

5.4 Fazit

Die Auseinandersetzung von der Offenbarung in Textform rückt meines Erachtens gerade jene Disziplinen in den Fokus des Interesses, die eben diese Auseinandersetzung auf höchstem Niveau professionalisiert haben. Für die *K-Frage* ist dies von Bedeutung, da über die Textgebundenheit der Offenbarung die Verbindung des Einzelnen zur Tradition hierdurch gegeben ist und so eine Auseinandersetzung zwischen der Tradition mit der konkreten Gegenwart stets möglich ist. Es handelt sich um ein zutiefst korrelatives Geschehen mit jeweils eigenen Dynamiken, welche offen, fortlaufend, individuell und dadurch insgesamt einen pluralen Charakter innehaben. Neben der Subjektivität durch den jeweiligen individuellen Zugang zur Schrift, zum Text bzw. zur Offenbarung ist die Kontextualität sowohl historisch als auch gegenwärtig. Weder kann man die eigene Subjektivität ignorieren, noch kann man den Kontext vernachlässigen.²⁵⁷ Textauslegung bzw. Interpretation kann also auch als fortlaufendes Korrelationsgeschehen verstanden werden. Im islamischen Kontext werden fortlaufend neue Korankommentare (*tafāsīr*) und damit neue Interpretationen des Koran produziert.²⁵⁸ »Allein die Menge der vorhandenen Korankommentare, die im Laufe der Jahrhunderte geschrieben worden ist, zeigt, so Jane Dammen McAuliffe, die zentrale Funktion der Koranexegetik (*tafāsīr*)²⁵⁹ innerhalb der islamischen Disziplinen.«²⁶⁰ Andrew Rippin befindet sogar, dass die enorme Zahl an Korankommentaren »einzigartig unter den Weltreligionen«²⁶¹ sei. Ein weiteres Indiz, welches dafürspricht, in diesem Zusammenhang von einem korrelativen Geschehen zu sprechen, ist die Zielperspektive, wie sie Abdullah Takim treffend formuliert:

»Ziel des Korankommentars ist es, den Koran verständlich zu machen. Der Koranexeget selbst versucht innerhalb seines Wissenshorizonts, das göttliche Wort seinen potentiellen Lesern zu erklären. Daher besitzt keine Auslegung des Korans einen Absolutheitsanspruch. Das heißt, daß die Interpretation des Koranexegeten nicht identisch ist mit dem Wort Gottes.«²⁶²

Im Sinne der Korrelation können Takims weitere Ausführungen unter dem Schlagwort der einzubeziehenden Lebenswirklichkeit im Rahmen der Korrelation verstanden bzw. gelesen werden. Denn hiernach ist jede Interpretation ihrer Intention nach eine relativ praxisorientierte Auslegung gemäß des Koran und den Bedürfnissen der Gläubigen der

257 »Dies ist der Grund, weshalb die neue Betonung der Hermeneutik, jener Disziplin des Textverständnisses, die uns daran erinnert, daß jeder Leser von Subjektivität geprägt ist, für die Denker so an Wichtigkeit gewinnt. Diese Hermeneutik setzt eine historische Herangehensweise an religiöse Texte voraus.« (Benzine, Islam und Moderne – Die neuen Denker, 25)

258 Vgl. Takim, Koranexegese im 20. Jahrhundert, 47.

259 »Das Wort *tafāsīr* [wurde] nicht nur für den Korankommentar benutzt [...], sondern auch die philosophischen wissenschaftlichen und biblischen Kommentare [benutzt]« (ebd.).

260 McAuliffe, Jane Dammen, Qur'ānic Christians. Analysis of classical and modern exegesis, Cambridge 1991, 8 zit.n. Takim, Koranexegese im 20. Jahrhundert, 47.

