

der eigenen Lebenswirklichkeit. Neben den angeführten Studien existieren selbstverständlich diverse moderne Philosophen und Theoretiker der Gegenwart und der jüngeren Vergangenheit⁷¹, die sich vor allem zu Bildungsinhalten äußern und Konzepte entwerfen für eine islamische Interpretation der Wissensvermittlung gegenüber westlichen Wissenschaftstraditionen. Dieser Diskurs, der unter dem Schlagwort der Islamisierung des Wissens geführt wird, ist vor allem in der anglophonen Welt präsent und kann meines Erachtens als eine ideengeschichtliche Fortsetzung in der Auseinandersetzung zwischen Moderne und Islam gesehen werden, welche schon zum Ende des 19. Jh. und Anfang des 20. Jh. unter Muḥammad ‘Abduh (1849–1905) und Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī (1838–1897) einsetzte. Ähnlich wie in der Bildungstheorie bzw. -forschung im Westen (nicht-muslimischen Kontexten), die eher pädagogische und andere didaktische Aspekte und Schwerpunkte in den Vordergrund stellt, scheint es sich ebenso mit den zeitgenössischen fachwissenschaftlichen Arbeiten und Interessen vor Ort zu verhalten.

5.3 Koranexegese, Koranhermeneutik und -kommentar

Während meiner Recherche erwies es sich als zielführend sich den modernen Interpreten und Denkern der Koranhermeneutik zuzuwenden. Dies erscheint vor dem Hintergrund des Entwicklungskontextes der Korrelation in der christlichen Theologie plausibel und deutet auf ähnliche Entwicklungsparameter und Prämissen in Zusammenhang mit der Exegese und Interpretation der Heiligen Schrift und deren Bezug zur gegenwärtigen Realität der Gläubigen. Offensichtlich ist die Auseinandersetzung mit dem *Wort Gottes*, welches die Basis des Glaubens und der sich daraus entwickelten Traditionen ist, ein wesentlicher Ankerpunkt für eine entsprechende Theologie und Fachdidaktik. Denn innerhalb der islamischen Tradition lassen sich bereits Ansätze finden, die stark an literaturwissenschaftliche und kommunikationswissenschaftliche Theoreme sowie anthropologisch gewendete theologische Konzepte erinnern. Hierfür spricht z.B. jenes Zitat, das ‘Alī ibn Abū Ṭālib, dem Vetter und Schwiegersohn des Propheten, zugeschrieben wird: »Der Qur’ān manifestiert sich im muṣḥaf [der schriftlichen Sammlung der Offenbarung]. Er spricht nicht von selbst: Es sind die Menschen, die ihm Ausdruck verleihen.«⁷²

In den Konzepten der modernen Koranhermeneutik lassen sich reichhaltig Anhaltspunkte finden, die weit über reine Verdachtsmomente in Bezug auf die Korrelationsfrage dieser Arbeit hinausgehen. Deshalb erscheint die Rezeption und Erschließung dieser Ideen und Konzepte nicht nur im Hinblick auf den Fokus dieser Arbeit als fruchtbar, sondern auch für die weitere Entwicklung und fachwissenschaftliche Diskussion über

71 So z.B. Seyyed Hossein Nasr, Zaki Badawi, Syed Muhammad Naquib al-Attas, S.A. Ashraf, Ismail Raji al-Faruqi und Abdurrahman an-Nahlawi, um nur einige zu nennen.

72 Benzine, Rachid, 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, 11.

die Entwicklung einer modernen, pluralistisch geöffneten Islamischen Religionspädagogik/Religionsdidaktik.⁷³ Auch seitens der relevanten islamischen Fachdisziplinen lassen sich einige Argumente finden, die sich für die genannte Betrachtung ins Feld führen lassen. Vor dem Hintergrund der *K-Frage* in dieser Arbeit, insbesondere in diesem Kapitel, erscheint die Auseinandersetzung mit dem Koran als Buch bzw. Text gewordene Offenbarung (*Wort Gottes*) einerseits und der Bedürfnisse und Herausforderungen des Zeitgeschehens seiner Gläubigen weltweit andererseits als eine zutiefst korrelative Ausgangssituation, die der Entwicklungsgeschichte der Korrelation hierzulande doch sehr ähnelt. In den nun vorliegenden Abschnitten werden insgesamt sechzehn Autoren bzw. Interpreten vorgestellt, die meines Erachtens in Bezug auf die *K-Frage* relevant sind und hier in Kürze deshalb abgehandelt werden sollen. Zu diesem Zweck erschien es mir sinnvoll, vor dem Hintergrund der Kernfragestellung die verschiedenen Autoren bzw. Interpreten nach ihren Ansätzen zu typologisieren, zusammenzufassen und einander gegenüberzustellen. Hierdurch werden die Bezüge zur Kernfragestellung im islamischen Kontext transparenter und können somit leichter nachvollzogen werden. Die von mir identifizierten Ansätze lassen sich grob in drei Kategorien einteilen:

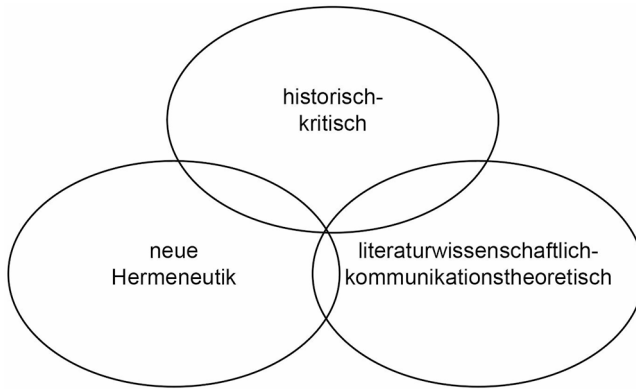
- **Historisch-kritischer Ansatz:** Traditionskritik heißt hier: Kritik am Schrifttum, den Gelehrten, Dogmen, der Umgang der traditionellen Gelehrsamkeit mit bestimmten Themen und die Institutionen der traditionellen Gelehrsamkeit. Auf der Basis der historisch-kritischen Betrachtung der Tradition, die durchaus realpolitische Implikationen beinhalten kann, werden gegenwärtige politische Entwicklungen kritisiert.
- **Literaturwissenschaftlich-kommunikationstheoretischer Ansatz:** Der Offenbarungstext wird als Text im literaturwissenschaftlichen Sinne verstanden und entsprechend analysiert (*tafsīr adabī*). Im Rahmen von kommunikationstheoretischen Überlegungen wird das Offenbarungsverständnis über den Dialog zwischen Gott und Mensch definiert, Sprechsituation, Sprache und Hörerschaft treten als einzelne Aspekte der Analyse in den Vordergrund des Interesses.
- **Neue (Koran-)Hermeneutik und neue Zugänge zur Wirklichkeit:** Hierunter fallen Ideen zu neuen Konzepten der Koranhermeneutik. Dabei werden auch Aspekte wie das Offenbarungsverständnis der Interpreten als auch deren Gottesbild und Bezug zur Lebenswirklichkeit mit teilweise politischen Implikationen berücksichtigt.

Alle drei Kategorien sind nicht als hermetisch voneinander abgeschlossene Größen oder Räume zu verstehen, es existieren Schnittmengen und fließende Übergänge zueinander. Manche Autoren bzw. Interpreten können je nachdem, unter welchem Aspekt man ihr Schaffen betrachtet, sowohl der einen als auch anderen Kategorie zugeordnet werden. Ich bin bei meiner Zuweisung der Interpreten in die jeweilige Kategorie von deren Grundtendenz im entsprechenden Zusammenhang ausgegangen und habe diese

73 Gewiss wäre es aus pragmatischen Gründen interessant, bereits vorhandene bibeldidaktische Konzepte, quasi korandidaktischen Konzepten gegenüberzustellen. Wofür eine moderne kritische Koranhermeneutik eine entscheidende Voraussetzung wäre, sowohl in exegetischem als auch didaktischem Sinne.

dann mit Blick auf die *K-Frage* zugeordnet. Auf die Schnittmengen und Parallelen zu einzelnen Punkten gehe ich in der Gegenüberstellung der Kategorien am Ende dieses Abschnittes im Rahmen einer kurzen Konklusion ein, bevor ich mich den *Klassikern* im Hinblick auf die *K-Frage* zuwende.

Abbildung 4: Typologie der Interpreten



(eigene Darstellung)

5.3.1 Der historisch-kritische Ansatz

Hierunter werden alle von mir aufgeführten Autoren bzw. Interpreten genannt, welche meines Erachtens in erster Linie einen historisch-kritischen Ansatz in ihrer Argumentation zur Thematik verfolgen. Hierzu zählen Šāh Waliyullāh Aḥmad ibn ‘Abd ar-Raḥīm ad-Dihlawī (1703–1762), Muḥammad ‘Abduh (1849–1905) und Rašīd Riḍā (1865–1935), Abdolkarim Soroush (*1945), ‘Alī Šarī‘atī (1933–1977), Abdelmadjid Charfi (*1942) und Fazlur Rahman (1919–1988). Die Positionen und Argumentationen der hier aufgeführten Autoren werden nachfolgend im Einzelnen genannt.

5.3.1.1 Šāh Waliyullāh Aḥmad ibn ‘Abd ar-Raḥīm ad-Dihlawī (1703–1762) und der Beginn der modernen Koranexegese (Hermeneutik)

Meines Erachtens ist der vormoderne Denker Šāh Waliyullāh Aḥmad ibn ‘Abd ar-Raḥīm ad-Dihlawī (1703–1762)⁷⁴, der von einigen zeitgenössischen muslimischen Denkern rezipiert wird, ein sehr gutes Beispiel für den Beginn einer muslimisch genuinen historisch-kritischen Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition. Er ist der Auffassung, dass zwischen den Regierungsvorschriften des Propheten Mohammed, welche seinerzeit an die Situation in Arabien angepasst waren, und den ewigen Vorschriften der

74 In Fällen in denen keine einheitliche deutsche bzw. internationale Schreibweise der Personennamen vorliegt, habe ich mich der einheitlich für die DMG-Norm entschieden!

Religion zu unterscheiden ist.⁷⁵ In diesem Zusammenhang wird deutlich, wie wichtig eine genaue Kenntnis und die Fortsetzung einer modernen Koranexegese (Hermeneutik) gerade auch in politischer Hinsicht ist. Es lassen sich einige ideengeschichtliche Referenzpunkte in Komparation zwischen christlichen und islamischen Kontexten erkennen, welche die Dynamiken, Mechanismen und Parallelen in der Entwicklungsgeschichte aufzeigen. Die Rezeption Šāh Waliyullāh Aḥmad ibn ‘Abd ar-Raḥīm ad-Dihlawī hält nach wie vor an, sowohl in historischer Hinsicht ist sein Werk von Interesse als auch theologisch, da er u.a. am Vorabend zur Moderne die Voraussetzungen für die weiteren Entwicklungen geschaffen hat, welche in den Arbeiten und Überlegungen vieler nach ihm folgender Generationen nachwirkt. In Bezug auf die *K-Frage* bleibt natürlich zu fragen, inwiefern die dezidierte Unterscheidung zwischen den *Regierungsvorschriften des Propheten* und den *ewigen Vorschriften der Religion* von Relevanz ist. Neben dem Ebenen der Argumentation für spätere Generationen von Gelehrten kann Šāh Waliyullāh Aḥmad ibn ‘Abd ar-Raḥīm ad-Dihlawī meiner Meinung nach auch als derjenige gesehen werden, der zwischen historisch gewachsenen Traditionsinhalten unterscheidet und diese mit den kritischen Anfragen der Gegenwart in Beziehung bringt und daraufhin hinterfragt. Auch bei ihm lassen sich, wie sich im Laufe des Kapitels zeigen wird, ebenso politische, d.h. lebensnahe Implikationen finden, die über die historische Quellenkritik und Theologie hinausführen. Hier ist zumindest ideengeschichtlich das Aufkeimen eines theoretischen Ansatzes zu sehen, der die Voraussetzungen für eine in islamischen Kontexten gepflegte Korrelation erfüllt. Deutlicher wird dies im weiteren Verlauf bei den hierauf folgenden Autoren, Denkern und Interpreten.

5.3.1.2 Muḥammad ‘Abduh (1849–1905) und Rašīd Riḍā (1865–1935) – zwischen Tradition und Moderne – eine Zäsur in der Koranexegese

Der bereits genannte Muḥammad ‘Abduh (1849–1905) und sein berühmter Korankommentar *Tafsīr al-Manār*⁷⁶ stellen eine Zäsur in der Koranexegese dar. Er und sein Schüler Rašīd Riḍā (1865–1935) strebten danach, eine Beziehung zwischen ihrer Realität und dem Koran herzustellen.⁷⁷ In Bezug auf die *K-Frage* erscheint dies als äußerst interessant. Auch das Ausmaß und die Wirkung der beiden auf die moderne Koranexegese und -hermeneutik ist insgesamt von Bedeutung. Neben dem korrelativen Interesse an diesem Korankommentar sind auch die von Muḥammad ‘Abduh verwendeten Methoden und seine Herangehensweise für die gegenwärtigen disziplinären Herausforderungen von Interesse. ‘Abduh und Riḍā bedienten sich sowohl europäischen Denkern ihrer Zeit als auch klassischen muslimischen Gelehrten, um ihre Ansichten argumenta-

75 Vgl. Benzine, Rachid, *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, 67–68.

76 Erst nach seinem Tode durch seinen Schüler Rašīd Riḍā (1865–1935) fertig gestellt und später in 12 Bänden erschienen (1954–1961).

77 Vgl. Takim, Abdullah, *Koranexegese im 20. Jahrhundert*. Islamische Tradition und neue Ansätze in Süleyman Ateş’ ›Zeitgenössischem Korankommentar‹, Istanbul 2007, 56.

tiv zu untermauern.⁷⁸ Wichtig für das weitere Verständnis der Entwicklungsgeschichte an dieser Stelle ist zu bemerken, dass 'Abduh Kritik an den islamischen Rechtsschulen durch seinen Kommentar übte.⁷⁹ Er vertritt wie einige andere Koranexegeten auch, dass besagte Rechtsschulen nicht mehr zeitgemäß seien.⁸⁰ Diese Auffassung vertritt er deshalb, weil

»man [...] zum Koran und den authentischen Ḥadīṭen zurückkehren [müsse], um die Muslime von den Fesseln des *taqlīd* zu befreien und Einheit unter den Muslimen zu stiften, denn die verschiedenen Rechtsschulen hätten Zwietracht unter den Muslimen gesät«⁸¹.

'Abduh und andere Denker, gerade jene der Gegenwart, treten in diesem Zusammenhang oft für eine stärkere Betonung des *iğtihād*⁸² und damit für eine selbstständige Interpretation des Koran und der Sunna auf der Basis des eigenen Verstandes ein.

»Denn dadurch könne man die zeitgenössischen religiösen Probleme der Muslime lösen, wobei die *maṣlaḥa* (Allgemeinwohl) im Vordergrund stehen muß; außerdem könne man dem islamischen Recht eine Elastizität verleihen und den Islam dadurch handlungsfähiger machen.«⁸³

Um die ideengeschichtliche Ausgangssituation für die moderne Koranexegese an dieser Stelle abschließend zu beleuchten, sei an dieser Stelle auf Abdullah Takim verwiesen, der die Bedeutung und die Strahlkraft der Arbeit 'Abduhs und seiner Schüler für die weitere Entwicklung zusammenfasst, wenn er von der doppelten Funktion des Korankommentars spricht; legt diese doch einen innerislamischen Diskurs offen, welcher aufgrund mangelnder medialer Aufmerksamkeit von einem zeitgenössischen Publikum nicht wahrgenommen wird:

»Der Korankommentar erfüllt also eine doppelte Funktion. Zum einem wird der Islam generell gegenüber den damaligen Islamkritikern verteidigt, also gezeigt, daß der Islam eine universale Geltung besitzt und der Moderne nicht widerspricht, zum anderen versuchen die Koranexegeten, ihren neuen Ansichten innerhalb des Islams Geltung

78 »Hierbei waren ihnen neben den modernen europäischen Denkern muslimische Gelehrte wie al-Māturīdī, al-Ġazālī, Ibn Taimīya und Ibn Qayyim al-Ġauzīya behilflich. Mu'tazilitisches Gedankengut wird ihnen ebenfalls benutzt, um dies zu erreichen. Sie berufen sich also auf diese islamischen Gelehrten und Schulrichtungen, um ihre Thesen und Anschauungen zu rechtfertigen.« (Ebd.)

