

**Karl-Friedrich Pohlmann, *Die Entstehung des Korans. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2012, 208 Seiten.**

Angelika Neuwirth\*

Westlich-europäische Koranforschung war seit der Etablierung der arabisch-islamischen Studien als selbstständige Disziplin im 19. Jahrhundert im Allgemeinen Sache von Spezialisten, arabistischen Philologen – wie Theodor Nöldeke, dessen *Geschichte des Qorans* (1. Auflage 1860, 2. von Friedrich Schwally bearbeitete Auflage 1909) ungeachtet heutiger gelegentlicher Missachtung, als Grundchrift der historischen Koranforschung gelten darf – oder Spezialisten auf dem Gebiet der Religionskulturen der Spätantike, insbesondere des Judentums, wie Abraham Geiger und die in seiner Tradition wirkenden Forscher der *Wissenschaft des Judentums*. Das ist seit einiger Zeit nicht mehr so. Koranforschung fällt vielerorts in die Hände von Theologen zurück. In einzelnen Fällen verbindet sich die theologische Fachkompetenz der Autoren mit einem Christentum-zentrierten polemischen Blick auf den Islam, insbesondere den Koran selbst, dem sie nicht viel mehr als eine Nachbildung christlicher Traditionen zu sein zutrauen. Nicht der überlieferte Text als Dokument einer neuen Theologie interessiert diese Forscher, sondern die ihm mutmaßlich zugrunde liegende christliche Sinnschicht. Der Koran erscheint ihnen als ein Destillat aus christlichen Traditionen, die es nur wieder zutage zu fördern gilt. Man muss freilich weder Theologe noch arabistisch fachfremd sein, um solche Visionen zu verfolgen und im Koran statt der Grundurkunde einer eigenen Religion, entstanden aus der Verkündigung eines Propheten, eine Überarbeitung älterer Religionstraditionen durch Exegeten zu sehen. Seit dem Erscheinen der „revisionistischen“ Werke von John Wansbrough (1977) sowie Patricia Crone und Michael Cook (1977) macht sich allgemein eine Skepsis bezüglich der Identität der Verkündigung Muhammads mit dem überlieferten Koran breit, die bereits zu einer Masse von Rekonstruktionen alternativer Szenarien zu dem überlieferten Narrativ der Koranentstehung geführt haben. Diese kulminieren in der Vorstellung, der Koran sei als solcher ursprünglich ein christlicher Text gewesen und die frühislamische Geschichte faktisch Teil der christlichen.

Es muss gleich betont werden, dass Karl-Friedrich Pohlmann kein Verfechter derartiger extremer Theorien ist. Er hat sich innerhalb der Evangelischen Theologie den Ruf eines anerkannten Spezialisten auf dem Gebiet der alttestamentlichen Prophetenliteratur erworben und beabsichtigt mit seinem Werk, Erkenntnisse aus seiner Disziplin für den Koran fruchtbar zu machen. Es ist zweifellos mutig, dass er seinen Studien auf einem außerhalb seines Faches liegenden Gebiet den anspruchsvollen Titel *Die Entstehung des Koran* gegeben hat. Denn der Titel suggeriert mehr Sicherheit hinsichtlich des für uns Rekonstruierbaren als tatsächlich gewährleistet.

Fassen wir zunächst Pohlmanns Ergebnisse zusammen: Ihm erscheinen „die Textverhältnisse im Koran durchaus denen in den alttestamentlichen Prophetenbüchern vergleichbar. Hier wie dort ist es häufig unklar, ob Prophetenrede oder Gottesrede vorliegt; hier wie dort lassen sich deutliche Einschubtexte sondieren; hier wie dort stößt man häufig auf Dubletten oder Parallelversionen etc.“ (S. 188). Pohlmann schließt aus diesen Beobachtungen, dass wie bei den alttestamentlichen Vorgängertexten – mit deren Behandlung er sich übrigens auch bereits den Ruf eines besonders rigorosen Zergliederers von Texten eingehandelt hat – auch im Koran mit späteren Bearbeitungen gerechnet werden müsste. Solche meint er in einzelnen Fällen nachweisen zu können, wobei er (S. 71 und öfter) Anspruch auf „eindeutige“ Ergebnisse erhebt. Hier macht sich Pohlmanns Außenseitertum beeinträchtigend bemerkbar. Woher will ein Kritiker ohne Vertrautheit mit der literarischen Bildung des Verkünders und der Adressaten des Koran, d.h. mit der altarabischen Poesie, die letztgültigen

