

Mouhanad Khorchide  
Gottes Offenbarung in Menschenwort

Herders  
Theologischer  
Koran-Kommentar

Bd. 1

Mouhanad Khorchide

# Gottes Offenbarung in Menschenwort

Der Koran  
im Licht  
der Barmherzigkeit

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

GEFÖRDERT VOM



Bundesministerium  
für Bildung  
und Forschung

Ministerium für  
Kultur und Wissenschaft  
des Landes Nordrhein-Westfalen



**Religion und Politik**

EXZELLENZCLUSTER | WWU MÜNSTER



FSC  
www.fsc.org

MIX

Papier aus verantwortungsvollen Quellen

FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2018

Alle Rechte vorbehalten

[www.herder.de](http://www.herder.de)

Satz: SatzWeise GmbH, Bad Wünnenberg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-37902-4

ISBN E-Book 978-3-451-81200-2

# Inhalt

1	Den Koran anders lesen . . . . .	11
2	Die westliche Koranforschung – Ein Überblick . . . . . <i>Dirk Hartwig</i>	16
2.1	Frühe christliche Polemiken gegen den Koran . . . . .	21
2.2	Das Koranbild im europäischen Mittelalter und zur Zeit der Reformation . . . . .	25
2.3	Ästhetische Wahrnehmungen: Frühe Koran- übersetzungen ins Deutsche . . . . .	29
2.4	Der gedruckte Koran und die Versuche einer kritischen Textedition . . . . .	34
2.4.1	Vom ersten Korandruck bis zur Kairiner Ausgabe	34
2.4.2	Historisch-kritische Manuskriptforschung . . . . .	42
2.5	Zugänge zum Koran im 19. und 20. Jahrhundert . . . . .	46
2.5.1	Die Wissenschaft des Judentums als Grundlage einer kritischen Koranforschung . . . . .	53
2.5.1.1	Abraham Geiger . . . . .	56
2.5.1.2	Die kritische Koranforschung auf dem Fundament der „Wissenschaft des Judentums“ . . . . .	61
2.5.2	Verflechtung jüdischer und christlicher Forschung zum Koran . . . . .	65
2.5.3	Koranforschung der Nachkriegszeit: die Leben-Muḥammad-Forschung . . . . .	69
2.5.4	Die revisionistische Koranforschung . . . . .	71
2.5.5	Angelika Neuwirth und die historisch-kritische Koranforschung . . . . .	73

3	Ein theologisch-hermeneutischer Zugang zum Koran . . . . .	78
3.1	Der Koran als kommunikatives Geschehen der Selbst- offenbarung Gottes . . . . .	78
3.1.1	Paradigmenwechsel: Für ein anthropologisches Verständnis der Offenbarung Gottes im Islam . . . . .	81
3.1.2	Ein transzendental-logischer Zugang zur Erkenntnis der Bedingungen der Möglichkeit, Gottes Offenbarung als Selbstmitteilung zu denken . . . . .	92
3.1.3	Die Offenbarung Gottes ist die Offenbarung der liebenden Barmherzigkeit . . . . .	104
3.1.3.1	Auf den Spuren der Barmherzigkeit im Koran . . . . .	110
3.1.3.2	Im Koran ereignet sich die Gegenwart Gottes liebender Barmherzigkeit . . . . .	123
3.2	Der empathische Gott des Korans . . . . .	129
3.3	Barmherzigkeit als hermeneutischer Schlüssel koranischer Offenbarung . . . . .	147
4	Liebende Barmherzigkeit kann sich nur in liebender Barmherzigkeit offenbaren – Ästhetische Zugänge zum Koran . . . . .	152
4.1	Das Wesenswort Gottes entspricht dem Koran, beide sind aber nicht identisch . . . . .	153
4.2	Eine literaturwissenschaftliche Perspektive auf den Koran . . . . .	158
	<i>Dina El Omari, Mouhanad Khorchide</i>	
4.2.1	Dogma der „Unnachahmlichkeit des Korans“ (i‘ġāz al-Qur’ān) . . . . .	160
4.2.2	Faktoren der Etablierung des i‘ġāz al-Qur’ān- Dogmas . . . . .	164
4.2.3	Entwicklungen in den klassischen Diskussionen um die „Unnachahmlichkeit des Korans“ . . . . .	169

