

JUDENTUM – CHRISTENTUM – ISLAM
INTERRELIGIÖSE STUDIEN

Herausgegeben
von

Klaus Bieberstein – Johann Ev. Hafner –
Patrick Franke – Heinz-Günther Schöttler –
Susanne Talabardon
Zentrum für Interreligiöse Studien
der Universität Bamberg

BAND 15

ERGON VERLAG

Koran in Franken
Überlegungen und Beispiele
für Koranrezeption
in fremden Kontexten

Herausgegeben von
Christian Mauder
Thomas Würtz
Stefan Zinsmeister

ERGON VERLAG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im
Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2016 Ergon-Verlag GmbH · 97074 Würzburg
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.

Umschlaggestaltung: Jan von Hugo
Satz: Thomas Breier, Ergon-Verlag GmbH

www.ergon-verlag.de

ISBN 978-3-95650-220-0

ISSN 1866-4873

Inhaltsverzeichnis

Danksagung.....	7
<i>Rudolf Kreutner</i>	
Zum Geleit.....	9
<i>Thomas Würtz / Christian Mauder / Stefan Zinsmeister</i>	
Einführung: Koran in Franken.....	11
<i>Hartmut Bobzin</i>	
Der Koran in Franken.....	17
<i>Dara Alani</i>	
Sprachliche Untersuchung der Erzählung über das Abraham-Opfer	41
<i>Susanne Enderwitz</i>	
Die moderne arabische Literatur und das religiöse Erbe: Ein schwieriges Verhältnis.....	53
<i>Martin Tamcke</i>	
Der Koran aus christlicher Sicht.....	69
<i>Hans-Peter Pökel</i>	
Lost in Translation: Der fremde Koran im neunzehnten Jahrhundert	79
<i>Thomas Würtz</i>	
Im Kontext der Barmherzigkeit: Ansätze zu einer Analyse der Übersetzungen von Sure 21 (Die Propheten), Vers 107	115
<i>Hüseyin Ağuiçenoğlu</i>	
Nationalstaat und Ritualsprache: Koranübersetzungen im Türkischen	161
<i>John Chesworth</i>	
The Quran in Swahili: Translations, tensions and teaching (An Example of the use of the Quran south of the Sahara).....	175
Die Herausgeber.....	197
Die Beitragenden	197

Nationalstaat und Ritualsprache: Koranübersetzungen im Türkischen

Hüseyin Ağuıçenođlu

Einleitung

Zu Zeiten des Osmanischen Reiches, als das Arabische als die *lingua franca* der Theologie fungierte, galt die Frage einer Übersetzung des Koran ins Türkische als nachrangig. Für die Verbreitung des Arabischen als Ritualsprache sorgten schon die meist an Moschee-Komplexe angeschlossenen Koranschulen (*mahalle mektebi* bzw. *sibyan mektebi*), deren Hauptaufgabe darin bestand, Kindern in einem relativ frühen Alter das Lesen und Auswendiglernen des Koran beizubringen. Obwohl die Medresen die eigentlichen Zentren der Vermittlung des religiösen Kanons waren, machten die religiösen Fächer auch in anderen, später gegründeten weiterführenden Schulen einen beachtlichen Teil des Lehrplans aus.¹ Eine Übersetzung der Heiligen Schrift in die Landessprache, etwa zur besseren Vermittlung der Religion, wurde daher nicht als dringend angesehen.

Die weit verbreitete und auch heute noch im Vorwort fast jeder Koranübersetzung zum Ausdruck gebrachte Auffassung, das „Wort Gottes“ sei unübersetzbar bzw. keine Übersetzung könne „seine Wahrheit“ wiedergeben,² war ein weiterer Hinderungsgrund. Es ist daher nicht verwunderlich, dass das *Tercüme Odası*, das 1821 gegründete offizielle staatliche Übersetzungsbüro, keinerlei Bereitschaft zeigte, eine Koranübersetzung in Angriff zu nehmen, obwohl hier die wesentlichen europäischen Werke der Zeit ins Türkische übertragen und neben dem Unterricht in einigen westlichen Sprachen auch Arabisch-Kurse angeboten wurden.³ Trotz alledem zirkulierten handschriftliche osmanische Korankommentare und Übersetzungen des Koran in diese Sprache in großer Zahl.⁴ Die erste gedruckte osmanische Koranübersetzung war die *Tibyan Tefsiri* von Ayıntabi Mehmed Efendi aus dem Jahre 1841.⁵ Dass der Klerus mit der Übersetzung des Heiligen Buches gar nicht einverstanden war, brachte der damalige Şeyhülislâm Mustafa Sabri (1869-1954) in seiner in arabischer Sprache geschriebenen Abhandlung *Mes'eletü tercemeti'l-Kur'an* deutlich zum Ausdruck.⁶

¹ Zu einer detaillierten Darstellung des osmanischen Bildungssystems siehe Sakaođlu, *Osmanlı'dan*.

² Siehe so beispielsweise Ateş, *Kur'an-ı Kerim* xii.

³ Balcı, *Osmanlı Devleti'*nde 88ff.

⁴ Siehe dazu İnan, *Kur'an'ın Eski Türkçe* 9-94.

⁵ Siehe Arpa, *Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin* 1-17.

⁶ Siehe Aydar, *[Kur'an] Tercümesi* 406-407.

