

Mary statt Maryam?

Johanna Pink, Universität Freiburg

Unredigierte Fassung

„Saudi-Arabien judaisiert den Koran“ – diese Anschuldigung versetzte Anfang 2020 ein muslimisches Publikum in Aufregung und schlug Wellen in der englischsprachigen, an Nahostpolitik interessierten Öffentlichkeit. Die Vorwürfe richteten sich gegen eine neue hebräische Koranübersetzung. Diese unterschlägt den Namen des Propheten Muhammad und habe den koranischen Verweis auf die „fernste Anbetungsstätte“, die allgemein mit der Al-Aqsa-Moschee identifiziert wird, durch das hebräische Wort für den jüdischen Tempel ersetzt, behauptete die palästinensische Nachrichtenagentur Shehab, die mit der Hamas assoziiert ist, in einem Aufsehen erregenden Video. Die Behauptungen erhielten ihre Brisanz dadurch, dass hinter der hebräischen Übersetzung der vom saudischen Staat geförderte König-Fahd-Komplex für den Druck des Heiligen Korans in Medina steht, der seit mehr als drei Jahrzehnten Koranübersetzungen in dutzende Sprachen produziert.

Schon bald stellte sich heraus, dass die Vorwürfe vollkommen haltlos waren, was nichts daran änderte, dass sie bis jetzt breit im Netz verfügbar sind und periodisch in sozialen Medien auftauchen. Schließlich fügen sie sich trefflich ein in die in der arabischen Welt weit verbreitete Kritik an der saudischen Nahostpolitik, der zufolge das Königreich im Verdacht steht, die Normalisierung des Verhältnisses zu Israel über die Wahrung der palästinensischen Interessen zu stellen. Der Ursprung der unbegründeten Behauptungen über die hebräische Koranübersetzung scheint in Iran zu liegen – einem Land, das regional- wie religionspolitisch Saudi-Arabiens erbittertster Rivale ist. Das äußert sich nicht zuletzt darin, dass mittlerweile auch iranische staatsnahe Institutionen die Produktion und den Vertrieb von Koranübersetzungen betreiben. Die Übersetzung des Korans ist zum Gegenstand nationalstaatlicher politischer Interessen geworden. Sie dient dem Versuch, weltweit Einfluss auf eine vielsprachige muslimische Öffentlichkeit zu gewinnen und das religiöse Prestige des eigenen Landes zu erhöhen.

Umwälzungen und Auseinandersetzungen

Der gezielte Einsatz von Koranübersetzungen durch Regierungen zum Aufbau außenpolitischer „Soft power“ begann mit der Gründung des König-Fahd-Komplexes in Medina im Jahr 1985; aber schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde die politische Dimension der Übertragung der Heiligen Schrift des Islams in andere Sprachen als das Arabische überdeutlich. In Niederländisch-Indien, dem heutigen Indonesien, wettete der Mufti von Batavia gegen eine Koranübersetzung ins Javanische, die ohne das arabische Original auskam, und im Osmanischen Reich und seinen Nachfolgestaaten warnten Religionsgelehrte und muslimische Intellektuelle eindringlich davor, dass der arabische Koran, der alle Muslime einige, unter dem Einfluss nationalistischer Ideologien durch türkische oder andere nichtarabische Versionen ersetzt werden könnte. Die Phalanx der Kritiker stand jedoch auf verlorenem Posten. 1917 erschien die erste muslimische Koranübersetzung ins Englische, bald gefolgt von Konkurrenzprojekten. In den 1920er und 1930er Jahren gab das türkische Parlament eine Koranübersetzung in Auftrag, erschienen in Indonesien Übertragungen ins Niederländische und in die neue Nationalsprache Bahasa Indonesia, und von Chinesisch über Bengalisch bis Bosnisch kamen weitere Sprachen hinzu. Ende der 1930er Jahre gaben traditionelle religiöse Institutionen wie die altehrwürdige Azhar in Ägypten ihren Widerstand auf und begannen, selber Koranübersetzungen zu produzieren.

