

MOUHANAD KHORCHIDE

# Gottes Offenbarung in Menschenwort

Der Koran im Licht der  
Barmherzigkeit



**HERDER**

Herders  
theologischer  
Koran-Kommentar 1

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

© 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

## Inhalt

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 <i>und</i> 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 offenbarungs offene 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. Pröpfers 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’an. Style and Contents*, Aldershot 2001, 381–397).

Diese harsche Kritik, die genauer betrachtet in ihrer umfassenden Abwehr jeglichen Bemühens nicht gerechtfertigt zu sein scheint, mag gerade in der gegenwärtigen Situation nicht wenigen Muslimen aus dem Herzen sprechen. In der folgenden kurzen Darstellung der westlichen Auseinandersetzung mit dem Islam, insbesondere mit dem Koran, wird deutlich werden, dass eine solche verallgemeinernde Kritik jedoch nicht haltbar ist. Zwar sind viele akademische Publikationen durch einen „orientalistischen“ Ton geprägt, aber es existiert auch eine Reihe von Schriften, die als Ausgangsbasis, wenn nicht als Korrektiv einer konfessionell gebundenen Auseinandersetzung mit dem Koran dienen kann.

## 2.1 Frühe christliche Polemiken gegen den Koran

Der Beginn der nichtmuslimischen Auseinandersetzung mit dem Koran reicht zurück in die Zeit der ersten Konfrontationen zwischen Muslimen und Nichtmuslimen, die zumeist Christen waren. Im 7. Jahrhundert wurde der Islam als eine Abweichung von der christlichen Lehre, als eine Häresie verstanden und nicht als eine eigenständige, gar fremde, Religion wahrgenommen – so hielt Johannes von Damaskus (gest. 754) die Lehre Muḥammads bezüglich der Christologie für eine christliche Häresie arianischer Prägung.<sup>4</sup> Mit den blutigen Kreuzzügen<sup>5</sup> – einer kriegerischen und theologischen Auseinandersetzung zwischen dem christlichen Europa und dem Islam als politische Größe – wuchs erstmals das Interesse am islamischen Gründungsdokument, d.h. dem Koran, da man seine vermeintlich spirituelle Überlegenheit widerlegen wollte, die den Muslimen in den kriegerischen Aus-

---

<sup>4</sup> Vgl. Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam. The „Heresy of the Ishmaelites“*, Leiden 1972; für einen Überblick über die frühen Wahrnehmungen des Islams vgl. Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton 1997.

<sup>5</sup> Vgl. Thomas Asbridge, *Die Kreuzzüge*, Stuttgart, 2011; ebenso interessant ist die islamische Wahrnehmung dieser kriegerischen Begegnung: vgl. Francesco Gabrieli, *Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht*, Augsburg 2000.

einandersetzungen zu territorialen Teilsiegen verholten hatte. Der Koran wurde in dieser Zeit der kriegerischen Konfrontation als eine feindliche, zur Zersetzung christlicher Glaubenswahrheiten verfasste Schrift gebrandmarkt, die sich erst langsam vom Objekt eines verfassten Urteils emanzipieren konnte.

Frühe christliche Auseinandersetzungen mit dem Koran waren geprägt von heute unerträglich anmutenden Polemiken, die dem Islam jede theologisch relevante Selbstständigkeit absprachen. Schon Johannes von Damaskus bezeichnete den Islam als die hundertste Häresie; in seinem *De Heresibus*<sup>6</sup> präsentierte er den Islam als Irrlehre und Muḥammad als falschen Propheten:

„[Schließlich] gibt es auch noch die bis heute einflußreiche Irrlehre der Ismaeliten, ein Vorläufer des Antichristen. Sie leitet sich von Ismael her, der dem Abraham von Hagar geboren wurde [...].

Bis zur Zeit der [Kaisers] Heraklios nun waren sie offenbar Götzendiener, seitdem aber (und bis heute) erwuchs ihnen ein falscher Prophet, Muḥammad mit Namen, der, nachdem er mit dem Alten und Neuen Testament Bekanntschaft gemacht und anscheinend mit einem arianischen Mönch Umgang gepflegt hat, eine eigene Häresie schuf. Um beim Volk den Anschein der Gottesfurcht zu erwecken, verbreitete er zum Schein das Gerücht, vom Himmel sei eine Schrift von Gott auf ihn herabgekommen. Indem er in dem von Ihm [stammenden] Buch einige Lehrsätze aufstellte, die [freilich] lächerlich sind, lehrte er sie auf diese Weise die Ehrfurcht [vor Gott].