---

\* Prof. Dr. Angelika Neuwirth lehrt und forscht am Seminar für Semitistik und Arabistik (Fachrichtung Arabistik) an der Freien Universität Berlin. Zudem ist sie Leiterin des im Jahr 2007 begonnenen Forschungsprojekts „Corpus Coranicum“ der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften.

## Review / Rezension

Kriterien zur Entscheidung über kompositionelle Eigentümlichkeiten des Koran beziehen? Kann man beispielsweise Dubletten ohne Weiteres als solche identifizieren oder muss man mit der Möglichkeit beabsichtigter Wiederholungen rechnen? Eine Studie wie die von Navid Kermani, *Gott ist schön*, hätte ihm Kriterien für eine differenziertere Beurteilung koranischer Formen an die Hand geben können – ein Argument, das ihn freilich kaum beeindrucken würde, weil er offenbar bei Muhammad von einem in gar keine konkrete literarische Kultur eingebetteten, rein prophetischen „Autor“ ausgeht. Auch hätten seit Langem vorliegende form- und gattungskritische Untersuchungen, die für den Koran eine kompositionelle Eigengesetzlichkeit aufgezeigt haben, m.E. ernster genommen werden müssen.

Vor allem aber stellt Pohlmann die These auf, dass bestimmte Erzählungen in der überlieferten Form nicht zum ursprünglichen Text gehören könnten. Er argumentiert dabei mit dem theologischen Bildungshorizont des von ihm postulierten selbstreflexiven Autors: „Ein Text, dessen Analyse eindeutig zeigen kann, dass sein Abfassungsgrund und die Art seiner Verklammerung im koranischen Kontext allein aus dem Anliegen resultieren, bereits literarisch vorgegebene koranische Textanteile aufzunehmen und dazu sie ergänzend sowie neuakzentuierend und korrigierend gleichsam eine theologisch weiter reflektierte Neuauflage zu schaffen – ein derart literarisch konzipiertes, ja kompliziertes Textgebilde müsste als ein Ergebnis von im eigentlichen Sinne redaktioneller Arbeit an vorgegebenen koranischem Textgut eingestuft werden, für das nicht mehr ein Prophet und Verkündiger Mohammed als verantwortlich in Frage kommen kann. [...] Wollte man dennoch solche Texte auf Mohammed zurückführen, hätte sich dieser vom offenbarenden Propheten und Verkünder zum schriftgelehrten Exegeten der eigenen Texte und theologisch reflektierenden Literaten gewandelt“ (S. 53). Eben in diesem Sinne, wenn auch nicht mit so überspitzten Formulierungen, ist in der neueren Koranforschung bereits argumentiert worden. Pohlmann weist aber die – in der Arbeit des Corpus Coranicum-Projekts an vielen Beispielen aufgezeigte und beispielsweise von Nicolai Sinai in einer Monografie exemplifizierte – durchaus exegetisch zu nennende Wiederaufnahme und Aktualisierung von bereits vorgetragenen Texten im Verlauf des Verkündigungsprozesses einfach zurück, weil für ihn auch solche späteren Zusätze unter das Verdikt der dogmatisch begründeten Erfindung seitens der islamischen Tradition fallen und daher nicht innerkoranische Entwicklungen darstellen, sondern redaktionelle Bearbeitungen sein müssen. Wenn alle von der islamischen Tradition vorgeschlagenen Erklärungen als solche wegen dieses Stigmas bereits ausscheiden, bleibt mit einer gewissen Logik nur eine revisionistische Rekonstruktion übrig.