Warum wurden Koranübersetzungen gerade in dieser Zeit, im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, gleichzeitig so kontrovers und so erfolgreich? Schließlich war die Übertragung des Korans in Vernakularsprachen kein grundsätzlich neues Phänomen. Schon aus den ersten Jahrhunderten des Islams liegen Handschriften vor, die belegen, dass der Koran in andere Sprachen, etwa das Persische und Türkische, übersetzt wurde. Oft handelte es sich dabei um Interlinearübersetzungen, bei denen zwischen den Zeilen des arabischen Korantextes die einzelnen Wörter erklärt wurden. Manchmal wurde der arabische Koran auch versweise übersetzt, bisweilen mit knappen Kommentaren. Diese Werke hatten wohl vor allem eine pädagogische Funktion: Sie sollten ein Publikum, das nicht aus arabischen Muttersprachlern bestand – was heute vermutlich auf ungefähr 80% der Muslime zutrifft – in die Lage versetzen, den arabischen Koran zu verstehen. Ähnlich wie der hebräische Tanach im Judentum stand der arabische Text im Mittelpunkt und seine Erschließung war das Ziel des Koranstudiums; Übersetzungen waren lediglich ein Mittel zum Zweck, das helfen sollte, dieses Ziel zu erreichen. Denn die Religionsgelehrten waren sich einig, dass die liturgische Funktion des Korans, etwa als Teil des Pflichtgebets oder in Form von Koranrezitationen, seine ästhetische Wirkung, ja sogar seine Segenskraft, wie sie in der Herstellung von Talismanen zum Ausdruck kam, sich auf den arabischen Originaltext beschränkten. Für die große Masse der Muslime lag die zentrale Bedeutung des Korans im Ritus, nicht in der Lektüre und dem Verständnis seines Inhalts. Dieser Inhalt wurde von Rechtsgelehrten und Theologen debattiert, die durch ihre Ausbildung des Arabischen mächtig waren, und erreichte die Masse der Muslime allenfalls durch einzelne auswendig gelernte Auszüge, Predigten und Rezitationen, unabhängig davon, ob sie deren Inhalt verstanden. Offiziell missbilligt war es nie, einfachen Gläubigen Zugang zum gesamten Korantext und seiner Bedeutung zu verschaffen, aber es war über weite Strecken der islamischen Geschichte kein verbreitetes Anliegen. Dies änderte sich am Umbruch zur Moderne.

Mission, Bildung und Buchdruck

Das 19. Jahrhundert war eine Zeit tiefgreifender Umwälzungen – nicht nur, aber auch in der islamischen Welt. Sie geriet zu immer größeren Teilen direkt oder indirekt unter europäischen Einfluss oder wurde zum Schauplatz christlicher Mission. Die Missionare nutzten neben Bibelübersetzungen auch Koranübersetzungen, um für den Disput mit Muslimen gewappnet zu sein, was viele muslimische Intellektuelle alarmierte. Es waren nicht zuletzt diese Dispute, die zum Aufkommen eines neuen Umgangs mit dem Koran beitrugen: Wie Protestanten die Bibel als direkte Referenz nutzten, so forderten auch immer mehr muslimische Reformer, den Koran als unmittelbare Rechtleitung für die Gläubigen zu verstehen. Und um die Mehrheit dieser Gläubigen erreichen zu können, musste er übersetzt werden, denn die klassische islamische Erziehung, die auf dem Erlernen der arabischen Schrift und dem Auswendiglernen des Korans beruhte, geriet immer mehr ins Hintertreffen gegenüber neuen Bildungsinstitutionen, die europäischen Vorbildern folgten. So kam es, dass 1935 eine niederländische Koranübersetzung, die der javanische Muslim Soedowo vorlegte, von Intellektuellen in Niederländisch-Indien begierig aufgenommen wurde, denn sie beherrschten aufgrund ihrer kolonialen Schulbildung weder das Arabische, noch konnten sie islamische Literatur in ihren Muttersprachen lesen, da diese üblicherweise in arabischer Schrift, manchmal auch in lokalen Alphabeten, aber jedenfalls nicht in Lateinschrift gesetzt wurde.

