



universität
wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

„Kann der Koran übersetzt werden?

Möglichkeiten und Grenzen der Koranübersetzung“

verfasst von

Justyna Salma Hyan, BA

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, August 2018

Studienkennzahl lt. Studienblatt:
Studienrichtung lt. Studienblatt:
BetreuerIn:

A070 342 348
Masterstudium Translation (UG2002) Deutsch Polnisch
ao. Univ.-Prof. Dr. Michèle Cooke

Inhaltsverzeichnis

Danksagung.....	5
1. Einleitung.....	1
2. Was ist der Koran?.....	5
3. Stellenwert des Korans für MuslimInnen	7
3.1 Die emotionale Wirkung des Korans	8
3.2 Die Koranrezitation als “Hör-Erlebnis”	10
<u>Zusammenfassung</u>	13
4. Begriffe	14
4.1 Übersetzbarkeit.....	14
4.2 Übersetzen als Zeichenprozess.....	18
4.3 Der Begriff der Äquivalenz	20
4.4 Äquivalenz und Übersetzen nach Reiß/Vermeer (1991).....	22
4.5 Kritik an den Theorien von Reiß/Vermeer (1991)	24
4.6. Übersetzbarkeit nach Toury (1995).....	26
4.7 Die Übersetzung als Adaptation.....	28
4.8 Übersetzungsschwierigkeiten nach Nord und Wills (1990).....	30
<u>Zusammenfassung</u>	33
5. Möglichkeiten der Koranübersetzung.....	37
5.1 Welche Koranübersetzung?.....	37
5.2 Methodik und Strategien der Koranübersetzung.....	43
5.3 Die “Poetische Koranübersetzung”	46
5.4 Die Koranauslegung und Korankomentierung.....	50
5.5 Die Koranauslegung am Beispiel der Sure 108.....	51
5.6 Koranexegese “at-Tafsiru l-mawdu“	53
5.7 Koranexegese nach Fethullah Gülen (2004)	55
5.8 Das Projekt – “Historisch-kritischer Korankommentar”	57
5.9 Festlegung der Methodik.....	58
<u>Zusammenfassung</u>	62
6. Grenzen der Koranübersetzung.....	65
6.1 Die Übersetzbarkeit des Korans von Seiten islamischer Gelehrter.....	65
6.2 Der Koran als Wunder.....	67
6.3 Die Besonderheiten der Sprache im Koran	69
6.4 Wunder als Grenzen der Koranübersetzung – Die Bedeutung der Zahl 19	72

6.5 Textinhalte des Korans, die auf zukünftige Ereignisse hinweisen	72
6.6 Das Wunder des Eisens	74
6.7 Der Koran als literarisches Wunder	75
<u>Zusammenfassung</u>	79
7. Zusammenfassung und Ausblick	81
8. Literaturverzeichnis	87
9. Koranübersetzungen	95
9. Sonderquellen	97
10. Abbildungsverzeichnis	98
11. Abstract	99
11. Lebenslauf	101

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich mich bei all denjenigen bedanken, die mich während der Anfertigung dieser Masterarbeit unterstützt und motiviert haben.

Danken möchte ich in erster Linie meiner Betreuerin, Frau Prof. Cooke, für ihre ausgiebige Unterstützung. Durch ihre Expertise und konstruktive Kritik hat sie mir immer wieder bei meiner Recherche und diversen Fragen weitergeholfen. An dieser Stelle möchte ich mich für Ihre Geduld, Zeit und Mühe bedanken..

Ebenfalls möchte ich mich bei meinen Kommilitonen Martina Bilobrk und Martyna Stepien bedanken, die mir mit viel Geduld, Interesse und Hilfsbereitschaft zur Seite standen. Bedanken möchte ich mich für die zahlreichen interessanten Debatten und Ideen, die maßgeblich dazu beigetragen haben, dass diese Masterarbeit in dieser Form vorliegt.

Meinem Ehemann Ing. Ibrahim Al-Sulaimani danke ich besonders für den starken emotionalen Rückhalt über die Dauer meines gesamten Masterstudiums.

Abschließend möchte ich mich bei meinen Eltern Bernadette und Christoph Misiora bedanken, die mir mein Studium durch ihre Unterstützung ermöglicht haben und stets ein offenes Ohr für meine Sorgen hatten.

1. Einleitung

Die Religion wird als zentraler Bestimmungsfaktor der kulturellen Identität eines Menschen gesehen. Für die Kulturtransferforschung und auch im Bereich der Translationswissenschaft eignet es sich daher gut religiöse Bekenntnisse zu beobachten (vgl. Cecini 2012:33).

Des Weiteren schildert die Beobachtung von Transfermechanismen der religiösen Textinhalte, die in verschiedenen Zeitphasen entstanden sind, den Wandel in Übersetzungsprozessen. Außerdem können dadurch die Denksysteme der ÜbersetzerInnen, die sich mit dem Transfer von religiösen Aspekten beschäftigen und beschäftigen, untersucht und analysiert werden. Es kann auch entwickelt werden, welche weiteren Aspekte in Betracht gezogen werden müssen beim Übersetzen religiöser Texte im Gegensatz zum Übersetzen von anderen Texten. Solch eine Vergleichsanalyse kann für moderne ÜbersetzerInnen, die sich mit der Übersetzung von Texten des Korans beschäftigen, für die Analyse des Originaltextes behilflich sein. Die Motivation für die Analyse der Übersetzbarkeit religiöser Texte bedeutet den IslamwissenschaftlerInnen zufolge, die Texte des Korans den Nicht-MuslimInnen zu vermitteln und folglich zum besseren Verstehen der islamischen Lehre beizutragen (vgl. Ndayisenga/Haggag 2000:261). Die Übersetzbarkeit des Korans, der ein breites Interpretationspotenzial besitzt, kann mehrdimensional gesehen werden: nämlich aus religiöser, wissenschaftlicher, philosophischer, kultureller und sprachwissenschaftlicher Sicht.

Darüberhinaus erleichtert die Beobachtung der Übersetzbarkeit und der Transferprozesse religiöser Aspekte die Untersuchung von Religionen in gegenwärtigen gesellschaftlichen Transformationsprozessen. Dadurch kann ebenfalls der Einfluss dieser Prozesse auf die Religionen selbst analysiert werden. Um diese Umwandlungen nachvollziehen zu können, ist der Bezug auf die religiösen Textinhalte - im Christlichen das Alte und Neue Testament sowie der Koran im Islam – ihre Rezeptions- und Übersetzungsgeschichte relevant. Religiöse Texte aus der Bibel und dem Koran werden transformiert, wobei sie unterschiedlich kontextabhängig übersetzt und von den ZielrezipientInnen gelesen werden. Die entstandenen Interpretationen sind von den historischen und modernen Kontexten geprägt und tragen somit zu gesellschaftlichen Transformationsprozessen bei. Im gleichen Augenblick ist jede Rezeption ein Übersetzungs- und ein Transformationsprozess (vgl. Gadamer 1990:311). Die Wechselwirkung zwischen historischen Entstehungskontexten und Rezeptionen betrifft den Koran in höchstem Maße, denn sie erheben einen Geltungsanspruch im Laufe der Jahrhunderte. Sollte es sich um religiöse Texte handeln, so

ist neben ihrer Wichtigkeit für die Gegenwart auch die historische Perspektive unvermeidlich. Parallel dazu reichen Fragen der Rezeption und Transfermechanismen von Texten aus dem Koran sowie aus der Bibel über den europäischen Raum hinaus in den Nahen und Mittleren Osten (vgl. ebd.).

Im Rahmen dieser Masterarbeit werden Möglichkeiten und Grenzen bei der Übersetzung des Korans analysiert. Ziel ist es die folgende Hypothese zu behandeln:

Der Koran kann auf verschiedene Weise übersetzt werden, da bereits etliche Methoden und Strategien in der Translationswissenschaft entwickelt wurden und daher nicht nur im Sinne eines herkömmlichen Translationsbegriffs analysiert wird. ÜbersetzerInnen können somit die konventionellen Grenzen der Übersetzbarkeit überwinden.

Koranübersetzungen spielen für die Wahrnehmung des Anderen sowohl innerhalb von muslimischen aber auch von christlich-muslimischen Beziehungen eine wichtige Rolle. Hier wird unter „Wahrnehmung des Anderen“ die Gegenseitigkeit des kulturellen Austauschs zwischen den MuslimInnen und ChristInnen gemeint. Gläubige, die nicht arabisch sprechen, erhalten dank der Übersetzungen vor allem einen Zugang zum Koran, um den Islam kennen zu lernen. Sie erfahren dadurch auch, wie die MuslimInnen den christlichen Glauben auffassen (vgl. Cecini 2012:33).

Auf Basis von Analyse verschiedener Stellungnahmen der muslimischen Gläubigen sowie diverser Textbeispiele aus dem Koran, die den Meinungen und Theorien aus der Translationswissenschaft gegenübergestellt werden, wird im Rahmen dieser Arbeit versucht, die Fragen der Möglichkeiten und Grenzen der Koranübersetzbarkeit zu beantworten. Es werden hier ebenfalls die in der Übersetzungswissenschaft entwickelten Strategien und Methoden zur Textübertragung erwähnt, damit die Argumentation bestätigt werden kann. Die Gestaltung der vorliegenden Arbeit wurde von der Verfasserin bewusst in Form einer argumentativen Diskussion geschrieben, da hier zwei unterschiedliche Sichtweisen von Übersetzungsmöglichkeiten behandelt werden. Für die Verfasserin dieser Masterarbeit war es zudem besonders relevant, sich mit dem Thema „Übersetzbarkeit im Kontext der heiligen Schrift und deren Eigenschaften“ beschäftigen zu können. Für sie bedeuten die Analyse und der Umgang mit Übersetzungen von religiösen Texten eine berufliche Herausforderung sowie eine gewisse „Übersetzungsmission“. Gleichzeitig ist es für die Autorin ein weiterer Schritt im Hinblick auf das Überwinden von kulturellen Unterschieden.

Dies stellt auch eine Chance dar, sich mit einem mehrdimensionalen Charakter der Übersetzbarkeit auseinanderzusetzen.

2. Was ist der Koran?

Es mag vermessen erscheinen in nur einem Kapitel ein so komplexes und umfangreiches Werk wie den Koran vorstellen zu wollen. Aus diesem Grund wurde im Vorhinein beschlossen, den nachfolgenden Inhalt des Koran auf die für diese Masterarbeit relevantesten Aspekte zu beschränken.

Mit dem Wort *Koran* ist das gesamte Werk des Islam gemeint: die Sammlung der von Prophet Mohammed empfangenen und öffentlich verkündigten Offenbarungen Gottes. In diesem Sinne wird der Koran von den MuslimInnen im arabischen *qur'an* genannt. Das Beiwort *karim* (edel, geehrt) wird hierbei am Häufigsten verwendet. Es werden zahlreiche Bezeichnungen für das Wort Koran verwendet. Diese beziehen sich entweder auf die äußere Form, beispielsweise *mushaf* (Buch, Kodex) oder auf die Funktion des Korans (vgl. Bobzin 2014:17). Mit dem Begriff *dikr* wird im Koran etwas angedeutet, damit die ZielrezipientInnen grundsätzlich wissen, woran sie erinnert werden sollten und wozu sie ermahnt werden müssen. Die Hauptbotschaft des Koran ist also jedem Moslem und jeder Muslimin bekannt und bedarf nur eine Wiedererinnerung mittels Verlesung beziehungsweise Vortrag. Das Wort *qur'an* bezeichnet den *Vortrag* oder die *Rezitation* in seiner ursprünglichen Bedeutung. Dieses *Vortragen* des offenbarten Textes heißt Koran. Um den Vorgang der Offenbarung zu beschreiben werden zwei Begriffe verwendet, nämlich *wahy* (Eingebung) und *tanzil* (Herabsendung) (vgl. Bobzin 2014:22). Der Koran umfasst 114 Suren. *Sura* wird als Terminus für die in sich abgeschlossenen, kleineren und größeren, einzelnen Vortragstexte verwendet (vgl. Bobzin 2014:20).

Der Koran wird von den IslamwissenschaftlerInnen als „sprachliches Kunstwerk besonderer Art“ bezeichnet. Er gehört zu den Werken, dessen Rezeption davon unabhängig ist, ob die ZielleserInnen nun MuslimInnen sind oder nicht (vgl. Bobzin 2014:20). Die muslimischen ZielleserInnen haben den Vorteil, dass ihnen der wesentliche Inhalt nicht nur vom Lesen, sondern auch vom Hören her vertraut ist. Die Vertrautheit mit dem Wortlaut ist jedoch nicht gleichzusetzen mit seinem Verständnis. Nicht-MuslimInnen, die den Koran lesen und verstehen wollen, stehen vor noch größeren Herausforderungen. Des Weiteren gilt unter IslamwissenschaftlerInnen dieses Werk als Gründungsurkunde des Islams. Zugleich ist es das umstrittene Zentrum des Islam als Religion in all seiner Vielfalt und eine zeitlose Quelle der eigenen Spiritualität des Islam. Der Koran ist neben der arabischen Literatur auch Bestandteil der Weltliteratur. Die MuslimInnen sprechen häufig von *Unvergleichbarkeit* sowie von *Unahnachmlichkeit* des Korans (vgl. Bobzin 2014:16). Die Gründe für diese Überzeugungen werden in den weiteren Kapiteln dieser Masterarbeit vorgestellt.

In der gebräuchlichen Form ist der Koran in 114 Abschnitte (Suren) von unterschiedlicher Länge eingeteilt. Die Suren gliedern sich in Verse (*ayat*). Diese Verse bestehen aus unterschiedlichen und mehreren Wörtern und sind in bewegten Teilen des Korans relativ kurz. Die Verse sind in den

lehrhaften, erzählenden Abschnitten dagegen länger und unübersichtlicher. Die Gliederung der Suren ergibt sich grundsätzlich aus den Reimen, die je eine Einheit von Wörtern – dem Vers – abschließen (vgl. Nagel 2002:19).

Bereits seit etwa einem halben Jahrhundert existieren unter muslimischen Gelehrten zahlreiche methodische Ansätze der Koraninterpretation. Die ersten Anregungen zu einer hermeneutisch fundierten neuen Koraninterpretation wurden im Jahre 1944 vom ägyptischen Gelehrten Amin al-Huli (Universität Kairo) im Rahmen seiner Studie über arabische Literatur veröffentlicht (vgl. Jansen 1976:67). Al Huli (1944) stellte den Koran als das bedeutendste Werk in arabischer Sprache und als ein Stück großer Literatur dar. Deswegen forderte Al Huli (1944) eine vorherige Analyse des Korans im Sinne eines literarischen Textes auf Basis von literaturwissenschaftlich anerkannten Methoden. Dazu zählen beispielsweise die systematische Berücksichtigung der Entstehungsgeschichte und des historischen Umfeld des Ausgangstextes, die stilistische Analyse sowie die Untersuchung der Themen und Motive. Erst nach solch einer Analyse empfahl er eine Auswertung auf Glaubenswahrheiten, Rechtsnormen oder ethische Regeln vorzunehmen (vgl. Jansen 1976:68). Bezüglich des Umgangs mit dem Koran wurden bisher mehrere Konzepte im Hinblick auf das Koranverständnis entwickelt. So gelangten die meisten muslimischen Gelehrten zu dem Urteil, dass der Koran, wie die anderen Texte, auf den ursprünglichen historischen Kontext bezogen werden kann. Der Grund für die Entstehung verschiedener Konzepte und Modelle, im Zusammenhang eines leichteren Verständnisses der Koraninhalte, ist vor allem die Gedankenstruktur an zahlreichen Stellen der heiligen Schrift des Islams. Diese erscheint den meisten ZIELLESERInnen als kompliziert und verschlossen. Dazu zählen ebenfalls die längeren Suren, deren Aufbau oft zur Verwirrung, aufgrund des häufig unvermittelten Themenwechsels, führt. Die ZIELLESERInnen vermissen dadurch häufig den roten Faden (vgl. Jansen 1976:70).

Zusammengefasst besteht der Inhalt des Koran aus Verordnungen, Empfehlungen, Ermahnungen und Belehrungen, endzeitlichen Warnungen, Schilderungen und Ankündigungen des Jüngsten Gerichts sowie Erzählungen von Propheten. Des Weiteren vertritt der Koran Grundwerte wie Gerechtigkeit, Gemeinwohl vor Eigennutz, Verantwortlichkeit, Familiensinn sowie die Wertschätzung von Güte, Ehrlichkeit, Verlässlichkeit, Aufrichtigkeit, Sauberkeit, Tapferkeit, Mitgefühl, Opferbereitschaft, Geduld, Fleiß, Bescheidenheit und Genügsamkeit. Die grundlegende Botschaft des Koran heißt: *Es gibt nur einen Gott, er ist der Schöpfer aller Dinge*. Der Koran wurde in klassischer arabischer Sprache geoffenbart und gilt daher für viele gläubige MuslimInnen als unveränderbar (vgl. Nagel 2002:21).

3. Stellenwert des Korans für MuslimInnen

Der Koran gilt unter den muslimischen Gläubigen als das unerschaffene Wort Gottes, das in arabischer Sprache offenbart wurde und von den Gläubigen auch in dieser Sprache gelesen werden soll und darf. Der Koran gilt gleichzeitig als das literarische Dokument an dem die Techniken des Schreibens und Lesens vermittelt werden. Weil der Koran als ein heiliges Werk gilt, darf er nur im Zustand der rituellen Reinheit berührt werden. Des Weiteren ist bei der Koranlektüre eine saubere und dezente Bekleidung zu beachten. Laut islamischen Vorschriften soll beim Koranlesen und auch beim Auswendiglernen der Texte der Kopf bedeckt werden. Dies gilt vor allem für Mädchen und Frauen. Am Eingang der König-Saud-Universität in Riad wird ein aufgeschlagener Koran gezeigt (vgl. siehe Abbildung 1). Die dargestellten Koranverse sollten die Gläubigen zum Lernen auffordern. Der Zusammenhang von Religion und Wissenschaft im Islam wird durch diese Skulptur deutlich gemacht (vgl. Heine 2007: 3).



Abbildung 1: Aufgeschlagener Koran (2017), Skulptur am Eingang der König-Saud-Universität in Riad

Der Koran ist für die Gläubigen laut islamischen Gelehrten und Koranforscher Said Nursi, „das Wasser und das Licht des Islams“ (Koran, 24-32). So stellt Nursi den Koran als eine lebendige und leuchtende Quelle, als die Offenbarung Gottes dar. Der Koran zeichnet sich als Offenbarung dadurch aus, dass er stets gegenwärtig ist. Solch eine Gegenwart, die die Gegenwart Gottes impliziert, erinnert an den Propheten Mohammed. Erinnerung wird hierbei als die Mitte der Religion des Islams verstanden. Der Islamwissenschaftler Kermani (2009) sagte dazu, dass „dem

Hörer ein sinnliches und emotionales Erleben der kommunizierten Botschaft ermöglicht werde“ (Kermani 2009:469).

Der Aspekt der Koranrezitation und ihre Bedeutung wird in den nächsten Kapiteln genauer erläutert.

Der Koran wird von etwa einem Drittel der Menschheit täglich gelesen, er wird auswendig gelernt und/oder es wird über ihn bzw. die Inhalte nachgedacht. Für die muslimische Bevölkerung sind das also nicht nur einfach geschriebene Worte, sondern vor allem auch Bedeutungen, Lehren, Gebote und Verbote im täglichen Leben. Nach islamischer Lehre wird es als das höchste Wunder angesehen und seit über 1400 Jahren ist es seit der Offenbarung niemanden gelungen etwas dem Koran gleichwertiges hervorzubringen (vgl. Zakzouk 1999:59).

Ein weiterer Aspekt der in diesem Zusammenhang erwähnenswert ist, ist die mündliche Koran-Rezitation im Gebet. Nach den in der islamischen Welt anerkannten Imamen (Titel für verdiente Gelehrte des Islams), sei die Koran-Rezitation in einer anderen Sprache als Arabisch grundsätzlich nicht erlaubt. In der Praxis sieht es aber anders aus. Laut islamischer RechtswissenschaftlerInnen wurde von Prophet Mohammed die Übersetzung der *Fatiha* (= die erste Eröffnungssure des Koran) ins persische und auch die Verwendung der übersetzten Form im Gebet erlaubt (vgl. Al Azhar 1994:282ff). Dieses Beispiel zeigt, wie unterschiedlich die Stellungnahmen zur Übertragung von Korantexten unter den Gläubigen sind. Dies schildert zudem gleichzeitig die Vielfalt von islamischen Wirklichkeiten.

3.1 Die emotionale Wirkung des Korans

Wie stellt sich die emotionale Wirkung bei der Rezeption von Texten des Koran dar? Hinsichtlich der Vielfalt von islamischen Wirklichkeiten ist es keine leichte Aufgabe diese Frage eindeutig zu erläutern. Sie sollte daher konkretisiert werden und zwar in Form einer bestimmten Perspektive an einzelnen Beispielen von Rezeptionen und Übersetzungen von Texten aus dem Koran. Der Koran erweist, ähnlich wie das Alte und das Neue Testament, unterschiedliche Phasen seiner Wirkungsgeschichte, wie etwa die „mekkanische“ beziehungsweise die „medinische Phase“: „Der Prophet starb und der Koran war nicht in einem einzigen Ort zusammen getragen.“ (Koran 75:17ff). Es wird daher versucht, die Analyse und Argumentation vor allem auf Basis von modernen Koranübersetzungen und Theorien zur Koranübersetzung zu stützen.

Die WissenschaftlerInnen aus dem Fach Islamwissenschaft der Universität Wien betrachten die Übersetzung und Textrezeption als Phänomene der Transformation der Religion. Es handelt sich hierbei nämlich um die gesellschaftliche Veränderung, die die Transformation religiöser Texte bewirkt (vgl. Grohmann 2012:13). Dabei stellen sich folgende weiterführende Fragen: Inwieweit ist hier der emotionale Aspekt involviert beziehungsweise betroffen? Wie entsteht die emotionale Wirkung bei der Koranrezeption?

Die emotionale Wirkungskraft des Koran lässt sich anhand rhetorischer und stilistischer Techniken, die angewendet werden, beobachten. Durch die bestimmte und mutwillige Art und Weise der Koranwiedergabe wird die psychische und emotionale Wirkung erzielt, sodass entsprechende Gefühle bei den RezipientInnen entstehen. (vgl. Khalafallah 1999:153f). Laut dem Koranausleger Khalafallah (1999) wurden verschiedene Koranverse bewusst in einer Gewaltsprache formuliert, die die RezipientInnen suggestiv beeinflussen und an die Barmherzigkeit Gottes seinen Vorfahren gegenüber erinnern soll. Khalafallah (1999) vertritt außerdem die Meinung, dass die Korantexte, die einen bestimmten Sprachstil aufweisen, indem beispielsweise ein historisches Ereignis in Gegenwartform erzählt wird, automatisch die ZielrezipientInnen ansprechen. Dadurch glauben sie schließlich an die Botschaft des Propheten Mohammed (vgl. Khalafallah 1999:153f).

Es lässt sich also vermuten, dass die Sprache und die Techniken der Erzähltradition so benutzt wurden und werden, um Gehör zu finden (vgl. Khalafallah 1999:153f). Khalafallah (1999) zufolge werden in einigen Koranversen die Wörter mit dem Ziel ausgesucht das Zielpublikum zu beängstigen beziehungsweise sie über Gott nachdenken zu lassen. Daraus ergibt sich, dass bei solch einer Herangehensweise an den Koran ein großer Wert auf die emotionale Wirkung und weniger auf historische Fakten gelegt wird. Hiermit sollte ein Beispiel eingeführt werden: „Hört Er! Sie haben außer ihm keinen Freund. Und er beteiligt niemanden an seiner Urteilsgewalt.“ (Khoury 1987:222).

Außer der literarischen Freiheit der Formulierung über die der Koran verfügt, und die im Kapitel 6.7 „Koran als literarisches Wunder“ näher besprochen wird, werden die Verse auf bestimmte Art und Weise formuliert, um somit einer bestimmten Intention zu dienen. Zu den Merkmalen, die die Rezeption emotional beeinflussen gehört, dass im Koran auf den zeitlichen Rahmen eines historischen Ereignisses verzichtet wird. Außerdem werden Personen, die bei einem historischen Ereignis eine Rolle spielten, namentlich nicht erwähnt. Es werden im Koran auch einige Ereignisse

hervorgehoben beziehungsweise wird ein Ereignis, welches mehrmals wiederholt wird, nicht immer in derselben Erzählweise wiedergegeben (vgl. Abu Zaid 2008:63).

Ein weiterer emotionaler Aspekt in Bezug auf die „Koranwiedergabe“ ist für die MuslimInnen dessen auditive Rezeption. Hierbei gibt es eine besondere Art den Koran zu vokalisieren, die sich von anderen menschlichen Lautäußerungen unterscheidet. Diese Art ist zwar musikalisch, es ist jedoch kein Gesang. Es löst intensive Gefühle bei den ZuhörerInnen aus auch, wenn diese den Ausgangstext nicht verstehen. In jeder Koranlesung wird der Koran mit emotional aufgeladener Stimme rezitiert. Die ZuhörerInnen empfangen deshalb nicht nur die Worte und ihre Bedeutung, sondern auch den Klang der Worte sowie die emotionale Kraft dieser (vgl. Ansary 2009:49).

In der Translationswissenschaft wird die Emotionalität in den Texten jedoch anders gesehen. Hier wird von einer Vielfalt an expressiven sprachlichen Mitteln gesprochen, wodurch die emotionalen Aspekte eines Ausgangstextes übertragen werden können. Um Emotionalität erfassen zu können, ist eine psycholinguistische Herangehensweise erforderlich sowie eine systematische Auffassung von den klangsprachlichen Mitteln. Diese Voraussetzungen ermöglichen eine Untersuchung von expressiven Mitteln aus einem Inventar von Basisemotionen. Die Rezeption von emotional gefärbter Rede in einer Fremdsprache ist nach Kalverkämper (2009) für die Analyse besonders interessant, es verlangt jedoch Kenntnisse über suprasegmentale (die, über Intonation, Rhythmus oder Akzent zum Ausdruck kommen) Mittel aus beiden zu untersuchenden Sprachen für einen bestimmten Sprechstil (vgl. Kalverkämper/Schippel 2009:284). An dieser Stelle wäre zum Beispiel die mündliche Koranrezitation als eine emotional wirkende Rede erwähnenswert, die für die gläubigen muslimischen KoranrezipientInnen von großer emotionaler Bedeutung ist (vgl. Khalafallah 1999:153f). Jede gesprochene Äußerung vermittelt Inhalte und emotionale Expressivität unter bestimmten Bedingungen des Redestils (vgl. ebd.). Dies ist an verschiedenen Textsorten und Redestilen zu beobachten und nicht nur an der Rezitation von Koranversen im Arabischen.

Das folgende Kapitel wird sich nun genauer mit dem Aspekt der Koranrezitation und der damit verbundenen emotionalen Wirkung des Korans befassen.

3.2 Die Koranrezitation als “Hör-Erlebnis”

Muslimische ZielhörerInnen und ZielleseerInnen stellen den Koran im Arabischen als eine Textsammlung dar, die eine besondere poetische und sprachliche Form aufweist. Dem

Islamwissenschaftler Navid Kermani (1999) zufolge ist das Arabisch im Koran das absolute Gegenteil zu der Alltagssprache. Diese Sprache hat die Form der altarabischen Dichtersprache. Somit hat sie die Gestalt einer ausschließlich literarischen und zeremoniellen Verwendung vorbehaltener Hoch- beziehungsweise Kunstsprache. Diese Einsicht hat Konsequenzen für den Umgang mit dem Koran (vgl. Kuschel 2017:3).

Der Koran wird nach Ansicht der KoranwissenschaftlerInnen weder als eine Predigt über Gott, noch als eine geistliche Dichtung beziehungsweise Erzählung einer Heilgeschichte gesehen. Des Weiteren wird der Koran nicht als ein Schriftstück gesehen, das allein und im Stillen gelesen werden soll. Die meisten ZielrezipientInnen sind es gewöhnt, den Koran als ein geschlossenes und hermetisches, kanonisch abgeschlossenes Werk, das Prophet Mohammed erhielt, zu betrachten. Deshalb versuchen die KoranexpertInnen zu erläutern, dass der Koran von Anfang bis zum Ende eine Rede ist. Genauer gesagt ist sie eine direkte An-Rede Gottes durch den gesandten Propheten an die KoranrezipientInnen. Sie wird also im Ganzen als eine Gottesrede gesehen, die anfangs durch die orale Verkündigung hörbar gemacht wird. Sie wurde im kollektiven Gedächtnis der Gemeinde gespeichert und ist wieder liturgisch rezitiert worden. An den Koran als ein kanonisiertes Werk wurde ursprünglich nicht gedacht. Darin ist das muslimische Gemeinwesen mit dem christlichen vergleichbar.

Die Sure 96 gilt als erster geoffenbarter Koranabschnitt und sie beginnt nicht mit der Aufforderung diese zu lesen, sondern mit: „Trag vor im Namen deines Herrn, der erschaffen hat“ (vgl. Kuschel 2017:3). Dies wird von den islamischen Gelehrten folgendermaßen interpretiert: „Rezitiere! Bring die Botschaft zur Sprache, lass sie hören, verkünde durch einen Vortrag“ (vgl. Kuschel 2017:3). Laut KoranwissenschaftlerInnen ist dies besonders relevant, da nur durch die lautliche Koranrezitation für die MuslimInnen Gottes Präsenz akustisch-sinnlich erlebbar wird. Überdies weisen die Texte des Koran darauf hin, dass die Rezitationen nachts, während ritueller Nachtwachen abgespielt werden müssen (vgl. Kuschel 2017:4):

Der du dich einhüllst, steh fast die ganze Nacht-
Die Hälfte von ihr, etwas weniger
-oder mehr
Und rezitiere den Koran nach Weise der Rezitation!
Wir werden dir schwer lastendes Wort übergeben.
Der Anfang der Nacht ist eindrucksvoller und im Wort stärker.
Am Tag bist du lange geschäftigt. (Koran, Sure 73, 1-9)

Islamwissenschaftler Navid Kermani (2015) stellte den Koran in seiner Rede im Hinblick auf den Friedensnobelpreis, angesichts seiner Instrumentalisierung, als „ein poetischer Text, der nur mit den Mitteln und Methoden der Poetologie begriffen werden kann, nicht anders als ein Gedicht“ dar. Der Koran ist nach Kermani (2015) nicht nur ein Text der sich reimt, sondern in „verstörenden, vieldeutigen und geheimnisvollen“ Wörtern spricht. Der Koran wurde von Kermani (2015) auch als kein Werk vorgestellt, sondern als eine Rezitation, die einer Partitur eines Gesanges ähnlich ist, der seinen arabischsprachenden ZielhörerInnen durch seine Rhythmik, Lautmalerei und Melodik emotionell bewegt. Nach islamischer Tradition weist der Koran ästhetische Eigenschaften auf und zeichnet sich durch die Schönheit der Sprache, die als Beglaubigungswunder erklärt wird, aus (vgl. Kermani 2015:59f).

An dieser Stelle wird von den IslamwissenschaftlerInnen suggeriert, dass der Koran vollkommen und ausschließlich im Arabischen von den MuttersprachlerInnen angenommen werden kann.

Ähnlich äußert sich der muslimische Lehrende und Theologe Ahmad Milad Karimi (2009), der eine eigene Koranübersetzung vorgelegt hat. Er versuchte mittels seiner Koranübersetzung, unter Berücksichtigung von zahlreichen literarischen Figuren in arabischer Rede des Koran, sich ausdrücklich dem Original im Sinne eines dynamischen und offenen Werkes anzunähern. Somit kann gezeigt werden, warum die Texte des Koran, die von MuslimInnen weltweit rezipiert werden, berührend und entzückend zugleich, durch die ergreifende Stimme des Korans wirken. Diese ästhetisch-poetische Erfahrung gilt als Bestätigung der Religiosität der MuslimInnen. Aus diesem Grund versuchte der Koranübersetzer Karimi (2009) die besonderen sprachlichen und musikalischen Charakteristika des Korans hervorheben (vgl. Karimi 2009:558).

Es lässt sich also feststellen, dass der Koran als ein Text gesehen wird, der vorgetragen wurde und in regelmäßigen Abständen neu vorgetragen werden muss. Zudem muss er sich vergleichbar mit einer Partitur für den gesungenen Vortrag in der Aufführung manifestieren. Deshalb wird der Koran unter den islamischen Gelehrten auch als ein außergewöhnliches Werk betrachtet, das als *mündliche Schrift* bezeichnet wird. Karimi (2015) suggeriert hier den KoranrezipientInnen eine Überwindung des Betrachtens des Korans im Sinne seines puren Inhalts. Die Gründe dafür sind eine poetische und hochrhetorische Textform, Struktur, Rhythmus, erzeugte Lautbarkeit, die den dramatisch-ästhetischen und rhetorisch-klanglichen Gesetzmäßigkeiten folgen. Die Inhalte des Koran sind stets in einer konkreten Form anwesend und lassen sich von dieser nicht ablösen. Karimi (2015) unterstreicht und erklärt des Weiteren einen besonderen Aspekt des Koran, nämlich der

„gewollten Uneindeutigkeit“. Hier handelt es sich um das umgreifende Prinzip des Koran. Laut Karimi (2015) gibt es keinen Ablauf der Handlung, keine chronologische Reihe der Erzählung und es handelt sich im Koran um keine Lebensgeschichten. Im Koran sind jedoch Geschichten über Geschichten zu finden, Brüche, Gegenreden, Erinnerungen, Gebete, Mahnungen, Träume, Normen und/oder Weisheiten die sich überlagern. Die Auswahl für die RezipientInnen bleibt hier daher selektiv und subjektiv. Denn wer ihn verstehen möchte, der sollte sich dem Koran als Ganzes widmen (vgl. Karimi 2009:12).

