

weiligen Zwischenfaziten – , aber nicht in Gänze erreicht wurde, insbesondere, da die Figuren tragischerweise »im Kern exotisch blieben« (S. 410). Dennoch betont Rauch, dass Holocaust insofern einen Paradigmenwechsel für die filmische bzw. visuelle Darstellung jüdischen Lebens darstellt, als die Serie Projektideen zur Umsetzung verhalf, die zuvor nicht realisierbar waren (S. 405) und in der Folge die Darstellung jüdischer Figuren »Konjunktur« hatte (S. 409). Die so entstandenen »Angebote des öffentlich-rechtlichen Rundfunks (...) prägten das – gleichwohl imaginäre – Bild der jüdischen Kultur in der Bundesrepublik« nachhaltig (S. 410).

Seine ergänzende Forschungsfrage nach den Grenzen des Sagbaren kann Rauch klar beantworten: Diese haben sich verschoben (S. 410), wenn auch nicht ganz eindeutig bzw. synchron und waren noch immer von »Beharrungskräften« gezeichnet (S. 410). Bspw. bezüglich der Darstellung der deutschen Schuldfrage wurden primär »Schwarz-Weiß-Schemata« verwendet und möglichst wenig ambivalente Bilder gezeichnet, historisch reale, potenzielle Entlastungsnarrative wurden sogar ausgeklammert. Auch den im Vorfeld angenommenen Weg einer »deutsch-jüdischen Psychose« (Hendrik van Dam) zu einer »negativen deutsch-jüdischen Symbiose« (Dan Diner) kann Rauch in der Ausgestaltung der einzelnen Serien nachweisen (S. 411).

Raphael Rauch bereichert mit seiner Dissertation die zeithistorische Forschung zur medialen Darstellung jüdischer Figuren im deutschen Fernsehen und scheut sich nicht davor, die nach wie vor umstrittene Serie *Holocaust* mit einer rezeptionsgeschichtlichen Perspektive zu versehen, die den Gedanken etabliert, dass Holocaust als Wegbereiter für visuelle Integration jüdischer Figuren und einer neuen Ausprägung der deutschen Erinnerungskultur – als Paradigmenwechsel – betrachtet werden kann. Die Arbeit liefert einen umfassenden Einblick in die einzelnen Serieninhalte und Rezeptionskontexte, die sinnvoll für die Praxis und zum Austausch über das historisch bedingte christlich-jüdische Verhältnis nutzbar gemacht werden können.

Valesca Baert-Knoll



**Khorchide, Mouhanad (2018):  
In der Gegenwart des Herrn**

*Der Koran im Licht der Barmherzigkeit*  
Freiburg: Herder, 350 Seiten  
ISBN 978-3-451-37902-4

Das Buch gliedert sich in sieben Hauptkapitel:

- 1 Den Koran anders lesen
- 2 Die westliche Koranforschung – Ein Überblick
- 3 Ein theologisch-hermeneutischer Zugang zum Koran
- 4 Liebende Barmherzigkeit kann sich nur in liebender Barmherzigkeit offenbaren – ästhetische Zugänge zum Koran
- 5 Die bleibende Offenheit des Korans
- 6 Die historisch-kritische Methode der Bibelwissenschaft und ihre Anwendung auf den Koran
- 7 Ausblick

Zu 1: Die Frage, wie der Koran heute zu lesen und zu verstehen sei, ist eine relevante Frage der Gegenwart, weil auch die Koran-Interpretation mit fundamentalistischen Traditionen zu kämpfen hat (S. 11). Khorchide geht davon aus, in der Offenheit des Korans der »Wesenheit Gottes« zu begegnen (S. 13).

Zu 2: Im zweiten Kapitel gibt der Autor bzw. einer der Ko-Autoren (Dirk Hartwig) über die bisherige westliche Koranforschung Auskunft. Unter »westlicher Koranforschung« ist die nicht konfessionell gebundene