Als der türkische Nationalismus, der ab Anfang des 20. Jahrhunderts seine politische Kraft unter Beweis zu stellen begann, die Sprache zum Kernelement der nationalen Identität erklärt hatte, wurde die Vormachtstellung des Arabischen in der Wissenschaft und im Sakralbereich deutlich in Frage gestellt. In der Zeit zwischen Jungtürkenrevolution (1908) und Republikgründung (1923) debattierte man nicht nur in den nationalistischen und patriotischen Medien intensiv über den künftigen Stellenwert des Türkischen. Die aufstrebenden prowestlichen Nationalisten stritten heftig mit dem traditionalistischen Lager, das ihre sprachnationalistischen Bestrebungen als „*kavimiyetçilik*“ („Stammesbewusstsein“) abstempelte und mit „Unzulänglichkeiten“ des Türkischen im Bereich der Wissenschaft argumentierte.⁷ In diesem Zusammenhang verfolge man eifrig auch die damaligen Übersetzungsaktivitäten in turksprachigen Gebieten in Russland. Als beispielsweise der kazantatarische Intellektuelle Musa Carrullah Bigiyef im Jahre 1912 den Koran ins Tatarische übersetzte, wurde er dafür im Osmanischen Reich von den Nationalisten als „Luther der Muslime“ gefeiert. In seinem Buch *Türkiye İçin: Necât ve İ'tilâ Yolları* (1913) verglich Haşim Bey die reformatorischen Bestrebungen von Bigiyef mit denen des deutschen Reformators. So habe Luther mit seiner Bibelübersetzung in der christlichen Welt für ein neues Religionsverständnis gesorgt. Nun habe ein Muslim aus Russland ebenfalls Bedeutendes für seine Religion geleistet. Die Osmanen sollten es ihm gleichtun.⁸

Das im Jahre 1918 entstandene Gedicht *Vatan* von Ziya Gökalp, in dem dieser Ideologe des Turkismus seinen Patriotismus zum Ausdruck brachte, war eine Antwort auf die Einwände der konservativen Kreise und zugleich ein Manifest für die Emanzipation der türkischen Sprache:

Das Land, in dessen Moscheen der Gebetsruf auf Türkisch ertönt,
Wo die Bauern die Bedeutung der Gebete verstehen,
Das Land, in dessen Schulen der Koran auf Türkisch gelesen wird,
Ob Groß oder Klein, alle das Gebot des Erhabenen verstehen,
Genau dies ist dein Vaterland, Du Türkensohn.⁹

Erst in der Türkischen Republik wurde jedoch im Sinne Gökalps ernsthaft versucht, die Vorherrschaft des Arabischen als Wissenschafts- und Ritualsprache zu beenden. In diesem Beitrag geht es darum, die wichtigsten Etappen dieser Entwicklung am Beispiel der Koranübersetzungen skizzenhaft darzustellen.

Das Design der Religion in den ersten Jahren der Republik

Die ersten Koranübersetzungen und Korankommentare aus der Ära der Alleinherrschaft der Republikanischen Volkspartei (CHP) müssen im Kontext zweier

⁷ Zu dieser Diskussion siehe Levend, *Türkçülük ve Milli Edebiyat* 147-206.

⁸ Aydar, *Türklerde Kuran* 177.

⁹ Göksel, *Ziya Gökalp* 109.

parallel laufender und aufeinander bezogener Prozesse innerhalb des *nation building* gesehen werden:

Zunächst ging es im Einklang mit dem herrschenden Nationskonzept um die Verankerung des Türkischen als „Sprache der Nation und des Staates“ in allen Bereichen des öffentlichen Lebens, darunter auch im sakralen Bereich. Der umfangreiche Prozess der Sprachreform reichte von der Umstellung vom arabischen auf das lateinische Alphabet (1928) über die komplette Türkifizierung der Sakralsprache (einschließlich des Gebetsrufs auf Türkisch) bis hin zum radikalen Sprachreinigungsprogramm unter dem Namen *öztürkçecilik*. Gemäß der nationalistischen Rhetorik dienten die Reformen dazu, die im Osmanischen Reich zwischen „Volk“ und „Elite“ (auch der religiösen Elite) herrschenden Sprachbarrieren zu beseitigen und somit die „Nation als Kommunikationsraum“ zu etablieren.

Zweitens war man um die Kontrolle der Religion und ihrer Funktion als Rahmenideologie und Legitimationsbasis des untergegangenen Osmanischen Reiches bemüht. Die wichtigsten Etappen dieses als Laizismus interpretierten Reformprogramms waren die Abschaffung des Kalifats (1924), das Verbot der religiösen Schulen durch das Gesetz *Tevhid-i Tedrisat* (1924), die Einführung des Schweizerischen Zivilgesetzbuchs (1926) und die Abschaffung des Islam als Staatsreligion (1928). Mit der Gründung des Präsidiums für Religiöse Angelegenheiten (*Diyanet İşleri Başkanlığı*) (1924) wurde die einstige Staatsideologie zur Angelegenheit eines einzelnen Amtes herabgestuft. Diesem Amt unterstand nicht einmal die Organisation des Religionsunterrichts an den Schulen, der umgehend säkularisiert wurde.¹⁰ So wurde beispielsweise schon 1929 der Arabisch- und Persischunterricht als Teil der religiösen Ausbildung an den Sekundarschulen gestrichen. Nachdem 1932 auch der Gebetsruf türkisiert wurde und 1933 die einzige religiöse Hochschule *İlahiyat Fakültesi* in Istanbul „mangels Interesses“ ihre Tore schloss, verlor die einstige Ritualsprache Arabisch im triumphierenden Nationalstaat jegliche Bedeutung.

Die Koranübersetzungen und -kommentare, die gleich nach der Ausrufung der Republik entstanden, waren Produkte dieses Prozesses der Emanzipation der türkischen Sprache, der Ent-Arabisierung und der Entsakralisierung des öffentlichen Lebens. Mustafa Kemal Atatürk erteilte den Auftrag für die erste Koranübersetzung höchstpersönlich. In einer Rede sagte er dazu:

Ich habe befohlen, den Koran zu übersetzen. Er wird zum ersten Mal ins Türkische übersetzt. Ich habe befohlen, auch ein Buch über das Leben des Propheten Mohammed zu übersetzen. Das Volk soll sehen, dass es sich um etwas sich Wiederholendes handelt, und dass die Personen, die sich um die religiösen Angelegenheiten kümmern, nichts anderes [im Kopf] haben, als an ihre Ernährung zu denken.¹¹

Bereits im Jahre 1925 wurden Mehmet Akif Ersoy (1873-1936) und Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942) mit der Aufgabe betraut, eine Koranüberset-

¹⁰ Siehe Tarhanlı, *Müslüman Toplum* 80.