Soedowos Übersetzung war jedoch nicht nur erfolgreich, sondern auch umstritten, denn sie ging auf eine englische Vorlage aus der Feder Muhammad Alis zurück, eines der führenden Köpfe der Ahmadiyya-Bewegung. Diese Bewegung war um die Wende zum 20. Jahrhundert im kolonialen Britisch-Indien entstanden und wurde von den meisten sunnitischen und schiitischen Muslimen kritisch gesehen, oft sogar als häretisch eingestuft. Gleichzeitig war ein gewisser Neid im Spiel, denn die Ahmadiyya war die erste muslimische Gruppierung, die in großem Stil und mit gewissem Erfolg

den Versuch unternahm, in der westlichen Welt islamische Mission zu betreiben. Früh erkannte sie die Bedeutung des Buchdrucks und insbesondere der Übersetzung des Korans für diese Agenda. Die Koranübersetzung von Muhammad Ali, erstmals veröffentlicht 1917, wandte sich an ein britisches Publikum und folgte bewusst europäischen Konventionen des Textsatzes. Sie war zwar zweisprachig Arabisch-Englisch gehalten, präsentierte die Übersetzung aber in einer eigenen Spalte als zusammenhängenden Text, der ohne Kenntnis des Arabischen gelesen und verstanden werden konnte, mit Kopfzeilen, Versnummern, die Orientierung boten, und Fußnoten, die die Kommentare des Übersetzers klar von der eigentlichen Übersetzung trennten. Angesichts der rasant wachsenden muslimischen Nachfrage nach Koranübersetzungen dieses neuen Typs war der Erfolg von Muhammad Alis Übersetzung und ihren Übertragungen in andere Sprachen – darunter auch Soedowos niederländische Version – nicht verwunderlich. Sie fand zudem viele Nachahmer in anderen Strömungen des Islams. Als letzte verbleibende Konzession an das nach wie vor bestehende Primat des arabischen Korans vermeiden es die Verfasser der meisten dieser Werke lediglich, sie als „Koranübersetzung“ oder gar „Koran“ zu titulieren. Stattdessen sind Bezeichnungen wie „Der edle Koran und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache“ weit verbreitet, was nichts daran ändert, dass es sich um Übertragungen des arabischen Korans in einen kohärenten, vollständigen und ohne Bezug auf das Original verständlichen, aber eng an ihm orientierten Zieltext und damit nach gängigem Sprachgebrauch um Übersetzungen handelt.

Deutungshoheit und Deutungskonflikte

Durch den Erfolg dieses Genres können nun also Muslime ohne jegliche religiöse Bildung selbst „den Koran“ lesen, ohne den mühseligen und selten von Erfolg gekrönten Versuch zu unternehmen, sich das arabische Original zu erschließen. Aber ist es wirklich der Koran, den sie lesen, oder lediglich die Meinung eines einzelnen Übersetzers, der die Vielfalt von Deutungsmöglichkeiten, die die klassische Kommentartradition anbietet, auf eine einzige verengt? Dies war nur einer von vielen Kritikpunkten, die in den heftigen Debatten im ersten Drittel des 20. Jahrhundert geäußert wurden. Religionsgelehrte sahen allerdings Koranübersetzungen nicht nur deswegen als Bedrohung an, weil fürchteten, „Fehlinterpretationen“ – wie etwa die weithin abgelehnten religiösen Ansichten der Ahmadiyya – könnten um sich greifen; sie spürten auch, dass diese neue Form religiösen Schrittmums zu dem beispiellosen Verlust an Einfluss beitrug, den ihr Berufsstand erlebte. Eine immer größere Zahl ihrer angestammten Funktionen wurde überflüssig, weil der Buchdruck und die zunehmenden Alphabetisierung ihnen ihr Monopol auf die Vermittlung religiösen Wissens nahmen; und viele der Tätigkeitsfelder, die ihnen verblieben, rissen die entstehenden Nationalstaaten an sich – vom Bildungs- und Gerichtswesen bis hin zur Produktion von Korankommentaren und -übersetzungen.