Des Weiteren hängt die Sprachgewalt der Sprache im Koran mit der Tatsache zusammen, dass der Klang der arabischen Sprache für die ZieltexthörerInnen eine eigentümliche Magie ausstrahlt. Folglich erzeugt der Klang der Wörter im Koran eine außergewöhnliche, fast heilige und gleichzeitig energiegeladene Atmosphäre, die eine gewisse inhaltliche Bedeutung vermittelt. Gottes Wort wird durch die Koranlesung nicht bloß erinnert, sondern es wird von den muslimischen Gläubigen physisch in sich aufgenommen. Außerdem glaubt man, dass die Koranrezitation nicht eine menschliche Stimme ist, sondern es ist Gott selbst, der zu den HörerInnen spricht (vgl. Kuschel 2017:3).

Zusammenfassung

Dieses Kapitel thematisierte den für das Thema vorliegender Arbeit relevanten Stellenwert des Korans für die MuslimInnen. So hat der Koran im Leben jedes muslimisch gläubigen Menschen die oberste Priorität. Deshalb muss mit der islamischen heiligen Schrift auf besondere Art und Weise umgegangen werden. Des Weiteren bildet der Koran als zeitlose Offenbarung Gottes mit seinen gegenwärtigen Inhalten eine Realität für die gläubigen Menschen. Aufgrund des „Wundercharakters“ des Koran, gesehen als Rede Gottes und dessen sprachlichem Stil, ist das Thema der Übersetzbarkeit des Koran unter islamischen Gelehrten umstritten. Mehrere muslimische IslamwissenschaftlerInnen betrachten allerdings den Koran aufgrund seiner ästhetischen Eigenschaften und außergewöhnlichen Form als unveränderbar.

In diesem Kapitel wurde außerdem auf den Aspekt der Koranrezitation eingegangen. Die Frage, ob die mündliche Koranrezitation in einer anderen, nicht arabischen Sprache erlaubt ist, ist unter verschiedenen IslamwissenschaftlerInnen ein Streitpunkt. Auch die Frage, inwieweit die emotionale Wirkung, die die Inhalte des Koran vermitteln, die muslimischen ZielrezipientInnen beeinflussen, wurde noch nicht eindeutig erklärt. Die emotionale Wirkung des Koran auf das

Zielpublikum wird von der Art und Weise der mündlichen Rezitation bestimmt. Nach der Auffassung von IslamwissenschaftlerInnen der Universität Wien beeinflussen die Veränderungen in der Gesellschaft die Transformation der religiösen Texte. Den KoranexpertInnen zufolge zählen zu den Elementen, die mit dem Aspekt der Emotionalität bei der Koranrezeption verbunden sind, Sprachstil, Wortwahl, Hervorhebungen einiger Textinhalte sowie die rhetorischen Techniken der alten Erzähltradition, die angewandt werden. Zu den besonderen Merkmalen des Koran, die die auditive Rezeption beeinflussen, zählt die Musikalität, die sich durch eine Sonderart der Lautwiedergabe, die einem Gesang ähnelt, auszeichnet. Der Aspekt der Emotionalität bei der Textrezeption wird auch in der Translationswissenschaft untersucht. Nach Auffassung der TranslationswissenschaftlerInnen sind psycholinguistische Methoden sowie bestimmte Kenntnisse notwendig, um die Emotionalität der Ausgangstexte übertragen zu können.

4. Begriffe

Nächstes Kapitel erklärt den Begriff der Übersetzbarkeit, sowie stellt das Übersetzen als ein Zeichenprozess dar. Des Weiteren wird der Begriff der Äquivalenz nach Ansichten unterschiedlicher ÜbersetzungswissenschaftlerInnen erläutert. Anschließend wird die Kritik an den Theorien von Reiß/Vermeer und die Übersetzung als Adaptation präsentiert. Abschließend werden die Übersetzungsschwierigkeiten nach Christiane Nord erläutert und diskutiert.

4.1 Übersetzbarkeit

In diesem Kapitel wird versucht den Begriff der Übersetzbarkeit zu erklären. Es werden Thesen verschiedener ÜbersetzungswissenschaftlerInnen vorgestellt, wie jene von Michèle Cooke (2007) sowie von Barchudarov (1979), Mounin (1963) und Eugene Nida (1964), der die Übersetzbarkeit in Bezug auf die heiligen Texte diskutierte. Anschließend wird die persönliche Meinung der VerfasserIn dieser Arbeit dazu erläutert.

Mounin (1963) ist der Meinung, dass eine Übersetzung nicht immer möglich oder unmöglich, vollständig oder unvollständig ist, sondern sie beschreibt das Übersetzen als einen Prozess, dessen Erfolg relativ ist und deren Kommunikationsniveaus variieren können (vgl. Mounin 1963:197).

Nach Barchudarov (1979) kann ein Übersetzungsprodukt kein absolutes und vollkommenes Äquivalent des Ausgangstextes sein, da verlorene Textinhalte unvermeidbar sind. Die Aufgabe der ÜbersetzerInnen besteht also darin, Verluste zu reduzieren und eine optimale **Äquivalenz** (eine optimale zielsprachliche Entsprechung der ausgangssprachlichen Übersetzungseinheiten) zu gewährleisten. In dieser Aufgabe ist es wichtig festzustellen, welche Bedeutungen beibehalten werden sollen und welche „geopfert“ werden dürfen, um die semantischen Verluste bei der Übersetzung zu minimieren (vgl. Barchudarov 1979:14).

Ob eine tatsächliche Äquivalenz bei einer Übersetzung eines Textes von einer Sprache in eine andere möglich ist, wird von den meisten ÜbersetzungswissenschaftlerInnen deutlich angezweifelt.

Im Rahmen dieser Arbeit wird die Frage der Übersetzbarkeit in Bezug auf den heiligen Text diskutiert. So sieht Eugene Nida (1964), der sich mit der Übersetzbarkeit der Bibel auseinandersetzte, die Übersetzbarkeit als eine mehrschichtige Umstrukturierung des Textes entsprechend den Bedürfnissen der Ausgangssprache. Je mehr der Text von einer wortwörtlichen Übersetzung abweicht, desto tiefer ist die Transformation (vgl. Nida 1964:145).

Der Übersetzungsvorgang selbst wird bei Nida (1964) generell als adäquate Übertragung der Bedeutung durch Mittel einer anderen Sprache verstanden. Dabei wird diese Bedeutung auf die faktische Information reduziert (vgl. Nida 1964:180). Nida (1964) merkt an, dass ein Text auch eine emotionale Bedeutung und Wirkung haben könne, welcher bei einer adäquaten Übersetzung mitübertragen werden müsste. Das allgemeine Prinzip der Methodik für die Übersetzung von heiligen Texten sollte genau so eindeutig und zugänglich sein, wie eine technische Übersetzung. In Wirklichkeit ist es jedoch komplizierter. Es ergibt außerdem keinen Sinn hierbei von der Richtigkeit einer Übersetzung zu sprechen, ohne sich mit der Frage zu befassen, für wen diese Übersetzung eigentlich gedacht ist. Im Falle von heiligen Schriften klingt das Wort „Text“ eventuell als nicht ganz angemessen (vgl. Nida 1964:135). Nida zieht es vor, über die – „Mitteilung, Botschaft, Nachricht“ – zu sprechen, um es den Gläubigen näher zu bringen. Im Mittelpunkt steht hier nicht die Übertragung eines Sinnes, sondern die Reaktion, die eine Botschaft beim Publikum hervorruft – sie solle der Reaktion ähneln, die der Ausgangstext beim Ausgangspublikum hervorruft. Die erwünschte Reaktion bei den ZieltextrezipientInnen kann nicht nur durch die Übersetzung, sondern auch durch Abbildungen zu heiligen Themen, eine wörtliche

Rezitation oder auch einfach durch das persönliche Vorbild des Propheten hervorgerufen werden (vgl. Nida 1964:82).

Nach Nida (1964) ist es unmöglich, bei einer Übersetzung eine *Identität* zu erreichen, daher verwendet er den Begriff *Äquivalenz* – ideal sei eine Übersetzung, die den genauen Sinn des Originals in der Übersetzungssprache möglichst natürlich wiedergebe, so als sei es gar keine Übersetzung (vgl. Nida 1964:242).

„Für eine erfolgreiche Kommunikation ist es notwendig, den Genius jeder Sprache zu respektieren.“ (Nida 1964:3). Beim Übersetzen reicht es nicht aus, Konstruktionen der Originalsprache durch Lehnübersetzungen wiederzugeben (vgl. Nida 1964:120).

„Alles, was in einer Sprache gesagt wird, kann auch in einer anderen Sprache gesagt werden, außer in Fällen, in denen die Form ein wesentliches Element des Textes ist“ (Nida 1964). Als konkretes Beispiel solch einer Situation werden Metaphern angeführt: ihre Bedeutung ist in verschiedenen Sprachen nicht identisch, und die Übertragung des Sinnes bedeutet manchmal einen prinzipiellen Verzicht auf die Übertragung der Form (vgl. Nida 1964: 240-245).

Übersetzbarkeit in diesem Sinne meint somit die Bedeutung eines Abschnitts so wiederzugeben, wie die AusgangstextautorInnen sie vermittelten. Hier werden drei Dinge behauptet: 1.) die heiligen AutorInnen sollen jedem Abschnitt eine konkrete Bedeutung verliehen haben; 2.) diese Bedeutung sei die einzig wahre; 3.) und die modernen ÜbersetzerInnen müssen in der Lage sein, diese zu begreifen (vgl. Nida 1964: 248).

Es kommt immer wieder auch zu Übersetzungsschwierigkeiten. Diese ergeben sich, wenn es keinen adäquaten Ausdruck in der Zielsprache für einen Ausdruck in der Ausgangssprache gibt. Dann kann diese Lücke, nach Auffassung der Leipziger Schule, durch Wortschatzerweiterung, durch beispielsweise Lehnwörter, Neologismen oder Paraphrasen ausgefüllt werden. Bei Bedarf könnte das ausgesuchte Äquivalent durch weitere Hilfsmittel, wie etwa Fußnoten oder zusätzliche Kommentare, begreifbar gemacht werden. Diese Methode wird bei der Koranübersetzung häufig in Form einer „Korankommentierung“ verwendet, die in den nächsten Kapiteln näher besprochen wird.

Ebenso sollten die Voraussetzungen und die Motive berücksichtigt werden, die im zu untersuchenden Zeitraum der Realisierung zu einer Übersetzung führten, weil sie teilweise, vor allem bei der Übersetzung des Korans, in den heutigen Fällen deutlich abweichen (vgl. Cecini 2012:33).

In der Translationswissenschaft geht es um Kommunikation und über kulturelle Grenzen hinweg. Mit ihr kann jede Tätigkeit bezeichnet werden, die eine Verständigung und Kooperation zwischen KommunikationspartnerInnen über ihre kulturellen Kommunikationsgrenzen hinweg ermöglicht und unterstützt (vgl. Cooke 2007:5-8). Jeder Text, und daher auch jede angefertigte Übersetzung, ist das Produkt einer bestimmten Kultur. Die Produktion und Rezeption werden also von geltenden Normen und Normvorstellungen bestimmt.

Der Übersetzer [sic!] muß [sic!] die Konventionen und Normen der Zielkultur und ihrer Vertextungsstrategien kennen. Er muß [sic!], wie gesagt, plurikulturell und plurilingual sein-wahrscheinlich zuerst plurikulturell: Sprachfehler verzeiht man leichter als weniger bewußte [sic!], aber anscheinend tiefer ansetzende soziale Vorstöße. (Vermeer 1994:43)

Diese sind von Kultur zu Kultur unterschiedlich und sie sind von den Zeitperioden abhängig. Hierbei, insbesondere im Falle einer Koranübersetzung, stellt die Translation eine Verschiebung des Ausgangstextes in eine andere zeitliche und kulturelle Dimension dar. Translation heißt nicht nur das Aufbereiten der Texte, sondern auch deren Manipulation, um sie neuen, modernen RezipientInnen zugänglich zu machen (vgl. Sandrini 2011:195).

Betrachtet man Translation in diesem weiteren Sinn als zielgerichtete Kommunikation über sprachliche und kulturelle Grenzen hinweg, verliert jede Unterscheidung zwischen interlingualer und intralingualer Translation ihre Existenzgrundlage. Das Übersetzungsverfahren findet sehr oft intralingual statt (vgl. Cooke 2007:5-8). Oder sogar, wie im Falle einer heiligen Schrift, intra-beziehungsweise intersemiotisch.

Die Verfasserin dieser Arbeit würde die Koranübersetzung einer intersemiotischen Übersetzung zuordnen, also nach der Teilung der Typologie nach Jakobson (1959), der die Translation im Sinne der Umsetzung von Texten über die Zeichengrenzen hinweg nennt (vgl. Jakobson 1959:232). Die Gründe für solch eine Klassifizierung sind nicht nur die Bilder, Zeichen (Zeichen des Gottes in diesem Fall), göttliche Offenbarungen und/oder Symbolik, die der Koran beinhaltet, sondern vor allem die im Koran vorkommenden Wunder, die in weiteren Kapiteln: 6.2-6.7 dieser Arbeit genauer besprochen werden. Der Aspekt der Translation als Zeichenprozess in Bezug auf die Koranübersetzung wird in dem darauffolgenden Kapitel erweitert.

Es werden zahlreiche konkurrierende Ansichten bezüglich der Übersetzbarkeit vertreten. In der Philosophie wird behauptet, dass die Sprachen den gleichen Wert haben müssen, um ineinander übersetzbar zu sein. In der Sprachphilosophie ist es ebenfalls unmöglich zwischen zwei Sprachen zu übersetzen, weil in jeder Kultur und jeder Sprache die Realität anders interpretiert wird (vgl. Sandrini 2011:196). In Wirklichkeit ist es weder notwendig, noch möglich, alles zu übersetzen. Die Wörter gewinnen ihre Bedeutung je nach dem Kontext indem sie verwendet werden. Es wird also nur das übersetzt, was für das Kommunikationsziel relevant ist (vgl. Cooke 2007:69). Es kommt sowohl auf interlingualer, als auch auf intralingualer Ebene zu Missverständnissen, Kommunikationsproblemen und zu unterschiedlichen Äußerungen darüber, was gemeint wurde. Diese Probleme können von den ÜbersetzerInnen gelöst werden, indem erklärt wird, was in der Ausgangssprache gemeint wird und wie es von den ZielrezipientInnen gesehen und verstanden wird (vgl. Cooke 2007:75).

Die Auffassung, dass Übersetzen unmöglich sei, weil verschiedene Wörter nicht gleichwertig sind, dass also keine Äquivalenz zwischen ihnen besteht, ist nicht akzeptierbar. Die *logische Äquivalenz* bezieht sich auf eine Definition von Translation, die eine irrealer Praxis schafft. Dies heißt demnach, dass das Übersetzen nur dann möglich wäre, wenn es zwischensprachliche Äquivalenz gäbe. In der Tat ist es allerdings unmöglich. Jede Sprache bildet eine Interpretation des Bezugs der Welt und stellt Benennungen zur Verfügung, um Erfahrungen zu definieren. Es kann also nicht von Äquivalenz die Rede sein, deren Konzept der Praxis des Übersetzens widerspricht. Des Weiteren widerspricht es jedem Kommunikationsakt, da das komplette Bedeutungspotenzial eines Wortes in keinem kommunikativem Akt wiedergegeben werden kann. Dies ist weder möglich, noch nötig. Es ist relevant das wiederzugeben, was für den jeweiligen Akt wichtig ist (vgl. Kaiser-Cooke 2003:56-68-69f).

4.2 Übersetzen als Zeichenprozess

Wie bereits erwähnt, könnte eine Koranübersetzung einer intersemiotischen Übersetzung zugeordnet werden. Der Grund dafür sind zahlreiche Zeichen, die im Koran beispielsweise als sogenannte *geheimnisvolle Buchstaben* vorkommen. Mit diesen Zeichen beschäftigen sich die KoranforscherInnen seit Beginn der Koranexegese. Solche Buchstaben bezeichnen unter anderem Namen des Korans, Namen der Sure und Namen des Gottes. Es sind *Schwurformeln*, mit denen Gott schwört und die zu seinem *Namen* gehören. Es sind *einzelne Buchstaben* aus Nomina und

Verben, wobei jeder Buchstabe eine andere Bedeutung hat als der andere. Es sind bestimmte Buchstaben des Alphabets. Es sind beispielsweise Buchstaben, mit denen Gott seine Worte einleitet (vgl. Luxemburg 2007:83ff). Daher ist es sinnvoll, hier den linguistischen Ansatz von Jakobson (1959) zu erwähnen, der immer stark auf die Zeichen, ihre Strukturen und ihre Beziehungen zueinander fokussiert. So liegt nach Jakobson (1959) die Bedeutung jedes sprachlichen und nichtsprachlichen Zeichens in dem Zeichen selbst. Denn das Zeichen ist eine Abstraktion. Um sie verständlich zu machen, muss das Zeichen in ein anderes alternatives Zeichen übersetzt werden (vgl. Bradford 1994:482). Weil sich die Bedeutung eines sprachlichen Zeichens durch nichts Außersprachliches entziffern lässt, erklärt sich ein unbekanntes Wort ausschließlich in seiner Umschreibung innerhalb des lexikalischen Kodes beziehungsweise in seiner Übertragung in eine andere Sprache oder in ein anderes, nichtsprachliches Zeichensystem. So stellen sich die drei Arten von Übersetzungen nach Jakobson dar (vgl. Bradford 1994:483).

Jakobson (1959) versteht unter der Übersetzung eine Übertragung von Bedeutung. Die Bedeutung selbst betrachtet er als eine Übersetzung.

Für uns als Sprachwissenschaftler wie als ganz gewöhnliche Wortbenutzer ist die Bedeutung jedes sprachlichen Zeichens seine Übersetzung in ein anderes, alternatives Zeichen, insbesondere ein Zeichen, in dem es voller entwickelt ist. (Jakobson 1988:44)

Wenn also die Bedeutung eines Zeichens seine Übersetzung in ein anderes Zeichen ist, dann muss auch die Übersetzung die Wiedergabe eines Zeichens in ein anderes Zeichen sein. Ist die Übersetzung selbst ein Zeichen, würde dies bedeuten, dass es wieder übersetzt werden muss. So entsteht das Bild eines Kreislaufs, also eine Vorstellung vom unendlichen Zeichenprozess. Dies heißt, dass das Zeichen sich aus einer Relation herausgibt. Das eigentliche Zeichen steht nach dem klassischen Satz für etwas, das er selber nicht ist. Dieses Zeichen erzeugt in den BetrachterInnen ein äquivalentes Zeichen (vgl. Nöth 2000:62), den sogenannten *Interpretanten* des ersten Zeichens. Dieses Modell beinhaltet das Objekt für das der *Interpretant* steht. Der *Interpretant* ist die Vorstellung des Zeichens, die das eigentliche Zeichen, also die sogenannte *Representamen*, im *Interpreten* auslöst. Weil jeder *Interpretant* wiederum als *Repräsentamen* für ein anderes Zeichen stehen kann, ist der Prozess als unendlich zu beschreiben (vgl. Jakobson 1988:482f).

Die ganzheitliche Betrachtung der Zeichen spiegelt sich in den drei Arten der Übersetzung wieder, die Jakobson wie folgt anführt: 1.) die innersprachliche Übersetzung oder Paraphrase bezeichnet

eine Wiedergabe sprachlicher Zeichen mittels anderer Zeichen derselben Sprache; 2.) die zwischensprachliche Übersetzung oder Übersetzung im eigentlichen Sinne, also eine Wiedergabe sprachlicher Zeichen durch eine andere Sprache; und 3.) die intersemiotische Übersetzung oder Transmutation - eine Wiedergabe sprachlicher Zeichen durch Zeichen nichtsprachlicher Zeichensysteme, wie beispielsweise im Falle einer Übertragung eines literarischen Werks in einen Film (vgl. Jakobson 1988:483).

Die Übertragung in einen Film ist nur ein Beispiel unter vielen. Alle oben genannten Arten der Übersetzung können bei einer Koranübersetzung zum Einsatz kommen. Ein Beispiel wäre, wie bereits erwähnt, eine Übertragung von sogenannten *geheimnisvollen Buchstaben*, wobei jeder Buchstabe dabei eine andere Bedeutung hat. Sowohl sprachliche als auch nichtsprachliche Zeichen sind im Koran zu finden. Zu den Beispielen zählen unter anderem Symbole und zahlreiche Phänomene, die von den Gläubigen als Wunder anerkannt und bezeichnet werden, wie etwa die Wunder der Ziffer 19, die im Koran vorkommt. Diese Phänomene, die als nicht sprachliche Zeichen zu bezeichnen sind, versuchen die IslamforscherInnen zu erklären. Somit werden die Phänomene in sprachliche Zeichen übertragen, damit sie für die RezipientInnen verständlich werden (vgl. siehe Kapitel 5.7).

Jakobsons (1988) ermöglicht dadurch eine Dreiteilung in intralinguale, interlinguale und intersemiotische Übersetzung und somit einen weiter gefassten Übersetzungsbegriff, der Sprache in Form von Zeichen, die auch in andere Zeichenkategorien übertragen werden können, definiert. Hier lässt sich ein gewisser Freiraum beziehungsweise eine Auswahl an verschiedenen Lösungsmöglichkeiten auch für den Übersetzungsfall des Korans beobachten. Es gibt folglich nicht nur eine richtige Übersetzungsvariante (vgl. Kaiser-Cooke 1993:90). Sowohl die Problematik der Wunder der Zahl 19 im Koran, als auch die anderen Phänomene und deren Übertragung, werden in den nachfolgenden Kapiteln genauer ausgeführt.

4.3 Der Begriff der Äquivalenz

In den obigen Kapiteln wurde mehrmals der Begriff **Äquivalenz** erwähnt. Da sich diese Arbeit mit dem Aspekt der Übersetzbarkeit befasst, ist es sinnvoll, hier ein paar Vorstellungen der Äquivalenz seitens der ÜbersetzungswissenschaftlerInnen zu beleuchten. Daher wird versucht, diesen Aspekt im folgenden Kapitel zu erläutern. Doch vorweg kann gesagt werden, dass die Frage, was Äquivalenz eigentlich bedeutet, nicht eindeutig beantwortet werden kann. Sie wird nämlich in

verschiedenen Disziplinen unterschiedlich erklärt. Im Allgemeinen wird sie als die Übereinstimmung in der Bedeutung sprachlicher Zeichen beziehungsweise Zeichenkombinationen zweier oder mehrerer Sprachen gesehen. Des Weiteren gilt sie als Kriterium für die Vergleichbarkeit sprachlicher Erscheinungen. Textteile werden dann als äquivalent zueinander betrachtet, wenn sie Übersetzungen voneinander sind oder sein könnten (vgl. Campo 1998:12).

Eine äquivalente Translation setzt voraus, dass der Ausgangstext und die Übersetzung in ihrer jeweiligen Kultur die gleiche Bedeutung beziehungsweise die gleiche Wertigkeit hat (vgl. Reiß 1971:11ff). Dafür muss der Zieltext die kommunikative Funktion des Ausgangstextes beibehalten (vgl. Reiß/Vermeer 1991:133). Christiane Nord (2009) definiert *Äquivalenz* als Treue gegenüber dem Ausgangstext (vgl. Nord 2009:24). In einer äquivalenten Übersetzung sollte sich also eine größtmögliche Übereinstimmung von Zieltext und Ausgangstext finden lassen (vgl. Kadric/Kaind & Kaiser-Cooke 2010:74).

Mit dem Begriff Äquivalenz werden von den ÜbersetzungswissenschaftlerInnen auch „Beziehungen auf Wort-, Satz- oder sogar Textebene beschrieben“ (Snell-Hornby 1994:14), die nach Snell-Hornby (1994) in Form der identischen Termini zwischen verschiedenen Sprachen gesucht werden (vgl. Snell-Hornby 1994:14). Nach Snell-Hornby (1986) deutet der Begriff Äquivalenz „[...] auf eine Symmetrie hin, die im Denkschema der Transkodierung haften bleibt und die Multiperspektivität von Sprache und Text [...] außer acht [sic!] lässt.“ (Snell-Hornby 1994:14). Auch, wenn es so wirkt, als gäbe es eine Äquivalenz, werden Wörter anders eingesetzt oder in anderen Situationen verwendet als angenommen und bilden somit keine vollkommene Entsprechung. Somit kann es leicht zu einer bedeutenden Kommunikationsstörung im Übersetzungsprozess kommen (vgl. Snell-Hornby 1986:14ff und Framson 2009:19f).

Risku (1998), die den von Koller (1992) verwendeten Begriff der Äquivalenz kritisiert, äußert sich gegen ein Übernehmen des Äquivalenzbegriffs zur Beschreibung des Übersetzungsprozesses (vgl. Risku 1998:86).

Es wäre jedoch wesentlich, den Äquivalenzbegriff als solchen nicht zur Beschreibung des Übersetzungsprozesses zu übernehmen: Wegen der Rekursivität kann es im Handeln, im Gegensatz zu Reflexen, keine Äquivalenz im Sinne von Gleichheit geben, nur eine Adäquatheit im Sinne internen Kohärenz und handlungsbezogener Kompatibilität. Der Begriff „Kompatibilität zwischen A-Intention und ZT-Funktionen“ von Nord (1988:32

[...] impliziert nicht nur Kohärenz und Adäquatheit, sondern auch „Loyalität“ gegenüber dem Ausgangstextautor [sic!]. Er beruht auf der Annahme, daß [sic!] die Übersetzenden erkennen können, ob ihr Translat „loyal“ ist, d. h. ob es den Intentionen des Ausgangsautors [sic!] nicht widerspricht. (Risku 1998:86)

Jakobson (1988) stellt sich die Frage im Hinblick auf die Äquivalenz anders vor. Nach dem bereits besprochenen „Jakobsonischen Zeichenmodell“ ist Äquivalenz nicht nur möglich, sondern für die paradigmatische Achse entscheidend. Laut Jakobson (1988) ergibt sie sich dadurch, dass die verschiedenen Repräsentamen in der Vorstellung des Interpreten einen gleichwertigen Interpretanten hervorrufen. So wird beispielsweise von *Sonnenaufgang* und *Sonnenuntergang* gesprochen, ohne dabei das kopernikanische Weltsystem abzulehnen. Die Metapher ruft nämlich auf der paradigmatischen Achse den gleichen Interpretanten hervor, wie die buchstäbliche Bezeichnung *Erdumdrehung* „einfach deshalb, weil jedes Zeichen übersetzbar ist in ein Zeichen, das uns vollkommen entwickelt und genauer scheint.“ (Jakobson 1988d:485). Ein Beweis der Äquivalenz wird von Jakobson (1988:79) mittels einer Inversion eingeführt: “every bachelor is an unmarried man, and every unmarried man is a bachelor”. Sollte dieser Satz in seiner bestimmten Funktion wahr sein, so sind die Paradigmen *bachelor* und *unmarried man* äquivalent (vgl. Jakobson 1988d:483).

Wenn die Äquivalenz nicht mit der gleichen Anzahl sprachlicher Einheiten zu erreichen ist, weil die Wörter je nach Sprachsystem unterschiedliche Werte tragen, ist eine Umschreibung notwendig. Nach Jakobson (1988) ist also die Äquivalenz in der Übersetzung möglich, denn „[j]ede[sic!] Erfahrung und ihre Klassifikation kann in jeder existierenden Sprache wiedergegeben werden.“ (ebd.:487).

Wie aus den oben erwähnten Beispielen hervorgeht, gibt es eine Vielzahl ganz unterschiedlicher Betrachtungsweisen und Definitionen des Begriffes Äquivalenz.

4.4 Äquivalenz und Übersetzen nach Reiß/Vermeer (1991)

Reiß/Vermeer (1991) unterscheiden zwischen Äquivalenz und Adäquatheit. Und zwar verstehen sie unter Adäquatheit eine Relation zwischen Ausgangs- und Zieltext. Bei dieser Relation muss der Zweck immer berücksichtigt werden, wobei die Adäquatheit immer prozessorientiert ist. Äquivalenz hingegen heißt eine Relation zwischen Ausgangs- und Zieltext, wenn sie innerhalb von

jeweiliger Kultur die gleiche kommunikative Funktion erfüllt. Äquivalenz ist nach Reiß/Vermeer (1991) ergebnisorientiert beziehungsweise produktorientiert (vgl. Reiß/Vermeer ²1991:139f).

Reiß/Vermeer (1991) sehen Translation als ein kommunikatives Handeln, bei dem ein kultureller Transfer stattfindet, wobei das höchste Ziel der Zweck ist. Sprache und Kultur hängen sehr eng mit der Kommunikation zusammen. Reiß/Vermeer (1991) sind der Auffassung, das Übersetzen bedinge zunächst das Ziel des Originaltextes und dessen Kultur zu verstehen, bevor es in die Zielsprache übertragen werden kann:

Der Translator geht von einem vorgegebenen, von ihm verstandenen und interpretierten Text aus. Ein Text ist sozusagen ein Informationsangebot an einen Rezipienten seitens eines Produzenten. (...) Der Translator formuliert einen Zieltext, der als Text somit ebenfalls ein Informationsangebot an einen Rezipienten ist. Ein Translat ist somit als Informationsangebot bestimmter Sorte über ein Informationsangebot darstellbar. (Reiß/Vermeer 1991:19)

Nach Reiß/Vermeer (1991) entstehen die Texte immer aus einem bestimmten Grund und der Zweck des Zieltextes kann von dem des Ausgangstextes differieren. Dies kann zur Änderung der Textfunktion führen (vgl. Reiß/Vermeer² 1991:45). Nach Vermeer (1986) sollten ÜbersetzerInnen fehlerhaft verfasste Originaltexte so ändern beziehungsweise neu gestalten, dass sie den gesetzten Zweck erfüllen (vgl. Vermeer 1986:41). An dieser Stelle würden sich die islamischen Gelehrten und Gläubigen zweifelnd fragen, inwieweit die heiligen Textinhalte verändert werden dürfen, um die Zieltextfunktion zu erreichen? Wo liegen die Grenzen bei der Textänderung im Prozess der Koranübersetzung?

TranslationswissenschaftlerInnen behaupten, dass, bedingt durch wesentliche kulturelle Unterschiede, eine wortgetreue Wiedergabe der Botschaft des Ausgangstextes in die Zielsprache und in die Zielkultur nicht möglich ist (vgl. Reiß/Vermeer ²1991:26). Es könnte ebenfalls keine Situationskonstanz geben:

Den Translator (als Translator) interessieren weder objektive Realität noch Wahrheitswerte. Den Translator interessiert der Wert eines historischen Ereignisses, wie es sich in einem Text manifestiert, bezogen auf die geltende Norm (Kultur) und aktuelle Situation des Textes (und/oder seines Produzenten) und die Wertänderung bei einer Translation des Textes in einen Zieltext. (Reiß/Vermeer 1991: 26)

So bildet nach Reiß/Vermeer (1991) die Funktion eines Textes den Mittelpunkt des Übersetzens. Zugleich wird auch der Übersetzungsbegriff von den TranslationswissenschaftlerInnen jeweils unterschiedlich definiert und verstanden.

Ziel dieser Masterarbeit ist es, den Begriff *Übersetzung* von anderen Betrachtungsweisen, und vor allem von den Ansichten über das Übersetzen seitens islamischer Gelehrter, abzugrenzen. Damit können praktisch anwendbare Strategien und Methoden für die Übersetzung gezeigt werden, die entwickelt werden und wurden und die auch bei der Koranübersetzung Anwendung finden könnten.

4.5 Kritik an den Theorien von Reiß/Vermeer (1991)

Dieses Kapitel befasst sich mit einem *übersetzerischen Glaubenskrieg*, um somit die Kritik an der Theorien von Reiß/Vermeer (1991) zu veranschaulichen.

Die von Reiß/Vermeer (1991) dargelegte Betrachtungsweise steht im Kontrast zu den bisher beherrschenden Konzepten der Translationslinguistik und der allgemein gültigen Vorstellungen von Translation. Deshalb konfrontierten sich Reiß/Vermeer (1996) mit der Kritik ihrer Theorien seitens von FachkollegInnen. So meinte Siever (2008), dass die Auseinandersetzung um die Skopostheorie bisweilen Züge eines übersetzerischen Ideenkrieges verursachte (vgl. Siever 2008:160). Nach Auffassung von Stolze (1992) ist die Theorie von Reiß/Vermeer (1996) vom Ökonomiestreben der zeitgemäßen Informationsgesellschaft sehr beeinflusst. Hier gibt es kaum Raum für zweckfreie Äußerungen (vgl. Stolze 1992:195). Vermeer (1988) grenzt allerdings in seinem Aufsatz *Handlungstheorie und Translation* die intentionale von der nicht-intentionalen Interaktion ab. Dabei versteht er unter intentionaler Interaktion die Handlung selbst.

