

senschaftliche Erschließung der klassischen Quellen in Kooperation mit der Theologie und Pädagogik sehr sinnvoll.

5.6 Methoden mit korrelativem Charakter und Tendenzen

Neben der Spurensuche in den islamischen Traditionen, wie im Abschnitt 5.2 und 5.3 schwerpunktmäßig geschehen, sollen hier nun konkrete vorhandene Methoden genannten werden, die meines Erachtens von korrelativem Charakter sind bzw. entsprechende Tendenzen hierzu aufweisen. Auch an dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass diese hier von mir vorgenommene Auswahl keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt. Ferner sei hiermit dazu eingeladen, – je nach Korrelationsverständnis – weitere Untersuchungen zu den hier genannten Methoden zu unternehmen.

5.6.1 Tafsīr

Unter dem Begriff *tafsīr* versteht man im Allgemeinen die Koranexegetik als Disziplin innerhalb des traditionellen islamischen Wissenschaftskanons. Das Wort selbst kann mit Auslegung oder Erklärung übersetzt werden.³¹² Literaturhistorisch wurde der Begriff nicht nur für die Gattung des Korankommentars verwendet, sondern auch für philosophische, wissenschaftliche und biblische Kommentare.³¹³ Jedoch überwiegt die Verwendung im Zusammenhang mit Korankommentaren, was hier für diese Arbeit weiter von Interesse ist.³¹⁴ Wie bereits zur Begründung meiner Recherche im Kreise moderner Koranexegeten dargelegt, ist jeder Exeget sowohl traditioneller als auch moderner Art stets darum bemüht, innerhalb seines eigenen Horizontes das Wort Gottes zu interpretieren, auszulegen und einem potentiellen Leser somit einen leichteren Zugang zur Offenbarung (Koran) zu ermöglichen.³¹⁵ Hierbei stellt kein Exeget, gleichgültig welcher Couleur, den Anspruch auf Absolutheit seiner Auslegung; dies bedeutet, dass seine Exegese definitiv nicht identisch mit dem Wort Gottes ist.³¹⁶ Dieser Ansatz scheint durchaus korrelatives Potential zu beinhalten, da hier Offenbarung und Tradition im Gegensatz zur der eigenen aktuellen Lebens- und Lesesituation dynamisch und wechselseitig miteinander in Kontakt gebracht werden und so neue Interpretationen, Auslegungen entstehen. Hiernach werden Korrelationen individuell hervorgebracht und einem Publikum zur Diskussion gestellt. Neben dem Begriff des *tafsīr*, taucht hier auch der des *ta'wīl* (*Auslegung, Interpretation*) auf, jedoch werden häufig beide Begriffe in der Tradition der Koranexegeese synonym verwendet.³¹⁷ Manche Stimmen nehmen jedoch auch Unterscheidungen vor, wie z.B. dass hierunter die Interpretation dessen fällt, was durch die Offenbarung für die Zukunft angekündigt wurde und nur Gott allein bekannt

312 Leitet sich vom arabischen Verbalsubstantiv zum Verb *fassara, erklären, auslegen, enthüllen* ab (vgl. Takim, *Koranexegeese im 20. Jahrhundert*, 47).

313 Vgl. ebd.

314 Vgl. ebd.

315 Vgl. ebd.

316 Vgl. ebd.

317 Vgl. Poonawala, Ismail, *Ta'wil. The Encyclopaedia of Islam*. Band 10, Leiden 2000², 390.

ist.³¹⁸ Daneben kann hierunter auch die Umsetzung der im Koran beschriebenen rituellen oder sozialen Praxis verstanden werden.³¹⁹ Des Weiteren kann hierunter auch die Auslegung im esoterischen Sinne verstanden werden: Hierunter fallen die vermeintlich verborgenen, geheimen Bedeutungen im Koran. In der Koranforschung werden beide Begriffe oft als Äquivalente betrachtet.³²⁰

Bei Abu Zaid ist dies nicht der Fall, da er hierbei doch sehr genau unterscheidet³²¹:

»Tafsīr bezieht sich vor allem auf die Erläuterungen, die Erklärungen, die Mittel, um den koranischen Text, ausgehend vom Erbe der aufeinander aufbauenden Korankommentare, zu verstehen. Ta'wīl besteht in einer Erforschung der tieferen und verborgenen Bedeutung des Korans. Er ist Bestandteil eines Vorgangs der Enthüllung, der sich nicht auf eine wörtliche Exegese beschränken läßt. Beim ta'wīl ist die Rolle des Lesers beim Verstehen und Entschleiern der Bedeutung weitaus entscheidender als bei der tafsīr-Tätigkeit.«³²²

Im Gedankengebäude Abu Zaid liegt der Fokus definitiv beim *ta'wīl*. Abu Zaid geht noch weiter und verweist auch auf den Unterschied zwischen Auslegung (*ta'wīl*) und tendenziöser Lektüre (*talwīn*).³²³ Dieser subjektiven, tendenziösen Lektüre misst er mehr Bedeutung bei, denn »während ta'wīl eine kreative Lesart hervorbringt, die auf dem epistemologischen Prinzip der Objektivität basiert und sich als eine Lektüre des Textes *von innen* [Hervorheb. i. Orig.] erweist, stellt sich talwīn als eine äußerliche Lesart des Textes heraus«³²⁴. Wenn man Abu Zaid's Ausführungen folgt, erscheint es so, dass unter dem Aspekt des *ta'wīl* im Interpretations- bzw. Korrelationsprozess auch eine Bewegung ausgedrückt wird, denn es wird sowohl vorwärts in Richtung Zukunft als auch rückwärts in Richtung Vergangenheit aus der Gegenwart des Lesers, des Interpretieren agiert.

»Not only does ta' wīl oblige us to return to the original roots of the text (asl), it also obliges us to adopt teleological and phenomenological approaches, investigating the aims and intentions of the text.«³²⁵

»The word ta' wīl means return to the original roots (asl) and, at the same time, conquest of the aim and the purpose (hādaf wa-ghā'ya).«³²⁶

318 Vgl. Sezgin, Fuat, Geschichte des arabischen Schrifttums. Band I, Leiden 1967, 36–37.

319 Vgl. Versteegh, Cornelis Henricus Maria, Arabic Grammar & Qur'anic Exegesis in Early Islam, Leiden 1993, 63.

320 Vgl. Benzine, Islam und Moderne – Die neuen Denker, 187.

321 »Ta'wīl [hermeneutics as opposed to traditional tafsīr] is based on the movement of the mind of the interpreter towards the text (harakat dhīhn al-mu'wājahat al-nass)« (Abu Zaid, Mafhūm al-nass (The concept of the text), 239)

322 Benzine, Islam und Moderne – Die neuen Denker, 187.

323 Vgl. ebd., 191–192.

324 Ebd.

325 Campanini, The Qur'an, 56.

326 Abu Zaid, Mafhūm al-nass (The concept of the text), 229.

Summa summarum kann all dies meines Erachtens als Praxis eines sehr korrelativ geprägten Geschehens bzw. einer sehr korrelativ geprägten Methode verstanden werden, die Teil der islamischen Wissenschaftstradition ist und ebenso wie Korrelation im deutschen Kontext neu gelesen werden müsste, um eine eigenständige und kritisch reflektierte Stellung zur Genese einer hierzulande entstehenden Theologie und Didaktik voranzutreiben.