79 Vgl. ebd.

80 Vgl. ebd.

81 Ebd. *Taqlīd* beschreibt ein Rechtsprinzip innerhalb der islamischen Jurisprudenz, wörtlich Nachahmung oder Imitation. Damit ist das Nachahmen der Handlungen des Propheten und seiner Gefährten gemeint, exakt wie dies von der jeweiligen Rechtsschule, der man angehört, vorgeschrieben wird.

82 *Iğtihād* beschreibt das entgegengesetzte Prinzip zu *taqlīd*. Und lässt individuelle Lösungen für konkrete neue Situationen und Probleme zu.

83 Ebd., 56f.

zu verschaffen, indem sie sich mit ihren muslimischen Kontrahenten auseinandersetzen.«⁸⁴

Ob 'Abduhs Wirken als ideengeschichtlicher Ursprung moderner Koranexegese und damit auch für eine Art islamischer Korrelation bzw. korrelativen Ansatzes in Bezug auf die Moderne betrachtet werden kann, sei dahingestellt. Dieser Punkt kann im Rahmen einer weiteren Diskussion zur Disposition gestellt werden. Gewiss ist jedoch, dass sein Wirken als Zäsur zu verstehen ist, insofern als seine Arbeit für die Ausbildung gegenwärtiger Standpunkte von Bedeutung ist. Korrelativ gelesen ist die beschriebene Auseinandersetzung des Korankommentators 'Abduh mit der eigenen Tradition durchaus korrelationsverdächtig und könnte als Beispiel für diese gereichen, denn 'Abduh vollbringt mit seinem Kommentar, seiner Auslegung des Koran, meiner Meinung nach einen korrelativen Akt, indem er konkrete Koranaussagen mit der Moderne (seiner Lebenswirklichkeit) in Einklang bringt. Darüber hinaus verändert er durch sein Wirken die Tradition bzw. die Auffassung der islamischen Tradition seinerzeit. Er initiiert einen Bedeutungswandel bzw. Akzentverschiebung bezüglich der Rechtsschulen und deren Einfluss und Deutungshoheit über die Auslegung und Interpretation des Koran. 'Abduh betont die eigene Rationalität hierbei und stellt das Prinzip der eigenständigen Auslegung (*iğtihād*) des Gläubigen in den Mittelpunkt seiner Betrachtung. Dies kann im Ganzen betrachtet durchaus korrelativ verstanden bzw. interpretiert werden.

5.3.1.3 Abdolkarim Soroush (*1945) – Kontextkenntnisse als Prämisse für das Verständnis und die Interpretation der Tradition

Wie essenziell wichtig die Kenntnis und das Verständnis sowohl des historischen Kontextes als auch des Offenbarungskontextes ist, fasst Abdolkarim Soroush wie folgt zusammen:

»Der Islam besteht aus einer Reihe von Interpretationen des Islams. Das Christentum besteht aus einer Reihe von Interpretationen des Christentums. Und weil diese Interpretationen historisch verankert sind, ist auch das Element der Geschichtlichkeit vorhanden. Aus diesem Grund benötigt man eine profunde Kenntnis der Geschichte des Islams. Direkt zum Koran und den Hadithen überzugehen bringt nicht viel ein. Man muß sich der Geschichte zuwenden und sich von dort aus dem Koran und zu den Hadithen zurückbewegen, um die Auslegungen in ihren historischen Kontext zu stellen.«⁸⁵

Äußerungen wie diese machen klar, dass es historisch gesehen nie eine Religion (Islam, Christentum) in Reinform gegeben hat.⁸⁶ Umso mehr erscheint die Hermeneutik (Koranhermeneutik) an Bedeutung zu gewinnen, denn um dem Koran Ausdruck zu

84 Ders., Koranexegese im 20. Jahrhundert. Islamische Tradition und neue Ansätze in Süleyman Ateş' »Zeitgenössischem Korankommentar«, Istanbul 2007, 57f.

85 Benzine, Islam und Moderne – Die neuen Denker, 24, zitiert aus dem Englischen Soroush, Abdolkarim, A conversation with Abdolkarim Soroush British Muslim Weekly, veröffentl. 1996, <http://drso.roush.com/en/a-conversation-with-abdolkarim-soroush-british-muslim-weekly/>[eingesehen am 04.01.2019, 14:45 MEZ].

86 Vgl. Benzine, Islam und Moderne – Die neuen Denker, 24.

verleihen,⁸⁷ bedarf es definitiv der Auslegung. Dies kann meines Erachtens als Auftrag zur Korrelation durch die Exegese verstanden werden. An dieser Stelle mag Soroush in Bezug auf die *K-Frage* eher weniger aussagekräftig erscheinen, doch an anderer Stelle wird er theoretisch deutlicher und damit interessanter. Sein historisch-kritischer Ansatz kann hier als Prämisse für seine weiteren Überlegungen betrachtet werden, weshalb er in der Kategorie des literaturwissenschaftlich-kommunikationstheoretischen Ansatzes nochmals detailliert betrachtet wird. Soroush gilt als international anerkannter genuin muslimischer Experte und darf meiner Meinung nach in der Gesamtschau hier nicht fehlen.

5.3.1.4 'Alī Šarī'atī (1933–1977) – die Deutungshoheit und die machtpolitische Dimension

Massimo Campanini (2011) verweist auf die ideengeschichtlichen Hintergründe und die gesellschaftliche und politische Tragweite des Ganzen für die jüngere Vergangenheit und Zeitgeschichte in der islamischen Welt; hierzu rezipiert er unter anderem 'Alī Šarī'atī.⁸⁸ Šarī'atī kritisiert die konservativen schiitischen Kleriker und religiösen Gelehrten und die von ihnen konstruierte und in Anspruch genommene Deutungshoheit über die Auslegung des Koran und die damit einhergehenden gesamtgesellschaftlichen Konsequenzen, die nach seiner Ansicht den Geist des heiligen Buches verraten haben.⁸⁹ Konkret beschreibt und vergleicht Šarī'atī die Entwicklungsgeschichte im Islam bezüglich der Korandeutung und Interpretation mit jenen der Bibel im Christentum:

»The Qur'an has become a means of for proving their ideas not that they obtain their ideas from it. They have purposefully done this so that people will not understand the Qur'an. The same was true in the Middle Ages where the reading and understanding of the Bible and the Pentateuch belonged exclusively to the priests and clergymen.«⁹⁰

Šarī'atī's Kritik geht noch weiter, indem er mit sehr klaren Worten feststellt: »They prevented the translation, interpretation and distribution so that people would not be able to refer to them. In this way, the books of salvation remained in possession of the official religious clergy.«⁹¹ Šarī'atī schlägt den Bogen zum Islam und der Auslegung des Koran und kommt hier zu ähnlichen Feststellungen: »This same thing has been done with the Qur'an. By preventing people from studying the Qur'an and thinking about it, religious scholars made it into a book so that only its form remained for the people.«⁹²

87 Ganz im Sinne des zuvor gebrachten Zitates von Alī ibn Abū Tālib (vgl. ebd., 25).

88 Vgl. Campanini, Massimo, *The Qur'an. Modern Muslim Interpretations*. Translated by Caroline Higgitt, London 2011², 4f. Um Verwechslungen und Missverständnissen vorzubeugen: Die allgemein von der DMG-Norm abweichende, gebräuchliche deutsche Schreibweise des Namens lautet: Alī Schariati. Die anglophone Schreibweise: Alī Shariati.

89 »issue [...] with the conservative Shiite '*ulamā*, scholars in the religious sciences who had betrayed the spirit of the Holy Book« (ebd., 4).

90 Šarī'atī, 'Alī, *School of Thought and Action*. Ed. C. Bakhtiar, Albuquerque (N. Mex.) no date, 34–35, zit.n. Campanini, *The Qur'an*, 4.

91 Šarī'atī, *School of Thought and Action*, 34–35, zit.n. Campanini, *The Qur'an*, 4.

92 Šarī'atī, *School of Thought and Action*, 34–35, zit.n. Campanini, *The Qur'an*, 4.

Neben den hier offensichtlichen machtpolitischen Implikationen und deren gesamtgesellschaftlichen Auswirkungen wird deutlich, dass es hier an dieser Stelle in Bezug auch auf die Korrelation zu einer historischen Unterbrechung des Kontaktes mit der Offenbarung durch die Tradition (Tradition des Klerus) kommt, was in der jüngeren Vergangenheit als Traditionsabbruch (im christlichen Kontext hierzulande) auch diagnostiziert wird und später als Prämisse zur Entwicklung und Formulierung der Korrelation in Theologie und Didaktik führte. Die Unterbrechung des direkten Kontaktes mit der Offenbarung (ob Bibel oder Koran) für die Gläubigen, die so keinen Zugang für sich zum Inhalt der Offenbarung finden können und diese für ihr eigenes Leben deuten und verstehen können, führt dazu, dass diese somit ihres Rechts auf die Schrift beraubt werden. Auf Dauer wird so die eigene Offenbarung (Tradition), d.h. hier in Form der Bibel oder des Koran, fremd, weil die vorgefertigten Antworten, Deutungen und darin *konservierten Wahrheiten* (Dogmen) nicht mehr verständlich und auf die Gegenwart anwendbar sind. Die Rückbesinnung auf das Wort Gottes (Offenbarung) und die historisch-kritische Auseinandersetzung mit dessen Deutung in der Gegenwart haben meines Erachtens einen starken korrelativen Charakter und ermöglichen überhaupt erst eine Rückbindung und Selbstbestimmung in der eigenen Tradition, gleich welcher Couleur diese auch sein mag. Šarī'atī bringt es nach Campanini auf den Punkt, wenn er von der Vernachlässigung des eigentlichen Geistes des Koran durch die Gelehrten bzw. den Klerus spricht:

»Its spirit, purpose and aim remain unknown. They turned it into phrases and verses of secret words without their meaning being understood. As has been pointed out and as the Qur'an warned, they interpreted the Qur'an with their own preconceived ideas and not with their minds or use of logic.«⁹³

Die gesellschaftlichen Veränderungen in der Moderne und Postmoderne können durchaus als Prämissen für die Entwicklung von korrelativen Strategien, Ideen, Konzepten und Theologien verstanden werden. Auch an dieser Stelle lassen sich Parallelen in der Entwicklung feststellen, welche hierzulande in christlich geprägten Kontexten stattfanden und schlussendlich zu korrelativen theologischen und fachdidaktischen Überlegungen und Konzepten führten. Die bereits erwähnten gesellschaftlichen Veränderungen finden nicht in einem politischen Vakuum statt; ganz im Gegenteil, sie sind miteinander verbunden, bedingen sich dynamisch und beeinflussen sich gegenseitig. Vielleicht ist es zu viel, an dieser Stelle ebenfalls im epistemologischen Sinne auch von korrelativen Tendenzen zu sprechen, dennoch kann man sich entsprechender Resonanzen, die hier leise anzuklingen scheinen, nicht erwehren. In islamisch geprägten Kontexten findet man hierfür eine Artikulation, die – zumindest aus der Gegenwart betrachtet – uns ein omnipräsentes Bild präsentieren will:

93 Šarī'atī, *School of Thought and Action*, 34–35, zit.n. Campanini, *The Qur'an*, 4.

»This has come about in response to the need for reform (islāh) and an impulse for renewal (tajdīd), tendencies that have always characterised Muslim civilisation at its greatest movements of expansion and cultural and intellectual vitality.«⁹⁴

Korrelativ gelesen könnte man dies – von einer Makro-Ebene aus betrachtet – als Prämisse oder Prolog für eine weitere Entwicklung, die sich in theologischen und dann fachdidaktischen Dimensionen und Überlegungen ergießt und sich auf verschiedenen Mikro-Ebenen manifestiert, ansehen. Ideengeschichtlich erscheint dies plausibel, waren es doch die religiösen Gelehrten (in islamischen Kontexten: die *‘ulamā’*), die auf besagte Veränderungen reagierten, teilweise reagieren mussten, um die Inhalte ihrer eigenen Tradition vor sich selbst (sowohl als Individuum als auch innerhalb ihrer Fachkreise) und vor der Klientel der Gläubigen zu rechtfertigen sowie plausibel und verständlich machen zu können. Der Entwicklungsdruck auf die Gelehrten als Träger der Tradition und Ansprechpartner der Gläubigen ist meines Erachtens in der Moderne aufgrund der wachsenden sozialen Spannungen und Veränderungen gewachsen und führte auch dazu, dass sich gleichfalls viele Gläubige selbst dem Koran zuwandten.⁹⁵ Viele Denker, die in der vorliegenden Arbeit Erwähnung finden, sind Reformer, welche auch als Akteure im politischen Prozess bekannt sind und dementsprechend ihre Auffassungen und Ideen, ihre *eigene Hermeneutik* haben, die sie entsprechend zum Ausdruck bringen. Sie sehen hierin keinen Widerspruch zu ihrem akademischen bzw. intellektuellen Standing; vielmehr ist dies ganz selbstverständlich Teil ihrer Lebenswirklichkeit und damit auch Teil ihres Lebens und Wirkens in der Welt.

5.3.1.5 Abdelmajid Charfi (*1942) – *der Islam zwischen Botschaft und Geschichte*

Ein weiterer Interpret und Denker, bei dem sich meines Erachtens korrelative Indizien in seinem Gedankengut finden lassen, ist Abdelmajid Charfi. In seinem Buch *Al-Islām baina ar-Raisāla wa-t-Tārīḥ* (*Der Islam zwischen Botschaft und Geschichte*)⁹⁶ setzt er sich mit der Kritik über die Auslegung des Koran auseinander. Sein Hauptanliegen hierbei, was in Zusammenhang mit der *K-Frage* von Interesse ist, ist die Beziehung zwischen der Lebenswirklichkeit der Gläubigen und den traditionellen Inhalten der *Orthodoxie*.⁹⁷ Er versucht durch seine Vorgehensweise »jede Vorstellung von *Orthodoxie* [Hervorheb. i. Orig.] im traditionellen Sinne des Begriffes [...] [zu vermeiden], und [...] das religiöse Bewusstsein mit der gelebten Wirklichkeit in Einklang zu bringen.«⁹⁸ Charfi vertritt die Ansicht, dass man sich der Botschaft des Propheten direkt widmen und die essenziellen Inhalte hieraus extrahieren müsse, wie sie seinerzeit von den Ersthörern vernommen wurden,

94 Campanini, Massimo, *The Qur'an. Modern Muslim Interpretations*. Translated by Caroline Higgitt, London 2011², 4.

95 »Faced with the challenges of modernity, this desire for renewal and reform has become urgent. In their search for means to accomplish this need, scholars have turned to the Qur'an.« (Ebd.)

96 Erschienen 2001 in Beirut (Dār Talīaa), so in: Benzine, *Islam und Moderne – Die neuen Denker*, 198.

97 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, 198.

98 Ebd.

bevor diese »von den theologischen Systemen und Rechtskorpora übernommen, bearbeitet und benutzt wurden«⁹⁹. Charfis historisch-kritischer Ansatz hat theologisch weitreichende Konsequenzen. Nach ihm ist der Prophet als »Empfänger der Botschaft ihrem Ziel nicht in dem Maße verpflichtet wie den Problemen, die sich zu seiner Zeit stellten, den Zwängen, denen er selbst unterworfen war, und den Nöten, auf die er zu reagieren hatte«¹⁰⁰. Charfi postuliert, dass die Botschaft des Propheten Teil eines sozialen Phänomens ist. Dies muss historisch betrachtet werden: Seine Botschaft richtet sich an die Geisteshaltung der damaligen Zeit, nicht um bestimmte Positionen und Situationen zu bestärken, sondern zu reformieren und durch neue Sichtweisen zu ersetzen.¹⁰¹ Das Ziel der Botschaft lautet, mehr als nur Lösungen für die temporären Probleme zu Zeiten der Offenbarung zu liefern; vielmehr sollten die humanistischen Endziele, welche hinter der primären Bedeutung der Gebote stehen, erkannt werden.¹⁰² Mit anderen Worten:

»Mit derselben Botschaft sind andere Lösungen für die Probleme anderer Zeiten zu finden, die nicht notwendigerweise den Lösungen (und Geboten) entsprechen, die in der Frühzeit des Islams gewählt (beziehungsweise akzeptiert) wurden.«¹⁰³

Ähnlich wie Nasr Hamid Abu Zaid, Mohammed Mojtahid Shabestari und Mohammed Talbi versteht auch Charfi die Offenbarung dialogisch. Benzine fasst dies treffend zusammen:

»Nach Charfis Lesart ist sie nicht als wörtliches Diktat göttlichen Ursprungs anzusehen. Sie stellt sich vielmehr als ein Zugang zu höheren Wahrheiten dar, der beim Propheten durch die Jahre des Hörens und der Meditation vorbereitet wurde. Im Gegensatz zur Tradition, die dieser Sichtweise einen Riegel vorgeschoben hat, bezeugt der Korantext eine aktive Rolle des Propheten beim Phänomen der Offenbarung. Die Offenbarung kann als *dialogisch* [Hervorheb. i. Orig.] betrachtet werden.«¹⁰⁴

Alle genannten Anhaltspunkte im Zusammenhang mit Charfi belegen meines Erachtens korrelativ lesbare Tendenzen und Interpretationen, die für eine theoretische Diskussion (theologisch) und praktische Weiterentwicklung (didaktisch) durchaus erschlossen werden können.

