

um den Koran immer weitere Kreise zog, ermöglichte, ihre Werke darzubieten und diesen Reichtum abzubilden.

In der Moderne jedoch wurde, parallel zur Entwicklung modernistischer Ansichten, der Wert der Quellen, z.B. Koran, Sunna und Konsens, sowie ihr Verhältnis zueinander plötzlich umstritten. Daher gelangten neue Bestimmungen dieser Begriffe auf die Tagesordnung; und auch die islamischen Wissenschaften sollten nun neu gefasst und gefüllt werden.<sup>31</sup> In diesem Zusammenhang bekam die Koranexegese ebenfalls eine dem neuen Koranbild gemäße Funktion. Erste Ansichten hierzu trugen Sayyid Ahmad Khan<sup>32</sup> in Indien sowie auf islamischem Mutterboden Muhammad 'Abduh und Raschîd Ridâ vor. Spätere Modernisten führten mit unterschiedlicher Intensität einen koranischen Textualismus weiter, der die Autorität der Sunna, des Propheten und der ersten Generation bei der Korankommentierung so weit in den Hintergrund treten ließ, dass sie geradezu aus dem Blick geriet. Somit war die Struktur (der Wissenschaften) der klassischen Epoche auseinandergerissen, in welcher Koran und nichtkoranische Quellen wie Sunna und Konsens nicht voneinander getrennt waren. Dagegen wird der moderne Islam nun eine Verstehenstradition des Koran hervorzubringen versuchen, die die klassischen Auslegungen beiseite lässt und den Koran seinem eigenen Quellenverständnis gemäß auslegt. *Und Gott weiß es am besten.*<sup>33</sup>

---

## Kritik in der Krise – Koranhermeneutik in der Türkei

von Felix Körner

Religionstheologie heißt gewöhnlich: Theologen machen sich Gedanken über Religionen. Die anderen kommen dabei doppelt gefiltert in den Blick. Man spricht über Religion statt über bestimmte zeitgenössische Kollegen; und man spricht über sie, nicht mit ihnen. Das Ergebnis solcher Filterung ist wirklichkeitsentrückt. Dass man sich für das Denken ausgewiesener lebender Fachgenossen aus anderen Religionen interessiert, ist selten genug.<sup>34</sup> Aber erst wenn Theologen einer anderen Religion, die in einem zumindest in manchen

---

<sup>31</sup> Mit Verweis auf *Daniel W. Brown*, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge 1996 merkt Paçacı an, dass „der Textualismus protestantischer Missionare“ den Koranbezug moderner Muslime beeinflusst habe.

<sup>32</sup> Ahmad Khân (gest. 1898) hat den islamischen Modernismus in Indien begründet. Vgl. *Christian W. Troll*, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*, New Delhi 1978.

<sup>33</sup> Mit dieser arabischen, traditionell-muslimischen Vorbehaltsklausel beschließt Paçacı alle seine Artikel.

<sup>34</sup> Monographien christlicher Theologen, die sich mit modernem religiösem Denken nicht-christlicher Provenienz aufgrund von Originalquellenstudium auseinandersetzen, sind z.B.: *Christian M. Rutishauser*; Josef Dov Soloveitchik. *Einführung in sein Denken*, Stuttgart 2004. – *Christian W. Troll*, *Sayyid Ahmad Khan* (s.o. Anm. 32) – *Hans Waldenfels*, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg i.Br. 1976.

Punkten vergleichbaren Paradigma arbeiten, selbst zu Wort kommen, kann Religions- theologie beanspruchen, es mit der Wirklichkeit zu tun zu haben.<sup>35</sup> In muslimischen theo- logischen Zeitschriften, gerade in der Türkei, stößt man inzwischen auf ernstzunehmende Stimmen christlicher Theologen.<sup>36</sup> Eine entsprechende Gesprächsmöglichkeit umgekehr- ter Ausrichtung ist hier geboten worden.

Nachgeschickt seien eine theologiegeschichtliche Verortung des Artikels, eine thesen- förmige Zusammenfassung und einige weiterführende Fragen.