5.6.2 *Ijtihād*

Beim *ijtihād* handelt es sich verkürzt ausgedrückt um einen Begriff bzw. ein Prinzip aus der islamischen Rechtstheorie. Dieses beschreibt wortwörtlich die *Anstrengung*, die im Einzelfall aufgebracht werden muss, um durch eigenes Bemühen ein Urteil zu finden. Im Laufe der Geschichte hat die Betonung oder Ablehnung dieses Prinzips innerhalb der Entwicklung der islamischen Theologie und Jurisprudenz Höhen und Tiefen durchlaufen, auf die hier im Einzelnen nicht weiter eingegangen werden kann. Von Interesse ist jedoch, dass es sich hier um ein Prinzip bzw. eine Methode handelt, die meines Erachtens³²⁷ sehr starke korrelative Züge trägt und vor dem Hintergrund der *K-Frage*, aber auch in Anbetracht des pragmatischen Charakters des *ijtihāds* unbedingt in Augenschein genommen werden muss. Denn dieses Prinzip erlaubt eine individuelle Lösungsfindung vor dem Hintergrund der Offenbarung und der Tradition. Deshalb ist dieses Prinzip als *Methode* und Praxis im weitesten Sinne vom Ansatz her von korrelativem Interesse. Zwei der zuvor bereits unter 5.3 vorgestellten Autoren, Denker und Interpreten der Tradition können auch in diesem Zusammenhang genannt werden. Fazlur Rahman (1919–1988) war einer der wichtigsten islamischen Denker des 20. Jh. Seine Reflexionen zum *ijtihād* sind hier von Interesse. Nach ihm ist *ijtihād* ein Prozess, der durch persönliche Reflexion und der ständige Interpretation geprägt ist.³²⁸ Dieser Prozess stellte lange Zeit ein Schlüsselement der Rechtsfindung dar und legte den Fokus hierbei auf die Anwendung der allgemeinen Gesetze in Bezug auf die Einzelsituation des menschlichen Lebens.³²⁹ Fazlur Rahman rief in Erinnerung,

»dass die ersten islamischen Gelehrten und die ersten Führer der ersten islamischen Gemeinschaft bei der Auslegung des Korans und der Lösung von Problemen, die sich konkret im Leben der Menschen stellten, Freiheit und Einfallsreichtum bewiesen haben.«³³⁰

Diese hier bereits sich abzeichnende Kontextualität führt Rahman im Rahmen seiner Überlegungen zur Koranexegese fort. Dieser Kontextualität misst Rahman eine entscheidende Bedeutung bei und sieht diese sogar als selbstverständlichen Bestand der Tradition:

327 Ich erinnere an dieser Stelle an die von Ömer Özsoy geäußerten Vermutungen zu Beginn dieses Kapitels. Ich teile seine diesbezüglichen Ansichten.

328 Vgl. Benzine, *Islam und Moderne – Die neuen Denker*, 118.

329 Vgl. ebd.

330 Ebd.

»Bezüglich der Gültigkeit der traditionellen Koranauslegung gelangt Fazlur Rahman zu der Ansicht, daß einzig und allein die Bedeutung des Korans normativ ist und es unvermeidlich und normal sei, daß jede Generation ihn in bezug auf den Kontext ihrer eigenen Gesellschaft interpretiert. Wie der soziohistorische Kontext, in dem der Koran übermittelt wurde, maßgeblich ist, um seine Bedeutung zu erheben, so ist der soziohistorische Kontext jeder historischen Auslegung notwendig für die Exegese.«³³¹

Auch Mohamed Talbi betonte seinerseits den »persönlichen *idjtihād* als Recht jedes Muslims«³³², was durchaus als ein weiteres Indiz für korrelative Ansätze innerhalb der islamischen Tradition und Theologie verstanden werden kann.³³³ *Ijtihād* lässt die direkte Auseinandersetzung zwischen Tradition und Lehre einerseits und der aktuellen, konkreten Lebenssituation andererseits als Anfrage an diese im Rahmen der islamischen Rechtsfindung zu, weshalb meines Erachtens dies hier abschließend als korrelative Methode in der islamischen Tradition zu werten ist. Denn die Veränderung der Tradition durch die Neuinterpretation und Aktualisierung im jeweiligen Kontext wirkt auf die Tradition zurück, so dass diese fortbestehen kann.

5.6.3 Hadith-Didaktik

In der letzten Zeit haben sich unter dem Schlagwort *Hadith-Didaktik* einige zeitgenössische Kollegen zu Worte gemeldet, die direkte Rückbezüge zur Korrelation vor dem Hintergrund des Islamischen Religionsunterrichtes herstellen. Fernerhin werden der Einsatz und die Verwendung von Hadithen im Religionsunterricht als eine Form der Auseinandersetzung zwischen der Tradition und der konkreten Unterrichtssituation reflektiert. Auch diese *methodischen* Ansätze sollen hier in der gebotenen Kürze erwähnt und vor dem Hintergrund der *K-Frage* beleuchtet werden. Zunächst möchte ich auf den Beitrag von Ednan Aslan Bezug nehmen.³³⁴

Anschließend soll auch der Beitrag von Yaşar Sarıkaya entsprechend berücksichtigt werden.³³⁵

Ein erstes Verdachtsmoment in Bezug auf die *K-Frage* bei Ednan Aslans Überlegungen zur *Hadith-Didaktik* lässt sich meines Erachtens gleich zu Beginn im Ansatz der Tradition des Hadith selbst finden: »Die Offenbarung wurde durch Muḥammad lebendig vorgelebt; das Wort wurde Leben. Muḥammads Ehefrau ʿĀʾiṣa berichtete, dass er ein Mensch gewordener Koran war.«³³⁶ Dies erscheint mir zutiefst korrelativ zu sein, wenn ein Mensch zur lebenden Offenbarung bzw. Verkörperung der Offenbarung (Koran)

331 Ders., Islam und Moderne – Die neuen Denker. Aus dem Französischen von Hadiya Gurtmann. Originalausgabe: Les nouveaux penseurs de l'islam. Paris (Albin Michael), 2004, Berlin 2012, 123.

332 Talbi, Mohamed, Interview in: Le Nouvel Observateur, erschienen im Juli 2002.

333 Wie dies u.a. auch Ömer Özsoy in seiner Antwort auf meine Anfrage hin bereits vermutete.

334 Vgl. Aslan, Ednan, *Hadīṭ-Didaktik – Eine lebendige Beziehung zur Sunna des Propheten Muḥammad*. In: Geschichtsschreibung zum Frühislam: Quellenkritik und Rekonstruktion der Anfänge, In: Ayşe Başol, Ömer Özsoy (Hg.), Berlin 2014, 379–386.