Schreiber (1993) kritisiert ebenfalls den Begriff *Zweck*. Ihre Kritik betrifft jedoch hierbei die Dominanz. Das Übersetzen ist zwar eine zielabhängige Tätigkeit, jedoch würde die „Verabsolutierung des Übersetzungszwecks“ bei Reiß/Vermeer (1993) zu einer Ausbreitung des Übersetzungsbegriffes führen, die nicht passabel ist (vgl. Reiß/Vermeer 1993:21). Hier wird auf Kellelats (1987) Kritik verwiesen, laut dem die Ausbreitung des Übersetzungsbegriffes, die Übersetzung und Adaptation, Bearbeitung und Nachdichtung voneinander abgrenzt (vgl. Kellelat 1987:41f). Hierbei weist Koller (2001) auf den Fall der Nobelpreisträgerin Doris Lessing (1997) hin. Ihre Werke über Zentralafrika wurden nämlich im Rahmen der sowjetischen Zeitschriften

„kreativ übersetzt“ (vgl. Koller 2002:52). Solch eine Adaptation ist auch im Sinne der Theorie nach Reiß/Vermeer (1993) als eine Übersetzung zu sehen. Sie wird „vom Rezipient als hinreichend kohärent mit seiner Situation interpretiert“ (vgl. Reiß/Vermeer 1991:112). Weiters folgt sie auch der Forderung der Skopostheorie mit dem Fokus auf die Zielkultur auch, wenn keine Kohärenz zum Ausgangstext besteht. Ständig wurde die dominierende Rolle, die die Kultur in der Skopostheorie spielt, angegriffen. Im Gegensatz zur erwähnten Dominanz der Kultur meint Schreiber (1993), dass der kulturelle Aspekt beim Übersetzen ein Teilproblem konkreter Übersetzungsfälle bildet. Der Hauptaspekt jeder Übersetzung und deren gemeinsamer Nenner ist jedoch der sprachliche Prozess (vgl. Reiß/Vermeer 1993:21). Koller (2002) stellt auch die Auffassung von Reiß/Vermeer (1993) unter Kritik, dass jeder Übersetzungsfall kulturbedingt beziehungsweise kulturabhängig ist. Koller (2002) ordnet allerdings selbst den Aspekt der Kultur als einen relevanten Faktor der Übersetzung ein (vgl. Koller 2002:47).

Prunč (2007) kritisiert ebenfalls die Ansichten von Reiß/Vermeer (1993) bezüglich der Kultur. Nämlich werten Reiß/Vermeer (1993) Definition und Einteilung von Parakultur, Idiokultur und Diakultur das Individuum zu einem passiven Objekt ab (vgl. Prunč 2007:157). Es ist außerdem bemerkenswert, dass ÜbersetzerInnen selten solche Einblicke in die Realität der AusgangstextautorInnen haben, um sich mit ihrer Idiokultur vertraut machen zu können. Auch die Rolle der ÜbersetzerInnen wurde unter diese Kritik gestellt. Koller (2002) äußert sich gegen die von Reiß/Vermeer (1993) dargestellte, herrschende Rolle der ÜbersetzerInnen, die über den Ausgangstext in übersetzerischer Handlung positioniert wurde. Kollers (2002) Kritik kristallisierte sich bezüglich der Frage heraus, wer den Übersetzungszweck bestimmt. Dieser Zweck kann von dem/der ÜbersetzerIn bestimmt werden. Auch die Rollen der AusgangstextautorInnen sowie der AuftraggeberInnen sind hier jedoch denkbar. Koller (2002) ignoriert die Tatsache, dass die Freiheit, die nach Reiß/Vermeer (1993) den ÜbersetzerInnen eingeräumt wird, gleichzeitig die Verantwortung verlangt, zweckadäquate und bewusste Entscheidungen zu treffen (vgl. Dizdar 1998:106).

Nach Auffassungen von Zybatow (2004) ist die Frage der allgemein gültigen Translationstheorie für alle Fälle, für das Übersetzen und für das Dolmetschen, für alle Sprachen, Kulturen, Textsorten, die hauptsächlich die Literaturübersetzungen anspricht, umstritten (vgl. Zybatow 2004:265f). So können laut Zybatow (2004) alle Bewertungskriterien der Skopostheorie für Literaturübersetzungen nicht erfüllbar sein (vgl. Zybatow 2004:266).

Zusammenfassend lässt sich behaupten, dass die Auseinandersetzung in der Translationswissenschaft mit dem Ansatz von Reiß/Vermeer (1993) die Einführung neuer Begrifflichkeiten, neuer Betrachtungsweisen, neuer Aspekte und Definitionen aktivierte. Dies beschränkt sich nicht nur auf die bloße Kritik, sondern bereichert die Translationswissenschaft um ausdrücklich neue und entscheidende Impulse (vgl. Siever 2008:71).

Vielleicht liegt die Vehemenz der Anfeindungen – besonders gegen die Skopostheorie – genau darin begründet: dass nicht einfach nur alte theoretische Schlachten mit altbekannten Argumenten neu inszeniert wurden, sondern neue Argumente eingeführt wurden, um neue Erkenntnisse zu gewinnen. Umwälzende Herausforderungen scheinen auch in der Wissenschaft Aggressionen und Ängste um die Bewahrung von lieb gewordenen Besitzständen zu wecken. (Siever 2008:364).

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass bei Vermeers Theorie (2009) in erster Linie nicht darum geht Wörter zu übersetzen. Zu allererst sollten vor jeder Übersetzung immer die drei Hauptfragen gestellt und beantwortet werden: „Wozu übersetze ich, was und für wen?“ (Vermeer 2009:76).

4.6. Übersetzbarkeit nach Toury (1995)

Übersetzen zeichnet sich nach Toury (1995) durch das große Variantenreichtum aus, das sich in drei dynamischen Hauptmerkmalen zeigt: „difference across cultures, variation within a culture and change over time.“ (Toury 1995:31). Merkmale, die von Toury (1995) betont werden, charakterisieren die progressive übersetzungstheoretische Denkweise der 1990er Jahre, die verschiedene übersetzungswissenschaftliche Strömungen, wie etwa *Descriptive Translations Studies* verbindet (vgl. Siever 2010:242). Der im vorherigen Unterkapitel erwähnte Begriff der Äquivalenz einer Übersetzung wird Toury (1995) zufolge dem Originaltext durch die zielkulturbedingte Bewertung ihrer funktionellen Angemessenheit begründet. Weil jede Beziehung zwischen dem Ausgangs- und dem Zieltext ein Übersetzungsäquivalenzkandidat sein kann, unterscheidet Toury (1995) die tatsächlichen von potenziellen Äquivalenzen (vgl. Toury 1995:86). Von der zielkulturell bestimmten Akzeptabilität unterscheidet Toury (1995) die Adäquatheit einer Übersetzung, die an Ausgangskulturnormen orientiert ist (vgl. Toury 1995:86f). Toury (1995) konzentriert sich in seinen Forschungen vor allem darauf, welche Normen einer bestimmten

Epoche in der Textgestalt der Übersetzung nachzuweisen sind. Hierbei können für diese Arbeit relevante Fragen entstehen:

- An welche religiösen Normen haben sich heutige KoranübersetzerInnen zu halten?
- Wie können sie mit der Verbindlichkeit der Normen umgehen beziehungsweise
- Wie können sie die Normen bei ihren Entscheidungen zur Übersetzung einsetzen? (vgl. ebd.).

Des Weiteren versucht Toury (1978) das Transferpostulat zu dekonstruieren:

A certain translation either conforms to the postulate or not, and if it does not conform to it, it necessarily-and paradoxically-follows that it is altogether “non translation”, or that it “does not deserve to be called a translation”. Thus, the student finds himself compelled to account for many actual translations, if not for most of them, in terms that are both negative and final: they allow him to establish only what they are not, and bar the way to any positive discussion of their generative process and their mode of existence. (Toury 1978:28)

Hier wird deutlich die Übersetzbarkeit auf einem negativen Weg bestimmt. Nach der Translationsdefinition, beziehungsweise der Translationsforderung einer Theorie der Übersetzbarkeit, wäre jede Translation eine Nichttranslation. Hier würden alle Zieltexte aus den Rahmen einer solchen Forderung fallen. Eine Theorie, die eine Invarianzforderung definiert, (Invarianzforderung bedeutet, dass vom Übersetzer gefordert wird, dass ein bestimmter Aspekt des Ausgangstextes im Zieltext möglichst unverändert erhalten bleiben soll) und die gleichzeitig die Auffassung einer optimalen Translation ausdrückt, wäre fehlerhaft. Eine Definition der Translation, die vom Kontext und der Situation unabhängig ist, würde bedeuten, dass jeder Zieltext fehlerhaft wäre. Die optimale Translation, die die Forderung erfüllen könnte, ist unmöglich, da ihre Realisierbarkeit nicht gegeben ist. Als eine mögliche Translation wird solche gesehen, die sich von der optimalen unterscheidet. Sie weicht also vom Ideal der optimalen Übersetzbarkeit ab und markiert die Unmöglichkeit der Translation. Das einzig mögliche Translat ist ein nicht gelungener Zieltext. Das fehlerhafte Translat, das die Möglichkeit der Translation durch sich sichtbar macht, ist jedoch kein nicht gelungener Zieltext, sondern eine Manifestation der unmöglichen Translation (vgl. Dizdar 2006:310).

Tourys (1978) Forderung besagt, dass eine vollständige Rekonstruktion des Originals nicht möglich sei und, dass der Versuch einer Wiederherstellung von Teilen oder Aspekten unerwünscht ist. Solche Postulate sind in der Translationswissenschaft abzulehnen (vgl. Toury 1978:26). Toury's (1978) Vorstellung der Übersetzbarkeit, die von einer potentiellen Translation ausgeht und als Maß für die Bewertung des wirklichen Produkts dienen soll, ist der Grund, warum er alle Zieltexte als fehlerhaft beziehungsweise als ungenügend betrachtet. Es gibt kein Translat, das einer solchen Vorstellung entsprechen könnte. Ein Zieltext, der allen festgelegten Vorstellungen entspricht wäre einer, der keinen Kontext hat und der nicht rekontextualisiert wird. Eine genaue Entsprechung des Ausgangstextes wäre also nur derselbe Text. Der Ausgangstext kann jedoch keine Translation werden – um eine Translation zu werden, müsste er entsprechend verändert und rekontextualisiert werden.

Die von Toury (1978) kritisierte Auffassung von Übersetzbarkeit ist als eine Art Forderung nach der Ermöglichung einer Übersetzungsunmöglichkeit zu verstehen.

Nächstes Kapitel stellt die Übersetzung im Hinblick auf Adaptation dar. Dabei wird auch der Begriff Adäquatheit erläutert. In diesem Kapitel werden Definitionen für die Übersetzung als Adaptation von unterschiedlichen ÜbersetzungswissenschaftlerInnen präsentiert.

4.7 Die Übersetzung als Adaptation

Religiosität sei als Adaptation zu verstehen, die vererbt wird und sich durch ihre zentralen Komponenten: Spiritualität, Gruppenbildung, Identitätsbildung, Kommunikation sowie moralische Haltungen auszeichne. (Dawkins 2006:196)

Wie bereits festgestellt wurde, kann eine vollständige Bedeutungsäquivalenz praktisch nicht gegeben werden (vgl. Scheyer 2009:62). Denn eine Übersetzung ist immer auch eine Interpretation. Das heißt, dass der Grad an Äquivalenz an die Fähigkeiten und an die Intention der ÜbersetzerInnen gebunden ist, die die Bedeutungen und Codes erkennen, sie dekonstruieren und diese wieder neu gestalten. Oft wird im Falle einer Übersetzung von Zeichen, oder von anderen kulturellen Bedeutungsebenen, bei denen es keinen interkulturellen faktischen Äquivalenten gibt von einer Adaptation gesprochen (vgl. Scheyer 2009:63).

Im folgenden Kapitel wird der Begriff der Adaptation als Übersetzungsverfahren im Sinne einer Bearbeitung erklärt, die gleichzeitig eine Möglichkeit für die Übersetzung der heiligen Texte darstellt.

Der Begriff *Adäquatheit* bedeutet *Anpassen* beziehungsweise *Angemessenheit* (vgl. Wilkes 2012:3). Die adäquate Übersetzung eines Ausgangstextes meint somit, dass während des Übersetzungsvorgangs der Zweck und Sinn des Zieltextes als Prioritäten angesehen werden (vgl. Reiß/Vermeer 1991:139ff). Das bedeutet, dass eine möglichst hohe Übereinstimmung von Kommunikationsziel und Übersetzung erreicht werden soll. Der Originaltext kann somit verändert werden und beispielsweise ergänzt beziehungsweise gekürzt werden. Dies ist vom jeweiligen Übersetzungsauftrag abhängig, da dieser den Zweck des Zieltextes bestimmt (vgl. Kadric/Kaindl & Kaiser-Cooke 2010:74). Hier entscheiden die ÜbersetzerInnen, inwieweit der Zieltext verändert werden soll beziehungsweise ob die Fachbegriffe umgeschrieben oder ersetzt werden sollen. Damit kann erreicht werden, dass der Zieltext für die ZielleserInnen lesefreundlicher wird (vgl. Kadric/Kaindl & Kaiser-Cooke 2010:76).

Es soll außerdem erwähnt werden, dass in Bezug auf die Zugänge zu den unterschiedlichen Textsorten vor etlicher Zeit noch vorrangig zwischen religiösen und weltlichen unterschieden wurde. So empfahl bereits Hieronymus (1980) eine wörtliche Übersetzung für die Bibel, jedoch eine freiere Übersetzung für andere Textsorten. Nach Hieronymus (1980) übersetzen die bedeutenden LiteraturübersetzerInnen aus dem lateinischen Sprachbereich in das griechische nach dem Prinzip, dass nur eine freie Übersetzung (*ad sensum*) eine Wiedergabe ermögliche, welche den literarischen Maßstäben gerecht wird. Eine Ausnahme waren für Hieronymus (1980) die heiligen Schriften, bei denen aufgrund des besonderen Charakters eines sakralen Textes eine wörtliche Wiedergabe angebracht sei (vgl. Hieronymus 1980:3). Je höher der Status des Textes war, umso größer war der Druck auf die ÜbersetzerInnen eng am Originalwortlaut zu bleiben (vgl. Wagner/Lutter & Lethen 2012:40). Die oben erwähnte freie Übersetzung, also die Freiheit der ÜbersetzerInnen, ist mit der Freiheit der AutorInnen zu vergleichen. Für die KopistInnen von Gedichten, die im 17. Jahrhundert in handschriftlicher Form bearbeitet wurden, wie etwa von John Donne, war es durchaus gewöhnlich, Strophen auszulassen oder neue hinzuzufügen. Diese AutorInnen betrachteten sich, ähnlich wie frühneuzeitliche ÜbersetzerInnen, als KoautorInnen, die den Ausgangstext verändern dürfen (vgl. Wagner/Lutter & Lethen 2012:42).

In der Neuzeit der Übersetzungswissenschaft wurden zahlreiche Kategorisierungsversuche entwickelt. Beispielsweise stehen der Inhalt des Textes oder die Thematik als

Unterscheidungskriterien im engen Zusammenhang mit der Wahl der Übersetzungsmethode. Als eine spezifische Untergruppe wird häufig die Bibelübersetzung oder Koranübersetzung genannt. Zu einer Übersetzungsmethode gehört unter anderem die *Adaptation*, die von Schreiber (1993) als eine Art der Bearbeitung genannt wird (vgl. Schreiber 1993:104f.). So definiert er die Adaptation als *Anpassung an die Zielkultur bei situativer Äquivalenz*. Es geht also bei der Adaptation in erster Linie darum, bestimmte Textelemente zu verändern, wobei allerdings mindestens ein individuelles Merkmal des Ausgangstextes im Zieltext erhalten bleiben muss (vgl. Schreiber 1993:104f.). Es ist also fraglich, ob im Falle der Koranübersetzungen von einer Adaptation gesprochen werden kann. Hier ist es wichtig zu erwähnen, dass die Koranübersetzungen häufig indirekt und aus zweiter Hand angefertigt wurden (vgl. Stackelberg 174:1984). Es gab auch Übersetzungen aus dritter oder sogar weiterer Hand. Ein extremes Beispiel dafür ist eine 1688 auf Deutsch veröffentlichte Fassung des Korans, die von der holländischen Übersetzung, die aus der französischen Übersetzung aus dem arabischen übersetzt worden sei (vgl. Pym 2000:13).

Abschließend soll darauf hingewiesen werden, dass Differenzierungen der Übersetzungsbegriffe auch praktische Konsequenzen für die ÜbersetzerInnen nach sich ziehen. Aufgrund des unterschiedlichen Status des Ausgangstextes fallen die Konsequenzen für ÜbersetzerInnen unterschiedlich aus (vgl. Snell-Hornby 1988:111ff). Um sich den Vorwurf einer Verfälschung des Ausgangstextes nicht auszusetzen, sollten nach Schreiber (1997) alle ÜbersetzerInnen alle Adaptationen und Bearbeitungen auch deutlich als solche kennzeichnen (vgl. Schreiber 1993:104f.).

4.8 Übersetzungsschwierigkeiten nach Nord und Wills (1990)

Übersetzungsprobleme werden in der Translationswissenschaft als eine gewisse Art der translatorischen Herausforderung betrachtet. In diesem Kapitel wird auf den Begriff *Übersetzungsprobleme* eingegangen, um die unterschiedlichen Arten von Übersetzungsproblemen aus Sicht der Übersetzungswissenschaftlerin Christiane Nord (1990) zu schildern.

Nord (1990) unterscheidet hierbei vier Arten von Übersetzungsproblemen:

Die erste Schwierigkeit nennt sie 1.) *Ausgangstextspezifische Übersetzungsschwierigkeiten*.

Diese entstehen nämlich durch individuelle Stil- und Ausdrucksmittel des Ausgangstextes wie etwa Inhalt, nonverbale Elemente wie beispielsweise Illustrationen, lexikalische und syntaktische Elemente. Obwohl diese Elemente für einen bestimmten Text typisch sind, können sie trotzdem analogisiert werden. Nord (1990) versteht unter *Syntax* und *Lexik* die nicht-konventionellen Stilmittel. Ausgangstextspezifische Übersetzungsschwierigkeiten kommen vor allem bei den literarischen Texten vor (vgl. Nord 1990:30).

Als Beispiel aus dem Korantext für ein ausgangstextspezifisches Übersetzungsproblem könnte auf die Problematik der „Hennings-Übersetzung“ eingegangen werden. Henning (2001) übersetzte laut Hoffman (2001) manche Stelle dem Original zu getreu. Er übertrug nämlich auch die unvollständigen Zeitsätze originalgetreu. Ein Beispiel dafür wäre: „Als Moses zu Pharao kam und sprach (...)“ (Hoffman 2001:245). Eine andere Herausforderung für die ÜbersetzerInnen stellt Hoffman (2001) zufolge der arabischen Neigung zugrunde, Sätze mit „und“ (*wa*) zu beginnen. Diese kann im Deutschen zu widersinnigen Satzeröffnungen führen, wie etwa „Und aber“ und zur ständigen Verwendung von „siehe“, „wahrlich“ und „gewiss“ beziehungsweise in Hennings obsoletter Sprachverwendung „gewisslich“. Diese stilistischen Eigenheiten wurden bei der Bearbeitung von „Henningschen-Übersetzung“ im Großen und Ganzen beibehalten (vgl. Hoffman 2001:250). Gleichzeitig ist hier bemerkenswert, dass solch eine Bearbeitung einer Übersetzung ein weiteres Argument für eine erfolgreiche Übersetzungsmöglichkeit darstellt.

Des Weiteren unterscheidet Nord (1990) 2.) pragmatische Übersetzungsprobleme welche sich auf die Übersetzungssituation beziehen. Darunter unterscheidet Nord (1990) auch die Bezugnahmen auf die SenderInnen und EmpfängerInnen. Eine klare Grenzziehung ist dadurch erschwert, dass sie auch solche Aspekte, wie Kulturreferenzen (metasprachliche Äußerungen, Eigennamen) und kulturelles Milieu (Sitten, Konventionen), als pragmatische Übersetzungsschwierigkeiten klassifizieren, die ebenfalls bei den 3.) kulturspezifischen Übersetzungsproblemen auftreten können (vgl. Nord 1990:211-219). Die Korantexte beinhalten ebenfalls Textpassagen, die solche Schwierigkeiten für ÜbersetzerInnen verursachen können. Ein Beispiel dafür wäre, den Anachronismus der ÜbersetzerInnen rückgängig zu machen, der darin liegt, bereits für die vorislamische Zeit von „MuslimInnen“ zu sprechen. Die beiden Begriffe „MuslimInnen“ und „Islam“ bedeuten im ursprünglichen Sinne „Hingabe zu Gott“ und „Gottergebener“ und nur in solch einer Form dürfen diese, laut den IslamwissenschaftlerInnen, im Koran verstanden werden – jedenfalls bis zur Gründung der islamischen Gemeinde in Medina (vgl. Hoffman 2001:256).

Als weiteren übersetzungsproblematischen Aspekt stellt Nord (1990) kulturpaarspezifische Übersetzungsprobleme vor. Dazu zählen Textsortenkonventionen, stilistische Kennzeichnungs- und Maßkonventionen. Diese können im Ausgangs- und im Zieltext unterschiedlich erscheinen. Sie werden auf zwei konkrete Fremdsprachen bezogen, gegenüber den pragmatischen Übersetzungsschwierigkeiten, die verallgemeinerbar sind (vgl. Nord 1991:30).

Hier stellt sich die Frage, welche besonderen Merkmale die heiligen Korantexte als Textsorte aufweisen. Diesbezüglich können kulturbedingte Übersetzungsprobleme entstehen. Bei der „Henningschen-Koranübersetzung“ mussten beispielsweise die meisten Fußnoten von Hoffman (2001) ersetzt werden. Der Grund dafür war, dass sie von einer zeitbedingten, islamfeindlichen Einstellung geprägt waren. Hennings Kommentare unterstellten insbesondere, dass der Prophet Mohammed den Koran in missverstandener Nachahmung des mosaischen und christlichen Glaubens selbst erfunden hat. Dementsprechend ging Henning (2001) davon aus, dass Widersprüche zwischen Aussagen der Bibel und des Korans ein Beweis dafür wären, dass der Koran fehlerhaft sei (vgl. Hoffman 2001:245).

Zu den Schwierigkeiten des Übersetzens gehören Nord (1991) zufolge ebenso 4.) sprachenpaarspezifische Probleme. Diese entstehen durch textinterne Faktoren, die sich aus den unterschiedlichen Strukturen der Ausgangssprache und Zielsprache im Bereich der Lexik, Syntax und suprasegmentalen Merkmalen ergeben (vgl. Nord 1991:246). Weil der deutsche und der arabische Sprachbau große Unterschiede aufweist, könnte hier eine Vielfalt von divergenten sprachlichen Erscheinungen aufgezählt werden, wie etwa die Verwendung von Infinitivformen beziehungsweise Wortbildungen. Nord (1991) erwähnt diesbezüglich die „Kontrastierungskompetenz“, die bei der Beseitigung von entstehenden Fehlern helfen kann. Solche Fehler können durch die grammatikalischen Unterschiede beider Sprachen entstehen. Nord (1991) nennt diese „Interferenzfehler“ (vgl. Nord 1991:247). In den westlichen Sprachen sind die LeserInnen daran gewöhnt auf Gott bezogene Eigenschaftswörter folgendermaßen zu steigern: „Gott sei allwissend, allmächtig, allgütig.“ (Koran, Sure 3,14). Dies entspricht jedoch nicht dem schlichteren Arabischen. So wäre es laut Henning (2001) korrekter formuliert, dass „Allah der Wissende, der Mächtige und der Gütige ist.“ (Koran, Sure 3,152) Im Arabischen wird auch oft mittels Verbformen ausgedrückt: „gehört habend, ungehorsam geworden seiend.“ (Koran, Sure 49, 124). Auch die große Bedeutungsbreite eines arabischen Substantivs verursacht, dass die deutschen ÜbersetzerInnen dies in Form von qualifizierenden Adjektiven wiedergeben müssen (vgl. Hofmann 2001:266).

Ein weiterer Aspekt der dieses Kapitel ergänzen soll, ist die von Wills (1977) erwähnte übersetzerspezifische Übersetzungsschwierigkeit. Dieses Problem könnte in dieser Masterarbeit aus den geschilderten Beispielen im Kapitel 5.1 „Welche Koranübersetzung“ resultieren, indem die unter anderem ungenügenden „Henningsche-Koranübersetzungen“, die von anderen ÜbersetzerInnen überarbeitet wurden, bereits besprochen worden sind.

Es handelt sich hier um zwei Schwierigkeitsebenen:

- Für ÜbersetzerInnen mit eingeschränkter beziehungsweise unzureichender übersetzerischer Kompetenz – die AnfängerInnen.
- Für ÜbersetzerInnen mit umfangreicher translatorischer Kompetenz – die Fortgeschrittenen.

Des Weiteren unterscheidet Wills (1977) *textsortenspezifische Übersetzungsprobleme* mit drei praxisrelevanten Schwerpunkten. Dazu zählen 1.) fachsprachliche Übersetzungen, 2.) literarische und 3.) Übersetzungen von heiligen Texten, unter anderem Koranübersetzungen. Diese Texttypen bilden Wills (1977) zufolge die drei Schwierigkeitsparameter. Eine weitere Schwierigkeit beim Übersetzen, die Texte des Koran betreffen kann, ist das *einzeltextspezifische Übersetzungsproblem*. Darunter versteht Wills (1977) Schwierigkeiten, die durch inhaltlich und/oder stilistisch komplizierte Ausdrucksweisen der bestimmten TextautorInnen bedingt sind (vgl. Wills 1977:197). Der Aspekt *komplizierter Textinhalte* aus dem Koran wird in den nächsten Kapiteln näher besprochen.

Die meisten KoranübersetzerInnen sind jedoch erfahrene ÜbersetzerInnen, sodass der Fall von übersetzerspezifischen Übersetzungsschwierigkeiten nicht sehr wahrscheinlich ist. Wahrscheinlicher ist im Falle einer Koranübersetzung, dass *sprachenspezifische Übersetzungsprobleme* auftreten, da die zwei Sprachen, die in dieser Arbeit von Bedeutung sind, beides keine westeuropäische Sprachen sind. Das klassische Hocharabisch zählt nämlich zu den exotischen Sprachen (vgl. ebd).

Zusammenfassung

Dieses Kapitel befasst sich mit den für die vorliegende Arbeit wichtigen Begrifflichkeiten der Übersetzbarkeit und Äquivalenz. Es werden diesbezüglich mehrere unterschiedliche und konkurrierende Auffassungen verschiedener ÜbersetzungswissenschaftlerInnen vertreten.

Unter der **Translation** verstehen die ÜbersetzungswissenschaftlerInnen jeden Kommunikationsakt, der die Verständigung über kulturelle Grenzen hinweg ermöglicht. Die translatorische Produktion und Rezeption werden von den je nach Kultur geltenden Normen bestimmt. Im Falle einer Koranübersetzung stellt die Translation eine zeitliche und kulturelle Verschiebung des Ausgangstextes in eine andere Dimension dar. Der Übersetzungsprozess kann *intralingual*, *interlingual* oder *intersemiotisch* stattfinden. Die *intersemiotische Übersetzung* wird in der Translationswissenschaft als eine Wiedergabe sprachlicher Zeichen durch Zeichen nichtsprachlicher Zeichensysteme bezeichnet. Der Grund für die letzte Klassifizierung im Falle des Korans sind die in Texten des Koran vorkommenden Wundercharaktere, Symbolik, Bilder, Zeichen, etc. Es soll nur das übersetzt werden, was für das bestimmte Kommunikationsziel notwendig ist. Das Übersetzen, auch im Falle der Koranübersetzung, ist also kein bloßer Austausch von Wörtern, sondern es stellt eine mehrschichtige, komplexe und bewusste Interpretation eines Ausgangstextes dar. Es gibt verschiedene Lösungsmöglichkeiten, auch für die Koranübersetzung im Sinne eines Phänomens. Außerdem gibt es mehr als nur eine richtige Übersetzungsvariante.

Überdies wurde die Translation als eine optimale Translation definiert, die unabhängig von Kontext und Situation ist. Dieser Definition zufolge müssen alle Zieltexte als fehlerhaft beziehungsweise als ungenügend betrachtet werden. Diese Einstellung wird in der Translationswissenschaft abgelehnt und ist unerwünscht.

Beim **Übersetzen**, wobei im Mittelpunkt die Textfunktion steht, entstehen die Texte immer aus einem konkreten Grund und es kann zu einer Änderung der Textsorte kommen. So entsteht auch die Frage seitens islamischen Gelehrten, inwieweit die heiligen Texte des Koran verändert werden dürfen.

Des Weiteren wird das **Übersetzen als Adaptation** definiert. So wird diese als Anpassung an die Zielkultur bei situativer Äquivalenz gesehen. Dabei handelt es sich um die Veränderung gewisser Textelemente, wobei mehr als ein individuelles Merkmal des Ausgangstextes im Zieltext beibehalten werden muss.

Das **Übersetzen** wird in der Übersetzungswissenschaft als ein Prozess verstanden, dessen Gelingen und Kommunikationsqualität bedingt und unterschiedlich sind. Zu den Aufgaben der ÜbersetzerInnen gehört es, die Textverluste zu minimieren und für eine optimale Äquivalenz zu sorgen. An eine Äquivalenzmöglichkeit bei einer Übersetzung wird jedoch auch oft gezweifelt.

Unter **Äquivalenz** wird die Übereinstimmung in der Bedeutung sprachlicher Zeichen oder Zeichenkombinationen zweier oder mehrerer Sprachen verstanden. Grundsätzlich wird sie durch die Übersetzbarkeit ermittelt. Der Begriff der Äquivalenz wird von TranslationswissenschaftlerInnen kritisiert und sollte nicht zur Beschreibung des Übersetzungsprozesses übernommen werden. Es kann keine vollständige Bedeutungsäquivalenz gegeben werden. Genauer gesagt, kann die Bedeutung eines Textinhaltes nie unabhängig vom Kontext oder der Textsituation betrachtet werden. Des Weiteren wird zwischen Äquivalenz und Adäquatheit unterschieden, wobei unter der **Adäquatheit** eine zweckorientierte Beziehung zwischen Ausgangs- und Zieltext verstanden wird. Die Adäquatheit ist immer *prozessorientiert*. Äquivalenz ist dagegen *produktorientiert* und bezeichnet eine Relation zwischen Ausgangs- und Zieltext, wenn sie innerhalb von einer bestimmten Kultur die gleiche Kommunikationsfunktion erfüllt.

Die **Skopostheorie** wird von den TranslationswissenschaftlerInnen unterschiedlich kritisiert. Es wird also die dominante Position des Zwecks kritisiert. Diese Dominanz könnte nämlich zur Ausbreitung des Übersetzungsbegriffes führen. Es wird außerdem stets kritisiert, dass die Kultur einen Hauptaspekt jedes Übersetzungsfalles bildet. Kulturelle Aspekte sind zwar relevant, sie bilden jedoch einen Teil des Übersetzungsprozesses, dessen Hauptaspekt sprachliche Elemente sind. Die herrschende Rolle der ÜbersetzerInnen, die über den Ausgangstext in den Vordergrund rücken, wird ebenfalls kritisiert. Die Rolle anderer AkteurInnen, wie etwa AuftraggeberInnen sollte nicht ignoriert werden. Auch ihnen wird, wie auch den ÜbersetzerInnen, Verantwortung und zielgerechte, bewusste Entscheidungen abverlangt. Der positive Aspekt in der Auseinandersetzung mit der Skopostheorie besteht darin, dass die Translationswissenschaft um die neue Sichtweise, Definitionen und Aspekte bereichert wird. Schließlich geht es in der Skopostheorie beim Übersetzen vor allem um die Stellung der Fragen: „wozu, was und für wen übersetzt werden solle“.

Übersetzbarkeit in Bezug auf religiöse Texte wird als multischichtige Transformation des Ausgangstextes, der auch emotionale Wirkung hat, entsprechend den Bedürfnissen der Ausgangssprache verstanden. Die essentielle Frage ist, im Falle des Übersetzens der heiligen Schrift, die Reaktion des Zielpublikums, die der Zieltext hervorruft. Die Übertragung der Bedeutung bedeutet in einigen Fällen den Verlust der Form. Die modernen ÜbersetzerInnen sollten in der Lage sein, die Bedeutung, die in den heiligen Texten, wie der Bibel oder dem Koran, die als einzig wahre gilt, wiederzugeben.

In der Übersetzungswissenschaft werden diverse **translatorische Schwierigkeiten** unterschieden und unterschiedlich klassifiziert – diese betreffen gewissermaßen auch die Koranübersetzung.. Dazu zählen ausgangstextspezifische, pragmatische, kulturpaarspezifische, sprachenpaarspezifische, übersetzerspezifische, einzeltextspezifische sowie textsortenspezifische Übersetzungsprobleme. Die Übersetzungsschwierigkeiten, die bei der Übersetzung von heiligen Texten unvermeidbar sind, können unterschiedlich gelöst werden. So werden unter anderem zusätzliche Kommentare, Fußnoten, Wortschatzerweiterung, etc. als Form einer Lösung angewendet.

