

Koranhermeneutik als Diskussionsthema in der Türkei

Dr. Ömer Özsoy

Universität Ankara

omerozsoy@hotmail.com

Historischer und gedanklicher Hintergrund

Die erste Diskussion in der Türkei zum Koran finden wir in den vierziger Jahren, in der Folgeperiode zu den Diskussionen in Ägypten,¹ die sich auf das kurz nach dem Ausruf der neuen Republik in der Türkei zur Debatte stehende Projekt von der Übersetzung des Korans ins Türkische beziehen.² Es zeigt sich jedoch, dass in einer Zeit, wo im Kontext der Nationalstaatwerdung das Türkische als Gebetssprache aufzuzwingen gesucht wurde, die Diskussionen in einer spannungsbeladenen Atmosphäre geführt wurden. Schließlich kann man sagen, dass die Diskussionen zu dieser Zeit nichts an Theorie dem hinzufügen konnten, was bereits gesagt wurde.³ Neben interessanten textlichen Diskussionen, haben sie nichts anderes gebracht als das Übertragen scholastischer Diskussionen ins Türkische⁴ bzw. das Tragen der sprachwissenschaftlichen Diskussionen über die türkische Sprache auf jene scholastische Ebene⁵. Die Politik der neuen Republik von Nationalisierung durch Versuche wie Türkisierung des Gebetsrufs, des Gebets und nicht zuletzt des Korans hat jedoch auf damalige Diskussionen um den Koran einen Einfluss gehabt, dessen Spuren sogar in heutigen Arbeiten und Diskussionen über die Koranhermeneutik noch sichtbar sind. Als vereinfachender Faktor für diesen Einfluss muss die Parallele zwischen der öffentlichen Politik und den 'fortschrittsorientierten' und 'puritanischen' Ansichten islamistischer Intellektueller in der Endphase des Osmanischen Reiches erwähnt werden (d.i. Mehmet Akif Ersoy der Autor der türkischen Nationalhymne und seine Genossen).⁶

¹ Für Diskussion, die auch die politische Seite der Koranübersetzung beachtet vgl. Raschîd Rîdâ, "Fitnat al-istiğnâ' 'an kalâm allâh al-'arabiyy al-munazzal bi tarcamat a'camiyat min kalâm al-baschar", *Macalla al-manâr XXVI* (1343/1925), s. 2-13, sowie die Fatwas und Artikel in den Folgeheften. Raschîd Rîdâ hat all diese Schriften im *Tafsîr al-manâr* zusammengefasst (IX. 314 ff.).

² In dieser Zeit, wo versucht wurde das Türkische zur Gebetssprache zu erklären, finden sich auch strikte Gegner der Koranübersetzung, so M. Raif Ogan, "Kur'an Tercümesi Kur'an'ın Yerini Alabilir mi?", *Sebîlürreşâd (SR) II* (1949), s. 110-112; "Türkçe Kur'an Olamaz (Kur'an'a Savlet Eden Asri Ebuçehiller)", *SR II*, s. 179-180; Necati Erdem, "Kur'an-ı Kerim Tercüme Edilebilir mi?", *SR II*, s. 43-44. Für Vertreter, die sich der Schwierigkeiten einer Koranübersetzung bewusst sind und trotzdem an ihre Notwendigkeit glauben vgl. Kamil Miras, "Kur'an Tercümesi Hakkında (Tarihi Hatıralar ve İlmi Hakikatler)", *SR II*, s. 194-196, 208; "Kur'an Tercemesi Hakkında (Din, Dil, Millet Mefhumları ve İctimai Faaliyetlerimizde Tezahürleri)", *SR II*, s. 259-261.

³ Ausführliches hierzu findet sich bei: Ömer Özsoy, "Çeviri-kuramı Açısından Kur'an Çevirisi Sorunu", *II. Kur'an Sempozyumu* (4-5 Kasım 1995, Ankara), Bilgi Vakfı, Ankara 1996, s. 253-270.

⁴ vgl. Osman Keskiöğlü, "Kur'an Tercemesi Hakkında İki Fakihin Yazdıkları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD) VIII* (1960), s. 89-93.

⁵ İ. Hakkı Baltacıoğlu, "Kur'an'ın Anadilimize Çevrilmesi. Kur'an Nedir?", *AÜİFD I* (1952), s. 33-45.

⁶ Zu den führenden islamistischen Gelehrten und ihren Ansichten s. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler/Kişiler* (3 Bände), Istanbul: Risale 1986 und andere Werke des Autors zum türkischen Islamismus.

In der Entwicklung religiöser Auffassungen haben neben der öffentlichen Religionspolitik auch religiöse Institutionen, Hochschulen und Fakultäten sowohl auf literarischer als auch auf ideologischer Ebene eine kaum durchschaubare Wirkung hinterlassen. Die erste religiöse Hochschuleinrichtung der Türkischen Republik war die Theologische Fakultät⁷ am Haus der Wissenschaften (*Dârülfünûn*), welche nach Parapgraph 4 des *Tevhîd-i Tedrîsât* Gesetzes⁸ in Istanbul gegründet wurde. Nachdem diese Fakultät 1933 geschlossen wurde, wurde 1949 die noch heute bestehende Theologische Fakultät der Universität Ankara geöffnet.⁹ Da es in der Türkei keine akademischen Islamwissenschaftler und muslimischen Theologen im heutigen Sinne gab, wurde die Theologische Fakultät eine Zeit lang von Sprachwissenschaftlern, Sozialwissenschaftlern, Philosophen und nichtakademischem Personal des Präsidiums für Religiöse Angelegenheiten (Diyanet İşleri Başkanlığı) geführt. Erstmals hat im Jahre 1951 ein Professor für Islamwissenschaften mit Dokortitel, Tayyip Okiç, Emmigrant jugoslawischer Herkunft, neben allgemeiner Theologie auch Koranexegese (*tafsîr*) und Koranwissenschaften (*‘ulûm al-qur’ân*) gelehrt. Auch wenn Okiç literarisch keinen großen Beitrag geleistet hat, so ist doch zu verzeichnen, dass er ein wichtigen Wendepunkt in der religiösen Gedankenwelt in der Türkei war, indem er die ersten Akademiker in den Islamwissenschaften hervorbrachte und der Theologischen Fakultät, die doch in einigem Abstand zum Islam stand, eine religiöse Atmosphäre verlieh. Schüler von Okiç sind Mehmed Said Hatiboğlu¹⁰, Süleyman Ateş¹¹, und Hüseyin Atay¹², die zu den Meistern der akademischen Theologie gehören und nach den achtzigern auch nichtakademische religiöse Intellektuelle beeinflusst haben, sowie der erste Professor der Koranexegese der Türkei und der Doktorvater sämtlicher Koran- und Tafsîrexperten der ersten Generation, İsmail Cerrahoğlu. Cerrahoğlu hat sowohl in seinen eigenen Arbeiten,¹³ als auch in den Dissertationen, die er vergab,¹⁴ versucht das traditionelle Wissen zur Exegese ans Tageslicht

⁷ Diese Fakultät hat zwischen den Jahren 1925-33 die Zeitschrift *Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* (Zeitschrift der Theologischen Fakultät des Darulfünun) in insgesamt 25 Heften herausgebracht.

⁸ Gesetz über die Zentralisierung und Vereinheitlichung der Bildung.

⁹ Diese Fakultät veröffentlicht seit 1952 die Zeitschrift *Ankara Üniveritesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Zeitschrift der Theologischen Fakultät der Ankara Universität) die es gegenwärtig zu 43 Bänden gebracht hat.

¹⁰ Der emeritierte Professor für Hadithwissenschaften Hatiboğlu war zwischen 1986-97 Redakteur der Zeitschrift *İslami Araştırmalar Dergisi* und ist seit 1998 Redakteur der Zeitschrift *islamiyat*.

¹¹ Süleyman Ateş (geb. 1933), der mehr als 60 Werke geschrieben, übersetzt bzw. herausgegeben hat, veröffentlichte zudem eine 12 bändige Koranexegese und eine 6 bändige Koranzyklopädie. Als Emeritierter Professor führt Ateş, der eine Zeit auch die Position des Vorsitzenden des Präsidiums für Religiöse Angelegenheiten besetzte, seine Veröffentlichungen fort.

¹² Sämtliche Werke Atays, emeritierter Professor der Theologischen Fakultät Ankara, werden im Verlag Atay & Atay herausgebracht, um nur einige zu nennen: *Kur’an’a Göre Araştırmalar* 1-5 (1996-2002), *Kur’an’da İman Esasları* (1998), *Kur’an Türkçe Çeviri* (1999), *Kur’an’dan Önergeler* (1999), *Kur’an’ın Reddettiği Dinler* (1999), *Kur’an Türkçe Çeviri* (1999), *Kur’an’ın Reddettiği Dinler* (1999), *Kur’an’daki İlkeler* (2000), *İslam’ı Yeniden Anlama* (2002), *Dinde Reform ve Atatürk’ten Kesitler* (2003).