Er sagt, Gott sei ein einziger, der Schöpfer aller Dinge, er sei weder selbst gezeugt noch habe er gezeugt. Er sagt [ferner], Christus sei das Wort Gottes und Geist von ihm, geschaffen und ein Diener [Gottes], und daß er von Maria, der Schwester von Mose und Aaron, ohne Samen geboren worden sei. Denn das Wort Gottes, sagt er, und der Geist kamen auf Maria herab, und sie gebar Jesus, der ein Prophet und ein Diener Gottes war. Und daß die Juden frevelten und ihn kreuzigen wollten, daß sie aber nur ein Schattenbild von ihm zu fassen bekamen und kreuzigten; Christus selbst aber, so sagt er,

---

<sup>6</sup> Vgl. Johannes Damascenus, Die Schriften des Johannes von Damaskus, hg. v. Bonifastius Kotter. Bd. 4: Liber de haeresibus. Opera polemica, Berlin/New York 1981, 60 ff.; vgl. auch den griechischen Text mit gegenübergestellter Übersetzung, in: Reinhold Glei (u. a.), Schriften zum Islam. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe, Würzburg 1995, 74 ff.

wurde nicht gekreuzigt, ja er starb (überhaupt) nicht: Denn Gott nahm ihn zu sich in den Himmel auf, da er ihn liebt. [...]

Und obwohl er in dieser Schrift noch von vielen anderen lächerlichen Dingen phantasiert, behauptet er hartnäckig, daß Gott auf ihn herabgekommen sei. [...]<sup>7</sup>

Auf ihn folgten weitere byzantinische Kirchenlehrer, die den Koran in der theologischen Auseinandersetzung – insbesondere dogmatische Postulate wie z. B. Trinität und Gottessohnschaft – disqualifizierten, so z. B. Theodor Abū l-Qurrā (gest. 820)<sup>8</sup> oder auch Nikitas von Byzanz (9. Jhd.)<sup>9</sup>, dem wir neben einer Reihe von Schriften zum Islam auch eine griechische Koranübersetzung verdanken.<sup>10</sup>

Erst im ausgehenden Mittelalter und zur Zeit der sich langsam abzeichnenden Reformbewegung, die die alleinige Autorität der Kirche infrage stellte, begann der Diskurs sich langsam zu verändern. Zwar bestimmten weiterhin Polemik und Apologetik die Auseinandersetzung mit der islamischen Glaubenslehre, dennoch erstarkte ein „neues“ Interesse, welches durch das Werk von Nicolaus Cusanus (gest. 1464)<sup>11</sup>, der mit seinen Schriften zum Islam prägend auf das theologische Denken der sich anbahnenden Reformation wirken sollte, eingeleitet wurde.

Dabei war Cusanus wohl der erste Theologe, der sich dem Islam ungewöhnlich „unvoreingenommen“ näherte und in ihm die Wahrheit des Evangeliums bezeugt fand. Als Zeugnis des christlichen Glaubens, wenn auch nicht als „christlich“ im Sinne des Wortes, war der Koran in der Wahrnehmung somit nicht mehr

---

<sup>7</sup> Ebd., 75, 77.

<sup>8</sup> Vgl. Cornelia Horn, Theodoros Abu Qurrah. In: Wassilios Klein (Hg.), Syrische Kirchenväter, Stuttgart 2004, 83 ff.; Smilen Markov, Theodor 'Abū Qurra als Nachfolger des Johannes von Damaskus. In: Andreas Speer, Philipp Steinkrüger (Hg.), Knotenpunkt Byzanz. Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen, Berlin/Boston 2012, 111 ff.

<sup>9</sup> Vgl. Klaus-Peter Todt, Niketas von Byzanz. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon Bd. 6 (1993), 820 f.; Jannis Niehoff-Panagiotidis, Byzanz und der Islam. Von der Kontingenzbewältigung zur aneignenden Übersetzung. In: Speer/Steinkrüger (Hg.), Knotenpunkt Byzanz, 123–144.

<sup>10</sup> Vgl. Karl Förstel, Niketas von Byzanz. Schriften zum Islam, Würzburg 2000.