5. Möglichkeiten der Koranübersetzung

Dieses Kapitel stellt nun Aspekte der Möglichkeiten für die Koranübersetzung. Anschließend werden verschiedene Strategien und Methoden zur Koranübersetzung präsentiert und erläutert. Dabei wird der Begriff „Koranexegese“ definiert. Außerdem wird das Projekt zur Koranübersetzung dargestellt, sowie verschiedene Koranauslegungen am Beispiel von Suren.

5.1 Welche Koranübersetzung?

In diesem Kapitel werden Beispiele und deren kurze Analysen von Koranübersetzungen angegeben, um zu zeigen, dass es doch einige Übersetzungen gibt, die auch von den strengen MuslimInnen sowie von den IslamwissenschaftlerInnen als akzeptabel gelten. Die folgende Beispiele von den KoranübersetzerInnen, und der kritisch-analytische Vergleich diesbezüglich, sollten hier als Argumentation für die Möglichkeiten der Koranübersetzung dienen.

Das erste Koranübersetzungsbeispiel stammt von Friedrich Rückert (1995). Sein Werk wurde unter den muslimischen Gläubigen sowie von dem deutschen Islamwissenschaftler Hartmut Bobzin (2007) als akzeptabel klassifiziert. Rückert (1995) versuchte nämlich, die Sprachkunst des Korans zu zeigen und die poetische Form wiederzugeben. Die Reimprosa im Koran wurde von Rückert mit gleichen Reimendungen übersetzt, wobei sich die Reimwörter allerdings nicht immer gleich entsprechen. Seine Übersetzung wurde als ein interessanter Versuch als Annäherung an die Sprache im Koran angenommen. Für wissenschaftliche Zwecke wurde sie jedoch als nicht verwendbar gesehen (vgl. Bobzin 2007:21).

Im Namen Allahs, des Allerbarmers, des Barmherzigen! Sprich: Gott ist Einer, Ein ewig reiner, hat nicht gezeugt und ihn gezeugt hat keiner, und nicht ihm gleich ist einer. (Koran, Sure 112).

Die unter vielen MuslimInnen bekannte Bearbeitung der Übersetzung Hennings (2001) von Murad Wilfried Hofmann (2001), wird auch von den deutschen MuslimInnen gerne gelesen. Diese Übersetzung beinhaltet jedoch einige Interpretationen Hofmanns, die den Koran entschärfen, besonders an den Stellen, die für das Verhältnis zwischen MuslimInnen und Nicht-MuslimInnen charakteristisch sind. Sie glättet auch kritische Stellen im Sinne einer liberalen Islamauslegung und

wird daher für den wissenschaftlichen Zweck als weniger geeignet betrachtet (vgl. Hofmann 2001:213).

Hoffman (2001), der die „Henningsche-Übersetzung“ überarbeitete, betonte trotz zahlreicher Änderungen die er einführen musste, Hennings stilistische Nähe zum Original und seine poetische Kraft. Hoffman (2001) zufolge steht jeder, der den Koran zu übersetzen versucht vor dem gleichen Problem: Je näher er/sie am Original bleibt, desto unbefriedigender ist die Übersetzung aus sprachlicher Sicht. Eine wortwörtliche Übersetzung ins Deutsche wäre nur eine Übertragung arabischer Wörter in deutsche Wörter, jedoch keine Übersetzung in die deutsche Sprache. Wie eng sich Henning an den Stil des Korans hält, zeigt folgender Ausblick: In der arabischen Sprache wird vor der substantivischen die verbale Ausdrucksweise favorisiert. Diese gilt aus sprachlicher Sicht als einfacher und dynamischer (vgl. Hoffman 230:2001). Dadurch entstehen in der Übersetzung jedoch weniger gelungene Sätze wie etwa: „Allah ist mit den Buße Tuenden“. Andere Beispielssätze wie: „Er übermochte mich“ (Er setzte mich unter Druck) beziehungsweise „Verziehe mit mir!“ (Gewähre mir Aufschub!) würden heute höchstwahrscheinlich von den ZielleseInnen missverstanden werden (vgl. ebd.). Ein anderes Beispiel dafür wäre: „Ihr sollt heute nicht (...)“ statt: „Nicht sollt heute Ihr (...)“ (vgl. ebd.). Trotz der anerkannten Qualität der „Henningschen-Koranübersetzung“ musste diese völlig überarbeitet werden, um sie auf den heutigen Stand anspruchsvoller Koranübersetzungen bringen zu können. So musste beispielsweise ein Großteil der Verse neu nummeriert werden sowie die Pronomen und persönliche, rückbezügliche und besitzanzeigende Fürwörter großgeschrieben werden, die sich auf Gott beziehen (Er, Wir, Sein, Ihm, Dessen, etc). Diese Elemente zu korrigieren machten den Koran leichter lesbar, weil es andernfalls einen Zweifel an dem Sprechenden oder an das Subjekt geben könnte (vgl. ebd.).

Hennings Koranübersetzung (2001) gilt jedoch als die weitaus gelungenste und effektivste – von bewunderter Nähe am Original. Diese Übersetzung wird also immer wieder neu aufgelegt, obwohl inzwischen modernere Übertragungen zugänglich sind. Tatsächlich verbinden die Qualität seiner Fassung und seine Treue zum Original, trotz notwendiger Korrekturen, zahlreiche deutsche MuslimInnen als RezipientInnen seiner Version (vgl. Hoffman 2001:236). Ein weiteres Beispiel einer Koranübersetzung ist die im Jahr 1966 erstmals herausgegebene Ausgabe von Rudi Paret (1971). Bobzin (2007) nennt sie eine „philologisch nach wie vor am besten begründete [...] Übersetzung“ (vgl. Vorwort zu Bobzin 2004). Übersetzung und Kommentar richten sich an philologisch bewanderte AkademikerInnen. Paret (1971) Kommentare liefern

unter anderem eine verständliche Unterstützung beim Koranstudium. „Parets Übersetzung ist deshalb von Bedeutung, weil sie erstmals vollen Ernst mit dem Gedanken macht, dass man den Koran als historisches Dokument aus sich selbst interpretieren muss.“ (Gätje 1971:320). Paret (1971) hat daher den gesamten Koran systematisch durchforscht und diesen, neben dem Material eigene Kommentare, ausgewertet. Die Übersetzung zeichnet sich durch eine leicht kommentierende Form, welche dem Leser durch „Klammerzusätze“ über den sprachlichen Ausdruck hinaus, das Gemeinte deutlich macht (vgl. Gätje 1971:321).

Der im Rahmen dieser Masterarbeit bereits erwähnte Koranübersetzer und Islamwissenschaftler Adel Theodor Khoury (1987) schrieb im Vorwort seiner Übersetzung folgendes:

Bei den bisher gebräuchlichen deutschen Ausgaben des Korans vermissen die Muslime oft ein ausreichendes Einfühlungsvermögen in ihr Denken. Sie werfen ihnen vor, zumeist ihrem Koranverständnis nicht zu entsprechen. Auch wird von den christlichen Gesprächspartnern an die Muslime immer dringender die Frage nach einer 'authentischen' deutschsprachigen Version des Korans herangetragen, [...] (Khoury 1987:2).

Um die Erwartungen der ZielrezipientInnen zu erfüllen, wurde eine wissenschaftliche Ausgabe vom Khoury (1987) angefertigt in der neben Übersetzung und Urtext auch ein umfangreicher Kommentar eingebunden ist. Adel Khoury (1987), dessen Ausgabe als gut lesbar eingestuft wird, gab ebenso in seiner Übersetzung eine Auswahl an Hadithen heraus (vgl. Khoury 1988:85). Die erste deutsche für MuslimInnen herausgegebene Koranübersetzung (1939) stammte von **Maulana Sadr ud-Din** dem damaligen Imam der Wilmersdorfer Moschee. Sie gehörte zu einer in Lahore ansässigen Minderheit der *Ahmadiyya Bewegung* (die Bewegung zur Verbreitung islamischen Wissens). Diese Koranübersetzung wurde weitgehend von der Übersetzung der Ahmadiyya Mehrheitsbewegung verdrängt. Unter dem Namen von Mirza Baschir ud-Din Mahmud Ahmad wurde diese erstmals im Jahre 1954 (seither mehrfach Neubearbeitet, zuletzt von Mirza Tahir Ahmad, 1989) publiziert. Jedoch sollte diese Übersetzung nach IslamwissenschaftlerInnen in der Islamwissenschaft nicht verwendet werden (vgl. Ahmad 1999:121f).

Im Auftrag der Azhar Universität in Kairo übersetzte der ägyptische Germanist Moustafa Maher den Text neu (vgl. Maher 2004:122). Im Gegensatz zu der Übersetzung von Mirza Tahir Ahmad (1989) ist die Koranübersetzung von Maher nach Bobzin (2007) in verständlichem zeitgemäßem

Deutsch verfasst und lässt sich leicht lesen. „Er hat einen Hang zur Beschönigung und folgt im Übrigen gängigem, zeitgenössischem und muslimischem Koranverständnis.“ (Bobzin 2007:53). Über die Übersetzung von Amir Zaidan (2000) schrieb Bobzin (2007): „Völlig neue Wege schlägt die Übersetzung von Amir Zaidan (2000) ein, der viele zentrale theologische Begriffe in ihrer arabischen Form stehenlässt, wie beispielsweise Iman für 'Glaube' oder Taqwa für 'Gottesfurcht'.“ (Offenbach 2000:122). Zaidan (2000: 15) schreibt selbst in der Einführung seiner Übersetzung über den „neue(n) Ansatz im Umgang mit der islamischen Terminologie“, also die Verwendung von nicht-übertragbaren islamischen Fachbegriffen als Fremdwörter. Er betrachtet diese Methode für unabweisbar, um einer Entstellung des Inhaltes und der Botschaft des Korans vorzubeugen (vgl. Bobzin 2007:17).

In der Islamwissenschaft wird diese Übersetzung jedoch als nicht zitierfähig betrachtet. Der Grund dafür wäre eine zu große Zahl an arabischen Begriffen, die die Lesbarkeit des Textes erheblich erschweren würden (vgl. Bobzin 2007:21).

Ein weiteres Beispiel stammt von Orientalist **Lazarus Goldschmidts**. Er veröffentlichte 1916 in Berlin seine Koranübersetzung. Sie weist eine deutliche Ablehnung von Seiten der KoranrezipientInnen auf. Der Grund dafür war eine fundamental falsche Übersetzung, die von eigenwilligen und arbiträren Interpretationen geprägt wurde und sollte daher in der Islamwissenschaft auf keinen Fall verwendet werden (vgl. Bobzin 2007:19). Ein weiteres erwähnenswertes Übersetzungsbeispiel wurde vom saudischen Religionsministerium als eine beglaubigte Version, dem traditionellen Koranverständnis verpflichtet, in Auftrag gegeben (vgl. Samit/Bubenheim 2002:1). Diese Übersetzung beinhaltet ausführliche Kommentare sowie Übersetzungsalternativen bei einigen Stellen, weshalb sie als gut lesbar gilt. Des Weiteren ist diese Übersetzung vom Saudi Arabischen König *Salman ibn Abd al-Aziz* kostenlos herausgegeben worden und darf daher unentgeltlich und ohne Genehmigung vervielfältigt werden (vgl. Samit/Bubenheim 2002:12).

Die relativ neue Koranübersetzung von Hans Zirker (2003), die inzwischen 2007 in zweiter überarbeiteter Auflage erschienen ist, bietet eine fundierte Übersetzung, die philologisch auf dem neuesten Stand ist. Sie wird in der Islamwissenschaft am häufigsten benutzt. Zirker (2003) bemüht sich um die Lesbarkeit in einem modernen Deutsch und bleibt dabei gleichzeitig der Sprache im Koran nahe, ohne dabei zu stark vom Wortsinn abzuweichen (vgl. Zirker 2012:2).

Zirkers Koran-Ausgabe [...] macht es dem Leser leichter als so mancher akademische Vorgänger-Versuch, in diese gefürchtete, manchmal gar nicht so fremde Welt des islamischen Buches hineinzublicken. Und sie erleichtert ihm, die glühende Faszination zumindest ansatzweise nachzufühlen, die mehr als eine Milliarde Menschen für dieses Buch und seine Inhalte empfinden. (Zirker 2012:1)

Die Präsentation von Abbildungen, die den Propheten Mohammed zeigen, wird mit pädagogischen Überlegungen begründet. Ausgewählt wurden keine modernen Illustrationen, sondern klassische islamische Miniaturen aus dem Mittelalter sowie aus der frühen Neuzeit. Das bedeutet, dass die Urheber der Abbildungen selbst MuslimInnen waren. Der Grund dafür sollte das Widersetzen gegenüber dem Bilderverbot sein. (vgl. Zirker 2012:12). Der Text ist in einfachen Formulierungen gehalten. Er versucht nicht die vorzeitliche Sprache des Korans nachzuahmen, ähnlich den vielen älteren Übersetzungen. Es handelt sich allerdings nicht um eine Paraphrasierung des Ausgangstextes (vgl. Zirker 2012:15).

Kaddor und Müller (2010) haben versucht möglichst nahe am Original zu bleiben. Ihr Werk wurde als ein gut verständliches und geordnetes Lesebuch mit unverkennbar liberal-muslimischer Handschrift charakterisiert. Nach den jeweiligen Kapiteln folgt stets eine kurze Zusammenfassung und Erläuterung der zuvor übersetzten Textpassagen (vgl. Kaddor/Müller 2010:2). Das Buch enthält zwölf thematische Kapitel, die die Abhandlungen über Gott, Schöpfung, Mitmenschen, Propheten, Paradies und Hölle umfassen. Die Übersetzung beinhaltet auch ein Kapitel über vorbildliche Frauen im Koran. Darin werden unter anderem *Maryam*, die biblische Maria Mutter Jesu und *Balqis*, die Königin von Saba vorgestellt (vgl. Kaddor/Müller 2010:3).

Ahmad Milad Karimi legte 2009 seine vollständige Neuübersetzung des Koran vor, die in Freiburg erschienen ist. Herausgeber ist der Theologe und Religionswissenschaftler *Bernhard Uhde*, der auch eine Einleitung in den Koran liefert. Karimi, der 1994 mit seiner Familie aus Afghanistan nach Deutschland floh, und in Darmstadt und Freiburg Islamwissenschaft und Philosophie studierte, bemühte sich in seiner Übersetzung konsequent um die mögliche Nähe zum Original und betont dabei den poetischen Charakter des Korans (vgl. Karimi 2009:10).

Karimi (2009) erläutert in seinem Nachwort zur Übersetzung, dass für ihn „neben der philologischen Genauigkeit auch und vor allem die ästhetische Atmosphäre des Korangesangs“ im Mittelpunkt stehen. Hier handelt sich um die Vermittlung jener „ästhetisch-poetischen Erfahrung“, die „die Religiosität der Muslime grundlegend bestimmt“ (vgl. Karimi 2009:5). Seine Übersetzung

wurde von den anerkannten Imamen für die Rezitation als geeignet bestimmt – sie ist entsprechend mit Atemzeichen (dient zur Kennzeichnung von Stellen, an denen eine kurze Pause eingebracht wird) versehen. Indem Karimi (2009) in seiner Übersetzung es deutlich vermeidet, sperrige beziehungsweise dunkle Passagen, die auch das arabische Original für viele HörerInnen und LeserInnen kennzeichnen, umzuformulieren, werden diese verständlicher. Damit bereitet er den ZielrezipientInnen nicht nur eine ästhetische Bewegung, sondern auch ein Erlebnis von fundamentaler Fremdheit und Unendlichkeit, das die Rezeption des Korans auszeichnet (vgl. Karimi 2009:7).

Laut Bobzin (2003) erscheint die „Rückertsche-Koranübersetzung“ (1888) an vielen Stellen nicht mehr verständlich, so dass der deutsche Zieltext Friedrich Rückerts eine Erläuterung benötigt. So traf Bobzin die Entscheidung, seine eigene Koranübersetzung zu beginnen. Bobzin (2003) weist in seinem Vorwort auch die gängige muslimische Meinung zurück, dass nur ein Muslim den Koran übersetzen könne (vgl. Bobzin 2003:12).

Hartmut Bobzin (2003) hat eine ganze Reihe von Rohübersetzungen des Korans in seinem „Koranlesebuch“ vorgestellt. Seine vollständige Koranübersetzung ist im Februar 2010 erschienen (vgl. Bobzin 2003:15). Auf seiner Webseite veröffentlicht das Pseudonym *Lathe Biosas* seine fortlaufende, sprachästhetische und textgetreue Koranübertragung unter dem Titel „Der Edle Koran in schönem Deutsch“ (2003). Sein Hauptanliegen ist es, die gewaltige Sprachmacht des arabischen Originals auch im Deutschen den ZielrezipientInnen zugänglicher zu machen. Kriterien seiner Übersetzungsarbeit sind Werktreue, Authentizität, sprachpoetische Schönheit und Originalität. Er versucht, die Assonanzen am Ende der Koranverse auch ins Deutsche zu übertragen. So folgt die Sure 1 auf der Startseite mit ihrem Reimschema -em, -en dem Original mit den Assonanzen -im, -in. (vgl. o. A. 2018).

Alle oben erwähnten Beispiele zeigen, dass viele KoranübersetzerInnen neben einer philologisch zuverlässigen, gut lesbaren Übersetzung auch eine sprachlich schöne und poetische Übersetzung liefern möchten. Solch eine Übersetzung kann gewissermaßen an die Übersetzungsmethode *belles infidèles* erinnern. Die Hauptaufgabe von ÜbersetzerInnen *belles infidèles* war nämlich die ästhetischen Vorgaben und Konventionen der Gesellschaft zu erfüllen, um die potentiellen Leser anzusprechen (vgl. Zuber 1995:19). *Belles infidèles*, die ihre Blütezeit in Frankreich des siebzehnten Jahrhunderts erlebten, bestimmten laut Stackelberg (1984) deutlich die europäische Übersetzungsgeschichte. Die französischen Übersetzungen zeichneten sich, durch die kulturelle Modernisierung und Einbürgerung, vor allem durch die Anpassung an den Geschmack des

Zielpublikums aus. Nach Ansicht Stackelbergs (1984) können dadurch die Grenzen der Bearbeitung überschritten werden (vgl. Stackelberg 1984:11). Hier stellt sich die Frage inwieweit können und/oder dürfen beziehungsweise sollten die Grenzen der Bearbeitung überschritten werden? Welche Konsequenzen für die islamische Lehre hätte solch eine kulturelle Modernisierung bei der Koranübersetzung? Die Frage, ob in den bestehenden Koranübersetzungen Bearbeitungen im Sinne von Ausbesserungen vorgenommen werden dürfen oder sollen ist noch umstritten.

Anhand von den oben eingeführten Beispielen ist festzustellen nach welchen Kriterien die Koranübersetzungen als anerkannt beziehungsweise akzeptabel gelten und welche der Islamwissenschaft nicht als solche gelten können. Bemerkenswert ist es außerdem, dass die Verständlichkeit des Textes eine große Rolle spielt. Die Vermittlung von ästhetischer Qualität des Originaltextes ist allerdings auch von großer Bedeutung. Dies hängt eng mit der emotionalen Wirkung des Korans zusammen, was bereits im vorherigen Kapitel besprochen wurde. Obwohl sehr viele Übersetzungsversionen unter den IslamwissenschaftlerInnen nicht anerkannt wurden, existieren einige Versionen, vor allem solche, die in modernem Deutsch verfasst wurden und von den MuslimInnen gerne gelesen werden. Es kann also festgestellt werden, dass das Kriterium der Verständlichkeit, das in der jeweiligen Koranübersetzung erfüllt wird, und die Erschaffung einer erfolgreichen, zielpublikumsgerechten Übersetzungsmöglichkeit nachgegangen wird. Nichtsdestotrotz scheint für die ZielrezipientInnen nicht nur die Authentizität und Zugänglichkeit sowie die Wortreue der Übersetzung relevant zu sein, sondern auch die schöne poetische Form. Die RezipientInnen der Koranübersetzungen legen auch großen Wert auf zusätzliche Erläuterungen beziehungsweise Kommentare, die den Originaltext begleiten. Dies trägt auch zur Verständlichkeit und einer freundlicheren Lesbarkeit bei.

Nächstes Kapitel stellt verschiedene Strategien und Methoden zur Koranübersetzung dar.

5.2 Methodik und Strategien der Koranübersetzung

Die Geschichte der Koranübersetzung in Europa und der religiöse Diskurs im islamischen Kulturraum hatten Auswirkungen auf die Methoden und Strategien der Übersetzung. Es gibt derzeit mehr als 45 deutsche Koranübersetzungen, die sowohl von MuslimInnen als auch von und Nicht-MuslimInnen angefertigt wurden (vgl. Haggag 2007:296).

Die Koranübersetzung wurde erstmals, wie bereits im vorherigen Kapitel erwähnt, als wörtliche Übersetzung bezeichnet. Die Gründe für diese Übersetzungsmethode waren bei den europäischen und islamischen Koranübersetzungen unterschiedlich. Im europäischen Raum sind die ÜbersetzerInnen mit dem Koran sowie mit einem dokumentarischen und schwerverständlichem Text umgegangen. Im islamischen Kulturraum werden die Texte des Korans im Sinne eines heiligen Textes behandelt. Deshalb mussten die ÜbersetzerInnen dem Original in diesem Fall bei der Übersetzung so nahe wie möglich bleiben. Beide Anlässe führten dazu, dass der Zieltext als schwer verständlich betrachtet wird (vgl. Haggag 2007:300).

Das Ziel und die Strategie der Koranübersetzung können anhand der wertenden Titel und Einleitungen der alten Koranübersetzungen abgelesen werden. Der Titel der ersten deutschen Koranübersetzung wurde von **David Friedrich Megerlin** 1772 unter dem Titel „Die türkische Bibel, oder des Korans allererste deutsche Übersetzung“ aus der Arabischen Urschrift selbst verfertigt: „Welcher Notwendigkeit und Nutzbarkeit wird in einer besonderen Ankündigung hier erwiesen?“. Megerlin (1772) setzt neben dem Titelblatt ein Porträt des Propheten Mohammed und schrieb „Mahomed der falsche Prophet“ (vgl. Kermani 2000:21).

Die Strategie hat sich vor allem im zwanzigsten Jahrhundert geändert, denn seit Paret 1966, und vorher seit Henning 1901, ist eine wissenschaftliche Methode zu erkennen. Dies lag vor allem daran, dass die Anfertigung der Koranübersetzungen von der Kirche zu den akademischen Kreisen in den Universitäten wechselte. Heutzutage ist beispielsweise die wissenschaftliche Koranübersetzung von Zirker (2003) zu finden, mit dem Anspruch auf einen Kulturdialog und interkulturelle Kommunikation durch die Koranübersetzung (vgl. Kermani 2000:45).

Diese wissenschaftliche Vorgehensweise begann bereits mit der Aufklärung. Im Laufe der Geschichte der Koranübersetzung haben sich unterschiedliche Übersetzungsmodelle entwickelt, die sich sowohl auf das Gebiet der Ideologie, Methodik und Stil der ÜbersetzerIn, als auch auf das Gebiet der sprachlichen Ebene konzentrieren (vgl. Kermani 2000:54).

Beim Betrachten der deutschen Übersetzungen ist zu bemerken, dass diese bis 1939 beziehungsweise 1954 immer von deutschen nichtmuslimischen ÜbersetzerInnen stammten. Ab den 80er Jahren handelte es sich ausschließlich um muslimische ÜbersetzerInnen. Der Grund dafür könnte sein, dass sich die MuslimInnen mit dem Thema der Koranübersetzung als Ausgangspunkt für die Vorstellung des Islam aus muslimischer Sicht beschäftigen wollten. Darüber hinaus bedurften die meisten deutschen Koranübersetzungen vor 1939 inhaltlicher und formaler Korrekturen aus der Sicht der MuslimInnen. Die Einwanderung der MuslimInnen nach dem

Zweiten Weltkrieg nach Deutschland führte dazu, dass sie sich selbst durch eigene deutsche Koranübersetzungen vorstellen wollten (vgl. Kermani 2000:134).

Bei den aktuellen Koranübersetzungen, die von den nichtmuslimischen ÜbersetzerInnen stammen, ist deutlich eine Tendenz zur Berücksichtigung der ästhetischen Seite des Koran zu beobachten – diese begann seit Rückert 1888. Vor Rückert gab es auch Versuche den Koran ins poetische Deutsch zu übertragen. Diese Tendenz hin zur ästhetischen Seite der Korantexte könnten anhand der laufenden Projekte der Koranübersetzung erkannt werden. Es handelt sich um drei Projekte von Hartmut Bobzin, Stefan Weidner und Jamaluddin Heilgenlay. Alle diese Projekte erheben neben der Genauigkeit auch den Anspruch auf die poetische Dimension in der Übersetzung (vgl. Kermani 2000:139).

Die Gründe für solch eine Entwicklung sind unterschiedlich. Einer der Gründe dafür ist die zunehmende Anzahl an Koranstudien, die sich mit der ästhetischen Dimension des Koran beschäftigen, wie etwa eine Studie von Navid Kermani, die 1999 unter dem Titel „Gott ist schön: das ästhetische Erleben des Koran“ publiziert wurde. Auch die Übersetzung Rückerts aus dem Jahr 1888 hat immer noch Auswirkungen auf den ästhetischen Diskurs der Koranübersetzung. Die KoranübersetzerInnen betrachten den Koran nicht nur im Sinne eines normbildenden Textes, sondern auch im Sinne eines literarischen Werkes der arabisch-islamischen Kultur (vgl. Kermani 2000:145).

Die Anzahl der deutschen Koranübersetzungen beträgt heute über 50. Dabei handelt es sich auch um Teilübersetzungen des Korans. Im Falle des Korans bedeutet das, dass die ÜbersetzerInnen die Korandisziplinen wie beispielsweise *tafsir* (Koranauslegung) und *asbÁbu an-nuzÁl* (Offenbarungsanlässe) berücksichtigen. In Anlehnung an die übersetzungswissenschaftliche Studie Heidrun Wittes (2007) über „Die Kulturkompetenz des Übersetzers“ heißt das, dass die KoranübersetzerInnen durch ihre Arbeit die interkulturelle Kommunikation ermöglichen sollen. Sie müssen und sollten über eine spezifische Kulturkompetenz verfügen, die nicht nur genaue Kenntnis der eigenen, sondern auch der fremden Kultur umfasst (vgl. Haggag 2007:301). Die KoranübersetzerInnen sollten außerdem über die Fähigkeit verfügen, die zueinander fremden Kulturen bezüglich ihrer gegenseitigen Fremdbilder, wie etwa Vorurteile, Stereotype, Idealvorstellungen etc., einzuschätzen, um interkulturellen Missverständnissen entsprechend entgegenwirken zu können. Durch eine solche „Kulturkompetenz des Koranübersetzers“ können die deutschen Koranübersetzungen eine Rolle im Kulturdiallog – sowohl im deutschen, als auch im arabischen Kulturraum – spielen (vgl. Haggag 2007:300).

Bezüglich der Koranempfehlungen sind die IslamwissenschaftlerInnen dazu verpflichtet auf die wissenschaftlich anerkannteste deutsche Übersetzung einzugehen. Es handelt sich nämlich hierbei um die bereits im Kapitel (Nummer) – „Welche Koranübersetzungen?“ – erwähnte, im Jahre 1962 erschienene, Übersetzung von Rudi Paret (1901-1983), der an der Universität Tübingen Semitische Philologie und Islamkunde lehrte. Paret's Werk (1966), bei dem er die Methode der historisch-kritischen Forschung, wie sie auch auf die Texte der Bibel angewendet wird, verwendete, ist für die WissenschaftlerInnen deshalb wertvoll, weil er vor allem an schwer zu übersetzenden Stellen verschiedene Übersetzungsmöglichkeiten anbietet und teilweise in Klammern Anmerkungen macht, die zu einem besseren Verständnis einzelner Verse führen. Der bereits im Rahmen dieser Arbeit erwähnte Islamwissenschaftler Hartmut Bobzin (2003) merkt im Vorwort seiner Einführung in den Koran an, dass Paret's Übersetzung die vor allem philologisch nach wie vor am besten begründete Übersetzung sei. Neben der Übersetzung lieferte Paret (1962) einen Korankommentar und eine Konkordanz, die fortlaufend nach Suren und Versen angeordnet und miteinander kombiniert sind. In seinem Kommentar erhebt Paret den Anspruch, den historischen Kontext des Korans zu beleuchten. Er versucht also, wie in seinem Vorwort nachzulesen ist, das zu interpretieren, was Mohammed – den er damit offensichtlich zum Autor des Korans erklärt – „ursprünglich in einer durch bestimmte Zeitumstände und Milieuverhältnisse gegebenen Situation damit sagen wollte“ (Paret 1962:3). Damit wird eigentlich bekräftigt, dass die Hintergrundinformationen, für die Entstehung der Texte des Korans und deshalb auch für ihr Verständnis, wichtig sind. Bei all der Präzision, die Paret (1962) insbesondere bei seiner Übersetzung an den Tag legt, ist die „Paret'sche-Übersetzung“ jedoch für den Laien aufgrund der vielen Anmerkungen und Kommentare, die ein flüssiges Lesen des Textes extrem erschweren, nicht unbedingt geeignet. Vor allem, wenn man sich zum ersten Mal mit dem Koran befasst, dürfte man große Mühe mit der „Paret'schen-Übersetzung“ haben (vgl. Paret 1962:2).

Im nächsten Kapiteln wird näher auf die Methoden und Strategien zur Koranübersetzung sowie auf Koranauslegung und Korankommentierung eingegangen.

5.3 Die “Poetische Koranübersetzung”

Nun stellt sich in einem nächsten Schritt die Frage, welche Methoden beziehungsweise Übersetzungsstrategien angewendet werden sollten, um die einzelnen Wörter im Koran

übersetzbar zu machen – beziehungsweise die angefertigte Übersetzung bei den Gläubigen überzeugend zu verwirklichen?

Nach islamischen ExpertInnen wäre die **poetische Koranübersetzung** hier die einzige Lösung. Im ersten Teil der vorliegenden Masterarbeit wurde auf den Aspekt der Koranrezitation und auf deren Bedeutung für die Gläubigen eingegangen. Der Rezitationscharakter des Korans zeichnet sich durch eine gewisse sprachliche Struktur aus, nämlich Themensprünge, Refrains, Wiederholungen, Andeutungen, Verknäppungen, etc. Bei den unerfahrenen KoranleserInnen wirken die Koranverse beim Vortragen etwas fremd und funktionslos, ja teilweise sogar störend. Erst bei einem gesangartigen Koranlesen können die gewünschten ästhetischen Reize und eine entsprechende Wirkung erreicht werden (vgl. Kuschel 2017:5). Kermani (2009) äußert sich dazu, dass bei einer Koranübersetzung, die von den ZielrezipientInnen studiert und gelesen wird, die Klangfarben und Rhythmik des Inhaltes des Koran kaum auffallen. Außerdem können die Elemente, wie Satzglieder, meditative Einsprengsel, wiederkehrende Refrains, als *fad* beziehungsweise sogar *naiv* erscheinen. Deshalb können ausschließlich für arabisch sprechende ZieltextthörerInnen diese Textmerkmale den ästhetischen Reiz transferieren. Während der Koranrezitation werden häufig die grammatikalischen Aspekte geändert, wie beispielsweise un abgeschlossene Sätze. Der Koran wird auch oft von den RezitatorInnen in der Dialogform erzählt, ohne dabei den Sprecherwechsel, den Anfang oder das Ende der direkten Rede bemerkbar zu machen. Während die RezipientInnen bei einer Koranübersetzung eine mangelnde Logik empfinden beziehungsweise eine fehlerhafte Satzstruktur, finden die arabischen MuttersprachlerInnen die Musikalität des Korans als das eigentliche Wunder des Islam (vgl. Kuschel 2017:5). Die MuslimInnen stellen den Koran in erster Linie als ein Hör-Erlebnis dar, das durch Laute, Klänge, Rhythmen und/oder Reime ergriffen werden kann. Die Sprache des Koran wird von den IslamwissenschaftlerInnen und MuslimInnen als eigene, gebundene, rhythmische und lautmalerische Sprache gesehen. Dies ist unter anderem auch ein essentieller Kritikpunkt, weshalb sie in einer anderen Sprache als kaum vorstellbar betrachtet wird. Nach Kermani (2009) haben sich die alten deutschsprachigen Koranübersetzungen auf Prosaparafrasen beschränkt, die mit komplexen Erläuterungen durch Klammereinschübe in den Text eingegeben werden. Somit wird der Lesefluss von vorneherein gestört, ähnlich wie die rhythmische Eigenschaft sowie die poetische Schönheit des arabischen Originals. Erst an Beispielen von neueren Koranübersetzungen lässt sich beobachten, dass die Form bewusst erkennbar ist. Auch die rhetorische Form, die poetische Kraft und die dramatische Struktur einzelner Suren werden deutlich sichtbarer (vgl. Kermani 2009:29).