5.3.1.6 Fazlur Rahman (1919–1988) und die *Zwei-Stufen-Methode*

Der letzte Interpret und Denker für den historisch-kritischen Ansatz hier ist Fazlur Rahman (1919–1988). Er verfolgt einen ganzheitlichen Ansatz zur Untersuchung des Koran und bringt dabei seine *Zwei-Stufen-Methode* ins Spiel, die hier von Interesse ist. Diese Methode setzt sich, wie der Name schon erahnen lässt, aus zwei Stufen zusammen:

99 Ebd., 198–199.

100 Ebd., 199.

101 Vgl. ebd.

102 Vgl. ebd.

103 Ebd., 199–200.

104 Ebd., 201.

Die erste Stufe besteht darin, sich die universalen Prinzipien aus der historischen Realität, in welche der Koran offenbart wurde, abzuleiten. Die zweite Stufe besteht darin, die abgeleiteten Prinzipien in der Praxis anzuwenden bzw. umzusetzen.¹⁰⁵ Rahmans Ansatz zur Koraninterpretation erscheint durchaus von korrelativem Charakter zu sein, denn nach ihm besteht der Interpretationsprozess aus einer Doppelbewegung, welche die gegenwärtige Situation mit den koranischen Zeiten und wieder zurück in die Gegenwart verbindet.¹⁰⁶ Rahman macht dies sehr plastisch deutlich, was meines Erachtens den korrelativen Charakter von Rahmans Auffassung von der Koraninterpretation unterstreicht. Der Koran ist hiernach die göttliche Antwort, welche durch die Gedanken und das Bewusstsein des Propheten in die moralische, soziale Situation des Propheten Mohammeds in Arabien hineinwirkt.¹⁰⁷ Im Hinblick auf die *K-Frage* erscheint mir dieses Geschehen durchaus als korrelativ – zwischen Gott (Offenbarung) und dem Propheten (Menschen) –, welches durch die dynamische wechselseitige Beziehung zwischen beiden gekennzeichnet ist. Der Koran ist damit die Antwort zum jeweiligen Kontext bzw. zur jeweiligen Situation, in der angefragt wird.¹⁰⁸ Die anfänglichen Verdachtsmomente, dass Rahmans Theorie ein korrelatives Geschehen beschreibt, scheinen sich weiter zu erhärten, wenn man sich seine Beschreibung der zuvor genannten Doppelbewegung en détail ansieht. Die erste Bewegung ist gekennzeichnet davon, den Koran als Ganzes mit allen seinen Bedeutungen zu erschließen, auch im Sinne spezifischer Lehren zu verstehen, welche eine Antwort bilden auf die spezifischen Fragen und Situationen, in denen diese gestellt werden. Die erste Bewegung ist geprägt durch das Auflösen und Systematisieren der Besonderheiten der allgemeinen Prinzipien, Werte und weitreichenden Ziele aus dem Korantext. Die zweite Bewegung zeichnet sich dadurch aus, dass sie die zuvor genannten spezifischen Antworten verallgemeinert und diese aufbricht und als allgemeine moralische, soziale Ziele und Aussagen, welche im Lichte des historischen Kontextes aus dem Text *destilliert* werden können, darlegt. Die zweite Bewegung kann kurz gefasst so verstanden werden, dass sie von der allgemeinen

105 Vgl. Campanini, *The Qur'an*, 77–78.

106 »The process of interpretation proposed here consists of a double movement, from the present situation to Qur'anic times, then back to the present.« (Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity*, Chicago 1984, 5)

107 »The Qur'an is the divine response, through the Prophet's mind, to the moral-social situation of the Prophet's Arabia.« (Ebd.) Rahman führt an anderer Stelle, so Campanini, zur Untermauerung zwei Koranversen an, in denen Rahman keinen Zufall darin sieht, dass die Natur mit dem Koran verglichen wird und die Beziehung Mohammeds zu beiden, zur Offenbarung und zur Natur, darlegt. Beides wird nur durch ihn, seine Wahrnehmung und sein Bewusstsein mit Gottes Erlaubnis *uns* offenbart und dargebracht (vgl. Campanini, *The Qur'an*, 81 in Bezug auf Rahman, Fazlur (1989): *Major Themes of the Qur'an*. Minneapolis (Minn.: Bibliotheca Islamica), p.vx.). Hier die beiden Verse: *Sprich*: Wenn das Meer Tinte für die Worte meines Herrn wäre, würde das Meer zu Ende gehen, bevor die Worte meines Herrn zu Ende gehen, auch wenn Wir noch einmal so viel hineinbrächten. *Sprich*: Ich bin ja nur ein Mensch wie ihr; mir wird offenbart, dass euer Gott ein einziger Gott ist«. Sure al-Kahf (*Die Höhle*), 18, Vers 109ff. Sowie: »Oder sagen sie etwa: »Er hat eine Lüge gegen Gott erdichtet«? Wenn nun Gott will, kann Er dir das Herz versiegeln. Und Gott löscht das Falsche aus und bestätigt die Wahrheit mit seinen Worten«. Sure al-Schura (*Die Beratung*), 42, Vers 24. Khoury, *Der Koran*, 230: 373.

108 Vgl. Rahman, *Islam and Modernity*, 5.

Ansicht zur spezifischen Ansicht formuliert und in der Gegenwart realisiert wird.¹⁰⁹ Das Allgemeine, was zuvor aus der Offenbarung bzw. dem Offenbarungstext (Koran) an Prinzipien, Werten und dergleichen extrahiert wurde, muss in der Gegenwart im konkreten sozio-historischen Kontext verkörpert werden.¹¹⁰ Vor dem Hintergrund der *K-Frage* weist der beschriebene Prozess durchaus dynamische Wechselwirkungen zwischen Gott (Offenbarung) und den Menschen (Schöpfung) auf, die hier in der Auseinandersetzung mit dem Text in Form der Interpretation zutage tritt und immer wieder im Hier und Jetzt mündet. Campanini fasst diese Beziehung zwischen Offenbarungstext (Koran) und Interpret passend zusammen: Der Text behält die enge Beziehung zwischen den Intentionen des Autors (Gott), welche universal sind, und der Interpretation durch den Menschen. Diese Intentionen sind an die Interpretation und Veränderungen in der Vergangenheit sowie in der Gegenwart gerichtet.¹¹¹ Will man vor dem Hintergrund der *K-Frage* Rahmans Ansatz und Überlegungen einschätzen, wird schnell klar, dass auch hier eine entsprechend anthropologisch gewendete Theologie (Hermeneutik) als ein weiteres Indiz für eine Form von Korrelation anscheinend vorliegt.¹¹² Noch deutlicher in Bezug auf die *K-Frage* an dieser Stelle äußert sich Rahman selbst, indem er seinen hermeneutischen Ansatz in den ideengeschichtlichen und erkenntnistheoretischen Kontext setzt. Die objektive Situation des Koran, der für die Muslime eine absolute Normativität darstellt, ist untrennbar mit dessen Verständnis als direkte, wörtliche Antwort Gottes durch Mohammeds Verstand in einer bestimmten historischen Situation verbunden bzw. zu verstehen. Beides wurde später massiv durch die Orthodoxie vernachlässigt, beschränkt und heruntergespielt nach Rahman.¹¹³ Rahmans Ansatz gipfelt in der Feststellung, dass wir es mit zwei Objektivitäten zu tun haben, nämlich der des Textes und der des historischen Kontextes, in dem er entstanden ist; beide Objektivitäten, die quasi durch den Text repräsentiert werden, müssen in der Gegenwart angewendet, interpretiert und benutzt werden.¹¹⁴

5.3.2 Der literaturwissenschaftlich-kommunikationstheoretische Ansatz

Hierunter sind alle Autoren, Denker und Interpreten zu finden, die meiner Ansicht nach in ihrem Offenbarungsverständnis zunächst einmal die Offenbarung als Text im literaturwissenschaftlichen Sinn betrachten und dementsprechende Analysemethoden anwenden sowie sich kommunikationstheoretisch mit der Interaktion zwischen Text (Offenbarung) und Subjekt (Mensch) beschäftigen. Interpretationskritik und Analyse werden in diesem Zusammenhang entsprechend dargelegt. Folgende Interpreten habe ich dieser Kategorie zugeordnet: Amīn al-Ḥūlī (1895–1973), Muhammad Ahmad Khalafallah

109 Vgl. Ders., *Islam and Modernity*, Chicago 1984, 5–7.

110 »That is, the general has to be embodied in the present concrete socio-historical context.« (Ebd.)

111 »The text retains its close relationship with the author's intentions, which are universal and directed at the interpretation and modification not only the of the past but also of the present.« (Campanini, *The Qur'an*, 78)

112 »And it is God who measures and oversees the civil and anthropological evolution of humankind.« (Ebd.)

113 Vgl. Rahman, *Islam and Modernity*, 8.

114 Vgl. Campanini, *The Qur'an*, 79.

(1916–1991), Abdolkarim Soroush (*1945), Mohammed Arkoun (1928–2010), Nasr Hamid Abu Zaid (1943–2010), Mohammed Talbi (1921–2017), Muhammad Shahrur (*1938) und Wael Hallaq (*1955). Hier seien nun die Positionen im Einzelnen genannt.

5.3.2.1 Amīn al-Ḥūlī (1895–1973) und Muhammad Ahmad Khalafallah (1916–1991) – die literaturwissenschaftliche Auslegung des Koran (*tafsīr adabī*)

Das 20. Jh. ist geprägt von der Einführung und Nutzung eines literaturwissenschaftlichen Ansatzes in der Koranlegung (*tafsīr adabī*). Einer der ersten Interpreten, der dafür plädierte, den Koran gemäß der Literaturwissenschaft zunächst einmal als bloßen Text zu begreifen, war der ägyptische Literat und Wissenschaftler Taha Hussein (1889–1973). Bereits in den 1930er Jahren strebte er an, den Koran als rein literarischen Text zu betrachten.¹¹⁵ Dieser neue Ansatz ermöglicht eine ebenso neue Hermeneutik, die unter korrelativen Gesichtspunkten hier von Interesse ist. Dieser Ansatz wurde weiter entwickelt von Amīn al-Ḥūlī (1895–1973) und dessen Schüler Muhammad Ahmad Khalafallah (1916–1991). Amīn al-Ḥūlī stützte sich hierbei auf die Ideen des andalusischen Rechtsgelehrten aš-Šāṭibī (gest. 1388) und ging davon aus, dass die Offenbarung, um überhaupt verständlich zu sein, sich der Sprache und dem geistigen Horizont ihrer Adressaten anpassen müsse.¹¹⁶ Die Bedeutung der menschlichen Sprache im Zusammenhang mit der Offenbarung wird noch im weiteren Verlauf von Interesse sein; denn gerade vor dem Hintergrund der *K-Frage* erscheint es notwendig, zumindest entsprechende Gedanken diesbezüglich zu formulieren und zur Diskussion zu stellen. Nicolai Sinai sieht in dem beschriebenen Ansatz al-Ḥūlīs ideengeschichtliche Parallelen zur Entwicklung der historisch-kritischen Bibelwissenschaft bei Johann Salomo Semler (gest. 1791).¹¹⁷ Im Schaffen beider Autoren, al-Ḥūlīs' und Khalafallahs, stechen jene korrelationsverdächtigen Aussagen hervor, die unter dem Schlagwort *Erneuerung* in Erscheinung treten: *Neues* in dem Sinne, dass es stetig aus der fortlaufenden Auseinandersetzung mit dem Koran und der Tradition hervorgeht. Hier klingen Parallelen zwischen der Auseinandersetzung zwischen Tradition und Moderne sowie der *Korrelationsfrage* an, welche sich mit ähnlichen Zusammenhängen hierzu beschäftigt. So beschreibt Amīn al-Ḥūlī (1895–1973) dieses Phänomen, das doch sehr verdächtig nach korrelativen Tendenzen klingt, wie folgt: »Erneuerung beginnt mit einer destrukturierenden Untersuchung der Vergangenheit. Ideen, die zu einer bestimmten Zeit verboten sind, können

115 Vgl. Wielandt, Rotraud, Art. Exegesis of the Qur'ān. Early Modern and Contemporary. In: Encyclopedia of the Qur'ān. Bd. 2, E–I, Leiden 2002, 124–142, hier S. 131.

116 Vgl. Sinai, Nicolai, Die Heilige Schrift des Islam – Die wichtigsten Fakten zum Koran, Freiburg i. Br. 2012, 118.

117 »Strukturell sind solche Theorien nicht allzu weit von der Unterscheidung entfernt, die Johann Salomo Semler (gest. 1791), einer der Gründerväter der historisch-kritischen Bibelwissenschaft, zwischen der *Heiligen Schrift* [Hervorheb. i. Orig.] und dem in ihr enthaltenen, aber nicht mit ihr identischen *Wort Gottes* [Hervorheb. i. Orig.] vornahm.« (Ders., Die Heilige Schrift des Islam – Die wichtigsten Fakten zum Koran, Freiburg i. Br. 2012, 118)

sich später zu einer Lehre, einer Reform wandeln, die in der Folgezeit zum Leben erwacht.«¹¹⁸ Al-Ḥūlī ging sogar soweit – folgt man Benzine – zu behaupten:

»daß die Erneuerung [...] [taǧdīd] eine unausweichliche Tradition der islamischen Gelehrsamkeit seit dem Tode des Propheten sei, und [er/al-Ḥūlī] forderte zu einem ständig erneuerten Religionsverständnis auf, das ermöglicht, die neu auftauchenden Probleme der Menschen zu lösen.«¹¹⁹

Wenn man davon ausgeht, dass man im Zuge eines Korrelationsprozesses immer wieder zu neuen, individuellen Zugängen, Verständnissen, Interpretationen und dergleichen bezüglich der eigenen Tradition und Offenbarung gelangt, so ist der daraus sich ergebende Plural an *Neuem* nicht zu ignorieren. Wichtig erscheint mir hierbei neben der genauen Kenntnis der eigenen Tradition (Koran und Hadith), vor allem auch eine profunde Kenntnis der jeweiligen Kontexte sowohl im Hinblick auf die Offenbarung als auch mit Bezug zum jeweiligen Korrelationsgeschehen und dessen entwicklungsgeschichtliche Hintergründe anzustreben. Einen der wichtigsten Entwicklungsschübe erfuhr die moderne Koranexegese und -hermeneutik durch Muhammad Ahmad Khalafallah. Nach ihm sind koranische Erzählungen nicht als wahrheitsgemäße Wiedergabe von historischen Ereignissen zu verstehen, sondern vielmehr als rhetorisch wirkungsvolle Adaptionen von bekannten Erzählstoffen zu Zeiten Mohammeds, die bestimmte psychologische Effekte beim Publikum bzw. den Hörern bezwecken sollen.¹²⁰ Die literaturwissenschaftliche Herangehensweise an die Offenbarung als Text (*Offenbarungstext*) ist im Hinblick auf die *K-Frage* deswegen von Bedeutung, weil der Text an sich sowohl den Inhalt der Offenbarung als auch das Vehikel eben dieser darstellt und damit Inhalt und Medium ist, welches die Korrelation individuell initiieren und wieder neu anstoßen kann. Der Text wird somit neben der eigenen Lebenswirklichkeit zum wesentlichen Ausgangs- und Korrelationspunkt. Beide Aspekte sind Ursache, Prämisse und Impulsgeber der Korrelation, da sie in dynamischer Wechselwirkung zueinanderstehen.