261 Rippin, Andrew, Art. *Tafāsīr*. In: Encyclopedia of Islam. Bd. 10: Fascicules 163–163, Leiden 1998, 87–88, 87.

262 Takim, Koranexegese im 20. Jahrhundert, 47.

Gegenwart.²⁶³ Auch hier wird die Bedeutung von Tradition (Offenbarung) und Lebenswirklichkeit, von Subjektivität und Kontextualität sehr deutlich. Sie belegt ebenfalls die Bedeutung der Exegese und der Hermeneutik. Wenn all dies als Merkmale der Korrelation bzw. als korrelative Merkmale gelten dürfen, dann ließe sich vermuten, dass – verkürzt auf die Exegese und Hermeneutik – der islamischen Tradition sehr starke korrelativ ausgeprägte Züge innewohnen. Und dies gilt sowohl für die Vergangenheit als auch für die Gegenwart: »[D]enn sowohl der klassische als auch der moderne Koranexeget beabsichtig[t], den Koran gemäß den Bedürfnissen ihres Zeitalters zu interpretieren und verständlich zu machen.«²⁶⁴ Über die fachspezifischen und disziplinären Überlegungen hinaus gewinnt die Betrachtung der Koranexegese (des Korankommentars) immer weiter auch an gesellschaftlicher Bedeutung, und dies gerade in Zeiten des Terrors und der medialen Aufmerksamkeit, der Inszenierung und der Instrumentalisierung der Tradition und ihrer Inhalte durch diverse muslimische und nicht-muslimische Akteure. Denn: »Die Adressaten der modernen Korankommentare sind nicht mehr hauptsächlich die Gelehrten wie früher, sondern neben diesen auch die breite Masse.«²⁶⁵ D.h. aber auch, dass bei der Erläuterung des Koran eine einfache Sprache benutzt werden muss, um verständlich zu sein; und es müssen Kommentare in außer-arabischen Sprachen verfasst werden, die lokale Befindlichkeiten und Probleme berücksichtigen.²⁶⁶ Kurzum, auch im korrelativen Sinne muss den Muslimen ein Zugang zum Koran (Offenbarung) über die Tradition und die eigene Lebenswirklichkeit ermöglicht werden, der auf ihre Bedürfnisse zugeschnitten ist.²⁶⁷ Die dynamische Beziehung zwischen Tradition (Offenbarung) und der Lebenswirklichkeit mit all ihren diesbezüglichen Facetten, welche die Korrelation im Kern ihres Wesens bestimmen, kann sich durchaus auch im politischen Hinsicht Bahn brechen. So beinhaltet schließlich die Lebenswirklichkeit auch die Dimension der Politik; und nicht selten werden konkrete normative Aspekte der Offenbarung in den realpolitischen Prozess gegeben – umso auf Veränderungen in der Gesellschaft vor dem Hintergrund bestehender ethischer Anfragen diese neu zu hinterfragen und in den anhängigen gesetzgebenden Prozess neu zu verhandeln. Die Bibel (Offenbarung), welche u.a. die Basis abendländischer, nicht-muslimischer Ethik ist, hat und nach wie vor großen Einfluss auf diesbezügliche normative Diskurse. Ähnlich verhält es sich in den meisten islamisch geprägten Ländern bezüglich der islamischen Ethik, obwohl dies oft durch Zerrbilder und Exzesse nicht der Fall zu sein scheint. Korankommentare, Exegese und Hermeneutik sind keineswegs auf rein theologische Debatten, Philosophie oder philologische Fachdiskurse beschränkt.

263 »Jede Interpretation ist in diesem Sinne relativ und praxisorientiert, denn der Koranexeget intendiert, den Koran gemäß den Bedürfnissen seines Zeitalters zu interpretieren und verständlich zu machen.« (Ebd., 47f.) Vgl. Balijon (1961): *Modern Muslim Koran Interpretation*, S. 1; Arkoun (1999): *Der Islam*, S. 84; Rippin (1987): *Tafsīr*, S. 237; vgl. außerdem Kermani (1996): *Offenbarung als Kommunikation*, S. 17.