335 Vgl. Sarıkaya, Yaşar, *Der Hadith im islamischen Religionsunterricht: eine religionspädagogische Herausforderung*. In: Islamische Theologie und Religionspädagogik in Bewegung. Neue Ansätze in Europa, In: Zekirija Sejdić (Hg.), Bielefeld 2016.

336 Aslan, *Hadīṭ-Didaktik – Eine lebendige Beziehung zur Sunna des Propheten Muḥammad*, 379.

wird. Hier wird deutlich, wie Offenbarung (Koran) durch den Propheten mit der damaligen – seiner eigenen – Lebenswirklichkeit in Beziehung zueinander gebracht bzw. korreliert wurde. Dies lieferte den Auftakt zur Herausbildung der hierauf aufpflanzen- den Tradition und seiner Anhänger und Nachfolger, denen hierdurch Anschluss- bzw. Korrelationsmöglichkeiten geschaffen und angeboten werden konnten. Denn:

»Durch Muḥammad wurde der Koran menschlich. Viele seiner Gefährten, die später zur Verbreitung des Islam beigetragen hatten, nahmen den Glauben nicht durch ausführliche theologische Studien an, sondern nur aufgrund der Begegnung mit Muḥammad. Sie wurden in den Bann der göttlichen Gegenwart gezogen. Dadurch wurde ihr eigenes Handeln befruchtet. Nichts anderes ist es im Hier und Heute.«³³⁷

Ein weiterer Anhaltspunkt, der meines Erachtens in den Aussagen von Ednan Aslan korrelativ gedeutet werden kann, ist der Hinweis, dass »der Koran aus dem Leben heraus verstanden wird«³³⁸ und damit stets Bezug zur jeweiligen Lebenssituation und -wirklichkeit aufweist. Dies wird nicht als konträr zur Tradition verstanden. Denn die Sunna (Tradition der prophetischen Lebensweise, Lebensgewohnheiten) stellt nach Aslan an sich den Anspruch: »die zentrale Auseinandersetzung, die die Menschen unmittelbar aufforderte, ihr Leben im göttlichen Sinne zu ändern. Die Offenbarungen wurden dadurch dynamisch und unmittelbar wahrgenommen und ausgelebt«³³⁹. Wie dynamisch und reziprok die Beziehung zwischen dem Propheten und der Offenbarung (Koran) sich darstellt und welche Dimension diese für den Offenbarungsprozess hat, wird deutlich im Koran selbst, wenn es – und darauf weist Aslan explizit hin – dort heißt: »Ihr habt ja im Gesandten Allahs ein schönes Vorbild, (und zwar) für einen jeden, der auf Allah und den Jüngsten Tag hofft und Allahs viel gedenkt.«³⁴⁰ Ein vielleicht an dieser Stelle vermessen erscheinender Gedanke drängt sich hier auf: zum einen der immer wieder geforderte und gelebte Praxisbezug und zum anderen die Selbstverständlichkeit, mit der diese Form der Tradition (Sunna) umgesetzt wird. Korrelativ ausgedrückt könnte man sagen: Es entsteht an dieser Stelle wieder einmal der Eindruck, dass die Korrelation als Prinzip vielleicht nicht beim Namen genannt, aber ihrem Sinne nach reflektiert wird und so gelebter, selbstverständlicher Teil im Kontext islamischer Lebenswirklichkeit ist. Bei Aslan heißt es hierzu:

»Die Sunna zu leben, war keine theologische Herausforderung, sondern etwas ganz Selbstverständliches in einem bestimmten kulturellen und religiösen Kontext. Die lebendige Sunna beruhte nicht auf Worten des Propheten, sondern auf seiner Denk- und Handlungsweise.«³⁴¹

337 Ders., *Ḥadīṭ-Didaktik – Eine lebendige Beziehung zur Sunna des Propheten Muḥammad*. In: *Geschichtsschreibung zum Frühislam: Quellenkritik und Rekonstruktion der Anfänge*, In: Ayşe Başol, Ömer Özsoy (Hg.), Berlin 2014, 379.

338 Ebd., 380.

339 Ebd.

340 Koran 33, *al-Aḥzāb*, 21. So in: ebd., 381.

341 Ders., *Ḥadīṭ-Didaktik – Eine lebendige Beziehung zur Sunna des Propheten Muḥammad*. In: *Geschichtsschreibung zum Frühislam: Quellenkritik und Rekonstruktion der Anfänge*, In: Ayşe Başol, Ömer Özsoy (Hg.), Berlin 2014.

Sie ermöglicht die Begegnung mit den zentralen Botschaften, aus dem historischen Kontext die Offenbarung zu entnehmen und so einen Bezug zum Koran herzustellen.³⁴² Der eigentliche Kern der Sunna scheint ein doch sehr hohes Korrelationspotential in sich zu tragen; dies wird deutlich, wenn man sich die Entwicklung der Sunna im Hinblick auf die Gefährten des Propheten ansieht. Die Gefährten nahmen den Propheten im Leben wahr, er war Teil ihres eigenen Lebens, innerhalb dessen er erlebt und erfahren wurde.³⁴³ Es war für die Gefährten des Propheten unvorstellbar, die Sunna außerhalb des Alltags wahrzunehmen, sie war ihr Alltag.³⁴⁴ Die Fortsetzung der Sunna des Propheten durch die Gefährten zeigt, wie der Lebensweise und damit den Herausforderungen der damaligen Lebenswirklichkeit durch den Propheten vor dem Hintergrund der göttlichen Offenbarung begegnet wurde: Indem er beides, Leben und Offenbarung, in Beziehung zueinander brachte und wie dies von den Gefährten aufgenommen und weiter fortgesetzt wurde.³⁴⁵ Aslan fasst dies sehr prägnant zusammen: »Die Lebensweise der Gefährten, die nach dem Leben des Propheten seine Tradition gepflegt hatten, entsprach viel mehr dem Leben des Propheten und nicht seinen Anweisungen zum Leben.«³⁴⁶

Wendet man sich nun in diesem Zusammenhang Yaşar Sarıkaya zu und blickt auf seine Ausführungen zur *Hadith-Didaktik* unter dem Aspekt der *K-Frage*, wird man schnell fündig. Gleich zur Einleitung stellt Sarıkaya in seinem Beitrag³⁴⁷ fest: »Die Worte und Handlungen des Propheten Muhammad [sind] Gegenstand von Überlieferungen und Anekdoten, denen Schülerinnen und Schüler in ihrer realen Lebenswirklichkeit vielerorts begegnen.«³⁴⁸ Hier wird meines Erachtens der grundlegende korrelative Ansatz, wie bereits bei Aslan erörtert, deutlich dargelegt, auch die Bedeutung der Narration innerhalb der Tradition und damit für die Korrelation deutet sich hier bereits an. Noch deutlicher wird das prinzipielle korrelative Potential der Sunna bzw. des später verschriftlichten Hadiths anhand von individuellen Zugängen zur Tradition durch die Tradition, in die Tradition hinein und zurück zur Ausgangslage: »Diese Werke [waren] [...] primär als Denk- und Handlungsmuster zum Zwecke der Urteils-, Rechts- und Wahrheitsfindung in diversen Situation des individuellen und kollektiven Alltags der Muslime zusammengestellt.«³⁴⁹ Interessante und konkrete Aussagen macht Sarıkaya unter

342 Vgl. ebd., 385.

343 Vgl. ebd.

344 Vgl. ebd., 385.

345 »Muhammad hat auf Herausforderungen und Problemstellungen unterschiedlich reagiert. Die Lebenssituation seiner Mitmenschen bildeten die Grundlage für seine Entscheidungen, Denk- und Handlungsweisen. [...] Der Prophet [war] kein Gesetz, sondern ein Mensch, der mit Hilfe Gottes den Menschen ein besseres Leben ermöglicht hatte.« (Ebd., 385f.)