5.3.2.2 Abdolkarim Soroush (*1945) – Auslegung vor dem Hintergrund der Kontraktion und Expansion des religiösen Wissens

Ein weiterer interessanter Interpret und Denker, der unter dem Schlagwort *Erneuerungen* hier von Interesse ist, ist Abdolkarim Soroush mit seiner *Theorie der Kontraktion und Expansion des religiösen Wissens*. Wenn man sich die dialektische und dynamische Beziehung zwischen Mensch und Offenbarung innerhalb der Korrelation vor Augen führt, erscheinen Soroushs Gedanken als korrelationsaffin. Soroush geht von folgenden Voraussetzungen aus: Ein Text oder ein Ereignis ist prinzipiell offen für eine Vielzahl von Auslegungen und Lesarten.¹²¹ Soroush geht davon aus, dass der Koran frei von Unvollkommenheit und die Religion als offenbarte Botschaft irrtumslos ist.¹²² Jedoch ist das

118 Benzine, Islam und Moderne – Die neuen Denker, 13.

119 Ebd., 142.

120 Vgl. Sinai, Die Heilige Schrift des Islam – Die wichtigsten Fakten zum Koran, 118f.

121 Vgl. Soroush, A conversation with Abdolkarim Soroush British Muslim Weekly.

122 Vgl. Benzine, Islam und Moderne – Die neuen Denker, 69.

Verständnis der Menschen von Religion seiner Meinung nach unvollkommen. Religion ist hiernach zwar göttlich und himmlisch, das Verständnis von dieser aber menschlich und irdisch.¹²³ Soroush führt hierzu aus: »Nicht die Religion hat es nötig, erneuert und vervollkommenet zu werden, sondern das religiöse Bewußtsein und das religiöse Gespür haben einen ständigen Bedarf an Wiederaufbau.«¹²⁴ Kurz gefasst geht es bei Soroush im Wesentlichen darum zu verstehen, dass »es nicht der religiöse Text ist, der verändert werden kann, sondern daß sich vielmehr die Auslegungen mit der Zeit verändern«¹²⁵. Soroush erläutert dies anhand eines Frage-Antwort-Szenarios, das doch sehr korrelativ daherkommt:

»Wir sind ständig eingetaucht in einen Ozean von Auslegungen. Der Text spricht nicht mit einem. Man muß ihn zum Sprechen bringen, indem man Fragen an ihn richtet. Angenommen, jemand befindet sich in der Gegenwart eines Gelehrten, ohne ihm auch nur eine einzige Frage zu stellen, und er bleibt stumm. Natürlich wird man von seinem Wissen nicht profitieren können. Stellt man ihm Fragen, wird man von ihm ein bestimmtes Wissen erlangen, je nach dem Niveau der Fragen. Sind die Fragen klug, werden auch die Antworten tiefschürfend sein. Interpretation hängt also von uns ab.«¹²⁶

Die diesen Aussagen zugrunde liegende wechselseitige Beziehung zwischen Text (Offenbarung, Tradition) und dem fragenden Individuum sind meines Erachtens symptomatisch für korrelativ verlaufende Prozesse. Soroushs Ansichten zur Textauslegung und Interpretation können durchaus korrelativ verstanden werden, so entstehen nach seiner Theorie stets neue Auslegungen und Interpretationen, die vor dem Hintergrund sich wandelnder Gegebenheiten zu neuen Interpretationen führen und damit auch zu neuen *Korrelationen*. Soroush ist der Meinung, dass »alles, was wir von der Religion erhalten und entgegennehmen, [...] Interpretation«¹²⁷ ist. Hierbei ist mit den Worten von Soroush hervorzuheben: »Ich sage nur, daß es keine offizielle Auslegung gibt. Es sollte immer eine Vielfalt an Auslegungen geben.«¹²⁸ Soroush schlussfolgert, dass wir alle *Ausleger der Religion* und nicht *Begründer der Religion* sind.¹²⁹ Er warnt in diesem Zusammenhang ausdrücklich davor, die eigene Position oder Auffassung über die anderer zu stellen:

»Mögen die, die ihre Worte für überlegen gegenüber einem einfachen Verständnis der Religion halten, sich vorsehen: Ihr Hochmut kann allmählich dazu führen, daß sie der Versuchung erliegen, sich den Prophetenmantel überzuwerfen. Die Unanfechtbarkeit

123 Vgl. ebd.

124 Soroush, A conversation with Abdolkarim Soroush British Muslim Weekly.

125 Ebd.

126 Ebd.

127 Ders., A conversation with Abdolkarim Soroush British Muslim Weekly, veröffentl. 1996, <http://d Sorosroush.com/en/a-conversation-with-abdolkarim-soroush-british-muslim-weekly/> [eingesehen am 04.01.2019, 14:45 MEZ].

128 Ebd.

129 Vgl. ebd.

der Religion zu akzeptieren hat nichts damit zu tun, seine eigenen Worte in den Mund des Propheten zu legen und sich seine Position anzumaßen.«¹³⁰

Sein Appell mündet in einer Aufforderung, die meines Erachtens als Aufruf zum Korrelieren verstanden werden könnte, zumindest indirekt, wenn er sagt: »Es heißt vielmehr, ehrlich zu versuchen, seine Botschaft zu verstehen, indem man immer wieder den heiligen Text und die Tradition zu Rate zieht.«¹³¹ Denn Anfragen, kommen aus der Lebenswelt und richten sich an den Text und die Tradition und kehren wieder zurück in die Lebenswelt. Aber auch der Text und die Tradition stellen zumindest indirekte Anfragen, Aufforderungen und Anforderungen an die Lebenswirklichkeit. Im Wechselspiel von Frage und Antwort stehen am Ende beide Positionen verändert da, sowohl die Lebenswelt der fragenden Gläubigen als auch die antwortende Tradition. Denn so wie die Gläubigen durch diesen *call and respond*-Prozess gehen; durch den gewonnenen Input aus der Tradition verändert bzw. bereichert werden, genauso erfährt die Tradition hierdurch Bereicherung, nämlich durch die Anfrage neugewonnenes aktualisiertes Erfahrungswissen, welches sie erweitert und über die aktuelle Generation hinaus weiter fortträgt.

5.3.2.3 Mohammed Arkoun (1928-2010) – die Offenbarung als Klärung ohne zu klären

Ein weiterer moderner Denker und Koraninterpret ist Mohammed Arkoun. Seine Ansichten zur Koranhermeneutik und Kritik an der Orthodoxie klingen in diesem Zusammenhang äußerst korrelationsverdächtig. Nach Arkoun will der Koran den Menschen keine endgültigen Lösungen für praktische Probleme seiner Existenz liefern, vielmehr zielt er darauf ab, ihm eine Perspektive zu erschließen, in welcher der Mensch sich selbst und die Welt und deren Zeichen, die den metaphysischen Horizont für alle Menschen bilden, wahrnimmt.¹³² Arkoun ist der Auffassung, dass »der Koran ununterbrochen der Überprüfung und der Reflexion durch den Menschen ausgesetzt ist«¹³³. Noch deutlicher wird dies, wenn Arkoun ebenfalls sich eines Frage-Antwort-Szenarios zur Erläuterung der Beziehung zwischen Offenbarung und Mensch bedient. Die Offenbarung ist hiernach als eine Verbindung zwischen Mensch und Gott zu verstehen, nicht als eine Frage-Antwort-Beziehung, sondern eher als eine Beziehung, in welcher der Mensch sich empfangen und umschlungen findet von der unendlichen Macht der Bedeutung, des Sinns der Dinge und der Wahrheit über Wort und Dasein.¹³⁴ Nach Arkoun ist es

130 Ebd.

131 Ebd.

132 Vgl. Arkoun, Mohammed/Gardet, Louis, *L'Islam. Hier-demain*, Paris 1978 zit.n. Benzine, *Islam und Moderne – Die neuen Denker*, 92.

133 Ebd., 94 in Bezug auf Arkoun, Mohammed, *Rethinking Islam Today. A Sourcebook*. In: *Liberal Islam*, In: Charles Kurzman (Hg.), Oxford 1998.

134 Vgl. Ennaifer, H'mida, *Les commentaires coraniques contemporains. Analyse de leur méthodologie*, Rom 1998 zit.n. Benzine, *Islam und Moderne – Die neuen Denker*, 97.

Ziel der Offenbarung »zu klären ohne zu klären«¹³⁵ und »Bedeutungen und den Sinn zu enthüllen, ohne das Unbekannte, das Mysterium oder den ergreifenden und wunderbaren Charakter dessen, was enthüllt wird, aufzuheben.«¹³⁶ All dies zeugt von einer reziproken Beziehung, die im Hinblick auf die Korrelation mehr als bekannt erscheint, aber an dieser Stelle nicht ganz so eindeutig ist, wie es bei anderen zuvor genannten Interpreten der Fall ist und deshalb hier mit einem Fragezeichen versehen und zur Diskussion gestellt werden muss. Die letzten Ausführungen erinnern, rückblickend auf das vorherige Kapitel dieser Arbeit, an einen mythischen Ansatz zu einer Binnen- bzw. Innenschau, wie Bitter oder Schambeck sie vertreten.

5.3.2.4 Nasr Hamid Abu Zaid (1943-2010) und die Bedeutung der Sprache im Offenbarungsprozess

Einer der wichtigsten und prominentesten Vertreter einer modernen Koranhermeneutik ist der 2010 verstorbene Nasr Hamid Abu Zaid. Abu Zaid bedient sich verschiedener literaturwissenschaftlicher und kommunikationstheoretischer Ansätze und Methoden, um sich dem Koran (Offenbarungstext) zu nähern. Ein diesbezüglich wichtiger Aspekt ist die menschliche Sprache.¹³⁷ Hiernach muss ein göttlicher Sprecher bei der Kommunikation mit dem Menschen sich auf dessen kulturellen *Code* einlassen und zurückgreifen, denn Gott kann mit dem Menschen nur in menschlichen Dimensionen der Sprache und Kultur, in geschichtlich situierter Sprache reden.¹³⁸ Daraus folgt, dass die »überzeitlich gültige göttliche Botschaft, die dem Koran zugrunde liegt, [...] demnach nicht einfach mit der geschichtlich bedingten Gestalt identifiziert werden [kann], in die Gott diese Botschaft im Jahrhundert gekleidet hat«¹³⁹. Abu Zaid's Argumentation erinnert in diesem Zusammenhang doch sehr an Paul Tillich's Überlegungen zur Bedeutung von Sprache, Kultur, Religion, Glaube und deren Beziehung zur Offenbarung. Das lässt meines Erachtens nach die korrelativen Anschluss- und Interpretationsmöglichkeiten hier noch interessanter erscheinen. Denn nach Abu Zaid übernahm Gott

»eine menschliche Sprache und die Kultur, die diese Sprache hervorgebracht hat. Denn wer eine Sprache wählt, bedient sich nicht eines leeren Gefäßes, weil die Sprache das wichtigste Instrument einer Gemeinschaft ist, um die Welt zu begreifen und ihr eine Ordnung im Bewusstsein zu geben.«¹⁴⁰

Der von Abu Zaid favorisierte Ansatz, den Koran als komplettes linguistisches System zu verstehen, das sich seiner Hörerschaft (Erstempfänger) angepasst hat, lässt unlegbar

135 Ennaifer, *Les commentaires coranique contemporains* zit.n. Benzine, *Islam und Moderne – Die neuen Denker*, 97.

136 Ennaifer, *Les commentaires coranique contemporains* zit.n. Benzine, *Islam und Moderne – Die neuen Denker*, 97.

137 Darauf werde ich im Zwischenfazit dieses Kapitels nochmals vor dem Hintergrund der K-Frage eingehen, um meine eigenen diesbezügliche Annahmen zur Diskussion zu stellen.

138 Vgl. Sinai, *Die Heilige Schrift des Islam – Die wichtigsten Fakten zum Koran*, 119.

139 Ebd.

140 Benzine, *Islam und Moderne – Die neuen Denker*, 177.

korrelative Resonanzen anklingen.¹⁴¹ Der Koran »konzentriert sich auf die Menschen, an die er sich ursprünglich richtete. Die Offenbarung hat sich dem linguistischen und intellektuellen Horizont der Erstempfänger angepaßt. Um die Wahrheit zu verändern, hat sie sie sich einverleibt!«¹⁴² »Der Koran ist für Nasr Hamid Abu Zaid ein offenes Kommunikationssystem zwischen Gott und den Menschen.«¹⁴³ Ein weiterer Aspekt, der sowohl als Korrelationsverdacht als auch als Anschlussmöglichkeit interpretiert und weiterentwickelt werden kann, ist nach Abu Zaid in der Dialektik des Koran zu finden. Abu Zaid's *Konzept des Textes (Mafhūm an-naṣṣ)*¹⁴⁴ legt die dialektische Beziehung zwischen Koran und Wirklichkeit offen. Diese dialektische Beziehung äußert sich vor allem in der »Art und Weise, wie die koranische Offenbarung bei vielen Begebenheiten auf bestimmte historische Ereignisse oder soziale und politische Veränderungen reagiert hat«¹⁴⁵. Eine der grundlegenden Fragen, die sich Abu Zaid stellt und die weitere Anschlussmöglichkeiten für einen korrelativen Ansatz bietet, lautet: »[Wie] ist die Rolle dieses grundlegenden Textes [Koran] zu verstehen, der von allen muslimischen Lehransätzen als göttlicher Text aufgefaßt wird?«¹⁴⁶ Diese Fragestellung kann als korrelative Ausgangsbasis erschlossen werden, weil sie immanent das Hier und Jetzt in Form der Anfrage an den Offenbarungstext und die Tradition richtet und damit weitere Fragen und Rückbindungen in Form von persönlichen Korrelationen ermöglicht. Obwohl der überlieferte Text nicht verändert werden kann, können jedoch dessen Interpretation, Kommentar und Auslegung daraus verändert werden. Die Beziehung zwischen Text und Interpretation und deren Untrennbarkeit werden bei Abu Zaid sehr deutlich, wenn er von der »anderen Seite des Textes«¹⁴⁷ spricht. Er unterscheidet hierbei zwischen Sinn und Bedeutung, d.h. für ihn ist der Sinn, was im Text dargestellt ist, die Bedeutung hingegen spiegelt sich in der Beziehung zwischen dem ursprünglichen Sinn und dem heutigen Leser wider.¹⁴⁸ Hiernach ist die Bedeutung veränderlich, der Sinn aber, als das, was die erste Generation von Muslimen verstand, ist aufgrund seiner Historizität festgeschrieben.¹⁴⁹ Daraus folgt, dass der Sinn vom Text abhängig ist, die Bedeutung jedoch vom Leser.¹⁵⁰ Da die Interpretation untrennbar mit dem Text verbunden ist, muss demnach der Koran, »wenn er erst einmal im Licht seines historischen, kulturellen und linguistischen Kontextes dekodiert wurde, nach dem kulturellen und linguistischen Kontext des Auslegers *rekodiert* [Hervorheb. i. Orig.] werden«¹⁵¹. Bei einer tiefeschürfenden Aus-

141 Vgl. ebd.

142 Abu Zaid, Nasr Hamid, *Mafhūm an-naṣṣ dirāsa fī 'ulūm al-Qur'ān*, Kairo 1993 zit.n. Benzine, *Islam und Moderne – Die neuen Denker*, 177.

143 Ebd., 190.

144 Vgl. ebd., 176f.

145 Ebd., 177.

146 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, 170.