Wir befinden uns mit der Entstehung des Koran nicht in der Epoche der alttestamentlichen Propheten, sondern in der Spätantike, einer Zeit, von der Religionshistoriker wie James Kugel, um nur ein Beispiel zu nennen, für das hebräische Schrifttum die Ablösung der Prophetie durch die Exegese feststellen, es seien die bereits vorliegenden biblischen Schriften, die nun Exegese, nicht Erweiterung verlangten. In Arabien, wo der kodifizierte Bibeltext nicht ubiquitär genug verbreitet war, um eine solche ausschließliche Ersetzung von Prophetie durch Weisheitsliteratur einleiten zu können, kann offenbar beides: mantische Rede und theologische Exegese, weiter nebeneinander bestehen; Muhammad kann deswegen sehr wohl Prophet und gleichzeitig Exeget sein, nicht aber – wie Pohlmann immer wieder verkürzend formuliert – planmäßig arbeitender und selbstreflexiver „Autor des Koran“. Pohlmann stellt sich bei der Entstehung des Koran offenbar keinen Verkündigungsprozess vor, sondern die sich hinziehende literarische Arbeit einer Einzelperson. Nur so sind so groteske hypothetische Erwägungen wie die systematische nachträgliche Überarbeitung von „Textgut“ durch Muhammad (S. 73) erklärlich, die dann zurückzuweisen kein Kunststück mehr ist. Die Texte sind gewiss nicht für die Nachwelt, sondern – der wohl wahrscheinlicheren Erklärung der Entstehung des Koran zufolge – für die sich ihrerseits entwickelnden Hörer an den jeweils neuen theologischen Stand der Gemeinde angeglichen worden.

Denn wir kommen nicht umhin, den Koran, der jedem aufmerksamen Leser als ein Dialogtext ins Auge sticht, auch als Dokument einer Debatte ernst zu nehmen. Der von Muhammad endformulierte Text, den er an die Gemeinde weitergab, ist nicht allein von ihm verantwortet; Muhammad ist

sich nicht als Missionsprediger vor einer religionsfernen Hörerschaft vorzustellen. Vielmehr dokumentiert der von ihm verkündete Text auch den sukzessiv erreichten Konsens der Gemeinde über eine Vielfalt von in seiner Zeit diskutierten theologischen Positionen. Nur die Selbstidentifikation der Gemeinde mit dem Verkündeten konnte den Fortgang des Verkündigungsprozesses gewährleisten. Mit Recht spricht – *sit venia verbo* – die islamische Tradition von einem *ta'addud al-tanāzil*, einer „mehrmaligen Herabsendung“, d.h. der mehrfachen Mitteilung, von Texten: Die sich entwickelnden Wahrnehmungen der Gemeinde spiegeln sich gerade in den sukzessiven – neue Theologumena ins Gespräch bringende – Erweiterungen bestimmter bereits mitgeteilter Texte. Warum also hypothetische christliche Konvertiten, die nach Muhammads Tod aktiv werden, bemühen, wenn man einfach mit dem Szenario einer sich sukzessiv herausbildenden und sich unter verschiedenen Umständen wandelnden Gemeinde arbeiten kann? Es geht in der Koranforschung ja nicht nur darum, die Entstehung des Koran zu erklären, sondern auch das Faktum einer mit der Textgenese entstehenden Glaubensgemeinde. Wir haben einen Prozess vor uns, der mit der Entstehung eines Textes *und* der Herausbildung einer Gemeinde endet.