### *Zusammenhang*

1949 beschließt das türkische Parlament die Eröffnung einer theologischen Fakultät an der Universität Ankara. Es wird die erste nach europäischem Muster gestaltete akade- misch-theologische Einrichtung in einem mehrheitlich islamischen Land. Universitäts- präsident Hikmet Birand beschwört bei der Semestereröffnung die „aufklärerische (*ay- dınlatici*) Kraft“ religiösen Geistes.<sup>37</sup> Neben den klassisch-islamischen Disziplinen sollen auch Psychologie, Soziologie, vergleichende Religionswissenschaften und moderne eu- ropäische Sprachen unterrichtet werden. In den nächsten Jahrzehnten werden in der Tür- kei knapp zwei Dutzend weitere theologische Fakultäten nach demselben Modell errich- tet, stets an staatlichen Universitäten, stets unabhängig von der Religionsbehörde und is- lamischen Organen. Die Generation der noch lebenden, inzwischen emeritierten Ankaraner Theologinnen und Theologen erinnert sich heute mit Begeisterung an die Pionierzeit, in der Annemarie Schimmel in geschliffenem Türkisch die Religionswissenschaften ver- trat. Die Generation der Emeriti hatte seinerzeit die akademisch ambitionierten Studenten ermutigt, einen Teil ihres Studiums im Ausland zu verbringen.

Der Koranexeget Mehmet Paçacı beispielsweise, geb. 1959, hat unter anderem neutesta- mentliche Exegese bei Barnabas Lindars in Manchester studiert. Mit einem erweiterten Methodenrepertoire und dem Mut, zwischentestamentliche Literatur für die Koranexe- ge heranzuziehen, konnte er dem islamischen Denken bedeutende Impulse geben. Auch das Interesse an hermeneutischer Reflexion ist groß an der Ankaraner Fakultät. So hat Paçacı selbst bei einem türkischen Gadamerkenner, Ahmet İnam von der Middle East Technical University, Ankara, weitergeforscht. In den 90' er Jahren formierte sich eine Gruppe von jungen Theologieprofessoren, die meist in Ankara studiert hatten und nun dort lehrten, die „Ankaraner Schule“ (Ankara Okulu). Sie sind durch Buchreihen und ei-

<sup>35</sup> Die Eugen-Biser-Stiftung, München, hat einen christlich-islamischen Dialog initiiert, der drei entscheidende Kriterien erfüllt: (a) Qualifizierte Wissenschaftler treffen sich, um (b) über zentrale Punkte, in denen noch keine Einigkeit herrscht, zu sprechen in einer (c) auf mehrere Jahre angelegten Reihe von Gesprächen. Vgl. *Richard Heinzmann; Mualla Selçuk; Felix Körner* (Hg.), *Menschenwürde. Grundlagen im Islam und im Christentum*. Ein Symposium der Eugen-Biser-Stiftung, München und der Theologischen Fakultät der Universität Ankara, 3.–4. Oktober 2005, Ankara 2006.

<sup>36</sup> Vgl. z.B. *Christopher Rowland*, İsa ve İlk Kilise [Jesus und die Urkirche], in: *islâmiyât* 3 (2001) 4,35–45. – Im Übrigen werden derartige gegenseitige Öffnungen auch von offizieller Seite gewünscht; vgl. die „Absichts- erklärung“ (Declaration of Intent), die das türkische Präsidium für religiöse Angelegenheiten zusammen mit dem (damaligen) Päpstlichen Rat für Interreligiösen Dialog am 26. April 2002 unterzeichnet hat. (Der deutsche Text findet sich im *St. Georgs-Blatt*, Juli/August 2002).

<sup>37</sup> *Felix Körner*, *Revisionist Koran Hermeneutics* (Anm. 21), 51.

ne eigene Zeitschrift im türkischen intellektuellen Diskurs präsent. Koranhermeneutik erhält hier einen vielversprechenden Boden und eine Zentralstellung innerhalb der Ankaraner Reflexionen. Auch in der westlichen Islamwissenschaft wird die Ankaraner Schule zum Forschungsgegenstand.<sup>38</sup> Zur Zeit jedoch befindet sich die Forschungsgruppe in einer Krise. Derselbe Paçacı, der sich und die neuentstandene Tradition im Jahre 1999 noch öffentlich als islamischen Modernismus bezeichnet hatte,<sup>39</sup> spricht heute von den Modernisten in der dritten Person und stellt deren Ansatz als überholtes Paradigma dar.<sup>40</sup> Paçacı ist zum Wortführer des modernismuskritischen Flügels geworden. Er plädiert für eine Rückkehr zur islamischen Klassik.<sup>41</sup> Darunter versteht er die Einordnung der Koranexegese in das Ensemble der normbildenden Disziplinen Rechtsprechung und systematische Theologie (arab. *kalâm*). Das war seine bisher letzte in Europa vernommene Richtungsweisung.<sup>42</sup> In seinem jüngsten koranhermeneutischen Aufsatz klärt Mehmet Paçacı, was er sich unter klassischer Koranexegese vorstellt. Dieser Text ist hier nun auf Deutsch veröffentlicht.