## Inhalt

4.2.4	Beispiele in der klassischen Tradition für eine literaturwissenschaftliche Beschäftigung mit dem Text . . . . .	171
4.2.5	Moderne literaturwissenschaftliche Ansätze . . .	182
4.3	Friedrich Schiller und der Koran . . . . .	200
5	Die bleibende Offenheit des Korans . . . . .	213
5.1	Kritik an der juristischen Rekonstruktion der koranischen Geltungsansprüche . . . . .	222
5.2	Gegen die Beliebigkeit . . . . .	227
6	Die historisch-kritische Methode der Bibelwissenschaften und ihre Anwendung auf den Koran . . . . . <i>Stefan Zorn, Dina El Omari, Mouhanad Khorchide</i>	231
6.1	Die Bezeichnung der Methode als historisch und kritisch . . . . .	231
6.2	Die Prämissen der historisch-kritischen Methode . . .	234
6.2.1	Die Distanz zwischen Ausleger und Text . . . . .	234
6.2.2	Methodischer Atheismus . . . . .	235
6.2.3	Ergebnisoffenheit . . . . .	237
6.2.4	Wahrscheinlichkeitsurteile . . . . .	238
6.2.5	Die Bibel als Textsammlung . . . . .	239
6.3	Die Ziele der historisch-kritischen Methode . . . . .	240
6.3.1	Die Rekonstruktion der Textgenese . . . . .	240
6.3.2	Die Rekonstruktion der historischen Textaussage. . . . .	241
6.3.3	Die Rekonstruktion der historischen Ereignisse . . . . .	242
6.3.4	Theologische Reflexion – Forderung nach Bedeutung im Hier und Jetzt . . . . .	242
6.4	Die Arbeitsschritte der historisch-kritischen Methode . . . . .	245
6.4.1	Textkritik . . . . .	245
6.4.2	Übersetzung . . . . .	247
6.4.3	Textanalyse . . . . .	248
6.4.4	Literarkritik . . . . .	252
6.4.5	Überlieferungsgeschichte . . . . .	254

## Inhalt

6.4.6	Redaktionskritik . . . . .	254
6.4.7	Formkritik . . . . .	257
6.4.8	Traditionsgeschichte . . . . .	259
6.5	Bündelung der Ergebnisse . . . . .	261
6.6	Kritik an der historisch-kritischen Methode . . . . .	265
6.6.1	Karl Barth – Die propädeutische Funktion der historischen Kritik und ihre Ergänzungs- bedürftigkeit durch eine theologische Exegese . . .	265
6.6.2	Joseph Ratzinger – Was die historische Kritik nicht leisten kann: Gegenwartsbezug, Autorität als Gotteswort, Einheit der Schrift . . . . .	270
6.6.3	Peter Stuhlmacher – Versöhnung von kirchlicher und wissenschaftlicher Exegese durch Ein- beziehung der Wirkungsgeschichte . . . . .	275
6.6.4	Gerhard Maier – Biblische Spezialhermeneutik statt historisch-kritischer Exegese . . . . .	277
6.6.5	Armin Sierszyn – Biblisch-historische Exegese als offenbarungsoffene Schriftauslegung und Hermeneutik des Vertrauens . . . . .	280
6.6.6	Klaus Berger – Die Ergänzungsnotwendigkeit der historisch-kritischen Exegese durch eine biblische Spiritualität . . . . .	283
6.6.7	Ulrich Körtner – Die konstitutive Bedeutung des Lesers für das Verständnis biblischer Texte . . . .	285
6.7	Die bleibende Notwendigkeit der historisch-kritischen Methode . . . . .	288
6.8	Impulse und Anfragen der historisch-kritischen Bibel- exegese für und an die gegenwärtige Koranexegese . . .	291
6.8.1	Anwendung der Ergebnisse der historisch- kritischen Methode auf den Koran . . . . .	295
6.8.2	Der Beitrag der historisch-kritischen Methode zur Öffnung des Korans . . . . .	307