<sup>11</sup> Vgl. Hans Gerhard Senger, Nikolaus von Kues. Leben – Lehre – Wirkungsgeschichte, Heidelberg 2017.



durchgehend ein „Lügenbuch“ per se, sondern vielmehr beredtes Zeugnis komplexer Zugänge zur Christologie. Dieser Ansatz speiste sich aus den historischen Entwicklungen der Zeit, denn Cusanus war mit verschiedenen „Sekten“ (Abspaltungen) und häretischen, von der Kirchenmeinung abweichenden Bewegungen in Kontakt. Sein Werk zum Koran, die *Cribatio Alkorani* (die Sichtung des Korans)<sup>12</sup>, im Winter 1460/61 verfasst, versuchte den Koran auf seinen biblischen Gehalt hin zu untersuchen und gleichzeitig vom Evangelium her zu deuten. Obgleich dies einen tiefen Einschnitt in den oft heftig und blutig geführten Diskurs bedeutete, stand Cusanus damit noch im Schatten der mittelalterlichen antiislamischen Traktate, wie der lateinischen Koranübersetzung des Petrus Venerabilis (gest. 1156) beigegebenen Traktate oder der *Contra legem Sarracenorum* (gegen das Gesetz der Sarrazenen) des Orientmissionars Ricoldus de Monte Crucis (gest. 1320).<sup>13</sup> Und doch markierte das Werk gewissermaßen den Übergang zur Reformation, in der es eine entscheidende Rolle spielte. Bei allem Wohlwollen stand Cusanus' Abhandlung aber weiterhin unter der Prämisse, dass der Prophet Muḥammad von den Schriften der Juden und Christen (oft fehlerhaft) abgeschrieben habe, dass er etwa mit den Juden einen Komplott gegen die Christen schmiedete, er von ihnen zumindest instrumentalisiert worden sei, dass er die Botschaft aus Böswilligkeit verstellt habe etc. So schreibt Cusanus etwa als Auftakt zu seiner Auseinandersetzung:

„Jesus aber, der Sohn der Jungfrau Maria, jener von Moses und den Propheten als kommender vorausverkündete Christus, kam und machte, weil er alles wußte, den oft genannten Weg auf vollkommenste Weise offenbar, was selbst Muḥammad bezeugt. Es ist deshalb sicher, daß, wer Christus und

---

<sup>12</sup> Vgl. Nikolaus von Kues, *Sichtung des Korans*, hg. von Ludwig Hagemann/Reinhold Gleib, (Lateinisch-deutsch). 2 Bde., Hamburg 1989.

<sup>13</sup> Zu den Quellen vgl. von Kues, *Sichtung des Korans*, 5 ff. Zur lateinischen Bibelübersetzung vgl. Thomas E. Burman, *Reading the Qur'an in Latin Christendom, 1140–1560*, Philadelphia 2007; Ulisse Cecini, *Alcoranus latinus. Eine sprachliche und kulturwissenschaftliche Analyse der Koranübersetzungen v. Robert von Ketton und Marcus von Toledo*, Berlin 2012; zu der Rolle der Dominikaner in der Mission vgl. John V. Tolan, *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002, insbesondere 171–274.

seinem Weg folgt, zur Erlangung des ersehnten Gutes kommen wird. Wenn daher Muḥammad in irgendeinem Punkt von Christus abweicht, so muß das entweder aus Unwissenheit geschehen sein, weil er Christus weder kannte noch verstand, oder aus böser Absicht, weil er die Menschen nicht zu jenem Ziel der Ruhe führen wollte, zu dem Christus den Weg gezeigt hat, sondern, unter dem äußeren Anstrich jenes Zieles, seine eigene Ehre suchte. Daß aber beides anzunehmen ist, wird ein Vergleich des Gesetzes Christi mit dem seinen ergeben. Wir halten es für erwiesen, daß Unwissenheit die Ursache von Irrtum und Böswilligkeit ist. Denn keiner, der Christus kennt, weicht von ihm ab oder schmälert sein Verdienst.