346 Ebd., 385.

347 Vgl. Sarıkaya, *Der Hadith im islamischen Religionsunterricht: eine religionspädagogische Herausforderung*.

348 Ebd., 101.

349 Ders., *Der Hadith im islamischen Religionsunterricht: eine religionspädagogische Herausforderung*. In: *Islamische Theologie und Religionspädagogik in Bewegung. Neue Ansätze in Europa*, In: Zekirija Sejdini (Hg.), Bielefeld 2016, 102.

dem Aspekt der Elementarisierung. So fragt Sarıkaya: »ob und inwieweit dieses Konzept eins zu eins auf den islamischen Religionsunterricht zu übertragen ist«³⁵⁰? Dies ist eine wichtige konkrete Frage zur Praxis. Die Elementarisierung hat im Rahmen dieser Arbeit im Sinne einer korrelativen Strategie ihren Platz, weshalb Sarıkayas Aussagen hierzu von Interesse sind. Sarıkaya räumt der Methode eine pragmatische Position in der Unterrichtspraxis ein³⁵¹ und kommt zu dem Schluss:

»Auf die Hadithe bezogen bedeutet Elementarisierung mithin, die überlieferten Inhalte durch adäquate Umgestaltung für verschiedene Verstehenshorizonte zu erschließen. Dabei handelt es sich um die Anpassung des Textmaterials an die Adressaten – freilich nach den entwickelten fachwissenschaftlichen Maßgaben, jedoch ohne den Kerninhalt oder den Sinn zu entstellen. Aufgrund ihres narrativen Charakters lassen sich aus vielen Überlieferungen elementare Texte als Vorlagen für Erzählungen anfertigen.«³⁵²

Auch diese Aussagen weisen erneut auf die Bedeutung des Erzählens als korrelatives Instrument hin, das definitiv in der islamischen Tradition verankert ist. Wortwörtlich bezieht sich Yaşar Sarıkaya in seinem Beitrag auf die Korrelation bzw. auf den »Bezug zur Lebenswirklichkeit«³⁵³ relativ kurz und prägnant:

»Die Schülerinnen und Schüler lernen idealerweise, die durch Textanalyse gewonnenen Erkenntnisse auf die eigene Lebenswirklichkeit zu beziehen und dabei zu fragen, ob und inwieweit die Aussage heute für das eigene Leben, Verhalten und Handeln relevant sein kann.«³⁵⁴

Des Weiteren fährt Sarıkaya fort und erläutert anhand eines im Unterricht verwendbaren Hadith nochmals Bezugsmöglichkeiten im Hinblick auf die Lebenswirklichkeit der Schüler in der Klasse.³⁵⁵ Gewiss sind die Ausführungen Sarıkayas zur Korrelation in diesem Zusammenhang nicht erschöpfend. Jedoch kommt sein methodischer Vorschlag zur Textarbeit mit den Hadithen durch die Erschließungsfrage »[O]b und inwieweit kann ich den Inhalt auf mich/auf unsere Zeit übertragen?«³⁵⁶ einem korrelativen Imperativ gleich, den es nach Sarıkaya in der Praxis dann umzusetzen gilt. Abschließend kann hier festgehalten werden, dass die Überlegungen von Aslan und Sarıkaya deutlich gemacht haben, dass die Arbeit mit der Sunna und den Hadithen auch korrelativ verstanden werden kann. Deshalb dürfte es gewiss weiter von Interesse sein, die weiteren Entwicklungen hierzu zu verfolgen. Zeichnen sich doch hier die ersten Grundzüge einer islamisch geprägten bzw. gedeuteten korrelativen Didaktik für den Islamischen Religionsunterricht am Horizont ab. Auch an dieser Stelle wird deutlich, dass in der Auseinandersetzung mit der Tradition, d.h. Hadith und Sunna, diese durch

350 Ebd., 110.

351 Vgl. ebd., 110f.

352 Ebd., 111.

353 Ebd., 114.

354 Ebd.

355 Vgl. ebd., 114.

356 Ebd., 116.

die konkrete Auslegung in der Lebenswirklichkeit ebenso Veränderung erfährt wie die Lebenswirklichkeit der Gläubigen durch ihre Anfragen an dieselbige.

5.6.4 Aktive Koranlektüre

Als der vielleicht gewagteste Ansatz zur Korrelation im praktischen Sinne erscheint mir die Lektüre des Koran selbst.³⁵⁷ Die Auseinandersetzung mit dem Text, der Zugang zu diesem und die Interpretation erzeugen durchweg korrelative Resonanzen, die man meines Erachtens nur schwerlich ignorieren kann. Deshalb stelle ich meine diesbezüglichen Überlegungen anhand verschiedener Funde, welche ich im Rahmen meiner Recherche machte, hier zur Diskussion. Ausgehend von der Offenbarung selbst, die im Koran mit dem Wort *‘iqrā’* (*Lies*) beginnt, erscheint dies sowohl in theologischer, hermeneutischer als auch epistemologischer Hinsicht relevant zu sein, dass es weiter zu hinterfragen gilt.

So meint Mohamed Talbi sogar, dass es einen Hadith gibt, der, wie er sagt, dazu aufruft, den Koran in dem Bewusstsein zu lesen, als wäre dieser einem selbst – persönlich – offenbart worden. Benzine zitiert Talbi wie folgt: »Wenn das Wort wirklich lebendig ist, wie es der Hadith besagt (>Lies den Koran so, als wäre er dir selbst offenbart worden<), wenn Gott zu mir spricht, muß ich ihm mit meinem heutigen Geist und in meiner aktuellen Situation zuhören.«³⁵⁸

Auch bei Abu Zaid lassen sich diesbezüglich zum Teil sehr konkrete Hinweise finden. Man rufe sich zum einem die unter dem Aspekt der Interpretation angebrachten Überlegungen zum *talwīn*, des *tendenziösen Lesens* in Erinnerung, zum anderen seine methodische Anleitung bzw. Aufforderung zum Lesen des Koran. Hierin kann meines Erachtens eine korrelative Verzahnung von Offenbarung und Lebenswirklichkeit des Lesers bzw. Auslegers mit all ihren Facetten *beim Lesen* stattfinden. Ganz im Sinne eines *How to do it* sind

- »beim Vorgang des Lesens [...] mehrere Aspekte zu berücksichtigen, insbesondere:
- Der psychologische Aspekt: In welcher geistigen Verfassung nähere ich mich dem Text und verstehe ich ihn?
- Der ontologische Aspekt: Welches sind die Bedingungen und die Möglichkeiten, über die ich verfüge, um zu diesem Verständnis zu gelangen?