147 Abu Zaid, *Mafhūm an-naṣṣ dirāsa fī 'ulūm al-Qur'ān* zit.n. Benzine, *Islam und Moderne – Die neuen Denker*, 186.

148 Vgl. ebd., 188.

149 Vgl. ebd.

150 Vgl. ebd.

151 Ebd., 189.

einandersetzung mit Abu Zaid's Gedanken, drängt sich die Frage vor dem Hintergrund der Korrelation auf, ob die Herabsendung (*tanzil*) bzw. die Offenbarung an sich einen zutiefst korrelativen Charakter bereits in sich trägt, dass Gott und Mensch durch einen dynamischen Prozess miteinander in Verbindung stehen und dieser Akt, das Leben und die Interpretation der Offenbarung Ausdruck bzw. Produkt dieses Prozesses sind. Diese Frage soll zur weiteren Diskussion an dieser Stelle offenbleiben. Nach Abu Zaid sind das Göttliche (Offenbarung) und das Menschliche durch den koranischen Diskurs miteinander verbunden.¹⁵² Beide sind durch »das Hilfsmittel einer menschlichen (und nicht einer göttlichen) Sprache, des Arabischen, trotz der Allwissenheit Gottes, seiner Vollkommenheit, seiner Macht und seiner Weisheit«¹⁵³, miteinander verbunden. Doch wie ist es mit Abu Zaid's Diskurs über die Sprache im Hinblick auf die Tradition bzw. Islamische Theologie bestellt? Wie wird dort dieses Phänomen im Zusammenhang mit der Offenbarung betrachtet und wie ist Abu Zaid's Position hierbei? Sowohl die hanbalitische als auch die asch'aritische Rechtsschule vertreten die Auffassung, dass Sprache eine Gabe Gottes an die Menschen ist und keine menschliche Erfindung.¹⁵⁴ Hiernach ist das Wort Gottes nicht erschaffen und ewig, es stellt eines seiner Attribute dar.¹⁵⁵ Die mu'tazilitische Rechtsschule hingegen vertritt die Auffassung, dass die Sprache lediglich eine menschliche Konvention ist, die historische und soziale Gegebenheiten reflektiert.¹⁵⁶ Demnach wurde der Koran von Gott in einem bestimmten Kontext erschaffen und seine Botschaft muss dementsprechend in besagtem Kontext verstanden werden.¹⁵⁷ Für Abu Zaid kommt in Anbetracht moderner Kenntnisse über Sprache und Text die mu'tazilitische Auffassung von Sprache unserer zeitgenössischen Auffassung am nächsten.¹⁵⁸ Abu Zaid kommt hier zum Schluss, dass

»der ursprüngliche Inhalt des Gotteswortes in seiner unbekannten Absolutheit – ich meine, bevor es auf arabisch zum Ausdruck gebracht wurde – göttlich und heilig [ist], obgleich sein manifestierter Ausdruck weder heilig noch göttlich ist. Ob man der mu'tazilitische Lehre von der ›Erschaffenheit des Korans‹ folgt oder ob man die asch'aritische vorzieht, die Schlußfolgerung ist dieselbe: Der Koran, den wir lesen und interpretieren, ist in keiner Weise identisch mit dem ewigen Wort Gottes.«¹⁵⁹

Nachdem in Kürze das theologische Standing Abu Zaid's skizziert wurde, bleibt die Frage nach der hermeneutischen Dimension seines Wirkens auch im Kontext islamischer Geistes- und Ideengeschichte übrig und wie er sich selbst in diesem Zusammenhang sieht. Nach Abu Zaid gibt es selbstverständlich auch in der islamischen Geschichte ein

152 Vgl. ebd., 177–178.

153 Ebd.

154 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, 181.

155 Vgl. ebd.

156 Vgl. ebd.

157 Vgl. ebd.

158 Vgl. ebd.

159 Abu Zaid, *Mafhūm an-naṣṣ dirāsa fi 'ulūm al-Qur'ān* zit. n. Benzine, *Islam und Moderne – Die neuen Denker*, 186.

hermeneutisches Bestreben.¹⁶⁰ Alleine dadurch bedingt, dass der Koran spätestens seit dem Tode des Propheten Mohammeds der Auslegung durch die Gläubigen bedarf und diese wiederum der Auslegungen bedürfen, um das Wort Gottes, welches über den Propheten zu ihnen kam, zu verstehen, weiterzugeben und ihren Glauben entsprechend praktizieren zu können.

»Von Beginn des Koranempfangs an wurden die Muslime dazu veranlaßt, ein Bündel von Methoden, Theorien und Reflexionen philosophischer Art hinsichtlich der Auslegung des Textes zu schaffen. Sie mußten ihn auf eine Weise erklären, übersetzen und auslegen, die den Menschen verständlich war, und zwar seit dem Tode des Propheten. Die islamischen Wissenschaften, die sich entwickelt haben, zeugen von diesem Interpretationsanliegen.«¹⁶¹

Die Frage nach der Notwendigkeit einer neuen Koranhermeneutik begründet Abu Zaid, wie viele andere moderne Interpreten und Denker historisch. Viele vertreten die Meinung, dass »mit der Zeit, als die politischen, juristischen und religiösen Mächte immer stärker und zahlreicher wurden, [...] die kritische Dimension der Hermeneutik [verschwand]«¹⁶². Mit anderen Worten: Die grundlegende kritische Haltung wurde durch real- und machtpolitische Erwägungen und Akteure aus den relevanten Diskursen nach und nach verdrängt. Die Bedeutung und Tragweite der neuen Ansätze für eine neue Hermeneutik, die sich nach Abu Zaid abzeichnen, sind u.a. an dessen Betonung des Subjektes festzumachen. Dies liegt in der Natur der Sache bzw. Hermeneutik selbst begründet, beschreibt und erläutert sie doch den Prozess des Verstehens und die Mechanismen von Erklärung und Auslegung in Anbetracht jeder Form von Subjektivität in Bezug auf die Textinterpretation.¹⁶³ Der Grenzen und der Konsequenzen ist sich Abu Zaid durchaus bewusst, wenn er daran erinnert, dass

»wir alle selbstverständlich Träger von Ideologien sind (religiösen, sozialen, nationalen, politischen usw.). Ideologie und Subjektivität können jedoch keine wissenschaftlichen Kriterien darstellen. Daher ist es wichtig, daß wir uns bei der Lektüre des Koran-
textes unserer ideologischen Bindungen bewußt sind, um uns gegen diese *Verzeichnung* [Hervorheb. i. Orig.] (talwīn), gegen unsere ideologisch-subjektive tendenziöse Lesart zu wappnen.«¹⁶⁴

Im Geiste Abu Zaid's ist es zweckdienlicher, sich der eigenen ideologischen Abhängigkeiten bewusst zu sein und so eine Auslegung zu ermöglichen, die sich einer der Objektivität nähert, im Sinne einer kulturellen, aber nicht absoluten Interpretation.¹⁶⁵ Abschließend sei zu Abu Zaid hier noch dessen Verständnis über die Funktion der Offenbarung (waḥī) erwähnt, die er als »channel of communication between God and human-

160 Vgl. ebd., 170.

161 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, 170-171.

162 Ebd., 171.

163 Vgl. ebd., 190.

164 Ebd.

165 Vgl. ebd., 191.

kind where the human voice is an explicit eternalisation of God's message«¹⁶⁶ versteht. All dies erscheint durchaus dem wechselseitigen Verständnis von Gott und Mensch im Offenbarungsprozess zu entsprechen, der einer Korrelation stets zugrunde liegt.

5.3.2.5 Mohammad Mojtahid Shabestari (*1936) – menschliche Subjektivität im Dialog mit dem Göttlichen

Ein von Abu Zaid selbst sehr geschätzter Kollege ist Mohammad Mojtahid Shabestari, dessen Ideen gewiss auch bei ihm Widerhall fanden.¹⁶⁷ Ähnlich wie Abu Zaid, stellt Shabestari das Subjekt bzw. die Subjektivität in den Fokus des Interpretationsaktes.¹⁶⁸ Die Bedeutung der Interpretation als Akt der Auseinandersetzung mit der Offenbarung vor dem Hintergrund der eigenen Subjektivität im Hier und Jetzt lassen beide Denker und ihre Überlegungen im Lichte der *K-Frage* als äußerst interessant erscheinen. Shabestari beschreibt den Interpretationsakt wie folgt:

»Every text is a hidden reality that must be revealed through interpretation. The meaning of the text is produced in the act of interpretation. In reality, the text speaks through the interpretation and reveals what it contains inside.«¹⁶⁹

Shabestari betont in diesem die menschliche Subjektivität in ihrem Dialog mit dem Göttlichen.¹⁷⁰ Er beschreibt detailliert die Natur, den Prozess des Dialoges der Offenbarung zwischen Mensch und Gott. Für ihn handelt es sich hierbei um eine unendliche Geschichte, die fortlaufend fortgeschrieben wird.¹⁷¹ Weiter erläutert er hierzu die Rolle des Menschen gegenüber Gott im Offenbarungs- bzw. Interpretationsprozess: »Thus, in such circumstances never being denied, as man, vis-à-vis God, he will remain always one of the two actors in the dialogue and the one of whom God's revelations is directed.«¹⁷² Shabestari charakterisiert diesen Prozess und dessen Verständnis als einen vorläufigen, zwischenzeitlichen Dialog, der schwierig, leidenschaftlich und bilate-

166 Campanini, The Qur'an, 59. Abu Zaid, Nasr Hamid, The Qur'an. God and Man in Communication. Inaugural Lecture for the Cleveringa Chair of Leiden University, veröffentl. am 27. November 2000, http://www.let.leidenuniv.nl/forum/01_1/onderzoek/2.htm [eingesehen am 21.04.2010].

167 Vgl. Campanini, The Qur'an, 68.

168 »[T]he act of *interpretation* [Hervorheb. i. Orig.] as a form of action that can easily rise to the position of the subject in the hermeneutic process.« (Ebd., 68f.)

169 Shabestārī, Muḥammad Mujtahid, Hermeneutic. Ketāb va Sunnat: farayande-e tafsīr-e vahy [Hermeneutic, The Scripture and the Tradition], Teheran 1996, zit.n. Vahdat, Farzin, Post-revolutionary Islamic modernity in Iran. The intersubjective hermeneutics of Mohamad Mojtahed Shabestrari. In: Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an, In: Suha Taji-Farouki (Hg.), Oxford 2004, 201.

170 Vgl. Campanini, The Qur'an, 69.

171 »This dialogue between God and man – the most extraordinary story in the universe – continues endlessly. It represents the way which we acquire the interpretation of the revelation, and it is an unending process.« (Shabestārī, Hermeneutic, zit.n. Vahdat, Post-revolutionary Islamic modernity in Iran, 206)

172 Shabestārī, Hermeneutic, zit.n. Vahdat, Post-revolutionary Islamic modernity in Iran, 206.

ral zwischen Mensch und Gott stattfindet.¹⁷³ Nach Shabestari überträgt der Mensch die Bedeutung auf das, was er vom Wort Gottes erhalten hat, durch seine eigenen Interpretationen.¹⁷⁴ Diese Interpretationen nehmen durch die kritische Anwendung und Unterstützung der Philosophie und der Wissenschaft eine akzeptable Form an.¹⁷⁵ Shabestari sieht hierin einen Reichtum und Zugewinn, der letzten Endes ganz im korrelativen Sinne zu Erkenntnissen in Bezug auf die Offenbarung bzw. das Wort Gottes führt.¹⁷⁶ Inwiefern dies vor dem Hintergrund eines engeren Begriffes von Korrelation Bestand hat, bleibt an dieser Stelle gewiss zu fragen übrig. Letztlich ist hier die Frage zu beantworten, inwieweit man bereit ist, die Interpretation der Texttradition bzw. des Offenbarungstextes als wechselseitigen Veränderungsprozess anzuerkennen, da nach allgemeinem Verständnis das *Wort Gottes* nicht durch Interpretation selbst im Laufe der Geschichte Veränderung erfährt.

5.3.2.6 Mohamed Talbi (1921-2017) – *vektorielle Lesart* des Koran und konstanter Dialog zwischen Gott und Mensch

Ein weiterer Denker und Interpret, der im Hinblick auf die *K-Frage* von Interesse ist, ist der 2017 verstorbene Mohamed Talbi (1921–2017). Talbi schlägt eine

»vektorielle Lesart [Hervorheb. i. Orig.] des Korantextes vor, die hervorhebt, was er als die *übergeordneten Ziele* [Hervorheb. i. Orig.] der Offenbarung bezeichnet. Für ihn nämlich zeigt der Koran nur die Hauptrichtungen an, und seine Anordnungen sind in bezug auf die Zeit zu verstehen, in der sie geäußert wurden. Vor allem verteidigt er die Idee, daß *nur der Koran verpflichtet* [Hervorheb. i. Orig.] und er allein bindend für den Gläubigen sei. Er distanziert sich deutlich von der Sunna, Tradition«¹⁷⁷.

Für Talbi ist der Koran (*kalām Allāh*) göttliche Rede, die in ihrer Dialektik durchaus korrelativ zu sein scheint. Dies wird besonders an dieser Stelle deutlich:

»Wenn Gott spricht und er seine Rede zu einer Herausforderung für die Menschheit machen will, ist das Diktat göttlich, aber der Ausdruck menschlich. Es ist eine theandrische Rede, die zunächst ganz und gar göttlich ist. Aber bei ihrem Eintreten in die Geschichte kann sie die Menschen nur erreichen, wenn sie zu ihnen in ihrer Sprache

173 »The story our understanding of the word of God is that of a metatemporal conversation – difficult, passionate and bilateral – between man and God.« (Shabestārī, Hermeneutic, zit.n. Vahdat, Post-revolutionary Islamic modernity in Iran, 206)

174 »Man confers meaning onto that which he has received of God's word through his own interpretations.« (Shabestārī, Hermeneutic, zit.n. Vahdat, Post-revolutionary Islamic modernity in Iran, 206)

175 Vgl. Shabestārī, Muḥammad Mujtahid, Hermeneutik. Ketāb va Sunnat: farayande-e tafsīr-e vahy. In: Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an, In: Suha Taji-Farouki (Hg.), Oxford 2004, 206.

176 »This provides the capital accumulated by man for the next stage, capital that constitutes the basis of the assumptions and predispositions that will be constructed in the course of this phase. Enriched with this new capital man turns for a second time to the word of God, and is struck with new ray of light« (ders., Hermeneutic, zit.n. Vahdat, Post-revolutionary Islamic modernity in Iran, 206)

177 Benzine, Islam und Moderne – Die neuen Denker, 194.

spricht. Sie ist allen möglichen philologischen und linguistischen Methoden unterworfen.«¹⁷⁸

Weitere korrelative Spuren und Parallelen zu Abu Zaid und Shabestari lassen sich bei Talbi finden.¹⁷⁹ Auch beim ihm erscheint die Offenbarung als konstanter Dialog zwischen Gott und den Menschen, der bis in die Gegenwart hineinreicht. Der Koran wurde nach Talbi in die Geschichte offenbart – und zwar als Geschichte, nicht im Sinne eines Fixpunktes in der Zeit, sondern als ein dynamisches Kontinuum. Gott ist demnach kontinuierlich präsent und hört niemals auf, sich selbst zu offenbaren; er entfaltet sich in der Zeit, so dass er stets präsent ist.¹⁸⁰ Gott ist durch den Koran im konstanten Dialog mit dem Menschen, der Koran an sich als Ganzes fordert zur Reflexion auf.¹⁸¹ Diese fortlaufende wechselseitige Rede zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf, die wechselseitige Einflussnahme auf die Offenbarung, deren Form und Übermittlung erscheinen im Hinblick auf die *K-Frage* hier als höchst verdächtig!

5.3.2.7 Muhammad Shahrur (*1938) – *stabile Textform und inhaltliche Mobilität*

Ein weiterer Autor, Denker und Interpret, der in dieser Kategorie nicht fehlen darf, ist Muhammad Shahrur. Auch er liefert interessante Hinweise bezüglich einer *muslimischen Lesart* der Offenbarung in der Auseinandersetzung und im Zusammenspiel von Gott und Prophet, von Text und Inhalt. Shahrur unterscheidet zwischen der Stabilität der Textform (*ṭhabāt sibġat al-nass*) und der inhaltlichen Mobilität (*ḥarakat al-muḥtawā*).¹⁸² Shahrur unterscheidet hierbei das, was unveränderlich von Gottes Intentionen und der Offenbarung ist, von dem, das adaptiert werden kann für die Nöte und Veränderungen der Moderne. Hiernach können allegorische Verse (*mustashābihāt*) die Wahrheit des Koran beinhalten und die sogenannten prophetischen Verse (*nubuwwa*) können interpretiert werden.¹⁸³ Shahrurs Ideen führen zu einer präzisen und konsequenten Unterscheidung in verschiedenen Stufen der Offenbarung und deren Übertragung in die Schrift.¹⁸⁴ Shahrur dezidierte Differenzierung müsste im Rahmen der hier bisher

178 Ebd., 195.

179 »Talbi closely echoes Abū Zayd when he says that the Qur'an is ›the entirely divine word translated into an entirely human language‹ and therefore deeply rooted in one culture, the Arab culture.« (Talbi, Mohamed, *Quelle clé pour lire le Coran*. In: *Islam e libero pensiero*, In: Gwendoline Jarczyk (Hg.), Turin 2005b, 117 zit.n. Campanini, *The Qur'an*, 67)

180 »The Qur'an was revealed in history and has a history, in the sense that the revelation was not a fixed point in time but a dynamic continuum: God is continually present and never stops revealing Himself in an unfolding of time that, for Him, is always *present* [Hervorheb. i. Orig.].« (Campanini, Massimo, *The Qur'an. Modern Muslim Interpretations*. Translated by Caroline Higgitt, London 2011², 67 in Bezug auf Talbi, Mohamed, *Quelle clé pour lire le Coran*. In: *Reflexions sur le Coran*, In: Maurice Bucaille, Mohamed Talbi (Hg.), Paris 1989a, 46; 68)

181 »Through the Qur'an God is in constant dialogue with humankind, since the whole of the Qur'an prompts and demands reflection.« (Campanini, *The Qur'an*, 67 in Bezug auf Talbi, *Quelle clé pour lire le Coran*, 24); Talbi, *Quelle clé pour lire le Coran*; Bucaille, Maurice/Talbi, Mohamed, *Reflexions sur le Coran*, Paris 1989.