So engagierten sich zum Beispiel die türkischen und indonesischen Religionsbehörden schon kurz nach der Unabhängigkeit der jeweiligen Staaten für die Produktion nationaler Koranübersetzungen. Diese Projekte verfolgten zunächst vor allem innenpolitische Ziele. Es ging dabei um die religionspolitische Aufwertung der Regierung, um eine nationale Prägung des Islams und um eine sprachpolitische Agenda. Die Koranübersetzungen sollten die neuen Nationalsprachen popularisieren und gleichzeitig zur Schaffung eines religiösen Vokabulars beitragen. In der Türkei wurde erst unter der AKP-Regierung ab Mitte der 2010er Jahre dieser innenpolitische Kontext um eine außenpolitische Perspektive ergänzt. Das von der türkischen Religionsbehörde betriebene Programm „Keine Sprache ohne Koran“ strebt an, gezielt Koranübersetzungen in solche Sprachen zu drucken und zu vertreiben, in denen bisher noch keine solchen Werke existieren, was etwa auf viele Sprachen des subsaharischen Afrika zutrifft. Ergänzt wird dies durch den Druck von Übersetzungen in Sprachen von Ländern, in denen die Türkei regional- und globalpolitische Interessen verfolgt. Statt der Reform der türkischen Sprache geht es nunmehr um Soft power.

Indonesien ist den Schritt von der Innen- bis zur Außenpolitik bisher nicht gegangen. Aber schon auf innenpolitischer Ebene birgt die Publikation von Koranübersetzungen mehr als genug Sprengstoff. So endete die Wahl des Gouverneurs von Jakarta 2017 in einem Eklat und einem Blasphemieprozess gegen den ursprünglich chancenreichsten Anwärter auf den Posten, den christlichen Kandidaten Ahok, und im Mittelpunkt des Konflikts stand ein Vers aus dem Koran, Koran 5:51. Dort heißt es: „Oh ihr Gläubigen! Nehmt nicht die Juden und Christen zu *awliyâ*‘. Sie sind einander *awliyâ*‘.“ Was aber bedeutet der arabische Begriff *awliyâ*‘? Die muslimische exegetische Tradition bietet ein weites Spektrum von Bedeutungen an, die verschiedene Arten von Nähe oder Verbindlichkeit konnotieren, zum Beispiel „Helfer“ oder „Verbündete“. Hingegen gaben die ersten Auflagen der staatlichen indonesischen Koranübersetzung, die in dem südostasiatischen Land von Druckausgaben bis hin zu Smartphone-Apps den Markt an Koranausgaben dominiert, das Wort ohne weitere Erläuterung als „Führer“ wieder – eine ungewöhnliche Entscheidung, die sich in den meisten anderen Sprachen kaum wiederfindet. In Indonesien tauchte sie allerdings schon zur Kolonialzeit auf und wurde damals weithin als Verbot der Kollaboration mit den niederländischen Kolonialherren verstanden.

Im aufgeheizten Klima des Wahlkampfs 2016 machten sich politische Gegner Ahoks die Tatsache zunutze, dass er Christ war, und führten Koran 5:51 in der genannten, kolonial geprägten Übersetzung gegen ihn ins Feld: Es sei Muslimen verboten, argumentierten sie, sich Christen zu Führern zu nehmen. Als Ahok versuchte, sich gegen diese Kampagne zu wehren, indem er vor dem Missbrauch des Korans zu politischen Zwecken warnte, trug ihm das eine Haftstrafe und eine Wahlniederlage ein. Von islamistischen Bewegungen über soziale Medien mobilisierte Massen wüteten nun sogar gegen das Religionsministerium, das in neueren Auflagen seiner Übersetzung dazu übergegangen war, den Begriff *awliyâ*‘ als „enge Freunde“ zu übersetzen. Einzelne empörte Gläubige riefen zur Verbrennung dieser „verfälschenden“ Übersetzung auf.

„Führer“ oder „Freunde“?

Dabei ist die Übersetzung von *awliyâ*‘ als „Freunde“ international durchaus verbreitet. Der türkischstämmige deutsche Muslim Hakan Turan berichtet auf seinem Blog, dass ihn in seiner Kindheit ein Bekannter der Familie mit der verstörenden Aussage konfrontierte, der Koran verbiete ihm die Freundschaft mit Nichtmuslimen – und dies, obwohl alle seine Ludwigsburger Freunde Nichtmuslime waren. Dies bewog ihn dazu, als Erwachsener über neue Möglichkeiten der Deutung des Verses nachzudenken. Solche Versuche der Neudeutung sind in der muslimischen Koranexegese von wachsender Bedeutung und lassen auch das Feld der Koranübersetzung nicht unberührt. Historisierung, Kontextualisierung, die Lesung im Lichte übergeordneter ethischer Ziel, die Betrachtung der Intention statt der spezifischen Details rechtlicher Regelungen und die Einbeziehung des eigenen Erfahrungshorizonts und Gewissens sind Strategien, die dazu dienen sollen, als unhaltbar empfundene Aussagen des Korans in zeitgemäßer Weise zu verstehen und gleichzeitig in Einklang mit einem größeren Glaubensgefüge zu bringen.