## Inhalt

7	Ausblick: Die Fortschreibung der Barmherzigkeit Gottes in der Begegnung mit dem Koran . . . . .	317
	Literatur . . . . .	326



# 1 Den Koran anders lesen

Ob in deutscher oder in anderen Sprachen – es gibt heute eine Fülle von Büchern, die sich mit dem Koran beschäftigen und entweder als Einführung Grundlagen vermitteln oder sich mit der Frage nach einem zeitgemäßen Zugang zu ihm auseinandersetzen. Vor allem die Frage nach der Vereinbarkeit eines für Muslime auf Gott zurückgehenden Buches mit der Moderne veranlasste Gelehrte ab dem 19. Jahrhundert dazu, nach weiteren als den bis dahin bekannten traditionellen Zugängen zum Koran zu suchen. Diese Frage nach dem Umgang mit dem Koran in der Moderne ist noch heute aktuell und beschäftigt vor allem deshalb viele muslimische Koranforscher, weil der Koran für Muslime eine starke normative Kraft besitzt und für sie als göttliche Offenbarung gilt. Mir geht es in diesem Buch weniger um die Frage nach der Vereinbarkeit des Korans mit der Moderne, sondern um einen theologischen Zugang zum Koran, der ihn als die Selbstoffenbarung Gottes würdigt. Diese Offenbarung ereignet sich in der und durch die Geschichte, daher ist die Geschichte des Korans die Geschichte Gottes mit dem Menschen. Sieben Aspekte, die den Koran betreffen, sind an diesem Buch neu:

Erstens: Dieses Buch will den Koran als die Vergegenwärtigung Gottes würdigen. Demnach stellt der Koran viel mehr dar als nur eine Mitteilung, einen Brief Gottes an die Menschen. Im Koran teilt Gott sich selbst mit; es ist Gott, der mir im Koran begegnet. Daher will dieses Buch eine erste Grundlage für eine theologische Hermeneutik des Korans entwickeln, die in der Frage nach dem Verstehen des Korans mehr sieht als eine Frage nach dem Umgang mit einem Text, nämlich darüber hinaus eine Frage nach der Begegnung mit Gott selbst.

Zweitens: Dieses Buch schließt an das neuzeitliche Freiheitsdenken an, um die neuzeitliche Wende zum Subjekt für die Aus-

einandersetzung mit der islamischen Offenbarung fruchtbar zu machen. In dieser Wende zum Subjekt versteht der Mensch sich als Ausgangspunkt seines Denkens und Handelns. Wahrheit muss für ihn als vernünftig einsichtige Wahrheit expliziert werden. Durch die Einbindung neuzeitlichen Freiheitsdenkens in die theologische Reflexion der islamischen Offenbarung lässt sich die Rede von Offenbarung im Islam vor der Vernunft nachvollziehbar verteidigen, und so macht sich auch die islamische Theologie, gerade in einem nichtislamischen Kontext, kommunikatibler.

Drittens: Im Anschluss an den katholischen Dogmatiker und Fundamentaltheologen Thomas Pröpper (gest. 2015) bildet die transzendental-logische Reflexion den Ausgangspunkt für ein theologisches Nachdenken über Gottes Selbstoffenbarung, weil sie geeignet ist, den offenbarungstheologisch zu denkenden Einbruch des Unbedingten in das Bedingte mit einer theologisch-anthropologischen Anschlussdynamik nachzuzeichnen. Der transzendental-logische Zugang erkennt die Bedingung der Möglichkeit, Gottes Offenbarung als Selbstmitteilung zu denken, und denkt Offenbarung vom Menschen her. Diese anthropologische Wende in der Reflexion der islamischen Offenbarung soll die Diskussion auch um den Koran in eine stärkere dialogische Dimension rücken. Demnach stellt der Koran Gottes Menschenwort dar, in dem sich Gott in einer vom Menschen erlebten und gelenkten Geschichte offenbart und sich davon bestimmen lässt. Pröppers transzendental-logische Reflexion über die Selbstoffenbarung Gottes ist eine rein philosophische, was die Fruchtbarmachung seiner Überlegungen unabhängig von einem bestimmten religiösen Bekenntnis ermöglicht. Darüber hinaus argumentiert er subjekt- bzw. freiheitsphilosophisch. Diese beiden Aspekte machen seine Überlegungen für die islamische Theologie heute anschlussfähig.

