingott- und Jenseitsglaube sowie Tugendlehre beschränkt, fragt sich auch, was mit dem bewusst nicht Allgemeinen aus dem Koran anzufangen ist. Im Rhythmus der Zeit wiederholte kultische Vollzüge haben für viele Muslime eine identitätssichernde Funktion, weil sie Unterschiede zu anderen Religionsgruppen sichtbar machen. Öztürks Ansatz muss auf Widerstand stoßen, weil Muslime, die eine koranische Basis und damit göttliche Autorität für die Form ihrer Kulturpraxis suchen, hier ein

<sup>6</sup> Vgl. KÖRNER, Felix: *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology. Rethinking Islam*, Würzburg 2005, S. 73 und S. 79.

Ableiten in Beliebigkeit und Identitätsverlust wittern. Wie aber geht Öztürk mit Koranversen um, die Unterschiede betonen? Der Koran selbst gibt Zeugnis davon, dass sich die Gebetsrichtung durch die von Muhammad verkündeten Anweisungen geändert hat (2:142). Diese Änderung ist offenkundig eine Abgrenzung von den Juden, deren Ausrichtung nach Jerusalem man zuvor geteilt hatte. Öztürk ist nicht nur zu fragen, ob derartige kultbezogene Anweisungen heute ungültig sind, Muslime das Ritualgebet also nicht in Richtung Kaaba zu verrichten haben. Wichtiger ist die Frage, wie er mit dem koranischen Material umgeht, das seiner These widerspricht. Einen Vers (34:28) hatte Öztürk durch eine textkritische Korrektur entschärft. Mittels Streichung eines Buchstaben wurde aus „gesandt zu allen Menschen“ die Lesart „gesandt, die [aber nicht alle] Menschen zu hindern“ (S. 61). Wäre es nicht dem Korantext gegenüber fairer gewesen, wenn Öztürk hier ein Zugeständnis gemacht hätte, das ihm, da er ja für geschichtliche Lektüre plädiert, leicht fallen müsste? Hätte er nicht eine Zeitachse in die koranische Verkündigung einziehen können? Hätte er dann nicht sagen können, dass die frühen, die mekkanischen Stücke des Koran eine grundsätzlich andere Religionstheologie vertreten als die späteren, die medinensischen? Man könnte nachzeichnen, dass die Haltung zuerst inklusivistisch war und erst später, angesichts jüdischer Ablehnung Muhammads, abgrenzender wurde. Zur Billigung eines derartigen Zeitschemas muss man kein Orientalist sein. Auch traditionelle Muslime legen über die Koranverse eine chronologische Linie der Verkündigungszeitpunkte. Und Öztürk selbst spricht einmal von „mekkanischen“, also noch vor 622 verkündeten Suren (S. 71). Was Öztürk im Grunde mit seinem Artikel sagt, ist: Mich interessiert nur der mekkanische Koran mit seiner großen Vision, der Einheit aller Religionen.<sup>7</sup>

5. *Relevanz.* Wir hatten den Ansatz Öztürks als koranhermeneutisch bezeichnet. Ein Gestus vieler hermeneutischer Ansätze ist der Versuch, Aussagen aus einem fremden Horizont im eigenen Horizont zu verstehen. Der eigene Horizont erfährt dabei eine Erweiterung. Im Hintergrund einer solchen Verstehensbereitschaft steht die Annahme, dass jedes Ereignis einen sinnvollen Ort im Gesamt aller Geschehen hat. Nun spricht Öztürk aber bestimmten Koranworten jegliche Jetzt-Relevanz ab. Sein Gestus ist zweifellos der des Reformers, der nicht Verfügungen aus der Vergangenheit die Gegenwart bestimmen lassen will. Wenn er aber ausdrücklich sagt, dass beispielsweise die Erstattungsregel bei aus Mekka geflohenen Frauen heute keinerlei Bedeutung hat, auch nicht die, dass Verträge einzuhalten sind (S. 73), dann wirft er die Frage auf, wofür man dieses Koranwort überhaupt tradiert. Öztürk selbst erwähnt in seinem Programmaufsatz das Wort ‚Hermeneutik‘ nicht; und tatsächlich, er ist kein Hermeneut, der alte Texte heute neu verstehen will. Er weiß vielmehr schon, bevor er an den Text herantritt, was gut, was zu glauben, was von der Welt zu halten ist. Wo ihm der Koran dies bestätigt, billigt er den Text. Wo der Koran nicht seinem vorgefassten Urteil entspricht, lehnt er ihn ab. Ein solches Ver-

<sup>7</sup> Dies vertrat der sudanesischer Sufi-Theologe Mahmūd Muhammad Taha, der als über 70-Jähriger im Jahre 1985 enthauptet wurde.



fahren entspricht pikanterweise wiederum einer im Koran selbst aufzeigbaren Tendenz. Was a priori feststeht, ist maßgeblich. So ist nach Koran 3:47 die Zeugung Jesu in seiner jungfräulichen Mutter nur von Gottes vorgefasstem Beschluss abhängig, nicht auch von Marias riskantem Ja. Vom Einzelgeschichtlichen will man abstrahieren. Daher rührt denn auch Öztürks Kurzschluss, das Geschichtliche könne wegen seines partikulären Orts- und Zeitbezugs nicht von allgemeiner Relevanz sein (S. 60).