¹¹ Atatürk Kültür, Dil 124.

zung und einen Korankommentar anzufertigen.¹² Da Ersoy, der Autor der türkischen Nationalhymne, befürchtete, dass die Regierung seine Übersetzung für alle Gebete verbindlich machen würde, trat er von dem Projekt zurück.¹³ Elmalılı dagegen vollendete seinen Kommentar innerhalb von zwölf Jahren und publizierte ihn zwischen 1935 und 1938 unter dem Namen *Hak Dini Kuran Dili* in neun Bänden. Dieser „Korankommentar auf Bestellung“ gehört zu den bedeutendsten und meist aufgelegten Kommentaren der Republik. Da der Elmalılı-Kommentar aufgrund der türkischen Sprachentwicklung von verschiedenen Lektoren sprachlich überarbeitet und angepasst (*sadeleştirme*) wurde, ist er heute in zahlreichen, auch inhaltlich divergierenden Varianten auf dem Markt.¹⁴ Diesem unter der Regie der Religionsbehörde (*Diyanet*) entstandenen Kommentar folgte später eine Reihe von Übersetzungen und Kommentaren, die eher auf private Initiative hin entstanden, wie die von İzmirli İsmail Hakkı (*Meani-i Kur'an*, 1927), Ömer Rıza Doğrul (*Tanrı Buyruğu*, 1934), Hasan Basri Çantay (*Kuran-ı Hakîm ve Meal-i Kerim*, 1952-53), Abdülbaki Gölpınarlı (*Kuran'ı Kerim ve Meali*, 1955), İsmail Hakkı Baltacıoğlu (*Kuran Meali*, 1957), Osman Nebioğlu (*Türkçe Kuran-ı Kerim*, 1957), Şemseddin Yeşil (*Füyuzat/Kuran' ı Mübin'ün Mealen Tefsiri*, 1957-59) usw. Größerer Ruhm blieb diesen allerdings versagt.¹⁵

Eine Gegenstimme: Said-i Nursis Apologetik

Said-i Nursis (1876-1960) unter dem Namen *Risale-i Nur* (Botschaft des Lichts) bekannte Apologetik nimmt innerhalb der Koranrezeption der republikanischen Ära eine Sonderstellung ein. Das tausende Seiten umfassende Gesamtwerk war eine Reaktion auf die Entsakralisierung, die ab dem Ende des 19. Jahrhunderts einsetzte und mit der Ausrufung der Republik einen Höhepunkt erreichte. Die *Risale-i Nur* stellte den ersten wichtigen Versuch dar, nicht nur den staatlichen Monopolanspruch auf dem Gebiet der Koranexegese zu durchbrechen, sondern das republikanische Säkularisierungsprogramm insgesamt in Frage zu stellen. Sie war eine Auseinandersetzung mit modernistischen Strömungen aller Art, die in ihren Gesellschaftsprojekten der Religion keine bzw. nur eine sekundäre Bedeutung beimaßen und ihre religionskritischen Thesen meist (natur-)wissenschaftlich begründeten. Da es Said-i Nursis apologetischem Ansatz in erster Linie darum ging, positivistische

¹² Siehe für mehr dazu Eşref Edib, *Mehmed Akif* 100-114.

¹³ Siehe Bostan Ünsal, Mehmet Akif 87. Neben dieser weit verbreiteten Ansicht wird in der Literatur auch die These vertreten, dass Akif mit seiner Übersetzung nicht zufrieden war und sie deshalb nicht zur Publikation freigab. Siehe dazu beispielsweise den islamischen Autor Eşref Edib, *Mehmed Akif* 112-113. Bedenkt man, dass der wertkonservative Autor die Türkei aufgrund der prowestlichen Reformen verließ und bis kurz vor seinem Tod 1936 in Kairo lebte, erscheint die erste These plausibler.

¹⁴ Siehe Yıldırım, Elmalılı'nın Meali veya. Zu Beurteilung von Elmalılıs Kommentar siehe Bolay, Bir Filozof 125-139; Albayrak, Elmalılı M. Hamdi Yazır 152-168.

¹⁵ Siehe Aydar, [Kur'an] Tercümesi 407 und Cündioğlu, Türkçe Kur'an 179-207.

Religionskritik mit „Vernunftargumenten“ und „wissenschaftlichen Beweisen“ abzuwehren und zu entkräften, ging er in der *Risale-i Nur* nicht nach dem Schema einer klassischen Koranexegese vor, bei der der Koran Vers für Vers übersetzt und interpretiert wird. Vielmehr führte er eine thematische Analyse durch, zu der lediglich etwa 600 Verse herangezogen wurden. Die damals dominierende Vorliebe für die (Natur-)Wissenschaften bestimmte somit auch den Diskurs der islamischen Intellektuellen, bzw. zwang sie, sich auf die gleiche Argumentationsebene zu begeben wie ihre Gegner. So resümiert Nursi in seinen bekannten *Münazarat* (Ansichten), dass im Gegensatz zu Behauptungen der Modernisten Glaube und Vernunft sich nicht ausschließen, sondern ergänzen und bedingen:

Das Licht des Gewissens ist die Wissenschaft der Religion. Das Licht der Vernunft ist die zeitgenössische Wissenschaft. Die Wahrheit entsteht durch die Synthese der beiden. Wenn zwischen ihnen ein Gegensatz entsteht, kommt es in ersterer zum Fanatismus und in letzterer zu Trug und Zweifel.¹⁶

Mit seiner „vernunftgemäßen und wissenschaftlichen Verteidigung“ des Islam begründete der kurdischstämmige Nursi in der Türkei eine unter dem Namen *Nurculuk* bekannte religiöse Strömung, deren politischer und intellektueller Einfluss bis heute konkurrenzlos blieb: Keine andere islamische Bewegung vermochte das kemalistische Modernisierungsprojekt so stark in Frage zu stellen wie die *Nurculuk*. Die Schrift *Risale-i Nur* als Leitbuch zum Koran wurde zur Manifestation des anti-laizistischen Neokonservatismus, welcher nach 80jähriger Opposition heute den Kampf zu seinen Gunsten entschieden zu haben scheint. Die Gülen-Bewegung, die heute in der Türkei in Wirtschaft, Politik und Medien großen Einfluss ausübt, ist nichts anderes als eine Art Neo-*Nurculuk*.¹⁷