Viertens: Dieses Buch will den Blick auf die spirituelle Dimension des Korans als Begegnung mit der liebenden Barmherzigkeit Gottes schärfen, sodass der Koran die Gegenwart Gottes in seiner liebenden Barmherzigkeit wirkmächtig vermittelt, in die er einlädt. Demnach geht es in einer theologischen Koranhermeneutik weniger um die Frage nach der Ableitung von juristischen Normen, sondern um die Öffnung auf den Transzendenten hin und

dadurch um die Verwirklichung der eigenen Freiheit. Dieses Denken eröffnet auch eine Orientierung, insofern sich zeigen lässt, dass Freiheit erst dann realisiert wird, wenn sie sich auf Freiheit bezieht; der erfüllende Inhalt der Freiheit kann kein anderer sein als die Freiheit selbst. Nur in der Bejahung von Freiheit erfüllt sich Freiheit. Die Begegnung mit dem Koran ist eine Einladung, Freiheit zuzulassen. Freiheit ist das Gesetz der Liebe, und darum geht es auch in einem hier explizierten hermeneutischen Schlüssel für die Begegnung mit dem Koran: Es geht um die liebende Barmherzigkeit Gottes (ich spreche bewusst von der Begegnung mit dem Koran und nicht von „Auslegung des Korans“, um gerade das performative Geschehen der Auseinandersetzung mit dem Koran zu betonen).

Fünftens: Dieses Buch will die Offenheit des Korans als das Wesenswort Gottes betonen. Dieses Wesenswort Gottes ist nicht mit dem im Koran geschaffenen arabischen Wort zu verwechseln, beide entsprechen sich zwar, sind allerdings nicht miteinander identisch. Als Buch (*muṣḥaf*) ist der Koran zwar abgeschlossen, nicht jedoch als Gegenwart Gottes. Denn Gott kann nicht in einem Buch erfasst werden, er bleibt mehr als die Summe der Buchstaben und Seiten des Korans. Die Konsequenz aus dieser Offenheit ist, dass wir den Koran keineswegs eindeutig und endgültig auslegen können. Seine Rede bleibt offen für einen Interpretationsreichtum, wobei das Kriterium der Barmherzigkeit vor Beliebigkeit schützt.

Sechstens: Dieses Buch stellt in einer knappen Darstellung die wichtigsten Vertreter eines ästhetischen Zuganges zum Koran vor. Es soll gezeigt werden, dass es in der islamischen Tradition fruchtbare Ansätze gibt, die für unser Anliegen, den Koran als Selbstoffenbarung Gottes zu würdigen, wichtig sind, um sich von einem instruktionstheoretischen Verständnis des Offenbarungsgeschehens abzusetzen, in dem es lediglich um den Informationsgehalt der Offenbarung geht. Gerade die Schönheit des koranischen Klangs als Medium der Begegnung mit Gottes Schönheit will zur Liebe entzünden, weil sie, im Sinne von Friedrich Schillers Ästhetik, sowohl die Vernunft als auch die Emotionen des Menschen anspricht und ihn zur Freiheit befähigen will.

Siebtens: Dieses Buch zeigt, warum die historisch-kritische Methode auch für die Auseinandersetzung mit dem Koran fruchtbar gemacht werden kann und soll und warum gerade durch die historisch-kritische Herangehensweise an den Koran die Geschichte der Verkündigung des Korans eine Geschichte der Entfaltung der liebenden Barmherzigkeit Gottes darstellt.