Der erste Übersetzer, der 1811 eine poetische Koranübersetzung forderte, war Joseph von Hammer-Purgstall. Er legte vierzig Suren des Koran als eine Probe gereimter Übersetzung vor. Hammer-Purgstall bezeichnet den Koran als ein Meisterwerk, das nicht nur an die muslimischen RezipientInnen adressiert ist. Er betont den Zauber und Genius der Sprache des Koran, dessen

Merkmale er als Gottes Wort versteht. „Die treuste Übersetzung wird die sein, welche nicht nur den Geist, sondern auch die Form darzustellen ringt“ (vgl. Kuschel 2017:17). Nach der Auffassung von Hammer-Purgstall besteht die Magie arabischer Poesie im Gleichklang des Reimes, die nur von den arabischen MuttersprachlerInnen wahrgenommen werden kann. Auch der französische Islamwissenschaftler und Koranübersetzer Jacques Berques (1994) sprach vom Eindruck einer Zusammenhanglosigkeit, was viele nicht arabischsprachende ZielleserInnen bei der Koranlektüre gewinnen würden. Ein Text, der zahlreiche Wiederholungen, abgebrochene und gleichzeitig mysteriöse Sätze, rätselhafte Anspielungen, mehrdeutige Bilder und unübersichtliche Szenenwechsel enthält, könnte zu einer enttäuschenden Lektüre werden. Die Übersetzung solch eines poetischen Inhaltes sollte nicht nur mit dem Originaltext den gleichen Schritt, sondern auch den gleichen Ton halten. Die Endreime der Verse müssen unter anderem in Reime übertragen werden. Eine Übersetzung in eine andere Sprache kann das Original zwar nicht erreichen, die Form dürfte jedoch beim Versuch nicht ignoriert werden. Des Weiteren neigt laut Hammer-Purgstall das inhaltliche Lesen des Korans seine ZielleserInnen zu falschen Urteilen über die Inhalte des Koran. Schließlich stellt der Islamwissenschaftler eine, seines Erachtens, bisher einzige kongeniale Übertragung des Korans ins Deutsche dar. Diese stammt nämlich von Friedrich Rückert (1888), der als ein großer Gelehrter, Schriftsteller und Sprachkünstler anerkannt ist (vgl. Kuschel 2017:18).

An dieser Stelle scheint es sinnvoll, an einem ausgewählten Beispiel, den Unterschied zwischen einer poetischen und nichtpoetischen deutschsprachigen Koranübersetzung aufzuzeigen. Zu den folgenden ausgewählten Beispielen zählen Koranübersetzungen von Rudi Paret (1979), Houry Abdullah (1987) und Hans Zirker (2010). So legte Paret 1966 erstmals eine philologisch komplexe Übersetzungsversion vor, die seitdem immer wieder neu aufgelegt wurde. Der Zieltext wurde in einer Form der Prosaparaphrase dargestellt, die mehrere Klammereinschübe, Fragezeichen und Kommentare beinhaltet. Die Funktion von Einschüben ist es, die deutschsprachigen LeserInnen zu informieren, welche Textstellen wörtlich genau beziehungsweise anders als im Original auf Arabisch verfasst wurden und welche jedoch zur Sinnverdeutlichung im Deutschen ergänzt werden müssen. Die hinzugefügten Fragezeichen bedeuten Unsicherheiten im Hinblick auf grammatikalische Aspekte beziehungsweise semantische Bedeutungen. Hierbei ist es wichtig anzumerken, dass bei dem Gewinn an philologischer Präzision und Transparenz kaum etwas an Rhythmen, Versen und Reimen oder dem poetischen Sprachstil des Originals übrig bleibt (vgl. Kuschel 2017:12). Den Zieltext charakterisieren von Anfang bis Ende die „zerstückelten“ Sätze:

Bei denen, die keuchend laufen, (mit ihren Hufen) Funken stieben lassen und am (frühen) Morgen einen Überfall machen, dabei (?) Staub aufwirbeln und sich (plötzlich) mitten in einem Haufen (von Feinden) befinden! Mit den weiblichen Wesen, bei denen hier geschworen wird, sind vermutlich Pferde gemeint. (Koran, Sure 100)

Adel Khoury legte erstmals 1987 eine Koranübersetzung ins Deutsche vor. Dabei handelt es sich um eine korrekte Prosaparaphrase, wobei die Hauptbedeutung mittels der präzisierenden Klammereinschübe auf das Wichtigste reduziert wird. Bei dieser Übersetzung, die sich durch Wiederholungen „und“ Verknüpfungen auszeichnet, lässt sich also wenig von der Kraft und Schönheit des Originals wiedererkennen (vgl. Kuschel 2017:10):

Bei denen, die schnaubend laufen und die Funken stieben lassen und die am Morgen
stürmen und damit Staub aufwirbeln, und dadurch in die Mitte der Feinde eindringen!
Wahrlich, der Mensch ist seinem Herrn gegenüber undankbar, und er ist selbst darüber
Zeuge. (Koran, Sure 100)

Zirker veröffentlichte 2003 erstmals seine Koranübersetzung, die seitdem in fünf Auflagen revidiert wurde. Zirker gehört zu einer der ersten ÜbersetzerInnen, der die deutschsprachigen KoranleserInnen darauf hinweist, dass die Suren aus nicht-rhythmischen Versen bestehen ohne dabei den Endreim zu ergeben. Durch die Übersetzung in die deutsche Sprache gehen die Reime des arabischen Ausgangstextes nämlich weitgehend verloren. Außerdem macht Zirker durch die Verseeinrückungen den SprecherInnenwechsel innerhalb der Suren deutlich. Mit Hilfe solch eine Herangehensweise gewinnt die beschwörende Rede sowie die „Warnrede“ im Koran an Dynamik und Kraft, was den originalen Ausgangstext so einzigartig macht (vgl. Kuschel 2017:13f):

Bei den schnaubend Rennenden,
Funken schlagenden,
die, d Staub aufwirbeln
und in die Mitte drängen!
Der Mensch ist seinem Herrn undankbar
Er bezeugt das selbst,
heftig in der Liebe zu den Gütern.
Was weiß er denn nicht? (Koran, Sure 100)

Zusammenfassend lässt sich anhand der oben angeführten Beispiele beobachten und feststellen, dass die Originalität des Korans vielmehr in seiner sprachlichen Form, der bildlichen Kraft, im rhetorischen Gestus, der direkten Anrede an den/die Einzelne/n sowie in der dramatischen Darstellung verschiedener Rollen und SprecherInnen liegt. All das dient, laut den bereits erwähnten ÜbersetzerInnen, dem Kommunikationsprozess und somit der lebendigen Interaktion zwischen dem Propheten und seinen GläubigerInnen, seien es nun AnhängerInnen oder auch GegnerInnen (vgl. Kuschel 2017:15).

Nächstes Kapitel stellt nun verschiedene Varianten der Koranauslegung dar.

5.4 Die Koranauslegung und Korankommentierung

Wansbrough (1977) unterscheidet verschiedene Varianten der Koranauslegung (*tafsir*). Dazu gehören unter anderem lexikalische, grammatikalische und die rhetorische Erklärung, das Belegstellen aus der Poesie sowie die Anlässe zur Offenbarung.

Belegstellen aus der Poesie bedeutet laut Wansbrough (1977), dass ein Wort im Koran anhand eines alten, vorislamischen Verses erklärt wird in dem das Wort ebenfalls vorkommt (vgl. Wansbrough 1977:120).

Die lexikalische Erklärung ist eine Erläuterung eines seltenen, schwierigen oder doppeldeutigen Wortes, vergleichbar mit einer Wörterbuch-Erklärung. Eine weitere Variante betreffen die Anlässe zur Offenbarung, also die typische Sorte meist kurzer Texte, die erzählen, zu welchem Anlass ein „Koranvers“ offenbart wurde. Von traditionell orientierten MuslimInnen werden sie als Berichte über Ereignisse aufgefasst. Das bedeutet: „Etwas sei geschehen, so wird erzählt“ und anlässlich dieses Vorfalles habe Gott einen Vers für den Koran offenbart (vgl. Wansbrough 1977:121).

In ausgewählten Koranübersetzungen werden für die arabischen Wörter unmittelbar nach jedem Wort, im Falle des Nichtvorhandenseins geeigneter Wörter in der Zielsprache, Erklärungen sowie Kommentare eingeführt. Ein anschauliches Beispiel dafür wäre der für die MuslimInnen wichtigste Begriff, nämlich das Wort *Allah*. Dieser Begriff wird mit *Gott* übersetzt. Obwohl es laut den Gläubigen fehlerhaft ist, da es sich hier um einen Eigennamen handelt. Es ist der Name, der nur dem Schöpfer zusteht und keinem Menschen gegeben werden darf (vgl. Ndayisenga/Haggag 2000:23). Das Wort *Allah* bedeutet eigentlich „*der eine Gott*“. So steht *Allah* im arabischen Wörterbuch als Bezeichnung für den rechtmäßig anzubetenden *Al-Ilahu* (die Gottheit). Dieses Wort wird von den Gläubigen auf Grund seines spezifischen Sinngehaltes nur auf den „Einen Gott“ als anwendbar betrachtet, während das deutsche Wort *Gott* aus semantischer Sicht verschiedene Bedeutungen haben kann und auch einen Plural zulässt (vgl. Duden 2007:623). Im deutschen Wörterbuch wird darauf hingewiesen, dass das althochdeutsche *got*, welches durch Zauberwort angerufene Wesen ohne Artikel und ohne Pluralbindung *als höchstes übernatürliches Wesen* gilt, *das als Schöpfer Ursache allen Naturgeschehens ist (...) und ihr Heilsbringer ist* (Ndayisenga/Haggag 2000:24). Mit solch einer Definition könnten die MuslimInnen wahrscheinlich sehr gut leben. Nun gibt es eine Interpretation von Nicht-MuslimInnen die behaupten, es handle sich hierbei um den *Gott der Muslime*, also um *Allah* im Sinne eines anderen Gottes als um den *Gott der Christen* (vgl. Ndayisenga/Haggag 2000:25).

Ein weiteres Beispiel mag das Wort *Koran* selbst sein. Dieses Wort, nachgeschlagen in einem arabischen Wörterbuch, erscheint unter dem Stichwort *Qur'an* und enthält mehrere Einträge, Meinungen sowie Anmerkungen der Autoren. Dabei wird es als *Sammlung* verstanden, da der Koran mehrere Suren, Verse, Verbote, Anweisungen etc. sammelt (vgl. Ndayisenga/Haggag 2000:27).

Der Koran-Ausleger Asch-Schaukani (1830) erklärt das Wort *Koran* als einen Namen für die Rede Allahs und zwar mit der Bedeutung „Das Gelesene“. Er fügt hinzu, dass es die Infinitivform vom Verb *qara'a* sei, also die *Lesung*. Der Koran-Ausleger Ibn Arabi (1223) vermerkt zum Begriff *Qur'an*, dass es das universale Gesamtwissen sei und nennt es „*Das koranische Intellekt*“ (o.A.). Weiters weist der Koran-Ausleger Al-Qurtubi (1273) außerdem noch darauf hin, dass mit dem Koran im weitesten Sinne auch der *Mushaf* also „*eine vom Menschen niedergeschriebene Kopie der Worte Allahs*“ bezeichnet wird (vgl. Ndayisenga/Haggag 2000:27).

Die oben angeführten Beispiele zeigen die Komplexität des Koranübersetzungsprozesses und die Möglichkeit der Koranerklärung auch im Falle einer intralingualen Übertragung.

Im darauffolgenden Kapitel wird die Methode von Koranauslegung am Beispiel von der Sure 108 illustriert.

5.5 Die Koranauslegung am Beispiel der Sure 108

Laut Prof. Dr. Manfred Kropp, der Universität Mainz lehrt, lassen sich mithilfe der kürzesten Sure im Koran – Sure 108 – die sich aus drei Versen zusammensetzt, die wichtigsten Regeln der Koran-Auslegung erklären (vgl. Bobzin 2010:2). „Wir haben dir die Fülle gegeben. So bete zu deinem Herrn und opfere. Der dich hasst, der ist des Guten beraubt.“ (Koran, Sure 108). An dieser kürzesten Sure, hier am Beispiel der Übersetzung von Hans Zirker (2012), lassen sich alle Prinzipien und Methoden einer historisch-kritischen Koran-Auslegung illustrieren (vgl. Bobzin 2010:4). Für die muslimische Auffassung beziehen sich die drei Verse auf eine Begebenheit in Mohammeds Leben. Der in Vers 3 genannte *Hasser* ist ein Widersacher Mohammeds, den Gott verflucht (vgl. Bobzin 2010:6).

Der erste und der zweite Vers erinnern den Propheten Mohammed an Allahs erwiesene Wohltaten und die daraus entstanden erwachsenen Pflichtaufgaben. Fast alle nichtmuslimischen Erklärungen

folgen beinah „sklavisch“ diesem Muster. Dem zugrunde liegen die Idee und der Versuch in Sätzen aus dem Koran einen Bezug auf Mohammed und sein Leben zu sehen (vgl. Bobzin 2010:3).

Verschiedene Erklärungen finden sich nur für das arabische Wort in Vers 3 – *abtar*. Hier übersetzt mit „des Guten beraubt“, wörtlich als „abgeschnitten“ zu verstehen. Darunter kann verstanden werden, dass man entweder als abgeschnitten von der Güte Allâhs ist oder von einer Nachkommenschaft (vgl. Bobzin 2010:12).

Das letzte arabische Wort im ersten Vers – *kawtar* – wird entweder als *Fülle* gedeutet, hätte dann aber eine ungewöhnliche sprachliche Form, oder aber es wird nach einem Prinzip der Koran-Auslegung interpretiert: „Kannst Du das Wort nicht verstehen oder deuten, dann ist es ein Eigenname“ (Koran, Sure 108, 1-3). In diesem Fall wird *kawtar* häufig als Name eines der Flüsse im Paradies verstanden. Beide Termini, *abtar* und *kawtar*, kommen übrigens im Koran nur einmal vor (vgl. Bobzin 2010:23).

Eine der Richtungen wissenschaftlicher Koranforschung versucht die Texte des Korans als allgemeine religiöse Aussagen zu sehen. Hierbei wäre der Ausdruck „*der dich hasst*“ eine vielgebrauchte Beschreibung des Teufels, des Menschenfeindes und Menschenhassers par excellence (vgl. Bobzin 2010:5).

Weiters lässt sich die direkte Gottesrede in den Versen dieser Sure als Antwort auf ein Bittgebet auffassen:

Gib mir, (o Herr) al-kawtar! Dann will ich Dich, meinen Herrn, segnen/preisen und Opfer schlachten. Und der mich hasst, soll ‚abgeschnitten‘ sein! (Koran, Sure 108).

Eine solche Erklärungsmethode könnte einen verwirrenden Wechsel von Sprechendem, Angesprochenem und Besprochenem im Koran in der Regel eine deutliche und verständliche Perspektive bringen (vgl. Bobzin 2010:22).

Allerdings fallen in dieser Umstrukturierung der Sure in ein Bittgebet die zwei fraglichen Termini *kawtar* und *abtar* nur noch stärker als nicht recht im Zusammenhang stehend auf. Dies gilt auch für das Wort *naḥaraschlachten* oder *opfern* im zweiten Vers, das ebenfalls im Koran nur einmalig vorkommt (vgl. ebd.).

Des Weiteren wird versucht, diese drei erwähnten Wörter nicht aus dem Arabischen, sondern aus dem Aramäischen zu deuten. *Kawtar* wäre dann aramäisch *kuttara*. Dies bedeutet: *Dauer*; *Standhaftigkeit*; *naḥara* wird als *ngar* gelesen und heißt *beharrlich*, *standhaft sein*. Und aus dem

abtar wird *atbar* von einer im Koran häufig gebrauchten, aramäischen Lehn-Wurzel abgeleitet, mit der Bedeutung *ganz und gar zerschmettert, vernichtet, ruiniert* (vgl. ebd.).

Ein Beispiel aus dem Aramäischen bearbeiteten Text der Sure 108 würde folgendermaßen lauten:

Wir haben dir Standhaftigkeit gegeben! So bete in Standhaftigkeit zu deinem Herrn! Der dich hasst aber, (der Teufel), wird zerschmettert! (Koran, Sure 108).

Die muslimischen Gläubigen und die meisten IslamwissenschaftlerInnen vertreten die Stellungnahme, dass der Koran eindeutig und wortwörtlich verstanden werden muss. Mehrere Verse im Koran sind jedoch alles andere als eindeutig. Das oben eingeführte Beispiel ist ein weiteres Argument für die Möglichkeiten der KoranAuslegung sowie für die Vielfalt der Versuche, die angegebene Verse zu erklären. Koranverse tragen nie nur eine Bedeutung, es gibt mehrere Interpretationstendenzen und Interpretationsmöglichkeiten (vgl. Bobzin 2010:1).

Nächstes Kapitel präsentiert und erläutert Aspekte exegetischer Methodik „*At-Tasfiri l-mawdu*“.

5.6 Koranexegese „*at-Tafsiru l-mawdu*“

Der Koran wird häufig nur partiell betrachtet und gelesen. Damit wird er sein historischer und textlicher Kontext meist weggelassen und ignoriert. Grundsätzlich sind diverse Koranverse, die zu einem bestimmten Thema offenbart wurden, innerhalb des ganzen Korans verteilt und tragen häufig einen anderen „Offenbarungskontext“. Hierbei ist noch nicht geklärt, welche Verse beziehungsweise welche Koraninhalte noch für das ausgewählte Thema relevant sind. Deshalb wird nun versucht auf einen Aspekt exegetischer Methodik kurz einzugehen, um diese Problemlösung darzustellen (vgl. Özsoy 2009:109).

Es wurden verschiedene Vorgehensweisen der Koranexegese entwickelt. Beispielsweise orientiert sich diese häufig an der überlieferten Sure und somit wird die Reihe Vers für Vers ausgelegt. Diese Auslegungsmethode weist einige Nachteile auf. Dazu zählt vor allem, dass der Blick auf das Gesamte eines bestimmten Themas des Korans zu kurz kommen könnte. Der Koran ist nicht nach thematischer Reihenfolge geordnet, weshalb es häufig zu Schwierigkeiten bei der Auslegung kommt. Die Methode, die eine Lösung für dieses Auslegungsproblem darstellt, und somit einen ganzheitlichen Blick auf ein bestimmtes Thema wirft, wird in der exegetischen Literatur als *at-Tawsiru l-mawdu* 'i bezeichnet. Hierbei handelt es sich um die Exegese eines spezifischen Themas

aus dem Koran. Dabei werden die wichtigsten Stellen unter Berücksichtigung der Reihenfolge der Offenbarung zusammengebracht, damit es als Ganzes gelesen werden kann (vgl. Özsoy 2009:110). Es werden auch andere partielle Auslegungsmethoden angewendet. Die oben erwähnte themenspezifische Exegese weist im Kontrast zu den anderen Methoden jedoch mehrere Vorteile auf. Dabei kann beispielsweise ein bestimmtes Thema aus den verschiedenen Perspektiven der Gesamtheit der Texte des Korans betrachtet werden. Um die Inhalte des Korans zu begreifen, müssten die einzelnen Textpassagen als Ganzes betrachtet oder gelesen werden. In diesem Zusammenhang soll nicht unerwähnt bleiben, dass die „Hauptideen“ des Korans erst in der Bearbeitung einzelner Aussagen zur Gänze nachvollziehbar werden (vgl. Özsoy 2009:111). Nachfolgend wird nun ein kurzer Überblick über das Verfahren einer „themenspezifischen Koranexegese“ gegeben.

Wie bereits erwähnt, sind die Aussagen zu diversen Themen im Koran verstreut wiederzufinden. Um die gewünschte Thematik unkompliziert zu finden und ein umfassendes Bild davon zu bekommen, müssen zunächst die verschiedenen Verse, die die Suren beinhalten, zusammengebracht werden. Hierbei soll auch geprüft werden, ob die anderen themenverwandten Verse nicht unberücksichtigt bleiben. Die erste Phase ist für die weitere Betrachtung besonders relevant, weshalb sie sorgfältig ausgearbeitet werden sollte. Der themenspezifischen Aussagensammlung folgt schließlich die Spezifikation der chronologischen Reihenfolge. Die Gliederung erfolgt hier nach der Offenbarungsfolge und nach der Unterteilung in *medinensisch* und *mekkanisch*. Die inhaltliche Einstellung der Verse im Koran ist häufig mit dem Offenbarungskontext verbunden. Dabei betreffen die meisten mekkanischen Verse die Thematik des Glaubens und der Ethik. Die medinensischen Verse beinhalten hingegen diverse Gebote und/oder Verbote, die von gläubigen MuslimInnen beachtet werden sollen (vgl. Özsoy 2009:115). Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die oben skizzierte Methode eine möglichst ganzheitliche Perspektive des Korans auf die Thematik gewährleistet. Dies soll dazu beitragen, dass die Inhalte des Korans verständlicher und lesefreundlicher werden.

In den nächsten Kapiteln wird eine weitere Koranexegese sowie ein modernes Projekt zum „Korankommentieren“ präsentiert. Dies soll eine weitere Möglichkeit in Hinblick auf Koranauslegungen in der heutigen Zeit veranschaulichen.

5.7 Koranexegese nach Fethullah Gülen (2004)

In diesem Kapitel wird die generelle Ansicht bezüglich der Koranexegese des islamischen Gelehrten Fethullah Gülen (2004) beleuchtet. Es wird außerdem das Thema der rationalen und traditionellen Koranexegese sowie das Thema der Koranübersetzung im Sinne einer weiteren Möglichkeit der Koraninterpretation und im Sinne eines korrekten Koranverständnisses diskutiert.

Seit Anfang der Koranexegese entwickelten sich unter mehreren KorankommentarInnen zwei Hauptansätze: 1.) die Textanalyse und 2.) die historische Auswertung des Korans. Gülen's Auffassung zufolge ist das Hauptziel einer Exegese den Inhalt eines Textes zu erfassen. Die Koranexegese verlangt eine linguistisch-literarische Textanalyse, die mit einer Analyse der einzelnen Koranelemente, wie etwa Hadithen und Darstellungen anderer Exegeten (Auslegungsteile) verbunden ist. Eine Koraninterpretation sollte Gülen's Ansicht nach vom Verständnis des Glaubens der ZieldestextrezipientInnen geleitet werden. Liegt das Hauptaugenmerk der Exegeten auf der historischen Analyse, wird diese als traditionelle Exegese – *riwaya* – genannt. Hat jedoch die linguistische Analyse oberste Priorität, dann wird die Exegese als rationale, also als *diraya* bezeichnet (vgl. Gülen 2004:5f). Gülen (2004) untersucht unterschiedliche Exegeten, wie etwa einige osmanische Exegeten – beispielsweise Abusuud oder Muhammad Hamdi Yazir. Dabei weist er auf diverse Exegesetraditionen hin und stellt einige Exegeseschulen dar. In seiner Exegese versucht er eine gewisse Harmonie zwischen den beiden Exegesetypen zu halten. Während die moderne Exegeseschule bei der Analyse das Hauptaugenmerk auf die klassischen Exegeten und auf Verweise detaillierter linguistischer Informationen häufig kritisiert, entscheidet sich Gülen im Kontrast dazu für die klassischen, verwurzelten Methodenlehren. Ein Beispiel für seine Textanalyse ist die Diskussion in seiner Koraninterpretation – ob ein Wort einen bestimmten Artikel führt oder unbestimmt ist. Des Weiteren beschränkt sich Gülen nicht auf die Reproduktion von älteren Koraninterpretationen. Im Gegenteil kritisiert er die alten Exegeten und präsentiert eigene Interpretationsalternativen (vgl. Gülen 2004:47). Seiner Ansicht zufolge verfügt der Koran über drei Bedeutungsebenen. Diese sind die wortwörtliche Bedeutung, das intellektuelle Erfassen konkreter Realitäten im Text und die dritte, die über den Text hinausgeht und die Bedeutung somit zu erfahren ermöglicht. Überdies meint Gülen (2004), dass der Koran eine unmittelbare Auffassungsgabe der Gläubigen anspricht: Verstand, Herz und spirituelle Eigenschaften. Der Koran ist seiner Ansicht nach in jeder Hinsicht vollkommen. Aus diesem Grund wird verlangt,

dass mit der Interpretation des Korans sorgsam umgegangen werden soll. Nach Gülen (2004) ist, im Kontrast zu vielen modernen islamischen DenkerInnen, das starke Glauben an Gott eine Grundvoraussetzung für ein korrektes Koranverständnis. Dieser Aspekt ist für Exegeten erforderlich, weil es ihnen somit erlaubt wird, alle mögliche Bedeutungsgebiete des Korans zu implizieren (vgl. Gülen 2004:3). Außerdem ist es Gülen (2004) Ansicht nach fraglich, ob die Interpretation des Korans in der heutigen Zeit die Fähigkeiten der individuellen RezipientInnen nicht überschreitet. Gülen (2004) Erachten nach wäre hier das Wissen der KoranexpertInnen aus verschiedenen Wissenschaftsbereichen nötig (vgl. Gülen 2004:4).

In der Annahme von den Begriffen „Unnachahmlichkeit“ und „Exaktheit“ stellt sich Gülen (2004) den Koran als einen außergewöhnlichen Text vor. Er klassifiziert den Inhalt sowie den Stil des Korans zu einem Wunder. Als Beweis für solch eine Sichtweise stellt er drei Elemente dar: 1.) Aufbau, 2.) Schönheit der Diktion und Reinheit der Sprache sowie 3.) Harmonie zwischen den Suren und Versen. Diese drei Eigenschaften machen den Koran laut Gülen (2004) zu einem leicht zugänglichen Werk. Gleichzeitig betont er jedoch, dass etwas dem Koran gleichwertiges und vergleichbares nicht existieren kann. Daraus folgert er, dass eine vollwertige Übersetzung nur dann möglich wäre, wenn sie die Klarheit, Mehrdeutigkeit, Bündigkeit, Ausführlichkeit und absolute und eingeschränkt gültige Implikationen gleichzeitig beinhalten müsste. So bezweifelt er, dass solch eine Übersetzung realisierbar wäre. Gülen (2004) begründet seine skeptische Einstellung mit der Argumentation, dass bei den Übersetzungen ständig Unzulänglichkeiten auftreten. Deshalb bevorzugt Gülen (2004) die erläuternden Übersetzungen, die von den KoranexpertInnen stammen und mit der literarischen Eloquenz arabischer Sprache vertraut sind. Eine weitere Voraussetzung für die Anfertigung einer gelungenen Koranübersetzung wäre die sogenannte *Filtration*. Darunter versteht man die Überprüfung und Analyse der Übersetzung seitens VertreterInnen verschiedener Disziplinen, wie etwa der islamischen Rechtswissenschaft, Hadith, Theologie und/oder Exegese. Die KoranübersetzerInnen sollten zudem über die aktuellsten Erkenntnisse der Forschung in den Bereichen Kultur, Soziologie, Psychologie, Anthropologie und Kommunikation verfügen. Nach Auffassung Gülen (2004) ermöglicht dies eine vollständige Herausarbeitung des Bedeutungsinhaltes (vgl. Gülen 2004:199).

Nächstes Kapitel stellt nun das Projekt von Dr. Dina-Omari dar, das den Korankommentar in der deutschen Sprache beinhaltet und erläutert.

5.8 Das Projekt – „Historisch-kritischer Korankommentar“

Dieses Kapitel widmet sich dem Projekt von Dr. Dina El-Omari (2018) zum Korankommentar in der deutschen Sprache. Das Projekt mit dem Titel „Historisch kritischer Korankommentar“ setzt sich zum Ziel, unterschiedliche Themenkomplexe des Korans inhaltlich zu analysieren und zu kommentieren, um so einen vollständigen Korankommentar in deutscher Sprache zu erstellen (vgl. El-Omari 2018).

Bei der Analyse steht allen MitgliederInnen des Projekts zum einem der Korantext selbst gegenüber und zum anderen aber eine Reihe an ausgewählten Auslegungstexten und deren Aussagen zu den entsprechenden Versen. Innerhalb des Projektes wird sich für folgende diverse Auslegungsteile entschieden, wie etwa Aṭ-Ṭabarī, az-Zamaḥṣarī, ar-Rāzī, al-Qurṭubī. Es bleibt jedoch den ForscherInnen überlassen, ob sie noch andere exegetische Werke, die möglicherweise relevant für sein Thema sind, in Erwägung ziehen. Die Wahl der exegetischen Werke erfolgt vor dem Hintergrund der Tatsache, dass eine Einschränkung auf bestimmte exegetische Werke unabdingbar für eine realistische Bewältigung der Aufgabe ist. Deshalb hat sich das Projektteam auf einen „Kernstamm“ geeinigt, der die relevantesten exegetischen Werke, die zudem die Vielfalt der unterschiedlichen Auslegungsmöglichkeiten reflektieren sollen, beinhaltet. Sowohl der Korantext, als auch die Aussagen der Auslegungsteile sollen in einem ersten Schritt aus dem historischen Kontext betrachtet werden (vgl. El-Omari 2018:15). Es sollte zunächst betont werden, dass die Verortung der Verse des Korans, in ihrem historischen Kontext, seit jeher eine bekannte Disziplin in der Theologie des Islams ist. Sie wird als die „Lehre von den Offenbarungsanlässen“ genannt. Es ist den TheologInnen also nicht fremd, den historischen Kontext mit zu berücksichtigen und deshalb ist dies auch Gegenstand der meisten exegetischen Werke. Was hingegen neu ist, ist die historische Verortung der Auslegungstexte selbst. Hier ist die Frage nach den Hintergründen der jeweiligen Auslegung gemeint. Dafür müssen das Umfeld, die eventuellen Einflüsse und der gesamte historische Kontext eines jeden Auslegungsteils, genau überprüft werden, denn diese erklären, wie der Auslegungstext zu seinen Auslegungen gekommen ist. Jeder Auslegungsteil, also ein Exeget, wird letztendlich als „Kind seiner Zeit“ genannt (vgl. El-Omari 2018:16).

Die Ausarbeitung des deskriptiven Teils führt das Projekt zu dem normativen Teil. Hierbei ist das Ziel, die in diesem Teil erzielten Ergebnisse auf Grundlage der Theologie der Barmherzigkeit zu analysieren. Somit kann es zu einer Kommentierung führen, die auch den zeitgemäßen

Lebenskontext miteinbezieht. Diese Theologie entwickelt ihre Hauptmaximen aus den Inhalten des Korans selbst heraus, deren Grundlage die folgenden zwei Verse bilden: „Wir haben dich [Muhammad] lediglich als Barmherzigkeit für die Welten entsandt.“ (Koran 21:107) und „Dieses Buch ist Rechtleitung und Barmherzigkeit“ (Koran 7:52). Darauf aufbauend entstehen in der Folge fünf weitere Maximen: „Der Mensch ist Kalif und trägt somit die Verantwortung, Gottes Absicht auf Erden zu verwirklichen; das Ziel der Läuterung; das Ziel der Gerechtigkeit; Freiheit und die unantastbare menschliche Würde.“ (Koran 5:87). Diese Maximen müssen ebenfalls hinsichtlich ihrer theologischen Dimension ausgearbeitet werden, sofern es sich dabei um die Ethik handelt (vgl. El-Omari 2018:o.A.).

Schließlich lässt sich im Projekt eine „Drei-Schritt-Methode“ beobachten (vgl. El-Omari 2018):

1. Historische Kontextualisierung der Verse und Aussagen der Exegeten (Auslegungstexte)
2. Raster der Prinzipien/Maximen werden auf die Ergebnisse gelegt,
3. Die Frage der Bedeutung in der heutigen Zeit und nach einem zeitgemäßen Verständnis des Korans.

Das oben eingeführte Beispiel zeigt, dass auch in der heutigen Zeit moderne Projekte im deutschsprachigen Raum zur Koranauslegung vorgenommen werden. Dies gilt gleichzeitig als Argumentation für eine Möglichkeit der Koranauslegung in einer fremden Sprache.

Das nächste Kapitel widmet sich nun näher der bestimmten, festgelegten Methodik der Koranübersetzung.

5.9 Festlegung der Methodik

An oben angeführten Beispielen wurde versucht, unter anderem die verschiedenen Strategien und Methoden in Bezug auf die Koranübersetzung zu zeigen, mit dem Ziel ein Argument für die zahlreichen bestehenden Möglichkeiten einer solchen Übersetzung einzuführen.

Das Ziel des Nachfolgend soll der Versuch einer Festlegung der konkreten Methodik zur Koranübersetzung, anhand von Ansätzen der Koranübersetzer Dr. Nadeem Elyas und Frank Bubenheim (1980, 2002), illustriert werden.