264 Ders., Koranexegese im 20. Jahrhundert. Islamische Tradition und neue Ansätze in Süleyman Ateş' »Zeitgenössischem Korankommentar«, Istanbul 2007, 48.

265 Ebd., 49.

266 Vgl. ebd.

267 Vgl. ebd.

Die Unterschiede zwischen den genannten Denkern und Interpreten, d.h. zwischen den Ansätzen: Hanafis und Rahmans im Gegensatz zu denen Abu Zaid's und Arkoun's, lassen sich kurz wie folgt zusammenfassen: Hanafi und Rahman können als zwei der wichtigsten Vertreter des thematischen Ansatzes zur Koranauslegung betrachtet werden. Dieser Ansatz reflektiert – hermeneutisch – die Notwendigkeiten bezüglich der Exegese, ist aber eher als textinterne Analyse zu verstehen und unterscheidet sich hierdurch von den Ansätzen Abu Zaid's und Arkoun's, die eher textextern operieren und mit etwas Abstand zum Text argumentieren.²⁶⁸ Darüber hinaus lassen sich meines Erachtens einige Kristallisationspunkte erkennen, welche als Schnittmengen hier in einer kurzen Gegenüberstellung nicht unerwähnt bleiben sollen. Zum einem sei hier an das Paradigma der *Erneuerung* nochmals erinnert, dass sich wörtlich bei Amīn al-Hūlī (*taǧdīd*) findet und nach meinem Verständnis sinngemäß auch bei Soroush in der *Expansion religiösen Wissens*. Denn neue Interpretation der Tradition, d.h. ein neuer Korankommentar, eine neue Auslegung unter den Anforderungen der Gegenwart ist als (*Er-*)*Neuerung* in jedem Fall zu verstehen. Die Gedankengänge hierzu erinnern meines Erachtens des Weiteren an ähnliche Überlegungen, wie sie im Rahmen dieser Arbeit zu den Ausführungen über die Abduktive Korrelation unter dem Schlagwort: *Neues* hervor zu bringen, dargelegt werden. Soroush hat in der Kategorisierung bzw. auf Stellung der Autoren, Denker und Interpreten in dem zurückliegenden Abschnitt eine Sonderstellung, da er als einziger in zwei Kategorien zu finden ist. Meines Erachtens ist dies zutreffend, da die von mir vorgefundenen Aussagen seinerseits dies zulassen. Ferner kann er stellvertretend für viele andere Autoren, Denker und Interpreten in diesem Zusammenhang stehen, eine Mehrfachnennung kann hiernach im Einzelfall sinnvoll erscheinen. Dies ist vor allem damit zu erklären, dass viele moderne Korankommentatoren bzw. Exegeten – zumindest die hier genannten – historisch-kritische Anklänge in ihrer Betrachtung bzw. Argumentationslinie beinhalten. Ein weiterer Kristallisationspunkt, welcher sich bei vielen der genannten Autoren, Denker und Interpreten finden lässt, ist der Aspekt des Offenbarungsverständnisses. Dieser ist grundlegend für die Überlegungen und Arbeiten von z.B. Charfi, Abu Zaid, Shabestari und Talbi. Allen ist ein dialogisches Verständnis der Offenbarung gemein. Dies hat für ihre theoretischen Ausführungen weitreichende Konsequenzen und ist vor dem Hintergrund der *K-Frage* von Interesse. Nicht selten wird im Zusammenhang mit der Korrelation oft von einem Dialog zwischen gegenwärtigen Gläubigen und der Tradition gesprochen. Das Textverständnis und die Überlieferung können als weitere Kristallisationspunkte hier angeführt werden. Nach Charfi belegt der Korantext die aktive Rolle des Propheten im Offenbarungsprozess. Demnach ist Offenbarung – wie bereits ausgeführt – dialogisch zu verstehen.²⁶⁹ Hier kann ein weiterer theoretischer Anknüpfungspunkt mit Prämissencharakter im islamischen Kontext für mögliche Korrelationen gesehen werden. Wenn der Prophet Mohammed selbst nach den Ausführungen Charfis beispielsweise aktiv in den Offenbarungsprozess durch sein menschliches Hören und Verstehen des Göttlichen mit zum ersten Interpreten der Offenbarung wurde, so könnte man durchaus schlussfolgern – ähnlich grundlegend wie bei der Vermutung, dass Offenbarung dialogisch zu