Methodenvielfalt in der Koranexegese nach dem Ende der Einparteiherrschaft

Das republikanische Deutungsmonopol über die Religion lockerte sich gegen Ende der 1940er Jahre. So wurde 1949 – 16 Jahre nach der Schließung der einzigen theologischen Hochschule in Istanbul – eine neue theologische Fakultät in Ankara eröffnet. Die Wahl fiel nicht zufällig auf die neue Hauptstadt. Man legte großen Wert darauf, den von Ankara ausgehenden republikanischen Geist in die religiöse Ausbildung einfließen zu lassen. Obwohl später noch weitere islamische Hochschulen (*Yüksek İslam Enstitüsü*) (1959) und zahlreiche Fakultäten gegründet wurden,¹⁸ zeichnen sich die Ankaraner Theologen seit jeher durch ihr besonders gutes Verhältnis zum Präsidium für Religiöse Angelegenheiten und über dieses auch zur

¹⁶ Bediüzzaman Said Nursi, *İçtimai* 142.

¹⁷ Siehe Yavuz, Neo-Nurcular 295-307.

¹⁸ Heute existieren in der Türkei mehr als 20 theologische Fakultäten. Zu einem Überblick über die Religionsausbildung in der Türkei siehe Öcal, İlahiyat Fakültelerinin.

Politik in der Hauptstadt aus. Im Gegensatz zu ihren konservativen Kollegen aus der Provinz, die gegenüber dem republikanischen „Modernisierungsprojekt“ immer noch Berührungsängste hatten, wurden diese „avantgardistischen Theologen“ zu Akteuren einer umstrittenen Kompromisspolitik, die republikanisch-nationale und islamische Empfindlichkeiten gleichermaßen berücksichtigt. Da sie aufgrund ihrer Sprachkenntnisse auch am besten mit neuen theologischen Ansätzen aus dem Ausland vertraut waren, kam ihnen vor allem im Zuge der türkischen Öffnung nach Europa in den 1990er Jahren eine Vorreiterrolle innerhalb der Theologenszene zu. Auch in der aktuellen Debatte über Koranübersetzungen und -exegeten, die in den letzten Jahren einen regelrechten Boom erlebten,¹⁹ erweist sich die Position der „Schule von Ankara“ (*Ankara Okulu*) als richtungsweisend.

Die Ankaraner Theologen erhielten geistige Impulse vor allem von international tätigen muslimischen Intellektuellen wie Fazlur Rahman, Naşr Hāmid Abū Zaid und Mohammed Arkoun, die den Westen nicht mehr ignorierten, sondern in lebhaftem Austausch mit ihm standen. So hatten sie sich beispielsweise schon früh von den traditionellen philologischen Methoden der Koranexegetik abgewandt und stützten sich in ihren Koranforschungen auf die in Europa entwickelten Ansätze und Methoden wie etwa die Hermeneutik. Auch die Historizitätsdebatte, die in der Türkei vor allem dank Fazlur Rahmans Übersetzungen Fuß fasste und einen Höhepunkt in der theologischen Neuorientierung darstellte, wurde neben vielen anderen kontrovers diskutierten Themen von ihnen angestoßen. Der historische Ansatz gab den islamischen Modernisten, die die Spannung „zwischen koranischer Verkündung und gegenwärtigem Zustand“ (Özsoy) am intensivsten spürten, da sie weder auf die Errungenschaften der Republik verzichten noch an dem Heiligen Text opportunistische exegetische Operationen durchführen wollten, ein wichtiges Instrumentarium in die Hand. So konnte man mit der Unterscheidung zwischen „Rede“ und „Botschaft“ die leidige Debatte über die Vereinbarkeit der gesellschaftlichen Realität mit den koranischen Vorschriften z. B. im Hinblick auf das Geschlechterverhältnis (Sure 2:282; 4:3, 11, 34), die Bestrafung bei Diebstahl (Sure 5:38) oder das Zinsverbot (Sure 2:275) weitgehend entschärfen. Die Fachzeitschrift *islâmiyât* (1997-2007) wurde zum Sprachrohr der historischen Schule und propagierte die These, dass man zwischen den im Koran enthaltenen „universalen Prinzipien“ und einzelnen „geschichtlichen Ereignissen“ differenzieren müsse. Den

¹⁹ Die Übersetzungstätigkeit nahm mit dem Übergang zum Mehrparteiensystem (1950) kontinuierlich zu und erreichte in den 1990er Jahren einen Höhepunkt. Eine systematische und vergleichende Studie über die türkischen Koranübersetzungen und -kommentare, deren Zahl in die Hunderte geht, fehlt noch. Selbst ein vollständiges Verzeichnis von ihnen existiert nicht. Obwohl nicht von einer allgemein anerkannten türkischen Standardübersetzung geredet werden kann, erreichten diverse Übersetzungen der *Diyanet İşleri Başkanlığı* (*Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, 1961, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 1995) sowie die von Süleyman Ateş (*Kur'ân-ı Kerim Meâli*, 1975, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*, 1983) und Yaşar Nuri Öztürk (*Kuran-ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri)*, 1994, 1999) die höchsten Auflagen. Den konservativen Flügel repräsentiert die Übersetzung von Ali Bulaç (*Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, 1983). Für eine unvollständige Liste der Übersetzungen siehe Aydar, *Türklerde*.