¹³ Die wichtigsten Werke des von der Theologischen Fakultät der Universität Ankara emeritierten Professors Cerrahoğlu sind folgende: *Kur’an Tefsirinin Doğuşu ve Tefsir Hareketine Hız Veren Amiller* (Doktorarbeit, Ankara 1960); *Tefsir Usûlü*, Ankara: TDV 1979; *Tefsir Tarihi* (2 Bände), Ankara: DİB 1998 (Die letzten beiden Werke wurden neu aufgelegt und vor allem an Theologische Fakultäten als Lehrbuch eingesetzt).

¹⁴ Hier einige der ersten Dissertationen im Bereich der Koranexegese, die von Cerrahoğlu betreut wurden: Musa Kazım Yılmaz, *Tabresî ve Tabatabâ’î de İmamiyye Tefsiri* (1965); Hüseyin Küçükkalay, *Abdullâh İbn Mes’ûd ve Tefsir İlimindeki Yeri* (1970); Hamdi Savlu, *Müfessir Taberî ve Tefsirdeki Metodu* (1971); Suat Yıldırım, *Hz. Peygamber’in Kur’an Tefsiri* (1972); Ragıp İmamoğlu, *İmam Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Te’vîlâtü’l-Kur’ân’daki Tefsir Metodu* (1973); Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrailiyat (H. VI. Asrın Başına Kadar)* (1974); Orhan Karmış, *Tefsir İliminde Te’vilin Yeri ve Önemi* (1975); Muharrem Çelebi, *Me’âni’l-Kur’ân ve ez-Zeccâc* (1976); Ahmet Baltacı, *Ebû Bekr el-Arabî’nin*

zu bringen, ohne sich hierbei von aktuellen Diskussionen beirren zu lassen. Zehn Jahre nach der Begründung der Theologischen Fakultät in Ankara wurde 1959 in Istanbul das Institut für Islamwissenschaften (*Yüksek İslam Enstitüsü*) gegründet, woraufhin nach 1965 weitere Institute entstanden. Entgegen der sozialwissenschaftlich und theologisch geprägten Fakultät, die eine kritische und offene Haltung vertrat, waren die Institute so konzipiert, dass sie die traditionelle Religionsanschauung vertraten und Neuerungen gegenüber eher skeptisch blieben. Auch wenn die Umwandlung dieser Institute zu Fakultäten 1982 kaum etwas hieran verändert hat, so haben Akademiker, die die Theologische Fakultät der Universität Ankara an diese neuen Fakultäten als Gründungslehrkräfte schickte, doch auf einer bestimmten Ebene den kritischen Akademismus hierhin tragen können.¹⁵ Diese Spannung zwischen Traditionalismus und Neuerung hält sich noch heute in den – zusammen mit den neuen Fakultäten nach 1990 – insgesamt 20 Fakultäten,¹⁶ wenn auch in unterschiedlicher Stärke. Die Gebiete, auf denen diese Spannung am meisten zu spüren ist, sind zweifelsohne die Koran- und Hadithwissenschaften.

Die Literatur zum Koran in der Zeit der Türkischen Republik geht zurück bis zu Hamdi Yazır (1878-1942) Exegese *Hak Dini Kur'an Dili* (9 Bände: 1935-39) und Said Nursi¹⁷ (1876-1960) *Risâle-i Nûr* Gesamtwerk (1911-1960), welches zwar kein exegetisches Werk im klassischen Sinne ist, aber doch als Auslegung von Koranversen entstanden ist. Das erstgenannte Werk wurde auf Anordnung Atatürks vom Türkischen Parlament bestellt mit dem Ziel, dem zur Nation heranwachsenden türkischen Volk einen Koran und eine Exegese in seiner eigenen Sprache zu schenken. Trotzdem kann man sagen, dass Hamdi Yazır exegetisches Werk entgegen der damaligen politischen Konjunktur ziemlich eigensinnig und das bedeutendste exegetische Werk der Zeit der Republik ist. Die Exegese war und ist immer noch für alle, von Akademikern bis zu religiösen Gruppierungen (*cemaatler*), die sich mit dem Koran befassen, eine gute Quelle. Said Nursi, ein Aktivist, zeichnet sich dadurch aus, dass er mit seinem *Risâle-i Nûr* betitelten Werk die damaligen Jugendlichen mittels der Schrift anspricht und ein Denkwerk auf der Grundlage des Korans gründet. In einer türkischen Gesellschaft, die nach Nursi Auffassung von positivistisch säkularistischen Eliten regiert wurde und dem Kommunismus zu verfallen drohte, war das Hauptziel der *Risâle-i Nûr* den islamischen Glauben („*îmân hakikatleri*“) gegen Angriffe des Atheismus und anderer zeitgenössischer Ideologien und Anschauungen zu stärken. Um dieses Ziel zu erreichen, hat Nursi Argumentationen entwickelt, die das herrschende Cartesianische Paradigma deckten. So finden sich in seinen Werken Ansichten der ‚(natur-)wissenschaftlichen Exegese‘ (*tafsîr*

Tefsiri ve Metodu (1978); Ethem Levent, *Hasan-ı Basrî ve Tefsir İlimindeki Yeri* (1978); Mustafa Kılıç, *İbn-i Kemâl, Hayatı, Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirindeki Metodu* (1980); Mustafa Akşit, *Abdurrezzâk İbn Hemmâm ve Tefsirdeki Metodu* (1981); Mevlüt Güngör, *Cassâs ve Fikhî Tefsiri* (1981); Kemal Atik, *Câmi'ü'l-Beyân fî'l-Kirâ'âtî's-Seb'î'l-Meşhûra ve Kıraat İlimi Yönünden Tahlili* (1982); Necati Kara, *Burhânu'd-Dîn İbrâhîm Bin Ömer el-Bikâ'î ve Tefsirindeki Metodu* (1982); Bedreddin Çetiner, *Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed en-Neseffî ve Medâriku't-Tenzîl Adlı Eseri* (1984); Said Şimşek, *el-Câhiz ve Eserlerindeki Kur'an Tefsirine Ait Görüşleri* (1984); Ali Eroğlu, *Müfessir Bağavî, Hayatı ve Tefsirdeki Metodu* (1987); Halis Albayrak, *Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri* (1988).

¹⁵ Einige der Lehrkräfte, die aus der Ankara Universität in diese neuen Fakultäten kamen sind: İzmir: Mehmet S. Aydın (Religionsphilosophie), Ethem Ruhi Fıçlalı (Geschichte der Rechtsschulen), Erdoğan Fırat (Religionspsychologie), Abdülkadir Şener (islamisches Recht), Cemal Sofuoğlu (Hadith); Konya: Süleyman Hayri Bolay (Religionsphilosophie), Orhan Karmış (Koranexegese), Mehmet Aydın (Religionsgeschichte); Samsun: Ekrem Sarıçioğlu (Religionsgeschichte), Mehmet Dağ (systematische Theologie), Süleyman Ateş (Koranexegese); Kayseri: Cihat Tunç (systematische Theologie), Ahmet Uğur (islamische Geschichte).

¹⁶ In alphabetischer Reihenfolge: Atatürk (Erzurum), Cumhuriyet (Sivas), Çukurova (Adana), Dicle (Diyarbakır), Dokuz Eylül (İzmir), Erciyes (Kayseri), Fırat (Elazığ), Gazi (Çorum), Harran (Urfa), İnönü (Malatya), İstanbul, Karadeniz Teknik (Rize), Marmara (İstanbul), Ondokuz Mayıs (Samsun), Onsekiz Mart (Çanakkale), Osman Gazi (Eskişehir), Sakarya, Selçuk (Konya), Süleyman Demirel (Isparta), Sütçü İmam (Kahramanmaraş), Uludağ (Bursa), Yüzüncü Yıl (Van).

¹⁷ Zum Autor und Werk s. www.risale-inur.org.

'ilmiyy), deren Beispiele wir schon lange von der arabischen Welt her kennen. Da in der laizistischen Türkei das Problem der Beziehung zwischen Religion und Wissenschaft, wenn auch anachronistisch, weiterhin besteht, ist die von Nursi entwickelte Apologetik, nicht allein für seine Nachfolger (*Nurcular*) sondern für eine breitere Masse noch immer Quelle ihrer Religionsanschauungen. Für beide Werke muss gesagt werden, dass sie mit ihrer Ästhetisierung der traditionellen Korananschauung und dem Übertragen dessen in die Gegenwartssprache dem zeitgenössischen islamischen Denken eine Raffinesse verliehen und ihm einen ernsthaften intellektuellen Beitrag geleistet haben.