Pohlmanns Hauptargument gegen die ursprüngliche Geschlossenheit des Textes bringt einen eigentlich schon abgenutzten Topos der Forschung des 19. Jhd. wieder auf die Tagesordnung, der dem Propheten theologische Begrenztheit unterstellte. Entsprechungen zu jüdischen oder christlichen Vorbildern seien bloßer Nachahmung – bei Pohlmann: einer gelehrteren Redaktion – verdankt, Abweichungen des Koran von jüdischen oder christlichen Vorbildern seien aus der Unzulänglichkeit des Koran-Verfassers zu erklären. Aus den vermeintlichen Missverständnissen und Kurzschlüssen leitete man ein niedriges Wissens- und Verständnisniveau Muhammad ab. Ähnlich argumentiert Pohlmann, dass etwa die Iblis-Perikopen Muhammad theologisch nicht zuzutrauen seien. Sie müssten von einem literarisch raffinierteren und vor allem exegetisch reflektierteren Autoren stammen. Hier werden Urteile in den Koran eingetragene, die dringend der Prüfung bedürft hätten.

Nun mag man akzeptieren müssen, dass die Möglichkeit einer späteren, für das Gesamtkorpus des Koran formgebenden Redaktion prinzipiell nicht ausgeschlossen ist. Wir haben zwar handschriftliche Zeugnisse (vor allem die von Francois Déroche bearbeiteten Texte, die Pohlmann noch nicht zur Kenntnis genommen hat), die eine Textenteilung und -form wie die uns überlieferte bereits früh dokumentieren und die daher eine Fixierung des Koran um die Mitte des 7. Jhd. äußerst wahrscheinlich machen, doch gibt es keine eindeutig datierbaren frühen Koranexemplare. Man würde aber verlangen wollen, dass sich der Autor einer so weitreichenden These, der sich nicht – wie viele historisch arbeitende Koranforscher – vor allem auf außerkoranische Quellen stützt, sondern vom Koran selbst her argumentiert, ein umfassenderes Bild von der koranischen Theologie gemacht hat, als Pohlmann es erkennen lässt. Vor allem hätte er zu diesem Bild ein Entstehungsszenario mitliefern müssen, das auch den an der Textgenese zumindest passiv beteiligten Hörern eine Rolle zuweist. An wen richtet sich der Koran, mit wessen Erwartungshorizont rechnet er? Pohlmanns Weigerung, diachrone Kriterien anzusetzen, entschuldigt das Fehlen eines solchen Szenarios nicht; Muhammad, als isolierter Figur, wird der Koran ja wohl auch bei ihm kaum zuzuschreiben sein. Oder setzt er von vornherein Leser voraus? Welche Lesererwartungen sollte der Koran dann erfüllen? Wenn aber eine Hörergemeinde in den Entstehungsprozess involviert ist, wie lässt sich dann ohne die Annahme einer Entwicklung argumentieren? Selbst ein Forscher wie Reuven Firestone, der grundsätzlich synchron arbeitet, sieht sich genötigt, die sich wandelnde koranische Theologie aus verschiedenen Entstehungssituationen im Verkündigungsprozess selbst abzuleiten, gesteht also eine Entwicklung zu. – Für Pohlmann gibt es hier dagegen keinen solchen Spielraum: Er schließt aus seiner Position der adamanten Weigerung heraus, der „islamischen Tradition“ zu folgen, eine sich ändernde Verkündigungssituation und damit auch die Entstehung verschiedener Versionen derselben Erzählung unter verschiedenem Vorzeichen unter Muhammads Ägide schlichtweg aus. Damit verdanken sich seine Ergebnisse letztlich einem Zirkelschluss: Weil es keine Geschichte der Verkündigung gibt, kann es auch keine Entwicklung von theologischen Positionen geben; damit fallen anspruchsvollere Refle-

xionen als nicht zum schlichten Bestand des Muhammad selbst konzidierten Grundtextes zugehörig notwendig aus dem Koran heraus.