357 So heißt es doch im Koran selbst: »Wir werden dich lesen lassen, und du wirst (nichts) vergessen, außer dem, was Gott will. Er weiß, was offen und was verborgen liegt und was verborgen bleibt. Und Wir werden dir das Gute leicht machen. Ermahne nun, so die Ermahnung etwas nützt. Der wird es bedenken, der gottesfürchtig ist.« (87/6-10). (Khoury, *Der Koran*, 471)

358 Benzine, *Islam und Moderne – Die neuen Denker*, 194. Hierzu ist kritisch anzumerken, dass es mir trotz intensiver Nachforschung es mir nicht gelungen ist, besagten Hadith ausfindet zu machen. Weder in der französischsprachigen Primärquelle, die Benzine zitiert, noch in einem der größeren Hadith-Sammlungen von Buchari oder Muslim. Interessanterweise findet sich eine ähnliche Aussage auch bei Aslan, *Ḥadīṭ-Didaktik – Eine lebendige Beziehung zur Sunna des Propheten Muḥammad*: »Es war kein Zufall, dass der Prophet unterschiedliche Lesarten des Korans als richtig betrachtete und sagte, dass sie ihn lesen sollten, eben wie sie es konnten.« (386). Aber auch in diesem Artikel macht der Autor im Fall Aslan leider keinerlei Angaben zur Quelle. Somit bleibt die Frage offen nach Ursprung dieses konkreten Teils der Tradition (Hadith).

- Der wissenschaftliche Aspekt: Inwieweit ist die von mir verwendete Methode legitim? Ist sie präzise genug? Schließt sie Willkür aus?
- Der soziologische Aspekt: Wie wirken sich meine Bildung, meine Kultur, mein Umfeld, meine soziale Stellung und meine Aktivität innerhalb der Gesellschaft zwangsläufig auf meine Art und Weise aus, wie ich den Text interpretiere?
- Der existentielle Aspekt: Wie interpretiere ich mich selbst in Konfrontation mit dem Text?
- Der phänomenologische Aspekt: Was ist ein Text? Wie existiert er? Wie ist er entstanden?
- Und schließlich der theologische Aspekt: Wie ist ein Text zu interpretieren, der eine Kommunikation mit Gott darstellt?³⁵⁹

Benzine fasst dies zusammen:

»Diese verschiedenen Dimensionen des Lektüre- und Auslegungsprozesses zeigen, deutlich, daß jede Interpretation das Ergebnis einer besonderen Beziehung zwischen einem Subjekt (dem Ausleger) und einem Objekt (dem Text) ist. Weil diese Beziehungen immer einzigartig sind, kann meine heutige Interpretation nicht mit einer Auslegung aus einer anderen Zeit identisch sein.«³⁶⁰

Die sich hier unweigerlich stellende Frage, ob besagter Lektüre- und Auslegungsprozess einem Korrelationsprozess gleichzusetzen ist, würde ich eindeutig bejahen. Denn es sind alle für die Korrelation charakteristisch erscheinenden Aspekte und Parameter zwischen Objekt und Subjekt, zwischen Offenbarung und Lebenswirklichkeit, zwischen Gott und Mensch, zwischen Text und Leser vorhanden. D.h. das Lesen selbst kann durchaus als hermeneutisches Unterfangen betrachtet werden, da jeder Leser, gleichgültig um welchen Text es sich handelt, diesen individuell im Rahmen des eigenen Erfahrungshorizontes liest, versteht, begreift und seiner Lebenswirklichkeit und Situation einverleibt. Dies erscheint mir doch als äußerst korrelationsverdächtig, was sich insbesondere in der Kommunikation über den Text hiernach dann abzeichnet, denn jede Lektüre führt demnach auch zu individuellen Quintessenzen und Schlussfolgerungen, die dann entsprechend gefärbt weitergegeben werden. Diese Quintessenzen und Schlussfolgerungen könnte man als Korrelate und persönliche Produkte der eigenen Korrelation zwischen Text und Wirklichkeit verstehen. Was der Lektüre allgemein und insbesondere der Koranlektüre besonderes Gewicht verleiht, lässt sich meiner Meinung nach am besten mit einem Zitat von Süleyman Ateş verdeutlichen:

»Der Mensch entwickelt sich, indem er ständig liest. Wenn keine Entwicklung mehr zu sehen ist, dann heißt dies, daß er nicht liest. Unsere Gedanken basieren letztendlich auf dem Arbeiten. Sie stellen keine Offenbarung dar, wenn sie eine Offenbarung wä-

359 Benzine, *Islam und Moderne* – Die neuen Denker, 191.

360 Ebd.

ren, dann würden sie sich nicht ändern. [...] Der Horizont eines Menschen, der viel liest, erweitert sich ständig.«³⁶¹

Dem bliebe hinzuzufügen, dass der Mensch Gott (Offenbarung) nicht ändern kann, Gott kann aber – als Ausdruck seiner Barmherzigkeit und Gnade – den Zugang des Menschen zu ihm ändern bzw. erleichtern.³⁶² Auch Mouhanad Khorchides Verständnis von Offenbarung als Kommunikationsgeschehen zwischen Gott und Menschen *vice versa* scheint dies zu unterstreichen, denn es ist

»Gott, der mit mir gerade im Akt des Lesens/Rezitierens/Hörens des Korans kommuniziert, und zwar nicht unvermittelt (wie soll sonst das Bedingte die »Sprache« des Unbedingten verstehen), sondern hier spielt der Geist Gottes, den Gott laut dem Koran jeden Menschen eingehaucht hat (z.B. Q15:29, Q38: 72), eine entscheidende Rolle, um Gott im Koran zu erkennen.«³⁶³

Ein weiteres Indiz dafür, dass Lesen auch korrelieren sein kann, findet sich in der Aussage Benzines, wenn er schreibt:

»Ein Text erhellt sich für den Leser, wenn er etwas darin erlebt. Der Leser ist es, der im Gefüge des Textes nach und nach entdeckt, was ihm gefällt. Den Koran oder einen anderen Text zu lesen bedeutet zwangsläufig, ihn durch die Linse einer bestimmten Kultur – seiner Kultur – zu betrachten, und so hat die Lektüre immer einen lückenhaften Charakter und ist stets befangen, genauso wie es der Leser ist.«³⁶⁴

Auch in der Etymologie, der Definition des Lesens, lassen sich weitere Anhaltspunkte finden:

»Jede Lektüre ist eine *relecture* [Hervorheb. i. Orig.], das heißt eine situationsabhängige, kontextuelle Lektüre. Es gibt daher keine Methode, die es ermöglicht, eine einzige, *objektive* [Hervorheb. i. Orig.] Bedeutung aus dem Text abzuleiten. Der Koran kann nicht auf eine einzige Lektüreperspektive verkürzt werden. Die eine, alle Zeiten gültige Lesart gibt es nicht.«³⁶⁵

Nach Abu Zaid bringt jede Rezeption eine Umwandlung des ursprünglichen Textes mit sich, was seines Erachtens seit dem Augenblick, in dem der Koran Mohammed offenbart und von ihm rezipiert wurde, geschehen ist.³⁶⁶ So wurde aus der Offenbarung zugleich eine Interpretation durch den Verstand des Propheten, der hier als transformierender Mittler fungiert.³⁶⁷ Dies hat zur Konsequenz, dass der Kontext in den Vorder-

361 Ateş, Süleyman, Kapanış Konuşması. in: Tefsirin dünü ve bugünü sepozyumu (22–23 Ekim 1992), Samsun 1993, 223 zit.n. Takim, Koranexegese im 20. Jahrhundert.

362 Denn: »Er schenkt die Weisheit, wem Er will. Und wem die Weisheit wird, dem wird viel Gutes geschenkt. Jedoch bedenken es nur die Einsichtigen.« (2/269) »Gott leitet recht, wen Er will.« (2/272). (Khoury, Der Koran, 35)

363 Khorchide, Gottes Offenbarung in Menschenwort – Der Koran im Licht der Barmherzigkeit, 88.

364 Benzine, Islam und Moderne – Die neuen Denker, 253.

365 Ebd.

366 Vgl. ebd., 187.

367 Vgl. ebd.

grund der wissenschaftlichen Untersuchung rückt, da Gott sich selbst entsprechender Analysen entzieht und dass Pluralität – auch in der Auslegung – zwangsläufiger Bestandteil der Botschaft des Islam ist, weil dieser sich allgemeingültig an alle Menschen richtet, unabhängig von Raum und Zeit.³⁶⁸ Das Lesen, Rezipieren und Auslegen beherbergen zutiefst korrelativ geprägte Prozesse, die es durch die Praktische Theologie (Religionspädagogik und Didaktik) nach außen zu tragen gilt. Benzine fasst die Bedeutung der hermeneutischen Untersuchung des Koran bzw. Textes und dessen Lektüre zusammen: Der Akt des Lesens, wie er ihn darlegt, erregt erneut den Verdacht, dass eben das Lesen im Prozess als Akt durchaus korrelative Züge innehat, insbesondere im Hinblick auf die Offenbarung (Koran):

»Die hermeneutische Untersuchung unterstreicht also den vieldeutigen Charakter des Korans, nicht weil der Korantext ein fester Bestand an Bedeutungen wäre, die es nur mittels irgendeiner Methode hervorzuholen gilt, sondern weil der Akt des Lesens selbst die Bedeutung hervorbringt – und die Lektüre ist in erster Linie das Werk des Lesers. Ohne Leser gibt es keine Lektüre. Die Bedeutung eines Textes entsteht in erster Linie bei dem, der ihn liest.«³⁶⁹

Hier lässt sich ein weiterer theologischer Bezugspunkt zur Korrelation erkennen, wenn man sich im Zusammenhang mit der Hermeneutik des Textes das Verhältnis der Erstadressaten nach Mouhanad Khorchide vor Augen führt: »Die Erstadressaten [sind] samt ihrer Lebenswirklichkeit, zu denen Gott spricht, konstitutiv an der Rede Gottes beteiligt«³⁷⁰. Man könnte an dieser Stelle die Aktualisierung der Offenbarung (Koran) über die Lebenswirklichkeit der Gläubigen auch als Korrelation verstehen. Denn »[d]iese Lebenswirklichkeit ist konstitutiv für die Aktualisierung Gottes.«³⁷¹ Hierbei darf als Prämisse jedoch nicht außer Acht gelassen werden, dass neben dem historischen Kontext der Offenbarung eben auch die Erstadressaten »samt ihrer jeweiligen persönlichen wie gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Situation sowie Lebenserfahrungen und Narrative zu den unterschiedlichen Offenbarungsmomenten [...] konstitutiv für die koranische Rede«³⁷² berücksichtigt werden. An dieser Stelle tritt der sooft in der fachwissenschaftlichen Diskussion um die Korrelation ins Feld geführte Begriff der anthropologischen Wende in den Vordergrund. In diesem Zusammenhang lässt sich mit den Worten von Khorchide das Ganze wie folgt zuspitzen: »Die Erstadressaten und deren Geschichte müssen auch als Subjekte der Offenbarung und nicht nur als deren Objekte gewürdigt werden.«³⁷³ Mit Blick auf die K-Frage erscheinen Khorchides weiterführende Überlegungen hierzu durchaus das korrelative Potential der Koranlektüre nahezulegen. Unter dem starken Eindruck einer anthropologisch gewendeten theologischen Perspektive und einer sich näher am Rezipienten orientierenden Koranherme-

368 Vgl. Ders., *Islam und Moderne – Die neuen Denker*. Aus dem Französischen von Hadiya Gurtmann. Originalausgabe: *Les nouveaux penseurs de l'islam*. Paris (Albin Michael), 2004, Berlin 2012, 187; 189.

369 Ebd., 253.

370 Khorchide, *Gottes Offenbarung in Menschenwort – Der Koran im Licht der Barmherzigkeit*, 86.

371 Ebd., 87.

372 Ebd., 87–88.

373 Ebd., 87–88.

neutik erscheint dies nicht abwegig.³⁷⁴ Das bedeutet schlussendlich für den heutigen Rezipienten, dass dessen Lebenswirklichkeit konstitutiv für Gottes Rede mit ihm ist und dass er oder sie als Individuum mit Gott im Hier und Jetzt kommunizieren kann.³⁷⁵ Nach Khorchide spricht nicht der Koran, »sondern Rezipient und Gott stehen sich dialogisch gegenüber«³⁷⁶. Die Bedeutung dieser dialogisch angelegten Auseinandersetzung mit dem Koran für die Lebenswirklichkeit der Muslime erschließt sich, wenn man sich vor Augen führt, was diese für ihren Alltag bedeutet. Der Koran ist nach wie vor ein Referenzpunkt im Leben der Gläubigen, worin sich bereits ein wesentlicher Ansatzpunkt für die Korrelation zwischen Mensch und Gott durch die Beschäftigung und Auseinandersetzung mit dem Wort Gottes (*kalām Allāh*) erahnen lässt:

»In der islamischen Kultur ist der Koran das wichtigste Thema. Die Muslime sind mit dem Koran erzogen worden. In jedem Abschnitt des Lebens eines Muslims gibt es einen Anlass, um aus dem Koran vorzutragen. Das täglich fünfmalige Gebet wird begangen, indem Verse und Suren aus dem Koran rezitiert werden. Der Koran als Buch, sein Einband, sein Papier, seine Buchstaben, sein Tinte, die Feder, mit der er geschrieben wurde, der Ort, an dem er aufbewahrt wurde, das Verhalten, wenn man ihn las oder hörte, all dies ist immer als etwas wesentlich Besonderes verstanden worden und hatte den Wert einer Gottesverehrung.«³⁷⁷