Man kann bei der Lektüre des Artikels die augenblickliche Stimmung in der Türkei mitbedenken. Atatürks Vision einer Europäisierung der Türkei durch die Eliten weicht zusehends einer nostalgischen Sehnsucht nach dem osmanischen Reich, die sich mit einer neuen islamischen Apologetik paart. Die Türkei hat die Katastrophe des Zweiten Weltkrieges nur am Rande miterlebt. Verglichen mit Europa, konnte sich in der Türkei nationalistisches Denken bruchloser in die Gegenwart hineinretten. Der Nationalstaatsgedanke sticht daher muslimischen Denkern heute umso schärfer als Grundproblem ins Auge; hat sich bei ihnen aber ironischerweise als Reichsidee im Gegenüber zu Europa doch breitgemacht. Klassik, das ist eine islamgemäße, produktive und tolerante Welt vor den verderblichen westlichen Einflüssen. Dass auch die Rechtsprechung wieder islamisch werden und die anderen *milletler* (Juden, Armenier, Griechen) innerhalb eines solchen Reiches ihre eigene Gerichtsbarkeit zurückbekommen, dass sich also alle Menschen einer Community zuordnen sollen, wird anvisiert und nicht problematisiert. Der Einwand, dass Menschen sich heute womöglich gar keiner Glaubensgemeinschaft zuordnen wollen, wird als gefährlicher Individualismus zurückgewiesen.

Zwei direkte Einflüsse auf Paçacıs hier vorgelegte Gedanken lassen sich klar ausmachen. Zum einen trifft man bei ihm den von seinem Ankaraner Kollegen Ömer Özsoy seit 1996 vertretenen Gedanken wieder, dass der Koran als mündliche Mitteilung, nicht als Text zu verstehen ist.<sup>43</sup> Zum andern erkennt man Hans-Georg Gadamers wirkungsge-

<sup>38</sup> Im Anschluss an *Rethinking Islam* hielt Lutz Berger beispielsweise im Wintersemester 2005 am Orientalischen Seminar der Universität Tübingen die Lektüreübung „Eine Umwälzung der Wissenschaft? Korandeutung und Scharia in der Schule von Ankara“.

<sup>39</sup> Mehmet Paçacı und Yasin Aktay, 75 Years of Higher Religious Education in Modern Turkey, in: *The Muslim World* 89 (1999), 398–413: 412.

<sup>40</sup> Ein gleich lautendes Plädoyer findet sich nun auch bei Paçacı (vgl. Anm. 19).

<sup>41</sup> Vom Autor dieser Zeilen gefragt, ob er sich eventuell als Neo-Klassiker bezeichnen wollte, antwortete Prof. Paçacı, das sei treffend.

<sup>42</sup> Sein Aufsatz „Was ist in der Moderne aus Koran und Koranexegese geworden?“ ist jetzt auf Deutsch zugänglich in *Alter Text – Neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute* (Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Felix Körner), Freiburg i.Br. 2006.

<sup>43</sup> Vgl. Felix Körner, *Rethinking Islam*, 149–160: „Untexting the Koran“.

schichtliches Denken wieder. Gadamer plädiert ausdrücklich für eine Rehabilitierung der Tradition.<sup>44</sup> Ein gleichlautendes Plädoyer findet sich nun bei Paçacı wieder.

### *Zusammenfassung*

1. Grundlage der islamischen Kultur und ihrer Weiterführung ist der Koran. Da aber je neue Fragen zu beantworten sind, muss er wissenschaftlich bearbeitet werden. Klassisch leisteten dies systematische Theologie, Hadithwissenschaft, Jurisprudenz und Koranexegese.