Was bleibt nach diesen Vorbehalten gegenüber Pohlmanns Werk hervorzuheben? Der Wert seines Werkes steht und fällt nicht gleich mit seiner problematischen Hypothese. Es bleibt ein höchst relevanter Beitrag zur Koranforschung, nicht zuletzt, weil es auf Schwachstellen der von ihm polemisch aufs Korn genommenen ‚gegnerischen‘ Argumentation aufmerksam macht: Die von ihm zurückgewiesenen These von der Genuinität des überlieferten Koran als identisch mit der Verkündigung bedarf offenbar weiterer Untermauerung. Pohlmann analysiert weiterhin wichtige Intertexte der von ihm behandelten Suren, die bei Heinrich Speyer kommentarlos aufgeführt worden waren, ähnlich wie das gleichzeitig mit ihm Gabriel Reynolds und Whitney Bodman unternommen haben. Pohlmann problematisiert auch eine Anzahl von Koranversen, deren Besonderheit man ohne seine Anstoßnahme nicht bemerkt hätte. In gewisser Hinsicht treibt er die Hermeneutik der westlichen historischen Koranforschung auf die Spitze – ein Grund mehr, ihre so oft unangefochten belassene Alleingültigkeit zu hinterfragen. Denn dem Koran als der Grundurkunde einer inzwischen auch in Europa heimisch gewordenen Weltreligion kommt man durch die Methoden der Quellenforschung und Formkritik allein nicht näher – der Koran bleibt ein arabischer Text, eingebettet nicht nur in die Masse der Traditionen seiner Zeit, sondern auch in eine große literarische Tradition. Pohlmanns Buch zeigt von Neuem: Die Aufgabe, für die Doppelsexistenz des Koran als lebendiges Wort und als Gegenstand der Forschung einmal das rechte Augenmaß zu entwickeln, wird uns noch viel Selbstreflexion abfordern.

**Alexander Flores, *Zivilisation oder Barbarei? Der Islam im historischen Kontext*, Berlin: Verlag der Weltreligionen 2011, 260 Seiten.**

*Bacem Dziri\**

Einstieg und selbst ernanntes Motiv von Flores' Abhandlung ist die Evaluierung öffentlicher Debatten um den Islam und eine kritische Betrachtung gemeinläufiger Islamkritik. Auszumachen seien dabei maßgeblich zwei Hauptstränge von zwar äußerlich rivalisierenden und doch in innerer Dialektik zueinander stehenden Wahrnehmungen und Argumentationen: Zum einen sei da eine pauschalisierende Islamkritik, zum anderen eine defensive Islamapologetik festzustellen. Beiden attestiert Flores einen essentialistischen Zug. Die zu besprechende Arbeit des Bremer Wirtschaftsarabisten richtet sich daher an eine breite Leserschaft, die angesichts grassierender und polarisierender Literatur zum Thema einen fundierten und differenzierten Einblick erlauben will.

Hierzu setzt sich Flores besonders in den ersten der insgesamt elf Kapitel mit den ausgemachten Hauptanklagepunkten der Islamkritik auseinander: 1. Dass der Islam eine Aufklärung brauche, diese jedoch niemals vollziehen könne, da er einen quasi genetischen Defekt habe; 2. dass der Koran allbestimmend sei und dem Weltlichen keine Bedeutung zukomme; 3. dass die Pluralität aufgrund des Glaubens an eine wortwörtliche Herabsendung zunichtegemacht werde; 4. dass es einen offensiven Drang nach Herrschaft gäbe; 5. dass die Unterdrückung von Minderheiten latent existent und eine Vereinbarung mit der Demokratie und unterschiedlichen Aspekten der Menschenrechte allenfalls dann möglich sei, wenn sich die Muslime von ihrer Religion distanzieren.

---

\* Bacem Dziri, M.A., ist Graduiertenstipendiat der Konrad-Adenauer-Stiftung (KAS) am Institut für Islamische Theologie (IIT) der Universität Osnabrück.