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

269 Vgl. Benzine, *Islam und Moderne – Die neuen Denker*, 201.

verstehen ist – dass jeder Mensch, der sich der Offenbarung nähert, wie es Mohammed getan hat, zumindest partiell ebenso mit der Offenbarung in Kontakt treten kann, wie er dies tat. Ergo können Gläubige ähnlich wie Mohammed mit der Offenbarung in Wechselbeziehung treten, d.h. vor dem Hintergrund ihrer eigenen Lebenssituation (Erfahrung) aus diesem Kontakt heraus korrelieren. Die Betonung liegt hierbei auf *ähnlich*, denn auch wenn Mohammed selbst – wie im Koran erwähnt – sein Menschsein immer wieder betont, so hat er aufgrund seiner Prophetie einen besonderen Nimbus, der theologisch betrachtet nicht einfach ignoriert werden kann.²⁷⁰ Auch das Verhältnis zwischen Text und Offenbarung spielt hier eine gewichtige Rolle und sowohl Muhammad Mahmud Taha als auch Nasr Hamid Abu Zaid betrachten den Koran, d.h. den arabischen Text in Buchform zwar als vollendet, nicht jedoch dessen Erläuterung und Interpretation.²⁷¹ Ein weiterer wichtiger Kristallisationspunkt in den Ausführungen der genannten Autoren, Denker und Interpreten ist der Aspekt der menschlichen Sprache. Insbesondere Abu Zaid sticht bei dieser Thematik hervor, wenn er seine Gedanken in Zusammenhang mit der Interpretation einerseits und dem Offenbarungsprozess andererseits formuliert. Vor diesem dem Hintergrund gewinnt Abu Zaid's *Gottes Menschenwort*²⁷² besondere Bedeutung. Sprache erscheint hier meiner Meinung nach als Korrelat und Vehikel der Offenbarung zugleich. Aber auch Farid Esack nimmt sich, in Anlehnung an David Tracy, der menschlichen Sprache an und betont in diesem Zusammenhang die eigene ideologische Prägung und Gebundenheit an die eigene Tradition und Sprache.²⁷³ Oder wie es Talbi formuliert: »the entirely divine word translated into an entirely human language«²⁷⁴ »and therefore deeply rooted in one culture, the Arab culture«²⁷⁵.

Das kulturhistorische Momentum in der Auseinandersetzung mit dem Korantext darf demnach nicht außer Acht gelassen werden. Nach

»Abu Zaid ist die arabische Kultur eine Kultur des Textes, ja sogar die Textkultur schlechthin, weil sie in erheblichem Maße durch den Dialog des Menschen mit dem koranischen Text hervorgebracht wurde. Selbst die arabischen Christen waren von diesem Phänomen berührt.«²⁷⁶

Dies lässt meines Erachtens in Bezug auf die *K-Frage* hier definitiv eine viel stärkere Textverbundenheit innerhalb der islamischen Tradition vermuten, denn Traditionsbezug scheint hier in erster Linie – zumindest theoretisch – Textbezug zu bedeuten.

Ein letzter Kristallisationspunkt, der hier noch zu nennen ist, ist meines Erachtens das Gottesbild bzw. Gottesverständnis. Insbesondere die Auffassungen von Farid Esack und Hasan Hanafi sollen hier hervorgehoben werden. Für beide Autoren stellt deren Gottesbild einen zentralen Bezugspunkt innerhalb ihres Offenbarungsverständnisses

270 »Sprich: Ich bin nur ein Mensch wie ihr; mir wird offenbart, dass euer Gott ein einziger Gott ist.« (Fuṣṣilat, Sure 41, Vers 6), in: Khoury, Der Koran, 366.