182 Vgl. Campanini, *The Qur'an*, 88.

183 Vgl. ebd., 89.

184 Vgl. ebd., 88.

skizzierten Ansätze definitiv eingehender untersucht werden. Die Frage, ob sich seine Sichtweise theologisch sowie didaktisch im Sinne der *K-Frage* interpretieren lässt, bleibt offen, sehr wahrscheinlich könnte jedoch mit ähnlichen Resultaten gerechnet werden, wie dies zuvor in der Argumentation seiner Vorgänger hierzu dargelegt ist. Deshalb wird Shahrur von mir hier in diesem Zusammenhang genannt.

5.3.2.8 Wael Hallaq (*1955) – Buchwerdung vor dem Hintergrund von Mohammeds Doppelfunktion als Gesandter (*rasūl*) und Prophet (*nabī*)

Als letzter Vertreter des literaturwissenschaftlich-kommunikationstheoretischen Ansatzes bleibt noch Wael Hallaq zu nennen. Er führt den Gedanken im Zusammenhang mit der Buchwerdung der Schrift fort und konkretisiert hierbei die Stellung und Beziehung des Propheten Mohammed hierzu, indem er die Doppelfunktion Mohammeds als Gesandter (*rasūl*) und Prophet (*nabī*) anführt.¹⁸⁵ Als Prophet hat Mohammed Informationen über die Prophezeiung, Religion und dergleichen erhalten. Als Gesandter war er Empfänger von einem Korpus von Rechtsbelehrungen zusätzlich zu den Informationen, die er als Prophet erhielt.¹⁸⁶ Daraus folgt, dass die Funktion eines Propheten religiöser Art und die eines Gesandten von eher juristischer Natur ist. Von daher ist die prophetische Nachricht in ihrer Textform mehrdeutig und damit imstande, zu einer Vielzahl von Interpretationen zu führen.¹⁸⁷ Der Koran ist diese Textform, der Gegenstand der Rechtsfindung im Einzelfall (*iğtihād*) sein kann.¹⁸⁸ Zwischen Text (Offenbarung) und Mensch kann eine Korrelation somit zu jeder Zeit ermöglicht werden. Hallaqs Ansatz ist eher theoretischer Natur, jedoch liefert er meines Erachtens einen weiteren wichtigen Baustein in der theoretischen Betrachtung, den es zu beachten gilt. Macht doch dieser Ansatz nochmals die hervorstechende *Doppelfunktion* bzw. Polarität im Zusammenhang mit der Korrelation deutlich, wenn auch aus einem vollkommen anderen Blickwinkel betrachtet. Der Prophet als menschliches Bindeglied zwischen dem Göttlichen und dem Weltlichen, dies sind nach wie vor zwei feste Bezugsgrößen, zwischen denen sich die Akteure im Diskurs über die Korrelation bewegen. Der Prophet ist demnach Ausgangspunkt, Vehikel und Katalysator. Eine korrelativ verstandene Offenbarung im islamischen Kontext ist ein Gedanke, der hier meines Erachtens im Subtext nicht zu überlesen ist.

5.3.3 Die neue (Koran-)Hermeneutik und neue Zugänge zur Wirklichkeit

Unter diese Kategorien fallen meiner Meinung nach alle Autoren, Denker und Interpreten, die über ihr spezifisches Offenbarungs- und Textverständnis hinaus ein eigenständiges hermeneutisches Konzept vorlegen und dies in aller Konsequenz umsetzen. Dies ermöglicht neue Zugänge zur Offenbarung einerseits und neue Zugänge zur eigenen

185 Vgl. Hallaq, Wael, A History of Islamic Legal Theories, Cambridge 1997, 246–247.

186 Vgl. ebd.

187 Vgl. ebd.

188 Vgl. ebd.

Lebenswirklichkeit andererseits. Die folgenden Interpreten werden von mir hier zugeordnet: Muhammad Mahmud Taha (1909–1985), Farid Esack (*1959) und Hasan Hanafi (*1935). Nachfolgend seien nun die Positionen der genannten Interpreten im Einzelnen aufgeführt.

5.3.3.1 Muhammad Mahmud Taha (1909–1985) – der Koran (Offenbarung) als *two in one*

Der sudanesischer Denker und politische Aktivist Muhammad Mahmud Taha (1909–1985) verbindet mit seiner Koranhermeneutik konkrete Forderungen, die ihm in der politischen Atmosphäre seinerzeit im Sudan das Leben kosteten. Tahas Interpretation des Koran, dessen Auffassung, dass dieser *two in one* ist, d.h. wir es mit einem mekkanischen und medinensischen Koran zu tun haben, hatte sowohl schwerwiegende Folgen für ihn persönlich als auch im Hinblick auf ein neues hermeneutisches Verständnis des Koran.¹⁸⁹ Eine der grundlegenden Fragen, die am Ende dieses Kapitels zur Diskussion gestellt werden soll, ist die, ob man Korrelation auch im Sinne einer politischen Theologie politisch verstehen kann. Gerade vor dem Hintergrund des zeitgenössischen Geschehens in Politik und Gesellschaft hierzulande, aber ebenso weltweit, erscheint mir dies doch geboten. Wendet man sich den korrelationsverdächtigen Ansätzen und Äußerungen Muhammad Mahmud Tahas zu, stößt man unweigerlich auf dessen Buch *Die zweite Botschaft des Islam* (1967). In diesem Werk gelangt Taha zu der Auffassung, dass es zwei Nachrichten bzw. Botschaften bezüglich des Islam gibt.¹⁹⁰ Hiernach fußt die erste Botschaft auf den Anwendungen des Koran und die zweite Botschaft auf dessen Prinzipien.¹⁹¹ Taha meint hierzu, dass wir zwar eine detaillierte Vorstellung von der ersten Botschaft des Islam haben, aber dass die zweite Botschaft noch nicht im Detail erklärt wurde.¹⁹² Nach Taha korrespondiert die erste Botschaft mit den Anwendungen und der Umsetzung des Koran während der Zeit des Propheten Muhammads in Medina. In dieser Phase wurde der Koran mit der Sunna, welche die Basis des Rechts (Jurisprudenz) bzw. der Scharia ist, angewendet.¹⁹³ Die zweite Botschaft muss erst noch geschehen bzw. sich erst noch ereignen und wird die Prinzipien des mekkanischen Koran beinhalten, d.h. den Teil des Koran, der zur mekkanischen Phase

189 »Mahmūd Tāhā puts forward a very significant interpretation of the Meccan and the Medinan Qur'an that has potentially major implications for praxis. For this reason, it is important that his work is considered here and given its place in the hermeneutic discourse.« (Campanini, The Qur'an, 70) Die Publikation seiner Auffassungen wurde durch das damalige sudanesischer Regime instrumentalisiert, um ihn der Apostasie anzuklagen und hinzurichten (1985 in Khartoum).

190 Vgl. als Primärquelle das Original: Taha, Muhammad Mahmud, *Ar-Risāla at-Tāniya min al-Islām* (Die zweite Botschaft des Islam). In engl. Übersetzung hierzu jeweils An-Na'im, Abdullah (1996): *The Second Message of Islam*, Syracuse 1967. Sowie Ders., *The Second Message of Islam*, Syracuse 1987².

191 »Islam has two messages: the first message is based on the applications of the Qur'an, the second on its principles.« (Ebd., 31–32)

192 Vgl. ebd.

193 Vgl. Campanini, The Qur'an, 70.

Muhammad überliefert wurde.¹⁹⁴ Taha erklärt seine Reihenfolge der Offenbarung wie folgt:

»The truth of the matter is that al-islam, as conveyed in the Qur'an, comes in two stages: the stage of dogma (al-'aqida) and the stage of the truth (al-haqiqah) or knowledge [...] The stage of al-'aqida is the stage of the nation of Mu'minin [believers], which is the nation of the First Message of Islam. The stage of knowledge is the stage of the nation of Muslimin, which is the nation of the Second Message of Islam. This nation has not come yet.«¹⁹⁵

Tahas Argumentation bedeutet nicht, dass er an dieser Stelle die historischen Kontexte ignoriert, vielmehr vertritt er die Meinung, dass eben diese Kontexte nicht durch Ort und Zeit im Wesentlichen bestimmt wurden, sondern durch die jeweilige Hörschaft. Er akzentuiert dies wie folgt: »The Meccan and the Medinese texts differ, not because of the time and place of their revelation, but essentially because of the audience to whom they are addressed.«¹⁹⁶ Diese Kontextualisierung der Offenbarung ist vor dem Hintergrund der *K-Frage* von Interesse, ob und inwiefern Tahas Konzept der zwei Botschaften mit ihren latenten weltlichen und politischen Implikationen aufgrund seines wechselseitigen In-Bezug-Setzens und Umsetzens der Offenbarung in lebenswirklichen Kontexten ein korrelatives Geschehen im herkömmlichen, enger gefassten Sinne darstellt, bleibt an dieser Stelle zu hinterfragen und kann hier nur angerissen und zur Diskussion gestellt werden. Gleichwohl erweisen sich Tahas Gedanken als innovativ. Campanini formuliert dies wie folgt:

»The realisation of the second message – and here we come to the particularly innovative aspect of Tāhā's ideas – implies the abolition of the first message: in other words, the message of Medinan Qur'an must be supplanted and replaced by the message of the Meccan Qur'an.«¹⁹⁷

Dies bedeutet im Zusammenhang mit der entsprechenden Kontextualisierung Folgendes: »The message of the Medinan Qur'an, with its legislative rules and requirements, is historically contextualised; the message of Meccan Qur'an is universal and eternal.«¹⁹⁸ Das offensichtlich provokante und zugleich innovative Verständnis Tahas in der Umdeutung der Offenbarungskontexte gegenüber den Offenbarungsinhalten sowie die sich hieraus ergebende Akzentuierung bzw. Umkehrung der Reihenfolge in der Offenbarung sind in Bezug auf die jeweiligen Kontexte und Inhalte hinsichtlich der *K-Frage* von Bedeutung. Kann diese Akzentverschiebung von Kontexten und Inhalten der

194 Vgl. ebd.

195 Taha, *The Second Message of Islam*, 27–28. Dazu muss angemerkt werden, dass zwischen Muslim und Mu'min unterschieden wird, d.h. letzter Begriff wird verwendet, um den wahren Gläubigen zu bezeichnen. Der Begriff Muslim bezeichnet historisch gesehen zunächst nur Individuen, die formal zum Islam übergetreten sind. Taha bezieht sich auf die wahrhaft Gläubigen, die nach seiner Auffassung aufgrund tieferer spiritueller Kenntnisse des Koran (Offenbarung) im utopischen Sinne eine neue Gesellschaft bzw. Welt aufbauen werden (vgl. Campanini, *The Qur'an*, 71).

196 Taha, *The Second Message of Islam*, 125.

197 Campanini, *The Qur'an*, 72.

198 Ebd.

Offenbarung bereits als korrelatives Geschehen verstanden werden? Um die Anfrage verständlicher und transparenter im Hinblick auf Tahas tatsächliches Verständnis zu machen, sollen einige von Taha selbst angeführte Beispiele nicht unerwähnt bleiben. Taha greift auf die islamische Jurisprudenz zurück, die u.a. auf dem Koran und dessen Auslegung fußt. Hiernach ist die sogenannte Scharia ein angewendetes System von Gesetzen, welches im Wesentlichen ein Produkt der Menschen ist und weniger von Gott.¹⁹⁹ Tahas Forderung impliziert, dass die Wiederherstellung des *ursprünglichen Gebotes* erfolgt, was einhergeht mit der Negation vieler Aspekte konservativer und traditioneller islamischer Rechtsauffassungen.²⁰⁰ Taha nennt hierzu einige konkrete Beispiele. Taha behauptet, dass weder die unterwürfige Position der Frauen gegenüber Männern noch die Polygamie Teil der ersten Botschaft des Islam sind. Sie stellen nicht seine fundamentalen Prinzipien dar.²⁰¹ Taha liefert weitere Beispiele: Sklaverei, Dschihad, Ungleichheit unter den Menschen, Kapitalismus sind nicht Teil der ersten Botschaft des Islam. Sie alle repräsentieren nicht dessen fundamentale Prinzipien.²⁰² Was an Tahas Auffassungen zur Exegese so neu und bahnbrechend erscheint, ist laut Campanini, dass Taha den Koran einer offenen Hermeneutik unterziehen will und dies allgemein einfordert.²⁰³ Campaninis abschließende Betrachtung und Einschätzung Tahas im Zusammenhang mit der Exegese des Koran mündete in dessen Feststellung, dass dieser in seiner Auffassung Ähnlichkeiten zum Textverhältnis der Offenbarung zu Abu Zayd/Abu Zaid aufweise.²⁰⁴ Taha formuliert es laut Campanini so:

»Progress into Islam by means of the Qur'an is progress towards God in infinitude (al-itlaq). As such it has not been, and can never be, fully and conclusively explained. It is its revelation into al-mushaf [Arabic text] as a Book that has been concluded, but its explanation has not.«²⁰⁵

Inwiefern islamische Rechtsprechung auch als korrelativer Ausdruck menschlichen Strebens betrachtet werden kann, sich Gott über bzw. durch die Offenbarung zu nähern, bleibt als Frage offen. Meines Erachtens scheinen das Textverständnis und das Verhältnis zur Offenbarung hier essenziell für Korrelationen zu sein – sowohl im theoretischen Sinne als Theologie als auch im praktischen Sinne als Didaktik. Ich teile die Auffassung Campaninis, dass die hier neu vorgestellten hermeneutische Ansätze neue Impulse für die Betrachtung und den Umgang mit dem Koran in der Welt von heute liefern können.²⁰⁶ Darüber hinaus bleibt zu hoffen, dass sowohl Muslime als auch Nicht-Muslime hierdurch wertvolle Einsichten gewinnen können. Angesichts von Missverständnissen und Problemen in der Gegenwart wäre es so möglich, produktiver

199 Vgl. ebd., 72.

200 Vgl. Ders., *The Qur'an. Modern Muslim Interpretations*. Translated by Caroline Higgitt, London 2011², 72 zit.n. Taha, *The Second Message of Islam*, 153.

201 Vgl. Campanini, *The Qur'an*, 72.

202 Vgl. ebd.

203 »Tāhā's new and radical approach to exegesis lies in his assertion that the Qur'an must be subjected to an open hermeneutic.« (Ebd.)

204 Vgl. ebd., 72.

205 Ebd.; vgl. Hanafi, Hasan, *Muqaddima fi 'ilm al-istigrāb (Critique of Western Science)*, Cairo 1991.

206 Vgl. Campanini, *The Qur'an*, 72.

miteinander ins Gespräch zu kommen und neue Handlungsoptionen zu entwickeln. In Bezug auf die *K-Frage* kann hier festgehalten werden, dass, wenn man Tahas Ausführungen folgt, viele korrelationsrelevante Tendenzen zu erkennen sind.

5.3.3.2 Farid Esack (*1959) – die koranische Rezeptions- und Befreiungshermeneutik

Als ein weiterer Referenzautor ist hier Farid Esack zu nennen, da er auch für eine neue Hermeneutik des Koran eintritt und im Zuge dessen ebenso eine dynamische Auseinandersetzung zwischen Tradition und Gegenwart mit korrelativen Verdachtsmomenten erkennen lässt. Farid Esack plädierte bereits 1993 für eine *Rezeptionshermeneutik*²⁰⁷ und deren Einbindung in die islamische Tradition. Diese *Rezeptionshermeneutik* soll seines Erachtens nach auf Textauslegung, Bedeutungssuche und Funktionalismus basieren.²⁰⁸ Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Auffassung, dass die koranischen Lehren untrennbar mit den damals herrschenden soziopolitischen Gegebenheiten verbunden sind.²⁰⁹ Nach Esack hat die muslimische Orthodoxie lange Zeit die ewige Bedeutsamkeit des Koran als Synonym verstanden, da dieser Zeit und Raum enthoben sei.²¹⁰ Esack hält dem entgegen, dass

»die Geschichte des Korans und seiner Auslegung [...] jedoch das Gegenteil [beweist], wie jeder, der sich mit dem Koran als funktionaler oder kontextueller Schrift beschäftigt, schnell herausfinden wird. Um die Bedeutung des Korans auf die Gegenwart zu beziehen.«²¹¹

Farid Esack fordert daher die Muslime auf, dies »aus der Distanz eines beliebigen historischen Augenblicks«²¹² zu tun. Des Weiteren postuliert er, die Verbindung zwischen Entstehung und Rezeption eingehend zu untersuchen, denn auch wenn es nicht möglich sei, »die Intention Gottes voll zu erfassen, so könne man doch das analysieren, was zu den immer im Fluß befindlichen und ständig wechselnden Interpretationen des Textes beiträgt«²¹³. Indes ist zu bestimmen, was in diesem Zusammenhang unter der bereits genannten *Rezeptionshermeneutik* zu verstehen ist. Esack bezieht sich im

207 Vgl. Benzine, Islam und Moderne – Die neuen Denker, 229 in Bezug auf Esack, Farid, Quranic Hermeneutics. Problems and Prospects. In: The Muslim World 83 (1993), 118–141.