Koranforschung in Deutschland zu verstehen (S. 16). Einen Wendepunkt sehen Khorchide und seine Mitautoren in den Arbeiten von Angelika Neuwirth, die den Text des Korans in der spätantiken Schrifttradition sieht (S. 17). Aufgenommen in das Kapitel ist auch eine Auseinandersetzung mit der Orientalismuskritik von Edward Said, der die kolonialen und postkolonialen Interpretationen des Korans offenlegte (S. 18). Kritisch werden spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Zugänge zum Koran analysiert, die sich nicht auf den arabischen Text bezogen haben, sondern auf Übersetzungen, teils zweifelhafter Herkunft. Unabdingbar – ähnlich wie in der modernen Bibelwissenschaft – sei, vom arabischen Ursprungstext auszugehen, denn jede Übersetzung ist zugleich Interpretation (S. 29ff). Die zweite Wurzel der modernen Koranforschung sehen Khorchide und sein Team in der »Wissenschaft des Judentums« im 19. Jahrhundert, entwickelt durch autonome jüdische Wissenschaftler\_innen (S. 53). Die muslimische Koranwissenschaft könne hier ungemein viel lernen (S. 61ff), denn jüdische, christliche, muslimische Grundschriften hätten in der spätantiken Debattenkultur einen gemeinsamen Ursprung (S. 75).

Zu 3: Im dritten Kapitel wird eine theologisch-hermeneutische Spur gelegt, die im Koran ein »Ereignis von Gottes Selbstoffenbarung« sieht, nach einem »Geschehen der Liebe, die zur Liebe einladen will« fragt (S. 78), d.h., es wird die theologische Grundfrage nach der Offenbarung gestellt (S. 79), aber aus anthropologischer Sicht entwickelt (S. 81). Die islamische Theologie, so Khorchide, benötige »eine Wende zum Menschen, die nach ihm, also nach seinen Sehnsüchten, Hoffnungen, Ängsten, Erwartungen fragt, aber und vor allem auch nach den Bedingungen der Ermöglichung seiner Freiheit und damit nach seiner Selbstbestimmung« (S. 83) fragt. Es geht also um das Prinzip kommunikativer (Selbst-)Offenbarung Gottes (S. 85). Khorchide unterscheidet also Koran als Kommunikation und Koran als Buch bzw. Heilige Schrift: »Dies impliziert aber, dass auch die heutigen Rezipienten des Korans seine Subjekte sind, die samt ihrer Lebenswirklichkeit, ihrer Erfahrungen, ihrer Hoffnungen, Ängste, Wünsche, Lei-

den, Anliegen usw. konstitutiv für die Aktualisierung der Offenbarung Gottes im Koran sind.« (S. 88) Die Kommunikation Gottes als Eröffnung der Freiheit des Menschen ist also die hermeneutische Grundlinie (S. 109) – die Menschen begegnen im Koran der liebenden Barmherzigkeit Gottes, »die Ausdruck der Unterschiedenheit Gottes für den Menschen ist« (S. 148).

Zu 4: In diesem Kapitel (zusammen mit Dina El Omari) werden ästhetische Zugänge zum Koran gezeigt (S. 152): »Im Koran wird die liebende Barmherzigkeit Gottes für den Menschen Realität, sie wird erfahrbar« (S. 158). Der Koran selbst wird als ein Geschehen »göttlicher liebender Barmherzigkeit« gesehen (S. 157). Attraktiv ist der Exkurs Khorchides/El Omaris zu Friedrich Schillers ästhetischem Ansatz und dessen Übertragung (Erhabenheit – Schönheit) auf die Koran-Lektüre (S. 200–212).

Zu 5: Da Gott transzendent ist, bleibt er für den menschlichen Verstand unfassbar, was die Folge nach sich zieht, dass es keine einzig »wahre« Deutung des Korans geben könne (S. 213): »Die Auseinandersetzung mit dem Koran bleibt stets ein offener Prozess des Hineinwachsens in seine Welt« (S. 215). Die Offenheit des Korans müsse also in seiner Auslegung gewahrt bleiben (S. 223).

Ad 6 (zusammen mit Stefan Zorn, Dina El Omari): Das sechste Kapitel referiert die historisch-kritische Methode der Bibelwissenschaften und ihre Anwendung auf den Koran (S. 231ff). Das gesamte Kapitel eignet sich in seiner präzisen Art durchaus als Repetitionsgrundlage für Examenskandidat\_innen in Theologie und Religionspädagogik und selbstverständlich auch für Lehrende aller Schularten, die den Methodenkanon der historisch-kritischen Bibelauslegung wiederholen wollen.

Das 7. Kapitel gibt noch einen Ausblick, vor allem in die praktisch-theologischen Arbeitsfelder (für zukünftige Imame) in Deutschland in den Bereichen wie Seelsorge, Religionspädagogik u.a. (S. 317ff). Das Buch macht Lust auf mehr und ist allen, die sich für den Islam und Koran interessieren, sehr zu empfehlen.

*Wilhelm Schwendemann*