Der Saudi-arabische Islamwissenschaftler und Koranübersetzer Dr. Nadeem Elyas (1980) vertritt, anhand seiner deutschen Koranübersetzung, die in Saudi Arabien gemeinsam mit Frank

Bubenheim im Jahre 1980 angefertigt wurde, die Position, dass eine genaue methodische Vorgehensweise für die Übersetzung anspruchsvoll zu schaffen sei. Der Grund für solch eine Einstellung ist sein Vergleich einer anderen verfügbaren Übersetzungen sowie seine Untersuchung der Methode im Hinblick auf eine Zusammenstellung ihrer Vor- und Nachteile. Des Weiteren wurden einige Probleme der deutschen Ausdrucksweise untersucht, wie etwa die Feststellung des Stils (vgl. Elyas/Bubenheim 2002:2). Folglich wurden einige Regeln zur Methodik des Übersetzens von Elyas (2002) folgendermaßen zusammengefasst:

- Der erste Aspekt betrifft den Umbruch der deutschen Seiten:
Er erfolgt nach den in den Exemplaren des Korans, der König-Fahd-Qur'an-Druckerei in al-Madina al-Munawara, verwendeten Seitenordnung.
- In einem nächsten Schritt untersuchte Elyas (2002) die Versennummerierung:
Die Nummerierung der Verse des Korans wurde aufgrund der Übersichtlichkeit am Anfang gestellt. Im arabischen Originaltext erfolgt die Nummerierung stets am Ende jedes Verses. Weil das Ende eines Verses nicht immer mit dem Satzende zusammenfällt, sondern die Fortsetzung des Satzes im darauffolgendem Vers folgt, kann es vorkommen, dass in solch einem Fall der übersetzte Text mit einem kleinem Buchstabe beginnt.
- In Bezug auf das Wort *Allah* sind einige Eigenschaften und Pronomina mit großen Buchstaben am Anfang des Wortes geschrieben. Dadurch sollten Allahs Größe und Majestät hervorgehoben werden.
- Außerdem zählen die Einschübe in Klammern nicht zum Inhalt des arabischen Originaltextes. Sie gelten ausschließlich als eine Ergänzung und auch nur an den Stellen, bei denen es zu einem besseren Verständnis des Korans erforderlich ist.

Überdies fügten Elyas und Bubenheim (2002) zu ihrer Koranübersetzung eine möglichst geringe Menge an Erklärungen und Erläuterungen hinzu. Sie verzichteten außerdem auf die Einzelheiten der Auslegung, wie etwa die Anlässe für die Offenbarung. Sie wurden nur dort hingeschrieben, wo es für das Textverständnis notwendig war. Im Anhang des Koran befinden sich einige Begriffserklärungen sowie die Namen mit deren Erläuterung, wie etwa *Zakat* (Armensteuer im Islam) oder *Hajj* (die islamische Pilgerfahrt nach Mekka).

Ein weiterer Aspekt bezieht sich auf den Namen Gottes – *Allah*. Er wurde nämlich in seiner arabischen Form mit lateinischen Buchstaben geschrieben und nicht übersetzt beibehalten.

Ähnlich, wie die Personennamen, um die arabischen Namen einzuführen – zum Beispiel *Qarun* oder *Azar*. Diese wurden allerdings im Anhang des Korans mit ihren deutschen Namensentsprechungen eingefügt. Dieselbe Methode betrifft auch die Ortsnamen in ihrer arabischen Form, die mittels arabischer Buchstaben geschrieben wurden und ebenfalls im Anhang entsprechend angeführt sind. Des Weiteren wurden die Regeln der neuen Rechtsschreibreform bei der Übersetzung nicht beachtet. Es wurde dabei die neuhochdeutsche Schriftsprache der Gegenwart angewandt und auf veraltete literarische Begriffe sowie auf Fremdwörter verzichtet. Insbesondere wurde darauf geachtet, die nicht-deutschen Begriffe, wie beispielsweise Wörter, die aus dem lateinischen oder griechischen stammen, möglichst zu vermeiden. Außerdem wurden an den Stellen, bei denen der arabische Ausdruck mehrere Bedeutungen trägt, entsprechend andere deutsche Begriffe eingeführt. Die zusätzlichen deutschen Entsprechungen wurden nur dort eingeführt, wo es der logische Zusammenhang auch erforderte. Schließlich wurde nach Ansicht des Islamwissenschaftlers Elyas das oberste Prinzip bewahrt – der deutsche, übersetzte Zieltext wurde nämlich lesefreundlich und verständlich formuliert (vgl. Elyas/Bubenheim 2002:7). Dieses Übersetzungsverfahren stützt sich auf einige Durchführungsschritte, die nachfolgend skizziert werden sollten.

Der übersetzte Zieltext wurde ...

- 1.) entsprechend der zugrunde gelegten Methode und nach der Einsichtnahme in die Korankommentare und die Erkenntnis der Anlässe für die Offenbarung und der verschiedenen Lesarten abgefasst;
- 2.) mit einer Vielzahl von gängigen deutschen, im Quellennachweis angeführten Übersetzungen verglichen. Jeder Begriff wurde überprüft und mithilfe der Koran-Konkordanz seine Übereinstimmung sichergestellt;
- 3.) Das neuvorkommende deutsche Wort an seiner entsprechenden Stelle in der Koran-Konkordanz eingetragen.

Des Weiteren wurden die Fußnoteninhalte geprüft und die Personennamen, Ortsnamen sowie die längeren Erklärungen im Anhang angeführt. Der Zieltext wurde nach den durchgeführten Ausbesserungen nochmals geschrieben und durchgelesen. Es wurden außerdem die Stellungnahmen von zehn KoranexpertInnen herangezogen. Ihre Anmerkungen zum Zieltext wurden berücksichtigt, sofern sie sich nicht gegen die verwendete Methodik zur Übersetzung stellten. Die abschließende wissenschaftliche Gesamtüberprüfung erfolgte mithilfe des Anhörens

von Tonkassetten der Rezitation des Korans, um sicherzustellen, dass in der Übersetzung keine Stelle des Koran im deutschen Zieltext weggelassen wurde. Der gesamte Zieltext wurde einer Textüberprüfung hinsichtlich der Rechtschreibung und Grammatik unterzogen. Schließlich wurden das Vorwort, die Einleitung, der Quellennachweis und der Anhang fertiggestellt und überprüft (vgl. Elyas/Bubenheim 2002:8ff).

Die IslamwissenschaftlerInnen kommen jedoch zu dem Schluss, dass die Lektüre der Koranübersetzung nicht genügt, um den Koran richtig kennenzulernen. Deshalb wird den KoranrezipientInnen empfohlen, die zuverlässigen Kommentare zu lesen, um somit zu erfahren, was *Allah* vermutlich übermitteln will und um die Anlässe für die Offenbarung zu kennen. Darin sind sich die AraberInnen, die den Koran lesen und die Nicht-AraberInnen als ZielleserInnen, die die Übersetzung des Korans in einer anderen Sprache lesen, gleich. Allah hat den Koran als Offenbarung herabgesandt, die als eine Rechtleitung dient und als Werk, das verehrt wird. Häufig vermissen die nichtmuslimischen LeserInnen im Koran die Einteilung in Sachgebiete beziehungsweise die zeitliche Reihenfolge. Der Koran ist laut den IslamwissenschaftlerInnen kein literarisches, Geschichts-, Astronomie- oder Gesetzesbuch, sondern es wird als ein Werk zur Erziehung, Rechtweisung und Reformierung gesehen. Es dient außerdem als Unterstützung und Rettung der Menschen aus der Finsternis des Unglaubens - vom Irrweg des Götzendienstes zum Glauben an Gott. Die letzten Entwicklungen im Bereich der Koranübersetzung versprechen viel Gutes. Die Zahl der muslimischen Minderheit, gemeinsam mit den deutschsprachigen MuslimInnen in Österreich, Teilen der Schweiz, Belgiens, Frankreichs und der Niederlande, unternehmen noch mehr Anstrengungen, um durch die Übersetzung in deutscher Sprache die kommenden Generationen von MuslimInnen in Europa zu festigen. Sie möchten dadurch ihre islamische Persönlichkeit stärken und ihrer Zugehörigkeit eine Grundlage geben aber auch interkulturelle Beziehungen zwischen den MuslimInnen in ganz Europa sollen dadurch gestärkt werden (vgl. Elyas/Bubenheim 2002:7).

Es lässt sich nun feststellen, dass die IslamwissenschaftlerInnen nicht nur die Möglichkeiten der Koranübersetzung, sondern auch die Entwicklungen im Bereich der deutschen Koranübersetzung hervorheben, und diese als ein wichtiges kulturelles Ziel betrachten. Hier wird die Verbreitung der deutschen Übersetzungen als ein Mittel gesehen, das die islamische Glaubensgemeinschaft europaweit stärken sollte. Durch eine „Kulturkompetenz des Koranübersetzens“ können die deutschen Koranübersetzungen eine Rolle im Kulturdialog zwischen Menschen im deutschen und

arabischen Kulturraum spielen (vgl. Haggag 2009). Die Koranübersetzung lässt sich hier als ein Mittel zu zwischenmenschlichen Beziehungen einstufen.

Zusammenfassung

Es wurden bisher verschiedene Methoden und Strategien zur Koranübersetzung entwickelt. Sie wurden sowohl von den muslimischen, als auch von den nicht-muslimischen ÜbersetzerInnen angefertigt. Die Komplexität des Koranübersetzungsprozesses zeigt sich hauptsächlich durch verschiedene Formen der Koranauslegung und Korankommentierung. Es gibt mehrere Interpretationstendenzen und Interpretationsmöglichkeiten. Der Grund dafür ist oft die Mehrdeutigkeit der Koranverse. Nach Auffassung mehrerer IslamwissenschaftlerInnen müssen diese eindeutig und wortwörtlich verstanden werden. Ein Beispiel für Koranexegese wäre *at-Tawsiru l-mawdu'i*. Bei dieser Auslegungsmethode handelt es sich um die Exegese eines spezifischen Themas im Koran. Dabei werden die wichtigsten Stellen unter Berücksichtigung der Reihenfolge der Offenbarung zusammengebracht. Es wird also eine möglichst ganzheitliche Perspektive auf die Thematik gewährleistet. Dies trägt dazu bei, dass die Inhalte des Korans besser nachvollziehbar sind und werden dadurch für die ZielrezipientInnen leserfreundlicher und somit auch verständlicher.

Es wurden zwei Hauptansätze im Bereich der **Korankommentierung** entwickelt: 1.) die Textanalyse und 2.) die historische Auswertung des Korans. Koranexegese erfordert eine linguistisch-literarische Analyse, die mit der Analyse einzelner Elemente des Korans verbunden ist. Das Hauptziel einer Exegese ist das Erfassen des Inhalts eines Textes. Es werden zwei Typen von **Koranexegese** unterschieden: 1.) die **traditionelle**, wobei die historische Analyse die Hauptrolle spielt und die 2.) rationale. Bei der **rationalen Exegese** ist die linguistische Analyse prioritär. Generell wird heutzutage bei der modernen Koranexegese das Hauptaugenmerk auf klassische Exegeten gelegt. Die KoranauslegerInnen stützen sich dabei nicht nur auf eine verwurzelte alte Methodenlehre, sondern stellen auch ihre eigene Interpretationsalternativen. Außerdem sollte eine Koraninterpretation vom Verständnis des Glaubens seitens der KoranrezipientInnen her geführt werden. Des Weiteren verfügt der Koran über mehrere Bedeutungsebenen. Somit spricht er unmittelbar Verstand, Herz und spirituelle Eigenschaften der Gläubigen an. Überdies wird die Vollkommenheit des Korans betont. Ein starkes Glauben an Gott

wird als die Grundvoraussetzung für ein korrektes Koranverständnis betrachtet. Dadurch können bei der Exegese alle relevanten Bedeutungsebenen beinhaltet sein. Die Fähigkeit der ZielrezipientInnen zur Koraninterpretation wird von den KoranexpertInnen jedoch in Frage gestellt. Aus diesem Grund wird das Wissen aus verschiedenen wissenschaftlichen Bereichen in Bezug auf eine Koranauslegung verlangt. Der Koran wird häufig von den islamischen Gelehrten zu einem Wunder klassifiziert. Argumente für diese Sichtweise bilden unter anderem: Aufbau, Schönheit der Diktion inklusive Reinheit der Sprache sowie die Harmonie zwischen den Suren. Gleichzeitig wird betont, dass es kein dem Koran gleichwertiges Werk geben kann. Daraus folgt auch, dass keine vollwertige Übersetzung des Korans möglich wäre. Deshalb und aufgrund von Unzulänglichkeiten die ständig in den Koranübersetzungen auftreten, wird seitens KoranexpertInnen die **erläuternde Übersetzung** empfohlen und bevorzugt.

Im Rahmen der modernen Korankomentierung wurde ein **Projekt „historisch-kritischer Korankommentare in der deutschen Sprache“** durchgeführt. Dies hat zum Ziel, verschiedene Themenbereiche aus dem Koran grundsätzlich zu analysieren und somit einen vollständigen, leicht zugänglichen Korankommentar für das moderne deutschsprachige Zielpublikum zu erstellen. Der Hauptkern der Methodik des oben genannten Projekts ist die analytische Herangehensweise. Der Hauptaspekt ist hierbei die Überprüfung des gesamten historischen Kontexts sowie der eventuellen historischen Einflüsse auf die Auslegungstexte. Schließlich wird im Rahmen des Projekts die Relevanz des Korans in der heutigen Zeit analysiert sowie die moderne Erfassung des Korans untersucht.

Laut mehreren KoranwissenschaftlerInnen ist die Festlegung einer konkreten, genauen Methodik für Koranübersetzungen nicht einfach. Es wurden von ihnen allerdings einige Regeln aufgestellt. Um die Lesefreundlichkeit zu optimieren, wird auf die übermäßige Menge an Erläuterungen und Erklärungen sowie auf Begriffserklärungen verzichtet. Überdies werden Personen- und Ortsnamen oder die längeren Fußnoteninhalte im Anhang näher erklärt. Eine Übereinstimmung jedes Begriffs wird mithilfe der „Koran-Konkordanz“ geprüft. Jeder Übersetzungsprozess erfolgt in Schritten und endet nach den eingeführten Ausbesserungen mit der wissenschaftlichen Gesamtüberprüfung. Dies führt zum besseren Verständnis und einer besseren Lesefreundlichkeit, was als das oberste Prinzip von IslamwissenschaftlerInnen gehalten wird. Den KoranleserInnen wird empfohlen, zusätzlich die Kommentare zu lesen, um somit das Koranverständnis steigern zu können. Schließlich werden die Koranübersetzungen als Mittel gesehen, damit islamische Persönlichkeiten gestärkt werden können und, um die interkulturellen Beziehungen zwischen MuslimInnen europaweit zu festigen.

Zahlreiche Beispiele der Koranübersetzungen von anerkannten KoranübersetzerInnen, KorankommentatorInnen sowie ÜbersetzungsbearbeiterInnen dienen hier als Beweis für die Möglichkeit einer Koranübersetzung, die die Erwartungen der ZielrezipientInnen erfüllen. Zu den Voraussetzungen, die Koranübersetzungen erfüllen sollten um akzeptiert zu werden, zählen Lesefreundlichkeit, Verständlichkeit, poetische Schönheit, Authentizität, Zugänglichkeit, ästhetische Qualität und philologische Zuverlässigkeit. Gleichzeitig sollte die Koranübersetzung dem Original möglichst treu bleiben. Die Frage, die sich hier herauskristallisiert ist, inwieweit die Grenzen der Bearbeitung im Sinne einer Ausbesserung bei einer Koranübersetzung überschritten werden dürfen und sollten.

6. Grenzen der Koranübersetzung

Dieses Kapitel stellt Übersetzbarkeit des Korans von Seiten islamischen Gelehrten dar. Weiters wird der Koran im Hinblick auf den Wundercharakter erläutert und präsentiert. Anschließend werden Besonderheiten der arabischen Sprache dargestellt. Abschließend wird es auf den Koran im Hinblick auf eines literarischen Wunders eingegangen.

6.1 Die Übersetzbarkeit des Korans von Seiten islamischer Gelehrter

Viele islamische Gelehrte, im Gegensatz zu den Ansichten der TranslationswissenschaftlerInnen, verstehen den Begriff der Übersetzbarkeit anders. Sie betrachten die Übersetzbarkeit religiöser Texte in einem eingeschränkten Ausmaß. So wird zwischen zwei Arten des „Koran-Übersetzens“ differenziert:

- 1.) **das Wort-für-Wort und**
- 2.) **das freie Übersetzen.**

Das wortwörtliche Übersetzen bedeutet für sie, dass die ÜbersetzerInnen jedes Wort im Koran in ein entsprechendes Wort in die Zielsprache bringen, wobei dieses Wort die genaue und gleiche Bedeutung des originalen Wortes im Koran hat. Allerdings gilt diese Art des Übersetzens aus theologischer Sicht als problematisch und soll in vollem Umfang auf keinen Fall so vorgenommen werden. Als ein Beispiel dafür wurde ein im Koran vorkommendes arabisches Wort *quru'* (dt. Menstruationen, Perioden) angegeben, das verschiedene Bedeutungen hat. So bedeutet es in der Sure 2 „Kamele“ als auch „Wolken“; in Sure 88 sowohl „Löwe“, als auch „Schütze“, wie auch „Anfang der Nacht“ und „mutiger Mann“ in Sure 74 des heiligen Korans. Ähnlich wie in den anderen Texten treten im Koran verschiedene Begriffe und Konstruktionen auf, die metaphorische Bedeutungen haben (vgl. Ndayisenga/Haggag 2000:17). So liest man beispielsweise im Koran: „*Wenn die Eintreffende eintrifft*“ (vgl. Sure 56, Vers1). In diesem Fall ist mit der *Eintreffenden* die *Stunde des jüngsten Gerichtes* gemeint. Der Kontext und die Wortstellung haben hier eine bestimmte Funktion, die im Falle des wörtlichen Übersetzens nicht erfüllbar ist. **Die freie Übersetzung wird aus Sicht der KoranexpertInnen als möglich und erlaubt betrachtet, denn**

diese wird im Sinne von Erklärungen und Auslegungen vorgenommen (vgl. Ndayisenga/Haggag 2000:18).

Nach der islamischen Lehre sollte im Falle der Darstellung des Korans in einer anderen Sprache nicht der Begriff *Übersetzung* verwendet werden. Daher wird von ihnen vorgeschlagen, den Begriff *Übertragung* zu verwenden, wobei eine derartige Übertragung, die beim Versuch den arabischen Koran in einer anderen Sprache darzustellen, den möglichst wortgetreuen Sinn vermittelt (vgl. Ndayisenga/Haggag 2000:44). Die Gläubigen stellen dabei in Frage, ob die Übertragung des arabischen Korans in eine andere Sprache statthaft wäre, nachdem die meisten Gläubigen sowie die KoranwissenschaftlerInnen die Übersetzung des Korans kategorisch ablehnen.

„Und so offenbaren wir dir einen arabischen Koran...“ (Koran, 42:7) – Hierbei handelt es sich um den arabischen Koran. Da der Prophet Mohammed selbst ein Araber war, und als Allahs gesandter die islamische Lehre unter den AraberInnen zu verbreiten hatte, musste der Koran auf Arabisch abgefasst sein, um verstanden zu werden. Heißt dies nun aber, dass diejenigen deren Muttersprache nicht arabisch ist, deshalb die arabische Sprache lernen sollen? Im Koran wird darauf verwiesen, dass die Offenbarung aus Verständnisgründen in der arabischen Sprache unter die Menschen gebracht wurde. Das war einer der Gründe, warum es nicht-arabische Sprachgebiete gab, die nicht nur den Islam angenommen haben, sondern auch die arabische Sprache. Der islamische Gelehrte *Taquiiddin Ahmad Ibn Taimiya* (1320), gefragt nach dem besten Weg der Koraninterpretation, meint, dass der Koran am besten durch sich selbst interpretiert werden könne. Denn was im Koran an einer Stelle zusammengefasst wurde, wurde an einer anderen Stelle erklärt und, was kurz dargelegt wurde, wurde an einer anderen Stelle wiederum ausführlich dargestellt (vgl. Ndayisenga/Haggag 2000:50).

Der Prophet Mohammed war nicht nur der Koranübermittler, sondern auch der Koranausleger. „Und wir sandten die Ermahnung zu dir herab, auf das du den Menschen erläuterst, was zu ihnen herabgesandt wurde, und vielleicht sinnen sie ja nach“ (Sure 16, Vers 44). Viele gläubige MuslimInnen fühlen sich verpflichtet darüber, das Wissen aus dem Koran auch den anderen zu vermitteln (vgl. Ndayisenga/Haggag 2000:49).

Zusammenfassend lässt sich also behaupten, dass es erlaubt und notwendig sein sollte, den arabischen Koran in andere Sprachen zu übertragen, um nicht-arabisch sprechende

InteressentInnen die Lehren und die Sprachkunst wissen und erkennen zu lassen. Eine Übertragung aus dem arabischen in die jeweilige Fremdsprache kann hier als eine Motivation und Chance der Verbreitung des islamischen Wissens für die Gläubigen betrachtet werden (vgl. Ndayisenga/Haggag 2000:50).

Die Auffassungen hinsichtlich der **wörtlichen Translation** werden in der Translationswissenschaft jedoch anders gesehen. Unter ÜbersetzungswissenschaftlerInnen besteht nämlich Einigkeit darüber, dass eine *wörtliche Übersetzung* für eine brauchbare Translation nicht in Frage kommt – weder die „Wort-für-Wort-Übersetzung“, noch die wörtliche Übersetzung. Hönig/Kußmaul (1982) lehnen die Unterscheidung zwischen der wörtlichen und der freien Übersetzung ab. Die Wissenschaftler klassifizieren solch eine Unterscheidung als *unwissenschaftliche Betrachtungsweise*, denn bei wortgetreuer Translation leiden die stilistische und syntaktische Aspekte – auch in vielen Fällen das Verstehens (vgl. Hönig/Kußmaul 1982:150). Bei einer *wörtlichen Übertragung* wird der Syntax an die Zielsprache angepasst, wobei jedoch wortnah am Ausgangstext übertragen wird. Dies führt dazu, dass der Zieltext sprachlich verständlich ist, sein Ziel und seine Funktion jedoch nicht (vgl. Reiß/Vermeer 1992:36).

Nächstes Kapitel stellt die Einstellungen der KoranexpertInnen dar, die den Koran im Hinblick auf seinen Wundercharakter erklären.

6.2 Der Koran als Wunder

Viele islamische Gelehrte und KoranexpertInnen vertreten die Auffassung, dass ihr Zugang zum Koran einen eigentümlichen Charakter aufweist. Said Nursi (2002), der islamische Gelehrte, vertritt ebenfalls die bereits im vorherigen Kapitel erwähnte Einstellung. Sein Koranverständnis besteht vor allem darin, dass er die Koranexistenz als Wunder begreift. Im Sinne des theologischen Dogmas der stilistischen Wunderhaftigkeit der islamischen heiligen Schrift gilt sie für Nursi (2002) als eine Art ästhetischer Beweis der Gottesexistenz (vgl. Kermani 2000:241). Der besondere Wundercharakter des Korans interpretiert der Islamwissenschaftler durch den einzigartigen Stil des Korans, der auf jeder Ebene anzutreffen wäre. Des Weiteren erwähnt er eine wunderschöne Geschmeidigkeit des Stils, anmutige Harmonie, angenehme Ausgewogenheit sowie eine

einzigartige Beredsamkeit, die den Koran charakterisieren (vgl. ebd.:469). Nursi (2002) versteht den oben genannten eigentümlichen Charakter des Korans vor allem in seiner Form – genauer gesagt in der Spannung zwischen Form und Inhalt. Für den Islamwissenschaftler stellt sich das arabische Original des Korans als unnachahmlich dar. Sein Charakter kann nämlich erst als Gesamtkomposition erfahren werden (vgl. Nursi 2002:526). Die Interpretation des Korans als Wunder bedeutet gleichzeitig, dass er ein Wunder des Propheten Mohammed ist, weshalb der Prophet selbst als ein Wunder des Korans betrachtet werden kann. Diese Wechselwirkung gelingt Nursi (2002) zufolge gleichzeitig aufgrund der Lebenswirklichkeit des Propheten sowie dem Umstand, dass er weder als Leser noch als Schreiber mächtig war und dennoch das sprachmächtigste Werk der arabischen Literatur hervorbrachte. Nursi (2002) vertritt weiters die Auffassung, dass der Koran für den Propheten selbst ein Wunder war, worüber er selbst nicht verfügte – daher wird Mohammed als ein Wunder des Korans angesehen. Dies zeichnete ihn durch sein Wissen, seine Weltanschauung, Moral und Verantwortung, die er repräsentierte, aus. Des Weiteren untersuchte Nursi (2002) die anderen „Wunder-Eigenschaften“ des Korans. Somit spricht Mohammed durch den Koran über die Ereignisse der vergangenen Zeiten, als hätte er sie tatsächlich gesehen und erlebt. „Vermitteltes Wissen ist nämlich gebildeten Menschen vorbehalten, während die übermittelten Ereignisse jemandem offenbart wurden, der weder lesen noch schreiben konnte.“ (Quelle). Anders gesagt gäbe es keinen Koran ohne Mohammed und es gäbe keinen Mohammed als Propheten ohne den Koran (vgl. Nursi 2002:515).

Und wir haben dir herab gesandt die Schrift mit der Wahrheit,
um zu bestätigen, was vor ihm war von der Schrift,
und darüber Gewissheit zu geben. (Koran, 5:48)

Weiters bemerkte Nursi (2002) nachdrücklich die Zeitlosigkeit, die der Koran seiner Untersuchung zufolge aufweist. Diese Eigenschaft manifestiert sich dadurch, dass der Koran stets aktuell bleibt, also als ewiges Wort Gottes in die jeweilige Zeit hineinwirkt und dabei nie altert. „Der Koran bewahrt seine Frische und Jugend in jedem Zeitalter“ (vgl. Nursi 2002:520). Nursi (2002) vermerkt, dass der Koran historisch sein muss, da einige Kriterien, wie etwa Kontextualisierung für die Koranexegese, notwendig sind. Die ewige Lebendigkeit des Korans wird also vom Islamwissenschaftler als das Geheimnis des Korans interpretiert (vgl. Nursi 2002:575).

Nun stellt sich die Frage, inwiefern Nursis Koranverständnis und „Wunder-Interpretation“ für die moderne Koranforschung sowie für die Koranübersetzungen relevant ist. Nursi (2002) illustriert den Koran nämlich mehrdimensional was bedeutet, dass der Koran im Sinne einer Offenbarung eine Vielfalt an Bedeutungsebenen hat. Somit entstehen für die modernen KoranforscherInnen Möglichkeiten, den relevanten Stellenwert und die adäquate Bedeutung des Korans zu erkennen (vgl. ebd).

Weil sich der folgende Abschnitt mit den Aspekten befasst, die nach islamischer Lehre als Grenze für die Übersetzbarkeit gelten, wird anschließend versucht das „Koranwunder“ im Sinne einer Offenbarung zu illustrieren. Das folgende Kapitel fokussiert dabei auf die inhaltlich-sprachliche Ebene des Korans.

6.3 Die Besonderheiten der Sprache im Koran

Aufgrund der Mehrdeutigkeit arabischer Wörter des Korans, welcher auch als Offenbarungsschrift verstanden wird, sollten laut KoranexpertInnen Schwierigkeiten für die KoranübersetzerInnen ergeben. Um dies zu illustrieren, werden zwei Beispiele mit deutschen Übersetzungen der Verse ausgewählt: „Und es bringe die Todespein die Wahrheit: dies ist wovor du immer auszuweichen pflegtest. Und es wird in das Horn geblasen, dies ist der Tag der Verheißungen.“ (Koran 50:19f). In anderen Koranübersetzungen ist folgende Version dieses Verses zu finden: „Und es kommt der Taumel des Todes in Wirklichkeit: dies ist dem du ausweichen wolltet. Und es wird in die Posaune gestoßen. Dies ist der Tag der Androhung!“ (Sadr du Din 1964). Die Übersetzungsschwierigkeit bildet hierbei am Anfang des Verses das arabische Wort *sakra*. Von einigen ÜbersetzerInnen wird es im Deutschen mit *Taumel* oder *Trunkenheit* wiedergegeben. Alleinstehend bedeutet dieses Wort *Rausch*, *Trunkenheit* (vgl. Wehr 1968:520). In Verbindung mit dem Begriff *mout* (Tod) wird dabei jedoch von *Todespein* oder *Agonie des Todes* gesprochen.

Die Tatsache, dass die Sätze im Koran, je nach Intonation und Sprechpausen verschiedene Bedeutungsinhalte und Varianten ermöglichen, sowohl im Arabischen, als auch in einer anderen Zielsprache, wird von den islamischen Gelehrten als eine translatorische Grenze im Hinblick auf die Koran-Übertragung gesehen. Zum Beweis der Unübersetzbarkeit des Korans werden oft einzelne *unübersetzbare Wörter* von KoranwissenschaftlerInnen angeführt. Das Verständnis dieser Wörter ist von der genauen Kenntnis der jeweiligen kulturellen Zusammenhänge abhängig. Somit

sind sie nicht in eine andere Sprachen übertragbar. In der Linguistik konnten diese Aussagen jedoch empirisch nicht bestätigt werden (vgl. Koller 2001:172). Nach der praktischen Erfahrung mit einem erläuternden Kommentar kann in der Regel ein Verständnis erreicht werden. Ob eine solche Kommentierung tatsächlich Teil der Translation ist oder nicht, hängt jeweils vom Verständnis der Translation ab. Anhand von Auffassungen, die den Kommentar als *Nebenleistung* präsentieren und nicht als Teil der Translation, kann festgestellt werden, dass Texte unübersetzbar sein können (vgl. Koller 2001:177). Sollte diese Erläuterung hingegen als Teil der Translation betrachtet werden, dann kommt es zu einer prinzipiellen Übersetzbarkeit (vgl. Koller 2001:177).

Zu den weiteren Besonderheiten der Sprache im Koran, die als Übersetzungsgrenze nach Ansicht islamischer Gelehrter gelten, zählen die grammatischen Zeitformen. Unter anderem sind hierbei die Form für die abgeschlossene Handlung (Perfekt), die unabgeschlossene Handlung (Imperfekt) sowie deren Zusammensetzungen gemeint. Diese weisen häufig nicht auf die Zeiten, entsprechend ihrem zeitgenössischen arabischen Sprachgebrauch, hin. Das Perfekt drückt faktisch die Vergangenheit aus. Es könnte jedoch auch eine in Allahs Beschluss feststehende Angelegenheit ausdrücken auch, wenn diese in der Zukunft oder ohne zeitliche Angabe sein sollte. Analog könnte das Imperfekt, das in der modernen Sprache gebraucht wird, um Präsenz auszudrücken, auch eine Angelegenheit ausdrücken, deren Vorgang noch nicht abgeschlossen ist. Auch, wenn diese in der Vergangenheit oder in der Zukunft geschehen sollte. Hierbei ist es auch bemerkenswert, dass islamische WissenschaftlerInnen, die diese Einsicht vertreten, die Besonderheiten der Sprache als Übersetzungsschwierigkeiten betrachten. Diese Auffassung wird jedoch von vielen ÜbersetzerInnen sowie in der Translationswissenschaft als irrtümlich gesehen (vgl. Asad 2009:3). Denn in der Translationswissenschaft wird der Begriff „Übersetzen“ auch mit dem Terminus „*translatorisches Handeln*“ ersetzt (vgl. Holz-Manttäri 1984:17). Darunter versteht Holz-Manttäri (1984) eine ExpertInnenhandlung. Die ÜbersetzerInnen müssen dabei also nicht nur sprachliche, sondern auch kulturelle und soziologische Aspekte berücksichtigen. Gibt es in der Ausgangssprache ein Wort und dafür kein entsprechendes in der Zielsprache, so spricht Koller (2001) von *echten Lücken*. Für professionelle und bewusste ÜbersetzerInnen sind diese jedoch nur *vorläufige Lücken*, denn die Aufgabe von ÜbersetzerInnen besteht darin, dass dieses Problem auf eine andere Weise gelöst wird. Es handelt sich dabei meistens um kulturspezifische Andersartigkeiten (vgl. Koller 2001:232).

Des Weiteren wird die Sprache des Korans als die einzige betrachtet, die imstande ist, jene zeitlose Wahrheiten auszudrücken. Als Grund dafür wird die folgende Auffassung angegeben: „da Allah, der Erhabene, nicht den Gesetzen der Zeit unterliegt, sondern vielmehr selbst der Schöpfer der Zeit und der Allbezwinger aller Geschöpfe ist.“ (Koran, 2-6). Der Koran ist gleich zu betrachten und zu interpretieren in der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft. „Desgleichen sind das Paradies und die Hölle, die er angedroht hat, und auch, was in ihnen ist an Wonne und Qual, feststehend und werden durch Allahs, Bestimmung eintreten.“ (Koran, 2-8). So wird es im Koran in der Perfekt-Form formuliert. Nach Ansicht der heutigen ZielleserInnen erscheint es aber als die Zukunft-Form (vgl. Asad 2009:34).

Wie bereits im Rahmen der vorliegenden Masterarbeit erwähnt, gibt es eine Anzahl an Übersetzungen der Bedeutungen des Korans in der deutschen Sprache, die von OrientalistInnen und Nicht-MuslimInnen zu unterschiedlichem Zeitpunkt angefertigt wurden. Diese jedoch gewannen nicht das Vertrauen der meisten deutschsprachigen gläubigen MuslimInnen. Zunehmend wuchs unter MuslimInnen das Gefühl eines Bedarfs nach einer echten islamischen Übersetzung, die die Verbesserung der Fehler seitens der OrientalistInnen und die Richtigstellung des gestörten Bildes des Islams herausbringen sollte. So beschlossen die MitgliederInnen des Islamischen Zentrums Aachen der Bilal-Moschee, dass die Vorlage einer islamischen Alternative notwendig war, um das Projekt solch einer Übersetzung der Bedeutungen des Korans durchzuführen (vgl. Asad 2009:2).