Hinsichtlich ihrer bestimmenden Rolle auf die zeitgenössischen Koranuntersuchungen in der Türkei ist eines der beachtenswertesten Tagesordnungen die Diskussion „Islam und Reform“ aus den siebziger Jahren. Die erste Generation der Republik, welche nicht in traditionellen Religionseinrichtungen, sondern in den modernen *Imam Hatip* Schulen¹⁸ ausgebildet waren, wiesen so oft auf reformistische (*islâh*) und erneuernde (*tajdîd*) Gedanken Afganîs (1839-1897) und Abduhs (1849-1905) hin, dass sie ‚Reformisten‘ bezeichnet wurden. Diese Strömung, vertreten von Hayrettin Karaman¹⁹ und seinen Freunden (dem Kreis *Nesil*)²⁰, stellte als zentrale Problematik die Erneuerung des islamischen Rechts (*fiqh*). Weil diese Strömung die „Öffnung des Tores der Rechtsauslegung (*ijtihād*)“ und die „Annäherung der Rechtsschulen (*talfîq al-mazāhib*)“ zur Diskussion stellte, wurde sie seitens derjenigen, die an die Universalität der Lehre der *ahl as-sunna* glaubten, sprich den *Süleymancılar*²¹, *Işıkçılar*²² und fast allen sufistischen Orden und traditionellen Konservativen der ‚Rechtsschulenlosigkeit‘ („*mezhepsiz*“) bezichtigt und wegen ihres Puritanismus und Widerstreits gegen unzulässige Neuerungen (*bid'a*) als Wahhabiten bezeichnet. Dass seinerzeit auch die populärste islamistische Gestalt, Necip Fazıl Kısakürek, die antireformistische Haltung unterstützte, spielte eine entscheidende Rolle in der Entwicklung dieser islamischen Reflexhandlung. Diese Strömung hat durch ihre stabile traditionelle Basis dazu beigetragen, dass ein neuerungsorientierter Islam in den Kreisen der *Imam Hatip* Schulen und des Präsidiums für Religiöse Angelegenheiten Eingang gefunden hat. Als in den neunziger Jahren die Diskussionen um „Islam und Moderne“ an die Tagesordnung kamen, und zwar infolge dessen, dass die öffentliche Politik Modernismus der Säkularisierung gleichstellte und dies auch von manch religiösen Kreisen internalisiert wurde, hat sie sich in Koalition mit verschiedenen Versionen des Islamismus zu einem antimodernistischen Konservatismus geformt.

In der Zeit vor 1980 haben Faktoren wie die unfassbare Bemühung des Präsidiums für Religiöse Angelegenheiten, das immerhin noch Überzeugungskraft in der Gesellschaft genoss, aktuellen Themen gegenüber die Ohren zu verschließen, das Vertrauensproblem zwischen den Theologischen Fakultäten und dem Volk und die akademisch scholastische Ausweglosigkeit der Institute für Islamwissenschaften dazu geführt, dass in der Entwicklung der intellektuellen Religiösität der Türkei Übersetzungen aus verschiedenen islamischen Ländern, doch insbesondere aus Ägypten, Pakistan und Iran eine entscheidende Rolle spielten. In dem sechziger und siebziger Jahren wurden verschiedene Werke von führenden islamistischen Gelehrten und Denkern wie Hassan Al Banna, Sayyid Qutb und Al Mawdudi

¹⁸ Schulen zur Ausbildung von Imamen und Predigern.

¹⁹ Karaman, emeritierter Professor für islamisches Recht der Universität Marmara, forscht für die ISAM und schreibt für die Zeitung *Yeni Şafak* (näheres unter: www.hayrettinkaraman.net).

²⁰ Zu diesem Kreis gehören Süleyman Uludağ (Theologische Fakultät Uludağ, Sufismus), Bekir Topaloğlu (Theologische Fakultät Marmara, systematische Theologie), Ali Osman Koçkuzu (Theologische Fakultät Selçuk, Hadith) und Tayyar Altıkulaç, der zwischen 1978 und 1986 Vorsitzender des Präsidiums für Religiöse Angelegenheiten war, ist heute Mitbegründer und Abgeordneter der AK Partei.

²¹ Die Bezeichnung *Süleymancılık* geht zurück auf den Begründer der Bewegung, dem Religionsbeauftragten Süleyman Hilmi Tunahan (1888-1959).

²² Der Begründer der Bewegung *Işıkçılık* ist der Chemiker Hüseyin Hilmi Işık (1911-2001), der ursprünglich vom Militär kommt und auf den der Name der Bewegung zurückgeht.

ins Türkische übersetzt, die einen wandelnden Einfluss auf die Koranauffassung in der Türkei ausübten. Nach der islamischen Revolution im Iran (1979) folgten diesen Übersetzungen iranischer Autoren, insbesondere Mutahhari und Ali Schariati. Die größte Entwicklung im Kontext des Korans, zu der diese Übersetzungen führten, war, dass die modernen Kinder der türkischen Nation das Verständnis kennenlernten, den Koran zu lesen, um ihn zu verstehen.

Die Religionspolitik, die im Kontext der Nationwerdung von Anbeginn der Republik verfolgt wurde, und die Übersetzungen reformistischer Autoren aus den muslimischen Ländern haben in der Religiosität der Türkei den Umständen entsprechend eine puritanische Atmosphäre geschaffen. Diese Atmosphäre nährte das Bedürfnis, den Ursprung, d.i. den Koran zu entdecken, sein Leben im Fokus des Korans neu zu deuten und die Begriffs- und Denkwelt des Korans neu zu durchdenken. Denn all diese Faktoren standen in Konkurrenz mit der Vorstellung, dass die „Tradition den Muslimen eine hinderliche Last“ und der ‚Fortschritt‘ mit der Rückbesinnung auf den Koran möglich sei. Werke nach 1980, Titel wie „... im Koran“ oder „Was sagt der Koran zu...“ trugen, beabsichtigten im Allgemeinen nicht zu untersuchen, was der Koran zu einem bestimmten Begriff oder Phänomen sagt, sondern vielmehr, festzustellen, dass er nicht das sagt, was die Tradition darunter versteht.²³ Dies ging so weit, dass jemand, der die traditionellen Auffassungen kannte, ohne weiteres aus dem Gegensatz der traditionellen Auffassung geradezu rückschließen konnte, worauf die jeweilige Arbeit hinaus wollte. Zu den Früchten dieses Koranpuritanismus gehörten politisch voneinander unabhängige Strömungen wie der religiöse Reformismus (*dinde reformculuk*), der islamistische Radikalismus (*radikal İslamcılık*), der politische Islamismus (*siyasal İslamcılık*), der Koranfundamentalismus (*Mealcilik*)²⁴ und der islamische Modernismus (*İslam modernizmi*). Auch müssen zu den Folgen dieses Puritanismus gezählt werden der ‚Kemalistische Koranfundamentalismus‘ Yaşar Nuri Öztürks, der sich als Ausgangspunkt die Parallele zwischen dem mit größten Projekt der Republik, die „Begegnung der türkischen Nation mit dem Koran in ihrer eigenen Sprache“ und dem islamistischen Ruf zur „Rückkehr zum Koran“ nahm, mit der Parole „koranischer Islam“ an die Tagesordnung trat und die modernistische Theologie quasi ausschöpfte. All diese Strömungen, deren gemeinsamer Nenner ihre Haltung gegen die traditionelle Koranauffassung ist, spielten mit ihrer positivistischen Religionssprache einerseits eine Rolle bei der Modernisierung islamischen Denkens und islamischer Praktiken, führten andererseits aber auch dazu, dass sich konservative Kreise mit dem Koran beschäftigten, wenn auch zum Zwecke ihn vor „abwegigen Interpretationen“ zu bewahren.

²³ Hier einige Doktorarbeiten, die in diese Zeit fallen: Şevki Saka, *Kur'an-ı Kerim'in Davet Metodu*, Ankara 1979; Lütfullah Cebeci, *Kur'an-ı Kerim ve Kainattaki Şer Problemi*, Erzurum 1981; Sadık Kılıç, *Kur'an'da Günah Kavramı*, Erzurum 1982; Veli Ulutürk, *Kur'an-ı Kerim'de Uluhiyetin Tanıtılışı*, Erzurum 1982; İbrahim Çelik, *Kur'an'da Mele'*, Bursa 1983; Ali Turgut, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Ahlak Esasları*, İstanbul 1984; Zeki Duman, *Kur'an-ı Kerim'de Muaşeret Esasları*, Bursa 1984; Raşit Küçük, *Kur'an ve Sünnette Sevgi Kavramı ve Özellikle Allah Sevgisi*, İstanbul 1984; Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, İstanbul 1985; Ahmet Coşkun, *Kur'an-ı Kerim'de Rızık Meselesi*, Bursa 1986; Jan İbrahim Farah, *Kur'an-ı Kerim'in Tabiata Bakışı ve Allah'a İman*, Ankara 1987; Mehmet Paçacı, *Kur'an'da ve Kitab-ı Mukaddes'te Ahiret İnancı*, Ankara 1989; Ömer Dumlu, *Kur'an-ı Kerim'de Salâh Meselesi*, İzmir 1990; Ahmet İyibildiren, *Kur'an'da İbrahim (as)*, Konya 1990; Ali Sayı, *Kur'an'da Hz. Musa*, İzmir 1990; Ömer Özsoy, *Kur'an'da Sünnettullah Kavramı*, Ankara 1991; İlhami Güler, *Kur'an'a Göre Allah ve Ahiret İnancının Ahlakla İlişkisi*, Ankara 1991. Entsprechend die Magisterarbeiten: Mustafa Bilgin, *Kur'an-ı Kerim'de İlim-İman İlişkisi*, Bursa 1984; Süleyman Sayar, *Kur'an'a Göre Yahudiler ve Dinlerine Karşı Tavırları*, İstanbul 1985; İsmet Uçma, *Kur'an ve Sünnette Şefaath Kavramı*, İstanbul 1986; Muhlis Akar, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Toplumların Helak Oluş Sebepleri*, İstanbul 1986; Muhammed Çelik, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Dua*, İstanbul 1987; Muzaffer Yılmaz, *Kitab-ı Mukaddes, Kur'an ve Turizm*, İstanbul 1988; Abdurrahman Dodurgalı, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Çocuk Eğitimi*, İstanbul 1989; Şahin Erkan, *Kur'an'da Kadın Hakları*, Samsun 1990; Bilal Temiz, *Kur'an-ı Kerim'de Tebşir ve İnzar Kavramları*, Bursa 1989.