2. Bei der Verschriftlichung verliert ein Wort seinen Ereignischarakter. Sein Kontext wird nicht mitaufgezeichnet. Ursprünglich hatte der Kontext dem Text schon die Deutung geliefert. Der Korantext wird durch den Kontextverlust bei der Verschriftlichung zwar allgemeingültig, verlangt aber nun, da der deutende Kontext nicht mehr sichtbar ist, nach dessen Rekonstruktion. Das leisten die islamischen Traditionswissenschaften.

3. Der Korantext braucht zu seiner Interpretation also immer die Tradition, die Ursprungskontext und -verständnis übermitteln. Eine traditionslose Koraninterpretation ist folglich illusorisch.

4. Klassisch war die Funktion der Koranexegese dreifach deskriptiv: a. philologische Aufbereitung sowie b. Feststellung von Erstkontext und c. Darstellung des Erstverständnisses der einzelnen koranischen Formulierungen.

5. Normativ dagegen sind im klassisch-islamischen Wissenschafts-Kanon erst jene Disziplinen, die gerade von einer über den partikulären Erstkontext hinausgehenden Bedeutung der koranischen Formulierungen ausgehen, d.h. Jurisprudenz und systematische Theologie.

6. Koranexegese war also nicht eine mögliche Weise, die Bedeutung des Korantextes für die Gegenwart zu aktualisieren, sondern ein vorbereitender Schritt im klassischen Auslegungsprozess, der erst juristisch oder systematisch-theologisch an sein Ziel gelangt.

7. Die klassische Koranexegese muss gegen einige Vorwürfe seitens der Modernisten verteidigt werden. a. Sie spreche eine Insidersprache – aber sie muss doch wie jede Wissenschaft eine eigene Fachsprache, hier eine philologische Terminologie entwickeln; b. sie sei rückwärtsgewandt – aber sie muss doch den im Auslegungsprozess unverzichtbaren Dienst leisten, den Ursprungskontext wiederzufinden; c. sie zerstücke die koranische Textganzheit – aber sie muss doch davon ausgehen, dass der historische Kontext einzelner Koranstellen nicht der Korantext ist, sondern jeweils eine historische Einzelsituation; d. sie sage immer wieder dasselbe – aber sie hat ja von einem bestimmten Überlieferungs-Korpus auszugehen, was sie bereits auf einen Materialfundus festlegt, und sie hat ja nicht ein sich jeweils änderndes Heute, sondern ein einmal geschehenes Damals im Blick; e. sie verwende die koranfremden Überlieferungen der Juden und Christen mit – aber dies gehört doch notwendig zur Fundamentalexegese, die ja den Kontext des Offen-

<sup>44</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1990, 281. – Es ließe sich zwar denken, dass der Autor dieser Zeilen in *Rethinking Islam* schon durch den Titel *Revisionist Koran Hermeneutics* eine revisionistische, rückwärtsgewandte Denkweise suggeriert und durch den Vorschlag, Paçacı solle auch fundamentaltheologisch weiterfragen (108), eine systematischere Ausrichtung des Exegeten mitbewirkt hat; man sollte aber derartige mögliche Einflüsse nicht überschätzen.

barungsereignisses, und damit den jüdisch-christlichen Hintergrund, zu rekonstruieren hat; heute hat der Exeget zwar kritischer zu arbeiten, nämlich mittels historischer Auswertung der biblischen und parabiblischen Überlieferungen, prinzipiell jedoch interessiert er sich für dasselbe.

8. Die islamischen Modernisten haben die Verbindungen des Koran zum Umfeld, in das er eingebettet war, gekappt; und dies in zweifacher Hinsicht. a. Die Koranverse verloren ihre Einbettung in die jeweils ursprüngliche Verkündigungssituation, da dies außer dem Textbezug auch einen (unmodernen!) Traditionsbezug erfordert hätte. b. Die Koranexegese verlor ihre Einbettung in den islamischen Wissenschaftskanon.

#### *Auseinandersetzung*

Was tut Paçacı in diesem Aufsatz eigentlich? Er nutzt die These seines Kollegen Özsoy, der Koran sei kein Text, um eine islamische Reformation zu verhindern. Denn der reformatorische Schriftbezug<sup>45</sup> sei faktisch ein Textualismus, und der sei unislamisch. Klassischerweise sei Koranexegese vielmehr eine rein deskriptive Disziplin gewesen. Es ist theologisch vielversprechend, sich mit dieser historischen These auseinanderzusetzen. Ist sie eine heutige Projektion, eine alte Projektion oder eine zutreffende Beschreibung früherer Wirklichkeit?