Unsere Absicht ist es, unter Zugrundelegung des Evangeliums Christi das Buch Muḥammads zu ‚sieben‘ und zu zeigen, daß auch in diesem Buch das enthalten ist, wodurch das Evangelium, wenn es der Bestätigung bedürfte, nachdrücklich bekräftigt werden würde, und daß, wo es abweicht, dies aus Unwissenheit und folglich aus böser Absicht Muḥammads hervorgegangen ist, da Christus nicht seine eigene Ehre suchte, sondern die seines Vaters und das Heil der Menschen, Muḥammad hingegen nicht die Ehre Gottes und das Heil der Menschen, sondern seine eigene Ehre.“<sup>14</sup>

### 2.2 Das Koranbild im europäischen Mittelalter und zur Zeit der Reformation

Im Jahre 1143 legte Robert Ketenensis (gest. 1160) die erste lateinische Koranübersetzung vor, die für Jahrhunderte die Basis einer jeden Beschäftigung mit dem Koran gebildet hat. Mit Theodor Bibliander (gest. 1564) begann eine neue Ära der Buchproduktion und eine bis dahin nicht dagewesene Pluralisierung des Wissens. Bereits 1543 veröffentlichte Bibliander – eine zweite Auflage erschien bereits 1550 – eine erste abendländische Islamenzyklopädie unter dem Titel *Machumetis Saracenorum principis eiusque successorum vitae ac doctrina ipseque Alcoran* (Leben und Lehre Muhammads, Führer der Sarrazenen, seiner Nachfolger und des Korans selbst) (Basel 1543).<sup>15</sup> Sie enthielt neben der Koranüber-

<sup>14</sup> von Kues, Sichtung des Korans, 11 ff.

<sup>15</sup> Vgl. Gergory J. Miller, Theodor Bibliander's *Machumetis Saracenorum Principis Eiusque Successorum Vitae, Doctrina ac ipse Alcoran* (1543) as the Sixteenth Century ‚Encyclopaedia‘ of Islam. In: *Islam and Christian-Islamic Relations* 24 (2013), 241 ff.

setzung allerdings auch den Text umsäumende antiislamische Traktate, u. a. die *Cribatio Alkorani* des Nikolaus Cusanus. Es ist bemerkenswert, dass diese Ausgabe erst nach einem gesellschaftspolitischen Disput gedruckt wurde, in dem der Reformator Martin Luther (gest. 1546) Partei für den Druck ergriffen hatte. Dies nicht, weil er dem Islam wohlgesonnen gegenüberstand, sondern weil die gedruckte Ausgabe dieser Islamenzyklopädie seiner Ansicht nach das wichtigste Instrument zur Bekehrung und Abschreckung war: Pluralisierung des Wissens als Instrument zur Abwendung von Irrlehren und zur Verbreitung ideologisch vorgefasster Meinungen. So schrieb Luther etwa 1542 in seinem Schreiben an den Rat zu Basel,

„das man den Mahmet oder Türken nichts verdrieslicheres thun, noch mehr schaden zu fugen kan (mehr denn mit allen waffen), denn das man yhren alcoran bey den Christen an den Tag bringe, darinnen sie sehen mugen, wie gar ein verflucht, schendlich, verzweifelt buch es sey, voller lugen, fabeln und aller gewel [...]“. <sup>16</sup>

Erst die Übertragungen des Korans ins Französische (1647) durch André Du Ryer (gest. 1660) sowie ins Lateinische (1698) durch Ludovico Marraci (gest. 1700) lösten die Übersetzung des Robert Ketenensis ab, die dem Islam jede spirituelle Ebenbürtigkeit mit dem Alten und Neuen Testaments absprach. Diese abwertende Sicht auf den Koran erklärte sich also zum einen aus der traditionellen Feindschaft gegenüber dem Islam und zum anderen aus der christlichen Neudefinition Europas im ausgehenden Mittelalter. Das mittelalterliche Erbe, inklusive antiislamischer Denkweisen, erschien sogar als das wichtigste Vermächtnis an Europa – die unklare Situation im Osten, die mit der christlichen Expansion/Christianisierung, die im Jahre 1386 in der Union Litauens mit Polen vorläufig endete und mit den Türkenkriegen noch einmal auflebte, war die Grundlage für eine Verschärfung der Situation. <sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Ludwig Hagemann, *Christentum contra Islam. Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen*, Darmstadt 1999, 36; zum Islamverständnis Luthers vgl. ders., *Der Islam im Verständnis und Kritik bei Luther*. In: *Trierer Theologische Zeitschrift* 103 (1994), 131–151.