208 Vgl. Benzine, Islam und Moderne – Die neuen Denker, 229.

209 Vgl. ebd.

210 Vgl. ebd.

211 Ebd.

212 Ebd.

213 Ebd.

Rahmen seiner *Rezeptionshermeneutik* auf Francis Schüssler Fiorenza²¹⁴, den er in diesen Zusammenhang zitiert:

»Die Rezeptionshermeneutik verlangt, daß die verschiedenen Arten der Rezeption eines Textes – einschließlich der aktuellen volkstümlichen Auslegung des Textes zur Konkretisierung seiner Bedeutung – in das Problem der Textinterpretation eingeschlossen werden. Dadurch bezieht sie das Problem des Perspektivenwechsels zwischen verschiedenen Rezipienten und die Veränderung zwischen vergangenen und gegenwärtigen Erwartungsperspektiven gegenüber dem Text in die Interpretationsarbeit mit ein.«²¹⁵

All dies klingt vor dem Hintergrund der *K-Frage* in diesem Abschnitt als äußert korrelationsverdächtig und relevant. Denn nach Esack untersucht die Rezeptionshermeneutik die verschiedenen Möglichkeiten, einen Text zu rezipieren, zu konkretisieren und zu interpretieren.²¹⁶ Aufgrund dieser Basis reflektiert Esack den Status des Koran: Welche Aussagen treffen die Muslime selbst über den Koran und was kann über diesen konkret gesagt werden?²¹⁷ Diese Fragestellung könnte als Grundfrage nicht nur zur Erschließung des Korantextes verstanden werden, sondern damit auch als konkrete Verortungsfrage an die Gegenwart gestellt werden, um so die persönliche Position und die der Tradition zu bestimmen und in einen potentiellen korrelativen Prozess (Dialog) mit der Offenbarung treten zu können. Esacks Überlegungen können also als Auftakt zu einem Korrelationsgeschehen verstanden werden. Dies wird noch deutlicher, wenn man sich die vielen unterschiedlichen Äußerungen in und um den Korantext vor Augen führt – sowohl gegenwärtig als auch historisch gesehen. Esack macht sich hier semiotische Ansätze zunutze und weist explizit darauf hin, dass »die semiotischen Äußerungen einer Person der Historizität unterliegen und daß der Koran selbst als semiotische Artikulation von Bedeutung für den sozialen und kulturellen Gebrauch ebenfalls der Historizität unterliege«²¹⁸. Schlussendlich wagt Esack die Äußerung, daß »das Göttliche selbst der Historizität unterliegt«²¹⁹. Im Wesentlichen stützt er sich hierbei auf die Überlegungen von Kenneth Cragg,²²⁰ demzufolge, »das Ewige nicht in die Zeit eingehen ohne eine Zeit, in der dieser Eingang stattfindet. Eine Offenbarung an die Geschichte kann nicht außerhalb von dieser geschehen.«²²¹ Ein weiterer Aspekt, der in diesem Zu-

214 Vgl. ebd., 233 lässt an dieser Stelle offen, auf welches konkrete Werk sich Esacks Zitat bezieht. Vermutlich auf das folgende Werk von Schüssler Fiorenza, Francis, *The Crisis of Spiritual Authority: Interpretation and Reception*. In: *Interpretation* 44 (1990), 353–368, was in fachlichen Diskussionen zur »Rezeptionshermeneutik« immer wieder rezipiert wird und zeitlich zu dem von Esack verfassten Werk, Esack, Farid, *Qurʾān, Liberation & Pluralism. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford 1997, passt. Schüssler Fiorenza selbst rezipiert in erster Linie Hans Robert Jauss, der den Begriff der Rezeptionshermeneutik wesentlich geprägt hat.

215 Benzine, *Islam und Moderne – Die neuen Denker*, 233.

216 Vgl. ebd., 233–234.

217 Vgl. ebd.

218 Ebd., 231.

219 Ebd.

220 Ebd., 232 in Bezug auf Cragg, Kenneth, *The Event of the Qurʾān. Islam in its Scripture*, London 1973.

221 Benzine, *Islam und Moderne – Die neuen Denker*, 232.

sammenhang in Esacks Gedankengut auftaucht, ist jener der Transzendenz im Koran. Das darin nach Esack sich darstellende Gottesbild erscheint unter diesem Aspekt als korrelative Bezugsgröße, ohne einen *engagierten Gott* wäre Korrelation nicht möglich. Auch der von Esack beschriebene kreative Interaktionsprozess im Rahmen des Tadrīdj-Prinzips beschreibt insgesamt ein durch und durch korrelativ anmutendes Geschehen:

»Das Bild, das der Koran vom Transzendenten zeichnet, ist das eines sich aktiv in den Angelegenheiten der Welt und der Menschheit engagierenden Gottes. Ein Weg, durch den Er diese ständige Sorge um die ganze Schöpfung zeigt, ist das Entsenden von Propheten als Instrumente Seiner fortschreitenden Offenbarung. Um diese göttliche Fürsorge und dieses göttliche Eingreifen in konkrete moralische und rechtliche Richtlinien zu übersetzen, ist es notwendig, die Kontexte dieser Intervention zu verstehen. Das Prinzip des tadrīdj [der sukzessiven Offenbarung des Korans über 22 Jahre hinweg], wonach die Anordnungen als nach und nach offenbart verstanden werden, spiegelt die kreative Interaktion zwischen dem göttlichen Willen, den örtlichen Gegebenheiten und den Bedürfnissen der angesprochenen Gemeinschaft sehr gut wider. Trotz seiner inneren Kohärenz ist der Koran nie als einheitliches Ganzes formuliert worden, sondern er wurde in Antwort auf die Erfordernisse der konkreten Situation offenbart. Der Koran selbst ist eindeutig, was die Gründe für die sukzessive Natur seiner Offenbarung betrifft. Erstens erforderte die Tatsache, daß er als alltägliche Rechtleitung gekommen war, diese Art der Offenbarung [...]. Zweitens breitete sich der Islam in einem kämpferischen Umfeld aus, und Muhammad benötigte die kontinuierliche Unterstützung und den Trost, die ihm diese Begegnungen mit der Offenbarung gaben.«²²²

Esack beschreibt sehr genau die Auseinandersetzung mit der Offenbarung als einen fortlaufenden Prozess, in dem persönliche Offenbarungsmomente zu entdecken sind und entdeckt werden sollen – er fordert gerade dazu auf – im Sinne einer Lebensaufgabe. Die Offenbarung folgt demnach einem sukzessiven Prinzip. Summa summarum könnte man zugespitzt hierin eine Aufforderung zur Korrelation herauslesen:

»So bleibt dieses Wort Gottes lebendig, weil seine Universalität inmitten eines ständigen Kampfes darum, den Sinn in ihm wiederzufinden, anerkannt ist. Die Herausforderung, vor der jede Generation von Gläubigen steht, ist, ihren eigenen Offenbarungsmoment zu entdecken, ebenso wie das Aussetzen der Offenbarung, ihre eigenen Enttäuschungen mit Gott, die Freude über Seine tröstliche Gnade und ihre eigene Rechtleitung durch das Prinzip der sukzessiven Offenbarung.«²²³

Esack interpretiert die Kontextualität des Koran ähnlich wie andere moderne Denker und Interpreten. Dies ist mit Blick auf den Gegenwartsbezug im Rahmen der Korrelation von Bedeutung, denn Korrelation findet ähnlich wie Exegese vor dem Hintergrund sich wandelnder Kontexte im Laufe der Zeit statt. Esack sieht hierin kein Hindernis

222 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, 235 zit. aus dem Englischen Esack, *Qur'ān, Liberation & Pluralism*.

223 Benzine, *Islam und Moderne – Die neuen Denker*, 237 zit. aus dem Englischen Esack, *Qur'ān, Liberation & Pluralism*.

bzw. keinen Widerspruch zur offenbarten Bedeutung des Koran, sondern vielmehr die Voraussetzung diese in der Gegenwart zu kontextualisieren. Dieses *Kontextualisieren* erscheint mir hier synonym zum *Korrelieren*.²²⁴ Eine weitere Parallele zu bereits genannten Denkern und Interpreten ist auch bei Esack die Beschäftigung mit der menschlichen Sprache im Zusammenhang mit der Offenbarung und deren Interpretation und Auslegung. Esack scheint sich die Überlegung von David Tracy zu eigen zu machen, was im Hinblick auf die Korrelation interessant ist, denn analog zu Abu Zaid's *Bewusstmachen* der eigenen ideologischen Prägung bei der Herangehensweise an den Offenbarungstext muss hier nach Tracy sich jeder seiner Gebundenheit an die Tradition und die eigene Sprache vor Augen führen und sich dessen bewusst sein.²²⁵ Dies sind nach korrelativem Verständnis wichtige Rahmenbedingungen für die Auseinandersetzung, den Dialog zwischen Tradition und Lebenswirklichkeit. Weitere korrelationsverdächtige Äußerungen und Ansätze lassen sich bei Esack im Rahmen seiner koranischen Befreiungshermeneutik finden: Zu diesem Zweck nutzt er für seine Argumentation u.a. das Konzept der *progressiven Offenbarung* (tadrīj).²²⁶ Die Offenbarung vollzog sich demgemäß nicht unvermittelt bei einem einzigen Anlass, sondern geschah stattdessen zu verschiedenen Anlässen und unter verschiedenen Bedingungen, was die Kontextualität des Textes erklärt.²²⁷ Die Kontextgebundenheit der Offenbarung, d.h. das Ergießen des göttlichen Wortes in die Lebenswirklichkeiten der Menschen, liefert einen Parameter, der für die Korrelation als Prämisse verstanden werden kann, weil er sich in der Dynamik zwischen Mensch (Lebenswirklichkeit) und Gott (Offenbarung) ereignet. Somit könnte das Konzept der progressiven Offenbarung durchaus korrelativ verstanden werden.

Ein weiterer Anhaltspunkt für eine korrelative Lesart und Interpretation von Esacks Ansatz ist dessen Gottesbild. Esack versteht Gott laut Koran als einen transzendenten Einen, der aktiv in die Angelegenheiten dieser Welt und der Menschen involviert ist.²²⁸ Esacks Erklärungen und Argumentationen, die seinen Standpunkt darlegen, erscheinen in sich schlüssig und plausibel. So argumentiert er, dass der Beleg für Gottes Interesse an der Schöpfung und damit an den Menschen daran zu erkennen ist, dass er immer wieder Propheten als Instrumente seiner progressiven Offenbarung zu den Menschen sandte.²²⁹ Auch Esacks Erläuterung vom Verständnis des Offenbarungskon-

224 »Den Koran in seinem historischen Kontext zu verstehen bedeutet nicht, seine Botschaft auf diesen Kontext zu beschränken; es bedeutet vielmehr, seine in einem spezifischen vergangenen Kontext offenbarte Bedeutung zu verstehen, um anschließend in der Lage zu sein, ihn im Hinblick auf die aktuellen Gegebenheiten zu kontextualisieren.« (Benzine, *Islam und Moderne – Die neuen Denker*, 238)

225 »Für David Tracy führt jeder Ausleger, »wenn er an einen Text herangeht, immer schon diese komplexen Wirkungsgeschichten, die wir Traditionen nennen, mit sich. Es gibt ebensowenig ein Entrinnen aus der Tradition, wie es ein Entrinnen aus der Geschichte oder der Sprache gibt« (Tracy, David, *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*, Mainz 1993, 31).« (Benzine, *Islam und Moderne – Die neuen Denker*, 241)

226 Vgl. Campanini, *The Qur'an*, 109.

227 Vgl. ebd.

228 Vgl. Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism*, 54.

229 Vgl. ebd.

textes und dessen Bedeutung für die Offenbarung, die Beziehung zwischen Mensch und Gott insgesamt, zeigt nicht nur im erkenntnistheoretischen Sinne Korrelationen auf, sondern hinterlässt einen Gesamteindruck von Kausalität, denn man sich kaum entziehen kann:

»Das Verständnis der Kontexte in denen die Interventionen [Gottes] stattfinden, erfordern von uns, dass wir Gottes Interesse und Intervention übersetzen in konkrete moralische und rechtliche Richtlinien. Dank des *tadrij*-Prinzips nach welchem es möglich ist zu verstehen, wie Gottes Anordnungen graduell offenbart wurden. Dies ist eine gute Reflexion der kreativen Interaktion zwischen Gottes Willen und den Realitäten des Lebens und der Bedürfnisse der menschlichen Gemeinschaft, an welche die Vorschriften, Anordnungen gerichtet sind.«²³⁰

Mit der *K-Frage* im Hinterkopf scheinen diese Ausführungen nicht nur zutiefst ein korrelatives Geschehen zu beschreiben, sondern darüber hinaus einen durchaus praktischen Impetus zu beinhalten; Esacks Analogieschluss deutet auf eine starke Kausalität in diesem Zusammenhang hin, welche ich hiermit zur Diskussion stelle.²³¹ Um den Blick auf Esacks Gedankengut abzuschließen, sei an dieser Stelle auf einen letzten Aspekt seiner Überlegungen hingewiesen, der meines Erachtens einen viel stärkeren spirituellen, persönlichen Impetus mit sich bringt und durchaus auch im korrelativen Sinne verstanden und individuell fortgeführt werden kann. So fordert Esack unter dem Aspekt *Taqwā* (nach seiner Definition *Gottesbewusstsein*) ein, welches dadurch gekennzeichnet ist, dass es zur Frömmigkeit, Rechtschaffenheit und Charakterstärke führt, als konsequente Innenschau und *Überprüfung des eigenen Lebens*.²³² *Taqwā* bezeichnet hiernach einen Prozess der persönlichen Veränderung und Entwicklung. Diesbezüglich gehen soziale Veränderungen nach Esack hiermit einher.²³³ Dieses *Change-Management* bringt meiner Meinung nach letztlich Transformationen, Manifestationen mit sich, die man in der Fachsprache als Korrelate aus der Auseinandersetzung mit Gott (Offenbarung) und dem eigenen Gottesverständnis bzw. -bewusstsein bezeichnet. Wie durch einige Gedanken von Esack hier zuletzt schon anklingt, erscheint die Frage nach den für die Korrelation allgemein notwendigen Prämissen – und dies auch im Hinblick auf ein mögliches allgemeines Verständnis von Korrelation (als Prinzip und als Phänomen) – über religiöse und konfessionelle Grenzen hinweg klarer zu erkennen und zu definieren.