²⁴ Bewegung, die den Islam nur dem Koran zu entnehmen und den Koran über ihre Übersetzung zu verstehen sucht.

Schließlich sehen wir in den neunziger Jahren, dass sich alle religiösen Gemeinden und Kreisen von den Radikalen bis hin zu den Liberalen mit dem Koran auseinandersetzen und ihm –wenn auch nicht immer die zentrale– so doch einen wichtigen Platz einräumen. Dies ging so weit, dass die TGRT, der Fernsehsender Enver Örens, einer der wichtigen Personen der *Işıkcıs*, welche von Anfang an der Meinung waren, dass es dem wahren Religionsverständnis (also dem sunnitisch-hanafitischen) schädlich wäre, wenn das gemeine Volk (*a'wâm*) den Koran lesen würde, um ihn zu verstehen, in den neunziger Jahren eine Koranübersetzungs- und -auslegungssendung in ihr Sendeprogramm aufnahm.²⁵ Welchen Absatzmarkt diese neue Situation geschaffen hat, zeigt sich konkret in der Welle der Koranübersetzungen und -auslegungen, die in den achtziger Jahren begann und in den neunziger prosperierte. Koranübersetzungen, derer es zu Beginn der Republik gerade mal eine handvoll gab²⁶, gibt es heute fast hundert verschiedene, und die Zahl der Koranexegesen, Übersetzungen eingeschlossen, ist immerhin zweistellig. Das zahlenmäßige Anwachsen der Arbeiten zum Koran hatte zwar zur Folge, dass die breite Öffentlichkeit in ihrer koranischen Weltauffassung gestärkt wurde, doch qualitativ trugen diese Arbeiten der Koranhermeneutik nichts bei. So haben wir, abgesehen von den Einleitungen der Koranübersetzungen, nicht genügend Werke, die gesondert das Problem der Koranübersetzung thematisieren.²⁷ Das Interesse des türkischen Volkes gegenüber Koranübersetzungen hat die Verlage dazu gebracht, Muhammed Eseds englische (1996) und Muhammed Hamidullahs französische (2000) Koranübersetzung ins Türkische zu übertragen. Es würde einen kaum wundern, wenn demnächst auch Rudi Paretts deutsche Übersetzung im Türkischen erschiene.

Der Methodendiskurs der Koranuntersuchungen

Als nun jede Partei sich mit dem Koran beschäftigte und eine eigene Koranauffassung entwickelte, entstand eine Situation des *everything goes*, das in den Islamwissenschaften im Allgemeinen und der Koranforschung im Speziellen wissenschaftlich eine Methodenlosigkeit und ethisch eine Prinzipienlosigkeit anzeigte. Die neunziger Jahre sind es, in denen die Methodendiskussion in den Islamwissenschaften zunahm. Das Interesse und der Beitrag ziviler Kreise (der *Fecr* Verlag, die *Bilgi* Stiftung, die *Kuran Araştırmaları* Stiftung etc.), die mit den Akademikern Beziehungen hielten, mündete in Symposien zum Koran, die in den neunzigern zur Mode wurden und 1998 ihren Hochpunkt erreichten.²⁸ Erwähnenswert sind auch die individuellen Arbeiten Dücane Cündioğlus, die einen semantischen Schwerpunkt

²⁵ Die Sendung wurde vorbereitet und moderiert von dem Professor für Koranexegese Orhan Karmış (1937-2001), der mit seiner Nähe zur Gemeinde bekannt war. Die Sendung lief bis zum Tode des Professors im Jahre 2001.

²⁶ Trotz aller Unterstützung wurden zu Beginn der Republik in den Jahren 1924-27 nicht mehr als 6 Koranübersetzungen geschrieben.

²⁷ Vgl. hierzu neben den Einleitungen zu den Koranübersetzungen folgende Arbeiten, die sich mit den existierenden Übersetzungen auseinandersetzen: Salih Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleleri (Eleştirel Bir Yaklaşım)*, Ankara 1989; Suat Yıldırım, "Kur'an-ı Kerim'in Meali Hakkında", *Tefsir'in Dünü ve Bugünü Sempozyumu (22-23 Oktober 1992)*, Samsun 1992, s. 65-69; Rahim Tuğral, "Günümüz Türkçe Tefsir ve Meallerde Kıraat Farklılıklarının İzleri", a.a.O., s. 203-216; Edip Yüksel, *Türkçe Kur'an Meallerindeki Hatalar*, İstanbul 1992. Interessante Punkte zum Thema finden sich auch bei Cengiz Özakıncı, *Dünden Bugüne Türklerde Dil ve Din*, İstanbul 1994; Dücane Cündioğlu, *Kuran Çevirilerinin Dünyası*, İstanbul: Tibyan 1996.

²⁸ In diesem Zeitraum wurden 10 Symposien zum Koran gehalten. Einige veröffentlichte sind: *Tefsirin Dünü ve Bugünü Sempozyumu (22-23 Ekim 1992)*, Samsun: Samsun İlim Yayma Eğitim Vakfı 1992; *1. Kur'an Sempozyumu (1-3 Nisan 1994)*, Ankara: Bilgi Vakfı 1994; *I. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu (3-5 Şubat 1995)*, Ankara: Fecr 1995; *2. Kur'an Sempozyumu (4-5 Kasım 1995)*, Ankara: Bilgi Vakfı 1996; *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu (2-4 Şubat 1996)*, Ankara: Fecr 1996; *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu (13-19 Ocak 1997)*, Ankara: Fecr 1998; *IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu: Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri (17-18 Ocak 98)*, Ankara: Fecr 1998.

haben und die Unzulänglichkeit vorhandener Koranübersetzungen an den Tag legen.²⁹ Die einzige private akademisch islamwissenschaftliche Zeitschrift *İslami Araştırmalar* widmete all ihre Hefte des Jahre 1996 diesem Thema und brachte eine Sonderausgabe heraus, die hervorhob, dass die Koraninterpretation als hermeneutisches Problem aufgefasst werden muss und die ‚Geschichtlichkeit des Korans‘ in die Methodendiskussion einführte.³⁰

Das Koraninteresse in der Türkei und die diesbezüglichen Methodendiskussionen führten auch zu einer Wandlung des intellektuellen Austausches mit der restlichen islamischen Welt. Ende der neunziger Jahre und zu Beginn des Jahrhunderts wurden nicht mehr Schriften von Führern islamistischer Bewegungen, sondern muslimischen Akademikern wie Hassan Hanafi, Muhammad Arkoun, M. Abid Al Gabiri und Nasr Hamid Abu Zaid übersetzt, und zwar insbesondere die Werke, von denen man meinte, sie würden dem Diskurs zur Koranhermeneutik einen Beitrag leisten.³¹ Gleichzeitig haben Übersetzungen wichtiger Arbeiten der Orientalisten wie Ignaz Goldziher, Richard Bell, Rudi Paret und W. Montgomery Watt³² der Diskussion neue Richtungen gewiesen. Die sozialwissenschaftliche Perspektive, die mit diesen Übersetzungen in die Koranwissenschaften Eingang gefunden hat, brachte der Methodendiskussion nicht nur eine weitere Tiefe, sondern warf auch die Frage nach der Gültigkeit auf, in genanntem Diskurs auf die Hermeneutik und die Geisteswissenschaften zurückzugreifen.

Die so genannten islamisch modernistischen Theologen waren und sind noch immer der Ansicht, den Koran als kulturelles und sprachliches Ganzes zum Gegenstand der Anthropologie, Semantik, Hermeneutik, Semiotik und Sprach- bzw. Sozialwissenschaften zu machen. Sie meinten, dass man nun auf moderne Methoden angewiesen war, um den Koran für heute interpretieren und folglich ihm die göttliche Botschaft für heute entnehmen zu können. Sie machten es dafür geltend, dass der Koran in der Tradition von vornherein als solche behandelt worden war und dass die Koranwissenschaften doch diesem Zwecke gedient hatten. Die Kontrahenten dagegen argumentierten in Anlehnung an Ismail R. Farukis These der ‚Islamisierung des Wissens‘, dass sich die islamisch modernistischen Ansätze auf Herangehensweisen der Orientalisten und westlicher Autoren stützten. Dem kamen weitere Widersprüche hinzu, die besagten, dass der Prozess des Verstehens und Interpretierens des

²⁹ vgl. vor allem: “Matbu Türkçe Kur’an Çevirileri ve Kur’an Çevirilerinde Yöntem Sorunu”, 2. *Kur’an Sempozyumu*, Ankara: Bilgi Vakfı 1995; *Kur’an’ı Anlama’nın Anlamı*, İstanbul: Tibyan 1995; *Anlam’ın Buharlaştırılması ve Kur’an*, İstanbul: Tibyan 1995; Sözlükün Özü: Kelâm-ı İlahî’nin Tabiatına Dair, İstanbul: Tibyan 1996; *Kuran Çevirilerinin Dünyası*, İstanbul: Tibyan 1996; Sözlük Kültür’den Yazılı Kültür’e Anlam’ın Tarihi, İstanbul: Tibyan 1997.