Genau diese Auseinandersetzung und Beschäftigung mit dem Wort Gottes, dem Koran, gestaltet die Beziehung des Gläubigen zu Gott, auch hier blitzt eine gewisse Wechselseitigkeit auf, welche durch das Innere des Glaubenden in der Auseinandersetzung mit Gottes Wort inhärent ist und fortwährend entlang der eigenen Biografie geschieht. Dies ist durchaus korrelationsverdächtig:

»Wenn man lernt, den Koran in den Händen zu halten, ihn zu transportieren, zu rezitieren, zu lesen und dem Vorlesenden zuzuhören, dann bedeutet das, zu lernen, wie man in eine Beziehung zu Gott kommt, wie man sich Gott nähert. Aus dieser Sicht ist der Koran ein Symbol.«³⁷⁸

Der Koran wird hiernach nicht einfach nur gelesen, er wird nicht erneut, sondern immer wieder neu gelesen und dies fortlaufend jeweils in Bezug auf die Gegenwart und die Lebenssituation der Gläubigen. Der Koran fordert durch das Lesen immer wieder auf zu lesen und damit wird immer wieder neu zu lesen und damit zu korrelieren. Das

374 »Der Koran erschließt sich dem heutigen Rezipienten in derselben Sprache wie der Erstadressaten, allerdings kommt es dem Rezipienten zu, diese Sprache in ihrem historischen Kontext zu verorten, um die Koran begegnende liebende Barmherzigkeit Gottes auch in der Geschichte des Korans aufzudecken und diese in die eigene Lebenswirklichkeit zu übersetzen.« (Ders., *Gottes Offenbarung in Menschenwort – Der Koran im Licht der Barmherzigkeit*. In: HthKK (1), Freiburg i.Br. 2018, 88)

375 Vgl. ebd.

376 Ebd., 90.

377 Bilgin, *Islam und islamische Religionspädagogik in einer modernen Gesellschaft*, 124. Bilgin hebt zusätzlich hervor: »Der Prophet Mohammed hat erklärt, dass das Lesen und Rezitieren des Korans zuallererst ein Gottesdienst, eine Anbetung Gottes ist.« (Ebd., 125)

378 Ebd., 124. Dieser Gedanke wäre es wert im Sinne einer islamischen bzw. interreligiösen Symboldidaktik weitergedacht zu werden.

zu Beginn erwähnte ‘*iqrā*’ (Lies), bedeutet unter anderem auch *rezitieren*, *rezitiere!* Denn der heutige Offenbarungstext wurde lange Zeit zunächst nur mündlich überliefert, d.h. konkret erzählt, gehört und wieder erzählt und gehört usw. Dies hebt die Dimension des Sprechens und Hörens bzw. Zuhörens im Offenbarungsprozess hervor, gerade weil Mohammed selbst nicht lesen und schreiben konnte und er die göttliche Offenbarung vernahm und an seine Vertrauten zunächst nur weitergab – und zwar mündlich. Auch diese Aspekte gehören meines Erachtens im Hinblick auf die *K-Frage* untersucht. Dies soll im folgenden Abschnitt erörtert werden. D.h., es wird die ästhetische Dimension des Korantextes thematisiert, die darin vorhandene Sinnlichkeit und der somatische Erfahrungszugang für die Gläubigen (Menschen) durch den Akt des Sprechens und Hörens.

5.6.5 Aktives Zuhören

Die Rezitation, der Vortrag des Koran, spielt im Islam eine wichtige Rolle, das Wort Koran selbst bedeutet Vortrag, Lesung oder Rezitation. Deshalb wird immer wieder auch die Rezitation, der Vortrag des Koran nach den Regeln des *taǧwīd* (*Regeln der Aussprache, Redekunst*), eingeübt und als Teil der koranischen Tradition vorgetragen. Das Hören und Sprechen treten hier in ganz besonderer Weise in den Vordergrund. Die Emphasisierung bestimmter Stellen in den Versen weist mögliche Deutungsdimensionen auf, die durch reine Lektüre überlesen werden würden. Umso mehr sollte diesem Aspekt der Dimension des Hörens und des Sprechens Aufmerksamkeit zuteilwerden.³⁷⁹ Es geht darum »die Gegenwart Gottes sinnlich wahrnehmbar«³⁸⁰ zu erfahren. Die Selbstoffenbarung Gottes durch den Koran ermöglicht durch ihre Sinnlichkeit, die Selbstmitteilung des Schöpfers für seine Geschöpfe erfahrbar werden zu lassen. »Im Koran, in seinem Klang, in seiner Schönheit, die zur Liebe entzünden will, vergegenwärtigt sich Gott selbst. Gläubige haben es im Koran unmittelbar mit Gott zu tun, er begegnet ihnen im Koran.«³⁸¹

Milad Karimi unterstreicht die ästhetische Dimension des Koran und damit den Akt des Hörens als hermeneutischen Schlüssel zum Korantext zugleich: »Zunächst ist daran zu erinnern, dass der Qur’ān nicht primär als geschriebener Text überliefert ist, sondern mündlich tradiert, [...] der Qur’ān als phonetisches Ereignis zu begreifen; so dass die Textualität des Qur’ān von sekundärer Bedeutung ist – vor allem in theologischer Hinsicht.«³⁸² D.h. konkret, dass die unterschiedlichen Vortragsarten und Deutungen, also »die Kenntnis der Rezitation [...] für die entscheidende Deutung des Qur’ān grundlegend [ist].«³⁸³

Darüber hinaus erinnert diese Beschäftigung mit der mündlichen Auseinandersetzung und Tradition an den Ursprung der Offenbarung und deren Überlieferung durch

379 Ich erinnere hier an die an der Rezitation orientierte Koranübersetzung von Karimi, Milad, *Der Koran*. Hg. Uhde, Bernhard, Freiburg 2009.

380 Khorchide, Mouhanad/Stosch, Klaus von, *Herausforderungen an die Islamische Theologie in Europa – Challenges for Islamic Theology in Europe*, Freiburg i.Br. 2012, 27.

381 Khorchide, *Gottes Offenbarung in Menschenwort – Der Koran im Licht der Barmherzigkeit*, 78.

382 Khorchide/Stosch, *Herausforderungen an die Islamische Theologie in Europa – Challenges for Islamic Theology in Europe*, 21.