230 »An understanding of the contexts in which such interventions take place requires that we translate God's interest and intervention into concrete moral and legal guidelines. The principle of *tadrij*, thanks to which it is possible to understand how God's injunctions were gradually, is a good reflection of the creative interaction between God's will, the realities of life and the needs of the human community towards whom the prescriptions are directed.« (Ders., *Qur'ān, Liberation & Pluralism. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford 1997)

231 Gerade im interreligiösen Kontext aller drei abrahamitischen Offenbarungsreligionen.

232 Vgl. Benzine, *Islam und Moderne – Die neuen Denker*, 242.

233 Vgl. ebd.

5.3.3.3 Hasan Hanafi (*1935) – die anthropologische Wende in der islamischen Theologie

An letzter Stelle sei Hasan Hanafi genannt, der sich konsequent für eine *anthropologisch gewendete* Theologie im islamischen Kontext stark macht. Dies erscheint vor dem Hintergrund der Korrelation und deren Ursprung im deutschen Kontext als etwas Vertrautes. So fordert Hanafi einen Wechsel (*engl. turn*), der zu neuem Denken (*lat. cogito*) führen soll, dieser Wechsel sollte jedoch seiner Auffassung nach eher von aktivem und weniger von reflektierendem Charakter sein:

»God continues to be a value [*qima*] in our awareness. But it is no less true that humankind too is value. God has been acquired for always, but humankind, land, freedom, democracy, liberation, development and progress are aims, goals to be reached, needs to be satisfied. It is not a question of abolishing theology in favor of anthropology but rather of transforming theology into anthropology, changing the culture's direction and ultimate point. Let all the latent energy that goes by the name of God be poured into the channels of modern times to realize these aims. We must carry out the same mission as that realised by Descartes for European culture and transform a theocentric culture into an anthropocentric one. What is needed is a cogito. But this time it will be an active not a reflective *cogito*.«²³⁴

Die Entwicklungen, die zur Korrelation bzw. zu korrelativer Theologie und Didaktik in der christlichen Religionspädagogik geführt haben, wären ohne eine anthropologisch gewendete Theologie, in welche der Mensch im Mittelpunkt des Offenbarungsgeschehens und ihrer Vermittlung steht, nicht möglich gewesen. Nach Hanafis Verständnis ist die Offenbarung Gottes nichts Theoretisches, sondern etwas von durchaus praktischer Natur²³⁵, korrelativ weiter gedacht könnte man diesen Gedankengang dahingehend deuten, dass durch z.B. eine didaktische (praktische) Umsetzung von Korrelation im Unterricht Gott sich konkret in der Praxis eigener Lebenswirklichkeit ereignet und offenbart.

»Returning to the Qur'an, source of all religious thought, both theological and otherwise, God does not present Himself on a theoretical level but on a practical level. God is not Logos, but Praxis. God is not rational object, concept, category or idea, but behavior or conduct.«²³⁶

Hanafi begründet seine Auffassung mit dem Koran selbst: »The Qur'an thus provides the basis for the reversal of religious epistemology itself so as to place at the centre of the experience of the sacred a theological God, a God who is the end of human actions.«²³⁷

234 Hanafi, Hasan, *Théologie on anthropologie? Renaissance du monde arabe*. In : *Renaissance du monde arabe. Colloque Interarabe de Louvain*, In : Anouar Abdel-Malek, Abdel-Aziz Belal, Hasan Hanafi (Hg.), Gembloux, Algiers 1972, 234–235 zit.n. Campanini, *The Qur'an*, 58.

235 Vgl. ebd., 6.

236 Hanafi, *Théologie on anthropologie? Renaissance du monde arabe*, 241 zit.n. Campanini, *The Qur'an*, 4.

237 Ebd.

Wichtige Bezugspunkte hierbei sind sowohl bei Hanafi als auch bei Esack die Einheit Gottes (*tauḥīd*) und der Universalanspruch des Islam, der sich an die ganze Schöpfung richtet. Beides sind wichtige Bestandteile im Gedankengerüst beider Denker und in ihrer Koranhermeneutik. Die Einheit Gottes (*tauḥīd*) wird zum Symbol der Verbindungen des Islam mit den verschiedenen Aspekten der Lebenswirklichkeit.²³⁸ Esack findet in seiner Argumentationslinie hierzu einen Weg, die Komplexität und Vielzahl der Ansätze als Einheit in der Vielfalt zu definieren:

»Betrachtet man tauḥīd als ein hermeneutisches Prinzip, bedeutet dies, dass die unterschiedlichen Ansätze und Zugänge zum Koran – philosophisch, spirituell, juristisch oder politisch – als Komponenten eines einzigen Geflechtes betrachtet werden müssen. All diese Ansätze und Zugänge sind erforderlich, um die Fülle der koranischen Botschaft auszudrücken, da kein einzelner Ansatz oder Zugang dies adäquat zu leisten vermag.«²³⁹

An dieser Stelle wird meines Erachtens deutlich, wie wichtig die dynamische Beziehung zwischen der Botschaft (Koran) des einen Gottes und der Rezeption durch die Gläubigen ist: in ihrer Individualität und Vielfalt inhärent plural. Gott ergießt sich in seiner Einheit durch die Schöpfung in eine Vielzahl von Formen, die letzten Endes alle von seiner Einheit zeugen. Meiner Einschätzung nach kann die dynamische und wechselseitige Beziehung zwischen Offenbarung und Realität durchaus korrelativ verstanden werden. Auch Abu Zaid's kommunikationstheoretischer Ansatz hält hier nach. Der Koran als das Wort Gottes ist hiernach vermenschlicht und bringt so Gott und die Menschen in Kontakt miteinander.²⁴⁰

Einige der folgenden Ausführungen sollen bewusst an dieser Stelle zur Diskussion gestellt werden und – mit entsprechenden Akzenten versehen – in den Diskurs zurückgeführt werden. Hierzu zählen die Ansätze Hasan Hanafis zu einer *Befreiungstheologie* und einer anthropologisch gewendeten islamischen Theologie. Rückbeziehend auf die zuvor gemachten Äußerungen zum Einfluss des Kontextes (insbesondere der Politik bzw. der jeweiligen politischen Lage) bei der Koranexegese erscheint die Auswahl, hier Hasan Hanafi zu nennen, nicht ohne Weiteres als selbstverständlich. Denn Hasan Hanafi kann durchaus als politischer Denker und Intellektueller verstanden werden. Er vertritt zwei wesentliche Punkte, die meines Erachtens bedenkenswert sind, und deshalb hier ebenfalls zur Diskussion gestellt werden sollen.

Zum einen sind seine Forderungen für eine Wiederbelebung der islamischen Welt bzw. der sogenannten *Dritten Welt* allgemein von einem starken politischen Charakter geprägt. In Hanafis Befreiungstheologie stehen sich Gott und Menschen im Rahmen

238 Vgl. ebd., 111.

239 »Viewing tawḥīd as a hermeneutical principle means, that the different approaches to the Qurʾān – philosophical, spiritual, juristic or political – must be regarded as components of a single tapestry. All of these are required to express the fullness of its message, for no single approach can adequately express it.« (Esack, Qurʾān, Liberation & Pluralism, 93)

240 Vgl. Campanini, The Qurʾān, 59 in Bezug auf Abu Zaid, Nasr Hamid, Maḥmūd al-nass (The concept of the text), Beirut/Casablanca 2000, 188.

revolutionärer Praxis gegenüber. D.h. Gott als Garant und idealer Protagonist einerseits und die Menschen als praktische Protagonisten andererseits, beide können als Teile einer politischen Theologie verstanden werden.²⁴¹ Dieser Aspekt erscheint mir vor dem Hintergrund der *K-Frage* durchaus korrelationsaffin, weil hier eine offenkundige – zumindest theoretische – wechselseitige Rückbindung zwischen Gott (Schöpfer) und Menschen (Geschöpfe) in ein gedachtes dynamisches Verhältnis mit entsprechendem Entwicklungspotential gebracht wird, was nach Hanafi zu einer Wiederbelebung der islamischen Kultur insgesamt führen soll.

Hanafi plädiert für eine Anthropologisierung der Theologie, d.h. die Übersetzung der Sprache der Religion in die menschliche Sprache der Befreiung.²⁴² Hanafis Statement dazu erscheint Campanini derart wichtig, dass er dies zweimal im Rahmen seiner Abhandlung über Hanafis Ansätze erwähnt.²⁴³ In diesem Zusammenhang stellt sich in der gebotenen Kürze die Frage nach dem Gottesbild bzw. Gottesverständnis Hanafis. Für Hanafi ist die Essenz Gottes unbekannt, sie entzieht sich dem beschränkten menschlichen Verständnis, weshalb er dazu auffordert Urteile über diese Essenz zu unterlassen, selbst wenn Gott real und existent ist.²⁴⁴ Hanafi versteht Gott normativ als Wert an sich. Für ihn ist er die Gerechtigkeit, die Gleichheit zwischen den Menschen, die Befreiung von der Unterdrückung. Gott ist der Wert über allem, er ist die Befreiung der Erde, er ist Ansporn und Motiv von Handlung, er ist nach Hanafi eindeutig revolutionär und dadurch ist er Gegenstand und Ziel, er ist die Garantie und bestimmende Triebkraft der Entwicklung.²⁴⁵ Gott ist für Hanafi nicht Logos, sondern Praxis. Gott ist nicht ein rational greifbares Objekt, Konzept oder eine Kategorie oder Idee, sondern Verhalten bzw. Ausführung.²⁴⁶ Hanafi mag unter hermeneutischen Aspekten weniger innovativ erscheinen, was ihn aber laut Campanini auszeichnet, ist dessen Umsetzung und damit stark akzentuierter Praxisbezug, den er einfordert. Campanini fasst dies wie folgt treffend zusammen:

»The Qur'an becomes the instrument of this praxis, not least hermeneutically. Hanafi has not written a great deal on the Qur'an from the exegetic point of view but an important article shows him moving in this way in the direction of praxis.«²⁴⁷

241 Vgl. Campanini, *The Qur'an*, 73.

242 Vgl. Ders., *The Qur'an. Modern Muslim Interpretations*. Translated by Caroline Higgitt, London 2011², 73.

243 Vgl. ebd., 58; 73: »God continues to be value in our consciousness. But it is no less true that humankind too is value. God has been acquired for always, but humankind, land, freedom, democracy, liberation, development and progress are aims, goals to be reached, needs to be satisfied. It is not a question of abolishing theology in favor of anthropoly but rather of transforming theology into anthrology, changing the axis of culture's direction and ultimate aims. Let all the latent energy that goes by the name of God be poured into the channels of modern times to realize these aims. We must carry out the same mission as that realised by Descartes for European culture and transform a theocentric culture into an anthropocentric one. What is needed is a cogito. But this time it will be an active not a reflective cogito.«

244 Vgl. ebd., 74.

245 Vgl. ebd.

246 Vgl. ebd.

247 Ebd.

Neben der bereits in diesem Zusammenhang angeschnittenen *K-Frage*, ob die hier theoretisch beschriebene Praxis auch als Ausdruck eines korrelativen Geschehens verstanden werden kann, erscheint ein weiterer Aspekt für die Fortführung der Diskussion von Interesse zu sein: nämlich die von Hanafi angestoßene Gotteszentrierung. Diese könnte neue Impulse im Sinne einer interreligiösen, plural geöffneten Theologie geben. Bei Hanafi wird der Bezug zwischen Pluralität und Textinterpretation transparent. In der Zusammenfassung der Methoden nach Hanafi²⁴⁸ kann festgehalten werden, dass Pluralität in der Natur der Sache liegt, d.h. Hermeneutik bzw. Exegese ist als ein wesentlicher Bestandteil aller Offenbarungsreligionen und damit Teil des Glaubens und der Religion zu verstehen. Die individuellen Bezugsmöglichkeiten eines jeden Gläubigen zur Offenbarung sind plural sowohl im Ausdruck als auch im Umgang mit dieser. Es kann meines Erachtens von einer immanenten Pluralität des Glaubens gesprochen werden, allein dadurch bedingt, dass wir Menschen aufgrund unserer Individualität stets im Plural miteinander sprechen und interagieren; aus der Einzahl (Individuum) wird Vielzahl (Gesellschaft). Dies ist im Hinblick auf eine eben auch in religiöser Hinsicht plural geprägte Gesellschaft von enormer Bedeutung. Die Vergegenwärtigung der eigenen Individualität vor Gott ermöglicht ebenfalls die Anerkennung der Individualität des Anderen und bietet in theologischer Hinsicht eine Anschlussmöglichkeit vor dem Hintergrund der individuellen Schöpfung, die zwangsläufig in eben dieser Pluralität mündet. Campanini fasst Hanafis Auffassung zusammen:

»Es existieren viele Bedeutungen eines Textes und diese Pluralität von Bedeutungen können durch die Interpretation entdeckt werden, die in der Lage ist jenseits starrer Wortwörtlichkeit zu gehen. Es ist von essenzieller Bedeutung, dass die strukturelle Analyse eines Textes flexible ist.«²⁴⁹

Vor dem Hintergrund der Pluralität stellt Hanafi fest, dass Konflikte, die vermeintlich durch Interpretation entstehen können, keine theoretischen sind, sondern real- bzw. gesellschaftspolitische sind. Hanafi sieht dies dadurch bedingt, dass jede Interpretation auch Ausdruck des politischen Engagements des Interpreten ist. Deutlich hebt Hanafi die politische Ideologisierung und damit Instrumentalisierung der Interpretation hervor und benennt die Auseinandersetzung zwischen konservativen und revolutionären Akteuren hierbei als Ursache:

»The conflict of interpretation is essentially a socio-political conflict, not a theoretical one. Theory indeed is only an epistemology cover up. Each interpretation expresses the socio-political commitment of the interpreter. Interpretation is an ideological weapon

248 »There is no one interpretation of a text, but there are many interpretations given the difference in understanding between different interpreters. An interpretation of the text is essentially pluralistic. The text is only a vehicle for human interests and even passions. The text is a mere form. The interpreter fills it with a content from his space and time.« (Hanafi, Hasan, Method of Thematic. Interpretation of the Qur'an. In: Islam in the Modern World. Vol. 1, In: ders. (Hg.), Cairo 1995, 407–428)

249 »Many meanings of the text exist, and this plurality of meanings can be discovered through an interpretation that is able to go beyond a rigid literalism: it is essential that a structural analysis of the text is flexible.« (Campanini, The Qur'an, 77)

used by different socio-political powers to maintain or to change the status quo, to maintain by the conservatists and to change by the revolutionaries.«²⁵⁰

Hiermit wird deutlich, dass Interpretation für Hanafi schlussendlich ein politischer Akt ist.²⁵¹ Hanafi ist der festen Überzeugung, dass die Bedeutung eines Textes diesem nicht inhärent ist; die Bedeutung ist vielmehr ein Produkt zwischen dem Text und dem Menschen als politischem Wesen, Agent im politischen und sozialen Kontext, in welchem der Text erzeugt, gelesen und benutzt wird.²⁵²

Abschließend könnte man folgende Frage zur Diskussion stellen: Inwiefern kann Hanafis Ansatz, der als pragmatischer verstanden werden will, als Ausdruck eines korrelativen Geschehens gelten? Meines Erachtens kann er so verstanden werden, dass Korrelation auch praktischer Ausdruck von Theologie in der Lebenswirklichkeit und damit in Politik und Gesellschaft, als Teil dieser Lebenswirklichkeit, betrachtet werden kann.²⁵³ Dieser partiellen gegenüber ganzheitlichen Betrachtung haften – epistemologisch gesehen – in ihrer wechselseitigen Bedingtheit korrelative Verdachtsmomente an. Denn: »From a hermeneutic point of view, the whole can only be understood by starting from the parts. At the same time, the parts only make sense in relation to the whole.«²⁵⁴ Ähnlich wie der Korrelation scheint der Interpretation von Texten, d.h. hier dem Koran, eine innere und eine äußere Dimension innezuwohnen, die in Wechselwirkung zueinanderstehen und durch ihren reziproken Charakter, wie ausgeführt, ihren Ausdruck findet.

Vor dem Hintergrund der zuvor an Hanafis Ansatz gerichteten Anfrage und damit auch an das theoretische Prinzip der Korrelation können Campaninis Äußerungen zu Hanafis Arbeit als ein weiteres Tertium Comparationis konstatiert werden. Hiernach ist die Bedeutung eines Text nicht rein linguistisch zu verstehen, sondern sie ist mit (textinternen) Motivationen sowie (textexternen) Interessen und Leidenschaften verbunden, welche sich an die konkreten Leser (an die Menschen) richtet.²⁵⁵ Für Hanafi hat nach Campanini all dies keine Auswirkung auf den göttlichen Ursprung des Koran oder dessen Gültigkeit, entscheidend ist hierbei der Zeitpunkt (das Kairos) des Ganzen.²⁵⁶ Hanafis Gedanken und Aussagen können meines Erachtens somit insgesamt als Beleg für korrelative Ansätze in der gegenwärtigen Koranhermeneutik betrachtet werden.

250 Hanafi, *Method of Thematic*, 407–428.

251 Vgl. Campanini, *The Qur'an*, 77.

252 »Hanafi asserts that meaning is not inherent in the text; meaning is the product of the interrelation between the text and human beings as political animals, agents in the social and political contexts in which the text is produced, read and used.« (Martin, Richard C./Woodward, Marc/Atmaja, Dwi, *Defenders of Reason in Islam. Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, Oxford 1997, 211)

253 Vgl. Campanini, *The Qur'an*, 76.

254 Ebd.

255 »The meaning of the text is not merely linguistic. It is connected to motivations (internal to the text) and to interests and passions (external to the text and proper to human beings).« (Ebd., 77)

256 »The divine origin of the Qur'an has no implications for its use or its validity; what is important is the datum.« (Ebd.)