³⁰ *İslami Araştırmalar* 9 (1996), Heft 1-4: “Kur’an’ın Anlaşılmasında Yöntem Sorunu” Sonderausgabe, ed. Ömer Özsoy.

³¹ Hassan Hanafis Artikel werden in der Zeitschrift *islamiyat* übersetzt. Eine Zusammenstellung seiner Artikel zu den Islamwissenschaften wurde unter dem Titel *İslami İlimlere Giriş (Einführung in die Islamwissenschaften)* veröffentlicht (sein Hauptwerk *at-Turâs wa at-tajdîd* wird derzeit übersetzt). Muhammed Arkoun, *Kur’an Okumaları (Lecture de la Coran)*, übers. A. Zeki Ünal, İstanbul: İnsan 1998; Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı (Bunyat al-‘aql al-‘arabî)*, übers. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, İstanbul: Kitabevi 1999; *Arap-İslam Aklının Oluşumu (Takwîn al-‘aql al-‘arabî)*, übers. İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi 2000; *Felsefi Mirasımız ve Biz (Nahnu wa at-turâs)*, übers. Said Akyüz, İstanbul: Kitabevi 2000; *Arap-İslam Siyasal Akli (al-‘Aql as-siyâsiyy al-‘arabiyy)*, übers. Vecdi Akyüz, İstanbul: Kitabevi 2001; Nasr Hamed Abu Zaid, *İlahi Hitabın Tabiatı (Mafhûm an-nass)*, übers. M. Emin Maşalı, Ankara: kitâbiyât 2001; Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi (Naqd al-chitâb ad-dîniyy)*, übers. Fethi Ahmet Polat, Ankara: kitâbiyât 2002 (Ferner werden sämtliche Werke des Autors übersetzt).

³² Rudi Paret, *Kur’an Üzerine Makaleler (Gesammelte Aufsätze über den Koran)*, ed. und übers. Ömer Özsoy, Ankara: Bilgi Vakfı 1995; W. Montgomery Watt, *Kur’an’a Giriş (Bell’s Introduction to the Qoran)*, übers. Süleyman Kalkan, Ankara: Ankara Okulu 1998; W. Montgomery Watt, *Muhammed’in Mekkesi (Muhammads Macca)*, übers. M. Akif Ersin, Ankara: Bilgi Vakfı 1995; Ignaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri (Richtungen der islamischen Koranauslegung)*, übers. Mustafa İslamoğlu, İstanbul: Denge 1997 (Zu einer Kritik dieser Übersetzung vgl. meine Rezension in *islâmiyât* I (1998), Heft 1).

Korans unterschiedlich von dem anderer Texte sei, dass die Hermeneutik eine dem Christentum eigene Methode der „Bibelauslegung“ sei, die behaupte „die Absicht des Autors besser zu verstehen als dieser selbst“, und dass folglich der Zugriff auf die Hermeneutik in der Auslegung des Korans gleichbedeutend mit der Anwendung der Psychoanalyse auf Gott sei.³³ Obschon diese Diskussion immer noch geführt wird, so lässt sich doch feststellen, dass die modernen Methoden insbesondere bei Theologen aus der jungen Generation an theologischen Fakultäten keine Legalitätskrise mehr haben und daher in neueren Arbeiten, wenn auch öfters laienhafterweise, verwendet werden. An dieser Stelle ist es erwähnenswert, dass in der 1. Ratssitzung des Präsidiums für Religiöse Angelegenheiten zu aktuellen religiösen Fragen 2002 u.a. beschlossen wurde, dass die Anwendung der modernen sprach- und sozialwissenschaftlichen und hermeneutischen Methoden in der Theologie erlaubt ist.

Die Diskussion wurde eher geführt zwischen dem Theologenkreis der Zeitschrift *islamiyat*³⁴, den aus der Theologischen Fakultät der Universität Ankara kommende Akademiker bildeten, und islamistischen Intellektuellen³⁵, besonders aus den Kreisen der Zeitschrift *Bilgi ve Hikmet* und der Zeitschrift *tezkire*. Ferner haben sich die Publikationen und Symposien der neunziger Jahre – so die Symposien „Zeitgenössisches islamisches Denken“ (Trabzon 1994 und 1995), „Der Islam in der Türkei und in der Welt an der Schwelle zum 21. Jahrhundert“ (Sivas 1995), „Der Islam im Wandlungsprozess“ (Ankara 1996), „Islam und Moderne: Das Beispiel Fazlur Rahman“ (Istanbul 1997), und das Workshop „Abant Platform 1: Islam und Laizismus“ (Abant 1998) – grundsätzlich mit folgenden Themen beschäftigt:

(i) Die Frage der Gültigkeit, in den Islamwissenschaften die sprach- und sozialwissenschaftlichen und hermeneutischen Methoden einzusetzen, (ii) die Frage der Modernisierung bzw. Islam und Moderne und (iii) Die Frage der Geschichtlichkeit des Korans.

Diese Themen weisen auch auf die Grenzen, die die Diskussion um die Koranhermeneutik in der Türkei erreicht hat.

Diskussionen um Islam und Moderne im Bezug auf die Geschichtlichkeit des Korans

Die Reaktionen der türkischen Intellektuellen auf die Moderne kann man natürlich unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachten. Ihre feinen Unterschiede aber lassen sich nach ihren Vorstellungen von Offenbarung – insbesondere Koran – und Geschichte erklären.

Die beiden Extrempositionen angesichts des Dilemmas von Islam und Moderne sind konservativer Anti-Erneuerungs-Traditionalismus und säkularistischer Pro-Veränderungs-Modernismus. Damit sind wohlgerne nicht politischer Konservatismus und politischer Säkularismus gemeint.

Konservativ traditionalistische Muslime haben zwar keine Schwierigkeiten damit, Unterschiede zwischen den Inhalten und Normen in den heiligen Schriften mit Änderungen der Außenbedingungen zu erklären. Ja sogar während der Offenbarung des Korans bestehende und im Korantext bezeugte Änderungen können sie so erklären. Neue Zustände, die nach der Offenbarungszeit auftreten, dürfen aber ihnen zufolge kein Basis für Erneuerungen in der Scharia sein. Der durch den Koran verkündigte Islam sei die vollkommenste Religion. Gottes letzte Worte im Koran seien die letzten, die Gott den Menschen mitteilen würde. In seiner Endgestalt und mit seinem Inhalt sei der Koran angesichts des Endpunktes der Entwicklung der Menschheit ewig verfasst. Daher sei der

³³ Ali Bulaç, „Kur’an’ı Okuma Biçimi Olarak Hermeneutik“, *İslami Araştırmalar* 9 (1996), sayı: 1-4; Yasin Aktay, „Kur’an Yorumlarının Hermeneutik Bağlamı“, a.a.O.

³⁴ Am Diskurs nahmen u.a. folgende Autoren Teil: M. Hayri Kırbaçoğlu, İlhami Güler, Mehmet Paçacı, Ömer Özsoy, Adil Çiftçi, Ali Dere, Mustafa Öztürk.

³⁵ Am Diskurs nahmen u.a. folgende Autoren Teil: Ali Bulaç, Ömer Çelik, Abdurrahman Aslan, Yasin Aktay, Murat Güzel.

koranische Wortlaut auf ewig heilsbedeutend – übergeschichtlich. Was sei nun aufgrund des Widerspruchs zwischen dem Korantext und der gegenwärtiger Situation zu machen? Um jeden Preis müsse man zum Koran zurückkehren, das heißt, die heutigen Bedingungen wieder in so eine Struktur bringen, in der man die koranischen Normen wörtlich anwenden kann. Denn die der Offenbarungszeit folgenden Änderungen, die ein Auseinanderdriften vom Koran und Fakten bewirkten, waren im Grunde ein Verfall.

Ein säkularistisch modernistisches Verständnis nimmt hier die genaue Gegenposition ein und liest dieselben Fakten genau umgekehrt. Ihm zufolge ist der Koran in der Vergangenheit stehen geblieben und kann deshalb – zumindest in Weltedingen – kein Bezugspunkt mehr sein. Eine Untersuchung dieser Ablehnung zeigt: Hier wird Änderung absolut als Fortschritt betrachtet, was auf der Vorstellung beruht, dass die Geschichte für eine Einbahnstraße gehalten wird. Und folglich wird Modernsein zu einem Wert hochstilisiert.