383 Ebd., 20.

die Generationen der Gläubigen und verbindet somit immerzu diese sowohl mit ihrem Ursprung, der Tradition und der Gegenwart.³⁸⁴ Auch dies erscheint im Lichte der Korrelation von Interesse. Dies belegt auch die Äußerung Benzines:

»Dieses Wort und sein Gehörtwerden kamen vor dem Buch – und der geschriebene Text wird wieder zum Wort, wenn er mit lauter Stimme gelesen wird, wie es in der islamischen Welt üblich ist. Daher würdigen die neuen Denker die Tatsache, daß das Wort im Zusammenhang mit dem Koran immer das Ergebnis eines Gehörtwerdens ist.«³⁸⁵

Ein Zusammenhang zwischen Korrelation und Rezitation erscheint hiernach immer wahrscheinlicher, vor allem wenn man das rezitative Element des ästhetischen so vermittelten Korantextes als Akt der Vergegenwärtigung Gottes und seines Gesandten versteht.³⁸⁶ Karimi bringt den Sachverhalt an dieser Stelle auf den Punkt: »Der Qur'ān, wird er im Modus seines ästhetischen Offenbarungscharakters erfahren, lässt Gott, Muhammad und die Menschen im Schönen vereinen.«³⁸⁷

Die im Rahmen dieser Arbeit als Indiz für korrelative Prozesse identifizierte Wechselseitigkeit (Reziprozität) resoniert auch in diesem Zusammenhang, wie es Karimi ebenfalls beschreibt und nährt den Verdacht, dass es sich beim Rezitationsprozess (Hör- und Sprechakt) um sehr wahrscheinlich korrelative Geschehen sowohl in didaktischem als auch in theologischem Sinne handelt: »[D]enn es sind eben Muslime selbst, die mit der Rezitation des Qur'ān die Schönheit Gottes zum Erklingen bringen und dieselbe vernehmen.«³⁸⁸ So vollzieht sich der Akt des Hörens im islamischen Kontext der Offenbarung als ein Prozess mit mehreren Stufen, die unterschiedliche Erkenntnisebenen beschreiben können und auch eine spirituelle Dimension in sich bergen.

»Durch einen Prozeß der Aneignung, dessen erste Stufe das Hörens ist, werden die Wörter des Textes wieder zum Wort [Hervorheb. i. Orig.]. Von daher ist das Hören im Islam eine wahrhaft spirituelle Disziplin. Doch nach Ansicht der neuen Denker setzt eine wissenschaftliche Untersuchung des Korantextes den religiösen Zugang nicht außer Kraft: Sie vervollständigt und erläutert ihn und gibt ihm ein intellektuelles Fundament.«³⁸⁹

384 »Der Rezitator wiederholt den Akt jener an Muhammad ergangenen Offenbarung und den durch Muhammad mitgeteilten Vortrag. Die Rezitation wiederholt also immerfort und immer erneut die Offenbarung und den durch Muhammad mitgeteilten Vortrag. Die Rezitation wiederholt also immerfort und immer erneut die Offenbarung Muhammads (genitivus subjectivus et obiectivus) [i. Org. kursiv].« (Karimi, Ahmad Milad, Versuch einer ästhetischen Hermeneutik des Qur'ān. In: Herausforderungen an die Islamische Theologie in Europa – Challenges for Islamic Theology in Europe, In: dies. (Hg.), Freiburg i.Br. 2012, 28)

385 Benzine, Islam und Moderne – Die neuen Denker, 253.

386 Vgl. Karimi, Versuch einer ästhetischen Hermeneutik des Qur'ān, 28.

387 Ebd., 29.

388 Ders., Versuch einer ästhetischen Hermeneutik des Qur'ān. In: Herausforderungen an die Islamische Theologie in Europa – Challenges for Islamic Theology in Europe, In: Mouhanad Khorchide, Klaus von Stosch (Hg.), Freiburg i.Br. 2012, 29.

389 Benzine, Islam und Moderne – Die neuen Denker, 253–254.

Über diesen Übermittlungsweg, nämlich über die menschliche Sprache (Semantik und Syntax), die menschliche Stimme (den physikalischen Klang) und das menschliche Ohr (Hörvermögen), kann das Wort Gottes zu den Menschen gelangen, von diesen zu allen Zeiten gefunden und auch wiedergefunden werden, weil »der Gläubige [...] jenseits der Wörter, in den Texten stets das lebendige Wort Gottes finden [kann]«³⁹⁰, wovon es zu berichten und zu erzählen gilt. Und eben diesem Erzählen als Hören und Sprechen, wieder Hören und Sprechen kann sowohl im Sinne der *K-Frage* größere Aufmerksamkeit zugewendet werden als auch im Hinblick auf einen plural geöffneten interreligiösen und fachlichen Dialog. Denn das Erzählen als Kommunikationsmittel, als Ausdruck des Hörens und Sprechens, ist vor allem auch ein Instrument in der abrahamitischen Tradition. In Bezug auf den Koran bedeutet dies konkret, dass

»die mythische Geschichte in ihrer Gesamtheit [...] das Symbol dafür [ist], was wir sind und wohin wir gehen. Der Koran ist ewig, gerade weil er Geschichten erzählt, die dem Gläubigen seine eigene Geschichte erzählen. Auch haben nicht alle Ereignisse, von denen der Koran berichtet, für sich genommen eine Bedeutung, die über die Zeit, in der sie stattgefunden haben, hinausgeht. Aber diese Begebenheiten konnten zur Existenz von Gemeinden, die mit lebendiger Hoffnung erfüllt waren, in Beziehung gesetzt werden, und daran ändert sich nichts. Der Koran stellt sich als Wort dar, das die berichteten Ereignisse für die kommenden Generationen zur Realität werden lässt. Als Wort Gottes gibt er der Vergangenheit, deren Erbe wir sind, eine Bedeutung und verleiht darüber hinaus der Gegenwart und der Zukunft der Menschen einen Sinn.«³⁹¹

Das Potential, Realität werden zu können, erscheint in diesem Zusammenhang mehr als nur korrelationsverdächtig. Das Erzählen selbst scheint korrelativ zu sein. Deshalb wird ihm als Methode im folgenden Kapitel ausführlicher Aufmerksamkeit geschenkt. Der Sprech- und Hörakt wie er u.a. in der performativen Religionsdidaktik zugrunde liegt, erscheint auch in diesem Zusammenhang von Bedeutung zu sein und deutet aus der islamischen Tradition heraus auf eine ähnliche, vielleicht *koranisch-performative Richtung*, die weiter erschlossen werden könnte. Ebenso wäre es gewiss interessant, mögliche Anschlussmöglichkeiten zwischen der christlichen und der Islamischen Religionsdidaktik an dieser Stelle zu eruieren.

5.7 Zwischenfazit

Im Wesentlichen sollte in dem zurückliegenden Kapitel über die Korrelationsfrage (kurz: *K-Frage*) die Frage beantwortet werden, ob die Korrelation als theologisches bzw. didaktisches Konzept, Prinzip etc. in islamischen Kontexten bekannt oder in ähnlicher Form vorhanden ist. Zu diesem Zweck wurden verschiedene Traditionen und Akteure befragt und untersucht. Bei der Suche nach *korrelativen Spuren* trat sich die moderne Koraninterpretation bzw. -hermeneutik als besonders ergiebiges Feld hervor. Ein Indiz

390 Ebd., 254.

391 Ebd.