Neu ist daran nicht unbedingt der Einsatz exegetischer Methoden, um den Koran in Übereinstimmung mit außerkoranischen Umständen oder Doktrinen zu bringen. Schon früh in der islamischen Geschichte war etwa die Interpretation anthropomorpher Aussagen des Korans – also solcher Aussagen, die Gott menschliche Eigenschaften wie einen Körper oder eine Position im Raum zuschreiben – zutiefst umstritten, was dazu führte, dass semantisch eigentlich eindeutige Aussagen des Korans über Gottes Antlitz, Gottes Hand oder Gottes Thron oft metaphorisch interpretiert wurden, weil sie sonst dogmatisch inakzeptabel gewesen wären. Nicht grundsätzlich problematisiert, sondern allenfalls in Details diskutiert wurden hingegen koranische Aussagen zu

ethisch-rechtlichen Themenkomplexen wie der Polygamie, der Sklaverei oder der Ungleichbehandlung von Frauen mit Bezug auf Ehe und Ehescheidung.

Dies hat sich fundamental geändert. Der Bedarf vieler Musliminnen und Muslime nach egalitären Lesarten des Korans wächst, und selbst dort, wo dies nicht der Fall ist, herrscht bisweilen ein gewisses Unbehagen gegen Aussagen des Korans, die in ihrer traditionellen Interpretation einen allzu schlechten Eindruck hinterlassen.

Schlagen oder nicht schlagen?

Das lässt sich gut an Koran 4:34 beobachten, einem Vers, der einem Ehemann zu erlauben scheint, seine Frau zu schlagen. Vormoderne Exegeten erörterten zwar die Voraussetzungen und die Ausführung dieses Vorrechts, stellten aber – wenig überraschenderweise – nicht die Hierarchie zwischen Mann und Frau oder die grundsätzliche Erlaubtheit körperlicher Züchtigung in Frage. Zeitgenössische Koranübersetzungen müssen sich zu dieser Auslegungstradition positionieren, was sich unter anderem in der disparaten Wiedergabe des Verbs *daraba*, „schlagen“, äußert. Die Palette der Optionen, die sich in aktuell erhältlichen Koranübersetzungen findet, reicht vom schlichten „Schlagen“ über apologetische Versuche der Entschärfung als „Strafen“ oder „symbolisches, nicht schmerzhaftes Schlagen“ bis hin zu feministischen Versuchen der vollständigen Umdeutung des Verbs als Synonym für „sich Trennen“.

Die Mehrheit der heute verfügbaren Koranübersetzungen orientiert sich jedoch nach wie vor an den Deutungsangeboten der vormodernen exegetischen Tradition. Dies gilt übrigens auch für viele Übersetzungen aus der Feder nichtmuslimischer Orientalisten. Trotzdem sind diese in deutschen Moscheen kaum zu finden, denn nicht nur der Inhalt der Übersetzung, sondern auch die religiöse Identität der Übersetzer ist ein Politikum. Die erste englische Koranübersetzung, die der saudische König-Fahd-Komplex druckte, war das bis heute unter Muslimen verbreitete und beliebte Werk des Inders Abdullah Yusuf Ali – bis den Verantwortlichen schwante, dass Yusuf Ali Schiit war, woraufhin seine Übersetzung durch diejenige zweier sunnitischen Autoren salafistischer Ausrichtung ersetzt wurde, obwohl diese stilistisch weit weniger gelungen und inhaltlich umstritten war.