Es soll an dieser Stelle nochmals betont werden, dass trotz vieler Ansichten seitens islamischer Gelehrter, die sich grundsätzlich gegen eine Koranübersetzung einigen, dennoch zahlreiche Projekte zu einem besseren Verständnis des Korans vorgenommen und durchgeführt werden. Hierzu gehört beispielsweise ein kritisch-historischer Korankommentar in der deutschen Sprache. Darüber wird im Kapitel (ab dem Kapitel 5.) – „Möglichkeiten der Koranübersetzung“ – gesprochen. Zunächst wird auf „Wunderbeispiele“ eingegangen, die im Koran vorkommen und als Grenze der Koranübersetzung seitens muslimisch gläubigen Personen verstanden werden.

Im nächsten Kapitel wird die Bedeutung der Zahl 19 im Koran erläutert und im Hinblick auf den Wundercharakter des Korans erläutert.

6.4 Wunder als Grenzen der Koranübersetzung – Die Bedeutung der Zahl 19

Neben den oben angeführten sprachlichen Aspekten gibt es eine große Anzahl an Phänomenen, die für die Gläubigen den Wundercharakter des Korans ausmachen. Es handelt sich dabei unter anderem um die Zahl 19. Der erste Satz im Koran lautet: „Im Namen Allahs, des Allerbarmers, des Barmherzigen.“ (Koran, 1-1). Dieser Vers spielt im Leben aller MuslimInnen eine große Rolle. Er setzt sich genau aus 19 Buchstaben zusammen und beinhaltet eine Besonderheit bei der Schreibweise des zweiten Wortes *Rahman* (des Allerbarmers). Es wird nämlich mit einem defektiven *Alif* (den Buchstaben A) geschrieben, also das zweite Buchstabe A in diesem Wort wird nicht geschrieben und diese Eigenart führt dazu, dass dieser Vers nicht aus 20 sondern aus 19 Buchstaben besteht. Überdies kommt jedes Wort dieses Verses im gesamten Koran in jener Anzahl vor, die ein Vielfaches von 19 bildet. Das erste Wort *Name* (*Bism*) erscheint im Koran genau 19 Mal. Das nächste Wort *Allah* wird 2698 Mal erwähnt, was ein 142-Faches von 19 darstellt. Das dritte Wort *Allerbarmer* tritt 57 Mal auf, ein Dreifaches von 19 und das letzte Wort *Barmherziger* kommt schließlich 114 Mal vor, also ein Sechsfaches von 19. Die Zahl 19 wird auch ausdrücklich erwähnt, nämlich im folgenden Vers: „Über ihn neunzehn.“ (Sure 74, Vers 30).

Es gibt noch weitere zahlreiche Phänomene, die mit der Zahl 19 im Koran zusammenhängen. Beispielsweise beginnen einige Suren mit einer bestimmten Buchstabenkombination, deren jeweilige Bedeutung den Menschen nicht bekannt ist. Sie gehören zu den *Geheimnissen Allahs* und sind laut dem zweiten Kalif Umar schwer auszulegen. Weiters beginnen etwa die Suren 42 und 50 jeweils mit dem Buchstaben *Qaf* (q), wobei der Buchstabe *Qaf* 57 Mal vorkommt, was ein Dreifaches von 19 ist. Dabei tauchen in beiden Suren die Buchstaben *Qaf* 114 Mal auf, was der Anzahl der Suren im Koran entspricht. Übrigens wird das Wort „Koran“ ebenfalls beginnend mit dem Buchstaben *Qaf* geschrieben (*Qur-an*) (vgl. Zakzouk 1999:34).

Der nächste Kapitel stellt Textinhalte des Korans dar, die den Wundercharakter des Korans argumentieren.

6.5 Textinhalte des Korans, die auf zukünftige Ereignisse hinweisen

Ein gibt einen weiteren Aspekt womit die IslamwissenschaftlerInnen den Wundercharakter des Korans argumentieren. Hierbei handelt es sich um ein Phänomen eines Ereignisses, das früher vorhergesagt wurde und später tatsächlich auch so eintraf. Ein Beispiel für solch ein Ereignis war

der Sieg der Römer über die Perser innerhalb von neun Jahren, nachdem die Römer vorerst von den Persern besiegt worden waren.

„Besiegt sind die Römer in dem nahe gelegenen Land, doch sie werden nach ihrer Niederlage siegen in wenigen drei oder neun Jahren.“ (Koran, 30:2ff).

Laut Angaben der HistorikerInnen, die dieses Ereignis im Buch „The History of the Byzantine State.“ (Ostrogorski:1986) beschrieben haben, wurde das römische Heer 613 in Antiochia entscheidend geschlagen. Zu dieser Zeit war es kaum vorstellbar, dass die Römer die Perser auch tatsächlich besiegen könnten. Im Koran wurde jedoch vorhersagt, dass die Römer innerhalb von drei oder neun Jahren siegreich sein werden. Im Jahre 622, also neun Jahre nach der Niederlage der Römer, trafen die beiden Mächte auf armenischen Boden aufeinander und das Ergebnis war der entscheidende Sieg der Römer über die Perser. Dies war der erste Sieg seit der römischen Niederlage 613 (vgl. Makky 1993:45).

Es gibt zahlreiche Verse im Koran, die sich auf zukünftige Ereignisse beziehen, die dann auch tatsächlich so geschahen. Ein weiteres Beispiel wird als Wunder des Propheten Mohammed erwähnt. Nach der Islamlehre vollbrachte der Prophet Muhammad sogar mehrere Wunder, welche von zahlreichen Zeitzeugen berichtet wurden. Dazu zählt ein Beispiel, als die Gläubigen in Mekka den Propheten baten, ihnen ein Wunder zu zeigen. Er solle ihnen dann das Spalten des Mondes gezeigt haben (vgl. Al-Zarkashy 1990:56). Ein weiteres Wunder sei das Fließen des Wassers zwischen Mohammeds Fingern heraus gewesen sein, als seine Gefährten durstig waren und keiner mehr trinkbares Wasser hatte, außer etwas in einem kleinen Gefäß. Sie kamen zu ihm und erzählten, sie haben weder Wasser für die Gebetswaschung noch welches zum Trinken. Der Prophet Mohammed hielt seine Hand in das Gefäß und das Wasser begann zwischen seinen Fingern hervorzusprudeln. Danach tranken die Gläubigen und konnten ihr Gebet gestalten – dabei waren 1.500 Gefährten anwesend (vgl. Al-Zarkashy 1990:57).

Nach Angaben von islamischen Gelehrten werden die Thesen über das falsche Prophetentum Mohammeds deutlich abgelehnt. Sie geben an, dass es unvorstellbar sei zu denken, dass Mohammed sein Prophetentum ausnutzte, um dadurch materielle Gewinne, Ruhm, Kraft und/oder Macht zu erlangen. Vor Berufung zum Propheten hatte er keine finanziellen Sorgen. Als erfolgreicher und angesehener Kaufmann verfügte Mohammed über ein befriedigendes und ausreichendes Einkommen. Nach, und aufgrund, seiner Berufung zum Propheten ging es ihm materiell sogar schlechter: „Oh mein Neffe, wir seien drei neue Monde in zwei Monaten, in denen wir kein Feuer im Hause des Propheten entzündeten (um das Essen vorzubereiten)“ (vgl. Al-

Zarkashy 1990:58). Mohammed führte bis zu seinem Tod ein schweres Leben, obwohl ihm die islamische Staatskasse zur Verfügung stand. Es sei also, laut muslimischen Gläubigen kaum möglich, dass sich Mohammed nur als Prophet ausgab, um Ansehen oder Größe erlangen zu können. Sein Leben wird also nach islamischer Lehre als ein erstaunliches Beispiel für Demut und Anspruchslosigkeit betrachtet (vgl. Al-Zarkashy 1990:80).

Die bereits erwähnten Beispiele werden in der islamischen Lehre als Beweis dafür betrachtet, dass der Koran tatsächlich Gottes Wort sei und, dass der Prophet Mohammed wahrhaftig ein von Gott gesandter Prophet sei und, dass all diese Aspekte den Koran zu einem unübersetzbaren Werk beurteilen (vgl. Goldman 1989:1).

Im nächsten Kapitel wird das Wunder des Eisens im Hinblick auf den Wundercharakter des Korans präsentiert und erläutert.

6.6 Das Wunder des Eisens

Folgendes Kapitel befasst sich mit dem Wunder des Eisens, das laut islamischen Gelehrten den Wundercharakter des Korans bestätigt und gleichzeitig seine Unübersetzbarkeit betont.

So wird im Koran angedeutet, dass Eisen etwas „herabgesandtes“ ist und nicht aus dieser Erde stammt. Solch eine Definition wurde bereits in der Wissenschaft des 20. Jahrhunderts erwähnt (vgl. Ibrahim 2005:8). Eisen, im arabischen *Al-Hadeed*, gehört zu den Aspekten, die in Korantexten hervorgehoben werden: „Und wir haben das Eisen herabkommen lassen. In ihm ist starke Gewalt und Nutzen für die Menschen (...)“ (Koran 57:25).

Das Wort *anzalna*, das als „herabkommen lassen“ übersetzt wird und im Koran für das Eisen verwendet wird, illustriert das Eisen als ein Attribut, das für die Menschen zum Nutzen gegeben wurde. So heißt es wörtlich: „physikalisch vom Himmel herabgesandt“ (Koran 4:1) – insofern wird dieser Wortgebrauch im Koran nur bedeutungsgemäß verwendet ähnlich, wie das Herabkommen des Regens oder der Offenbarung (vgl. Ibrahim 2005:10). Hier wird also suggeriert, dass dieser Vers laut KoranexpertInnen auf ein sehr bedeutendes wissenschaftliches Wunder hinweist. Den astronomischen Forschungen zufolge ist das Eisen von großen Sternen im äußeren Weltall gekommen, denn die Temperatur der Sonne ist für die Bildung von Eisen nicht ausreichend. Die Sonne hat eine Oberflächentemperatur von ca. 6.000 Grad Celsius und eine Innentemperatur von ungefähr 20 Millionen Grad. Eisen kann ausschließlich in viel größeren

Sternen als der Sonne gebildet werden, wo die Temperatur ein paar Hundert Millionen Grad erreicht. Wenn der Eisenanteil in einem Stern eine bestimmte Stufe überschreitet, kann der Stern es nicht länger unterbringen und es kann zu einer Explosion kommen. Dies wird als „Nova“ beziehungsweise „Supernova“ bezeichnet. Diese Explosionen geben das Eisen dann ins Weltall ab (vgl. Ibrahim 2005:40).

Nächstes Kapitel stellt Koran als literarisches Wunder. Dabei werden weitere Auffassungen der islamischen Gelehrten präsentiert. Anschließend wird „Unnachahmbarkeit“ erläutert.

6.7 Der Koran als literarisches Wunder

Dieses Kapitel stellt nun weitere Auffassungen der islamischen Gelehrten dar, die die Übersetzbarkeit des Korans anzweifeln. Anschließend wird der Begriff der „Unnachahmbarkeit“ eingeführt und erläutert.

In Sure 26, Vers 192-195 heißt es: „Und der Koran ist vom Herrn der Menschen in aller Welt als Offenbarung herab gesandt(...). Er ist in deutlicher arabischer Sprache geoffenbart.“ An dieser Stelle wird also ausdrücklich betont, dass die Botschaft des Korans in Form einer arabischen Lesung verkündet wird. Um die *sprachliche Unnachahmbarkeit* („Unfähigmachung“) des Korans zu beweisen, wurde eine theoretische Kommentierung entwickelt, die im Islam die Überlegenheit der AraberInnen beweisen sollte. Aus theologisch-rechtlicher Sicht hieß es grundsätzlich, dass der Koran als unübersetzbar galt. Die Ersetzung eines Wortes durch ein anderes scheint unmöglich, weil dadurch die *sprachliche Unnachahmlichkeit* des Korans, also sein eigentliches Wunder, aufgehoben werden würde. Während die Bibel in verschiedene Sprachen übersetzt wurde, waren Koranübersetzungen von untergeordneter Bedeutung. Sie galten bloß als Hilfe beim Verstehen des wirklichen Textes, wie es beispielsweise der Titel einer modernen deutschen Übersetzung zeigt: „Al Qur’an al-Karim“ (Rassoul:2009) und seine ungefähre Bedeutung in deutscher Sprache. Nach Auffassung von islamischen Gelehrten durfte der Koran nur auf Arabisch zitiert und rezitiert werden. Überdies spielen die Korankommentare eine zentrale Rolle beim Transfer der Inhalte des Korans. Während eine Übersetzung in einer fremden Sprache im Islam nicht erstattet war, wurden die beigefügten Kommentare, also Erläuterungen, in jener fremden Sprache sehr wohl akzeptiert

(vgl. Bobzin 2015:118-122). Der Koran wird von den islamischen Gelehrten als beispiellos unter allen Werken geschildert (vgl. ebd.).

In Sure 17, Vers 88 heißt es folgendermaßen: „Wenn sich auch die Menschen und die Ginn vereinigten, um diesem Quran etwas Gleiches hervorzubringen, brächten sie doch nichts Gleiches hervor, selbst wenn sie einander beistünden.“ Das große Wunder des Korans wird durch seinen Stil bestätigt und verstanden. Dieses sprachliche Mittel wird auch als *antiklassisch* gesehen. In der Tat gibt es kein anderes Buch, das die Geschichte der Menschheit so nachhaltig prägte und weiterhin prägt. Im Koran werden literarische Methoden angewendet, wie etwa Gleichnisse (vgl. Bobzin 2015:119). Der Koran setzt diese ein, um spirituelle Wahrheiten zu simplifizieren oder, um essentielle theologische oder normative Lehren zu transferieren. Der Koran will nach islamischer Lehre seinen Sinngehalt möglichst verständlich vermitteln. Die Sure 10:24 kann an dieser Stelle als Beispiel dienen (vgl. Bobzin 2015:119):

Das Gleichnis des irdischen Lebens ist nur wie das Wasser, das Wir aus den Wolken herabsenden; damit vermischen sich dann die Gewächse der Erde, wovon Mensch und Vieh sich nähren, bis zu ihr -wenn die Erde ihren Prunk angelegt und sich schön geschmückt hat und ihre Bewohner glauben, sie hätten Macht über sie – Unser Befehl in der Nacht oder am Tage kommt und Wir sie zu einem niedergemähten Acker machen, als wäre sie nicht am Tage zuvor gediehen. Also machen Wir die Zeichen für die Leute klar, die nachdenken . (Koran, 10:24)

Zu den weiteren literarischen Besonderheiten des Korans laut KoranwissenschaftlerInnen zählt, dass im Koran **unterschiedliche Personalpronomen** verwendet werden. Somit wird einem anthropomorphen Verständnis von Gott als einer „Person“ entgegengewirkt und die Änderungen der Personalpronomen weisen offensichtlich rhetorische Funktionen auf (vgl. Berque 1996:121-143). Dem katholischen Gelehrten Prof. Bernhard Uhde (2015: o.A.) zufolge ist der Koran „kein Text wie andere Texte, ja nicht einmal wie andere religiöse Texte“. Uhde (2015: o.A.) meinte auch, dass „All diese Erfahrungen gehen mit Übersetzungen in einzelne andere Sprachen verloren“. Verloren ginge jedoch auch der unnachahmliche Eindruck, den der Vortragsstil des Korans als sprachliches und musikalisches Erlebnis erweckt. So müsste der Koran tatsächlich als unübersetzbar gelten „und alle Übersetzungen leisten nur ein Schattenwerk, dessen Sonnenglanz nur im arabischen Original blendend hervortritt.“ (Hofmann 2001:529f). Ausschließlich arabische

MuttersprachlerInnen sind von der linguistischen Unnachahmbarkeit des Korans leichter zu überzeugen, da der Koran nur für diese als sprachliches Wunder gilt (vgl. Hofmann 2001:56-63). Nach Auffassung des britischen Gelehrten Charles Le Gai Eaton (1994) lässt sich der Eindruck vom Koran folgendermaßen zusammenfassen: „Wie immer man sie auch verstehen mag- oberflächlich oder in die Tiefe gehend, eine Schrift wie der Koran bietet ein Rettungsseil für Menschen jeder Art, für die Dummen wie für die Intelligenten, und begrenzte Interpretationen verringern nicht seine Wirksamkeit, vorausgesetzt, sie befriedigen die Bedürfnisse einzelner Seelen. Kein Werk eines menschlichen Autors kann „für jedermann“ sein“ (Le Gai Eaton 1994:145). Dies ist jedoch die Funktion einer offenbarten Schrift und aus diesem Grund kann der Koran nicht gleich rezipiert werden, wie die anderen Werke menschlichen und nicht göttlichen Ursprungs (vgl. Le Gai Eaton 1994:145). Des Weiteren meinte Le Gai Eaton (1994), dass andere Werke einen passiveren Charakter haben und die LeserInnen die Initiative ergreifen. Die Offenbarung ist jedoch ein Akt, ein Befehl aus den Höhen, der nicht „der Laune irgend eines Menschen gehorcht.“ (Le Gai Eaton 1994:146). Mittels der 99. und der 82. Sure soll hier zumindest ein Versuch der Demonstration der Ästhetik des Korans gemacht werden:

Wenn bebend gemacht die Erde von ihrem Beben und herausgibt die Erde ihre Lasten,
dann sagt der Mensch: Was ist mit ihr? An jenem Tag wird sie berichten ihre Nachrichten,
wie ihr Herr es ihr eingegeben. An jenem Tag kommen die Menschen einzeln hervor, um
zu sehen ihre Werke. Wenn einer einem Stäubchen gleich an Gutem getan- der wird es
sehen. Und wenn einer einem Stäubchen gleich an Bösem getan- der wird es sehen.
(Koran, Sure 99)

Der Buchautor und Historiker Ibn Khaldun (1958) analysierte den Unterschied zwischen der Literatur und dem Koran im Allgemeinen. Nach seiner Auffassung teilen sich die arabische Sprache und der Vortrag in zwei Zweige. Der eine ist 1.) gereimte Poesie und der andere Zweig ist 2.) Prosa, also ein nicht metrischer Vortrag. Der Koran klassifiziert sich jedoch in keine dieser beiden Kategorien. Er kann weder als reine Prosa, noch als gereimte Prosa bezeichnet werden. Der Koran wird in Verse unterteilt, wobei die Pausen so platziert werden, dass der Geschmack besagt, die Rede solle hier anhalten. Diese wird wieder aufgenommen und im nächsten Vers wiederholt. Die Buchstaben im Koran, die die Art der Rede zur Reimprosa machen würden, sind nicht obligatorisch (vgl. Ibn Khaldun 1958:424). Sie kommen ebenso wenig wie Reime vor. Dieser

Zustand ist mit dem Koranvers gemeint: „Gott hat die schönste Botschaft, ein Buch, hinab gesandt, eine sich gleichartig wiederholende Schrift (...)“ (Koran 39:23).

An dieser Stelle ist es sinnvoll, die Frage der Unnachahmlichkeit aus Sicht der Translationswissenschaft einzuführen. Somit werden die Auffassungen der islamischen Lehre negiert.

Die Verwendung von Ausdrücken wie *imitieren* und *nachahmen* bezüglich einer Übersetzung, kann zumindest suggerieren, dass es sich bei Übersetzungen um Imitate beziehungsweise Kopien des Originals handelt. Solch eine Auffassung könnte letztendlich, vor allem aus der Sicht der ÜbersetzerInnen, negative Folgewirkungen haben. Es wird nämlich von Kopien erwartet, dass sie dem Originaltext möglichst 1:1 entsprechen dabei jedoch gleichzeitig günstiger sind, weil sie dem Wert des Originals nicht entsprechen. Solch eine Erwartungshaltung negiert nicht nur die „Vermeers-Skopos-Theorie“ (1991), die die Äquivalenz-Erwartungen nicht akzeptierte, sondern sie beeinträchtigt auch völlig den Status der Übersetzung sowie der ÜbersetzerInnen. Deshalb sollte die Definition von Translation nach Vermeer (1986) umformuliert werden (vgl. Krois 2012:22):

Ein funktionsgerechtes Informationsangebot in einer Sprache z der Kultur Z, das sich vor allem auf ein Informationsangebot in einer Sprache a der Kultur A stützt. Das heißt ungefähr: Eine Translation ist nicht die Transkodierung von Wörtern oder Sätzen aus einer Sprache in eine andere, sondern eine komplexe Handlung in der ein dazu ausgebildete Experte fachgerecht unter neuen funktionalen und kulturellen und sprachlichen Bedingungen in einer neuen Situation über einen Text (Ausgangssachverhalt) berichtet. (Krois 2012:22)

Schließlich sind keine ÜbersetzerInnen im Stande alle Interpretationsmöglichkeiten, die ein Ausgangstext den ZieltextrezipientInnen bietet, in ihrer Übersetzungen zu kontrahieren. Deshalb erweckt der Ausdruck „imitieren“ oder „nachahmen“ dann einen falschen Eindruck, wenn er durch das Wort „funktionsgerecht“ ergänzt wird. Die ÜbersetzerInnen stützen sich dabei nicht ausschließlich auf die Inhalte des Ausgangstextes, sondern sie nutzen Paralleltexte und eigene Kenntnisse als Wissensquelle. Daher scheint der Ausdruck „vor allem“ in oben angeführter Definition angebracht. Übersetzen meint hierbei ein ExpertInnenhandeln, das eine entsprechende Ausbildung voraussetzt, was auch in der Definition beinhaltet sein sollte. Ob eine Übersetzung dem Ausgangstext möglichst nahe kommen soll oder nicht, hängt von den Bedingungen ab unter

denen sich die Übersetzung bewähren soll. Dies variiert nämlich von Fall zu Fall, daher sollte dies nicht als Teil einer allgemeinen Definition von Übersetzen gelten (vgl. Krois 2012:23). Hier sollte der Beitrag von Justa Holz-Mänttari (1984) erwähnt werden, die mit ihrer Theorie von translatorischem Handeln eine theoretische Grundlage vorlegte. Die translatorische Handlung ist Holz-Mänttari (1984) zufolge Teil eines Handlungssystems und wird von Außenfaktoren gesteuert. Bei dieser Theorie tritt nicht nur die Bedeutung des Originals in den Hintergrund, sondern auch der Aspekt der Sprache als Ganzes (vgl. Krois 2012:23). Translation wird zu interkultureller Kommunikation und zur Handlung. Die Sprache wird dabei als Mittel zum Zweck verstanden und die Priorität hat hierbei die Funktionalität der Übersetzung. So sollte unter anderem bei der Definition von Vermeers Translation (1984) der Ausdruck „jemand“ durch das Wort „Expert“ ersetzt werden. Das würde bedeuten, dass es sich dabei um ExpertInnen handelt, die über die professionelle Fachausbildung verfügen müssen (vgl. Krois 2012:24).

Zusammenfassung

Die meisten islamischen Gelehrten argumentieren den besonderen Wundercharakter des Korans, vor allem durch die folgende Eigenschaften: einzigartiger Stil, Beredsamkeit, mehrdimensionale und außergewöhnliche Form, besondere Auswirkung auf das Zielpublikum, Unnachahmbarkeit, Offenbarung, Sprachmächtigkeit, außergewöhnliche Ästhetik, Zeitlosigkeit, Vermittlung von wissenschaftlichen und von historischen Ereignissen, die in der Tat geschahen. Überdies enthält der Koran zahlreiche Besonderheiten der arabischen Sprache, wie etwa die arabische Grammatik, die als übersetzerische Schwierigkeit und gleichzeitig als Übersetzungsbarriere eingestuft wurden. Dazu zählt die Mehrdeutigkeit arabischer Begriffe, wozu auch die Intonation und die Sprechpausen gehören, die unterschiedliche und deshalb verwirrende Bedeutungsvarianten schaffen. Die Phänomene, die im Koran auftreten und von den Gläubigen als „Wunder“ klassifiziert werden, zählen ebenfalls zu den Übersetzungsgrenzen. Hier ist die mehrdimensionale und magische Bedeutung der Zahl 19 erwähnenswert sowie die im Koran erwähnten Ereignisse, die in der Zukunft eingetreten sind. Ein weiteres unübersetzbares Phänomen aus dem Koran stellt das wissenschaftliche Wunder des Eisens dar. Es wird außerdem andauernd von islamischen Gelehrten versucht, die des Korans als Beweis für seine Unübersetzbarkeit darzustellen. Dies wird mit der sprachlichen Beispiellosigkeit des Korans argumentiert, wobei allerdings die positive Rolle der Korankommentare betont wird, die den inter- und intralingualen Transfer der spirituellen und

zeitlosen Wahrheiten der Inhalte des Korans ermöglichen. Die texttypische Klassifikation des Korans wird als kompliziert und nicht eindeutig gesehen. In der Translationswissenschaft wird die Verwendung der Ausdrücke „Unnachahmbarkeit“ beziehungsweise „Imitation“ bezüglich einer Übersetzung hingegen kritisiert und abgelehnt. Solch eine Auffassung kann darauf hinweisen, dass es sich bei der Übersetzung um eine Kopie des Originals handelt. Somit wird der Status von Übersetzungen ebenso von ÜbersetzerInnen beeinträchtigt. Die TranslationswissenschaftlerInnen erfassen das Übersetzen als **interkulturelle Kommunikation und professionelle Handlung**, die nur von ausgebildeten ExpertInnen ausgeübt werden kann. Die Sprache wird dabei, im Gegensatz zu den Auffassungen von islamischen Gelehrten, als ein Mittel zum Zweck verstanden und nicht als eine translatorische Schwierigkeit oder gar als ein Wunder.

Nächstes Kapitel stellt nun Abstract und Ausblick dar. Anschließend werden Hauptziele vorliegender Masterarbeit, sowie Bestätigung der Hypothese eingeführt und erläutert.

7. Zusammenfassung und Ausblick

Die vorliegende Masterarbeit wurde in zwei Hauptteile gegliedert, bei welchen die zwei konkurrierenden Ansichtsweisen im Hinblick auf das Übersetzen präsentiert wurden. Dabei befasste sich der erste Teil mit den Möglichkeiten der Koranübersetzung und der zweite stellte hingegen Aspekte der Koranübersetzung im Sinne einer translatorischen Grenze dar. Verschiedene Aspekte der Übersetzbarkeit des Korans wurden hierbei in Form eines sakralen Textes und eines gesandten Wunders dargestellt, diskutiert und den Auffassungen der ÜbersetzungswissenschaftlerInnen gegenübergestellt.

Zunächst wurde erklärt und gezeigt, welche Bedeutung der Koran eigentlich hat und welchen Status die transferierten heiligen Texte unter den muslimischen RezipientInnen einräumen. Dabei wurde auch auf die emotionale Wirkung des Korans eingegangen. Anschließend wurden Beispiele der anerkannten KoranübersetzerInnen und deutschen Koranübersetzungen angeführt, um auch die damit zusammenhängenden translatorischen Schwierigkeiten zu illustrieren.

In Kapitel 2. wurden ausgewählte theoretische Ansichten und Theorien der Übersetzbarkeit in der Translationswissenschaft eingeführt, um unter deren Berücksichtigung die Übersetzungsaspekte des Korans zu diskutieren. Hierbei wurde auf die Theorien verschiedener TranslationswissenschaftlerInnen eingegangen, wie zum Beispiel auf die Ansicht von Eugene Nida (1964), der den Begriff der Übersetzbarkeit im Sinne der heiligen Texte diskutierte. Außerdem wurde auf die Definition der Translation eingegangen, auf den Begriff der Äquivalenz, Adäquatheit sowie auf übersetzerische Schwierigkeiten.

In den weiteren Kapiteln (ab 5.1) wurden die Arten der Koranübersetzungen angeführt und erläutert, welche der islamischen Lehre zufolge für die Gläubigen als statthaft gelten. Dabei wurden Varianten der Koranauslegung präsentiert, um zu veranschaulichen, dass sich verschiedene Methoden der Koranexegese entwickelt haben und wie diese angewendet werden. In diesem Zusammenhang wurde auch näher auf die Mehrdeutigkeit der arabischen Wörter im Koran sowie auf einzelne Phänomene, die für die Gläubigen als Wunder gelten, eingegangen. Hierbei wurde unter anderem die Besonderheit der Zahl 19 im Koran, Voraussagungen einiger historischer Ereignisse inklusive Bewahrheitung, die Wunder des Eisens sowie der Koran als Wunder im literarischen Sinne ausgewählt und in den darauffolgenden Kapiteln jeweils genauer erklärt.

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit wurde versucht, das inter- und intrakulturelle Transferkonzept des Korans im Sinne eines unübersetzbaren Wunders, seitens islamischer Gelehrter, sowie im Sinne eines zu übersetzenden Textes, seitens ÜbersetzungswissenschaftlerInnen, zu präsentieren. Die zentralen Fragen, die sich im Laufe der Bearbeitung dieses Themas herauskristallisierten, beinhalten die Möglichkeiten der Koranübersetzung, die von den islamischen Gelehrten und Gläubigen ständig in Frage gestellt und kritisiert werden. Daher wurden in diesem Zusammenhang die theoretischen Ansichten der Übersetzbarkeit und die von den muslimischen Gelehrten stammenden Meinungen angeführt. Diese wurden einander gegenübergestellt, damit die Meinungsverschiedenheiten besser veranschaulicht werden konnten.

Die meisten VertreterInnen der islamischen Lehre sind der Meinung, dass beim Transfer der heiligen Schrift Unmengen an Informationen verloren gehen, weshalb der eigentliche Sinn nicht mehr übertragen werden kann. Des Weiteren verstehen sie die Eigenschaften der arabischen Sprache im Kontext eines Wunders, was von ihnen gleichzeitig als eine translatorische Barriere betrachtet wird. Deshalb wird auch vor allem stets die Übersetzbarkeit des Korans in Frage gestellt. Ein Grund für solch eine Einstellung könnte die Angst vor möglichen Gefahren sein, die Übersetzungen verursachen und seitens islamischer Gelehrter negative Konsequenzen bringen könnte. Die übersetzerischen Schwierigkeiten sollten jedoch als positiver Aspekt der Motivation und der translatorischen Herausforderung, sozusagen als Missionsauftrag, für die ÜbersetzerInnen betrachtet werden.

Das Hauptziel dieser Masterarbeit war es, die Übersetzbarkeit des Korans anhand von Übersetzungstheorien, Ansichten der TranslationswissenschaftlerInnen sowie anhand von Auffassungen anerkannter IslamwissenschaftlerInnen zu illustrieren und somit die Möglichkeiten einer Koranübersetzung zu zeigen. Hiermit sollte die Hypothese nochmals angeführt werden:

„Der Koran im Sinne eines Wunders, kann auf verschiedene Weisen übersetzt werden, da verschiedene Methoden und Strategien entwickelt worden sind, die dies ermöglichen“.

Die dargelegten Begriffe der Übersetzbarkeit sowie die Übersetzungsarten, die den Koran für die ZieltextrézipientInnen verständlich und somit zugänglich machen, gelten hier gleichzeitig als Argumente für die **Bestätigung dieser Hypothese**.

Die Transferprozesse des Korans, im Sinne eines sakralen Textes, der einen Wundercharakter aufweist, werden als ein komplizierter und mehrdimensionaler Prozess unter islamischen Gelehrten gesehen. Für die MuslimInnen handelt es sich hierbei um einen höchst komplexen Text,

der eine Fülle von rhetorischen, metaphorischen und poetischen Elementen enthält. Gerade diese Vielfalt des Textes hat für sie nicht nur einen ethischen, sondern auch einen ästhetischen Wert. Die ästhetische Abrundung des Wortes Gottes wird von vielen Gläubigen als Bestätigung des göttlichen Ursprungs des Textes erlebt. Laut vielen MuslimInnen kann also eine Übersetzung diese Gesamtwirkung nicht transportieren. Deshalb ist die Koranübersetzung eine verantwortungsvolle Hauptaufgabe und gleichzeitig eine Herausforderung für ÜbersetzerInnen. In diesem Zusammenhang wird auch begründet, dass die Translation eine spezifische Handlungsart ist.

Bei Koranübersetzungen kommt es zur unvermeidbaren, mehrschichtigen Umwandlung der Botschaft sowie zu ihrer Evaluierung seitens der muslimischen ZielrezipientInnen. Es wurde daher oft die Frage gestellt, ob es in diesem Fall erlaubt werden kann. Zugleich ist erstaunlich, dass sich die gläubigen RezipientInnen vor jeglicher Art der Transformation des Korans fürchten. An dieser Stelle ist die Übersetzbarkeitsansicht nach Nida (1964) erwähnenswert, die in Kapitel 2. genauer beleuchtet wurde. Je tiefer die Transformation des Ausgangstextes sei, desto mehr würde der echte Sinn beibehalten werden (vgl. Nida 1964:145). Bemerkenswert bei der Übersetzung eines Werkes, das einen Wundercharakter aufweist, ist die Übertragung der emotionalen Bedeutung, welche für die Gläubigen von großer Relevanz ist. Innerhalb einer Religion und eines Glaubens ist die Emotionalität ein integriertes Element, das weder ausgeschlossen, noch ignoriert werden darf. Die emotionalen Aspekte bei einer Übersetzung sollten auch übertragen werden (vgl. Nida 1964:146).