Unterschied könne man nur über eine über den Wortlaut des Textes hinausgehende koranhermeneutische Interpretation erschließen, die das situative Umfeld und den Entstehungskontext der einzelnen Offenbarungen stärker berücksichtige. Zum ersten Mal wurde somit in der Türkei in dieser Deutlichkeit zur Sprache gebracht, dass die Bedeutung des Textes nicht unabhängig von seinem historischen Kontext erfasst werden kann. Man wies darauf hin, „dass die Rede des Korans auf ihre Adressaten der Offenbarungsperiode und den damaligen Umständen begrenzt“ sei. Deswegen sei der Hauptbeweggrund des „geschichtlichen Bewusstseins“ das Ideal, „die ‚authentische Bedeutung‘ des Korans in seinem eigenen historischen Bedeutungskosmos zu begreifen“.²⁰

Mit der historischen Lesart, die anfangs breite Unterstützung fand,²¹ rüstete man sich auch gegen die seit Ende der 1980er Jahre in der Türkei immer lauter werdende Kritik, die Widersprüche im Koran diagnostizierte.²² Hatte man vorher solche Einwände aus der akademischen Welt als „atheistisch“ verpönt oder gar nicht zur Kenntnis genommen, ging man nun dank der historischen These selbstbewusster mit ihnen um. Der in der Türkei hochgeschätzte ägyptische Literaturwissenschaftler Naşr Hämîd Abû Zaid, einer der führenden Vertreter der historischen Interpretation, etwa schreibt:

Der Koran enthält gegensätzliche Aussagen, aber nur solange wir ihn als reinen Text ohne Bezüge betrachten. Sobald wir den Koran als Diskurs sehen, der innerhalb einer Zeitspanne von 20 Jahren entstanden ist, verstehen wir den Kontext, in den jede Passage hineinspricht. Wir müssen uns fragen: Zu wem spricht der Text? Wer sind die Adressaten? Was ist der Gegenstand der einzelnen Textteile? Wenn wir dies tun, verschwinden auch die Gegensätze.²³

Während die reduktionistische Schule von Ankara den „Graben zwischen dem Heiligen Text und der Moderne“ mittels der Historisierung des Textes überwindet, macht zeitgleich eine andere Richtung innerhalb des türkischen islamischen Modernismus von sich reden, die vor allem durch ihren Koranfundamentalismus und ihre kritische Haltung gegenüber der Tradition (*sunna*) hervortritt. Diese Gruppe

²⁰ Özsoy, Koranhermeneutik 11 und 12. Für mehr zum historischen Ansatz und zur Ankaraner Schule, die allerdings seit dem Austritt ihres federführenden Mitglieds, Mehmet Paçacı, und der Einstellung der Zeitschrift *islâmiyât* keine große Präsenz mehr zeigt, siehe Körner, *Alter Text*. Zu den heftigen Reaktionen der konservativen Theologen auf die koranhermeneutische Interpretation siehe Soysaldı, Kur'an'ın.

²¹ In Istanbul wurde beispielsweise vom 22. bis 23. Februar 1997 unter dem Titel „Islam und Moderne: Die Erfahrung Fazlur Rahmans“ in einem Sportstadion ein internationaler Kongress organisiert, der große Beachtung fand. Die Beiträge wurden später in einem Sammelband unter dem Namen *İslam ve Modernizm 'Fazlur Rahman Tecrübesi'* (Istanbul 1997) von der *İstanbul Büyükşehir Belediyesi* herausgegeben.

²² Zu zwei prominenten Vertretern des anti-islamischen Lagers siehe Dursun, *Kuran* und Arsel, *Teokratik Devlet*.

²³ Zit. nach Reichel, *Das neue Gesicht*. Abû Zaid's Schriften wurden vor allem von Ankaraner Theologen wie Özsoy oder Kirbaşoğlu ins Türkische übersetzt. Siehe beispielsweise: Abû Zaid, *Tarihî ve Günümüzde*; Abû Zaid, *Şeriat Soruşturması*; Abû Zaid, *Sufî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine*.

bildet allerdings keinen homogenen Block: In ihm sind nationalistische Theologen wie Zekeriya Beyaz²⁴ ebenso vertreten wie der laizistische Populist Yaşar Nuri Öztürk oder der kurdische radikale *sunna*-Kritiker Edip Yüksel. Trotz aller Unterschiede ist ihnen eines gemeinsam: Wenn heute ein Widerspruch zwischen dem real existierenden Islam und der aktuellen Lebenswelt bestehe, verdanke man dies einem langjährigen Prozess der „Enttextualisierung des Islam“ im Sinne einer Entfernung vom Koran. Deswegen komme es nun darauf an, als moderne Muslime den Islam vom Ballast der Tradition und Gebräuche zu befreien und zum Koran als der Urquelle zurückzukehren. Der Koran benötige als alleinige, hinreichende und selbstreferentielle Instanz weder „fremde methodologische Operationen“ noch andere religiöse „Hilfsmittel“. Öztürk und Beyaz (beide waren Dekane theologischer Fakultäten – an den Universitäten Istanbul bzw. Marmara) prägen in ihren zahlreichen Büchern den Begriff „entarteter Islam“ (*yozaştırılmış İslam*) und verstehen darunter eine Religion, die sich primär auf die Tradition stützt.²⁵ Der in den Vereinigten Staaten lebende Yüksel bezeichnet die Hadithe sogar als „Mikroben“ im islamischen Körper. Es sei Unfug, eine Unterscheidung zwischen „wahren“ und „gefälschten“ Hadithen zu treffen, da man dafür keinen legitimen Maßstab habe. Darüber hinaus relativiere man die Autorität des Koran, wenn man noch andere Quellen neben ihm stelle.²⁶

Die laizistischen Koran-Puristen unterscheiden sich grundlegend von den islamistischen, aber auch von anderen modernistischen Richtungen. Ihnen zufolge finde man im Koran beispielsweise weder Vorschriften über das Tragen des Kopftuches noch über Anzahl und Ausgestaltung der Tagesgebete (*ṣalāt*). Deswegen könne nach Öztürk die heute von vielen muslimischen Frauen praktizierte Kopfbedeckung nicht koranisch legitimiert werden: „Sure 24, Vers 31 macht die Verhüllung der Brüste unerlässlich. Das Verhüllen des Kopfes und der Haare lässt sich aus diesem Gebot auch unter Anwendung roher Gewalt nicht ableiten.“²⁷ Für Beyaz ist

²⁴ Beyaz ist auch ein Wortführer des Antisemitismus innerhalb der türkisch-islamistischen Szene. So schreibt er beispielsweise über die Juden folgendes: „Über die Verbrechen und Untaten, die der Jude an den muslimischen Türken, der ganzen islamischen Welt und der Menschheit insgesamt zu verantworten hat, ist bereits viel geschrieben worden, und es wird und muss darüber auch ferner geschrieben werden. In dem Maße, in dem es irgendwo den Juden gibt, wird man auch auf die von ihm verschuldete Verderbnis und seine feindselige Haltung (den anderen Menschen gegenüber) treffen...“ Zit. nach Berger, Ein türkischer 93-94.