Zwar erscheint uns die Haltung traditionalistischer Muslime frommer, wenn wir annehmen, dass kein Muslim seine Korantreue aufgeben würde, aber im Grunde treffen sich beide Haltungen darin, dass sie das ‚Faktische‘ zu einem Wert erheben. Für Konservative ist das ein geschichtlicher Zustand, den sie ‚Zeit der Glückseligkeit‘ nennen; für Modernisten ist es der als ‚modern‘ bezeichnete geschichtliche Zustand. Schließlich lautet das Prinzip, in dem die beiden absolutistischen Extreme sich decken: „Der Koran kann in die heutige Geschichte nicht eingreifen.“ Denn eigentlich trägt der säkularistisch modernistische Ansatz doch ein vom Koran unabhängiges Änderungsmodell, ja er hält sogar den Koran für ein Änderungshindernis; und der konservativ traditionalistische Ansatz verweigert jederlei Erneuerung, weil er davon ausgeht, dass Erneuerung gleich Trennung vom Koran ist. Deshalb hat keine der beiden Haltungen die Formulierung hervorbringen können: „Sich erneuern und zugleich Muslim bleiben“. Vielmehr glauben konservative Traditionalisten wie säkularistische Modernisten, dass genau das nicht möglich sei.

Vom säkularen Modernismus und literalistischem Konservatismus abgesehen, gibt es zwei Ansätze, die im Kontext ‚Koran und Moderne‘ einen intellektuellen Wert tragen: 1. Der eklektische Reformismus. 2. Der islamische Modernismus.

Unter diesen beiden Anschauungen ist die erste am meisten verbreitet. Die reformistisch islamistische Haltung schlägt hier einen Mittelweg zwischen der konservativ traditionalistischen und der säkularistisch modernistischen Position ein. Sie vertritt einen verheißungsvolleren Ansatz bezüglich der Beziehung zwischen koranischer Verkündigung und gegenwärtigem Zustand. Der größte Vorteil dieses Ansatzes ist, dass er das Pseudo-Dilemma zwischen Koran und Gegenwart ablehnt. Reformisten glauben, dass es möglich ist, sich zu modernisieren und zugleich Muslim zu bleiben. Bedauerlicherweise müssen wir sehen, dass dieser Glaube nicht auf einer ernsthaften Auseinandersetzung mit Koran und Geschichte beruht. Die Reformisten übernehmen von den Konservativen das Dogma der Übergeschichtlichkeit des Korantextes und von den säkularen Modernisten das Dogma, dass die gegebene Situation (die Moderne) Fortschritt sei, und sehen folglich sowohl den Koran als auch die Moderne als einen Wert an.

Dieser bipolar blinde Glaube treibt die Reformisten in einen faden Anachronismus, der eine monströse Beziehung zwischen dem Textlaut des Korans und der modernen Situation herstellt. Eklektische Herangehensweisen können, gesetzt den Fall sie sind prinzipientreu, zu folgerichtigen praktischen Schlüssen führen, jedoch ist der islamische Reformismus prinzipienlos von Kopf bis Fuß. Das einzige, was diese Annäherung entwickelte, sind moderne Bedeutungen, die dem Koran über philologische Spielereien aufgezwungen werden.³⁶ Am Ende ging diese Tendenz so weit, den Text des Korans zu missbrauchen. Mit

³⁶ So ist dieser Anschauung zufolge der Koran gegen die Polygamie und aus den jeweiligen Passagen, so heißt es, ließe sich keine Erlaubnis für die Mehrehe herauslesen. Dass die Reformisten, der historischen Gegebenheit zum Trotz zu solch einer Interpretation gelangen, liegt – wie unschwer zu erkennen ist – in ihrer völligen Verbundenheit zu modernen Werten und zum Korantext begründet: Ihnen zu folge hat der Koran die Einehe zu gebieten, denn die Moderne gibt die Monogamie als Wert

einem derartigen Ansatz kann man den Koran alles Mögliche sagen lassen. So können Sie aus dem Koran einen laizistischen, demokratischen, pluralistischen, sogar einen liberalen Staats- und Gesellschaftsentwurf herauslesen; aber ebenso gut ein theokratisches und totalitäres System. Ja, Sie können dann nachlesen, wie der Koran die Oligarchie Ihrer eigenen Gesellschaft lobt, wie er von den großen technischen Leistungen des 20. Jahrhunderts spricht und was er über die gegenwärtigen religiösen oder politischen Führer zu sagen hat.

So ist der Koran diesem Diskurs zufolge z.B. gegen Polygamie: aus betreffenden Koranstellen könne man keine Zustimmung zum Heiraten von mehr als einer Frau herauslesen. Hinter einer solchen, den geschichtlichen Fakten widersprechenden Überinterpretation ist die reformistische Behauptung unschwer zu erkennen, in der heutige Werte und Korantext einander vollkommen entsprechen. Den Reformisten zufolge befiehlt der Koran, genau eine Frau zu heiraten. Die Begründung lautet: Die Moderne hält Einehe für einen Wert und die betreffenden koranischen Stellen sind philologisch bzw. syntaktisch auch in diesem Sinn auslegbar.

All diese Zuschreibungen sind tatsächlich in Umlauf! Zum Teil sollen sie die einzigartige Wunderhaftigkeit des Korans belegen, zum Teil aufzeigen, wie offen die vielfältige Deutbarkeit des Korans ist. Wohlgermerkt: dieser Anachronismus, der im Namen eines Universalismus den Koran von seinem geschichtlichen Eigenkontext und seiner Bedeutungswelt abtrennt, eignet sich ausgezeichnet für jederlei politisch-ideologische Verwendung und Verdrehung. In dem Augenblick, in dem man den Koran als den Text, der alles sagt, anzunehmen beginnt, ist seine Weisungskompetenz zerstört. Seinen Wortlaut behält er natürlich auch dann; aber moderne Subjekte geben dem Wortlaut ihre Bedeutung. Und das ist nichts anderes als einen neuen Text zu konstruieren. Wie man bei einer ganzen Reihe von Koranübersetzungen beobachten kann, ist das Übersetzen der geeignetste Tatort für dieses Verbrechen. Deshalb finden wir die extremsten Zeugnisse reformistischer Auslegungen in den Ländern, die auf den Koran nur mittels Übersetzung zugreifen können.

Die ersten beiden Tendenzen – Traditionalismus und Modernismus – beschränken sich also darauf, die koranische Botschaft aus der Geschichte herauszunehmen. Der Reformismus dagegen vergewaltigt die ursprüngliche Bedeutung des Korantextes.

Die Kritik an der Überinterpretation des Korans und folglich an dem Anachronismus beim Verstehen und Auslegen des Korans führte dazu, dass auch die Geschichtlichkeit des Korans als Teilaspekt des Methodenproblems zur Debatte stand. Dieser Aspekt, der mit der Übersetzung des Werkes *Major Themes of the Quran* von Fazlur Rahman im Jahre 1987 an die Tagesordnung eines kleinen akademischen Kreises in Ankara trat, trat erst in den neunziger Jahren in das Bewusstsein der breiten Masse. Um darauf aufmerksam zu machen, wie kompliziert es ist, eine Geschichtsschreibung über Diskussionen um die Koranhermeneutik in der Türkei zu erwegen, möchte ich an dieser Stelle anmerken, dass, als ein radikal islamistisch aufgefasster Verlag (Fecr Yayınevi) Fazlur Rahmans Buch herausbrachte, disputierten manche so genannten neuerungsorientierten Theologen der Universität Ankara darum, ob der Übersetzer des Werkes abtrünnig geworden sei.³⁷

Als die Diskussionen mit dem 1994 in Bursa gehaltenen Symposium „Koran und Geschichtlichkeit“ auf eine Ebene des wissenschaftlichen Dialogs getragen wurden, führte das nicht nur zu einer Vertiefung des Angehens an die Frage der ‚Geschichtlichkeit‘, sondern verlieh dies auch der Diskussion um ‚Islam und Moderne‘ eine philosophische Tiefe.

vor und die jeweiligen Passagen des Koran ermöglichen eine derartige Auslegung. Dabei müssen wir eingestehen, dass, wenn die Monogamie tatsächlich eine Tugend des Mannes und ein Fortschritt der Ehre der Frau ist, der Koran hierzu keinen Beitrag geleistet hat.

³⁷ Die Lizenzrechte der Werke von Fazlur Rahman gehören nun dem Verlag Ankara Okulu. Der Verlag veröffentlicht neben den Büchern Fazlur Rahmans auch sämtliche seiner Artikel in einem von Adil Çiftçi geführten Projekt: *İslami Yenilenme* (Islamische Neuerung).