Dieses Buch versteht sich als erste Skizzierung eines theologisch-hermeneutischen Zugangs zum Koran als Selbstoffenbarung Gottes. Es handelt sich hierbei um den ersten Band eines geplanten 17-bändigen theologischen Korankommentars – *Herders Theologischer Koran-Kommentar* –, der am Exzellenzcluster für „Religion und Politik“ der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster angesiedelt sowie vom Exzellenzcluster gefördert wird und im Laufe der nächsten Jahre im Verlag Herder erscheinen soll. Die hier ausgeführten Thesen und Ansätze werden sicher im Verlauf des Projekts stärker an Profil gewinnen, daher versteht sich dieses Buch nicht als ein fertiger Entwurf einer theologischen Hermeneutik des Korans, sondern als erster Anstoß, der noch reifen muss.

Bevor ich inhaltlich in das Buch einsteige, möchte ich folgenden Institutionen danken, die sowohl diesen Band als auch den geplanten Korankommentar ermöglichen. An erster Stelle sind hier das Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) sowie das Ministerium für Kultur und Wissenschaft des Landes Nordrhein-Westfalen (MKW) und die Westfälische Wilhelms-Universität Münster (WWU) zu nennen, welche das Zentrum für Islamische Theologie in Münster fördern. Außerdem danke ich dem Exzellenzcluster „Religion und Politik“ der WWU Münster für die Förderung des geplanten Korankommentars.

Ich möchte auch den Projektmitarbeiterinnen und Projektmitarbeitern am Korankommentar danken: Dr. Dina El Omari, Catharina Rachik, Ali Hamdan, Dirk Hartwig, Kamil Öktem und Stefan Zorn haben das Projekt mit ihrer Expertise sehr bereichert. Großen Dank schulde ich insbesondere Dr. Dina El Omari, Dirk Hartwig und Stefan Zorn, die nicht nur intensiv an diesem Band mitgearbeitet haben, sondern auch mit einigen Texten an diesem Band beteiligt sind.

Außerdem danke ich Frau Catharina Rachik und Frau Dr. Sarah Wagner, die die redaktionellen Arbeiten übernommen haben. Für die mühevollen Arbeit des Korrekturlesens, die wertvollen Rückmeldungen und die große Geduld danke ich von ganzem Herzen Frau Hildegard Mangels und Herrn Dr. German Neundorfer (Verlag Herder). Herrn Neundorfer ist zudem zu verdanken, dass dieses Buch in dieser Form erscheinen konnte.

Ich bin dem Verlag Herder, der sich bereit erklärt hat, den theologischen Korankommentar und diesen ersten Band in seinem Hause zu veröffentlichen, sehr dankbar.

Mouhanad Khorchide

Münster, den 16.07.2018

## 2 Die westliche Koranforschung – Ein Überblick

*Dirk Hartwig*

Die Bezeichnung „westliche Koranforschung“ meint die nicht konfessionell gebundene Koranwissenschaft, die in Deutschland bereits auf eine beinahe 200-jährige Geschichte zurückblicken kann. Es ist bemerkenswert, dass, obgleich bereits seit über 100 Jahren Muslime in Deutschland leben, ihre Stimme sich innerhalb der koranwissenschaftlichen Diskurse noch nicht zu Wort gemeldet hat. In der zeitgenössischen islamischen Theologie muss es unser Anliegen sein, den Islam nicht nur aus bekenntnisgebundener Perspektive zu reflektieren, sondern zugleich die nicht konfessionsgebundenen Zugänge zur Koranforschung ernst zu nehmen und sie in die eigene Arbeit einzubinden, um vor allem die konfessionelle Koranforschung nicht in einer ideologischen Ecke zu isolieren. Weiterhin muss es darum gehen, eine theologische Schärfe zu entwickeln und mit den wissenschaftlichen Methoden zu operieren, die sich auch in den benachbarten Theologien, d. h. in der katholischen und evangelischen Theologie sowie jüngeren Datums in der jüdischen und komparativen Theologie, als wichtiges Rüstzeug erwiesen haben. Um uns aber unserer Tradition wieder zu bemächtigen, ist es dringlich geboten, die Forschungsgeschichte auf Stärken und Schwächen hin zu überprüfen, Wendepunkte in ihrer Genese zu verdeutlichen und unsere konfessionell gebundenen Positionen in ihr zu legitimieren.