6. *Metaphorik.* Dies lässt sich noch an einem weiteren Beispiel explizieren. Er erklärt anthropomorphe Gottesdarstellungen, indem er sie in abstrakte Formeln übersetzt. Die koranische Formulierung gelte nur den Arabern des 7. Jahrhunderts. Thron steht für Macht. Damit scheint die Bedeutung der koranischen Verbildlichungen erledigt. Nun hatte er aber zuvor erklärt, dass am Koran dasjenige relevant ist, was in allen Religionen vorkommt; jetzt zählt er die vielen Kulturen auf, die Gott mit dem Himmel in Verbindung bringen (S. 68). An dieser Stelle hätten ihm Zweifel kommen können. Entweder ist das allgemein Geglaubte doch nicht notwendig das heute Relevante; oder die so stark verbreitete Bildsprache erhebt einen anderen Anspruch, nämlich den, etwas zu versprochenen, was nicht durch eine abstrakte Formel wie „Macht und Kraft“ erschöpfend benannt werden kann. Es fragt sich folglich, ob ein Begriff eine Metapher ersetzen kann. Spricht nicht z. B. die Rede von Gott im Himmel jeden Menschen neu an und lässt ihn wegen ihrer sich entziehenden Sinnfülle auf immer neue Einsichten kommen? Auch hier hat der Autor faktisch eine koranische Tendenz aufgegriffen, nämlich die, bildliche Rede nicht dem Verständnis der Hörer zu überlassen, sondern zu vereindeutigen (vgl. Sure 29:41).

7. *Historie.* Wenn Mustafa Öztürk drei knappe Formeln für die heute relevante Botschaft des Koran gefunden hat – Monotheismus, Jenseits, Ethik – und wenn er diese in den übrigen Religionen, ja überall (S. 63), wiederfinden will, dann lässt sich schließlich fragen: Wozu braucht man den Koran überhaupt? Öztürk selbst scheint diese Frage mit dem Hinweis beantworten zu wollen, dass der Koran die für die Araber verständliche Anrede ist (S. 61). Das beantwortet aber nicht die Frage, wieso der Koran von einem Türken des 21. Jahrhunderts mit Gewinn gelesen werden sollte. Hier stellt sich die fundamentaltheologische Frage, was wir eigentlich von Offenbarung erwarten und verlangen dürfen. Wir sind in ein Gespräch mit Öztürk eingetreten. Ziel soll nicht sein, ihn zu widerlegen. Vielmehr ist herauszuarbeiten, was auf dem Spiel steht, wenn man vertritt, was Öztürk vorträgt. Zwei Unterscheidungen sind zu bedenken. Einerseits sind Wortoffenbarung und Ereignisoffenbarung auseinanderzuhalten. Schon alttestamentlich tendiert biblische Offenbarungstheologie deutlich auf Offenbarung Gottes im Geschehen hin (vgl. Exodus 10,2). Die Ereignisse können in dieser Perspektive als Geschichte verstanden werden, in der Gott sich der Schöpfung immer mehr mitteilt. Aus dem Koran lässt sich ein Prophetieverständnis freilegen, das einen anderen Akzent setzt. Die einzelnen Offenbarungsmittler überbringen ihm zufolge eine inhaltsgleiche Wort-Mitteilung (2:41; 3:84). Eine zweite Unterscheidung kommt ins Spiel, wenn man

den Mitteilungsinhalt von verschiedenen als Offenbarung behaupteten Texten gegeneinander messen will. Man kann fragen, welches die wahre Offenbarung ist, man könnte untersuchen, welche mit überzeugenderen Beglaubigungswundern bestätigt oder welche am zuverlässigsten überliefert ist. Ein anderes Kriterium wäre dagegen die Frage: Welche Mitteilung ermöglicht den umfassendsten Blick auf einen Sinn der Geschichte? Die ethische Botschaft könnte dann innerhalb dieses Gesamtsinnes verankert sein. Öztürk geht – wie der Koran selbst – von Wortoffenbarung aus, ohne ihr in der Gesamtgeschichte einen unvertretbaren Sinn zu geben.

8. *Hermeneutik.* Öztürk lehnt bestimmte Koranverse schlichtweg mit der Begründung ab, ihr informativer oder imperativer Gehalt sei heute als inakzeptabel erkannt (S. 72; S. 76). Er will kein Hermeneut sein. Darin hat er etwas Befreiendes. Er wirft Ballast ab. Jedoch fragt sich am Ende, ob er, was er über Bord geworfen hatte, nicht auch als Schatz hätte entdecken können. Wenn der Koran Fragen über „die Mondsichel“ beantwortet, so kommentiert Öztürk (S. 72), mit derlei Anliegen wende sich heute keiner mehr an den Koran. Aber lassen sich Koranverse, die neugierige menschliche Fragen widerspiegeln, nicht auch als Ermutigung verstehen, das Universum staunend zu erkunden? Hier sollen keine weiteren Vorschläge gemacht werden, wie von Öztürk verworfene Koranstellen zu verstehen sein könnten. Vielmehr sollten wir am Ende unseres Gespräches selbstkritisch fragen, ob wir mit Öztürk nicht dasselbe getan haben, was er mit dem Koran tut. Ihn über weite Strecken für irrelevant erklären ist leichter, als zu untersuchen, wo relevante Originalität zu finden ist.<sup>8</sup> Die Stärke des Ansatzes von Mustafa Öztürk ist wohl in seiner Bereitschaft zu suchen, mit „Moses, Jesus und Luqmān“ (S. 63) ins Gespräch zu treten. Sie stehen bei ihm für die gesamte Geistes- und Religionsgeschichte. Wie der Koran selbst, so will auch Öztürk die menschliche Erkenntnis nicht radikal kritisieren, er will sich vielmehr in sie integrieren.

<sup>8</sup> Christian Troll lebt bei aller Klarheit in der Auseinandersetzung vor, wie man die Aussage des andern „retten“ kann (vgl. Ignatius von Loyola, *Exerzitienbuch* § 22).