Natürlich gab es auch immer Kreise, die sich an der Diskussion um ‚Koran und Geschichtlichkeit‘ nur mit religiösen oder politischen Absichten beteiligten.³⁸

Während die Theologen, die gemeinhin als ‚Historisten‘ bezeichnet werden, behaupten, dass die Rede des Korans auf ihre Adressaten der Offenbarungsperiode und den damaligen Umständen begrenzt und folglich es unumgänglich ist, in der Auslegung des Korans auf den historischen Kontext zu schauen³⁹, gehen die Kontrahenten von der Universalität der Botschaft des Korans aus und behaupten, dass ‚Geschichtlichkeit‘ des Korans damit nicht zu vereinen ist.⁴⁰ Die Kernfrage lautet: Hält der Koran als eine „geschichtliche Rede“ die ihm direkt und nur in der Offenbarungsperiode begegnenden „Adressaten“ vor Augen? Oder berücksichtigt er als ein „übergeschichtlicher Text“ auch die zukünftigen „Leser“? Dieser Diskurs, der prinzipiell auch eine Diskussion um die Wandelbarkeit koranischer Gebote in sich birgt, ist gleichzeitig eine Frage an das Wesen des Korans, womit die Frage nach der Möglichkeit der Objektivität beim Verstehen auch zur Debatte stand. Der Disput um die Objektivität brachte ans Licht, dass ein grundlegender Unterschied zwischen dem philosophischen Historismus und dem von Vertretern der Geschichtlichkeit des Korans benutzten Geschichtlichkeitsverständnis bestand:

Der philosophische Historismus in seiner radikalsten Form behauptet, dass ein rationaler Gedanke – weil er von dem ihm eigenen geschichtlichen Bedeutungskosmos geschluckt wird – nicht in ein anderes Bedeutungskosmos übertragen werden kann und es folglich unmöglich ist, den Gedanken in seiner „originalen (objektiven) Form“ zu verstehen. Diese radikal relative Haltung, die E.D. Hirsch als kognitiven Atheismus bezeichnet, ist das Gegenpol der festen Überzeugung klassischer Metaphysiken darüber, dass das „rationale Denken in jeder Epoche gleich ist“. Der romantische Ansatz, der zwar grundsätzlich die Geschichtlichkeit anerkennt aber dem „kognitiven Atheismus“ widerstrebt, hält den Transfer zwischen unterschiedlichen Bedeutungsgalaxien nur für den Geist des Textes möglich und produziert somit eine Art ‚exotisches Textverständnis‘. Demnach wird nicht der Text, wie er in seiner authentischen geschichtlichen Umgebung verstanden wurde, übertragen, sondern die Lebensenergie oder die Kraft, die dem Text innewohnt und mit der er die geschichtliche Umgebung, die den Texten Existenz verleiht und in die er übertragen wird, vor der „Verwüstung“ bewahrt. Somit verleiht der romantische Ansatz dem Text einen exotischen Charakter, indem er annimmt, dass die Texte, welche den Geist der Vergangenheit tragen, ins Dasein treten, indem sie das Unterbewusstsein, also das „schöpferische Genie“ der Folgegenerationen wecken.

Theologen, die den geschichtlichen Ansätzen innerhalb der türkischen Theologie eine neue Dimension verleihen und diesen mit einem islamischen Blickwinkel schmücken wollen,

³⁸ vgl. die Ausgabe „Kur’an ve Tarihsellik Soruşturması“ (Befragungen zu Koran und Geschichtlichkeit) der Zeitschrift *Hak Söz* Juni 1997 und die Ausgabe „Kur’an-ı Kerim ve Tarihsellik, Tarihselcilik ve Hermenötik“ (Der Heilige Koran und die Geschichtlichkeit, Historizismus und Hermeneutik) der Zeitschrift *Yeni Ümit* Heft 58/2002 (Diese Ausgabe wurde im Nachhinein als Buch veröffentlicht: *Kur’an-ı Kerim ve Tarihsellik, Tarihselcilik ve Hermenötik* (Der Heilige Koran und Geschichtlichkeit, Historismus, Hermeneutik), İzmir: Işık 2003).

³⁹ Akademiker wie İlhami Güler, Ömer Özsoy, Mehmet Paçacı, Adil Çiftçi und Mustafa Öztürk führen diesen Diskurs über ihre Artikel in der islamiyat Zeitschrift. Die Artikel zweier der Autoren liegen zusammengestellt auch als Buch vor. Mehmet Paçacı, *Kur’an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?*, Ankara: Ankara Okulu 2000; Ömer Özsoy, *Kur’an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara: kitâbiyât 2004. Einige diese Artikel werden von Felix Körner, Doktorand an der Universität Bamberg, ins Deutsche übersetzt.

⁴⁰ Für Werke wider der Geschichtlichkeit vgl. Mevlüt Uyanık, *Kur’an’ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, Ankara: Fecr 1997; Şevket Kotan, *Kur’an ve Tarihselcilik*, İstanbul: Beyan 2001; Şehmus Demir, *Kur’an’ın Yeniden Yorumlanması. Batı’yla Münasebetin Kur’an Yorumuna Yansımaları*, İstanbul: İnsan 2002; Fevzi Zülaloğlu, *Temel Kaynağımız Kur’an*, İstanbul: Ekin 2002; Recep Alpyağılı, *Kimin Tarihi? Hangi Hermeneutik?*, İstanbul: Ağaç 2003; Tahsin Görgün, *İlahi Sözün Gücü. Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur’ân*, İstanbul: Gelenek, 2003; Hayrettin Karaman, Ali Bulaç, Tahsin Görgün, Ayhan Tekineş, Al Ünal, Ergün Çapan, *Kur’an-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik*, İzmir: Işık 2003.

verkörpern die Reaktion des „geschichtlichen Bewusstseins“ gegen die „Überinterpretationen“ metaphysischer (übergeschichtlicher) Ansätze und gegen die „bedeutungsbenebelnde“ Haltung des „kognitiven Atheismus“ bzw. des radikalen Relativismus. „Geschichtliches Bewusstsein“, wie sie es verstehen, ist ein Bewusstsein, dass den „Koran als primär auf seine eigene geschichtliche Epoche sprechend annimmt und ihn so zu verstehen sucht, wie seine ersten Adressaten ihn verstanden“. Der Hauptbeweggrund des geschichtlichen Bewusstseins ist das Ideal, die „authentische Bedeutung“ des Koran in seinem eigenen historischen Bedeutungskosmos zu begreifen.⁴¹

Die Aktuelle Lage

Der postmoderne Putsch des 28. Februars im Jahre 1997 hat sich den islamischen Kreis zum Ziel gesetzt und eine Politik, die fast jegliche religiöse Erscheinung aus der Gesellschaft zu löschen sucht, unter allen politischen und intellektuellen Eliten verbreitet. Diese starke Bewegung hat ohne weiteres Unterstützung auch in islamischen und theologischen Kreisen gefunden. Die Auswirkungen des 28. Februar auf die Arbeiten zum Koran waren allerdings äußerst tragisch. Diese Tragödie lässt sich in dem Wandel der Auslegungen der Verse über Frauen nachverfolgen. So konnten zum Beispiel Autoren, die vorher der Meinung waren, dass das Kopftuch ein Gebot des Korans sei, nach dem 28. Februar genau die entgegengesetzte Meinung vertreten. Ähnlich gewann das Wort *wa 'dribûhunne* („und schlägt sie –ihre Frauen!“) im Koran (4: 34) für Autoren, die ehemals darunter schlagen verstanden, nach dem 28. Februar plötzlich ganz andere Bedeutungen.⁴² Die Reformisten, die die Modernisierung nur bis zu den Grenzen des Korans tragen konnten, hielten es für möglich, sich politisch zu engagieren, indem sie zwischen der von der herrschenden Politik vorgeschriebene ‘fortschrittlichen’ Situation und dem koranischen Textlaut Parallelen fanden.⁴³ Der 28. Februar, der offen oder verdeckt insbesondere auch von manchen als islamische Modernisten bezeichneten Theologen unterstützt wurde, hat unter diesen eine Diskrepanz in ihrem Denken bewirkt. Diejenigen islamischen Modernisten schließlich, die der Modernisierung auch den Vortlaut des Korantextes zuschrieben und deswegen als “Historisten” bezeichnet werden, gingen in die Opposition, weil sie zwischen der gegenwärtigen Situation und den Prinzipien des Korans Unstimmigkeiten sahen. Die Veröffentlichungspolitik und die Sprache, die dieser Kreis in der Zeitschrift *islâmiyât* verfolgte, zeigte nicht nur, dass diese Haltung unter den Theologen doch recht verbreitet war, sondern bewirkte auch, dass die geschichtliche Perspektive unter islamistischen Kreisen ein gewisse wenn auch begrenzte Sympathie genoss.

Globale Entwicklungen und damit zusammenhängende lokale Politiken, schließlich der postmoderne Putsch des 28. Februars und das aktuelle *Big Middle East Project* zeigten, dass die Traditionskritik und Neuerungsargumente des islamischen Modernismus nicht nur seinem romantischen Traum von einer “Muslimischen Moderne” diene, sondern auch den Staatspolitiken, die darauf hinausliefen, das Band des türkischen Volkes zum Islam am Ende völlig zu lösen und der amerikanischen Politik diene, die Muslime zu gemäßigten Auslegungen zu bringen. Die islamischen Modernisten, die die Debatten um die Koranhermeneutik aus einer Wissen-Macht Perspektive lesen, flüchteten sich in die

⁴¹ S. die Rezension Burhanettin Tatars zu meinem Buch *Kuran ve Tarihsellik Yazıları* in: *islâmiyât & kitâbiyât bülteni*, Heft 11, (2004).