Der Koran wurde von Muslimen stets als offenbart behandelt. Damit ist eine Aussage wie „Der Koran sagt: ...“ nie nur deskriptiv; sie enthält vielmehr bereits eine Normierung, da nicht irgendein Text, sondern Gott dies sagt. Eine Unterscheidung lässt sich aber tatsächlich beobachten: Koranstellen wurden und werden getrennt behandelt nach der Fragestellung „Was hat das zur Zeit Muhammads bedeutet?“ und „Was hat das heute zu bedeuten?“. Das sollte nicht überraschen. Und auch dass man die Beantwortung der ersten Frage „Exegese“, die der zweiten „Jurisprudenz“ und „systematische Theologie“ nennt, ist unspektakulär. Paçacı jedoch nimmt seine historische Beschreibung in systematischer Absicht vor. Er fordert von den islamischen Wissenschaften heute wieder mehr Normierung, Wertbildung, Orientierung, Weltbild. Die Trennung der Traktate ist dann aber bedenklich. Denn wenn die wieder- oder neuzufindenden Produzenten eines islamischen Weltbildes eine ungeklärte Beziehung zum Koran haben, wenn das Koranische nämlich lediglich als zu beschreibender, nicht als verpflichtender Befund vorliegt, dann ist die Koranizität des juristischen oder dogmatischen Produkts nicht gesichert.

Das hat verschiedene Nachteile. Zum einen gibt es das Produkt dem Häresieverdacht preis; zweitens nimmt es dem Koran die Möglichkeit, traditionellen Verfestigungen gegenüber kritische Reforminstanz zu sein; drittens muss die Theologie ihren Schriftbezug klären und ständig reflektieren, um sich selbst davor zu schützen, die Schrift zu missbrauchen; und schließlich erlaubt eine Entkoppelung von Koranauslegung und systematischen Disziplinen den Muslimen, sich vor einer Reihe von schwierigen, aber wichtigen Themen zu drücken. Dies könnte aber genau das Hauptmotiv für Paçacıs Feldzug gegen die Exegese sein. Im Koran stehen nun einmal Sätze, die dem reflektierenden Muslim

---

<sup>45</sup> Es sei gestattet, einen von Karl Barth geprägten Begriff im Folgenden mutatis mutandis auch für den Islam zu verwenden.

Schwierigkeiten bereiten. Dass modernistische Versuche, damit umzugehen, peinliche Glättungen<sup>46</sup> sind, kann man mit Paçacı zugeben. Das kann aber heutige muslimische Theologen nicht davor bewahren, sich die Finger schmutzig zu machen und beispielsweise Gewalt billigende und anordnende Stellen (z.B. 2:191) zu behandeln. Man muss als Theologe und Muslim die Frage beantworten, wie derartige Sätze göttliche Offenbarung sein können. Sonst überlässt man den Koran gewaltbereiten Auslegern und die Theologie dem Vorwurf, gar nicht offenbarungsbezogen zu sein.

Es ist zu begrüßen, wenn ein Denker vom Format Paçacı das Verhältnis von Theologie und Koran reflektiert. Paçacı's Denkweise offenbart sich hier als Wegducken. An zwei Stellen ist strukturell dasselbe Manöver zu beobachten. (a) Der Koran mag problematische Stellen enthalten, aber das ist unproblematisch; denn er normiert nicht. (b) Die Reformation ist textualistisch; sie ist nicht auf den Islam zu übertragen, denn der Koran ist gar kein Text. Diese Annahmen sind fragwürdig. Es ist unter anderem<sup>47</sup> zu fragen ob sich aufrechterhalten lässt, dass der Koran kein Text ist. Tatsächlich wurde nämlich auch die Surenanordnung als inspiriert betrachtet; und der Text-Kontext – was vor und nach der auszulegenden Stelle steht – beeinflusst die Auslegung. Man sollte also die „Endgestalt“ des Koran genauso wenig ausblenden wie die islamische Tradition.