²⁵ So schreibt Öztürk, dass der Koran in diesem langen Prozess nicht „das einzige unanzweifelbare Buch“ blieb. „... nein, Dutzende Psalter, Tausende Mischna sind für sakrosankt und unantastbar erklärt worden. Und man hat diese prophetischen Texte und Mischna nicht einmal zur Diskussion gestellt, obwohl Übersetzungen und Auslegungen des Korans vorlagen. Den Urhebern dieser Texte ist damit insgeheim mehr Autorität als Gott zugesprochen worden. Damit hat man sich jene grundlegenden Irrwege zur Religion gemacht, über die der Koran und der Prophet in Angelegenheiten des Glaubens Beschwerde führen.“ Öztürk, *Der verfälschte* 165-166.

²⁶ Siehe Yüksel, Ülkede Federal (*Taraf* 21 Ağustos 2011).

²⁷ Öztürk, *Der verfälschte* 113.

das Kopftuch nichts anderes als ein Symbol des Fundamentalismus, den der Islam ablehne.²⁸ Noch markantere Eingriffe nehmen die laizistischen islamischen Modernisten in ihren Koranübersetzungen vor, um so nicht nur die inhaltliche Übereinstimmung, sondern auch die Kompatibilität der textuellen Darstellung des Koran mit der Moderne zu „beweisen“. So kommt beispielsweise im Gegensatz zu hunderten anderen türkischen Übertragungen in Öztürks (1999) und Yüksels Koranübersetzungen im Vers 4:34 das Gebot „schlagt sie (sc. die Frauen)“ nicht vor.²⁹ Bei Öztürk lesen wir stattdessen „entfernt sie von zu Hause / schickt sie weg“, während Yüksel sich mit „endlich entfernt sie“ begnügt.³⁰

Mit dem Zusammenbruch des Staatsmonopols auf dem religiösen Feld und der Stärkung islamischer Bewegungen wurde die Koranforschung in den letzten Dekaden vielstimmiger. Die Sprachdiskussion, die während der Phase der „Nationalisierung der Religion“ die Debatte bestimmt hatte, geriet zunehmend in den Hintergrund. Die Bestrebungen zur Etablierung des Türkischen als alleinige Ritualsprache verschwanden jedoch nicht ganz. Im Gegenteil: Man beobachtete hin und wieder eine zeitweilige Verstärkung dieser Strömung als Reaktion gegen den islamischen Vormarsch, wie beispielsweise zuletzt zwischen 1990 und 2000. In der Dominanz islamischer Kreise sah man nicht nur eine anti-laizistische Gefahr, sondern auch anti-nationale Tendenzen, sei es aufgrund ihrer Vernetzung mit der internationalen islamischen Szene oder einer unübersehbaren Zunahme von Arabismen in der Nationalsprache. In diesem Zusammenhang knüpften auch die nationalistischen Koran-Puristen an die republikanische Tradition der 1930er und 1940er Jahre an und setzten sich entschieden dafür ein, die Rolle des Türkischen im sakralen Bereich neu zu bestimmen. Sie führten dabei gleichermaßen einen Kampf gegen die „internationalistischen Islamisten“ wie gegen die „konservativen Funktionäre der *Diyane*“.³¹ In ihrer Sprachpolitik – aber nicht nur dort – vertritt diese sogenannte „aufgeklärte“ Strömung eine völkisch-nationalistische und europakritische Argumentationslinie: So verhindere laut Öztürk ein Pakt von „islamistischen Fundamentalisten“, „arabischen Kulturimperialisten“, „Koran-Lobbyisten“ und den „imperialistischen Mächten USA und EU“, dass das Türkische als Ritualsprache bei weiteren „Hundertern Millionen von Menschen“ Fuß fasse. Denn eine Türkei, die über eine gemeinsame Ritualsprache die Glaubenswelt sowohl der Bevölkerung al-

²⁸ Siehe beispielsweise Beyaz, *İslam ve* 280 und <http://www.turkmedya.com/V1/Pg/NewsDetail/NewID/70924>.

²⁹ Die Stelle lautet bei Bobzin (*Der Koran* 74) folgendermaßen: „Die aber, deren Widerspenstigkeit ihr befürchtet, die ermahnt, haltet euch fern auf dem Lager, und schlagt sie.“

³⁰ Öztürk, *Kuran*, Nisa 34: „Sadakatsizlik ve iffetsizliklerinden korktuğunuz kadınlara önce öğüt verin, sonra onları yataklarında yalnız bırakın ve nihayet onları evden çıkarın / buldukları yerden başka yere gönderin!“ Yüksel, *Kuran*, Nisa 34: „İffetlerinden endişe duyduğunuz kadınlara öğüt verin, yataklarınızı ayırın ve nihayet onları çıkarın.“ Es ist interessant, dass Öztürk in seinen früheren Versionen (z. B. 1994) den Befehl „schlagt sie“ noch übersetzte.

³¹ Öztürk, *Anadilde* 69.

ler ehemaligen sowjetischen „Turk-Republiken“ (*Türkî Cumhuriyetler*) als auch der türkischen Migranten in Europa beherrsche und sich auf diese Weise zu einer „Supermacht“ (*süper güç*) entwickle, sei selbstverständlich ein Dorn im Auge türkeifeindlicher Politiker.³²

Die über die nationalen Grenzen hinaus gehenden Ambitionen der nationalistischen Koran-Puristen unterscheiden sich somit deutlich von der Sprachpolitik der ersten prowestlichen Gründergeneration, deren Intention vorrangig darin bestand, eine Nation innerhalb der „laizistischen“ Türkischen Republik zu formen, und zwar vor allem mittels einer standardisierten und alle Bereiche des öffentlichen Lebens dominierenden Nationalsprache.