<sup>17</sup> Vgl. Michael Bogolte, *Krisen des Mittelalters*. In: Heimo Reinitz (Hg.),

Kriegerische und theologische Auseinandersetzungen flammten erneut auf.

Der Beitrag des Islams in den verschiedenen Bereichen der Wissenschaft, vor allem der Philosophie, Theologie, Technik und Medizin, der Beitrag zu Scholastik und Aufklärung, wurde weitgehend ausgeblendet. Aber auch zur Zeit der sich schrittweise vollziehenden Aufklärung wurde der Koran nicht auf gleicher Augenhöhe mit dem biblischen Schrifttum betrachtet; abfällige Bemerkungen finden sich sowohl in der *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* von Denis Diderot (gest. 1784) und Jean Baptiste le Rond d'Alembert (gest. 1783) als auch im deutschen Pendant *Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste* von Heinrich Zedler (gest. 1751). Die Enzyklopädien weckten die Faszination des Fremden<sup>18</sup> und verbreiteten ein vermeintliches Wissen um den Orient, die Araber und den Islam, das im 18. und 19. Jahrhundert nicht selten Männer und Frauen, die dazu finanziell in der Lage waren, dazu bewog, den Orient zu bereisen, um die beschriebenen malerischen Landschaften und Architekturen sowie die archaischen Bräuche mit eigenen Augen sehen zu können. Zeitgleich waren es ebenfalls die Aufklärer, die sich mit einem vermeintlich politischen Islam konfrontiert sahen – man denke etwa an das Konzept des islamischen Despotismus, wie er etwa in den *Persischen Briefen* (*Lettres persanes*, 1721) von Charles de Montesquieu (gest. 1755)<sup>19</sup> dargelegt wurde. Für Montesquieu war der islamische Despotismus mit der französischen Aristokratie seiner Zeit nahezu deckungsgleich. Noch im ausgehenden 18. Jahrhundert stand der

---

Deutschland und Europa: Wächst zusammen, was zusammen gehört?, Berlin/Boston 2013, 27–44.

<sup>18</sup> Vgl. Zakariae Soltani, *Orientalische Spiegelungen. Alteritätskonstruktionen in der deutschsprachigen Literatur am Beispiel des Orients vom Spätmittelalter bis zur Klassischen Moderne*, Münster 2016.

<sup>19</sup> Vgl. Charles de Montesquieu, *Lettres persanes*. Édition de Jean Starobinski, Paris 1973 (Neuausgabe 2003) [Originalausgabe 1721]. Zu der Frage des Orientalismus in den ‚Persischen Briefen‘ vgl. Michael Curtis, *Orientalism and Islam: European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India*, Cambridge/New York 2009, 72 ff.

Islam also – bei aller Faszination, die er auf viele Europäer ausübte – für ein politisches System, das es zu überwinden galt.

Erst zu Beginn des 18. Jahrhunderts änderte sich die Situation grundlegend. Der Koran wurde in deutscher Übersetzung einem breiteren Publikum zugänglich gemacht, das sich jetzt selbst ein Bild vom Koran machen konnte. Hier mischten sich ernstes Interesse an der bisher wenig bekannten Religion mit orientalistischen Fantasien, (un-)romantischen Reiseerinnerungen und Projektionen aller Art. Damit gehört das Deutsche zu jenen Sprachen, in die der Koran erst nach längerer Zeit übersetzt wurde. Diese deutschen Übersetzungen waren – wie schon die 1616 erschienene Übertragung von Salomon Schweigger (gest. 1622)<sup>20</sup> – Drittübersetzungen, d. h. sie wurden aus dem Englischen oder Lateinischen angefertigt; so etwa David Nerreter (gest. 1726)<sup>21</sup> im Jahre 1703, der Marracis Übersetzung zugrunde legte, oder auch Theodor Arnold (gest. 1771)<sup>22</sup>, der sich noch 1734 an der englischen Übersetzung von George Sale (gest. 1736)<sup>23</sup> orientierte. Die Letztere verwendete u. a. Johann Wolfgang von Goethe (gest. 1832) für seinen *West-Östlichen Diwan* (1818).<sup>24</sup> Eine erste deutsche Übersetzung des Korans aus dem arabischen Original ließ jedoch nicht lange auf sich warten. David Friedrich Megerlin (ca. gest. 1778) veröffentlichte 1772 unter dem Titel *Die türkische Bibel, oder der Koran*<sup>25</sup> eine Übersetzung, die keine Drittübersetzung mehr darstellte; sie war aber weiterhin an den Polemiken der Kirche orientiert und wurde auch von Goethe als „elende Produktion“ bezeichnet.<sup>26</sup>

---

<sup>20</sup> Vgl. Salomon Schweigger, *Alcoranus Mahometicus; Das ist: Der Türcken Alcoran, Religion und Aberglauben [...]*, Nürnberg 1623.