Es ist daher nötig, kurz auf die Geschichte der Koranforschung einzugehen, die sich in Deutschland als akademische Disziplin etabliert hat. Die Darlegung der Zusammenhänge in diesem Kapitel beansprucht keineswegs Vollständigkeit, zu komplex sind die einzelnen Sachverhalte, sondern sie verfolgt zwei Ziele: Vorrangig gilt es, muslimischen wie nichtmuslimischen Interessierten zu zeigen, dass der Koran seit den Anfängen seiner Verkündigung bis heute Gegenstand der Auseinandersetzung nicht nur durch Mus-



lime, sondern, gemessen an den im Westen entwickelten Kategorien der Wissenschaftlichkeit, auch und vor allem durch Nichtmuslime ist. Nachgeordnet soll das Kapitel aber auch aufzeigen, dass die islamwissenschaftlichen und theologischen Zugänge jüdischer und christlicher Koranforscher keineswegs als eine eiförmige Bewegung verstanden werden können, der nur daran gelegen ist, den Islam zu diskreditieren.

Gerade der gegenwärtige Wendepunkt der Koranwissenschaften, wie er etwa durch Angelika Neuwirth und ihre Schule vorangetrieben wird, steht fest in der Forschungstradition und ist zugleich der islamischen Theologie und ihren Vertretern gegenüber offen und erkennt in ihnen die eigentlichen Gesprächspartner in der Debatte um den Koran. Es gilt auch, deutlich zu machen, dass der Koran – wenngleich aus islamischer Perspektive geoffenbartes Gotteswort – auch Nichtmuslime angeht, insofern er von seiner Genese her ein Text der Spätantike ist und damit einer Zeit entstammt, die für Christen, Juden und andere religiöse Gruppen identitätsbestimmend war (s. u.). Dieses zu führende Gespräch bedeutet eine Wende in der Koranwissenschaft und zieht entscheidende Konsequenzen für die islamisch-theologische Koranforschung nach sich, denn diese kann nicht mehr ohne die religionswissenschaftliche Perspektive und den theologischen Blick anderer Religionen auskommen. Außenmeinungen dienen als Korrektiv für die eigene Position und fordern heraus, diese deutlicher zu formulieren. Die islamische Koranforschung benötigt also den wissenschaftlichen Austausch mit anderen akademischen Disziplinen und theologischen Institutionen, gegenwärtig vor allem mit den historisch-kritischen Annäherungen an den Koran, wie dies Angelika Neuwirth und ihre Schule, repräsentiert durch das Langzeitprojekt *Corpus Coranicum* an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, vollziehen. Ohne triumphalistischen Blick, der die über tausend Jahre andauernde Auseinandersetzung mit dem Islam und dem Koran bestimmt hat, fällt das Fachwissen in dankbare Hände. Umgekehrt heißt das auch, dass muslimische Positionen so erstmals wirklich Gehör finden im akademischen Diskurs und nicht mehr als unwissenschaftliche Außenseiterpositionen abgekanzelt werden. Daher

muss es das Anliegen der islamischen Theologie in Deutschland, aber auch der unterschiedlichen akademischen Institutionen sein, den Dialog zwischen konfessioneller und nichtkonfessioneller Forschung voranzutreiben.

Zwar besteht auch heute noch die Orientalismus-Kritik des palästinensischen Literaturwissenschaftlers Edward Said (gest. 2003) in seinem wichtigen und bis heute kontrovers diskutierten Werk *Orientalism* von 1978<sup>1</sup> fort, die zu einer kritischen Sichtung der orientalistischen Islam- und Koranforschung führte. So erkannte Said im Orientalismus eine „Denkweise, die sich auf eine ontologische und epistemologische Unterscheidung zwischen ‚dem Orient‘ und (in den meisten Fällen zumindest) ‚dem Okzident‘ stützt“<sup>2</sup>, eine Denkweise, die sich auf alle kulturellen und akademischen Bereiche erstreckt und so auch die westliche Koran- und Islamforschung nachhaltig prägen soll. Auch kritischen innerislamischen Stimmen werden immer wieder „orientalistische“ Einstellungen unterstellt, insbesondere wenn es darum geht, einen traditionellen Diskurs aufzubrechen und sich einem modernen zu öffnen. Andererseits kann man wohl nicht bestreiten, dass in der westlichen Erforschung des Orients, mit all ihren negativen Einstellungen gegenüber dem Koran, dem Propheten Muḥammad und dem Islam, jene von Said erstmals in dieser Schärfe fokussierten Denkweisen wahrzunehmen sind. Der britische Intellektuelle S. Parvez Manzoor hat die wohl härteste Kritik „orientalistischer“ Islamwissenschaft und einer triumphalistischen Koranforschung verfasst, die verdeutlicht, welchen Einfluss politisierte Diskurse – in einem orientalistisch-hegemonialen oder in Reaktion kritikabwehrenden Gestus – auch auf den gegenwärtigen gesellschaftspolitischen und akademischen Diskurs haben können:

---

<sup>1</sup> Vgl. Edward W. Said, *Orientalism*, New York 1978 [auf Deutsch: als *Orientalismus*, Frankfurt am Main, 42014]. Zur Orientalismuskritik vgl. Robert Irwin, *Dangerous Knowledge. Orientalism and Its Discontents*, Woodstock/New York 2006; Daniel M. Varisco, *Reading Orientalism. Said and the Unsaid. With a New Introduction by the Author*, Seattle 2017; vgl. auch Sadiq Jalal al-Azm, *Orientalism and Orientalism in Reverse*. In: Alexander L. Macfie (Hg.), *Orientalism. A Reader*, New York 2000, 217–238.

<sup>2</sup> Said, *Orientalismus*, 11.

„Das orientalistische Unternehmen der Koranforschung, was immer auch seine Verdienste und Leistungen gewesen sein mögen, war ein aus Boshaftigkeit geborenes Projekt, ausgebrütet in Frustration und genährt von Rachegehlüsten: die Boshaftigkeit des Mächtigen gegenüber dem Ohnmächtigen, die Frustration des an der ‚Ratio‘ Orientierten gegenüber dem im ‚Abergläubigen‘ Befangenen, die Rache des ‚Rechtgläubigen‘, die dem ‚nonkonformistisch‘ Glaubenden entgegengebracht wird. Zur Stunde seines größten weltlichen Triumphes brachte der abendländische Mensch (Westler), der die Mächte des Staates, der Kirche und der Wissenschaftsinstitutionen koordinierte, seinen entschlossensten Angriff auf die Schutzburg des muslimischen Glaubens auf den Weg. All die irrläufigen Strähnen seiner überheblichen Persönlichkeit – sein rücksichtsloser Rationalismus, seine die Welt bestimmenden Fantastereien und sein konfessioneller Fanatismus – verschworen sich in einer unheiligen Allianz, die allein darauf angelegt war, die muslimische Heilige Schrift von ihrer fest etablierten Position als Inbegriff von historischer Authentizität und moralischer Unangreifbarkeit zu stoßen. Die begehrteste Trophäe, die der abendländische Mensch durch dieses tollkühne Unterfangen begehrte, war der muslimische Geist selbst. Um sich des ‚Problems‘ Islam ein für alle Male zu entledigen, so schlussfolgerte er, müsse das muslimische Bewusstsein der offenkundigen Sicherheit der göttlichen Offenbarung, die dem Propheten gewährt wurde, beraubt und in Trostlosigkeit gestürzt werden. Denn nur ein Muslim, der von der historischen Authentizität oder der auf Glaubensgrundsätzen basierenden Autonomie der koranischen Offenbarung beraubt sei, würde von seinem allgemeingültigen Sendungsbewusstsein ablassen und würde so keine weitere Herausforderung für die weltumspannende Herrschaft des Abendlands darstellen. So oder so ähnlich, so scheint es jedenfalls, etablierte sich stillschweigend, wenn nicht gar offenkundig, das Grundprinzip des orientalistischen Angriffs auf den Koran.