Fazit

Die Religionspolitik des türkischen Nationalstaates mit dem Versuch, den sakralen Bereich unter strikter Kontrolle zu halten und das zur Nationalsprache erklärte Türkische von der Dominanz des Arabischen zu befreien, durchlief in einem langwierigen Prozess verschiedene Stadien. Trotz des laizistischen Verfassungsprinzips von 1937 ist es der Türkei weder gelungen, Äquidistanz zu allen religiösen und weltanschaulichen Auffassungen zu wahren und ihnen gleiche Entfaltungsmöglichkeiten zu bieten noch den gefürchteten „islamischen Fundamentalismus“ in Schach zu halten. Mittels des gleich nach der Ausrufung der Republik eingerichteten Präsidiums für Religiöse Angelegenheiten mit der Hauptaufgabe, einen „mit dem republikanischen Nationalstaat kompatiblen Islam“ zu schaffen, bevorzugt man seitdem eine Version des sunnitischen Islam und betreibt anderen Glaubensgemeinschaften gegenüber – beispielsweise durch den obligatorischen Religionsunterricht – eine assimilatorische Politik. Obwohl die staatliche Religionsbehörde nach wie vor großen Einfluss auf den religiösen Diskurs hat, entwickelte sich inzwischen ein der staatlichen Kontrolle entzogener religiöser Bereich mit diversen Akteuren, der immer einflussreicher wird und über eine eigene alternative Agenda verfügt. Gerade dieser „staatlich nicht kontrollierbare Islam“ spielt in den letzten Jahren bei Richtungsentscheidungen innerhalb der *Diyanet* eine bedeutende Rolle. Unterstützte man beispielsweise noch in den 1990er Jahren, als das Militär wieder einmal stärker in die Politik intervenierte und einen Feldzug gegen die anti-kemalistischen islamistischen Strömungen führte, die „moderne“ Historizitätsdebatte der Ankaraner Schule, will man seit der Erstarkung des traditionell-konservativen Islamismus davon nichts mehr wissen. Wie stark die reale Machtpolitik und der

³² Siehe Öztürk, *Anadilde* 53-60. Öztürk setzt auch die Bestrebungen, den islamischen Religionsunterricht in Deutschland künftig in deutscher statt in türkischer Sprache anzubieten, in diesen Kontext. Die maßgeblichen Akteure – das deutsche Orient-Institut, die Kirchen, deutsche Konvertiten und der Zentralrat der Muslime in Deutschland – arbeiteten hier Hand in Hand, um „eine Kampagne gegen die türkische Nationalidentität zu führen“. Öztürk, *Anadilde* 58-65.

theologische Diskurs in der Türkei zusammenhängen bzw. sich gegenseitig bedingen, sehen wir auch am Beispiel des „laizistischen Islam“, in dessen dominantem Flügel das Prinzip *sola scriptura* unauflöslich mit dem Kemalismus verknüpft ist. Diese Version des staatlichen Islam als Alternative zum Islam der *Diyanet* erlebt ihre Blütezeit immer dann, wenn sich das Militär stärker politisch betätigt und der ohnehin schon national aufgeladene religiöse Bereich noch weiter mit nationalistischen Intentionen angereichert wird. Die Realpolitik und ihre Machtkämpfe haben somit in der Türkei in der Koranforschung, in der Übersetzungsarbeit und Kommentierung ihre Spuren hinterlassen, und zwar deutlicher, als dies in manch anderen Ländern der Fall ist.

Bibliographie

- Abū Zaid, Naşr Hāmid: Historische Kontexte stärker berücksichtigen. Ein Gespräch mit dem Islamwissenschaftler Naşr Hāmid Abū Zaid, in: *Herder Korrespondenz* 7 (2008), 340-344.
- Abū Zaid, Naşr Hāmid: Tarihte ve Günümüzde ‘Kur’an Te’vili’ Sorunsalı, in: *İslami Araştırmalar* 9 (1996), übersetzt von Ömer Özsoy, 22-44.
- Abū Zaid, Naşr Hāmid: Şeriat Soruşturması, in: *islâmiyât* 1 (1998), übersetzt von Ömer Özsoy, 269-282.
- Abū Zaid, Naşr Hāmid: Sufi Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine – İbn Arabî’de Dil, Varlık ve Kur’an, in: *islâmiyât* 2 (1999), übersetzt von Ömer Özsoy, 15-39.
- Akdemir, Salih: Kur’an Çevirilerinde Dikkate Alınmayan Önemli Uslup Özelliği Üzerine, in: *islâmiyât* 1 (2002), 143-161.
- Albayrak, Halis: Elmalılı M. Hamdi Yazır’ın Tefsir Anlayışı, in: *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara 1993, 152-168.
- Arpa, Recep: Ayıntâbî Mehmed Efendi’nin Tibyân Tefsiri ve Osmanlı Toplumundaki Yorum Değeri, (Yüksek Lisan Tezi 2005, unveröffentlichte Magisterarbeit 2005): Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Arsel, İlhan: *Teokratik Devlet Anlayışından Demokratik Devlet Anlayışına. Şeriât Devletinden Laik Cumhuriyete*, İstanbul 1993.
- Atatürk Kültür, Dil Ve Tarih Yüksek Kurumu. Atatürk Araştırma Merkezi (Hrsg.): *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri I-III (Açıklamalı Dizin ile)*, Ankara 2006.
- Ateş, Süleyman: *Kur’an-ı Kerîm Meâli*, İstanbul 1975.
- Ateş, Süleyman: *Kur’an-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, Ankara 1983.
- Aydar, Hidayet: Türklerde Kur’an Çalışmaları, in: *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 159-235.
- Aydar, Hidayet: [Kur’an] Tercümesi, in: *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* XXVI, Ankara 2002, 404-409.