In Bezugnahme auf die Fragestellung hinsichtlich der zu untersuchenden Hypothese, ist es sinnvoll, einem bestimmten RezipientInnenkreis zu beweisen. Dadurch können Wege und Möglichkeiten für ÜbersetzerInnen geschaffen werden, ein solches Wunderwerk wie den Koran zu übersetzen.

Die Frage, ob ein großer Mangel des Sinnes, wie etwa der fehlende emotionale Aspekt des Textes, während der Übersetzung zustande kommt, hängt von den ÜbersetzerInnen selbst ab, die unter diesem Aspekt die Grenzen abschaffen sollten. Die Autorin teilt die Auffassung von Cooke (2007), der die Translation als einen Prozess versteht, der die bewusste Verständigung über kulturelle Kommunikationsgrenzen hinweg ermöglicht (vgl. Cooke 2007:5-8). Ebenso ist die Verfasserin dieser Arbeit auch der Meinung, dass die Translationswissenschaft eine erfolgreiche Übersetzung des Korans durchaus ermöglicht. Somit ist sie auch der Ansicht, dass die entsprechende Wirkung beim Zielpublikum erreicht werden kann.

Mithilfe von oben angeführten Kommentierungen oder genaueren Erläuterungen und Ergänzungen von Wunderaspekten, sollte es möglich sein, eine gelungene „Wunder-Übertragung“ zu schaffen. Außerdem wird hierbei auch die spezifische Rolle der ÜbersetzerInnen hervorgehoben, denn die Koranübersetzung wird von der Autorin als Missionsauftrag verstanden. Um diesem Auftrag gerecht zu werden, sind die ÜbersetzerInnen dazu angehalten, gegenteilige Übersetzungsstrategien zu verfolgen. Denn nur durch Anpassung des Textes an das Wertesystem und die Vorstellungswelt der Zielkultur können ihre ZielrezipientInnen für die neue Heilsbotschaft empfänglich sein (vgl. Albrecht 2009:16). Dabei ist es relevant zu erwähnen, dass nach Auffassung von vielen IslamwissenschaftlerInnen die KoranübersetzerInnen erfahrene ExpertInnen mit langjähriger Erfahrung sein sollten. Die relevante Kompetenz sollte hierbei die spezifische Kompetenz im Umgang mit fremden Texten sein, bei gleichzeitigem Einhalten des Prinzips der Nichtänderung – dessen Einhaltung ist wesentlich, um eventuelle Konflikte mit islamischen Gelehrten und gläubigen KoranrezipientInnen zu vermeiden. Die wichtigste spezifische Fähigkeit besteht hier in einem respektvollen Umgang mit religiösen Texten (vgl. Mossop 2001:143). Eine andere Grundeinstellung der professionellen KoranübersetzerInnen sollte die spezifische Fähigkeit sein, Abstand von den eigenen Einstellungen über den Islam nehmen zu können. Dies erfordert wesentliche soziale Kompetenzen wie Empathie, Respekt den anderen gegenüber, Bescheidenheit, Geduld, Selbstlosigkeit und Distanzierung vom eigenen Ego (vgl. Mossop 2001:143). Falls sich die KoranübersetzerInnen für gewisse Änderungen entscheiden, müssen sie dies auch bewusst tun. So zählt zu ihren Kompetenzen, dass sie in der Lage sind ihre Entscheidungen professionell zu begründen. ÜbersetzerInnen müssen daher die Fähigkeit besitzen, anderen KoranübersetzerInnen, KoranwissenschaftlerInnen und Gläubigen gegenüber ihre Lösungen fundiert begründen zu können. Deshalb müssen Kompetenzen wie Argumentationsfähigkeit sowie Kommunikationsfähigkeit besonders ausgeprägt sein (vgl. Risku 1998:112).

Anhand der, in dieser Masterarbeit, gewonnen Ergebnisse für die Argumentation der Möglichkeiten von Koranübersetzung, lassen sich hier Konsequenzen für die islamische Lehre darstellen. Über die Zeit entwickelten sich mehrere historisch gewachsene Verständnisse des Korans. Allerdings sind diese auch für die MuttersprachlerInnen, ohne Hinzunahme von lexikographischer und exegetischer Literatur, schwer verständlich. So können mithilfe der Übersetzungen und deren Analyse, Einblicke in das frühe Verständnis des Korans und seinen Inhalten gewährt werden. Nach Auffassung von ArabistInnen und KoranwissenschaftlerInnen, OrientalistInnen und IslamwissenschaftlerInnen, spielen die Koranübersetzungsprojekte für die

Rezeption des Islam im lateinischen Mittelalter und dessen Bild im Westen, eine entscheidende Rolle, vor allem in Hinblick auf die Entwicklung der islamischen Theologie (vgl. Zirker 2011:1). Die Relevanz der Entwicklung von Koranübersetzungsstrategien sehen auch die LinguistInnen, vor allem bei ihrer Untersuchung der diffusen und unterschiedlichen Sprachregister, in denen die Texte des Korans geschrieben wurden. Es ist außerdem nicht auszuschließen, dass eine systematische Aufarbeitung der muslimisch-christlichen Beziehungen, ihrer unterschiedlichen Phasen und den damit verbundenen Prozessen von Wissenstransfer, vermittelt durch den Koran, in einer Neubewertung des Bildes vom Islam resultieren wird (vgl. Zirker 2011:2).

Somit wird auch die Gesellschaft für aktuelle Fragestellungen in Bezug auf den Islam durch dieses historische Wissen sensibilisiert. Des Weiteren gibt es im Koran einige Stellen, die von den ZIELLESERInnen zunächst als Aufrufe interpretiert werden können und reicht von Gewalt an Menschen bis hin zum Ausüben des Töten (vgl. Zirker 2011:3). In der Bewertung solcher Verse sei nach Hans Zirker (2011) jedoch Vorsicht geboten, da es nämlich den Texten nie zu entnehmen ist, wie sie und von wem sie aufgenommen werden. Ähnlich wie bei sonstiger Literatur, gibt es auch bei religiösen Texten keine unmittelbare Verbindung und gar keine Kongruenz von Text und Realität. (vgl. Zirker 2011:2). Eine kritische und differenzierte Betrachtung des Kontextes ist deshalb für eine Aktualisierung der Botschaft des Korans sehr wichtig.

Die Sprache wird stets als eine Barriere zwischen den menschlichen Beziehungen dargestellt. Das Ziel der ÜbersetzerInnen ist es, den Menschen dabei zu helfen, Sprachbarrieren zu überwinden, damit Sprache auch als Kommunikationsmittel verwendet werden kann. Was die Neuübersetzungen der heiligen Schrift des Islams betreffen, stellen sich einige KoranübersetzerInnen unter diesem Aspekt als BrückenbauerInnen dar. Auch der Islamwissenschaftler Hartmut Bobzin (2007) vertritt diese Auffassung. Er hält sich nämlich für den Brückenbauer, der mit seiner Neuübersetzung die, sowohl an die Literatur, als auch an die Religion, interessierte ZIELLESERInnen erreichen möchte. Das Problem ist hierbei allerdings, dass der Koran in einer Sprache aus dem siebten Jahrhundert verfasst ist, die bis heute teilweise schwer verständlich ist. Es ist also in diesem Sinne eine Vereinfachung der Sprache notwendig. Bobzin (2007) versuchte daher einen möglichst verständlichen Zieltext zu verfassen, der gleichzeitig auch die sprachliche Schönheit des arabischen Zieltextes möglichst getreu wiedergibt. Was die im Rahmen dieser Arbeit behandelte Frage der Unübersetzbarkeit des Korans betrifft, lautet die Antwort, dass jeder Text prinzipiell übersetzbar ist. Der Koran weist jedoch die Besonderheit auf,

dass er gläubigen MuslimInnen als das heilige, in arabischer Sprache offenbarte Gotteswort dargeboten wird. Daher ist beispielsweise die Koranrezitation, auch außerhalb des Gottesdienstes, besonders wichtig. Auch im Bereich des islamischen Rechts können Entscheidungen ausschließlich auf der Grundlage des arabischen Ausgangstextes getroffen werden. Die Übersetzungen sind jedoch im Sinne einer Unterstützung der Verständlichkeit von großer und zunehmender Relevanz. Da der Koran nie zum klassischen Bildungsgut gehörte, verwundert es auch nicht, dass viele Nicht-MuslimInnen über kein Wissen darüber, so der Islamwissenschaftler (vgl. Bobzin 2007:1). Die Forschungen im Bereich der Koranexegese, Übersetzungsstrategien, etc., zeigen zahlreiche Anregungen, welch ein hochinteressantes Werk der Koran denn ist. Außerdem werden die Behauptungen, dass die Koranlektüre gefährlich sei, vom Bobzin (2007) kritisiert. Es gibt zwar Passagen im Koran, die problematisch sind und die nicht gern übersetzt werden, jedoch gibt es, ähnlich wie bei der Bibel, Texte, deren Inhalt als inakzeptabel gelten. Es sollte daher berücksichtigt werden, dass es sich schließlich um historische und damit deutungsbedürftige Textinhalte handelt.

Die Koran-Lektüre könnte sich zudem positiv auf die Integration muslimischer MitbürgerInnen auswirken (vgl. Bobzin 2007:1). Vor allem jedoch könnte dadurch das gegenseitige Verständnis zwischen unterschiedlichen Kulturen deutlich befördert werden. Ein relevanter Schritt in diese Richtung wäre auch die Einführung eines staatlich organisierten islamischen Religionsunterrichts, was unter anderem ein Grund dafür wäre, dass der Koran öfters gelesen wird. Die Koranübersetzungen könnten dazu unumstritten einen Beitrag leisten (vgl. Bobzin 2007:2).

8. Literaturverzeichnis

Abu Zaid, N.H. 2008. *Gottes Menschenwort: für ein humanistisches Verständnis des Koran – Nasr Hamid Abu Zaid*. Freiburg im Breisgau: Herder, Wien.

Al Azhar Universität (Hg.) 1994. *Bayanun li-n-nas*. Kairo: Al Azhar.

Al Zarkashy Badr Al-Deen. 1990. *Al-Borhan fee Oloom al-Quran*. Beirut: Dar El-Marefah.

Ansary, Tamim. 2009. *Die unbekannte Mitte der Welt. Globalgeschichte aus islamischer Sicht*. Frankfurt: Campus Verlag.

Albrecht, Jörg. 2009. Literarisches Übersetzen – linguistische Grundlagen. In: Zybatow, Lew (Hg.) *Translation: Neue Entwicklungen in Theorie und Praxis: Summer Trans-Lektionen zur Translationswissenschaft- IATI-Beiträge I* Frankfurt am Main: Peter Lang.

Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, Arabisch-Deutsch. 1968. Wehr, Hans (ed.). Wiesbaden: Verlag Otto Harrassowitz.

Asad, Muhammad. 2009. *Die Botschaft des Korans. Übersetzung und Kommentar*. Düsseldorf: Patmos.

Barchudarow, Leonid. 1979. *Sprache und Übersetzung*. Moskau: Verlag Progreß.

Bachmann-Medick, Doris (Hg.) 1997. *Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen*. Göttinger Beiträge zur Internationalen Übersetzungsforschung 12. Berlin: Erich Schmidt Verlag.

Berque, Jacques. 1996. *Der Koran neu gelesen*. Mit einer Einführung von Tilman Nagel und einem Vorwort von Mohamed Bennouna. Aus dem Französischen von Monika Gronke. Frankfurt am Main: Lembeck Verlag.

Bobzin, Hartmut & Kleine, Peter (Hg.) 2007. *Glaubensbuch und Weltliteratur. Koranübersetzungen in Deutschland von der Reformationszeit bis heute*. Arnberg.

Bobzin, Hartmut. 2014. *Der Koran: Eine Einführung*. München: C.H. Beck.

Bobzin, Hartmut. 2015. *Koranübersetzungen und das Problem der Übersetzbarkeit des*

Korans. In: Hartmut Bobzin (Hg.) *Der Koran*. München: C.H. Beck.

Bradford, Richard. 1994. *Roman Jakobson. Life, language, art*. New York: Routledge.

- Campo, José Luíz de Azevedo do. 1998. *Kontrastive Linguistik und Übersetzungswissenschaft. Theorie und Praxis. Portugiesisch, Spanisch, Französisch, Englisch, Deutsch*. Institut für Romanistik: Berlin-Verlag.
- Cecini, Ulisse. 2012. *Al Coranus latinus. Eine sprachliche und kulturwissenschaftliche Analyse der Koranübersetzungen von Robert von Ketton und Marcus von Toledo*. Berlin: Lit Verlag.
- Cooke, Michèle. 2007. *Wissenschaft – Translation – Kommunikation*. Wien: Facultas Verlags- und Buchhandels AG.
- Dawkins, Richard. 2006. *The selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press.
- Dizdar, Dilek & Snell-Hornby, Mary & Hönig, Hans G. & Kußmaul, Paul & Schmitt, Peter A. (Hg.) 1998. *Skopostheorie. Handbuch Translation*. Tübingen: Stauffenburg.
- Dizdar, Dilek. 2006. *Translation. Um- und Irrwege*. Berlin: Frank&Timme
- Duden - Das große Fremdwörterbuch*. 2007⁴. Dudenredaktion (Hg.) Mannheim: Dudenverlag.
- Framson, Elke Anna. 2009. *Transkulturelle Marketing-und Unternehmenskommunikation*. Wien: Facultas.
- Gadamer, Hans Georg. 1990. *Hermeneutik 1. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. (Gesammelte Werke 1)*. Tübingen: Verlag Mohr Siebeck.
- Grohmann, Marianne. 2012. *Religion übersetzen. Übersetzung und Textrezeption als Transformationsphänomene der Religion*. Göttingen: Vienna University Press.
- Gätje, Helmut. 1971. *Koran und Koranexegese.*, Zürich/Stuttgart: Artemis & Winkler Verlag.
- Goldman, Ari. 1989. *Mainstream Islam rapidly Embraced By Black Americans*. New York Times, Late City Final Edition.
- Gülen, Fethullah. 2004. *Zwischen Netzwerk und Diskurs: das Bildungsnetzwerk um Fethullah Gülen. Die flexible Umsetzung modernen islamischen Gedankenguts*. Schenefeld: EB Verlag.
- Holz-Manttäri, Justa. 1984. *Translatorisches Handeln. Theorie und Methode*.

Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

Hönig, Hans G. & Kußmaul, Paul. 1982. *Strategie der Übersetzung*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.

Ibn Khaldun. 1958. *Al The Muqaddimah*. An Introduction history. Übersetzt aus dem Arabischen ins Französische von Franz Rosenthal. Sao Paolo, Brasil: Bollingen Foundation series Princeton University Press.

Ibrahim, I. A. 2005. *Ein kurzer illustrierter Wegweiser um den Islam zu verstehen*. London: Daraussalam.

Jakobson, Roman. 1959. *On Linguistic Aspects of Translation*; in: Brower, R. A. (ed.) New York: Oxford University Press.

Jakobson, Roman. 1988. Linguistische Aspekte der Übersetzung. In: *Semiotik. Ausgewählte Texte 1919-1982*. Frankfurt am Main.

Jansen, J.J.G. 1976. *The interpretation of the Koran in modern Egypt*. University of California: E.J. Brill.

Kaiser-Cooke, Michèle. 1993. *Machine Translation and the human factor: Knowledge and decision-making in the translation process*. Universität Wien: Dissertation.

Kaiser-Cooke, Michèle. 2003. *Translation, Evolution und Cyberspace. Eine Synthese von Theorie, Praxis und Lehre*. Frankfurt: Peter Lang.

Kaiser-Cooke, Michèle & Kadric, Mira & Kaindl, Klaus. 2010. *Translatorische Methodik*. Wien: Facultas.

Kadric, Mira & Kaindl, Klaus & Kaiser-Cooke, Michèle. 2005. *Translatorische Methodik*. Wien: WUV-Verlag.

Kalverkämper, Hartwig & Schippel, Larisa (Hg.) 2009. *Translation zwischen Text und Welt. Translationswissenschaft als historische Disziplin zwischen Moderne und Zukunft*. Berlin: Frank & Timme

Kelletat, Andreas & Ehnert, Rolf & Schleyer, Walter (Hg.) 1987. *Die Rückschritte der*

Übersetzungstheorie. Übersetzen im Fremdsprachenunterricht. Beiträge zur Übersetzungswissenschaft – Annäherungen an eine Übersetzungsdidaktik. Regensburg: Arbeitskreis Deutsch als Fremdsprache beim DAAD.

Kermani, Navid. 2015. *Aussprachen aus Anlass der Verleihung*. Köln: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels.

Khalafallah, Muhammad Ahmad. 1999. *Ali b. Muhammad al 'Asqalani, ibn Hajar, Fath al Bari. Al Muqaddima*. Cairo: Anglo-egyptian library.

Khoury, Adel. 1988. *So sprach der Prophet. Worte aus der islamischen Überlieferung*. Gütersloher :Verlag-Haus.

Koller, Werner. 2001. *Einführung in die Übersetzungswissenschaft*. Wiebelsheim: Quelle&Meyer.

Koller, Werner & Zybatow, Lew (Hg.) 2002. *Linguistik und kulturelle Dimension der Übersetzung – in den 70er Jahren und heute. Translation zwischen Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main: Lang.

Krois, Peter. 2012. *Kultur und literarische Übersetzung – eine Wechselbeziehung. Österreichische und syrisch-arabische Kontextualisierung von Kurzgeschichten Zakkariya Tamiris*. Wien: Lit Verlag.

Kuschel, Karl-Josef. 2017. *Die Bibel im Koran: Grundlagen für das interreligiöse Gespräch*. Düsseldorf: Patmos Verlag.

Le Gai Eaton, Charles. 1994. *Der Islam und die Bestimmung des Menschen*. Köln: Diederichs.

Luxenberg, Christoph. 2000. *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*. Berlin: Das arabische Buch Verlag.

Makky, Ahmad. 1993. *Ee'jaz al-Quran al Kareem fee Wasf Anwa al-Riyah, al Sohub, al Matar*. Mekkah: Commission on scientific Signs of the Quran and Sunnah.

Meyers Enzyklopädisches Lexikon. 1976. Mannheim: Bibliographisches Institut Mannheim.

Mounin, Georges (1963). *Les Problèmes théoriques de la traduction*. Paris: Gallimard, 191-223.

- Mossop, Brian. 2001. *Revising and Editing for Translators*. New York: Routledge.
- Nagel, Tilman. 2002. *Der Koran: Einführung, Texte, Erläuterungen*. München: C.H. Beck.
- Nida, Eugene. 1964. *Toward a Science of Translating*. Leiden: Brill
- Nord, Christiane. 1990. *Übersetzen lernen-leicht gemacht. Ein Kurs zur Einführung in das professionelle Übersetzen aus dem Spanischen ins Deutsche*, Band 1, 2. Heidelberg: Universitätsdruckerei.
- Nord, Christiane. 2009⁴. *Textanalyse und Übersetzen*. Heidelberg: Groos.
- Ndayisenga, Abu-l-Asad & Haggag, Mahmud Muhammad. 2000. *Gedanken im Lichte des Korans*. Nasr City, Kairo, Ägypten: Al-Falah Verlag.
- Nöth, Winfried. 2000. *Handbuch der Semiotik*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Nursi, Said. 2002. *Die Worte. Über die Natur des Menschen, seine Zweck und die Dinge insgesamt*. Köln/Istanbul: Iqra.
- Özsoy, Ömer. 2009. Plädoyer für ein aufgeklärtes Islamverständnis in Zeiten der Islamkritik. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.) *Islamverherrlichung: Wenn die Kritik zum Tabu wird*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 68-120.
- Prunç, Erich. 2001. *Einführung in die Translationswissenschaft*. Band 1: Orientierungsrahmen. Graz: Institut für Translationswissenschaft.
- Pym, Anthony. 2000. *Negotiating the Frontier: Translators and Intercultures in Hispanic History*. Manchester: St. Jerome Publishing.
- Reiß, Katharina & Vermeer, Hans J. 1991. *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*. Tübingen: Niemeyer.
- Risku, Hanna. 1998. *Translatorische Kompetenz. Kognitive Grundlagen des Übersetzens als Expertentätigkeit*. Tübingen: Stauffenburg Verlag.
- Reiß, Katharina. 1971. *Möglichkeiten und Grenzen der Übersetzungskritik*. München: Max.

- Reiß, Katharina & Vermeer, Hans J. 1991². *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie. Linguistische Arbeiten 147*. Tübingen: Niemeyer.
- Sandrini, Peter. 2011. *Lexikoneintrag "Translationswissenschaft"*. In: Reinalter, H. & Brenner, P. (Hg.) *Lexikon der Geisteswissenschaften. Sachbegriffe - Disziplinen - Personen*. Wien: Böhlau, 52-70.
- Scheyer, Michael. 2009. *Original-Kopie-Adaptation*. Hamburg: Diplomica Verlag.
- Schreiber, Michael. 1993. *Übersetzungen und Bearbeitung. Zur Differenzierung und Abgrenzung des Übersetzungsbegriffs*. Tübingen: Narr.
- Siever, Holger. 2008. *Übersetzen und Interpretation: die Herausbildung der Übersetzungswissenschaft als eigenständige wissenschaftliche Disziplin im deutschen Sprachraum im Zeitraum von 1960 bis 2000*. Philologische Fakultät der Universität Leipzig: Habilitationsschrift.
- Siever, Holger. 2010. *Übersetzen und Interpretation: die Herausbildung der Übersetzungswissenschaft als eigenständige wissenschaftliche Disziplin im deutschen Sprachraum von 1960 bis 2000*. Leipzig: Peter Lang.
- Snell-Hornby, Mary (Hg.) 1994. *Übersetzungswissenschaft - eine Neuorientierung. Zur Integrierung von Theorie und Praxis*. Tübingen: Francke.
- Stackelberg, Jürgen. 1984. *Übersetzungen aus zweiter Hand. Rezeptionsvorgänge in der europäischen Literatur*. Berlin/New York: Wiesbaden.
- Stolze, Radegundis. 1992. *Hermeneutisches Übersetzen. Linguistische Kategorien des Verstehens und Formulierens beim Übersetzen*. Tübingen: Narr.
- Stolze, Radegundis. 2008⁵. *Übersetzungstheorien. Eine Einführung*. Tübingen: Narr.
- Wansbrough, John. 1977. *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford.
- Wilke, Hanna. 2012. *Funktionale Ansätze der Translationswissenschaft*. München: Grin.
- Wills, Wolfram. 1977. *Übersetzungswissenschaft. Probleme und Methoden*. Stuttgart: Ernst Klett.

- Vermeer, Hans J. 1986. Übersetzen als kultureller Transfer. In: Snell-Hornby, Mary (Hg.) 1986. *Übersetzungswissenschaft – eine Neuorientierung*. Tübingen: Francke, 54
- Vermeer, Hans J. 1994. Übersetzen als kultureller Transfer. In: Snell-Hornby, Mary (Hg.) *Übersetzungswissenschaft - eine Neuorientierung. Zur Integrierung von Theorie und Praxis*. Paderborn: Schöningh.
- Vermeer, Hans J. & Snell-Hornby, Mary (Hg.) 1992. Text und Textem. In: Vermeer, Hans J.: *TextconText 5.2. Übersetzen als kultureller Transfer. Übersetzungswissenschaft – Eine Neuorientierung*. Tübingen.: Francke.
- Vermeer, Hans J. 1996. *Die Welt, in der wir übersetzen: Drei translatologische Überlegungen zu Realität, Vergleich und Prozeß*. Heidelberg: TextconText-Verlag.
- Vermeer, Hans J. & Kadric, Mira & Kaindl, Klaus & Pöchhacker, Franz (Hg.) 2000. *Mit allen fünf Sinnen oder: Sinn und Leistung des Kulturbegriffs in der Translation. Translationswissenschaft. Festschrift für Mary Snell-Hornby zum 60. Geburtstag*. Tübingen: Stauffenburg.
- Vermeer, Hans J. 2007. *Ausgewählte Vorträge zur Translation und anderen Themen*. Berlin: Frank & Timme.
- Zakzouk, Mahmoud. 1999. *Fragen zum Thema Islam*. Kairo: Verlag Al-Qahira
- Zaidan, Amir. 2000. *At-Tafsir: eine philologisch, islamologisch fundierte Erläuterung des Quran-Textes*. Offenbach : ADIB-Verlag.
- Zirker, Hans. 2012. *Der Koran. Zugänge und Lesearten*. Darmstadt: Lambert Schneider.
- Zuber, Roger. 1995. *Les "Belles Infidèles" et la formation du goûtclassique Broché*. Paris: Albin Michel Verlag.
- Zybatow, Lew & Jörn, Albrecht (Hg.) 2004. *Was sagt die Wissenschaft zur Wissenschaft der Translationswissenschaft? Übersetzung – translation – traduction: neue Forschungsfragen in der Diskussion*. Festschrift für Werner Koller. Tübingen: Narr, 2004.

9. Koranübersetzungen

Der Koran. 1987. Übersetzung aus dem Arabischen von Khoury, A.T. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.

Der Koran. 1995. Übersetzung aus dem Arabischen von Friedrich Rückert. Würzburg: Ergon-Verlag.

Koran. Der heilige Quran. Übersetzung aus dem Arabischen von Ahmad Mirza. 1999. Frankfurt am Main: Waxmann.

Der Koran arabisch-deutsch. 2001. Übersetzung aus dem Arabischen von Max Hening/Hofmann, Murad (Hg.) München: Diederichs Verlag.

Der edle Quran und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache. 2002¹
Übersetzt aus dem Arabischen vom Scheich Abdullah as-Samit & Frank Bubenheim & Dr. Nadeem Elyas (Hg.) Medina: König-Fahd-Komplex Verlag.

Der Koran. Übersetzt und eingeleitet. 2003. Übersetzung aus dem Arabischen von Hans Zirker. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Der Koran. 2001. Übersetzung aus dem Arabischen von Max Hening/Murad Wilfred Hofmann (Hg.) Kreuzingen/München: Hugendubel.

Der Koran. Arabisch-deutsch. 2004. Übersetzung aus dem Arabischen von Max Hening. Istanbul: Verlag Cagri Yayinlari.

Koran-Übersetzung. 2004. Übersetzung aus dem Arabischen von Maher, Moustafa. In: Al-Azhar University (Hg.) Kairo: Al - Azhar.

Der Koran. 2004⁵. Übersetzung aus dem Arabischen von Katharina Bobzin. München: Beck.

Der Koran. Vorwort des Übersetzers. 2009. Übersetzung aus dem Arabischen von Ahmad Karimi. Freiburg: Herder.

Al Qur'an al Karim in deutscher Sprache. 2009. Die deutsche Übersetzung von Muhammad Al Rassoul. Freiburg: Herder.

Der Koran. Vollständig und neuübersetzt. 2009. Übersetzung aus dem Arabischen von Karimi, Ahmad Milad & Uhde, Bernhard (Hg.) Freiburg: Herder.

Der Koran. 2010. Übersetzung aus dem Arabischen von Hartmut Bobzin/Katharina Bobzin. München: C. H. Beck.

Der Koran für Kinder und Erwachsene. 2010. Übersetzung aus dem Arabischen von Müller, Rabeya/Kaddor, Lamy. München: C.H. Beck.

9. Sonderquellen

- a) o. A. 2017.
http://deacademic.com/dic.nsf/dewiki/1563509/%C3%9Cbersetzungen_des_Koran, Stand: 23/11/2017.
- b) Haggag, Mahmoud. 2009. Deutsche Koranübersetzung als Mittel zum Kulturdialog?. In: http://www.inst.at/trans/17Nr/2-5/2-5_haggag17.htm, Stand: 28/01/2018.
- c) El-Omari, Dina. 2018. Theologie der Barmherzigkeit. In: <https://www.unimuenster.de/ZIT/Koran/korankommentar.html>, Stand: 6/02/2018.

10. Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Aufgeschlagener Koran (2017), Skulptur am Eingang der König-Saud-Universität in Riad, Saudi Arabien, Quelle: Heine, Peter. 2009. Einführung in die Islamwissenschaft. Berlin: Akademie Verlag, Seite 23.

11. Abstract

This study *presents* the question of the Qur'an's (un)translatability. It falls into two main parts - two competing point of views. The first part presents and analyses the notion of translatability of the Qur'an as dealt with by the linguists and the translation theorists; the second part illustrates the different views proposed by the representatives of the Islamic concepts and principles, Muslim intellectuals and the Qur'an translators with regard to that question. This paper also illustrates the aspects of translatability of the Qur'an and as a sacred text and as a miracle, which is seen by the majority of the Muslim intellectuals as a certain barrier for translators. Moreover, this thesis presents different views, in relation to that question, expressed by a number of leading translators of the Qur'an into German. The aim of this paper was to examine the aspects of untranslatability of the Qur'an and the reasons for these aspects presented by both competing sides: Muslim intellectuals and translation theorists. It demonstrates that those two groups understand and present the aspect of untranslatability differently. The aim was also to illustrate the linguistic, cultural and the theological points of view when it comes to translating the Qur'an. This thesis also demonstrates that Muslim intellectuals and some representatives of the Islamic law and science agree upon the fact that some specific aspects of the Qur'an are untranslatable. The perspectives of the leading Qur'an translators differ significantly from the majority of Muslim intellectuals. However, both groups confirm the possibility of the Qur'an's translation into a different language and affirm the inevitability of this process. In addition, this paper emphasizes the existing different ways and strategies of the Qur'an translation and suggests that the modern projects for the Qur'an's translations are being put into practice. It also emphasizes the important role of the translators who transfer the cultural concepts between different languages and cultures. Another aim of this thesis was also to present translators who face some barriers or difficulties during the process of translation as conscious professionals and who see no limitations when it comes to the special mission order which is translating the Qur'an, which is described by Muslims as a sacred source text that is believed to be a miracle.

This paper first introduces the meaning and the status of the Qur'an for the Muslim recipients. Next, it discusses the aspects of the emotional effects of the Qur'an and presents various examples from the numerous Qur'an translators who translated it into German. It presents, then, numerous

different theoretical perspectives of the translatability represented in the realm of translation by different scholars such as Eugene Nida. Next, it introduces and defines different methods in which the Qur'an can be interpreted, such as *Tafsir*. The chapter 5 present the challenges of the Qur'an translations. In particular, it reviews quranic phenomena, which is considered to be a miracle, such as the meaning of the number 19, the miracle of iron and several events that have been foretold and predicted in the Qur'an. The paper also presents and explains the Qur'an as a cultural transfer medium. In addition, it gives an example of the modern project for the Qur'an's interpretation into German and presents the miracle of the Qur'an as a literary text.

12. Lebenslauf

Justyna Salma Hyan

Kontakt: | +43 676 90252 12 | a0709904@hotmail.de

Persönliche Daten

Name:	Justyna Salma Hyan
Geburtsdatum:	17.03.1987
Geburtsort:	Konin, Polen
Anschrift:	Böckhgasse 4, 1050 Wien

Bildungsweg

09/2003 - 06/2006	Musikschule, Klavier, Lauenberg, Polen
09/2003 - 06/2006	Matura, Leba, Polen
10/2008 – 04/2015	Bachelorstudium, Transkulturelle Kommunikation, Polnisch/Deutsch/Englisch, Universität Wien
10/2015 –	aktuell, Masterstudium Translation, Polnisch/Deutsch, Universität Wien

Praktika

Sommersemester 2016	Übersetzungstätigkeiten in der Redaktion Polonika
---------------------	--

Redaktion

A-1030 Wien, Rennweg 9/1
Tel./Fax.: +43 1/2923481
Mobil tel.+43 664/100 82 98

Chefredakteur Mag. Slawomir Iwanowski

Berufserfahrung

11/2008 – 01/2009	Verkäuferin, KARE die zwei Wohnsinnigen, Wien
02/2009 – 08/2009	Bürokraft, Taxiunternehmen Samy Yousuf, Wien
2010 – 2011	diverse Studentenjobs

11/2011 – 11/2012	VerkäuferIn, Konzepte für Schönes Bajka, Mag. Joanna Janas, Wien
09/2014 – 10/2015	Bürokraft, Konstruktiv, Celina Bejska, Wien
10/2016 – 12/2016	Arbeitstraining, KosmetikerIn, Fußpflege Christa, Andrea Fischer, Wien
11/2017 – aktuell	Bürokraft, Handels- und Beratungs - GmbH, Henryk Sojka , Rennweg 38, 1030 Wien

SPRACHKENNTNISSE

Polnisch – Muttersprache

Deutsch – fortgeschritten

Englisch – fortgeschritten

Arabisch – Grundkenntnisse, aktuell in der Ausbildung

COMPUTER & CO

- Excel
- MS Word
- Memoq
- Passolo SDL
- Ageosip
- SDL MultiTERM

SONSTIGES

Führerschein B

Fähigkeiten und Kenntnisse

AUSBILDUNG – KOSMETIKERIN

- 07/2011 – 08/2013 Wimpernverlängerung und Verdichtung, Nadeln –
- Mesotherapie, Dermedik, Krakau Polen
- 09/2005 - Rettungsschwimmerskurs, Polen
- 08/2010 - Englischkurs, B2, Universität Wien