Paçacı's Analyse ist in zweierlei Hinsicht wertvoll. (a) Ohne sie ausdrücklich zu benennen, legt er den Finger auf eine Gefahr. Der von ihm kritisierte Textualismus der Modernisten ist tatsächlich der Keim für einen Fundamentalismus. Wenn nämlich der Zugriff auf den Koran nicht mehr im mäßigen Rahmen des islamischen Wissenschaftskanons und mittels der bloß deskriptiven Exegese geschieht, dann ist man schnell mit der Forderung bei der Hand: Und wie es im Koran steht, muss es heute sein. Paçacı kann mit seinem Argument, dieses Denken sei in Wirklichkeit ein westlicher Import, vielleicht manchen Fundamentalisten zu mehr Besonnenheit rufen. (b) Damit hat er eine grundsätzliche Frage gestellt. Sein Ergebnis befriedigt zwar noch nicht, aber die Frage steht im Raum: Wie können die Einsichten zeitgenössischer Philosophen uns bei der Verhältnisbestimmung von Koran und echt-muslimischem Denken weiterhelfen?

<sup>46</sup> Beispielsweise erklärt die sogenannte „naturwissenschaftliche Koranexegese“, dass nicht Vögelschwärme die „Leute des Elefanten“ mit Steinen beworfen hätten, wie Sure 105 sagt; vielmehr habe es sich um Fliegen-schwärme gehandelt, die an ihren Beinchen haftende Krankheitskeime übertragen hätten. So M. 'Abduh, zit. nach *Rotraud Wielandt*, „Exegesis of the Qur'ân: Early Modern and Contemporary“, in: Jane D. McAuliffe (Hg.), *Encyclopaedia of the Qur'ân*, Band 2, Leiden 2002, 124–142: 129. Wieso sollte die betreffende Koran-stelle nicht wörtlich gemeint sein? Die „naturwissenschaftliche Exegese“ hat hier lediglich die Begründung zu bieten, dass ihre eigene Auslegung einem angeblich modernen Weltbild besser entspreche.

<sup>47</sup> Weitere Kritikpunkte in: *Felix Körner*, *Alter Text – neuer Kontext*. Vgl. auch: *Felix Körner*, Können Muslime den Koran historisch erforschen? Türkische Neuansätze, in: *Theologische Zeitschrift* 61 (2005) 226–238; *Ders.*, Historisch-kritische Koranexegese? Hermeneutische Neuansätze in der Türkei, in: Görges K. Hasselhoff; Michael Meyer-Blanck (Hg.), *Krieg der Zeichen?: Zur Brisanz religiöser Interaktion*, Würzburg 2006 (Bonner Arbeiten zu Religionen und Gesellschaft 1), 57–74; *Ders.*, „Kritik der historischen Kritik. Eine neue Debatte in der islamischen Theologie“, in: Urs Altermatt; Mariano Delgado; Guido Vergauwen (Hg.), *Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltagssorgen. Akten des Ersten Internationalen Religionsforums Universität Freiburg Schweiz* (13.–14. Dezember 2005), im Druck.

Anhand eines Intellektuellen wie Mehmet Paçacı lässt sich die islamische Denksituation in der Türkei als der ägyptischen<sup>48</sup> genau entgegengesetzt zeigen: Während in Ägypten staatliche Machtansprüche eine Weiterentwicklung der Koranhermeneutik unter Intellektuellen aus Angst vor Säkularisierung und Autoritätsverlust verhindern, nutzen türkische Intellektuelle hermeneutische Weiterentwicklungen, um die sich bedroht führende muslimische Identität gegen eine säkulare Welt zu sichern.

Numerous problems in the Islamic world are connected with the problem of interpreting religious traditions, especially the Koran. Although there had been Koran interpretation rather early in time, the historical dimension of the Koranic revelation was neglected after the conviction of the "uncreatedness of the Koran" had been established in the 10<sup>th</sup> century. It was not until the end of the 19<sup>th</sup> or the beginning of the 20<sup>th</sup> century that this situation changed. At present there is, especially in Turkey, a number of Islamic theologians who are supporting an approach that works with modern hermeneutical methods ("Ankara School"). Mehmet Paçacı was one of them, but now he defends the classical interpretation of the Koran against the modernists. Fr Felix Körner SJ has translated this contribution, which is of topical interest, and adds his own summary and evaluation.

---

<sup>48</sup> *Rotraud Wielandt*, Wurzeln der Schwierigkeit innerislamischen Gesprächs über neue hermeneutische Zugänge zum Korantext, in: Stefan Wild (Hg.), *The Qur'an as Text*, Leiden 1996, 257–282.