- Balcı, Sezai: Osmanlı Devleti'nde Tercümanlık ve Babıali Tercüman Odası, (Yayınlanmamış Doktora Tezi 1997, unveröffentlichte Dissertation 1997): Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bediüzzaman Said Nursi: *İctimai Dersler*, İstanbul 2009.
- Berger, Lutz: Ein türkischer Reformtheologe? Zekeriya Beyaz zwischen Tradition und Politik, in: *Die Welt des Islams* 45 (2005), 74-107.
- Beyaz, Zekeriya: *İslam ve Giyim Kuşam. Başörtüsü Sorununa Dini Çözüm*, İstanbul 2008.
- Bobzin, Hartmut: *Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin*, München 2010.
- Bolay, Süleyman Hayri: Bir Filozof Müfessir, M. Hamdi Yazır, in: *Elmalı M. Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara 1993, 125-139.
- Bostan Ünsal, Fatma: Mehmet Akif, in: Yasin Aktan (Hrsg.): *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Bd. VI: İslamcılık*, İstanbul 2004, 72-89.
- Bulaç, Ali: *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, İstanbul 1983.
- Cündioğlu, Düccane: Matbu Türkçe Kur'an Çevrileri ve Kur'an Çevrilerinde Yöntem Sorunu, in: *II. Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1995, 157-237.
- Cündioğlu, Düccane: *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, İstanbul 1998.
- Cündioğlu, Düccane: *Bir Siyasî Proje Olarak Türkçe İbadet I. „Türkçe Namaz“ (1923-1950)*, İstanbul 1999.
- Çiftçi, Adil: *Fazlurrahman İle İslâm'ı Yeniden Yorumlamak*, Ankara 2001.
- Diyanet İşleri Başkanlığı (Hrsg.): *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Ankara 1961.
- Diyanet İşleri Başkanlığı (Hrsg.): *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Ankara 1995.
- Dursun, Turan: *Kur'an Ansiklopedisi*, 8 Bde., İstanbul 1996.
- Eşref Edib: *Mehmed Akif. Hayatı, Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları*, [İstanbul] 1357/1938.
- Göksel, Ali Nüzhet: *Ziya Gökalp. Hayatı, Sanatı, Eserleri*, İstanbul 1963.
- İnan, Abdülkadir: Kur'an'ın Eski Türkçe Çevrileri Üzerine Notlar, in: *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı. Belleten* (1960), 79-94.
- İstanbul Büyük Şehir Belediyesi (Hrsg.): *İslam ve Modernizm 'Fazlur Rahman Tecrübesi'*, İstanbul 1997.
- Körner, Felix: *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*, Freiburg u. a. 2006.
- Levend, Agah Sırrı: Türkçülük ve Milli Edebiyat, in: *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı. Belleten* (1960), 147-206.
- Öcal, Mustafa: İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi, in: *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1986), 111-123.
- Özsoy, Ömer: Koranhermeneutik als Diskussionsthema in der Türkei. (http://www.akademie-rs.de/fileadmin/user_upload/pdf_archive/schmid/TFCI/Fachgesprach_Oezsoy/Artikel__ozsoy_7-05.pdf) (abgerufen März 2012).

- Özsoy, Ömer: Erneuerungsprobleme zeitgenössischer Muslime und der Koran, in: Körner, Felix (Hrsg.): *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*, Freiburg u. a. 2006, 16-28.
- Öztürk, Yaşar Nuri: *Konferanslarım (Bir İmamın Destanlaşması)*, İstanbul 1996.
- Öztürk, Yaşar Nuri: *Kuran-ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri)*, İstanbul 1994.
- Öztürk, Yaşar Nuri: *Kuran-ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri)*, İstanbul 1999.
- Öztürk, Yaşar Nuri: *Der verfälschte Islam*, Düsseldorf 2007.
- Paçacı, Mehmet: Kur'an ve Ben. Ne Kadar Tarihsel, in: *İslâmî Araştırmalar* 9 (1996), 119-134.
- Paçacı, Mehmet: *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?* İstanbul 2008.
- Reichel, Walter: Das neue Gesicht des Islam, in: *Istanbul Post* 23 (05.06.2008) (<http://www.istanbulpost.net/08/06/01/walter.htm>) (abgerufen Mai 2012).
- Sakaoğlu, Necdet: *Osmanlı'dan Günümüze Eğitim Tarihi*, İstanbul 2003.
- Soysaldı, Mehmet: Kur'an'ın Tarihselliği, in: *İlkadım Aylık Düşünce ve Kültür Dergisi* 235 (Şubat 2008), 12-17.
- Tarhanlı, İftar B.: *Müslüman Toplum, „laik“ Devlet. Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*, İstanbul 1993.
- Uyanık, Mevlüt: *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, Ankara 1997.
- Wilson, M. Brett: The First Translations of the Qur'an in Modern Turkey (1924-38), in: *International Journal of Middle East Studies* 41 (2009), 419-435.
- Yavuz, M. Hakan: Neo-Nurcular: Gülen Hareketi, in: Yasin Aktan (Hrsg.): *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Bd. VI: İslamcılık*, İstanbul 2004, 295-207.
- Yıldırım, Suat: Elmalılı'nın Meali veya Sahipsizliğin Meali, in: *Yeni Ümit* (Nisan-Mayıs-Haziran 2009) (<http://www.yeniumit.com.tr/konular/detay/elmalilinin-meali-veya-sahipsizligin-meali>) (abgerufen Februar 2012).
- Yüksel, Edip: *Mesaj Kuran Çevirisi*, İstanbul 2000.
- Yüksel, Edip: *Türkçe Kuran Çevirilerindeki Hatalar*, İstanbul 2007.
- Yüksel, Edip: Ülkede Federal Laiklik Olmalı, in *Taraf* (21.08.2011). <http://www.turkmedya.com/V1/Pg/NewsDetail/NewID/70924> (abgerufen Februar 2012).