Salafistische Mission

Salafisten sind heute als Verleger und Übersetzer eminent wichtige Akteure auf dem Gebiet der Koranübersetzung. Sie beziehen einen Teil ihrer Anziehungskraft aus der Tatsache, dass sie, bei betonter Wertschätzung des klassischen Arabischen, ihr Zielpublikum in dessen Muttersprache ansprechen. Es ist heute nicht mehr nur die Ahmadiyya, sondern es sind auch salafistische Gruppen, die mit großem Engagement Da‘wah, Mission, betreiben, und dies auch unter Nichtmuslimen in westlichen Ländern. In den deutschsprachigen Ländern wird in traditionellen Moscheen oft auf Türkisch oder Arabisch gepredigt, während Salafisten Deutsch sprechen; und auch der Koran wird von ihnen zu Konversionszwecken auf Deutsch präsentiert.

Ab 2011 erregte die salafistische Organisation „Die wahre Religion“ mit ihrer Koranverteilungskampagne unter dem Motto „Lies!“ einiges Aufsehen. Sie wählte dabei die unter Muslimen bereits weit verbreitete Übersetzung des Ägypters Muhammad Rassoul aus, die 1986 als wohl erste deutsche Koranübersetzung eines sunnitischen Muslims erschienen war. Rassoul hatte sich dabei erkennbar an den damals vorliegenden deutschen Übersetzungen orientiert, aber ohne dies zuzugeben, denn ihre Autoren waren allesamt Nichtmuslime oder Mitglieder der Ahmadiyya und erschienen damit als anrücklich. Besonders angetan hatte es Rassoul die Übersetzung des deutschen Publizisten Max Henning, die er jedoch dort, wo er sie heranzog, stark bearbeitete. Seine

Koranübersetzung war Teil eines Projektes, muslimische Literatur in deutscher Sprache zu produzieren, und ist damit offenkundig auch Dokument des Ringens um eine dem Islam angemessene Ausdrucksweise im Deutschen und um den Platz des Arabischen in dieser Ausdrucksweise.

Deutsch als Sprache des Islams

Anders als etwa das Türkische, Persische oder Bengalische hat das Deutsche keine weit zurückreichende muslimische Tradition des Redens über den Islam. Sein religiöses Vokabular ist primär christlich geprägt und arm an arabischen Lehnwörtern. Heißt das, dass das arabische Wort *Allâh* mit „Gott“ übersetzt werden sollte? Ist es angemessen, die Namen und Benennungen von Bibelübersetzungen zu verwenden, also etwa Maria statt Maryam oder Midian statt Madyan zu schreiben? Sollte man *salât* als „Gebet“ übersetzen, obwohl nichtmuslimische Deutsche damit eher ein Bitt- oder Dankgebet assoziieren dürften als ein rituelles Pflichtgebet? Diese Fragen – gerade diejenige nach dem Gottesnamen – stellen sich zum Teil auch in mehrheitlich von Muslimen gesprochenen Sprachen, doch in einem nichtmuslimischen Kontext gewinnen sie eine andere Bedeutung. Sie werfen Fragen nach Identität, Abgrenzung und Anpassung auf, nach der Aneignung des Erbes der europäischen Orientalistik oder dessen Ablehnung. Wo Orientalisten von Gott, Moses und Mekka schreiben, wählen die allermeisten muslimischen Übersetzer die arabischen Termini Allah, Musa und Makkah.

Trotz dieser Betonung der arabischen Identität des Korans ist eine Koranübersetzung nach wie vor aus dogmatischer Perspektive kein heiliger Text, sofern sie nicht das arabische Original enthält. Die von der Lies!-Kampagne verteilten Ausgaben waren bewusst einsprachig deutsch gehalten. Und dennoch liegt die letzte Auflage heute, seit dem Verbot der Organisation „Die wahre Religion“, in einer Lagerhalle, weil ihre Vernichtung allzu heikel erschien. Gleich, ob diese Furcht vor muslimischen Protesten berechtigt ist oder nicht: Koranübersetzungen haben im vergangenen Jahrhundert eine immense Aufwertung erfahren als Medien, durch die zahllose Muslime unmittelbaren Zugang zum Wort Gottes erhalten. Der Koran ist immer noch ein arabischer Text, aber im 20. und 21. Jahrhundert ist er zugleich vielsprachig geworden.