⁴² Zu dieser Situation, die ich “Produktion moderner Korane” nenne, vgl. “Çağdaş Kur’an(lar) Üretimi Üzerine –‘Karı Dövme’ Olgusu Bağlamında 4. Nisâ’, 34 Örneği–“, *islâmiyât* 5 (2002), Heft 1, s. 111-124.

⁴³ Obwohl die Reformisten im Grunde die geschichtlichen Methoden benutzen, begrenzen sie diese auf den nichtkoranischen Bereich, indem sie den koranischen Bereich vom nichtkoranischen trennen. Für sie ist der Koran übergeschichtlich, doch die Tradition, mit ihren menschlichen Seiten von der Sunna bis zum *ijtihad* geschichtlich. Der Koran ist absolut, die Tradition relativ... Deswegen lehnen die Reformisten die Tradition ab und stellen, um zu einem die ganze Lebenswelt umfassenden Koranverständnis zu gelangen, an die ‘bestimmende’ Stelle, die die Tradition freigibt, die zeitgenössische Situation und das Subjekt des Modernen ‘Ich’.

geschichtliche Sichtweise, die eine Trennlinie zwischen dem säkularisierenden Modernismus und dem Ideal zog, die übergeschichtlichen Werte und Prinzipien des Islam neu formuliert in die Gegenwart zu tragen, einem Modernisierungsprojekt, der fern aller politischer Weitsichtigkeit und treu zu koranischen Prinzipien war. Denn eine muslimische Masse, die dem geschichtlichen Blickwinkel fern ist, kann man z.B. mit den Koranversen, in denen der Begriff *jihād* vorkommt, sowohl über Kriege mobilisieren, indem man ihn als 'Krieg' interpretiert, als auch von Gewalt auf jeden Fall bereinigen, indem man diesen Begriff als 'Bemühung' (*ijtihād*) interpretiert. Schaut man aber aus einem geschichtlichen Blickwinkel, so muss man eingestehen, dass im Koran vom Schlagen der Frau, vom Kriegführen, vom Handabhacken des Diebes und von der Kopfbedeckung der Frau die Rede ist. Widerum trägt die geschichtliche Perspektive in sich die Möglichkeit, sich als Muslim zu modernisieren, indem sie diese Verse auf ihren geschichtlichen Kontext zurückführt und die übergeschichtlichen Prinzipien und Ziele hinter den geschichtlichen Geboten sieht.

Konkretisierung

Zur Konkretisierung der vier unterschiedlichen Herangehensweisen an den Koran sollen ihre Interpretationen zu Sure 4: 34 erwähnt werden. Die ursprüngliche Bedeutung des Verses lautet bei Paret:

Die Männer stehen über den Frauen, weil Gott sie (von Natur vor diesen) ausgezeichnet hat und wegen der Ausgaben, die sie von ihrem Vermögen (als Morgengabe für die Frauen?) gemacht haben. Und die rechtschaffenen Frauen sind (Gott) demütig ergeben und geben acht auf das, was (den Außenstehenden) verborgen ist, weil Gott (darauf) acht gibt (d.h. weil Gott darum besorgt ist, dass es nicht in Öffentlichkeit kommt). Und wenn ihr fürchtet, dass (irgendwelche) Frauen sich auflehnen, dann vermahnt sie, meidet sie im Ehebett **und schlägt sie!** Wenn sie euch (daraufhin wieder) gehorchen, dann unternimmt (weiter) nichts gegen sie! Gott ist erhaben und groß.

Die säkularistischen Modernisten verstehen den Vers entsprechend seiner ursprünglichen Bedeutung und sind nicht nur der Meinung, dass die koranischen Aussagen über Frauen in der Vergangenheit stehen geblieben sind und deshalb kein Bezugspunkt mehr sein können. Sie behaupten auch, dass der Koran die Modernisierung behindert.

Die konservativen Traditionalisten verstehen den Vers auch entsprechend seiner ursprünglichen Bedeutung und meinen, dass der Inhalt immer noch genauso gültig sei. Dass die Männer über den Frauen stehen und sie eventuell schlagen dürfen, sei dann ein übergeschichtliches Prinzip. Wenn wir das unangenehm finden, dann ist es deshalb, weil unser Denken und Leben dem Islam entfremdet ist. Aus diesem Grund müssen wir unser Denken und die Außenwelt so umformen, dass wir diese Aussagen wörtlich anwenden können.⁴⁴

Die eklektischen Reformisten sind mit der ursprünglichen Bedeutung nicht zufrieden, weil sie mit der modernen Vorstellungen von Beziehungen zwischen Mann und Frau nicht in Einklang gebracht werden kann. Da sie koranische Aussagen für übergeschichtlich halten, können sie es nicht zur Kenntnis nehmen, dass im Koran etwas vorkommen könnte, das modernen Werten und Überzeugungen widerspricht. Daher fühlen sie sich dazu gezwungen, dem Vers eine der Moderne entsprechende Bedeutung zu geben. Ihrer Suche verdanken wir die folgenden modernen Versionen des Verses:

Statt "die Männer stehen über den Frauen":

Die Männer beaufsichtigen die Frauen; Die Männer sind Beschützer der Frauen; Die Männer passen auf die Frauen auf usw.

⁴⁴ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili. Yeni Mealli Türkçe Tefsir*; Ömer Rıza Doğrul, *Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim*; Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsir-i Şerifi. Tanrı Buyruğu*; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meal-i Alisi*; Konyalı Mehmed Vehbi, *Büyük Kur'an Tefsiri. Hülasatü'l-Beyan*.

Statt „und schlägt sie!“:

Entfernt sie; verlässt sie; lässt sie ziehen; schickt sie anderswohin; habt mit ihnen Geschlechtsverkehr usw.⁴⁵

Die islamischen Modernisten verstehen den Vers auch entsprechend seiner ursprünglichen Bedeutung und meinen, dass dieser Vers in seinen geschichtlichen Kontext zurückzuführen und als eine Anrede für die Araber des 7. Jahrhunderts zu betrachten ist. Denn in der Literatur wird überliefert, dass der Offenbarung die folgendes Ereignis zu Grunde lag: Eine Frau, die zu den Aristokraten angehörte, kam mit ihrem Vater zum Propheten und beklagte sich darüber, von ihrem Mann geschlagen zu werden. Daraufhin empfahl ihr der Prophet, dass sie zurückschlagen soll (At-Tabari). Diese Überlieferungen kann man vielleicht anzweifeln, doch ist es eine Tatsache gewesen, dass es auch bei den Arabern üblich war, Frauen zu schlagen. In diesem Vers handelt sich vielmehr darum, dass Männern, die ihre Frauen bei einer Auseinandersetzung zum Schlagen greifen, menschlichere Maßnahmen empfohlen werden als das Schlagen, wie Mahnung und Meiden.

Dass man diesen historischen Kontext des Verses übersieht, führt zu Missverständnissen, als ob der Koran allen verheirateten Männern befiehlt, ihre Frauen zu schlagen, was nicht stimmt. Dieses Verständnis führt dann selbstverständlich entweder dazu, sowohl die geschichtliche Wahrheit als auch die ursprüngliche Bedeutung des Verses zu verfälschen, oder dazu, die Führung des Korans abzulehnen.

Schlußwort

Wie dieser lange und komplizierte Exkurs zeigt, war der Koran für die Muslime niemals allein Gegenstand akademischer Untersuchungen, sondern trug er stets existentielle Bedeutung. Aus diesem Grund birgt die Koraninterpretation seit jeher nicht nur die Konjunktur des Interpretieren, sondern alle positiven und negativen, ethischen und unethischen, islamischen und unislamischen Haltungen und Vorannahmen als effektive Geschichte in sich. Denn für den Muslim ist der Koran das Wort Gottes und der Islam bedeutet ihm die Unterwerfung und Ergebenheit zu Gott.

So will ich abschließen, indem ich einem Wunsch Ausdruck gebe, an dem sich auch meine wissenschaftlichen Arbeiten orientieren, dass sich die Muslime als Muslime modernisieren und der Menschheit mit ihrer eigenen Identität Beiträge leisten.

<i>Modernismus</i>	<i>Reformismus</i>	<i>Traditionalismus</i>	<i>Islamische Modernismus</i>
<i>säkularistisch</i> <i>pro Veränderung</i> <i>universalistisch</i> <i>(dogmatisch)</i>	<i>islamistisch</i> <i>pro Veränderung</i> <i>universalistisch</i> <i>(eklektisch)</i>	<i>islamistisch</i> <i>contra Veränderung</i> <i>universalistisch</i> <i>(dogmatisch)</i>	<i>islamisch (nicht islamistisch)</i> <i>pro Erneuerung (nicht Veränderung)</i> <i>historistisch</i> <i>(kritisch)</i>

⁴⁵ Osman Nebioğlu, *Türkçe Kur'an-ı Kerim*; Edip Yüksel, *Kuran. Türkçe Çevirisi*; Hüseyin Atay, *Kuran. Türkçe Çeviri*; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri)*.