<sup>21</sup> Vgl. David Nerreter, *Neu-eröffnete Mahometanische Moschea, [...]*, Der völlige Alkoran [...], Nürnberg 1703.

<sup>22</sup> Vgl. Theodor Arnold, *Der Koran, Oder insgemein so genannte Alcoran des Mohammeds [...]*, Lemgo 1746.

<sup>23</sup> Vgl. George Sale, *The Koran, Commonly Called The Alcoran of Mohammed [...]*, London 1734.

<sup>24</sup> Vgl. Rüdiger Safranski, *Goethe. Kunstwerk des Lebens. Biographie*, München 2013, 563.

<sup>25</sup> Vgl. David Friedrich Megerlin, *Die türkische Bibel, oder des Korans allererste teutsche Übersetzung*, Frankfurt am Main 1772.

<sup>26</sup> Vgl. (Rezension) *Frankfurter Gelehrten Anzeigen*, 22. 12. 1772. Mutmaß-

Ein Jahr später, 1773, wurde eine Übersetzung des Quedlinburger Hofpredigers Friedrich Eberhard Boysen (gest. 1800) veröffentlicht, die 1828 von Samuel Friedrich Wahl (gest. 1834) noch einmal überarbeitet und publiziert wurde.<sup>27</sup> Allen Übersetzungen ist gemein, dass sie keinen Eindruck vom arabischen Original vermitteln und somit gänzlich dessen ästhetische Dimension ignorieren, die von Navid Kermani und neuerdings von Milad A. Karimi zu Recht hervorgehoben wird.<sup>28</sup>

### 2.3 Ästhetische Wahrnehmungen: Frühe Koranübersetzungen ins Deutsche

Nicht nur der arabische Korantext wurde in Deutschland und Europa bekannt, auch der narrative und theologische Inhalt des Korans drängte immer mehr in die Öffentlichkeit, vornehmlich in gebildeten Kreisen, die seit Voltaire (gest. 1778) und seinen Auseinandersetzungen mit dem Islam<sup>29</sup> in Bezug auf Kultur und Lehre der in Europa noch „fremden“ Religion befasst waren. Voltaires

---

lich gilt Johann Wolfgang von Goethe als Rezensent. Vgl. Hartmut Bobzin, Friedrich Rückert und der Koran. In: Ders. (Hg.), *Der Koran*. In der Übersetzung von Friedrich Rückert, Würzburg 1996, XI.

<sup>27</sup> Vgl. Samuel Friedrich Günther Wahl, *Der Koran oder das Gesetz der Moslemen durch Muhammed den Sohn Abdallahs*, Halle 1828.

<sup>28</sup> Vgl. Navid Kermani, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München 2015; Ahmad Milad Karimi (Hg.), *Die Blumen des Koran oder: Gottes Poesie. Ein Lesebuch*, Freiburg im Breisgau 2015.

<sup>29</sup> Voltaire, *Le fanatisme, ou Mahomet le prophète – De l'alcoran et de Mahomet*, Amsterdam 1742 (erschieden auch auf Deutsch in anonymer Übersetzung als *Die Schwäremerey, oder Mahomet der Prophet*. In: Johann Friedrich Schönemann (Hg.), *Sechs Schauspiele aus dem Französischen übersetzt*, Braunschweig/Hamburg 1748 (Zweite Abteilung ohne Paginierung) – Zu der Einstellung Voltaires vgl. ebenfalls Karl-Josef Kuschel, *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam*, Düsseldorf 1998, 79. – Zu dem kulturellen Transfer vgl. Ruth J. Kilchenmann, *Goethes Übersetzung der Voltairedramen Mahomet und Tancred*. In: *Comperative Literature* 14 (1962), 332–340; Katharina Mammsen, *Übersetzung von Voltaires Mahomet (1799)*. In: *Dies., Goethe und die arabische Welt*, Frankfurt am Main 1988, 218–238.