271 Vgl. Campanini, The Qur'an, 72.

272 Vgl. Abu Zaid, Nasr Hamid, Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran, Freiburg 2008.

273 Vgl. Benzine, Islam und Moderne – Die neuen Denker, 241.

274 Talbi, Quelle clé pour lire le Coran, 24.

275 Campanini, The Qur'an, 67.

276 Benzine, Islam und Moderne – Die neuen Denker, 178.

und der Beziehung des Menschen zu Gott in diesem Zusammenhang dar. Nach Esack ist Gott an der Schöpfung und damit an den Menschen prinzipiell interessiert. Deshalb sandte er immer wieder Propheten im Rahmen seiner progressiv verlaufenden Offenbarung zu ihnen. In Bezug auf die *K-Frage* ist dies deshalb von Interesse, weil wenn ein Dialog stattfinden soll, zunächst einmal ein Interesse am vermeintlichen Gesprächspartner und damit an einem Dialog prinzipiell gegeben sein muss. Das Gottesbild von Esack skizziert somit die Prämisse zu einem dialogischen Verständnis von Offenbarung einerseits und zwischen Tradition und Mensch andererseits. Das Einheitsverständnis (tauhīd) von Farid Esack und Hasan Hanafi zeichnen ein Gottesbild, dass in seiner Einheit die Verbindungen zwischen Offenbarung (Gott) und der Lebenswirklichkeit erst ermöglicht. Hanafi bringt in diesem Zusammenhang den Begriff der Freiheit ein, nach ihm ist Gott die Freiheit an sich und deren Garant zugleich. Dementsprechend ist er omnipotent und allgegenwärtig auch in der Vielheit seiner Schöpfung und deren Verbindungen zu ihm. Er ist der Anfangs- und der Endpunkt in alledem zugleich. Bei der Lektüre von Farid Esack ist es augenfällig, dass dieser hermeneutisch und epistemologisch ähnliche Ansichten zu pflegen scheint wie beispielsweise Bernhard Dressler, wenn Esack wie dieser von einem *Perspektivenwechsel* im Rahmen seiner Rezeptionshermeneutik von dem Problem zwischen den Rezipienten und den veränderten Erwartungen der Interpretation und deren Verständnis spricht. Ferner sei auf weitere Parallelen verwiesen, die sich bei Esack an dessen Begriff des *Taqwā* (Gottesbewusstsein) erahnen lassen. Im Rahmen der hier geforderten *Innenschau* und Überprüfung des eigenen Lebens lassen sich meines Erachtens Resonanzen sowohl inhaltlich zu der von mir vorgestellten Definition und Determinanten der Korrelation anklingen, als auch zu den mystischen Positionen von Gottfried Bitter und Miriam Schambeck. Dies müsste insgesamt jedoch im Dialog miteinander vertieft und dementsprechend geklärt werden.