Dass Orientalismus ein reiner Machtdiskurs und dass seine erkenntnistheoretischen Grundsätze eine absurde Scharade selbstlegitimierender ethnozentrischer Arroganz waren, steht unter ausgewiesenen Kennern des Islams oder auch unter modernen Historikern nicht länger zur Diskussion. Daher ist es weder unpassend oder gar peinlich penibel, dieses orientalistische Unternehmen als direkten, manchmal subversiven, ‚zwischen den großen Linien‘ liegenden Angriff auf den Koran zu deuten; denn das eigentliche auszeichnende Merkmal des orientalistischen Zugangs sind seine Rachsucht und sein Hass. Selten, wenn überhaupt, wurde eine H(h)eilige Schrift eines allgemeingültigen Glaubens mit vergleichbarer pathologischer Feindseligkeit behandelt, wie sie die Orientalisten dem Koran entgegenbrachten. Weit entfernt von jeglicher flüchtigen Ehrfurcht, die in vergleichbaren Fällen wohl unerlässlich wäre, brachten die Orientalisten ihre ‚ikono-

klastische‘ (bilderstürmerische) Attacke mit solchem Fanatismus auf den Weg, dass selbst die Wut der Kreuzzügler bis zur Bedeutungslosigkeit verblasste. Tatsächlich müsste man eine Person, die heutzutage die orientalistische Methode als natürliche Art der erkenntnisorientierten Analyse des vernunftbegabten Menschen bezeichnet, mutig nennen. Denn wenn es ‚vernunftorientiert‘ war, so gehörte es der äußerst überheblich europäischen Art (der Vernunft) an. In all ihren gefühlsduseligen Verankerungen war die orientalistische Methode sichtbar rachsüchtig, voreingenommen und erfolgte mit einem Augenzwinkern. [...] Aus der Menge aller heiligen Texte, die es auf der Welt gibt, griff sie die koranische Offenbarung heraus, um ihren sinnlosen Akt der Zerstörungswut an ihr zu verüben, die sogar ihre eigenen größten Meister schockierte. [...]

Das gesamte Vermächtnis des Orientalismus, zumindest in Bezug auf das Unternehmen Koranforschung, als Ausbruch psychopathischer Zerstörungslust in Bausch und Bogen zu verdammen, mag in unseren ‚ökumenischen‘ Zeiten hart erscheinen, ja, es mag sogar gefährlich sein. Solch eine umfassende Aufkündigung der verlässlichen wissenschaftlichen Tradition könnte u. a. dazu führen, dass wir leichtfertig kritische und differenzierte Analysen (und damit verbunden: Techniken) preisgeben. Und tatsächlich gibt es Anzeichen, dass einige von uns genau das tun, nämlich den Orientalismus in seiner Gesamtheit hochmütig aufzukündigen, anstatt ihn zu studieren und kritisch zu analysieren. Was auch immer der Gewinn solch einer gefühlsbetonten Realitätsflucht sein mag, die Haltung, die hier vertreten wird [...] ist jeglichem Gefühl des Sich-Gehen-Lassens diametral entgegengesetzt. Unserer Meinung nach gibt es keinen besseren Sieg als die Niederlage des Orientalismus auf dem erkenntnistheoretischen Schlachtfeld. Nur durch das Schachmatt-Setzen des Königs der orientalistischen kognitiven Spielfiguren wird der Muslim in der Lage sein, das Spiel nach eigener Wahl voranzutreiben. Dies vorausgeschickt, bleibt es ebenfalls unvereinbar, dass jeder ernsthaft gesinnte Leser, Muslim oder nicht, der die Geduld aufbringt, die respektlosen Dummlichkeiten und kleinkarierten Tüfteleien dieses mittelmäßigen Diskurses durchzustehen, zu der Erkenntnis gelangen muss, dass wahrlich etwas Krankhaftes und Krankmachendes an diesem orientalistischen Hass ist, der sich gegen den Islam und die Muslime wendet. Insofern sieht sich der Muslim nicht in der Lage, dem Orientalisten seine im Diskurs angestimmte Tonart zu vergeben. Es bleibt schmerzhaft, bis heute.“<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Parvez Manzoor, *Method against Truth: Orientalism and Qur’anic Studies*. In: *Muslim World Book Review* 7 (1987), 33 ff. (abgedruckt in: Andrew Rippin (Hg.), *The Qur’ān. Style and Contents*, Aldershot 2001, 381–397).