Abschließend kann zu diesem Abschnitt über die moderne Koranhermeneutik und -exegese festgehalten werden, dass die Hinweise und Verdachtsmomente bezüglich des Vorhandenseins von korrelativen Ansätzen, Tendenzen und Ideen doch erheblich sind. Gewiss ließe sich im Einzelnen noch tiefer gehend darüber streiten, ob der eine oder andere Interpret tatsächlich, dem allgemeinen Verständnis von Korrelation folgend, als korrelativ gelten kann oder nicht. Meiner Meinung nach wird dies im Wesentlichen durch die jeweilige persönliche Definition von Korrelation in Theologie bzw. Didaktik jeweils bestimmt. Ich habe in meiner Untersuchung versucht, einen möglichst offenen Begriff von Korrelation anzuwenden, um überhaupt Tendenzen und Verdachtsmomente orten zu können. Ich stelle mit meiner Recherche über das Vorhandensein von Korrelation in der islamischen Geisteswelt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, jedoch kann man aufgrund meiner Arbeit erkennen, welche mögliche Bandbreite von Definitionen bzw. Korrelationen wahrscheinlich vorhanden ist, die sodann im Zuge einer weitergehenden Untersuchung mit gegebenenfalls einem engeren Begriff von Korrelation untersucht werden können. Dass es sich bei der Koraninterpretation um einen korrelativen Akt handelt, wird nicht nur von mir so gesehen; wie bereits in der Begründung zur Hinwendung diesbezüglicher Quellen erwähnt, stellt Nicolai Sinai den korrelativen Kern der Exegese heraus, ohne dies mit dieser Formulierung ursprünglich im Sinn gehabt zu haben:

»Ein Koraninterpret hat darum zunächst den Sinn einzelner koranischer Aussagen im sprachlichen und kulturellen Horizont ihres Verkündigungsumfelds zu rekonstruieren; daraufhin sind die dem Koran insgesamt zu Grunde liegenden Prinzipien herauszuarbeiten; und schließlich müssen diese unter Berücksichtigung zeitgenössischer Lebensumstände und Herausforderungen in neue, für die Gegenwart relevante Verhaltensnormen übersetzt werden.«²⁷⁷

Schlussendlich kann für diesen Abschnitt über die moderne Koranexegese und -hermeneutik in der Gesamtschau die *K-Frage* positiv beantwortet werden. Vor dem Hintergrund der hier skizzierten Befunde gilt es nun weitere Quellen zu befragen, was im folgenden Abschnitt geschieht.

5.5 Klassische Interpreten

Wie im vorangegangenen Abschnitt bereits erwähnt, existieren eigene theoretische Herleitungen zu pädagogischen und didaktischen Fragen, welche durch klassische islamische Gelehrte, die nicht selten Universalgelehrte waren, propagiert werden. Diese Gelehrte, die im Wesentlichen im frühen Mittelalter bis in die frühe Neuzeit in Erscheinung treten, werden hier in Bezug auf die *K-Frage* in Augenschein genommen. Ihre Rezeption hält bis in die Gegenwart sowohl unter muslimischen als auch nicht-muslimischen Fachleuten an, was ihre Bedeutung zur Erschließung der *K-Frage* in Rahmen dieser Arbeit erahnen lässt. Bei der Sichtung der von mir zurate gezogenen Literatur stellte sich heraus, dass sich die Spurensuche im Sinne der *K-Frage* weitaus schwieriger darstellt als bei den modernen Interpreten der Zeitgeschichte. Dies mag zum einen daran liegen, dass es – rückblickend auf den Entstehungskontext und das Verständnis im christlichen Kontext – um ein relativ modernes und zum Teil doch sehr abstrakt anmutendes Konzept handelt, ein Prinzip zur Beschreibung eines dynamischen, dialektischen und hermeneutischen Aktes handelt, der reziprok Vergangenes mit Gegenwärtigen, Göttliches mit Menschlichen in Beziehung bringt und rückbindet. Des Weiteren liegt derzeit ein diesbezüglicher hoher Forschungsbedarf vor, denn es handelt sich hier um einen

»von der Wissenschaft bislang noch kaum erschlossene[n] Bereich der Ideengeschichte. Zum einen ist in diesem Zusammenhang zu konstatieren, dass die Bildungskonzeptionen der klassischen muslimischen Gelehrten in einem hohen Maße Fragen betreffen, welche den Islam als Religion und Lebensweise generell bestimmen. Zum anderen stellen sich die Fragen, ob und inwieweit die klassischen islamischen Vorstellungen zu Wissen, Wissenstransfer, Bildung und Erziehung, welche im Kontext der religiösen, kulturellen und ethischen Vielfalt des Mittelmeerraumes jener Zeit entstanden, An-